

Teil II „Grund“

Der erste Teil der Untersuchung widmete sich der Lebensverwobenheit und Genese des Gegensatzdenkens und führte bis an die Schwelle der Gegensatzschrift. Bevor die Untersuchung in den kunstvollen und vielgestaltigen Bau eintritt, vergewissert sie sich in diesem zweiten Teil der Fundamente von Guardinis Denkstruktur. Dieser Grund, auf dem sie ruht und ohne den sie nicht gedacht werden kann, besteht in einer dreifachen Hinwendung Guardinis: Erstens zur Wirklichkeit, Zweitens zum Lebendig-Konkreten und Drittens zur Mitte in seiner Hingabe an Jesus Christus in der katholischen Kirche.

Im ersten Kapitel wird Guardinis Auseinandersetzung mit der Philosophie Immanuel Kants dargestellt. Die Bewegung besteht in einer Absetzung von dessen Transzendentalphilosophie und einer gemeinsam mit der philosophischen und theologischen Tradition sowie der phänomenologischen Strömung seiner Zeit, namentlich Max Scheler, vollzogenen Hinwendung zum Gegebenen als Ausgangspunkt der Erkenntnis. Diese Hinwendung zur Wirklichkeit wird im zweiten Kapitel spezifiziert als Hinwendung zum Lebendig-Konkreten, wobei Guardinis Aufnahme der Lebensphilosophie und seine Befassung mit Johann Wolfgang von Goethe dargelegt werden. Dieses Kapitel schließt mit der These, dass der lebendig-konkrete Mensch Subjekt und Objekt der Gegensatzlehre ist. Im dritten Kapitel betritt die Untersuchung ihre Mitte in Guardinis Hingabe an Gott in der Kirche, die mittels seiner Ausführungen aus den Jahren 1915–1925 zu Freiheit und Gehorsam, zur Kirche und zur Liturgie und Mystik entfaltet wird. Dieser Abschnitt wird mit Ausführungen zu den Analogien auf Gott hin, wie sie sich in der Gegensatzlehre finden, beschlossen.

Dieser zweite Teil wurde in die Mitte der Untersuchung zwischen Genese auf der einen und der Erörterung des Gehaltes der Ontologie und der Erkenntnis des Lebendig-Konkreten auf der anderen Seite gestellt, da mit der theologischen Fundierung in Gott und der

Kirche sowohl Guardinis existentielle Mitte als auch diejenige seiner Lehre vom Gegensatz gegeben ist.

1 Hinwendung zur Wirklichkeit

Die Entwicklung einer Immanuel Kant überholenden „Kritik der konkreten Vernunft“ bildet den großen epistemologischen Kontext von Guardinis Gegensatzlehre. Dies zeigt die von ihm vorgenommene strukturelle Rahmung und damit Sinnrichtung der Gegensatzschrift durch das erste Kapitel „I.1 Das Konkret-Lebendige, und wie es erkennend gefaßt werden könne“¹ und das vorletzte „IV. Das Erkenntnisproblem des Konkreten“². Das letzte Kapitel „V. Bedeutung des Gegensatzdenkens“ öffnet dann den Versuch der Verwindung kantischer Epistemologie hin zu einem neuen Blick auf die Welt in der Lehre der Weltanschauung und will „nichts sein, als ein bloßer Epilog zum Ganzen und ein Ausblick in weitere Möglichkeiten“³. Das vorherige beinhaltet also die entscheidende Seins- und Denkstruktur, die von der Auseinandersetzung mit kantischer bzw. neukantianischer Epistemologie gerahmt wird, was deren Bedeutung für die Gegensatzlehre 1925 hervorhebt.

Die Hinzunahme der Erkenntnislehre bildet die große Neuerung gegenüber der kleinen *gedruckten* Schrift „Gegensatz und Gegensätze“ von 1914, in der sie nicht vorkommt. In einem handschriftlichen Entwurf dieses Manuskriptdrucks findet sich ein eigener Absatz dazu, in dem bereits wesentliche Elemente der Epistemologie der späteren Gegensatzlehre von 1925 enthalten sind, wie das Nicht-genügen der rationalen Erkenntnis zur Erfassung des Konkreten, die Hinzunahme der Intuition und die Einheit beider in der Anschauung. Zudem gibt es im handschriftlichen Manuskript innerhalb der Ausführungen zu den beiden Gegensatzreihen am Rand eine kleine Anmerkung Guardinis, dass auf den Reihen „die Schlüsselbegriffe zur synthetischen Wissenschaft“ gründen. Dies ist ein deutlicher Hinweis, dass er bereits früh daran dachte, eine Epis-

1 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 1–15.

2 Vgl. ebd., 195–222.

3 Ebd., 225.

temologie auf dem Gegensatzgedanken aufzubauen.⁴ In der Gegen-
satzschrift von 1925 sollte er sie dann ausführen.

In der folgenden Darstellung des ersten Fundamentes von Guardini Gegensatzdenken soll zunächst gezeigt werden, in welcher Weise er in Kontakt mit kantischer bzw. neukantianischer Epistemologie kam. Dabei werden zwei Dimensionen unterschieden, die nicht zu trennen sind: der Kontakt im Denken auf akademischer Ebene und die Begegnung im Leben in seiner Tätigkeit in der Jugendbewegung. Daran schließt sich die Darlegung seiner Absetzung von kantischem Denken und seine Hinwendung zur Wirklichkeit an, wobei besonders auf den Ausgangspunkt seines Gegensatzdenkens bei der konkreten Erfahrung hingewiesen wird. Abschließend widmet sich ein Exkurs der Begegnung Guardinis mit Max Scheler.

1.1 Begegnungen mit dem Denken Immanuel Kants und dem Neukantianismus

Als gerade 20-jähriger Student begegnete Guardini der Philosophie Immanuel Kants erstmals, als ihm, wie geschildert, aufgrund der kantischen Kritik bewusst wurde, dass er keinen Glauben mehr hatte. Nachdem er im „Dachkammererlebnis“ einen neuen existenziellen Zugang zu Christus und der Kirche gefunden hatte, setzte er sich mit kantischer und neukantianischer Philosophie aus dieser Mitte heraus in Denken und Leben auseinander. Im Bereich des Denkens wird zuerst auf Guardini Begegnungen in seiner Studien- und Promotionszeit eingegangen und anschließend zur besseren Kontrastierung seines Ansatzes in der Gegensatzlehre die neukantianische Philosophie Heinrich Rickerts in Bezug auf den „Gegenstand der Erkenntnis“ skizziert. Diese wird nicht in einem eigenen grö-

4 Vgl. Guardini, Gegensatz und Gegensätze. Handschriftliches Manuskript, Nr. 1904: „Der logisch-abstrakte Begriff kann immer nur die eine Gegensatzseite fassen, sei es nun positiv in sich oder negativ an der andern. Er ist unfähig sie beide zugleich am gleichen Sein zu denken. Das Denken kann und muß konstatieren und fordern, daß beide Momente gegeben seien, indem von beiden Seiten her zwingende empirische und logische Reihen es leiten, und indem es jede Seite für in sich unfertig, die andere fordernd erkennt. Ihre gleichzeitige Einheit aber faßt es nicht. Sie ist als solche überrational (Begriff der Anschauung der Einheit: Phänomen der Individualauffassung, der ‚Intuition‘ im korrekten Sinn).“

ßeren Kapitel dargeboten, da andernfalls der Eindruck entstehen könnte, Guardinis Gegensatzlehre stelle eine direkte Replik darauf dar, doch begegnete er kantischem Gedankengut auch – und dies ist die Dimension des Lebens – in seinem Wirken in der Jugendbewegung nach der Zeit seiner Promotion. Seine beständige Auseinandersetzung mit der freideutschen Jugendbewegung und deren Paradigma der Autonomie wird die Ausführungen dieses Kapitels beschließen.

1.1.1 Begegnungen in der Studien- und Promotionszeit

In seiner Studien- und Promotionszeit nahm Guardini kantische Philosophie vermittelt durch Georg Simmel und Heinrich Rickert wahr. In seinem Studium Generale in Berlin im Jahr 1905/06 hörte er u.a. Simmel.⁵ Dieser hielt dort seit 1885 eine Einleitungsvorlesung in Kant für Studenten aller Fakultäten, woraus sein gleichnamiges Werk „Kant“⁶ entstand, doch fand diese Vorlesung nicht im Wintersemester 1905/06 statt. Simmel las stattdessen über „Philosophie des 19. Jahrhunderts“, „Allgemeine Psychologie (mit sozialpsychologischen Ausführungen)“ und „Ethik und Prinzipien der philosophischen Weltanschauung“⁷. Welche dieser Vorlesungen Guardini auch besuchte, Simmel wird die Philosophie Kants vermutlich immer wieder wenigstens als Hintergrundfolie mit erwähnt haben. Zudem empfahl Guardini Weiger ausdrücklich dessen Werk über Kant und Goethe aus dem Jahr 1906 zur Lektüre.⁸

Im Wintersemester 1913/14 besuchte Guardini dann Vorlesungen des Neukantianers Heinrich Rickert an der Universität Freiburg, als dieser „Die deutsche Philosophie von Kant bis Nietzsche. Historische Einleitung in die Probleme der Gegenwart“ las. Guardini lernte in diesem Kolleg, das Rickert aus Scheu vor der Öffentlichkeit in sein Wohnzimmer verlegt hatte, seinen Kommilitonen Martin

5 Vgl. Guardini, Berichte, 72.

6 Simmel, Georg, Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität (1904/³1913/⁴1918), in: GSG 9, Frankfurt am Main 1997, 8–226.

7 Vgl. Simmel, Georg, Nachträge. Dokumente. Gesamtbibliographie. Übersichten. Indices, GSG 24, Berlin 2015, 617.

8 Vgl. Brief an Weiger vom 12. Oktober 1917, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 208.

Heidegger kennen.⁹ Über das Gehörte und Diskutierte fertigte Guardini Notizen an, die er – datiert auf den 4./7. Dezember 1913 – versehen mit dem Titel „Begriff der Wirklichkeit“ an Weiger sandte. Darin wird deutlich, dass er kantische Gedanken mittels des Gegensatzes zu verwinden versuchte.¹⁰ Am 10. April 1916 schickte er dann Heidegger seine „Studie über religionskritische Fragen“, hinter der Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander und Holger Zaborowski die Schrift „Gegensatz und Gegensätze“ vermuten.¹¹ Hier legt er dar, dass ihm die neue Philosophie nur aus dem Kolleg Rickerts bekannt und er ansonsten in diesen Fragen Autodidakt sei, weshalb er Heidegger um Rat bete. Mit einem Brief vom 20. April 1916 an Heidegger deutet sich die von Guardini angestrebte Verwindung der Philosophie Kants durch den Gegensatzgedanken an, wenn er schreibt: „Kant ist noch lange nicht die Synthesis, wie Rickert meint! Das philosophische ‚dritte Reich‘ hat noch zu kommen“.¹²

Guardini rezipierte die Werke Kants auch direkt und besprach sich sowohl mit Weiger als auch mit Neundörfer darüber, um sein eigenes Verstehen zu erweitern, wie er 1915 schrieb.¹³ Die Philosophie Kants war für ihn zugleich denkerische Herausforderung und persönliche Gefährdung:

„Mit dem Aufsatz über Kant mußt Du schon ein bisschen Geduld haben. Ich fürchte mich etwas davor; wenn ich in die Sachen hineingerate, dann ist kein Loskommen mehr“¹⁴

9 Vgl. Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, Geheimnis des Lebendigen. Versuche zu Romano Guardini, Heiligenkreuz im Wienerwald 2019, 202.

10 Vgl. Brief an Weiger vom 4./7. Dezember 1913, Freiburg im Breisgau, Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 124.

11 Vgl. Brief an Heidegger vom 10. April 1916, in: Denker / Gander / Zaborowski (Hg.), Heidegger und die Anfänge seines Denkens, 69. Mir ist keine Schrift Guardinis unter dem Titel „Studie über religionskritische Fragen“ bekannt, und ich würde auch in „Gegensatz und Gegensätze“ keine Religionskritik erkennen, sodass die Frage, um welchen Entwurf bzw. welche Schrift es sich bei der erwähnten handelt, für mich offenbleibt.

12 Brief an Heidegger vom 20. April 1916, in: Denker / Gander / Zaborowski (Hg.), Heidegger und die Anfänge seines Denkens, 70.

13 Vgl. Brief an Weiger vom 8. November 1915, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 176.

14 Brief an Weiger vom 28. März 1915, Freiburg im Breisgau, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 160. Das hier im Brief an Weiger aus dem

Der Respekt vor der Größe und Wucht Kants darf aber keineswegs als Meiden, weder der Gestalt noch des Denkgebäudes, missdeutet werden, vielmehr war er Guardini ständige Aufgabe, in die er sich hineinbegab.

Summa summarum stellen also die Philosophie Georg Simmels sowie der Neukantianismus Heinrich Rickerts zwei akademische Interpretationen dar, aus deren Perspektive Guardini Kant wahrnahm. Auch wenn Guardini Kant selbst las, soll in dieser Untersuchung als Kontrastierung für seine Gegensatzlehre die Philosophie Rickerts vorgestellt werden, da dies eine bedeutungsvolle Kant-Interpretation aus dieser Zeit war, die Guardini selbst rezipierte. Ein Rekurs auf die Philosophie Kants an sich schiene mir der Zeitprägung Guardinis nicht gerecht zu werden. Die Entscheidung für den Blickwinkel Rickerts und nicht denjenigen Simmels röhrt daher, dass Rickert ein expliziter Vertreter des Neukantianismus ist, und die Darstellung beider zu umfangreich würde. Zudem hatte Guardini selbst, so Scheler in einem Brief an diesen, Rickert eine frühe Fassung seiner Gegensatzlehre zukommen lassen, und Scheler nimmt an, dass Guardini „Arbeit über Lebensgegensätzlichkeiten“ von Rickert und Windelband geprägt sei. Gern wolle er ihm deshalb seine eigene Ansicht nahelegen.¹⁵ Aufgrund dieser Aussage Schelers scheint es sinnvoll, Guardinis Gegensatzlehre mittels der Philosophie Rickerts zu kontrastieren, um herauszustellen, ob er ihm tatsächlich nahe war, wie Scheler annahm, oder doch eine andere Denkstruktur vorlegte. Rickerts Philosophie wird im Folgenden in Bezug auf den „Gegenstand der Erkenntnis“ berücksichtigt, da er sich damit vor-

Jahr 1915 erwähnte Schriftstück wurde leider nie veröffentlicht und findet sich auch nicht in Guardinis Nachlass.

15 Vgl. Brief von Max Scheler an Romano Guardini vom 4. Juli 1919, Köln, in: BSB Ana 342 B I, 2f.: „Vor allem aber bitte ich Sie sehr, mir Ihre Arbeit über Lebensgegensätzlichkeiten, die Sie J. Rickert [Heinrich John Rickert, Anm. P.M.] schon vorgelegt, bald zur Lectüre zu übersenden; dann haben wir neuen Stoff für unsere hoffentlich baldige mündliche Unterhaltung. Ich sehe in Manchem, daß Sie durch Windelbandt und Rickert in Ihrem Denken vielfach bestimmt wurden – und würde Ihnen gern einmal über meinen inneren Gegensatz zu dieser Schule und meine eigenen positiven Ansichten (Sie finden, was die Ethik betrifft, in meinem „Formalismus in der Eth. u. die materiale Wertethik“ (Niemeyer) über dieselben Fragen sagen.“ Der von Scheler erwähnte Brief Guardinis an Rickert findet sich nicht im Nachlass Rickerts in der Universität Heidelberg (Heid. Hs. 2740).

nehmlich befasste, wie sein gleichnamiges Hauptwerk zeigt.¹⁶ Seine Kant-Interpretation kann hier jedoch nicht in Beziehung zu anderen solcher Art gestellt werden, da es den Rahmen dieser Untersuchung übersteigen würde.

1.1.2 *Der Neukantianismus in Gestalt der Philosophie Heinrich Rickerts*

Der Neukantianismus¹⁷ des 19. und frühen 20. Jahrhunderts lässt sich in die Marburger Schule – Hermann Cohen (1842–1918), Ernst Cassirer (1874–1945) und Paul Natorp (1854–1924) – sowie die Südwestdeutsche Schule – Wilhelm Windelband (1848–1915), Emil Lask (1875–1915), Bruno Bauch (1877–1942) und Jonas Cohn (1869–1947)

-
- 16 Rickert, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 3.-6. Auflage (1915–1928). Historisch-kritische Ausgabe. Herausgegeben von Rainer A. Bast, Berlin – Boston 2018.
- 17 Die Neukantianismus-Forschung hat in den letzten Jahren deutlich zugenommen, wenn nicht gar eine Renaissance erfahren. Einige Sammelbände geben Überblick über diskutierte Einzelthemen, doch steht eine die Mannigfaltigkeit der Entwürfe einordnende Monografie noch aus. Donise, Anna / Giugliano, Antonello / Edoardo, Massimilia (Hg.), *Methodologie, Erkenntnistheorie, Wertphilosophie. Heinrich Rickert und seine Zeit*, Würzburg 2016; Krijnen, Christian / Zeidler, Kurt Walter (Hg.), *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus. Ansätze – Kontroversen – Wirkungen*, Würzburg 2014; Krijnen, Christian / Launay, Marc de (Hg.), *Der Begriff der Geschichte im Marburger und südwestdeutschen Neukantianismus*, Würzburg 2013; Krijnen, Christian / Noras, Andrzej J. (Hg.), *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*, Würzburg 2012; Krijnen, Christian / Pätzold, Detlef (Hg.), *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*, Würzburg 2002.

– unterscheiden. Heinrich Rickert¹⁸ gilt nach Wilhelm Windelband als zweiter Hauptvertreter der Badischen Schule¹⁹.

Die Einheit beider Hauptschulen besteht im Streben nach der Entwicklung einer transzentalphilosophischen Kulturtheorie, einer in der Erkenntnistheorie fundierten Lehre der Kultur.²⁰ Sie vertraten einen „geltungsreflexiven Idealismus“, der sich in der Tradition Kants sah und – so der Anspruch – den empirischen

18 Heinrich Rickert wurde 1863 in Danzig geboren, zog dann mit seiner Familie nach Berlin und studierte später in Straßburg bei Windelband Philosophie. 1888 promovierte er sich bei ihm mit der Schrift „Zur Lehre der Definition“ (Rickert, Heinrich, *Zur Lehre der Definition*, Freiburg i.Br. 1888), worauf 1891 die Habilitation in Freiburg mit dem Opus „Der Gegenstand der Erkenntnis“ folgte. Dieses Werk begründete seinen Ruhm und erlebte bis 1928 sechs Auflagen, wobei ab der zweiten und dritten starke Veränderungen vorgenommen wurden. Hier wird zur Zitation auf die historisch-kritische Ausgabe zurückgegriffen und dabei auf die dritte bis sechste Auflage, da Guardini Rickert 1913 in Freiburg hörte und dabei die dritte Auflage bei Rickert längst in Arbeit gewesen sein wird bzw. die neuen Gedanken Eingang in die Vorlesungen gefunden haben werden. Von 1892 bis 1906 erschien erstmals sein zweiteiliges Werk „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffssbildung“ (Rickert, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffssbildung*. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen – Leipzig 1929; Nachdruck Erster Band, Hildesheim 2006; Nachdruck Zweiter Band, Hildesheim 2007), in dem er sowohl den Naturalismus und Positivismus als auch die Lebensphilosophie bekämpfte und eine an der Geschichte orientierte idealistische Philosophie zu begründen versuchte. Anhand des Aufzeigens der Grenzen der Naturwissenschaft sollte das Wesen der historischen Wissenschaften gewonnen werden. (Vgl. Rickert, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffssbildung*. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Erste Hälfte, Freiburg i.Br. – Leipzig 1896, Vorbemerkung). Rickert sah sich mit diesem Ansatz, „Philosophie als Wissenschaft auf der Basis einer logischen Grundlegung und in Verbindung mit ihrer Geschichte zu betreiben“, in der Heidelberger Tradition verwurzelt, wie Helmut Holzhey herausstellt. (Holzhey, Helmut, *Der Neukantianismus*, in: ders. / Röd, Wolfgang, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*, München 2004, 13–129, 97). 1896 wurde Rickert Professor für Philosophie in Freiburg i.Br., wo ihn auch Guardini während seiner eigenen Promotionszeit hörte. 1916 wechselte er an die Universität Heidelberg als Nachfolger Windelbands, wo er am 25. Juli 1936 verstarb. Sein Leichnam wurde in seine Geburtsstadt Danzig überführt und dort bestattet.

19 Vgl. Krijnen, Christian, *Transzentaler Idealismus und empirischer Realismus*, in: ders. / Zeidler (Hg.), *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus. Ansätze – Kontroversen – Wirkungen*, Würzburg 2014, 11–56, 11.

20 Vgl. ebd., 11.

Realismus der Naturwissenschaften zu rechtfertigen vermochte. Das Denken wird dabei als Prinzip von Objektivität und als Vollzugsinstanz dieses Prinzips aufgefasst.²¹ Christian Krijnen stellt heraus:

„Die Wirklichkeit erweist sich zwar als unabhängig von unserem Denken, unserer Subjektivität, aber nicht von dem Denken, von derjenigen Subjektivität, die Geltungsgrund von Objektivität ist.“²²

In Rickerts reichem Schaffen lassen sich drei Perioden unterscheiden: die Erarbeitung einer erkenntnistheoretischen Grundlegung, von der er weiter voranschreitet zur Begriffsbildung in den Natur- und Kulturwissenschaften, der Entwurf der Grundlagen eines Systems der Philosophie in scharfer Abgrenzung zur Lebensphilosophie und schließlich die Befassung mit zeitgenössischen Tendenzen der Neubegründung der Ontologie und Metaphysik in seinem Spätwerk. Guardini hatte Rickert in seiner Entwicklung der Gegensatzlehre rein zeitlich bedingt in den ersten beiden Perioden vor Augen. Inwieweit er sich mit dem späten Rickert befasste, kann hier nicht näher beleuchtet werden.

Rickert rückt seine Erkenntnistheorie ausdrücklich in die Nähe Kants und distanziert sich von allen psychologischen und metaphysischen Konzeptionen. Dabei richtet er sich sowohl gegen einen subjektiven Idealismus, da ihm ein vom Subjekt unabhängiger Maßstab für die Erkenntnis fehle („negativer Dogmatismus“), als auch gegen einen erkenntnistheoretischen Realismus, da er vom Subjekt unabhängige, nicht beweisbare „transzendentale Realitäten“ voraussetze („positiver Dogmatismus“).²³ In seiner Abhandlung „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“²⁴, deren Einsichten in die dritte Auflage des Buches „Der Gegenstand der Erkenntnis“ (1915) eingingen, präzisiert er seine Erkenntnistheorie, indem er Anregungen von Phänomenologen kritisch aufnimmt. Erkenntnis könne auf zwei Wegen vollzogen werden, die gleichermaßen der transzentalphilosophischen Bestimmung des transzendenten Gegenstandes dienen, sich aber aufgrund ihres Ausgangspunktes voneinander unterscheiden: transzendenalpsychologisch und transzentalallogisch.

21 Vgl. ebd., 14.

22 Ebd., 15.

23 Vgl. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 403f.

24 Rickert, Heinrich, Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendenalpsychologie und Transzentalallogik, in: Kant-Studien 14 (1909), 169–228.

Der „Transzentalpsychologische Weg“ gehe vom Faktum des Erkennens aus, dringe allmählich vom Subjekt zum Objekt vor und erreiche als Gegenstand der Erkenntnis das Sollen, das im Erkennen bejaht werde.²⁵ Dabei gehe es um die Subjektivität der Erkenntnis. Der „Transzentalallogische Weg“ nehme seinen Ausgangspunkt beim Objekt, beim Erkenntnisgegenstand, und suche sein Wesen zu erfassen.²⁶ Rickert wählt für sein Werk „Vom Gegenstand der Erkenntnis“ den transzentalpsychologischen Weg aus, der vom Subjekt zum Objekt voranschreitet.²⁷ Die Ausgangsfrage seiner Erkenntnistheorie richtet sich also nicht nach dem Gegenstand der Erkenntnis im Sinne eines Objektes, das mit einer subjektiven Vorstellung abgeglichen wird, denn dies würde für ihn eine realistische Verfehlung bedeuten. Er fragt stattdessen nach dem Maßstab, dem Geltungsgrund, der Erkenntnis, also wodurch das Erkennen Objektivität erhalte. Wahrheit oder Geltung der Erkenntnis könne es, so Rickert, nur im Urteil geben, sodass die erkenntnistheoretische Grundfrage laute, welchen Gegenstand wir für alle Urteile besitzen:

„Auf den beiden Sätzen, daß Urteilen seinem Sinn nach nicht Vorstellen, sondern Bejahren oder Verneinen ist, und daß das Wort ‚Wirklichkeit‘ oder ‚Realität‘ nur als Bestandteil eines Urteilssinnes eine erkenntnistheoretische Bedeutung erhält, beruhen alle unsere Ausführungen“.²⁸

Das Urteil ist für Rickert zudem vom Gefühl geleitet, dass ich so und nicht anders urteilen soll. Damit sei im „transzendenten Sollen“ der Gegenstand der Erkenntnis, der Maßstab, gefunden:

„Deshalb gingen wir davon aus, daß Erkennen Urteilen ist, daß jeder Urteilsakt sich zwar, soweit sein Inhalt in Betracht kommt, nur auf die Bewußtseinswelt bezieht, zugleich aber im Bejahren oder Verneinen ein Sollen anerkennt, das mit Rücksicht auf seine *Geltung* in unbezweifelbarer Weise über den Akt des Erkennens hinausweist. Auf diesem Wege kommen wir ohne jeden ‚Dogmatismus‘ zu einer Begründung der Erkenntnis, d.h. zu einem objektiven *Maßstab* für unser Urteilen, und etwas anderes brauchen wir als Gegenstand nicht“.²⁹

25 Vgl. Holzhey, Der Neukantianismus, 100.

26 Vgl. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 25.

27 Vgl. ebd., 26.

28 Ebd., 394.

29 Ebd., 404.

Christian Krijnen schlussfolgert daher: „Der ‚Gegenstand‘ der Erkenntnis ist ein ‚Sollen‘, kein ‚real Seiendes‘“.³⁰ Und mit Thomas Kubalica kann gesagt werden, dass bei Rickert das Wirkliche seinen Status als fester Punkt der Erkenntnis an das Sollen verliert.³¹ Damit können für die Darstellung der Erkenntnistheorie Heinrich Rickerts zwei Thesen festgehalten werden, die später als Kontrastierung der Position Guardinis dienen werden: (1) Die Erkenntnistheorie fragt nach dem Geltungsgrund, dem Maßstab, von Erkenntnis. Sie ist primär gegenüber der Ontologie. (2) Der Gegenstand der Erkenntnis ist das transzendentale Sollen.

Der Fehler des Realismus sei es gemäß Rickert, dass die Sollens-Notwendigkeit der Urteile zur metaphysischen Realität umgedeutet werde. Diesen Schritt vom irreal Sollenden zum real Seienden, vom Wert zur Wirklichkeit, kann Rickert nicht mitgehen.³² Als Ersatz für das real-metaphysisch Transzendentale führte er das Transzendentale ein, d.h. er bestimmt das Transzendentale hinsichtlich seiner Funktion für die Erkenntnis, nämlich als Maßstab theoretischer Geltung. Er ist der Ansicht, dass sich die Sätze „die Vorstellung einer Farbe“ und die „Vorstellung einer wirklichen Farbe“ nicht voneinander unterscheiden, „wirklich“ also nichts hinzufügt.³³ Der Begriff der Wirklichkeit sei also außerhalb von Bejahung und Verneinung im Urteil nicht relevant:

„Wir wissen nichts von einem Wirklichen, das real ist, ohne daß es als real seiend beurteilt wird, und niemand weiß etwas davon, wenn er sich ernstlich fragt, denn wie sollte er wissen, ohne wahr geurteilt zu haben, und wie sollte er wahr urteilen, ohne dabei ein Sollen anzuerkennen?“³⁴

Das Gegebene bildet für Rickert keinen Widerspruch zum Denkakt, sondern ist im urteilenden Denkakt des Subjekts begründet. Das Denken – die Anerkennung des Sollens im Urteil – gehe jeder noch so primitiven Wahrnehmung und Erfahrung voraus, denn alles Material der Erkenntnis werde erst durch Anerkennung der Norm

30 Krijnen, Transzentaler Idealismus und empirischer Realismus, 28.

31 Vgl. Kubalica, Thomas, Wahrheit, Geltung und Wert. Die Wahrheitstheorie der Badischen Schule des Neukantianismus, Würzburg 2011, 24.

32 Vgl. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 405.

33 Vgl. ebd., 408.

34 Ebd., 394.

oder durch die Kategorie der Tatsächlichkeit „produziert“.³⁵ Rickert argumentiert stets subjekt-logisch, sodass die Kategorie und die transzendenten Norm allem Wirklichen vorangehen. Er versteht es so, „daß das Subjekt den Gegenstand durch die bejahende Verknüpfung des Inhalts mit der ihm auf Grund der Norm zukommenden Form der Wirklichkeit als ‚wirklichen‘ Gegenstand erst ‚produziert‘“.³⁶ An dieser Stelle lässt sich also eine dritte These zur Erkenntnistheorie Rickerts gewinnen: (3) Das Wirkliche ist durch die Erkenntnis produziert.

Guardini schildert im Anschluss an das bereits erwähnte Kolleg von Heinrich Rickert in Freiburg im Jahr 1913 an Weiger, dass das theoretische Denken unentbehrlich sei, aber nie den Zusammenhang mit der Kategorie der Wirklichkeit verlieren dürfe. Das ideale Sein (Gott) ist ihm dabei ebenso Realität, wie das empirische.³⁷ Guardinis Kritik am Neukantianismus liegt darin, dass er diesem entgegen den Dingen Wirklichkeit beimisst, und sie ihm Ausgangspunkt der Denkbewegung sind. Diese Absetzung und seine Hinwendung zur Wirklichkeit sollen im zweiten Kapitel dargestellt werden. Zuvor wird neben diesem Hintergrund des Denkens noch auf den des Lebens eingegangen, denn Guardini forderte die Verankerung in der Wirklichkeit auch in seiner Auseinandersetzung mit der nach Autonomie strebenden freideutschen Jugendbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein, wie nun gezeigt werden soll.

1.1.3 *Die Jugendbewegung und die Sehnsucht nach Autonomie*

Guardini hatte 1915 die Leitung der Juventus in Mainz übernommen und prägte sie entscheidend von innen heraus durch zahlreiche Vorträge und Akademien.³⁸ Aufgrund der Erzählungen einiger junger Männer in der Juventus über Burg Rothenfels und den Quickborn kam Guardini ab Ostern 1920 in Kontakt mit „der Burg“ und der katholischen Jugendbewegung. Wie aus einem Brief an Weiger hervor-

35 Vgl. ebd., 427.

36 Ebd., 413.

37 Vgl. Brief an Weiger vom 4./7. Dezember 1913, Freiburg im Breisgau, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 124f.

38 Vgl. für Ämter, Programm und Prägung der Juventus durch Guardini: Guardini, Aus einem Jugendreich; Gerl-Falkovitz, Konturen des Lebens, 77–80.

geht, hatte er bereits im August 1913 in Neiße das fürstbischöfliche Knabenkonvikt unter der Leitung von Dr. Bernhard Strehler (1872–1945), dem Gründer des späteren „Quickborn“, besucht. Er beobachtete dort bewundernd ein lebendiges Zueinander von Autorität und Freiheit, was er in seinen Schriften ausarbeiten sollte: „Dr. Strehler selbst hat eine ganz unantastbare Autorität im Hause. Zugleich versteht er es, alles was an selbstständigen Kräften in den Jungen ist, zu wecken“³⁹.

Der Quickborn hatte sich auf dem Boden der freideutschen Jugendbewegung entwickelt, die Ende des 19. Jahrhunderts als ein Auszug aus den gesellschaftlichen Erziehungsformen in Schule und Kirche begann. Karl Fischer (1881–1941) initiierte in Berlin-Steglitz eine Schülerbewegung, die ab 1901 als „Wandervogel“ eine Gegenbewegung zur bürgerlichen Unbeweglichkeit darstellte. Sie vertrat die auch vom Quickborn geteilten Ideale des Wanderns, der Abstinenz, des Laienspiels, der Musik und einer bewussten Wahrhaftigkeit in Leben und Sprache, aber nicht die freiwillige Bindung an die kirchliche Überlieferung. Vom 11. bis zum 12. Oktober 1913 trafen sich 2.000 junge Menschen aus dem Wandervogel und anderen freideutschen Jugendgruppierungen auf dem Hohen Meißner bei Kassel zum ersten Freideutschen Jugendtag. Sie definierten dort als die Formel vom Hohen Meißner, deren Wortlaut auf Gustav Francke, Erwin von Hattingberg (1887–1973) und Knud Ahlborn⁴⁰ zurückgeht:

„Die Freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein“⁴¹.

39 Brief an Weiger vom 29. August 1913, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), *Guardinis Briefe an Weiger*, 106.

40 Knud Ahlborn (1888–1977) war Mediziner und gründete 1906 die „Akademische Freischar“, aus der dann die „Deutsche Akademische Freischar“ (DAF) entstand. Er hatte eine führende Rolle bei der Vorbereitung und Durchführung des ersten Freideutschen Jugendtages auf dem Hohen Meißner 1913 inne und war von 1913 bis 1918 erster Vorsitzender des Hauptausschusses der Freideutschen Jugend. 1921 gründete er gemeinsam mit Ferdinand Goebel den „Freideutschen Bund“. Nähere biografische Informationen finden sich in: Kindt, Werner (Hg.), *Grundschriften der Deutschen Jugendbewegung*, Düsseldorf – Köln 1963, 557.

41 Ahlborn, Knud, Das Meißnerfest der Freideutschen Jugend 1913, aus: Die Freideutsche Jugendbewegung, 172. Flugschrift des Dürerbundes, in: Kindt, Werner (Hg.), *Grundschriften der Deutschen Jugendbewegung*, Düsseldorf – Köln 1963,

Die darin enthaltene kantische und neukantianische Sehnsucht nach Autonomie ist unüberhörbar. Dies betonten auch Knud Ahlborn in einer Flugschrift⁴² und Friedrich Wilhelm Foerster in seinem Werk „Jugendseele“, in dem er aus der „Führerzeitung für den deutschen Wandervogelführer“ wie folgt zitierte:

„Wesen der Jugendbewegung ist die Freiheit des Werdens, das Ablehnen des Geleitetwerdens nach erdachten und starr gewordenen Planungen... Wer in solcher Weise mit dem Fertigen hausieren geht, was bei ihm aus Werden und Lernen sich ergeben hat, der gehört nicht mehr in die Jugendbewegung, der ist ihr Feind“.⁴³

Der Mitbegründer der Freien Schulgemeinde Gustav Wyneken⁴⁴ kennzeichnete am Morgen des 3. Oktober 1913 die Epoche dieser Jugend mit Friedrich Nietzsche zudem als eine Zeit des Übergangs, in der auch der eigene Untergang nicht gescheut werden dürfe⁴⁵. In seiner täglichen Arbeit in der Jugendbewegung war Guardini also immerfort mit dem Denken Kants und Nietzsches konfrontiert, denen er auch in seiner Gegensatzlehre entgegentreten sollte. Die Gegensatzschrift (ent)steht also im Kontext des konkreten Lebens und Erlebens Guardinis.

Die freideutsche Jugendbewegung hatte die Geisteshaltung jener Zeit ergriffen, alle Bereiche (Kunst, Musik, Sprachwissenschaft,...)

105–115, 109. Der Begriff der „Freideutschen Jugend“ geht auf einen Vorschlag von Friedrich Wilhelm Fulda zurück. (Vgl. ebd., 108).

42 Vgl. Ahlborn, Das Meißnerfest der Freideutschen Jugend 1913, 108: „Es sollte eine klare Absage an die Ansprüche aller von außen sich andrängenden Mächte geben. [...] Man forderte und setzte innere Freiheit: Freiheit von äußerer Autorität, Freiheit zu eigener Gestaltung des Lebens und zwar nach dem eigenen Gesetze, dem persönlichen Gewissen“.

43 Foerster, Jugendseele, 93 Anm. 1.

44 Dr. Gustav Wyneken (1875–1964) war ein evangelischer Theologe, der 1898 mit dem Thema „Hegels Kritik Kants“ promovierte. 1906 gründete er gemeinsam mit Paul Geheeb, August Halm und Martin Luserke die Freie Schulgemeinde Wickersdorf bei Saalfeld. Er war Verfasser des zweiten Aufrufes auf dem Freideutschen Jugendtag 1913 auf dem Hohen Meißner. Bereits am 7./8. März 1914 wurden er und die Freie Schulgemeinde auf dem ersten Freideutschen Vertretertag in Marburg/ Lahn von der Freideutschen Jugend ausgeschlossen. Er verfasste zahlreiche Schriften zur Freien Schulgemeinde und war später v.a. als Lehrer und freier Schriftsteller tätig. Weitere biografische Informationen finden sich in: Kindt (Hg.), Grundschriften der Deutschen Jugendbewegung, 581f.

45 Vgl. Ahlborn, Das Meißnerfest der Freideutschen Jugend 1913, 111–114.

in sich selbst zu begründen. Guardini fand sich somit mitten in das allerorten aufbrechende jugendbewegte Streben nach Autonomie zu Beginn des 20. Jahrhunderts hineingestellt. Er durchdrang die beobachteten Phänomene weitblickend und erahnte in einem Brief an Weiger am 26. Mai 1916 am Horizont bereits die möglichen desolaten Folgen für Deutschland.⁴⁶ Er titulierte die Frage nach Autonomie in seinem Notizbuch wahrscheinlich um 1918 als „Wesen unserer Zeit“:

„D.[as] Wesen unserer Zeit: der Drang nach Autonomie. D.h. nach In-sichbegründung der einzelnen Natur- und Kulturgebiete, Verselbststän-dig[un]g nach Sinn, Gesetz, Wertmaßstab... desh.[alb] der Natur und Kultur gegenüber der Übernatur (u.[nd] d.[er] Autorität.)

Auton.[omie] des Religiösen (Luther) der Natur u. d. Schaffens (Goethe) d. Politik (Macchiav.[elli], Fichte, Bismarck)

d. soz.[ialen] Individuum (soz.[iale] Revolut.[ion])

d. Tugend (freideutsche Beweg[un]g)

Zugleich aber ein Wunsch, die autonom gewordenen [Ir] Gebiete zu einer höheren, freien (weil nicht unter Vergewalt.[igung] d. Eigenwe-sens) ideell bestimmten [?] Einheit zusammenzufügen – und danach, eine transz.[endente] übernat.[ürliche] Einh.[eit] u. Autorität zu finden, die jene – vollverstanden – Autonomie nicht verletzt.

Organische – weil sinnvolle Synthese in sich befreiter und autonomer Einheiten – Hocheinheit

Autonomie ist nicht Unbotmäßigkeit. Gehorsam ist nicht Heterono-mie“⁴⁷

Guardini befürwortete an der freideutschen Jugendbewegung die Gesinnung, klare Grenzen zu ziehen, um das eigene des jeweiligen Bereichs zur Reife zu bringen, doch sei – so er in seinem Artikel „Neue Jugend und Katholischer Geist“ – „*dieser in sich berechtigte*

46 Vgl. Brief an Weiger vom 26. Mai 1916, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardini's Briefe an Weiger, 184: „Ersteht aber eine solche ganz in sich selbst wurzelnde deutsche Kultur (in der neudeutschen Jugendbewegung z.B. seh ich sie wachsen; Du machst Dir von ihrer Kraft und Zielbewußtheit keinen Begriff!) – was dann? Dann gibt's bei uns eine Desorientierung, eine geistige Ratlosigkeit, eine Abgeschiedenheit vom Leben der Nation, wie wir noch keine erlebt haben. Und dann, dazu oder daraus, jene ‚Reaktion‘ von der Du schreibst.“

47 Guardini, Romano, Autonomie. Wesen unserer Zeit. Notiz (ohne Datum), in: Guardini, Notizbuch 1914–1919, [69]. Die eckigen Klammern wurden sämtlich vom Verfasser hinzugefügt. Eine gesonderte Einfügung der Initialen hätte die Lesbarkeit noch weiter erschwert.

*Trieb überspannt*⁴⁸ worden. So suchte sich auch die Jugend auf der Grundlage Kants und des deutschen Idealismus aus dem Erleben des eigenen Jung-Sein heraus selbst aufzubauen. Das eigene Ich wurde idealisiert zum uneingeschränkten Maßstab des Wirklichen erhoben. Die philosophische neukantianische Grundlage wurde von den jungen Menschen unmittelbar ins Leben übersetzt. Nicht eine extern verordnete Doktrin oder das Gegebene, sondern das eigene Erleben wurde zum Maß der Wahrheit erhoben. Für die Jugend und ihre Wortführer war der Mensch eins mit sich selbst und Sittlichkeit und Kultur wurden allein als Ausdruck des eigenen Inneren verstanden.⁴⁹ Das tatsächliche äußere Hinausgehen und Wandern war Ausdruck dieses inneren Freiwerdens⁵⁰. Die Expression des eigenen Innen sei alles gewesen⁵¹, wie der Freideutsche Max Bondy betonte, mit dem Guardini intensive Debatten zu Beginn der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts ausfocht:

„Es ist die Autonomie des Geistes bis ins Äußerste getrieben: es ist das, was uns allen in irgend einer Weise als berauschende Vorstellung im Sinn steckt: die Befreiung des Ichs von jeder Gesetzlichkeit, die nicht seine eigene ist“⁵²

Auch aus der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Freideutschen Jugend war es für Guardini also angezeigt, das kantische bzw. neukantianische Streben nach alleiniger Selbstbegründung des

48 Guardini, Romano, Neue Jugend und katholischer Geist. Der Mainzer Juventus zu eigen, Mainz 1920; hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 291–319, 294. Man beachte die Wortwahl „überspannt“, die auf die fruchtbare Spannung der Gegensätze in der Gegensatzlehre verweist. (Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 133–136).

49 Vgl. ebd., 299.

50 Eine vortreffliche Beschreibung der umfassenden Gestalt des Wanderns in der katholischen Jugendbewegung findet sich in: Guardini, Aus einem Jugendreich, 232–238.

51 Natürlich wurden auch die Kulturbereiche der Kunst und Musik von diesem neuen Lebensgefühl voll erfassst. Zu denken sei z.B. an Franz Marcs (1880–1916) „Die großen blauen Pferde“ (1911) oder die Kompositionen Arnold Schönbergs (1874–1951).

52 Bondy, in: Bondy, Max/ Guardini, Romano, „Freideutsche Jugend und Katholizismus“. Eine Aussprache, aus: Die Schildgenossen 2 (1921), in: Kindt, Werner (Hg.), Grundschriften der Deutschen Jugendbewegung, Düsseldorf – Köln 1963, 274–302, 279.

Ich zu beantworten. Dies vollzog er in seiner Gegensatzlehre inhaltlich auf eine doppelte Weise: erstens durch eine Hinwendung zur Wirklichkeit und damit zu einem objektiven Geltungsmaßstab und zweitens durch eine Hingabe an Gott und die Kirche, die unten als drittes Fundament der Gegensatzlehre dargestellt wird. Nun sei auf die erste Erwiderung Guardinis eingegangen.

1.2 Das Erwachen des Wirklichkeitsbewusstseins

Mit der Jugendbewegung und seiner akademischen Beschäftigung waren zwei miteinander verbundene Kontexte gegeben, in denen Guardini kantischen bzw. neukantianischem Gedankengut begegnete und sich kritisch damit auseinandersetzte. In seinen Vorträgen „Vom Sinn der Kirche“ fragte Guardini 1922, wie der neuere Idealismus überhaupt so lange erhalten bleiben konnte, da seine Grundlage kein Beweis, sondern eine zum Dogma erhobene seelische Haltung sei. Er sieht deshalb nicht die Notwendigkeit einer Widerlegung dieser Philosophie, und lieferte sie weder in der Gegensatzlehre noch in einem seiner sonstigen Werke, sondern betonte, dass in seiner Zeit die „Wirklichkeit als Urtatsache“ empfunden werde und dass ein großes Aufwachen hin zu ihr geschehe.⁵³ Guardini unternimmt also nicht den Versuch zu zeigen, weshalb die Annahme der Transzentalphilosophie falsch ist, sondern geht in seiner Gegensatzlehre vom „menschlichen Seinsbestand aus, wie er sich innerer und äußerer Erfahrung darbietet“.⁵⁴ Der aus seiner Sicht erfolgten dogmatischen Festlegung des Ich als Maßstab setzt er eine ebensolche mit der Wahl der Wirklichkeit als Ausgangspunkt seines Denkens entgegen.

Im Folgenden sei dieses erste Fundament expliziert, wobei zunächst auf seine Beschreibungen der Erfahrung eingegangen wird,

53 Vgl. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, 23f. Lea Lerch legt in ihrer Untersuchung zurecht dar, dass Guardini in seinen liturgischen Schriften „Vom Sinn der Kirche“, „Vom Geist der Liturgie“ und „Liturgische Bildung“ die Annahme kritisiert, „die Erkenntnis sei primär von dessen eigenen Bedingungen und nicht vom Erkenntnisobjekt bestimmt“ (Lerch, Lea, Romano Guardini und die Ambivalenz der Moderne. Liturgische Bewegung und Gesellschaftsreform in der Weimarer Republik, Paderborn 2023, 175).

54 Guardini, *Der Gegensatz*, 31.

wie sie sich zu Beginn der Darstellung jedes Gegensatzpaars in der Gegensatzlehre finden. Die Wahl dieses Vorgehens bedeutet, dass er sich mit der Phänomenologie gegen den Neukantianismus richtet, wie im zweiten Kapitel ausgeführt wird. Die Methodik hat weiterhin die Konsequenz, wie im dritten Kapitel zu zeigen ist, dass es sich bei der Gegensatzschrift nicht um ein philosophisches System, sondern um eine Struktur zur Begegnung mit Wirklichkeit handelt. Mit der Anknüpfung Guardinis an die Phänomenologie steht der große Name Max Schelers im Raum, sodass deren Begegnungen ein Exkurs am Ende gewidmet wird.

1.2.1 Der Ausgangspunkt beim „Bestand des Erfahrbaren“⁵⁵

Guardini beschreibt in seiner Gegensatzlehre fortwährend die *Erfahrung* des Wirklichen, so z.B.: „wir erfahren den ganzen Bestand...“⁵⁶, „das Leben erfährt sich als etwas...“⁵⁷, „aus einfachster Selbsterfahrung wissen wir...“⁵⁸, „in ihm selbst erfahren wir wiederum...“⁵⁹ und „Ich verweise dafür auf die eigene Erfahrung...“⁶⁰. Er schildert seine Erfahrung von Qualitäten, wie Farbe oder Geruch, Quantitäten, wie Ausdehnung, Kraft, Gewicht und Bewegung sowie Form bzw. Gestalt. Dabei nimmt er nicht „Farbe“ wahr, sondern „farbige Dinge, genauer: dieses Blatt, mit dieser bestimmten grünen Färbung“⁶¹.

Die Erfahrung ist für Guardini dasjenige, so er 1927 in seinem Artikel „Lebendige Freiheit“, „was allein über die Wirklichkeit Auskunft gibt“⁶². Bei der Bearbeitung einer philosophischen Frage dürfe also nicht vom Ausgesprochenen, vom Wort, vom Begriff ausgegangen werden, wie es in seiner Zeit oft geschehe, sondern vom Konkreten.

55 Ebd., 18.

56 Ebd., 31.

57 Ebd., 40.

58 Ebd., 45.

59 Ebd., 57.

60 Ebd., 157.

61 Ebd., 18.

62 Guardini, Romano, Lebendige Freiheit, in: Die Schildgenossen 7 (1927), 184–199, hier zitiert nach: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1962. Band 1: Aus dem Bereich der Philosophie, Mainz – Paderborn ³1994, 95–116, 99.

Der philosophisch Tätige solle, so Guardini in seinen bisher nicht veröffentlichten Zwischenbemerkungen über das Philosophieren in seinem Ethik-Kolleg⁶³, „vor allem seine Sinne brauchen: auf das, worum es sich handelt, hinschauen, hinhören, hinfühlen“⁶⁴. Beim Erfassen z.B. eines Baumes müsse er vom konkreten Baum ausgehen und sich seiner Eigentümlichkeit mit allen Sinnen aussetzen. Die Frucht dieses Vorgehens sei ein wirkliches Geraten an das Phänomen; „das Fühlung-Nehmen und Eindringen – jenes, was das Wort ‚Erfahrung‘ meint“⁶⁵. „Erfahrung“ erscheint damit bei Guardini als Urform der Begegnung zwischen Mensch und Gegenstand, ja wie später gezeigt wird, zwischen lebendigem Subjekt und konkretem Gegenstand. Erst auf ihrer Grundlage kann dann das intellektuelle Durchdringen erfolgen. Es klärt und ordnet die Erfahrung und setzt sie zu anderen Erfahrungen in Beziehung. Darauf folgt dann das Benennen. Ohne die Erfahrungsgrundlage jedoch bleiben die Worte lediglich leere Wörter. Der Gesamtbestand des Erfahrbares wird bei Guardini „durch körperliche Stoffe und Gebilde, Kräfte und Kraftformen; durch psychische Vorgänge und Akte, Zustände und Strukturen“⁶⁶ gebildet.

Guardini schildert in seiner Gegensatzlehre Erfahrungen, die jedoch nicht unbestimmt sind, sondern das Merkmal der Konkretheit tragen. Zudem fragt er, ob sich darüber hinaus nicht noch etwas weiteres Verbindendes, Allgemeines darbietet, sodass zu fragen wäre, in welcher Weise etwas rund, grün,... sei?⁶⁷ Deutet er hier die Verbindung von Konkretem und Abstrakt-Gültigem an, so hatte er bereits in seinen Vorträgen „Vom Sinn der Kirche“ Anzeichen in seiner Zeit identifiziert, „daß man das Konkret-Wirkliche als das einzig Gegebe-

63 Im Guardini-Archiv der Katholischen Akademie in Bayern finden sich unter der Nr. 1641 fünf Zwischenbemerkungen über das Philosophieren aus Guardinis Ethik-Kolleg. In einem frühen Inhaltsverzeichnis dieser posthum publizierten Schrift sind sie noch enthalten, doch wurden sie für die spätere Veröffentlichung aus mir nicht bekanntem Grund nicht berücksichtigt.

64 Guardini, Romano, Erste Zwischenbemerkung über das Philosophieren, in: ders., Fünf Zwischenbemerkungen aus dem Ethikkolleg, in: Guardini-Archiv der Katholischen Akademie in Bayern, München, Nachlass Romano Guardini, Nr. 1641, 2.

65 Ebd., 4.

66 Guardini, Der Gegensatz, 61.

67 Vgl. ebd., 18f.

ne nehmen und das Abstrakt-Gültige ganz daran knüpfen will“.⁶⁸ Diese Verbindung des Abstrakten mit dem Konkreten kennzeichnete er weiterhin in seinem Notizbuch 1918 als das Wesen der Phänomenologie.⁶⁹ Er stellt sich also mit seiner Hinwendung zur Wirklichkeit in die phänomenologische Strömung seiner Zeit hinein. Dabei war für ihn, man denke an die Zeit der Habilitation und den dortigen „Schelerkreis“, v.a. Max Scheler ein wesentlicher Bezugspunkt.

Wie Guardini war auch dieser kein Theoretiker vom Schlag Husserls, vielmehr lebte seine Philosophie vom persönlichen Erfahren her⁷⁰, war die Grundlage seiner Phänomenologie „keine abstrakte Reduktion, sondern der intensive Erlebniskontakt mit der Welt“, wie Joachim Reger in seiner Dissertation zurecht bemerkt hat⁷¹. Für Scheler ist Phänomenologie daher keine neue Wissenschaft, sondern sie sei eine „Einstellung des geistigen Schauens“, in der ein Reich von Tatsachen er-lebt und er-schaut werde, das ohne sie verborgen bleibe. Sie sei kein bestimmtes Denkverfahren, keine Methode, sondern eine eigene persönliche Einstellung, wie er in seiner Schrift „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“ ausführte:

„Das erste, was daher eine auf Phänomenologie begründete Philosophie als Grundcharakter besitzen muß, ist der lebendigste, intensivste und *unmittelbarste Erlebnisverkehr mit der Welt selbst* – d.h. mit den Sachen, um die es sich gerade handelt. Und zwar mit den Sachen, wie sie sich ganz unmittelbar im Er-leben im Akte des Er-lebens geben, und in ihm und nur in ihm ‚selber da‘ sind. Durstig nach dem Sein im Er-leben wird der phänomenologische Philosoph allüberall an den ‚Quellen‘ selbst, in denen sich der Gehalt der Welt auftut, zu trinken suchen“.⁷²

Gemäß dieser Definition Schelers muss auch Guardini eine zutiefst phänomenologische Einstellung zugeschrieben werden, da er sowohl von der Erfahrung ausgeht als auch unterschiedlichste Zugänge zur Wirklichkeit für sein eigenes Denken nutzt und anderen eröffnet. Innerhalb der verschiedenen Möglichkeiten des Erfahrens der Wirk-

68 Guardini, Vom Sinn der Kirche, 23.

69 Vgl. Guardini, Romano, Phaenomenologische Einstellung. Notiz vom 8./10.2.1918, in: ders., Notizbuch 1914–1919, [10].

70 Vgl. Good, Paul, Max Scheler. Eine Einführung, Düsseldorf – Bonn 1998, II.

71 Reger, Die Phänomenologie als theologisches Erkenntnisprinzip, 26.

72 Scheler, Max, Phänomenologie und Erkenntnistheorie, in: ders., Schriften aus dem Nachlass. Band I. Zur Ethik und Erkenntnistheorie, Bern 1957, 377–430, 380.

lichkeit bildet das „Sehen“ bzw. „Schauen“ für Guardini einen privilegierten Zugang, den er im Dialog mit Goethe, Scheler und der Lichtmetaphysik Bonaventuras entwickelte, wie im dritten Teil auszuführen sein wird.⁷³

In seinem Anselm-Aufsatz aus dem Jahr 1921 führt Guardini als weitere Gewähr für das philosophische Erwachen des Wirklichkeitsbewusstseins Nikolai Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis“⁷⁴ an und zitiert daraus:

„Die Erkenntnisrelation „muß... auf jene (d.h. die Seinsrelation) als die umfassende zurückgeführt werden, muß vielleicht als untergeordnetes Glied, eingeordnet in ein ganzes Gefüge von Seinsverhältnissen, verstanden werden“ (S. 62). Es ist dem Lesenden, als ob darin durch strengstes wissenschaftliches Denken die Pforten zur Wirklichkeit aufgesprengt würden.“⁷⁵

Guardini rezipierte die phänomenologische Strömung seiner Zeit intensiv und stellte sich in seiner Hinwendung zur Wirklichkeit in sie hinein. Er steht also, wie Gerl-Falkovitz zurecht bemerkt, „im Umfeld einer zeitgeschichtlichen Suche nach der Überwindung des möglichen kantischen ‚Wirklichkeitsverlustes‘, oder genauer: des kantischen Desinteresses an der Empirie und den transzendentierenden Ideen“.⁷⁶ Mit Holger Zaborowski kann festgehalten werden:

„Es geht ihm [Romano Guardini, Anm. P.M.] nicht darum, abstrakt-theoretisch etwas zu konstruieren oder idealtypisch etwas zu deduzieren. Sein Anliegen bestand im Gegenteil darin, in Anlehnung an die Phänomenologie genau hinzusehen und im Blick auf das Empirische [...] ideale Strukturen aufzuzeigen.“⁷⁷

Guardinis Hinwendung zur Wirklichkeit bedeutet in Absetzung vom Neukantianismus ein Standnehmen in der „quaestio facti“ als philosophischem Ausgangspunkt, was im Folgenden näher ausgeführt sei.

73 Vgl. Teil III Kapitel „6 Die Erkenntnis des Lebendig-Konkreten“.

74 Hartmann, Nikolai, Die Metaphysik der Erkenntnis, Berlin – Leipzig 1921.

75 Guardini, Romano, Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie, in: Auf dem Wege. Versuche, Mainz 1923, 33–65, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 386–417, 398.

76 Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, II.

77 Zaborowski, Vermittelndes Denken, 23.

1.2.2 Von der „quaestio iuris“ zur „quaestio facti“

Guardini stellt in der Gegensatzlehre im ersten Kapitel⁷⁸ nach einer Phänomenbeschreibung des Lebendig-Konkreten die Leitfrage, ob dieses erkenntnismäßig gefasst werden könne⁷⁹. Er fragt also, dem Neukantianismus widersprechend, nicht nach der Geltung von Erkenntnis, sondern wie ein vom erkennenden Subjekt unabhängig Seiendes zu erfassen sei. Damit entspricht seine Frage der realistischen Haltung, die Rickert strikt ablehnte. Die von Guardini gesetzte Ausgangsfrage spiegelt sich auch im Aufbau seiner ganzen Schrift „Der Gegensatz“ wider: Er zeichnet zuerst das Lebendig-Konkrete in seinen gegensätzlichen Dimensionen, ehe er von dort her auf die Kreuzungen und Reihungen, sowie das Phänomen des Gegensatzes als solchem übergeht. Daran schließen sich die Themen des Lebens, des Maßes und Rhythmus an. *Ausgehend vom Phänomen* widmet er sich dann dem „Erkenntnisproblem des Konkreten“⁸⁰ Wirkliches wird also nicht innerhalb der Erkenntnistheorie erörtert, vielmehr folgt die Frage der Erkenntnis auf die Beschreibung des Gegenstandes. Die Ontologie geht der Erkenntnistheorie voraus. Dies tritt auch in einer Passage aus seiner Gegensatzlehre deutlich hervor:

„Erkennen ist ein bestimmtes lebendiges Verhalten des konkreten Menschen gegenüber dem konkreten Gegenstand. [...] Erkennen ist Begegnung, freilich bestimmt geartete. Wenn nun Erkennen ein lebendiges Verhalten ist, dann muß es, wie alles Lebendige, gegensätzliche Struktur haben“⁸¹

Die von Guardini als Ausgangspunkt gesetzte Frage lautet also, so er in seinem Anselm-Aufsatz 1921, „wann wir einer Wirklichkeit gerecht werden“⁸² In seinem Aufsatz „Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft“⁸³ führte er in dieser Richtung dann 1928 aus:

78 „l. Das Konkret-Lebendige, und wie es erkennend gefaßt werden könne“. (Guardini, Der Gegensatz, 3).

79 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 5.

80 Vgl. ebd., 195–222.

81 Ebd., 197f.

82 Guardini, Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie, 402.

83 Guardini, Romano, Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft, in: Die Schildgesessen 8 (1928), 24–57, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 2, Mainz – Paderborn 2001, 337–383.

„Das Denken ist nicht gesetzgebende Gestaltung des Gegenstandes durch spontane Kategorien, wie Kant und der Idealismus, das Problem vereinfachend, behaupten. Es erfaßt vielmehr in sich seiende und bestimmte Wirklichkeit, und muß das so tun, wie diese Wirklichkeit erfaßt zu werden fordert.“⁸⁴

Denken nimmt bei ihm deutlich seinen Ausgangspunkt von der konkreten Wirklichkeit her und kann sich nur in der Unmittelbarkeit des Selbst zum Seienden vollziehen.⁸⁵ Dabei müsse dem zu Erkennenden konkrete Wirkung auf den Erkennenden eingeräumt werden, da es sonst in seiner qualitativen Wucht verkannt werde. Der Erkennende müsse sich deshalb selbst im Erkenntnisprozess einsetzen, wie Guardini in seinem Aufsatz „Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft“ unterstreicht.⁸⁶

Eine Charakterisierung Guardinis durch Weiger verdeutlicht, dass jener nicht nur theoretisch diesen Ansatz wählte, sondern er, wie sein Gegensatzdenken insgesamt, seiner Existenz entsprang und entsprach: Guardini hatte wohl auf seinem Pult in seiner späteren Lehrtätigkeit an der Universität in München die Plastik einer jungen Künstlerin stehen, mit der er nichts anfangen konnte. Er war jedoch gewillt, diese so lange vor sich stehen zu lassen, bis er sie verstand, und Weiger konklidierte über den wohlvertrauten Freund: „Das ist es, was er sucht. Den inneren Vorgang, der zu diesem Gebilde führt“⁸⁷ Guardini wählte also den Vorrang der „quaestio facti“ gegenüber der „quaestio iuris“ nicht einfach aufgrund philosophischer Überlegungen, vielmehr entsprach dies seinem Wesen.

Zwar kennt er in der Gegensatzlehre auch das Moment in der Erkenntnis, in der der Gegenstand nicht als objektives Gegenüber *erfahren* wird, sondern von innen, aus der eigenen Schöpfungstätigkeit, heraufsteigend. Doch das, so Guardini, „bedeutet natürlich nicht, die Dinge selbst würden durch das Denken geschaffen“⁸⁸ Sie stünden vielmehr in sich und seien gegebenes Wirkliches. Die äußere Welt existiere für sich unabhängig von der inneren⁸⁹: Das

84 Ebd., 338.

85 Vgl. Guardini, Romano, Zweite Zwischenbemerkung über die Methode des Philosophierens, in: ders., Fünf Zwischenbemerkungen aus dem Ethikkolleg, 2.

86 Vgl. Guardini, Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft, 347.

87 Weiger, Buch der Erinnerungen II, 243.

88 Guardini, Der Gegensatz, 200.

89 Vgl. ebd., 201f.

Leben erfahre sich so, „daß es Vorhandenem gegenübersteht“.⁹⁰ Diesen Denkansatz wird er zeitlebens beibehalten, wie seine erste philosophische Zwischenbemerkung zu seinem posthum veröffentlichten Ethik-Kolleg belegt.⁹¹

Für Kant, so Guardini, liefere Erfahrung immer nur vorläufige Erkenntnis und die Kategorien des Verstandes, die „im logischen Sinn vor der Erfahrung da“⁹² seien, ermöglichen sie erst. Guardini begegnet der Annahme Kants und des Neukantianismus gemeinsam mit der Phänomenologie und begründet mit Max Scheler, dass es um die „Ergreifung des Dinges“ gehe.⁹³ Scheler brachte die phänomenologische Grundannahme in seiner aus dem Nachlass herausgegebenen Schrift „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“ wie folgt zum Ausdruck:

„Erkenntnistheorie ist also eine Disziplin, die der Phänomenologie nicht vorhergeht oder zugrunde liegt, sondern ihr folgt. [...] Keine Erkenntnis ohne vorhergehende Kenntnis; keine Kenntnis ohne vorhergehendes *Selbstdasein* und *Selbstgegebensein von Sachen*. Jede Theorie der Erkenntnis, nach der der Gegenstand erst in den Methoden des Erkennens bestimmt oder gar erzeugt werden soll, ist also etwas dem evidenten Sinn von Erkenntnis Widersprechendes. Desgleichen jede ‚Erkenntnistheorie‘, welche vor einer phänomenologischen Prüfung des Geistes und der Sachgegebenheiten und – wie es Erkenntnistheorie soll – vor der dogmatischen Ansetzung einer bestimmten, vom Erkennen unabhängigen Realitätswelt die Möglichkeit einer Erkenntnis und ihr Wie erst entscheiden will“⁹⁴

90 Ebd., 66.

91 In seiner ersten philosophischen Zwischenbemerkung aus dem späteren Ethik-Kolleg reflektierte Guardini, wie denn eine philosophische Frage überhaupt beantwortet werden könnte. Sie dürfe nicht von Büchern, von Begriffen oder von Gedanken ausgehen, sondern müsse vor die betreffende Wirklichkeit treten und an sie die philosophische Urfrage richten: „Was ist das?“ Die *quaestio facti* ist der *quaestio iuris* gegenüber also primär: „Man kann die philosophische Arbeit in drei Abschnitte zerlegen: In der ersten wird das Phaenomen gesichtet und verkostet... In der zweiten wird es in sich selbst und in seinen Beziehungen zu anderen Phaenomenen logisch durchgearbeitet... In der dritten wird das Erkannte benannt und ausgesprochen...“ (Guardini, Erste Zwischenbemerkung über das Philosophieren, in: ders., Fünf Zwischenbemerkungen aus dem Ethik-Kolleg, 1).

92 Guardini, Gott und die Welt, 145.

93 Vgl. ebd., 145.

94 Scheler, Phänomenologie und Erkenntnistheorie, 396f.

Die Grundeinsicht der Phänomenologie war es also, dass die Erkenntnisweise wider der Annahme des Neukantianismus von der jeweiligen Sache her bestimmt werden müsse.⁹⁵ Das Wirkliche ist für Guardini nicht vom Denken produziert (Rickert These 3), vielmehr dessen erste Evidenz. Mit dieser Annahme steht er auf dem Boden der Phänomenologie, wie anhand einer Passage aus Max Schelers Schrift „Phänomenologie der Erkenntnis“ deutlich wird:

„Absoluter Maßstab jeder ‚Erkenntnis‘ ist und bleibt die *Selbstgegebenheit* des Tatbestandes – gegeben in der evidenten Deckungseinheit des Gemeinten und des genau so wie gemeint auch im Erleben (Erschauen) Gegebenen“⁹⁶

Dieses Kapitel zusammenfassend kann für die der Erkenntnistheorie zugrunde liegende Ontologie die erste These festgehalten werden: „A: Das Wirkliche *ist* unabhängig vom Denken des Subjektes. Es ist die erste Evidenz und Maßstab der Erkenntnis“. Guardini leitet die Weise der Erkenntnis vom Gegenstand selbst ab, was auch die erste Grundannahme von Guardinis Erkenntnistheorie darstellt⁹⁷, die hier – da die Erkenntnis dem Gegenstand nachgeordnet ist – mit „B“ bezeichnet wird: „B: Die Erkenntnis muss dem jeweiligen Gegenstand entsprechen“.

Guardini steht mit der Wahl der Wirklichkeit als erster Evidenz und Ausgangspunkt seiner Philosophie in einer Linie mit dem vorwiegenden Teil antiker und mittelalterlicher Philosophie und entgegen aller sich an Descartes anschließenden Denkrichtungen. Zugleich befindet sich Guardini mit seiner „Ordnung der fundamen-

95 Vgl. Avé-Lallement, Eberhard, Die Phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers, in: Good, Paul (Hg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern – München 1975, 159–178, 160.

96 Scheler, Phänomenologie und Erkenntnistheorie, 398.

97 Das Problem der Bedingungen der konkreten Erkenntnis überträgt Guardini „Wahrheit des Denkens“ auch auf die Gotteserkenntnis und fragt: „Wie muß der Mensch sein und sich halten, damit das dem göttlichen Gegenstände zugeordnete Organ in ihm offen werde und aufnehmen könne?“ (Guardini, Wahrheit des Denkens (30.4.1945), 148). Damit stellt er, biblisch gesprochen, die Frage nach dem Herzen, womit die „*theologia cordis*“ anklängt. Die Entscheidung des Ausgangspunktes der Philosophie und die theologische Ausrichtung korrespondieren.

talsten Evidenzen“, wie Max Scheler es formulieren würde⁹⁸, auch in der phänomenologischen Strömung seiner Zeit. Damit ist aber weder gesagt, dass sich Guardini in eine phänomenologische „Schule“ einordnen ließe, noch wie er zu Detailfragen einzelner Philosophen gestanden haben muss, doch aber, dass eine gemeinsame Basis vorhanden war, die er auch in späteren Werken beibehielt. So schrieb er z.B. in der Vorbemerkung zu seinem Werk „Religion und Offenbarung“, dass seine Quellen keine Literatur gewesen seien, sondern „zuerst der Umgang mit den Phänomenen selbst“⁹⁹. Ausgehend von der Hinwendung zum Phänomen änderte sich auch Guardinis eigene Methode in der Gegensatzlehre weg vom deduktiven System, wie es noch in seiner Frühschrift „Gegensatz und Gegensätze“ vorlag, hin zur konkreten Begegnung, worauf im Folgenden einzugehen ist.

1.2.3 *Vom System zur Begegnung*

Das letzte Kapitel der Gegensatzlehre „System und Richtung“ stellt einen Schlüssel zum Verständnis der gesamten Schrift bereit. Ausgehend von der Hinwendung zum Wirklichen wolle sie, so Guardini, „ihrer letzten Absicht nach kein ‚System‘“ sein. Es gelte das mechanische Systemdenken abzulegen, „dafür aber dessen edleres lebendiges Äquivalent zu gewinnen: Richtung in's Blut“¹⁰⁰. Er vermerkt in sein Notizbuch zwischen 1914 und 1919 den Sinn der Gegensatzlehre als „Erfassung des Konkreten in seiner Beziehung zum Abstrakten“¹⁰¹.

Gemeinsam mit Neundörfer hatte er lange versucht, wie in der Entwicklung hin zur Gegensatzlehre gezeigt worden ist, den Menschen mittels einer Strukturlehre zu verstehen. Erst „vor der Zeit meiner Berliner Lehrtätigkeit“¹⁰², so Guardini in seinen unveröffentlichten Berichten, sei ihm aufgegangen, dass die großen Gestalten wie Kierkegaard, Pascal oder Dante nicht nur „große repräsentati-

98 Vgl. Scheler, Max, *Vom Ewigen im Menschen*. Gesammelte Werke Band 5, Bern ⁴1954, 93.

99 Guardini, Romano, *Religion und Offenbarung*, Mainz – Paderborn, ²1990, 9.

100 Guardini, *Der Gegensatz*, 256f.

101 Guardini, Romano, *Gegensatzlehre*. Notiz ohne Datum, in: ders., *Notizbuch 1914–1919*, [17].

102 Guardini, *Berichte**, 29.

ve Verwirklichungsformen universeller Strukturgesetze¹⁰³, sondern konkrete Einzelgestalten seien. Diese Entdeckung der konkreten Wirklichkeit öffnete ihm den Weg zu einer neuen Denkform. Entscheidende Hilfe hatte er in diesem Vorgang durch die Phänomenologie insbesondere von Max Scheler erfahren¹⁰⁴, auf deren Begegnungen im nächsten Kapitel in einem knappen Exkurs eingegangen wird.

Im Jahr 1914 vollzog sich aufgrund seiner Hinwendung zur Wirklichkeit ein Wandel in seinem Denken, wie anhand eines Briefes an Weiger deutlich wird:

„Früher wollt‘ ich in einem gleichsam von außen her umklammernden und alles durchgreifenden System alles fassen. Der Gedanke ist noch nicht vorbei, aber sein Antrieb ließ nach, und das ist gut. Es hätte dabei irgend etwas zu Grunde gehen müssen: die schöne unendliche, lebendige Mannigfaltigkeit oder mein Wille zur Universalität des Gedankens. Das System hätte jene getötet, oder die Resignation hätte den Willen zur Skepsis gemacht.“¹⁰⁵

Guardini führt in diesem Brief weiter aus, dass ihm der Wille zum System zwar geblieben sei, doch nicht in einem äußeren, sondern nun in einem inneren Sinn, wie sie die „unendliche Fülle des Nicht-begrifflichen“¹⁰⁶ fordere. In dieser Formulierung kündigt sich die Erkenntnisseite der Intuition bereits an und zugleich liegt darin Guardinis Wechsel hin zum „offenen System“ begründet. Es bedeutet, das Ganze nicht von außen her zu umgreifen, sondern das Lebendig-Konkrete von innen her fassen zu wollen. 1914 war ihm noch nicht klar, wie dies theoretisch formuliert werden könnte, sodass er Weiger um Mithilfe bat.

Die Entdeckung der Wirklichkeit hatte in Guardini also eine Umwälzung der eigenen Denkmethode ausgelöst, die sich auch in Briefen an Weiger 1915 und 1916 nachweisen lässt. Aus Mainz bekannte er ihm kurz vor seiner Ernennung zum Leiter der Juventus, dass ihn das „Problem der ‚Methode‘“ sehr umtreibe, was nichts anderes bedeutete als „den Zusammenhang und Gegensatz von Begriff und

103 Ebd., 29.

104 Vgl. ebd., 30.

105 Brief an Weiger vom 31. Mai/ 3. Juni 1914, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 149.

106 Ebd., 149.

Wirklichkeit“.¹⁰⁷ Im Februar 1916 schilderte er, wie er gegenüber aller Metaphysik skeptisch werde und er bekennt seinem Freund:

„Auch verstehe ich allmählich Deine leidenschaftliche Ablehnung alles Schematismus Dingen des Lebens gegenüber. Die Ideen sind ewig und absolut. Aber die Regeln, als die Form, in der man die Fülle des konkreten Lebens und die ganz allgemeinen Ideen zusammenfügen will, haben nur eine begrenzte Gültigkeit. Die Regel gleitet, verschiebt sich in sehr weitem Maß“.¹⁰⁸

Der sich in Guardini ereignende Prozess der Umwälzung seiner Methodik bewegte sich aufgrund des Hinzutretens des Konkreten und des Lebens weg vom scholastischen System, das er in seiner theologischen Studienzeit gelernt hatte, hin zu einer neuen Art des Denkens, wie er in seinen unveröffentlichten Berichten vermerkte:

„Zugleich entdeckte ich jenes Element der Welt, das jedem System widerstrebt, nämlich das Konkrete, das Faktum, den Menschen in seiner Einmaligkeit und die geschichtliche Handlung in ihrer Unwiederholbarkeit“.¹⁰⁹

Beide Elemente lassen sich für Guardini, wie auch in den Briefen an Weiger deutlich wurde, nicht in einen starren Rahmen einordnen. An die Stelle des Systems und dessen Zwang für den Geist und der Gewalttätigkeit gegenüber der Wirklichkeit tritt nun als Methodik das Geschehen der Begegnung:

„Jener Vorgang, in welchem der eigene Geist dem Menschen sowohl wie dem Ding, der Erscheinung und dem Ereignis gegenüber tritt. Immer mehr habe ich gelernt, ihm freien Raum zu geben, es sein zu lassen, wie es ist, nicht aus Systemen, sondern aus dem individuellen Gegenüber heraus zu verstehen, und ich habe verstanden, daß hierin Liebe liegt“.¹¹⁰

Die Ausrichtung weg vom starren und begrenzenden hin zum offenen System und zur Begegnung bedeutet für Guardini jedoch kein Chaos, sondern ausgehend von der Gestalt, die allen Elementen

107 Brief an Weiger vom 27. Juni 1915, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 169f.

108 Brief an Weiger vom 16. Februar 1916, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 180. Mit der Erwähnung des Maßes findet sich hier auch ein Terminus aus seiner späteren Gegensatzlehre.

109 Guardini, Berichte*, 5.

110 Ebd., 5.

ihren Sinn gibt, von Gott her, findet er eine Einheit in der Vielfalt. Deshalb wird sein Gottesbezug als drittes Fundament der Gegen- satzlehre angeführt werden.

Nahm die Frühschrift „Gegensatz und Gegensätze“ andeutend ihren Ausgangspunkt beim Gegebenen, so kann er 1925 nach zehnjähriger Entwicklung betonen, dass die Wesenszüge zwar die alten geblieben seien, sich nun jedoch alles noch deutlicher um das Problem des Konkreten gesammelt habe.¹¹¹ Die zentralere Stellung des Erfahrbaren zeigt sich sowohl im Titel als auch in der Ordnung der zwei Schriften: Während „Gegensatz und Gegensätze“ deduktiv als „Entwurf eines Systems“ mit der Darstellung des Gegensatzes als solchem einsetzt, beginnt „Der Gegensatz“ als „Philosophie des Lebendig-Konkreten“ nach der Einleitung mit Phänomenzeichnungen, aus denen sich die intraempirischen Gegensätze ableiten lassen. Von diesen ausgehend erhebt sich dann der Gedankengang über die transempirischen Gegensätze hin zum Faktum der Gegensätzlichkeit als solcher in den transzendentalen Gegensätzen. Das 1914 noch nicht angeführte Erfahrungsmaterial tritt also 1925 nicht nur prominent hinzu, sondern ändert die Struktur des Gedankengangs und dessen Charakter vom System hin zum offenen System, wie Guardini am Ende seiner Gegensatzlehre schrieb:

Die Gegensatzidee „bedeutet kein geschlossenes System, sondern ein Aufgetansein der Augen, und eine innere Richtung im lebendigen Sein. Sie macht, daß die Wirklichkeit uns Raum wird, und Fülle von Gestalten, in die wir hinausschreiten können, ohne uns zu verlieren“¹¹²

Dieser von ihm vollzogene Wechsel vom System zur Begegnung bedeutet für die vorliegende Untersuchung, dass sie selbst kein solches System der Gegensätze vorlegen kann. Innerhalb der Gegensatzschrift finden sich einige (verdeckte) Verweise auf Auseinandersetzungen Guardinis mit anderen Autoren, doch selten tritt er in einen direkten fachphilosophischen oder fachtheologischen Dialog mit ihnen ein, sondern begegnet ihnen und stellt sie in die Weite des bzw. seines gegensätzlichen Blickes hinein. Dadurch geschieht Korrektur. Die Leserin bzw. der Leser darf also v.a. im dritten Teil „Gehalt“ keine Systematik erwarten, sondern vielmehr Begegnungen. Guardini Schrift „Der Gegensatz“ ist ein Dialog- bzw. Begegnungsbuch,

111 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, XII.

112 Ebd., 257.

das einlädt, neu und anders zu schauen. Er ist sich zudem seiner eigenen Fehlbarkeit und Korrekturbedürftigkeit bewusst, sodass es – wie viele weitere Werke Guardinis – mit „Versuch“ tituliert ist. Diesen Grundzug seiner Gegensatzlehre schilderte er Weiger bereits 1914:

„Allein mir scheint, es ist die letzte Konsequenz aus der Gegensatzlehre selbst: die Gegensatzlehre faßt sich selbst wiederum als nur die eine Seite des Alles auf: die andere ist das Leben, die Wirklichkeit selbst, die immer aufs neue die Lehre, die Theorie, überschreitet, und sie vor ein neues Faktum stellt.“¹¹³

Bisher wurde dargelegt, wie Guardini seine eigene Methodik änderte, jedoch blieb noch unbestimmt, wie Guardini das Wirkliche in der Gegensatzlehre charakterisiert. Darauf wird im folgenden Kapitel „Hinwendung zum Lebendig-Konkreten“ eingegangen. Zur Aussage, *dass* etwas *ist* soll ergänzt werden, *was ist*. Zuvor sei noch der angekündigte Exkurs zu Romano Guardinis Begegnung mit Max Scheler ausgeführt.

1.2.4 Exkurs: Romano Guardini und Max Scheler

Max Schelers¹¹⁴ in zwei Teilen 1913 und 1916 erschienenes Werk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ ist der erste

113 Brief an Weiger vom 31. Mai/ 3. Juni 1914, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardini Briefe an Weiger, 149.

114 Max Scheler wurde am 22. August 1874 in München als Sohn eines evangelischen Vaters und einer jüdisch-orthodoxen Mutter geboren und im jüdischen Glauben erzogen. 1897 promovierte er in Jena bei Rudolf Eucken, der 1908 den Nobelpreis für Literatur erhielt, über die „Beziehung zwischen den logischen und ethischen Prinzipien“ ehe 1899 die Habilitation ebenfalls bei Eucken folgte über „Die transzendentale und die psychologische Methode“. (Vgl. Scheler, Max, Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien, Jena 1899, in: ders., Frühe Schriften. Gesammelte Werke Band 1, Bern 1971, 9–160; Ders., Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik, Jena 1900, in: ders., Frühe Schriften. Gesammelte Werke Band 1, Bern 1971, 197–335).

Im September 1899 konvertierte er vom jüdischen zum katholischen Glauben und wurde 1900 Privatdozent für Philosophie in Jena. Als er am 3. Januar 1902 in Halle erstmals Edmund Husserl traf und mit ihm über Anschauung und Wahrnehmung sprach, wuchs zum ersten Anfang seiner Philosophie

belegbare Beweis, dass sich Guardini mit ihm befasste, wie ein Brief

– einem idealistischen, wie er ihn in seinen beiden Qualifikationsschriften vertreten hatte, – langsam ein zweiter durch die Aufnahme von Husserls „Anschauung“ auch aus der Lektüre der „Logischen Untersuchungen“ hinzu. (Vgl. Henckmann, Wolfhart, Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena, in: Bermes, Christian / Henckmann, Wolfhart / Leonardy, Heinz (Hg.), Denken des Ursprungs. Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena, Würzburg 1998, 11–33, 13). Das Studium dieser hatte ihn stark berührt, woraufhin er seine eigene Denkrichtung von einer bewusstseinsimmanenten und idealistischen Philosophie in seiner Habilitationsschrift zu einer ontologisch und realistisch gewandeten Philosophie immer weiter wandelte. (Vgl. Scheler, Die transzendentale und die psychologische Methode, 201). Die erste These am Ende seiner Habilitationsschrift, dass es – mit Ausnahme der Prinzipien der formalen Logik – kein festes sich selbst evidentes Datum gebe, von dem die Philosophie ausgehen könne, bestritt er dann im Vorwort zur Ausgabe von 1922. Zudem behauptete der Neukantianismus eine Priorität der Methode – der Ursprung der Philosophie im Bewusstsein – vor der Sachfrage, was Scheler als Phänomenologe umkehrte.

1906 habilitierte er sich um und wurde Privatdozent in München, wo er 1906/07 seine bereits halbfertige Logik zurückzog, die noch auf den alten Gedankengängen ruhte. Die Begegnung mit der Phänomenologie hatte sich nun als Ausgangspunkt seiner Philosophie durchgesetzt. (Vgl. Henckmann, Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena, 14). In München kam er auch mit dem Phänomenologenkreis um Alexander Pfänder und Moritz Geiger in Berührung, die Phänomenologie realistisch und gegenstandsorientiert verstanden. 1910 wurde ihm die *venia legendi* in München aufgrund einer angeblichen Frauengeschichte entzogen, sodass er sich zum Göttinger Phänomenologenkreis – Edmund Husserl (1859–1938), Adolf Reinach (1883–1917) und Hedwig Conrad-Martius (1888–1966) – begab. Dort wurde er auch Mitherausgeber des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung, in dem in zwei Teilen 1913 und 1916 sein Werk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ erschien. Dieses Opus begründete seinen Ruhm.

Kurz nach Erscheinen seines Werkes „Vom Ewigen im Menschen“ 1921 begann er sich von der Katholischen Kirche zu distanzieren und nach seiner dritten Hochzeit 1923 mit Maria Scheu war er als Repräsentant des Katholizismus nicht mehr tragbar. In seinen späteren Werken ab 1926 vertrat er dann die Auffassung, dass nicht mehr die Phänomenologie, sondern die Anthropologie Sprungbrett zur Metaphysik sei. 1928 erhielt er den Ruf an die Universität Frankfurt, wo er im selben Jahr verstarb. Viele seiner Schriften waren bis dahin noch unveröffentlicht und nur einige wurden bis Frühjahr 1933 von einem Nachlassgremium, dem u.a. Paul Landwehr und Martin Heidegger angehörten, herausgegeben. Im Nationalsozialismus war er dann als jüdischer Geist verpönt. (Vgl. Sander, Angelika, Max Scheler. Zur Einführung, Hamburg 2001, 10). Ab 1954 wurde die Neuherausgabe seiner Werke durch Maria Scheler in Angriff genommen, die nach deren Tod 1969 Manfred Frings übernahm. In Schelers Schaffen lassen sich zusammenfassend drei Phasen voneinander

an Weiger vom Juli 1916 belegt, in dem er geradezu verzückt schrieb: „Die Scheler-schen Aufsätze¹¹⁵, flüchtig durchgemustert, haben mich stark gepackt. Das ist ein Weggenoß! Vielleicht ein Wegbahner!“¹¹⁶ Vier Jahre später – in der Zeit seiner Habilitation in Bonn – wies er Weiger abermals auf das Werk Schelers hin und dies mit nicht minderer, für Guardini ungewöhnlich deutlicher, Hingabe:

„Hättest Du [Josef Weiger] Lust, *Max Schelers* feinstes Werk, die zwei Bände ‚Abhandlungen und Aufsätze‘ für den Lit. Hand. [Literarischer Handweiser, Freiburg]¹¹⁷ zu besprechen? (Heißt jetzt ‚Vom Umsturz der Werte‘) Ich halte es für eine sehr bedeutende Sache, in Manchem förmlich ein Anfang einer neuen Art des Philosophierens“.¹¹⁸

Scheler hatte Guardini sein neues Werk „Vom Umsturz der Werte“ offenbar zur Rezension zugesandt, doch kam dieser selbst nicht dazu, weshalb er es an Weiger weiter verwies. Die gewaltigen Aussagen des Brief- und Aufsatzzitates unterstreichen Schelers Wichtigkeit für Guardini. 1918 wurde Scheler – auch aufgrund seiner sich entwickelten katholischen Haltung, die er in Aufsätzen im „Hochland“ zum Ausdruck brachte, – als Professor für Philosophie und Soziologie von Oberbürgermeister Konrad Adenauer nach Köln berufen. Guardini war ab April 1920 zur Habilitation in Bonn und betätigte sich zugleich als Hausgeistlicher in Pützchen bei den Ordensfrauen vom hl. Herzen Jesu.

unterscheiden: eine nichtphänomenologische Frühphase bis zur Rezeption von Husserls „Logischen Untersuchungen“, die phänomenologische Phase und die Spätphase der zwanziger Jahre, in der sich seine religionsphilosophischen Ansichten wandelten. (Vgl. Sander, Max Scheler, 23).

115 Scheler, Max, Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg, Leipzig 1915, jetzt in: ders., Politisch-Pädagogische Schriften. Gesammelte Werke Band 4, Bern – München 1982, 7–250; Ders., Krieg und Aufbau, Leipzig 1916, eingegangen in: ders., Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Leipzig 1923/24, jetzt unter demselben Titel in: ders., Gesammelte Werke Band 6, Bern – München 1963.

116 Brief an Weiger vom 22./24. Juli 1916, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 189.

117 Vgl. Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 213 Anm. 692.

118 Brief an Weiger vom 30. Mai 1920, Pützchen bei Beuel, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 231.

Es war Max Scheler, der Guardini in einem Brief vom 4. Juli 1919 zur Habilitation geraten hatte.¹¹⁹ Das vorausgegangene Schreiben Guardinis an Scheler, das dieser in der Antwort als leider verloren gegangen erwähnt, ist der erste belegbare Beweis für einen direkten Kontakt beider. Scheler nimmt im Brief lobend Bezug auf Guardinis Schrift vom „Geist der Liturgie“, die ihm „so nahe“ und das Kapitel über „Logos vor Ethos“ besonders notwendig gewesen sei in dieser Zeit, die gemäß dem Leitwort „Im Anfang war die Tat“ handle.¹²⁰ Zudem bat ihn Scheler, ihm seine Arbeit über „Lebensgegensätzlichkeiten“ zukommen zu lassen. Guardini traf sich in seiner Habilitationszeit in Bonn zweimal direkt mit ihm¹²¹ und war sich dessen enormer ideeller Vorarbeit bewusst, wie sein Artikel „Jugend und katholischer Geist“ zeigt, in welchem er – auch wieder überschwänglich – den „wundervollen Aufsatz Max Schelers über die ‚Rehabilitierung der Tugend‘“¹²² empfahl.

Er kam in dieser Zeit auch mit dem Schelerkreis in Kontakt, dem u.a. Paul Ludwig Landsberg (1901–1944) und Heinrich Lützeler (1902–1988) angehörten. Dieser zählte dann zu den Hörern Guardinis in Berlin¹²³ und jener legte in Guardinis Bonner Zeit zwei Werke vor¹²⁴, von denen Guardini eines in seinem Anselm-Aufsatz 1921 ausdrücklich zur Lektüre empfahl¹²⁵. Scheler hatte sich Zeit seines Lebens selbst als eine Art Zwitterwesen empfunden, in dem Lebensdrang und Geist um die Vorherrschaft kämpften. Er war zutiefst

119 Vgl. Brief von Max Scheler an Romano Guardini vom 4. Juli 1919, Köln, in: BSB Ana 342 B I, 3.

120 Vgl. ebd., 1.

121 Vgl. Gerl-Falkovitz, Konturen des Lebens, 96.

122 Guardini, Neue Jugend und katholischer Geist, 307. Der Aufsatz Schelers ist: Scheler, Max, Zur Rehabilitierung der Tugend, in: ders., Abhandlungen und Aufsätze. Erster Band, Leipzig 1915, 3–38, dann aufgenommen in: ders., Vom Umsturz der Werte. Erster Band, Leipzig 1919, 11–42.

123 Seine Vorlesungsmitschriften wurden von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz herausgegeben: Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks.

124 Landsberg, Paul Ludwig, Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters, Bonn 1922; Ders., Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie.

125 „Ich verweise auf Paul Landsbergs mit klarer Schau und tiefer Liebe geschriebenes Buch: ‚Die Welt des Mittelalters und wir.‘ (Bonn, Cohen.) Es ist in den letzten Jahren nicht viel erschienen, das ich dieser Schrift an die Seite setzen möchte.“ (Guardini, Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie, 397 Anm. 3).

beeindruckt von Guardini, bei dem das Gefüge der Spannungen aus einer lebendigen Mitte getragen war, wie Lützeler eindrucksvoll schildert: „Welch ein Gegensatz! Scheler sagte erschüttert zu uns, seinen Schülern, es bewege ihn tief, daß einer so fest in Gott stehen könne“.¹²⁶

Ende 1922 bzw. Anfang 1923 fragte sich Guardini, ob er den Ruf nach Berlin annehmen solle. Scheler, zu dem Guardinis innerliche Beziehung nie abriss, wie er in seinen Berichten schreibt, riet ihm ausdrücklich dazu.¹²⁷ In Berlin gab es dann auch einen Kreis, zu dem neben Werner Sombart auch Scheler gehörte, sodass Guardini auch dort weiterhin Kontakt zu ihm pflegen konnte. Er erwähnte ihn dann gemeinsam mit Sombart an der gleichen Stelle in der Gegensatzlehre¹²⁸ trotz seiner sonstigen Zurückhaltung bei namentlichen Verweisen und des kritischen katholischen Zeitklimas gegen Scheler, der 1923 das dritte Mal geheiratet hatte.

In der Dankrede zu seinem 70. Geburtstag an der Universität München am 17. Februar 1955 nahm Guardini auch auf die Zeit kurz vor der Berliner Professur Bezug und dankte einzig Scheler, der ihm im Frühjahr 1923 im Bonner Garten von Landsberg den entscheidenden Ratschlag gegeben habe:

„So möchte ich mit Dankbarkeit den Namen des Einzigsten nennen, der mir etwas wirklich Richtungsweisendes gesagt hat, den von *Max Scheler*. In einem für mich sehr folgenreichen Gespräch sagte er zu mir: ‚Sie müßten tun, was im Wort ‚Weltanschauung‘ liegt: die Welt betrachten, die Dinge, den Menschen, die Werke, aber als verantwortungsbewußter Christ, und auf wissenschaftlicher Ebene sagen, was Sie sehen.‘ Und ich entsinne mich noch, wie er detaillierte: ‚Untersuchen Sie doch zum Beispiel die Romane von Dostojewski, und nehmen Sie von Ihrem christlichen Standpunkt her dazu Stellung, um so einerseits das betrachtete Werk, anderseits den Ausgangspunkt selbst zu erhellen‘“.¹²⁹

Es ist bedeutsam, dass Guardini im Rückblick von ungefähr 30 Jahren sowohl die Phänomenologie als auch Scheler selbst als einzige

126 Brief von Heinrich Lützeler an Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz vom 25.3.1984, zitiert nach: Gerl-Falkovitz, Lauterkeit des Blicks, 25.

127 Vgl. Guardini, Berichte, 38.

128 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 69.

129 Guardini, „Europa“ und „Christliche Weltanschauung“, 299.

große Hilfen des eigenen wissenschaftlichen Weges erwähnte.¹³⁰ Da Scheler sowohl in der Dankesrede als auch in Guardinis Berichten eine prägende Rolle zukommt, wird der „mittlere Scheler“¹³¹ auch in dieser Untersuchung immer wieder Erwähnung finden. Eine ausführliche Erforschung der gegenseitigen Bezüge und Verweise kann hier jedoch nicht geleistet werden, da dies nicht der Fokus dieser Untersuchung ist, und dies eine eigene Schrift erfordern würde.

2 Hinwendung zum Lebendig-Konkreten

Im vorherigen Kapitel konnte festgehalten werden, dass Wirkliches unabhängig von der Erkenntnis *ist* und sich diese an jenem zu

-
- 130 Eine ähnliche Aussage Guardinis, dass Max Scheler der einzige gewesen sei, der ihm einen brauchbaren Rat gegeben habe, findet sich auch in seinen Berichten. Dort wird der Zeitpunkt des Rates allerdings nicht vor den Beginn der Tätigkeit in Berlin gelegt, sondern unmittelbar nach einer der ersten Vorlesungen in der deutschen Hauptstadt, die Scheler offensichtlich gehört hatte. (Vgl. Guardini, Berichte, 44). Auch in seinen unveröffentlichten Berichten schreibt Guardini, dass er entscheidende Hilfe zur Interpretation der Gestalten von der „phänomenologischen Philosophie, insbesondere ihrer Verkörperung von Max Scheler“ (Guardini, Berichte*, 30), erfahren hatte. Wann auch immer der Ratschlag erfolgte, oder ob es gar deren zwei waren, ist nicht von Bedeutung, sondern vielmehr die dadurch zum Ausdruck gebrachte Wichtigkeit Schelers für Guardini.
- 131 Die Beschränkung dieser Untersuchung auf den „mittleren Scheler“ erfolgt, da die entscheidenden Begegnungen beider vor 1923 liegen und Scheler bis dahin seine Phänomenologie entscheidend entwickelte. Diese Limitation auf den „mittleren Scheler“ nimmt auch Joachim Reger in seiner Dissertation vor, die Guardini und Scheler vergleicht. (Vgl. Reger, Die Phänomenologie als theologisches Erkenntnisprinzip, 34–38). Schelers spätere Gottesvorstellung, wonach Gott der Welt bzw. des Menschen bedürfe, lehnte Guardini strikt ab. (Vgl. Guardini, Romano, Das Unendlich-Absolute und das Religiös-Christliche, in: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 65 (1957), 12–23, hier zitiert nach: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1962. Band 1: Aus dem Bereich der Philosophie, Mainz – Paderborn ³1994, 289–306, 295f: „Warum schafft Gott? Eine häufig gegebene Antwort lautet: Weil er schaffen muß. Weil das Schaffen mit Notwendigkeit aus seinem Wesen, oder aus der Fülle seines Mitteilungsdranges hervorgeht. [...] So der späte Scheler, wenn er sagt, Gott bedürfe der Welt, um durch sie aus der Ur-Dumpfheit und Ur-Leiden zur Freiheit zu gelangen usf. Diese Antwort zerstört das Fundament der Daseinswahrheit, welches darin besteht, daß Gott absolut ist; denn das besagt, daß er der Welt nicht, auch nicht in der subtilsten Weise bedarf“).

orientieren habe. Wirkliches blieb aber bis auf seine Gegebenheit in der Erfahrung noch unbestimmt, weshalb Guardinis realistische Position der weiteren Spezifizierung bedarf. Diese besteht darin, dass er die Kategorie des „Lebens“ hinzunimmt, ihm also das *Lebendig*-Konkrete Ausgangspunkt des Denkens und Lebens ist.

Er bezeichnet seine systematisch angelegte Schrift „Gegensatz und Gegensätze“ als eine „wissenschaftliche *Lehre vom Konkreten*“¹³² und führt im Vorwort zur Gegensatzlehre von 1925 an, dass die Wesenszüge zwar die alten geblieben seien, sich aber nun alles deutlicher um das Problem des Konkreten gesammelt habe¹³³. Wenn er dies als die entscheidende Änderung bezeichnet, die es – neben der Erkenntnis des Konkreten – verdient, ins Vorwort des Buches aufgenommen zu werden, verlangt es eine weiterführende Definition, da sich rein begrifflich Konkretes von Konkretem nicht unterscheidet. Eine solche Grenzziehung legt Guardini im einführenden ersten Kapitel seiner Gegensatzlehre auf dem Hintergrund und entgegen eines mathematisch-funktionalen, begrifflich-formalen und materialistischen Menschenbildes vor:

„Daß ich mich selbst nicht als einen Fetzen Dasein erfahre, sondern als von innen heraus gebautes Ganzes; nicht als eigenen Sinnes bares Geschehen, sondern als geschlossene Werdelinie; nicht als zufälliges Anschwemmsel von Eigenschaften, sondern als eigenwesenhafte Gestalt. Das alles aber bedeutet: Ich erfahre mich als Konkretes. Und dieses Konkrete steht in sich; von außen nach innen, von innen nach außen; baut sich selbst auf, und wirkt aus eigenem Ursprung heraus. Das bedeutet: Es ist lebendig“¹³⁴.

Diese Zeilen enthalten zwei grundlegende ineinandergrifffende Bestimmungen des Konkreten und des Lebendigen. Als Konkretes könne alles bezeichnet werden, das erstens Gestalt, zweitens eigenen Wesens sei, drittens eine in sich geschlossene Werde- und Sinnlinie trage und viertens von innen heraus gebaut sei. Als Lebendiges könne alles bezeichnet werden, das erstens von Innen nach Außen und Außen nach Innen gebaut sei und dass zweitens aus eigenem Ursprung wirke. Damit entsprechen die intraempirischen

132 Guardini, Gegensatz und Gegensätze, 18.

133 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, XII.

134 Ebd., 5.

Gegensätze, die innerhalb des „Erfahrungsbereiches“ liegen¹³⁵, eher dem Konkreten; die transempirischen Gegensätze – als Rückverbindung des Erfahrungsgebildes auf einen Innen- und Außenpunkt, den „transempirischen Punkt“¹³⁶ – eher der Bestimmung des Lebendigen. Beide können nicht getrennt voneinander, sondern nur als ganzheitliche Einheit des Konkret-Lebendigen gedacht werden und so stehen auch die einzelnen Gegensatzseiten und Gegensatzpaare in vielfachen Relationen zueinander. Auf die jeweiligen Gegensatzpaare wird im dritten Teil der Untersuchung eingegangen.

Aus der Definition Guardinis ist deutlich geworden, dass Konkretion 1925 nicht ohne Leben zu denken ist, womit sich der große Unterschied im Begriff „Konkretion“ zwischen 1914 und 1925 in der Hinzunahme des Lebens zeigt. Dies weist auch der Untertitel der Gegensatzlehre aus: „Philosophie des Lebendig-Konkreten“. Zudem spricht das gesamte Gegensatzbuch immerzu vom Leben, vom Lebendigen, vom Lebendig-Konkreten¹³⁷, ein eigenes Kapitel „III. Das Gegensatzsystem und das Leben“¹³⁸ ist von Guardini zum Wurf von 1914 hinzugefügt worden und die Unmöglichkeit des Gegensatzes wird mit „Tod“¹³⁹ und „Untergang“ ebenfalls mit Termini bezeichnet, die dem Bereich des Lebendigen angehören. Zwischen 1914 und 1925 war Guardini das „Leben“ zum Denken hinzugereten. Er löste sich weiter vom rein Abstrakten, vom System, und schritt auf dem eigenen Weg – ein rechtes Verhältnis von Denken und Leben zu finden – beständig voran.

Dafür hatte er verschiedene Anregungen aufgenommen und sich von anderen Denkrichtungen seiner Zeit distanziert. Die folgende Darstellung seiner Hinwendung zum Lebendig-Konkreten enthält drei Kapitel. Zuerst werden Guardinis Begegnungen mit der Kategorie des Lebens dargestellt. Er nahm aus seinem naturwissenschaftlichen Studium die Notwendigkeit des Kontakts mit der umgebenden Wirklichkeit auf. Diese lässt sich für ihn jedoch nicht auf eine mathematische Beschreibbarkeit reduzieren, wie es die naturwissen-

135 Ebd., 60.

136 Ebd., 87.

137 Einzelne Verweise erübrigen sich hier, da nahezu das gesamte Buch angeführt werden müsste.

138 Guardini, Der Gegensatz, 169–193.

139 Ebd., 47f., 92. Zudem verwendet er weitere Termini aus dem Umfeld von „Tod“, wie „stirbt“ (ebd., 54) und „toter Mechanismus“ (ebd., 79).

schaftliche Methode nahelegt. Er rezipierte daher, um die Kategorie des Lebens herauszustellen, die Lebensphilosophie seiner Zeit und vor allem Johann Wolfgang von Goethe, wie zu zeigen sein wird. Nach der Darlegung mit welchen Autoren sich Guardini befasste, folgt darauf aufbauend im zweiten Kapitel die systematische Untersuchung seiner Hinwendung zu lebendig-konkreter Natur, die im dritten als Hinwendung zum lebendig-konkreten Menschen als Subjekt und Objekt der Gegensatzlehre spezifiziert wird.

2.1 Begegnungen mit der Kategorie des „Lebens“

2.1.1 Romano Guardinis Berührung mit der naturwissenschaftlichen Methode

Guardini kam im Wintersemester 1903/04 in Kontakt mit der naturwissenschaftlichen Methode, als er das Studium der Chemie in Tübingen aufnahm, das zur damaligen Zeit als Vollstudium ungefähr 10.000 Mark kostete.¹⁴⁰ Allein wohlhabenden Familien war es also vorbehalten, ihren Sprösslingen ein solches Studium zu gewähren, weshalb der Abbruch umso enttäuschender für Guardinis Vater gewesen sein muss. Guardini hatte damals auch aufgrund der in der Chemie vorherrschenden, die Natur quantifizierenden Methode keinen inneren Zugang zu dieser Forschung gefunden.

Immanuel Kant stellt in seinem Werk „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“¹⁴¹ die These auf, dass eine eigentliche Wissenschaft nicht nur empirische, sondern apodiktische Gewissheit aufzeigen müsse, was allein mittels der Mathematik möglich sei. Jede eigentliche Naturwissenschaft benötige „einen reinen Theil, der dem empirischen zum Grunde liegt und der auf Erkenntnis der Naturdinge a priori beruht“.¹⁴² Diesen erblickt Kant in der Mathematik, sodass in jeder Naturwissenschaft nur so viel Wissenschaft wie zugrunde liegende Mathematik anzutreffen sei. Diese wiederum setze

140 Vgl. Weyer, Horst, Geschichte der Chemie. Band 2 – 19. und 20. Jahrhundert, Berlin 2018, 248.

141 Kant, Immanuel, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786.

142 Ebd., IX.

voraus, dass die Prinzipien ihrer Begriffskonstruktion geklärt seien, was eine Aufgabe der Philosophie sei, die dafür nicht auf besondere Erfahrung zurückgreife, sondern lediglich auf den empirischen Begriff in seinen Beziehungen zu den reinen Anschaulungen von Raum und Zeit.¹⁴³ Kant beabsichtigt daher, die Prinzipien der Konstruktion der naturwissenschaftlichen Begriffe – die Möglichkeit einer mathematischen Naturlehre – in einem System darzustellen. Dafür greift er als Schema auf vier Kategorien zurück: Größe (Quantität), Qualität, Relation und Modalität.¹⁴⁴ Da der Chemie die Mathematik fehle und ihre Gründe bloße Erfahrungsgesetze seien, ordnet er sie nicht als Wissenschaft, sondern als systematische Kunst ein.¹⁴⁵

Ein Wandel sollte durch Jakob Benjamin Richter (1762–1807) eintreten, der in seinem Werk „Anfangsgründe der Stöchiometrie oder Meßkunst chymischer Elemente“¹⁴⁶ den Begriff der Stöchiometrie prägt und große Teile der Chemie als Teilgebiete der Mathematik einordnet. Durch die Entdeckung des Periodensystems der Elemente in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vergrößert sich die Mathematisierung der Chemie, die seit dem Einzug der Quantentheorie in der Mitte des 20. Jahrhunderts immer weiter voranschreitet.¹⁴⁷ Die Vermessung der Natur wird in der Chemie Ende des 19. Jahrhunderts zudem auf einen Satz aus dem biblischen Buch der Weisheit zurückgeführt, dass Gott alles nach „Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ habe (*Weisheit* 11,20). Dieser wurde z.B. bei der Einweihung des chemischen Instituts in Leipzig im Jahr 1870 im Hörsaal angebracht und direkt darunter eine Tabelle mit den damals bekannten Elementen und ihren jeweiligen Atomgewichten.¹⁴⁸

Guardini hatte die chemische Forschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts also für ein Semester in einem Zustand erlebt, in dem neben das zergliedernde Experiment auch zunehmend die mathematische Formel trat. Die persönliche Erfahrung, dass eine solche Methode dem eigenen Wesen zuwider war, mag – unter Hinzunahme der späteren philosophischen Auseinandersetzung – ein anfäng-

143 Vgl. ebd., XII.

144 Vgl. ebd., XIV-XVII.

145 Vgl. ebd., V.

146 Richter, Jakob Benjamin, *Anfangsgründe der Stöchiometrie oder Meßkunst chymischer Elemente*, Breslau – Hirschberg 1793.

147 Vgl. Weyer, *Geschichte der Chemie*, 7f.

148 Vgl. ebd., 6.

licher Hintergrund für seine Kritik am neuzeitlichen Naturverständnis gewesen sein.

Es sei bereits an dieser Stelle betont, dass er sowohl die Naturwissenschaften als auch ihre rationale Methode nicht einfach verwirft, sondern sie auch rezipiert und für die Entwicklung der Gegensatzlehre nutzt. So erwähnt er in „Gegensatz und Gegensätze“ das Zueinander von Mineralsubstanz und Kristallisationsgesetz, von Atom und Molekulargesetz und von Ion und Atomgesetz als Beispiele für den Gegensatz von Fülle und Form.¹⁴⁹ Er kritisiert die Naturwissenschaften nicht grundlegend, sondern will deren rechte Einordnung in das Gesamt des Daseins, des Lebens, aufzeigen. Die im Gegensatzbuch skizzierten Gedanken zur Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Naturverständnis entwickelt Guardini später in seinem berühmten Werk „Das Ende der Neuzeit“¹⁵⁰ weiter, das bis heute nichts an Aktualität verloren hat. So führte es z.B. Papst Franziskus in seiner Enzyklika „Laudato Si“ an.¹⁵¹

2.1.2 Lebensphilosophie im Gegensatzbuch

Guardini bestimmt das „Leben“ als Objekt seiner Lehre vom Gegensatz: „Das Leben trägt die Gegensätze; die Gegensätze verwirklichen sich am Leben“¹⁵² Eine inhaltliche Bestimmung dieses Begriffs ist deshalb von entscheidender Bedeutung für die gesamte Gegensatzlehre und soll an dieser Stelle einstweilig vorgenommen werden, damit die folgenden Gedanken einen Grund haben, von dem sie ausgehen können. Die Vorläufigkeit muss betont werden, da die gesamte Gegensatzlehre in den acht Gegensatzpaaren das „Lebendig-Konkrete“ näher bestimmt, die hier gegebenen Hinweise also beständig in den Darstellungen zur Ontologie des Lebendig-Konkreten erweitert werden. Im Folgenden sei zuerst knapp auf Guardinis Tätigkeit in der Jugendbewegung und damit das Hinzutreten der Kategorie des Lebens in seinem Wirken als Seelsorger und anschlie-

149 Vgl. Guardini, Gegensatz und Gegensätze, 13.

150 Guardini, Das Ende der Neuzeit.

151 Vgl. Papst Franziskus, Enzyklika LAUDATO SI' von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus. 24. Mai 2015 [LS], hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS 202), Bonn ⁵2022, Nr. 105, 108, 115, 203.

152 Guardini, Der Gegensatz, 171.

ßend auf die Lebensphilosophie seiner Zeit eingegangen, wie er sie in seiner Gegensatzlehre rezipierte.

In der Jugendbewegung wollten sich die jungen Menschen von der „empirischen“ Generation der Eltern absetzen, da sie – so Max Bondy – keinerlei Verständnis für die Ganzheit des Lebens hätten. Die Jugend erkannte, dass ihr die in ihren Augen mechanisierte Lebensform der Eltern nicht entsprach und sie brachen zur Fülle und zum Drang des Lebens auf. Der Auszug aus dem bürgerlichen Haus in die Natur im Wandern, d.h. ein Hinaustreten aus einem umgrenzten Raum in die Weite des noch unangetasteten und so empfundenen reinen Lebens, dienten den jungen Menschen, so Bondy, der Befreiung von einer verlogenen Autorität.¹⁵³

Abgelehnt wurde also nicht die Autorität als solche, sondern diejenige der nicht-ganzheitlichen Ichmenschen. Zudem sei eine Autorität ersehnt worden, mit der auch die Ganzheit des *Lebens* gegeben sei.¹⁵⁴ Die Bünde, zu denen sich die jungen Menschen zusammenschlossen, wären deshalb zunächst keine Zweckverbindungen zur Erreichung parteipolitischer Ziele, sondern Lebensbünde. Die jungen Menschen richteten ihr Augenmerk auf ein Leben in leib-see-
lischer Ganzheitlichkeit, d.h. auf ein gefühlsgesättigtes Leben und auf die Ganzhingabe an die Gemeinschaft, wie Theodor Wilhelm schildert.¹⁵⁵ Ein neuer lebendiger Geist erwachte in der Jugend, der – so Guardini in seinem Artikel „Neue Jugend und katholischer Geist“ 1920 – dem schwer beschrieben werden könne, der seine Luft nicht selbst atme und erlebe.¹⁵⁶

Das Jung-Sein wurde als eine Urfahrung, als Wurzel des Menschlichen, empfunden – im Widerspruch zum Mechanisierten und Alten. Aus einem schöpferischen und lebendigen Ideal heraus sollte die Gesellschaft neu gestaltet werden. Die Jugendbewegung war ein Aufbruch weg von der Maschine hin zum Leben. Guardini stand in diesem Prozess und gestaltete ihn aktiv mit.

153 Vgl. Bondy, in: Bondy/ Guardini, Freideutsche Jugend und Katholizismus, 275.

154 Vgl. ebd., 274.

155 Vgl. Wilhelm, Theodor, Der geschichtliche Ort der deutschen Jugendbewegung, in: Kindt, Werner (Hg.), Grundschriften der Deutschen Jugendbewegung, Düsseldorf – Köln 1963, 7–29, 12.

156 Vgl. Guardini, Neue Jugend und katholischer Geist, 292; Wilhelm, Theodor, Der geschichtliche Ort der deutschen Jugendbewegung, 8.

Den Ausgangspunkt der Philosophie bei der „Lebenserfahrung“ teilt Guardini mit der Lebensphilosophie seiner Zeit. Ihr Ausgangspunkt sei, so Elenor Jain, das „Leben als bedeutendstes Wirklichkeitsprinzip“¹⁵⁷ „Lebenserfahrung“, so Robert Josef Kozljanič in seiner Einführung in die Lebensphilosophie, meine unvoreingenommene Welt- und Selbsterfahrung, die „naive, gewachsene, vollsinnliche, anschauliche, vorwissenschaftliche Art und Weise wie jeder Mensch sich und seine Lebenswelt erfährt“¹⁵⁸ Diese könne dann zur Theorie werden, der aber nie die Grundlage der Lebenserfahrung abhandenkomme. Gemäß dieser Bestimmung können auch Guardinis Gegensatzlehre lebensphilosophische Züge zugeschrieben werden, da selbst den „transzendentalen Gegensätzen“ eine Grundlage der Lebenserfahrung zukomme.¹⁵⁹ Dies verdeutlicht sich zudem anhand eines Briefes von Max Scheler an Guardini vom 4. Juli 1919, in dem jener schreibt, dass ihm Guardini eine Arbeit über „Lebensgegensätzlichkeiten“ gesandt habe.¹⁶⁰ In der Gegensatzlehre von 1925 finden sich auch Verweise auf lebensphilosophische Autoren, die im Folgenden genannt seien.

Zuerst sei auf Friedrich Nietzsche, ein Vordenker und Ideengeber der Lebensphilosophie, hingewiesen, der in der Gegensatzlehre mit seinem Terminus des „Apollinischen“¹⁶¹ und dass das Leben „gefährlich und böse“¹⁶² sei, angeführt wird. Guardini rezipiert auch Simmels „Lebensanschauung“, besonders das Kapitel über die „Transzendenz des Lebens“¹⁶³ Er geht darin ebenso wie Guardini von dem Leben aus, das er vorfindet, von einem „wir“, das sich „nicht mit abstrakten Begriffen“, sondern an einem „Über-uns“ und „Unter-uns“¹⁶⁴ orientiere. Zudem verweist Guardini in der Gegensatzlehre

157 Jain, Elenor, *Das Prinzip Leben. Lebensphilosophische und Ästhetische Erziehung*, Frankfurt am Main u.a. 1993, 20.

158 Kozljanič, Robert Josef, *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart 2004, 12.

159 Vgl. Guardini, *Der Gegensatz*, 88–99.

160 Brief von Max Scheler an Romano Guardini vom 4. Juli 1919, Köln, in: BSB Ana 342 B I, 2.

161 Vgl. Guardini, *Der Gegensatz*, 43.

162 Ebd., 74.

163 Vgl. ebd., 82.

164 Simmel, *Lebensanschauung*, 1.

in Bezug auf das „Innen“ auf Hans Drieschs¹⁶⁵ „Philosophie des Organischen“¹⁶⁶ und Prinzip der Entelechie¹⁶⁷. Erstere war damals ein vielbeachtetes Werk und Driesch wird heute zu einem Zweig der Lebensphilosophie gerechnet, die biologische, morphologische und vitalistische Überlegungen zum Problem des organischen Lebens anstellt.¹⁶⁸ Schließlich benennt Guardini mit dem „Aktivismus, Pragmatismus und dynamischen Personalismus“ seiner Zeit auch einseitige lebensphilosophische Positionen, von denen er sich ebenso absetzte, wie vom mit Absolutheitsanspruch vertretenen „gnostischen“ und „faustischen“ Menschenbild¹⁶⁹, worin Goethe und die Romantik anklingen. Summa summarum finden sich in der Gegensatzlehre also direkte Verweise auf lebensphilosophische Autoren und Denkströmungen.

Einige Interpreten rechnen Guardinis Werk selbst zur Lebensphilosophie. So wird er in der Einführung in die Lebensphilosophie von Robert Josef Kozljanič als christlicher Philosoph zur zweiten Hochphase der Lebensphilosophie, die von den 20er Jahren bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts datiert wird, gezählt.¹⁷⁰ Im Handwörterbuch der Philosophie von Beyerwaltes und Mennes wird sein Werk teilweise als „Lebensphilosophie“ bezeichnet¹⁷¹ und Alfons Knoll folgert in seiner Untersuchung, dass das Gegensatzbuch „über weite Passagen eindeutig lebensphilosophisch geprägt“¹⁷² sei. Karl Albert und Elenor Jain betonen, dass Guardini ob seines umfangreichen

165 Guardini, Der Gegensatz, 59 Anm.18: „Was ich meine, wird in etwa durch Hans Drieschs Theorie der Entelechie beleuchtet. (Philosophie des Organischen, 2. Aufl. Leipzig 1921.) Er nimmt im Lebendigen außer der physikalischen und chemischen noch eine dritte Art Naturkraft an: die Entelechie. Akt und Bau-Ganzes des Lebendigen sind nicht nur Ergebnisse chemischer oder physikalischer Vorgänge, sondern jedes lebendige Sein und Geschehen steht unter einem wirkenden Plan.“

166 Driesch, Hans, Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908, Leipzig 1921.

167 Guardini, Der Gegensatz, 67: „Charakteristisch für dieses Verhältnis, wie Hans Driesch die Tätigkeit der Entelechie, des lebendigen Gestaltprinzips, umschreibt“ mit Verweis auf dessen Philosophie des Organischen S. 434f.

168 Vgl. Kozljanič, Lebensphilosophie, 15.

169 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 34.

170 Vgl. Kozljanič, Lebensphilosophie, 19.

171 Beierwaltes / Menne, Gegensatz, 116f.

172 Vgl. Knoll, Glaube und Kultur, 87.

Werkes nicht schllichtweg zu den Lebensphilosophen gezählt werden könnte, doch wird die Gegensatzlehre von ihnen als das „lebensphilosophische Hauptwerk“ Guardinis bezeichnet.¹⁷³

Guardini greift in seiner Gegensatzlehre lebensphilosophische Positionen und Themen auf, repetiert sie aber nicht und übernimmt auch nicht die Widerspruchsdialektik weg vom „begrifflichen Begriff“ allein hin zu reiner „intuitiver Intuition“, wie auch Karl Wucherer-Huldenfeld in seiner Dissertation zurecht herausstellt¹⁷⁴, sondern verbindet sie mit klassischen philosophischen Positionen. Er knüpft zwar an die in der Lebensphilosophie üblichen Darstellungen an, doch unterscheidet er sich gerade darin, dass für ihn die Fülle-Reihe nicht alles sei. Er stellt ihr die Form-Reihe hinzu und integriert sie ins Gesamt des Lebens.¹⁷⁵ So ergänzt und korrigiert er z.B. den für die Lebensphilosophie bedeutsamen Begriff des Inneren durch den des Äußeren. Eine entscheidende Berichtigung lebensphilosophischer Einseitigkeit wird in der Gegensatzlehre im Kapitel „Wert und Stellung der Gegensätze im Lebensganzen“¹⁷⁶ vorgenommen, in dem keine der beiden Gegensatzreihen als höherwertig eingestuft wird. Sie würden gleichwesentlich zum Gegensatz des Lebendig-Konkreten gehören und ihr wahrer „Wert“ liege außerhalb des Gegensatzsystems, verweise letztlich auf Gott. Weder allein die Form-Reihe noch allein die Fülle-Reihe seien für sich auf den Wert bezogen, vielmehr komme dies der ganzheitlichen konkret-lebendigen Einheit zu.

In der Frage, inwieweit Guardini der Lebensphilosophie zuzuordnen ist, wird also die Antwort lauten müssen, dass er lebensphilosophische Ansätze breit rezipiert, sich aber nicht einfach hin einer lebensphilosophischen Schule zuordnen lässt. Zudem fügt er sowohl die lebensphilosophischen Themen als auch die einzelnen angeführten Autoren immer ins Gesamt des Lebendig-Konkreten ein, und korrigiert damit eventuelle Einseitigkeiten. Darauf wird in den entsprechenden Einzeldarstellungen der Gegensatzpaare eingegangen werden.

173 Vgl. Albert, Karl / Elenor, Jain, Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie, Freiburg i.Br. – München 2000, 202–204.

174 Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Die Gegensatzphilosophie Romano Guardinis, 155.

175 Vgl. Knoll, Glaube und Kultur, 89.

176 Guardini, Der Gegensatz, 139–144.

Oben wurde Guardinis Hinwendung zur Wirklichkeit in Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus Heinrich Rickerts herausgestellt. Diese dort noch unbestimmte Wirklichkeit erhält nun in der Absetzung von einem mechanistisch-rationalistischem Welt- und Menschenbild in der Hinzunahme des „Lebens“ eine nähere Charakterisierung, die sich dann in den einzelnen Gegensätzen weiter entfalten wird. Damit kann die erste These der Ontologie präzisiert werden. „A: Das Wirkliche *ist* unabhängig vom Denken des Subjektes. Es ist die erste Evidenz und Maßstab der Erkenntnis“ kann genauer gefasst werden in „A: Das Lebendig-Konkrete *ist* unabhängig von der Erkenntnis und deren Maßstab“.

Eine besondere Stellung nimmt in der Gegensatzlehre Johann Wolfgang von Goethe ein, der gemäß Robert Kozljanič mit Friedrich Nietzsche als ein Vordenker und Ideengeber der Lebensphilosophie angesehen werden könne.¹⁷⁷ Auf ihn bezieht sich Guardini in Hinblick auf die Polarität der Romantik, die „Wissenschaftslehre“¹⁷⁸ und das „Schaffen“¹⁷⁹. An dieser Stelle sei daher ausführlicher auf Guardinis Befassung mit Goethe eingegangen.

2.1.3 Romano Guardinis Befassung mit Johann Wolfgang von Goethe

Johann Wolfgang von Goethe ist im Werk Guardinis in außergewöhnlicher Häufigkeit präsent, wie es sonst wohl nur noch auf Nietzsche oder Kierkegaard zutrifft. Er gehört für ihn zu den großen Dichtern mit Shakespeare, Hölderlin und Dante¹⁸⁰ und wenn Guardini ihm im Unterschied zu Rilke, Hölderlin oder Mörike keine größere Veröffentlichung widmet, dann lässt dies nicht auf eine Geringschätzung schließen, vielmehr soll hier die These vertreten werden: Das Denken und Werk Guardinis ist neben anderen Autoren, Denkströmungen und eigenen Lebenswirklichkeiten auch eine

177 Vgl. Kozljanič, Lebensphilosophie, 17.

178 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 17, 41, 48, 103, 182.

179 Vgl. ebd., 65.

180 Vgl. Guardini, Romano, Das Dantebild der „Göttlichen Komödie, in: Jahrbuch des Ordens Pour le Mérite für Wissenschaft und Künste 1958–1959. Reden und Gedenkworte 3, Heidelberg 1959, 101–122, hier zitiert nach: ders., Sprache – Dichtung – Deutung, Mainz – Paderborn 1992, 132–150, 137; Ders., Die Existenz des Christen. Herausgegeben aus dem Nachlaß, München – Paderborn – Wien 1976, 481.

lebenslange Auseinandersetzung mit der Gestalt, dem Denken und Werk Goethes. Besonders in der Phase der Weiterentwicklung seiner Denkstruktur des Gegensatzes von 1913 bis 1925 lässt sich eine ausführliche Befassung Guardinis mit Goethe belegen.

Der erste Verweis auf Guardinis Auseinandersetzung mit Goethe auch über Sekundärliteratur findet sich in einem Brief an Weiger am 29. August 1913:

„Auf der Reise [im August 1913, Anm. P.M.] hatte ich ein ganz außergewöhnliches Buch mit. *G. Simmel, Goethe*. Ich entsinne mich nur einmal bisher eine solche Schärfe und Kraft der psychologischen Analyse und Darstellung gefunden zu haben. Wiederum wimmelnd von Schiefeheiten und Übertreibungen; getragen von einer – Goethe einfach in allem bejahenden Wertung, aber so voll der überraschenden Einsichten, daß einem vor solcher Psychologie fast Angst wird. Ich hatte die Empfindung: noch einige solcher Bücher, und ich habe nichts mehr zu sagen.“¹⁸¹

Guardini betrachtet seine Erkenntnisart, „ein inneres Hinstellen, besser, ein inneres Emporwachsenlassen, Ordnen, Zusammenfügen“ mit derjenigen Goethes verwandt, doch ordnet er sich selbst der Größe Goethes unter, wie in einem Brief an Weiger deutlich wird: „Du weißt, daß ich dabei an Goethes Dimension wahrlich nicht denke“.¹⁸² Für Guardini zeigt sich in Goethes Dichtung, so in den Briefen an Weiger in den folgenden Jahren ersichtlich, die „Größe des normalen Lebens“.¹⁸³ Auf ihm ruhe mit Kant und Luther „die moderne deutsche Kultur“ und er habe die Autonomie des Menschlichen, der Kunst und des Lebens proklamiert.¹⁸⁴ In einem Brief von 1916 wird ihm Goethes „Werter“ ein Ausgangspunkt des Nachdenkens über das Verhältnis von „kulturell“ und „elementar“¹⁸⁵ und im

181 Brief an Weiger vom 29. August 1913, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardini Briefe an Weiger, 107.

182 Brief an Weiger vom 31. Mai/ 3. Juni 1914, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardini Briefe an Weiger, 150f.

183 Brief an Weiger vom 30. November 1913, Freiburg im Breisgau, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardini Briefe an Weiger, 121f.

184 Vgl. Brief an Weiger vom 7. September 1915, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardini Briefe an Weiger, 173.

185 Vgl. Brief an Weiger vom 15. November 1916, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardini Briefe an Weiger, 201f.

Oktober 1917 empfahl Guardini Weiger, sich in einer Untersuchung mit Goethes Verhältnis zur Religion zu befassen:

„Es gilt eben *Goethe* aus seiner Zeit und aus seiner eigenen einzigartigen Natur heraus zu verstehen, und sich klarzumachen, was für solchen Mann Religion ist – mit der Nebenabsicht, daraus etwas über Religion überhaupt und moderne Zeit überhaupt zu lernen.“¹⁸⁶

Im Februar 1918 fragte er bei ihm nach, ob er mit dieser Untersuchung begonnen habe.¹⁸⁷ Bereits in seinem frühen Meisterwerk „Vom Geist der Liturgie“ hatte Guardini auf die berühmte Umkehr des Prologs des Evangeliums nach Johannes „Im Anfang war das Wort“ (Joh 1,1) durch Goethes „Im Anfang war die Tat“¹⁸⁸ aufmerksam gemacht:

„Indem der Schwerpunkt des Lebens aus der Erkenntnis in den Willen, aus dem Logos in das Ethos überging, wurde das Leben immer haltloser. Es wurde vom Menschen verlangt, daß er in sich selber stehe. Das kann aber nur ein Wille, der wirklich schöpferisch im unbedingten Sinn des Wortes ist, und das ist nur der göttliche“¹⁸⁹

Weitere Verweise auf Goethe finden sich dann beispielsweise in seinen Vorlesungen „Weltanschauliche Fragen in der Erlösungslehre“ im Sommersemester 1923 und „Gott und die Welt“ im Wintersemester 1923/24.¹⁹⁰ Schließlich gipfelt seine frühe Befassung mit Goethe am 28. August 1924 in einer „Goethefeier auf Burg Rothenfels“, wie sich Guardini in „Spiegel und Gleichnis“ 1932 erinnerte.¹⁹¹ Goethes 175. und Thomas von Aquins 600. Geburtstag fielen in diesem Jahr zusammen und Guardini hob an, beide zusammen zu denken: „den großen Heiligen und tiefen, schweigenden Denker und das ‚Welt-

186 Vgl. Brief an Weiger vom 12. Oktober 1917, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 209.

187 Vgl. Brief an Weiger vom 20. Februar 1918, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 214.

188 Goethe, Johann Wolfgang von, Faust I, in: Hamburger Ausgabe III, München 2000, Vers 1237.

189 Guardini, Vom Geist der Liturgie, 136f.

190 Vgl. Guardini, Weltanschauliche Fragen in der Erlösungslehre, 115; Ders., Gott und die Welt, 156.

191 Vgl. Guardini, Romano, Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist. Eine Erinnerung, in: ders., In Spiegel und Gleichnis, Mainz⁵1953, 21–26.

kind‘, das Christus und der Kirche so fremd gegenüberstand. Das Gemeinsame aber bildete ein Etwas, ein Ton, eine Haltung, die im Wesen beider liegt“¹⁹² 1925 bezeichnete Guardini dann Goethe als eine große Persönlichkeit, von der man nicht nur historisch von damals wisse, sondern er sei jetzt „lebendig gegeben“¹⁹³ und zeichne sich, so Guardini in seiner posthum veröffentlichten Ethik, durch eine „klar geordnete Persönlichkeit“ aus; „etwa wenn wir lesen, wie er als höchstes Ziel seines Daseins die Bildung seiner selbst bezeichnet“¹⁹⁴. In seinem Werk „Der Herr“ führte Guardini aus, dass „„Goethe oder Platon oder Buddha bessere Führer“¹⁹⁵ als Jesus seien, wenn dieser nur noch als sittliche Leitfigur angesehen werde. Im November 1929 äußerte er sich Weiger gegenüber geradezu beglückt von seiner Goethe-Lektüre: „Weißt Du, was hübsch ist? Goethes Briefe, Tagebücher, Gespräche und Gedichte immer periodenweise zusammen zu lesen. Ein Strom...“¹⁹⁶

Im Unterschied zu seiner sonstigen Praxis finden sich in Guardinis Werken und Briefen Hinweise auf seine Goethe-Lektüre. Über die allgemeine Bezeichnung von Goethes „Romanen, Dichtungen und Dramen“¹⁹⁷ hinaus erwähnt Guardini Goethes „Werner“¹⁹⁸, den „Götz von Berlichingen“¹⁹⁹, Goethes „Briefwechsel“, „Tagebücher (Ital u. Schweizerreise, Campagne i. Frankreich; Anna-

192 Ebd., 21f.

193 Guardini, Romano, Vom liturgischen Mysterium, in: Die Schildgenossen 5 (1925), 385–414; Neuherausgabe in: ders., Liturgie und Liturgische Bildung, Würzburg 1966, hier zitiert nach: Mainz – Paderborn²1992, 111–155, 138; Ders., Die Gefährdung der lebendigen Persönlichkeit, in: Die Schildgenossen 6 (1926), 33–52, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 2, Mainz – Paderborn 2001, 258–280, 269.

194 Guardini, Ethik II, 1098.

195 Guardini, Romano, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi (1937), Ostfildern – Paderborn²⁰2018, 352.

196 Brief an Weiger vom 7. November 1929, Berlin-Charlottenburg, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 306.

197 Vgl. Brief an Weiger vom 12. Oktober 1917, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 209.

198 Vgl. Brief an Weiger vom 15. November 1916, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 202.

199 Brief an Weiger vom 31. Juli 1918, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 218.

len ...²⁰⁰, Goethes im „Tiefurter Journal“ von 1782 veröffentlichtes Naturfragment²⁰¹, dessen „West-östlicher Diwan“²⁰², „Zahmen Xenien“²⁰³, „Wilhelm Meister“²⁰⁴, „Gespräche mit Eckermann“²⁰⁵, „Dichtung und Wahrheit“²⁰⁶, „Faust“²⁰⁷, „Iphigenie“²⁰⁸, „Maximen und Reflexionen“²⁰⁹ und schließlich zitiert Guardini aus Goethes Wahlverwandtschaften²¹⁰ in seiner Vorlesung „Gnade und Gnadenleben im Neuen Testament“ im Wintersemester 1927/28²¹¹. Zudem verweist

-
- 200 Vgl. Brief an Weiger vom 12. Oktober 1917, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 209.
- 201 Vgl. Guardini, Das Ende der Neuzeit, 47; Ders., Ethik I, 582.
- 202 Guardini, Das Ende der Neuzeit, 51.
- 203 Ebd., 51.
- 204 Guardini, Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist, 25.
- 205 Guardini, Der Gegensatz, 65.
- 206 Guardini, Romano, Liturgische Bildung. Versuche, Burg Rothenfels am Main 1923, hier zitiert nach: ders., Liturgische Bildung. Versuche, in: ders. Liturgie und liturgische Bildung, Mainz – Paderborn ²1992, 19–110, 50.
- 207 Guardini, Romano, Die Offenbarung und die Endlichkeit. Eine Frage und der Versuch einer Antwort, Würzburg 1951, hier zitiert nach: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1962. Band 2: Aus dem Bereich der Theologie, Mainz – Paderborn ³1994, 141–154, 147; Ders., Gegenwart und Geheimnis. Eine Auslegung von fünf Gedichten Eduard Mörikes. Mit einigen Bemerkungen über das Interpretieren, hier zitiert nach: Mainz – Paderborn ²1992, 151–244, 227; Ders., Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens, Ostfildern – Paderborn ¹⁰2021, 46; Ders., Dantes Göttliche Komödie. Ihre philosophischen und religiösen Grundgedanken, Mainz – Paderborn 1998, 102, 124.
- 208 Guardini, Hölderlin, 350.
- 209 Guardini, Romano, Der unvollständige Mensch und die Macht, in: ders., Sorge um den Menschen. Band 1, Mainz – Paderborn ⁴1988, 39–66, 65.
- 210 Vgl. Guardini, Romano, Gnade und Gnadenleben im Neuen Testament. Wintersemester 1926/27. Mitschrift von Katharina Kappes, in: Gerl-Falkovitz, Lauertekeit des Blicks, 208–223, 214.
- 211 Goethe, Johann Wolfgang von, Die Leiden des jungen Werther, in: Hamburger Ausgabe VI, München 2000, 7–124; Ders., Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand. Ein Schauspiel, in: Hamburger Ausgabe IV, München 2000, 73–175; Ders., Goethes Briefe und Briefe an Goethe, in: Hamburger Ausgabe. 6 Bände, München 1988; Ders., Italienische Reise, in: Hamburger Ausgabe XI, München 2000, 7–556; Ders., Campagne in Frankreich 1792, in: Hamburger Ausgabe X, München 2000, 188–363; Ders., Tag- und Jahreshefte. Als Ergänzung meiner sonstigen Bekenntnisse (Auszug), in: Hamburger Ausgabe X, München 2000, 429–528; Ders., Die Natur. Fragment (Aus dem „Tiefurter Journal“ 1783), in: Hamburger Ausgabe XIII, München 2000, 45–47; Ders., West-Östlicher Divan, in: Hamburger Ausgabe II, München 2000, 7–125; Ders., Xenien, in:

er in seinen Werken auf Goethes „Mahomets Gesang“²¹², „Prometheus“²¹³ und in seiner posthum veröffentlichten Ethik²¹⁴ zitiert er ein weiteres²¹⁵. Über Goethes Lieder sei inhaltlich nichts weiter zu sagen, denn „was sie meinen, steht ganz im Licht“²¹⁶.

Guardini ist laut eigener Aussage „durch die Fülle der Gedichte Goethes“ gewandert und er habe dabei ein für ihn besonderes entdeckt, dass ihn berühre und auf ihn einen leisen Zauber auswirke, wie er 1932 in „Spiegel und Gleichen“ schreibt.²¹⁷ Für ihn unterscheidet es sich von den vielen wohlgeformten Gedichten Goethes darin, dass es sich auf den Weg zu einem anderen Land begeben habe: „Es ist zart, und preisgegeben heimatlos, und doch vielleicht kühner und vom Sinne her stärker, als die Geschwister“²¹⁸:

„Auf den Auen wandeln wir

Hamburger Ausgabe I, München 2000, 208–234; Ders., Wilhelm Meisters Lehrjahre, in: Hamburger Ausgabe VII, München 2000, 7–610; Ders., Wilhelm Meisters Wanderjahre, in: Hamburger Ausgabe VIII, München 2000, 7–486; Ders., Wilhelm Meisters theatrale Sendung (Auszug), in: Hamburger Ausgabe VIII, München 2000, 487–516; Ders., Aus meinem Leben Dichtung und Wahrheit, in: Hamburger Ausgabe IX, München 2000, 7–598 u. in: Hamburger Ausgabe X, München 2000, 7–187; Ders., Faust Teil I und II, in: Hamburger Ausgabe III, München 2000, 7–364; Ders., Iphigenie auf Tauris. Ein Schauspiel, in: Hamburger Ausgabe V, München 2000, 7–67; Ders., Maximen und Reflexionen, in: Hamburger Ausgabe XII, München 2000, 365–547; Ders., Die Wahlverwandtschaften. Ein Roman, in: Hamburger Ausgabe VI, München 2000, 242–490; Eckermann, Johann Peter, Gespräche mit Goethe, Berlin 2019.

212 Guardini, Hölderlin, 21.

213 Vgl. Guardini, Romano, Über den christlichen Sinn der Erkenntnis. Eine Meditation zu Semesterbeginn, in: ders. (Hg.), Christliche Besinnung 3, Würzburg 1951, 107–117, hier zitiert nach: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1962. Band 1: Aus dem Bereich der Philosophie, Mainz – Paderborn³1994, 286; Guardini, Ethik II, 817.

214 Ebd., 1256: „Was ist das Schwerste von allem? Was Dir das Leichteste dünkt: Mit den Augen zu sehn, was vor den Augen liegt.“ Goethe ...“

215 Goethe, Johann Wolfgang von, Mahomets-Gesang, in: Hamburger Ausgabe I, München 2000, 42–44; Ders., Prometheus, in: Hamburger Ausgabe I, München 2000, 44–46; Ders., Prometheus. Dramatisches Fragment, in: Hamburger Ausgabe IV, München 2000, 176–187.

216 Guardini, Gegenwart und Geheimnis, 235.

217 Guardini, Romano, Ein Gedicht von Goethe und ein Wort dazu, in: ders., In Spiegel und Gleichen, Mainz⁵1953, 27f.

218 Ebd., 27f.

Und bleiben glücklich ohne Gedanken
 Am Hügel schwebt des Abschieds Laut,
 Es bringt der West den Fluß herab
 Ein leises Lebewohl.
 Und der Schmerz ergreift die Brust,
 Und der Geist schwankt hin und her,
 Und sinkt und steigt und sinkt.
 Von weitem winkt die Wiederkehr
 Und sagt der Seele Freude zu!
 Ist es so? Ja! Zweifle nicht.²¹⁹

Später scheint sich Guardinis Einstellung zu Goethes Gedichten etwas geändert zu haben, weg von der früheren großen Begeisterung hin zur Ernüchterung, wie er mit Datum vom 22. Juli 1953 notierte:

„Ich lese wieder einmal die Gedichte Goethes, eins nach dem anderen. Mit Verwunderung und Mißtrauen gegen mich selbst und mit Betrübniß muß ich mir sagen, daß mehr Leere und Banalität darin ist, als ich früher je zugegeben hätte. Wie vieles ist ‚achtzehntes Jahrhundert‘ von einer Flachheit, daß man sich fragt, wie Goethe das nicht nur schreiben, sondern in die endgültige Sammlung aufnehmen konnte“²²⁰

Aus den zahlreichen Lektüre-Angaben kann geschlossen werden, dass Guardini wahrscheinlich den gesamten Goethe gelesen hatte. Zudem finden sich in seinen Briefen an Weiger auch Verweise zur Sekundärliteratur seiner Zeit, woraus deutlich wird, wie intensiv er sich mit ihm befasste und ihn zu durchdringen versuchte. Die Bezüge setzen bereits 1907 mit Theodor Volbehrs (1862–1931) „Goethe und die bildende Kunst“ ein²²¹, gefolgt 1913 von einem „ganz außergewöhnlichen“²²² Buch von Georg Simmel, 1916 dem „wirklich erquickenden, so echten, bescheiden und lauteren“²²³ Goethebuch von Robert Saitschick (1868–1965) und in einem Brief an Weiger aus dem Jahr 1917 nennt er für eine Befassung mit Goethe die Werke von Friedrich Gundolf (1880–1931), Georg Simmel und Alexander

219 Ebd., 27.

220 Guardini, Wahrheit des Denkens (22.7.1953), 174.

221 Vgl. Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 151 Anm. 390.

222 Brief an Weiger vom 29. August 1913, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardini Briefe an Weiger, 107.

223 Brief an Weiger vom 27. August 1916, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardini Briefe an Weiger, 194.

Baumgartner (1841–1910)²²⁴. In einem Brief an Weiger von 1921 schildert er, dass das Goethe-Buch von Ernst Michel (1889–1964) auf ihn einen „tiefen Eindruck“ gemacht habe²²⁵ und im Jahr 1932 führt er noch dasjenige von Flodoard Freiherr von Biedermann (1858–1935)²²⁶ an²²⁷.

Der zeitliche Schwerpunkt von Guardinis intensiver Befassung mit Goethe lag, so die Schlussfolgerung auch aus den Angaben zur Sekundärliteratur, in den Jahren der Weiterentwicklung der Gegensatzlehre ab 1913 bis hin zu ihrer Veröffentlichung 1925. Goethe ist deshalb für diese Untersuchung der Gegensatzlehre zwingend zu berücksichtigen. Guardini setzte sich thematisch mit ihm in unterschiedlichen Themengebieten auseinander: erstens in der Frage der Erkenntnis und des klassischen Geistes; zweitens in der Frage der Nicht-Identität und Überführbarkeit von Quantität in Qualität²²⁸ sowie in der Frage der Polarität und der Unterscheidung von Widerspruch und Gegensatz, worauf im dritten Teil „Grund“ im Kapitel zum Gegensatz als solchen eingegangen wird²²⁹; drittens in der Frage der Natur, der Persönlichkeit und des Christlichen, was im folgenden Kapitel knapp dargestellt sei. Insgesamt muss für die Auseinandersetzung Guardinis mit Goethe festgehalten werden, dass sich ihr eine eigene Untersuchung widmen müsste, um die vielen Facetten hervorheben zu können.

224 Vgl. Brief an Weiger vom 12. Oktober 1917, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 208f.

225 Vgl. Brief an Weiger vom 24. Dezember 1920/ 20. Januar 1921, Pützchen bei Beuel, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 234.

226 Vgl. Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 151 Anm. 390.

227 Volbehr, Theodor, Goethe und die bildende Kunst, Leipzig 1895; Simmel, Goethe; Saitschick, Robert, Genie und Charakter. Shakespeare, Lessing, Goethe, Schiller, Schopenhauer, Wagner, Berlin 1900; Gundolf, Friedrich, Goethe, Berlin 1916; Simmel, Kant und Goethe; Baumgartner, Alexander, Goethe. Sein Leben und seine Werke, besorgt von Alois Stockmann. 2 Bände, Freiburg i.Br. 1911; Michel, Ernst, Weltanschauung und Naturdeutung. Vorlesungen über Goethes Naturanschauung, Jena 1919; Biedermann, Flodoard Freiherr von, Chronik von Goethes Leben, Leipzig 1931.

228 Vgl. Guardini, Romano, Das Wunder und das Bild vom Menschen und von der Welt, in: Die Schildgenossen 13 (1933), 1–15, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 3, Mainz – Paderborn 2002, 98–118, 110.

229 Vgl. Teil III Kapitel „4.2.2 Verwandtschaft I: Romano Guardini und Johann Wolfgang von Goethe“.

2.2 Hinwendung zu lebendig-konkreter Natur

Im ersten Kapitel wurde gezeigt, *dass* sich Guardini mit der naturwissenschaftlichen Methode und der lebensphilosophischen Strömung seiner Zeit auseinandersetzte, sowie sich vor allem in der Periode der Weiterentwicklung der Gegensatzlehre mit Goethe befasste. Daran schließt sich nun im zweiten und dritten Kapitel die Darlegung des *inhaltlichen* Dialogs Guardinis mit der Kategorie des „Lebens“ an, wie er ihn in seiner Gegensatzlehre führt. In Bezug auf seine zuerst darzustellende Hinwendung zu lebendig-konkreter Natur, der dann diejenige zum lebendig-konkreten Menschen folgt, wird hier vorrangig Goethe berücksichtigt und keine lebensphilosophischen Autoren, da sich im dritten Teil der Untersuchung in der Erörterung der einzelnen Gegensatzpaare die Diskurse mit beispielsweise Driesch und Nietzsche²³⁰ besser konturieren lassen als an dieser Stelle. Zunächst sei hier auf Guardinis Abwendung von einer mechanischen Naturauffassung eingegangen, dann seine mit Goethe vollzogene Hinwendung zu einer lebendigen Natur dargestellt und schließlich seine Differenz zur goetheschen Vergöttlichung der Natur ausgeführt.

Mit der Betonung des Lebens stellt sich Guardini einer mechanisch-rationalistischen Naturauffassung entgegen und nimmt Lebendigkeit bereits für die einzelne Zelle an, wie eine Passage aus der Gegensatzlehre offenlegt:

„Materialistische Lebens-, Seelen- und Gesellschaftslehre meint, aus chemischen Bestandteilen den lebendigen Körper, aus Anreizen das seelische Leben, aus physiologischen, geographischen, wirtschaftlichen Gegebenheiten Person und Gesellschaft aufbauen zu können. Das Neue wird nicht gesehen, was da am Werke ist. Gewiß sind die Atome N, C, H und O in der lebendigen Eiweißverbindung an sich die nämlichen wie in der Retorte des Chemikers. Aber in der lebenden Zelle sind sie tatsächlich doch etwas anderes. Zelle ist mehr als Maschine. Im Vorgang des Wachstums geht alles, was ‚Stoff‘ ist, durch den Innenpunkt des Lebendigen.“²³¹

230 Vgl. Teil III Kapitel „2.2 Form und Formloses: Romano Guardinis Dialog mit Friedrich Nietzsche“ sowie Kapitel „3.1 Der transempirische Punkt: Romano Guardinis Hinweis auf Hans Driesch“.

231 Guardini, Der Gegensatz, 64.

Die Naturwissenschaft des beginnenden 20. Jahrhunderts deutete die Welt als Mechanismus einer mathematisch ausdrückbaren Kausalität und das ihr zu Grunde liegende mechanisch-naturwissenschaftliche Prinzip stellte die Wirklichkeit in völligen Widerspruch zu allem, was der Wirklichkeit in den vorangegangen Epochen Sinn verlieh. In einer solchen rationalistisch-mechanischen Weltbetrachtung blieb kein Raum mehr für Werte, Freiheit und religiöse Bedeutung. Für Georg Simmel bestand deshalb die große geistesgeschichtliche Aufgabe seiner Zeit darin, „die verlorene Einheit zwischen Natur und Geist, Mechanismus und innerem Sinne, wissenschaftlicher Objektivität und der gefühlten Wertbedeutung des Lebens und der Dinge auf einer höheren Basis wiederzugewinnen“.²³² Guardinis Anliegen in der Gegensatzlehre ist es, in der von Simmel angegebenen Richtung eine neue Einheit aufzuzeigen, dass zwischen den Grundkräften zwar Spannung aber kein Widerspruch bestehe. Im polaren Gegensatz könne die Auflösung der Geistesbereiche verwunden werden: „Unsere Aufgabe ist es nun, darüber hinaus zu einer neuen, doch kritisch bewährten Einheit fortzuschreiten“.²³³

Wirkliches ist für Guardini kein rational-mechanisches Gefüge, sondern konkrete Gestalt. Diese beschränke sich nicht darauf rund zu sein, sondern fordere vielmehr die Frage, in welcher Weise sie rund sei.²³⁴ Leben bedeutet für Guardini in der Gegensatzlehre u.a. „wirkende Gestalt“²³⁵ In seinem späteren Augustinus-Buch unterschied er Wirklichkeitsstufen des Seienden gemäß der Fähigkeit, sich selbst im Sein zu behaupten, d.h. zu wirken. Daraus ergeben sich Unterschiede von z.B. Pflanze, Tier, Körper oder Geist.²³⁶ Alles, was wirke, sei also in gewisser Weise lebendig. Die höheren Stufen enthielten dabei die niederen in sich. So sei der Mensch mit der Pflanze verwandt in Zellbau, Stoffwechsel, etc., mit dem Tier z.B. in der Empfindung, ihm allein gebühren laut Guardini jedoch die Fähigkeiten zu Urteil, Wertung, Wahl, Wertverwirklichung, Liebe und Hingabe. Das Leben umfasse das alles, aber meint für Guardini

232 Simmel, Kant und Goethe, 123.

233 Guardini, Der Gegensatz, 14.

234 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 18f.

235 Ebd., 242.

236 Vgl. Guardini, Romano, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen, Mainz – Paderborn 1989, II3.

nicht ein Gesamtleben oder einen vitalen Zusammenhang, sondern „das individuelle Leben; das konkret Lebendige“.²³⁷ Es trage die Gegensätze und sie würden sich an ihm verwirklichen.

Eine Gestaltverwirklichung ist für Guardini immer ein „zweipoliger Vorgang, ein sich realisierendes Ganzes“.²³⁸ Mit dem Begriff der „Gestalt“ wird hier ein großer Bogen aufgetan. Wenn sich eine Gestalt durch ihre Zweipoligkeit auszeichnet, dann wird deutlich, wie alle späteren Gestaltinterpretationen Guardinis auf der Gegensatzlehre als ihrem methodischen Fundament aufzubauen. Die Untersuchung rückt näher zur gegensätzlichen Bestimmung des „Konkret-Lebendigen“ vor, das nicht nur von einer Seite – der allein rationalen oder auch der allein intuitiven – zu erfassen ist. Die Gegensätze des Lebendigen scheinen sich abstrakt auszuschließen, aber seien am konkreten Ding in Einheit vollzogen und treten innerhalb aller quantitativen, qualitativen und gestaltmäßigen Bestimmtheiten auf.²³⁹ Die Einheit der Gegensätze selbst dürfe wiederum nicht mechanisch oder logisch verstanden werden, sondern sei selbst lebendig, wie Guardini in der Gegensatzlehre darlegt:

„Es wäre also ganz falsch, von einer mechanischen Einheitsvorstellung, oder vom Maßstab logischer Einsinnigkeit auszugehen, und zu bezweifeln, ob eine Einheit, wie sie soeben beschrieben wurde, möglich sei. Wir haben die Wirklichkeit zu befragen. Sie antwortet uns, daß unter den verschiedenen Formen der Einheit, neben der mechanischen, neben der logischen, neben der zweckhaft organisatorischen es auch noch eine andere gebe, nämlich die spezifische Form der lebendigen Einheit. Deren Wesen aber besteht darin, Einheit von Gegensätzen zu sein“.²⁴⁰

Die „Gegensatzstruktur [ist] Struktur des Lebendig-Konkreten“.²⁴¹ Um sich von einem naturalistischen Naturverständnis ab- und dem Leben zuzuwenden, bezieht sich Guardini auf Goethe.

Der Unterschied zwischen einer newtonschen und goetheschen Naturauffassung liegt für Guardini darin, dass man zwar sämtliche chemischen und physikalischen Formeln wissen könne, damit aber

237 Guardini, Der Gegensatz, 171.

238 Vgl. Guardini, Wahrheit des Denkens (30.4.1945), 147.

239 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 22f.

240 Ebd., 184f.

241 Ebd., 226.

noch keine einzige Qualität erfasst habe.²⁴² Auch für Goethe sei die Welt nicht mechanisch, sondern das Leben sei ihm unvergleichbar und unzerlegbar, wie er Faust aussprechen lasse²⁴³:

„Geheimnisvoll am lichten Tag
Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben“²⁴⁴

Die Natur sei für Goethe das „Erstgegebene, hinter das man nicht mehr zurückgreifen kann; eben damit aber auch das Normative, das ‚Natürliche‘, das Richtige“²⁴⁵ Goethe ist für Guardini derjenige, der „die neuzeitliche Naturvorstellung zu ihrer klassischen Fülle und Klarheit gebracht habe“²⁴⁶ Dabei finde die Denkweise laut Guardini ihren „vielleicht vollkommensten Ausdruck [...] in dem Fragment Goethes „Die Natur“²⁴⁷, wie es im Journal von Tiefurt 1782 abgedruckt wurde, worauf Guardini auch in weiteren Werken verweist²⁴⁸.

Geist und Natur seien bei Goethe nicht zwei getrennte Bereiche, vielmehr gehe er laut Simmel von einer „Geistigkeit der Natur und der Natürlichkeit des Geistes“²⁴⁹ aus. Eine solche Formulierung lässt an ähnliche Guardinis über das Zueinander von Leib und Seele denken, wenn er in der Gegensatzlehre von „geistleiblich“ und „be-

242 Vgl. Guardini, Romano, Freiheit und Unabänderlichkeit, in: Die Schildgenosen 7 (1927), 257–271, hier zitiert nach: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1962. Band 1: Aus dem Bereich der Philosophie, Mainz – Paderborn ³1994, 117–137, 125.

243 Guardini zitierte die Stelle 1954. (Vgl. Guardini, Romano, Die Situation des Menschen, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Die Künste im technischen Zeitalter, München 1954, 15–42, hier zitiert nach: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1962. Band 1: Aus dem Bereich der Philosophie, Mainz – Paderborn ³1994, 244–264, 248).

244 Goethe, Faust I, Verse 672–675.

245 Guardini, Romano, Zum Problem der Demokratie. Ein Versuch der Klärung. Manuskript von 1946; aus dem Nachlass herausgegeben von Felix Messerschmid, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 21 (1970), 726–732, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 3, Mainz – Paderborn 2002, 320–328, 327.

246 Guardini, Das Ende der Neuzeit, 62.

247 Guardini, Romano, Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München ⁴1956, 137.

248 Guardini, Ethik II, II81; Ders., Das Ende der Neuzeit, 47.

249 Simmel, Kant und Goethe, 127.

seelte[r] Stofflichkeit“ schreibt.²⁵⁰ Es kann sogar die Vermutung aufgestellt werden, dass Guardini den Begriff des „Stoffs“ von Goethe her erhalten hat, denn er führte ihn in seiner Hölderlin-Auslegung auf ihn zurück: „der ‚Stoff‘ – um den goetheschen Begriff zu brauchen“.²⁵¹ In seiner Interpretation von Eduard Mörike hatte Guardini Goethes Gedichte dahingehend gelobt, dass in ihnen „der Stoff ganz zu Inhalt und der Inhalt ganz zu Form geworden ist. Jede Wortwahl, jede Schwingung des Rhythmus, jedes Gewichtsverhältnis der Komposition ist selbst der Vorgang, das Bild, das Gefühl, und der Interpret hat ihm nachzuspüren“.²⁵² Form und Inhalt müssten bei Goethe also nicht erst vereint werden, sondern seien *ein* Leben der göttlichen Natur, das sowohl im Geist wie auch in der Wirklichkeit lebe.²⁵³ Der große Unterschied zwischen Guardini und Goethe liegt darin, dass Guardini Geist und Stoff in Einheit und nicht wie Goethe in Identität denkt, also keinesfalls einem goetheschen Pantheismus zu verfallen droht. Darauf sei nun näher eingegangen.

Die Kulturgestalt der Klassik zeichne sich gerade dadurch aus, so Guardini, dass sie dem „Natürlichen“ entsprach. Er betont in „Das Ende der Neuzeit“: „Was aus ihr [der Natur, Anm. P.M.] abgeleitet werden kann, ist endgültig verstanden. Was als natürlich begründet werden kann, ist gerechtfertigt“²⁵⁴ Die Natur wurde von Goethe als „Mutter Natur“ vergöttlicht. In ihr sei, so Goethe, „ein ewiges Leben, Werden und Bewegen“²⁵⁵ Sie sei bei Goethe, so Guardini in unterschiedlichen Werken, „das geheimniserfüllte All und Eins; die Selbstverwirklichung der Gottheit“²⁵⁶, „das Unbekannte, in allem sich Offenbarende“²⁵⁷ und eine „Gott-Natur“²⁵⁸. Sie sei selbst das, was überall verursacht wird und doch als Ganzes autonom in sich

250 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 174f.

251 Guardini, Hölderlin, 33.

252 Guardini, Gegenwart und Geheimnis, 237.

253 Vgl. Simmel, Kant und Goethe, 134.

254 Guardini, Das Ende der Neuzeit, 49.

255 Goethe, Die Natur, 46.

256 Guardini, Die Situation des Menschen, 247.

257 Guardini, Wahrheit des Denkens (18.10.1953), 198.

258 Guardini, Die Existenz des Christen, 84.

selbst steht.²⁵⁹ Goethe brachte seine Naturauffassung in seinem Natur-Fragment, auf das sich Guardini bezog, wie folgt zum Ausdruck:

„Sie ist alles. Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Sie ist rauh und gelinde, lieblich und schröklich, kraftlos und allgewaltig. Alles ist immer da in ihr. [...] Gegenwart ist ihr Ewigkeit. [...] Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. [...] Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst“²⁶⁰

Sie habe einen „allumfassenden Sinn“ und man könne ihr nur durch die Liebe, ihrer Krone, nahekommen.²⁶¹ Die Natur wurde von Goethe selbst als das Heilige und Fromme angesehen, das keinem Überstieg auf das Transzendentale mehr bedurfte. 1931 führt Guardini dann in seinem Artikel „Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur“ in der Zeitschrift „Die Schildgenossen“ aus:

„Natur‘ wird – vor allem seit der Renaissance; neu und mit programmatischer Entschiedenheit seit Rousseau, Goethe, Nietzsche – als geschlossene Einheit des Daseins und Sinnes gefaßt; als in sich selbst stehende (autonome) und sich selbst genügende (autarke) Ganzheit. Ja, als das Einzig-Gegebene, vor dem jedes Zurückgreifen auf anderes nicht nur unmöglich, sondern unerlaubt ist; vielmehr gefordert, sich ganz darauf zu stellen. Dem widerspricht das christliche Bewußtsein, wonach Natur allein, gemessen an dem aus der Offenbarung hervortretenden vollen göttlichen Bilde und Willen von der Welt, unfertig und uneigentlich ist. Nicht nur, weil sie geschaffen ist und daher nicht in sich gründet, sondern auch ihrem Wesensbestande nach. Natur ist, bloß für sich genommen, etwas Zweideutiges; richtiger etwas Vor-deutiges. Sie kann gar nicht in eigenem ‚Stand‘, in eigener ‚Voll-Ständigkeit‘ stehen, sondern bedarf – immer gemessen an jenem letztgültigen Weltwillen Gottes – der letzten Definition durch Offenbarung und Glaube. In der

259 Vgl. Guardini, Welt und Person, 17: „Es entsteht die Vorstellung der geheimnisvollen, allschaffenden, heiligen, der Gott-Natur; so bei *Giordano Bruno*, *Spinoza*, *Goethe*, *Hölderlin*, *Schelling*. Die Natur wird selbst als die religiöse Ur-tatsache und das Verhältnis zu ihr als die Wurzel der Frömmigkeit empfunden. Das Natürliche ist zugleich das Heilige und Fromme; das Unnatürliche oder Widernatürliche der Frevel schlechthin.“

260 Goethe, Die Natur, 47.

261 Vgl. ebd., 46f.

Welt, wie Gott sie gewollt hat, gibt es keine ‚reine‘ Natur, nur eine, die sich der Gnade gibt und so über sich hinaus existiert“.²⁶²

In der Neuzeit wurde die Lebendigkeit der Natur zwar betont und Guardini schließt dabei selbst an Goethe und auch an die Lebensphilosophie an, doch ist die Natur für Goethe kein Vorläufer der christlichen Offenbarung mehr, wie er entgegen der christlichen Schöpfungsauffassung in seinem Naturfragment betonte: Die Natur „spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor, und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen. Die Bahn kennt sie“.²⁶³ Spricht Guardini in der Gegensatzlehre auch von einem Leben in den Pflanzen und knüpft damit an eine Vorstellung Goethes an, so lehnt er doch die Verabsolutierung der Natur entschieden ab. Er fundiert das gegensätzlich gebaute Lebendig-Konkrete entgegen dem Autonomismus in Gott und öffnet es auf ihn hin, wie im dritten Kapitel der Hinwendung zur Mitte ausgeführt werden wird. An dieser Stelle sei nach der Darlegung der Lebendigkeit jeglichen Konkreten der sich anschließenden Frage nachgegangen, wie das Lebendig-Konkrete in der Gegensatzlehre von Guardini näher bestimmt wird. Seine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Kategorie des Lebens läuft von seiner Hinwendung zu lebendig-konkreter Natur auf diejenige zum lebendig-konkreten Menschen hin.

2.3 Hinwendung zum lebendig-konkreten Menschen

„Leben“ bedeutet für Guardini in der Gegensatzlehre „stets soviel wie ‚lebendiger Mensch‘“.²⁶⁴ Er spricht nicht vom Personalen, ja er wendet sich gegen den Personalismus, der das Personale – gleichgesetzt mit dem Geistigen – vom Menschlich-Lebendigen isoliere,

262 Guardini, Romano, Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur, in: Die Schildgenossen 11 (1931), 1–14, hier zitiert nach: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1962. Band 1: Aus dem Bereich der Philosophie, Mainz – Paderborn ³1994, 206–224, 209.

263 Goethe, Die Natur, 46.

264 Guardini, Der Gegensatz, 173.

sondern vom „Menschlichen“²⁶⁵, „vom menschlichen Leben; vom lebendigen Menschen“²⁶⁶.

Guardini hatte folgerichtig das erste Kapitel der Gegensatzlehre mit dem Bezug zum Menschen begonnen: „Wenn wir auf uns, in uns schauen, so finden wir leibliche Gestalt, Glieder und Organe [...]“²⁶⁷ Seine Beobachtung geht auf die erste Person Plural, auf das „Wir“ der Menschen. Auch sein Wechsel in die erste Person Singular bezieht sich nicht nur auf den Autor selbst, sondern schließt die Leserin bzw. den Leser mit ein.²⁶⁸ Durch die Verwendung von erster Person Singular und Plural in den ersten Sätzen der Gegensatzlehre verdeutlicht Guardini, dass es ihm nicht um eine abstrakt-allgemeine Kategorie „Mensch“ geht, vielmehr um den konkreten Menschen, den „lebendigen Menschen“²⁶⁹

Mit Guardinis Postulat des „lebendigen Menschen“ werden in diesem dritten und letzten Kapitel zu seiner Hinwendung zum Lebendig-Konkreten zwei Auseinandersetzungen mit Denkströmungen seiner Zeit in den Blick kommen: Er setzt sich erstens von der Transzentalphilosophie ab, dass das Subjekt nicht nur logisch, sondern lebendig-konkret ist²⁷⁰, und nimmt von ihr auf, dass es autonom ist, d.h. nicht auf Natur reduziert werden kann. Zudem grenzt er sich zweitens vom Materialismus bzw. Naturalismus ab und stellt ihm das lebendige und freie Subjekt entgegen. Zugleich nimmt er von dieser Strömung auf, dass es in der Wirklichkeit verwurzelt ist. Diese Doppelbewegungen sind nicht zu trennen, werden aber zur besseren Darstellung in zwei Kapitel unterschieden, wobei

265 Ebd., 177.

266 Ebd., 178.

267 Ebd., 15.

268 Vgl. ebd., 15f.

269 Ebd., 172.

270 So schreibt er in seinem Artikel „Sendung der katholischen Jugend“ auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der freideutschen Jugendbewegung 1921: „Die Meißnersätze lehnen die Autorität ab. Sie ruhen auf Kant, der das Sittengesetz von aller Verkörperung in persönlichen Trägern loslässt und es zu einem Eigengesetz des Ich macht. Um das aber zu können, macht er das Ich zum logischen ‚reinen Ich‘ zur ‚transzendentalen Apperzeption‘. Die ist aber ein Stubengebilde. Es gibt nur ein lebendiges Ich.“ (Guardini, Romano, Die Sendung der katholischen Jugend, in: Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur 13 (1921), 9–18, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 7–22, 13).

zuerst auf Guardinis Auseinandersetzung mit dem logischen Subjekt Kants und dann auf seine Absetzung von der Naturalisierung des Menschen eingegangen wird.

2.3.1 *Absetzung vom logischen Subjekt Immanuel Kants*

Ein zu lösendes Problem der Neuzeit läge darin, so Georg Simmel, wie sich die Selbstständigkeit der Individualität gegenüber der Gesellschaft und gegenüber der Natur gewährleisten lasse.²⁷¹ Im 18. Jahrhundert war das Individuum in zahlreiche Zwänge gekettet: religiöse, wirtschaftliche und politische. Gemäß Kant sei der Mensch nicht auf Natur zu reduzieren, vielmehr ist ihm die „ganze Natur teleologisch untergeordnet“²⁷², wie er in der „Kritik der Urteilskraft“ schrieb. In der Befreiung des Menschen liege sein unwiderruflicher Verdienst, wie es Simmel formuliert:

„Kant hat durch den Begriff des überempirischen Ich eine der großen Lösungen der Persönlichkeit vollbracht, die das Lebensproblem der Neuzeit bilden: soweit jener Begriff gilt, ist der Mensch von der Befangenheit in der bloßen Natur erlöst; indem er dieser den empirischen Menschen preisgibt, gewinnt er für das Wesentliche und Absolute unsres Wesens die volle Unabhängigkeit von allem, womit die ursächlichen Verknüpfungen der Dinge uns sonst zu vergewaltigen schienen“²⁷³.

Das kantische allgemeine Ich, auf das er die Welt gründet, bezeichnet ein ganz allgemeines Bewusstsein, dass der Mensch überhaupt existiere, aber trage keine bestimmte individuelle oder historische Eigenheit, da bestimmte Vorstellungen erst wieder auf dem Ich selbst ruhen, ja von ihm gewirkt werden. Kant kenne kein konkretes Subjekt, das konkret individuell *ist*, und somit auch kein konkretes Erkennen.²⁷⁴ Das autonome Ich, in dem alles zusammenläuft, ist also aufgrund der apriorischen Gleichheit mit allen anderen Ichs

271 Vgl. Simmel, Georg, Kant und der Individualismus, aus: Vossische Zeitung, Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrt Sachen, Nr. 7, Morgenauflage vom 6. Januar 1904, Feuilleton-Teil, Berlin, jetzt in: GSG 7, Frankfurt am Main 1995, 273–282, 273.

272 Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft. Herausgegeben von Karl Vorländer, Hamburg 1993, 305.

273 Simmel, Kant und der Individualismus, 282.

274 Vgl. ebd., 278.

bei Kant vollkommen farblos, wie – neben den Beschreibungen von Simmel – auch aus einem Zitat Heinrich Rickerts deutlich wird:

„Es kommt also zunächst allein darauf an, den Begriff eines Subjekts zu bilden, das nicht nur nicht mit diesem oder jenem besonderen Inhalt behaftet und deshalb als ein besonderer Teil der Wirklichkeit anzusehen ist, sondern das außerdem noch frei gedacht werden muß von jedem Inhalt überhaupt, und das daher zwar jeden beliebigen Inhalt haben kann, aber für sich betrachtet nur leere Form bleibt“²⁷⁵

In Guardinis Wahrnehmung, der in der Gegensatzlehre explizit das „konkrete Subjekt“ hervorhebt – gerade entgegen einem Subjekt in abstracto, das es so gar nicht gebe²⁷⁶ –, besteht die problematische Grundfrage Kants bzw. des Neukantianismus darin, wie ein freies Bewusstsein mit dem empirischen Ich zusammengedacht werden könne. Da diesem jeglicher Gegen-Stand abhandengekommen sei, müsse es sich logisch in sich selbst begründen und – wie Guardini in „Vom Sinn der Kirche“ schreibt – so „entstand der Begriff des Apriorischen als der, wohl empirisch subjektiven, aber logisch objektiven Gültigkeit; der Begriff der vom Subjekt statt vom Ding her aufgebauten Erfahrung u.a.m. Es fehlt das ursprüngliche Erlebnis der Wirklichkeit“²⁷⁷ Die notwendige Befreiung des Subjekts aus den determinierenden Naturzusammenhängen habe bei Kant zu einer vollständigen Ablösung des Ich von der Wirklichkeit geführt. Damit bleibe das Subjekt den grundlegenden Prinzipien eines mechanisch-rationalistischen Weltbildes verhaftet, ja es sei selbst als inhaltsleere Form die letzte Grundlage eines rein formalistischen Denkens von Welt und auch von Geist. Das rein logische Subjekt Kants möchte Guardini in seiner Gegensatzlehre hin zum Konkreten verwinden:

„Vielleicht trägt er [der Gegensatzgedanke, Anm. P.M.] auch so dazu bei, die verhängnisvollste Folge begriffsverdornten Erkenntnisbetriebes zu überwinden: Die Ansicht, die ‚Geist‘ gleich Begriff setzt, Geist gleich Abstraktion, während doch Geist stärkste Wirklichkeit ist, konkrete, und die eigentliche Bestimmung des Geistigen eine ganz andere“²⁷⁸

275 Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 84f.

276 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 232.

277 Guardini, Vom Sinn der Kirche, 20.

278 Guardini, Der Gegensatz, 227f.

In Kants rein allgemeinem Subjektbegriff finde die charakterologische Einheit der Persönlichkeit, so Georg Simmel, überhaupt keinen Ausdruck und seien besonderer „Ton und Rhythmus des Wesens“²⁷⁹ nicht berücksichtigt. In dieser Formulierung aus dem Jahr 1904 zeigt sich eine Verbindung zur Gegensatzlehre Guardinis. Wenn Simmel Kants Subjektvorstellung in dem Punkt kritisiert, dass ihr die Charakterologie und das Leben (der Rhythmus) fehlen, dann wird Guardini gemeinsam mit Neundörfer diese Linie der Kritik aufgreifen, zuerst eine Charakterologie entwickeln und dann in der Gegensatzlehre von 1925 das konkrete Leben in „Maß und Rhythmus“ ins Zentrum rücken. Mit der Hinzunahme des wirklichen Lebens durch die Lebensphilosophie sucht Guardini das inhaltsleere Subjekt Kants zu füllen, ohne es dabei an die Zwänge der Natur zu verlieren.

Im Anschluss an die knappe Darstellung, dass Guardini von Kant die Befreiung des Menschen aufnimmt, ohne ihm hin zum rein logischen Subjekt zu folgen, sei nun auf die zweite Bewegung eingegangen: die Rezeption des konkreten Lebens für die Postulierung eines lebendig-konkreten Menschen und die Absetzung von den naturalistischen Strömungen seiner Zeit.

2.3.2 Absetzung von der Naturalisierung des Menschen

Guardini zeigt in der Gegensatzlehre seine Fülle von Zugängen zur Wirklichkeit des Menschlich-Lebendigen. Er erwähnt sowohl den Körper, den Stoffwechsel und die physikalischen und chemischen Vorgänge²⁸⁰, als auch den „Bau von Knochen und Muskeln, die Struktur des psychischen Geschehens“²⁸¹ und das „Ein- und Ausatmen“²⁸². Er verweist ebenso auf die „Organisation eines Betriebes“, „Gemeinde, „Staat“, „Gesamtkunstwerk“ und „Gesamtbildung“²⁸³, wie auch auf „Matthias Grünewalds Bilder“, „Gotische Architektur“,

279 Simmel, Kant und der Individualismus, 279.

280 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 32.

281 Ebd., 78.

282 Vgl. ebd., 49.

283 Vgl. ebd., 50f.

die „Musik Beethovens“²⁸⁴, den „Typus des neuzeitlichen Unternehmers“²⁸⁵ und die „Bildkraft des Künstlers“²⁸⁶.

Im ersten Teil der Arbeit konnte bereits gezeigt werden, in wie viele Richtungen des Wirklichen Guardini ausgespannt war. Nun erweist sich dies auch in der Gegensatzlehre, dort menschlich-existentiell geordnet, hier sehend als Einheit erfahren und später denkend zur Einheit hin durchdrungen, wie er schreibt: „Was alles da ist und geschieht, sehen wir als Einheit“.²⁸⁷ So geht er davon aus, dass wir wirklich leib-seelische Einheit seien, dass alle Mannigfaltigkeit auf diese Einheit bezogen werden könne. Eine solche „Einheit des Lebendigen“ erschöpfe sich nicht in der maschinellen Ordnung, sondern habe Tiefenrichtung.²⁸⁸ Die Gegensatzlehre ist für ihn, wie er Weiger bereits 1913 schrieb, eine „Theorie des Wirklichkeitsfassens, als Heuristik für die Wirklichkeit nach Fülle und Einheit“.²⁸⁹ In der Gegensatzschrift führt er näher aus:

„Der ganze Bereich des menschlichen Lebens scheint von der Tatsache des Gegensatzes beherrscht zu werden. In all seinen Inhalten scheint sie aufgezeigt werden zu können. Wahrscheinlich nicht nur hier; wahrscheinlich liegt sie allem Lebendigem, vielleicht dem Konkreten überhaupt zu Grunde“.²⁹⁰

Auch wenn Guardini in der Gegensatzlehre mal Farben, dann Früchte oder einen runden Körper beschreibt, kehrt er doch stets zur eigenen Lebenserfahrung und damit zum Menschen zurück: „Bleiben wir bei unserer Selbsterfahrung; alle diese Überlegungen sollen ja in letzter Linie dem Phänomen des Menschlich-Lebendigen näher führen“²⁹¹ „Mensch“ ersetzt in dieser Verbindung „Konkret“, ja wird synonym gebraucht, und zudem wird abermals deutlich, dass Guardinis philosophischer Ausgangspunkt, wie in der Phänomenologie und der Lebensphilosophie, die eigene Lebenserfahrung ist. Mit seinen Darlegungen zum lebendigen Menschen in der Gegen-

284 Vgl. ebd., 62.

285 Ebd., 69.

286 Ebd., 71.

287 Ebd., 3.

288 Vgl. ebd., 4.

289 Brief an Weiger vom 4./7. Dezember 1913, Freiburg im Breisgau, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 125.

290 Guardini, Der Gegensatz, 23.

291 Ebd., 25.

satzlehre wendet sich Guardini gegen jegliches naturalistisches bzw. mechanistisches Menschenbild, wie jetzt gezeigt werden soll.

Auguste Comte hatte das „Dreistadiengesetz“ der positiven Philosophie formuliert, wonach auf ein theologisches, ein metaphysisches und vollendend ein positivistisches Zeitalter folgte.²⁹² Die Grundregel des Positivismus sei es laut Comte, dass „keine Behauptung, die nicht genau auf die einfache Aussage einer besonderen oder allgemeinen Tatsache zurückführbar ist, einen wirklichen und verständlichen Sinn enthalten kann“²⁹³ Neben einer Metaphysikkritik und der damit verbundenen Absage an letzte Ursachen und Zwecke, sollten allein die Verknüpfungen zwischen Einzeldingen, d.h. ihre Gesetze, herausgestellt werden. Das Tatsachenmaterial ist Comte lediglich Ausgangspunkt des Sehens, um von ihm her mittels des allgemeinen Lehrsatzes der Unwandelbarkeit der Naturgesetze rational vorauszusehen.²⁹⁴

Der darauf gründende Naturalismus in Deutschland²⁹⁵ betonte, dass die Methoden der Naturwissenschaften nicht nur auf physikalische oder biologische Prozesse angewandt werden, vielmehr innerhalb eines wissenschaftstheoretischen Positivismus Mensch, Gesellschaft, Poesie und Kunst vereinnahmen sollten. Der erkenntnistheoretische Positivismus bezeichnet nach Herbert Schnädelbach den Versuch, in der Tradition des Empirismus „Erkenntnis auf der Basis des Unbezweifelbaren neu zu begründen“²⁹⁶ In dieser Richtung notierte Wilhelm Bölsche programmatisch: „Die Basis unseres gesamten modernen Denkens bilden die Naturwissenschaften“²⁹⁷

Bölsche entwickelte seine Sicht des Menschen als Endglied einer biologischen Entwicklungskette in seinem 1904 publizierten Werk

292 Vgl. Comte, Auguste, *Rede über den Geist des Positivismus*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Iring Fetscher, Hamburg 1966, 5–41.

293 Ebd., 27.

294 Vgl. ebd., 35.

295 Die Vertreter des Naturalismus in Deutschland waren u.a. der führende Theoretiker und Sprachtechniker Arno Holz (1863–1929), welcher den Naturalismus in die Dichtung zu überführen suchte, Hermann Conradi (1862–1890), der Darwinist Ernst Haeckel (1834–1919) und Wilhelm Bölsche (1861–1939).

296 Schnädelbach, Herbert, *Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus*, Frankfurt am Main 1971, 13.

297 Bölsche, Wilhelm, *Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie. Prolegomena einer realistischen Ästhetik*, Leipzig 1887, 3.

„Die Abstammung des Menschen“²⁹⁸, das eine Gesamtauflage von 126.000 Exemplaren erlebte, weshalb ihm großer Einfluss auf das Menschenbild zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland zugeschrieben werden kann²⁹⁹. Der Mensch wird dabei in einer doppelten Sinnrichtung aufgefasst: Sowohl vervollkommne er sich ausgehend vom Tier selbst und sei deswegen autonom gegenüber jeder höheren Macht, als auch stehe er ganz in den funktionalen Gefügen der Natur und sei durch sie determiniert. „Erschaffen“ oder auch „Schöpfung“ können in diesem Sinne, so Schnädelbach, nicht als Kreativität oder Liebesakt, sondern allein als kausale Entwicklung von Stufe zu Stufe verstanden werden. Der Mensch sei also ganz „von der Natur her“³⁰⁰ zu denken:

„Subjektive Spontaneität, sofern sie überhaupt trotz der allgemeinen Tendenz zum Determinismus, die die Aufklärung beherrschte, für möglich gehalten wird, ist demzufolge nur dann gerechtfertigt, wenn sie ‚naturgemäß‘ ist, d.h. wenn sie sich den Gesetzen des rezipierten Materials unterordnet und sich damit selbst zu einer Form der Rezeptivität depotenziert“³⁰¹

Als reines Naturwesen verstanden, müssten auch Intentionalität und freier Wille auf natürliche Faktoren determiniert aufgefasst werden. Der Mensch sei damit mathematisch durchdringbar und logisch berechenbar, sei ein Zahnrad der Maschine einer technisierten Welt. Bölsche kommt zu dem Schluss:

„Wir haben gebrochen mit den heitern Kinderträumen von Willensfreiheit, von Unsterblichkeit der Seelen in den Grenzen unseres Denkens, von einer göttlichen Liebe, die ein anderes als das natürliche Dasein lebt“³⁰²

298 Bölsche, Wilhelm, *Die Abstammung des Menschen*, Stuttgart 1904.

299 Vgl. Bolle, Fritz, Bölsche Wilhelm, in: Neue Deutsche Biographie 2 (1955), 400, online: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118512706.html#ndbcontent> (abgerufen am 19.5.2023).

300 Schnädelbach, Erfahrung, Begründung und Reflexion, 27.

301 Ebd., 27.

302 Bölsche, *Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie*, 69.

Wahre Freiheit könne daher, so Jörg Splett, im Zeitalter der Industrialisierung und der menschlichen Maschine nicht mehr als Störung des geplanten Arbeitsgangs bedeuten.³⁰³

Guardini kritisiert in der Gegensatzlehre ein solches Bild vom Menschen deutlich, tritt doch bei ihm zum Neben- und Hintereinander der Teile des Menschen Tiefe hinzu.³⁰⁴ So enthalte die Einheit des Lebendigen zwar eine maschinelle Ordnung, aber erschöpfe sich nicht in ihr.³⁰⁵ Der Mensch sei nicht nur ein „Fetzen Dasein“, nicht nur „eigenen Sinnes bares Geschehen“ und nicht nur ein „zufälliges Anschwemmsel von Eigenschaften“.³⁰⁶ Joseph Schmucker-von Koch beschreibt die rationalistische Auffassung in seiner Dissertation über Guardini treffend mit den Worten: „Es gibt nur mehr ‚Probleme‘ und keine Geheimnisse mehr, und diese Probleme – so die Überzeugung – können wissenschaftlich gelöst werden“.³⁰⁷ Wurde durch die Überführung der Qualität in die Quantität und der Geheimnishaftigkeit in die mathematisch-erfassbare Funktion auch die Natur als Sinn- und Wertorientierung obsolet, wird sich Guardini im Anschluss an die Phänomenologie dagegen richten.

Guardini kennt im Menschen keine bloß biologischen Vorgänge. Die Gestalt des Menschen sei geistdurchwirkt und von der konstitutiven Einheit von Geistseele und Stoff getragen. Leib sei „beseelte Stofflichkeit“³⁰⁸, weshalb auch der geistige Akt ein ganzheitlich menschlicher sei, getragen von der leib-seelischen Einheit, ausgewirkt in ihr und bezogen auf sie. Das leibliche Leben des Menschen sei schon immer durchgeistigt: „Unser Wesen aber heißt, Mensch zu sein; verkörperter Geist, durchseelter Leib“.³⁰⁹ Guardini verweist als Referenzpunkt auf die Formel des Konzils von Vienne (1311/12) „Anima forma corporis“³¹⁰, die er auch in seinem 1923 publizierten

303 Vgl. Splett, Jörg, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: Seidel, Walter (Hg.), „Christliche Weltanschauung“. Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985, 80–109, 97.

304 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 3.

305 Vgl. ebd., 4.

306 Ebd., 5.

307 Schmucker-von Koch, Joseph F., Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis, Mainz 1985, 20.

308 Guardini, Der Gegensatz, 175.

309 Guardini, Liturgische Bildung, 33.

310 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 176 Anm. 34.

Werk „Liturgische Bildung“ als Ausgangspunkt für die Betrachtungen über das Verhältnis von Seele und Leib anführt³¹¹. Dem Gedanken der leib-seelischen Einheit liege das Prinzip der „anima forma corporis“ zugrunde, gemäß dem die Seele als Entelechie des Leibes nicht in der „formatio corporis“ aufgehe, sowie der Leib nicht nur „formatum ab anima“ sei.³¹² Die Entwicklung von Pflanze und Tier ereigne sich als Naturvorgang, hingegen sei die Durchformung des Leibes durch die Seele ein Akt der Gestaltung, der Übung, der Bildung. Dabei könne die Seele mehr und mehr zur „forma corporis“ werden, wobei das letzte Ziel im Christlichen nicht in einer reinen Geistigkeit, sondern in einem „geistlichen Leib“ bestehe.³¹³ Je größer der Einsatz von Geist sei, je mehr formatio, desto höher sei die Seinsstufe. Mit dem Geist würden auch immer neue Wertstufen in die betreffenden Seinsformen eintreten. Alle Stufen und Verschiedenheiten seien in der Einheit des Leib-Geistigen, in der Totalität des Menschlichen, vorhanden.

In diesen Ausführungen Guardinis erscheint der Mensch gemäß einem Begriff der Kirchenväter und nachfolgenden mittelalterlichen Autoren als „Mikrokosmos“.³¹⁴ Auch Eugen Biser bescheinigt der Anthropologie Guardinis den Mikrokosmos-Gedanken, sieht ihn aber der antiken Statik entwendet und durch Guardini dynamisiert³¹⁵, was dem später darzustellenden Gegensatzpaar „Dynamik-Statik“

311 Vgl. Guardini, Liturgische Bildung, 28.

312 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 176.

313 Vgl. Guardini, Liturgische Bildung, 30f.

314 Ein Beispiel dieser Lehre sei mit Bonaventura angegeben, da er für Guardini von Bedeutung ist. Dieser schreibt in seiner Dissertation über die theologischen Grundlagen der Erlösungslehre Bonaventuras: Der Mensch „faßt die Elemente, die im Weltganzen gesondert vorhanden sind, „zur Vollendung des Universums“ in sich zusammen. So ist er die Vollendung der Welt; in seiner Universalität ist er ihr Spiegel, „minor mundus“, ihre Einheit“. (Guardini, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung, 11). Auch später vertrat Guardini die Mikrokosmos-Lehre besonders in Hinblick auf das Erkennen, z.B. wenn er in „Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft“ schreibt: „Möglich wird jene Selbst-Anpassung der erkennenden Potenz an den Gegenstand dadurch, daß im lebendigen Bestande des Menschen alle Weltgehalte mitgegeben sind. Die alte Theorie von der mikrokosmischen Natur trifft zu. Der Mensch ist tatsächlich die lebendige Abbreviatur des Seins“. (Guardini, Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft, 345).

315 Vgl. Biser, Eugen, Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis, Paderborn u.a. 1979, 82.

entspricht. Gunda Brüske schlussfolgert ebenso, dass sich Guardinis Stufenmodell des Menschen in diese altkirchliche Richtung deuten lasse³¹⁶, und unterstreicht dies mit einer Bemerkung Guardinis aus einer unveröffentlichten frühen Fassung eines Kapitels zur Person aus seiner Anthropologie „Der Mensch“:

„Er [der Mensch, Anm. P.M.] ist jenes Wesen, das auf alles in der Welt bezogen ist, und eben dadurch fähig ist, sich dem Ganzen gegenüberzustellen. Das ist jenes Moment, welches die Lehre vom Mikrokosmos in einer oft phantastischen Weise ausgedrückt hat.“³¹⁷

Wenn der Gegensatz Prinzip des menschlichen Lebens ist, ist damit zwar noch nicht gesagt, dass er als Prinzip des Höheren auch im Niederen enthalten sein muss, aber es ist doch zumindest der Versuch zu unternehmen und vom Mikrokosmos-Gedanken her zu fragen, ob sich der Gegensatz nicht auf das Gesamt der Wirklichkeit ausdehnen lasse, wie Guardini selbst zu bedenken gibt:

„Die ganze Gegensatzidee ist vom Menschen her gemeint. Ihre Gültigkeit reicht ja an sich jedenfalls über das Menschliche hinaus; umfaßt alles, was ‚lebendig‘ ist, Tier und Pflanze. In bestimmter Weise vielleicht alles, was ‚Ding‘ heißt. [...] Ich spreche ausschließlich von dem, was ich in mir und in Meinesgleichen erfahre. Der Gegensatz ist Weise menschlichen Lebens.“³¹⁸

Dass die „konkreten Verwirklichungen“ immer in der Form des Gegensatzes auftreten, der Gegensatz ein „Grundgesetz des Seins“³¹⁹, ein „Prinzip von allgemeiner Bedeutung“³²⁰ ist und „für alle Gegenstände der Erfahrung“³²¹ gilt, hatte er bereits in „Gegensatz und Gegensätze“ betont³²². Auch 1925 hebt er hervor, dass sich die Gegensatzstruktur in allem Gegebenen finde.³²³ Und auch Ludwig Winterswyl bescheinigt in seiner Interpretation 1936, dass sich die

316 Vgl. Brüske, Anruf der Freiheit, 172.

317 Guardini, Romano, Das christliche Bild von der Person, 36 Anm. 1, Bayerische Staatsbibliothek Ana 342, zitiert nach: Brüske, Anruf der Freiheit, 172.

318 Guardini, Der Gegensatz, 172.

319 Guardini, Gegensatz und Gegensätze, 19.

320 Ebd., 18.

321 Ebd., 15. Ob es auch für den Bereich des Absoluten gilt, lässt er an dieser Stelle offen.

322 Vgl. ebd., 16.

323 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 226.

„Tatsache der gegensätzlichen Struktur [...] im Gesamtbereich des Gegebenen findet“³²⁴ Damit ergibt sich eine wichtige Herausforderung für das Weiterdenken der Gegensatzlehre: Der Gegensatz ist Prinzip menschlichen Lebens. Der Mensch ist Mikrokosmos. Lässt sich der Gegensatz als „Urphänomen“³²⁵ auch auf die anderen beiden Daseinsstufen übertragen und sogar als Grundprinzip von Wirklichkeit überhaupt herausstellen?

2.3.3 *Zusammenschau*

Wird das bisherige zusammengefasst, ergibt sich, dass Guardini in der Gegensatzlehre die Gegensätze des Menschlich-Lebendigen anhand zahlreicher Dimensionen untersuchte und entwickelte. Friedrich Grave beschreibt in seiner Rezension der Gegensatzlehre korrekt, dass die Untersuchung über das Lebendige bei Guardini eine Untersuchung über das Menschliche bezeichne mit der Offenheit auf das Lebendige überhaupt.³²⁶ Dies bestätigt auch Maria Schlüter-Hermkes in ihrer Rezension und erweitert den Geltungsbereich auch auf das Leblose.³²⁷ An die Darlegung der Gegensatzlehre, so Guardini 1925, könnten von der Methode des Gegensatzes getragene Einzelbetrachtungen angeschlossen werden: des Erkennens, Tuns, gesellschaftlichen Lebens, Fühlens, wirtschaftlichen und politischen Geschehens. Er befasst sich in der Gegensatzlehre nicht mit den qualitativen, quantitativen und gestaltmäßigen Bestimmungen menschlicher Lebendigkeit, sondern anhand dieser drei Perspektiven mit der für ihn grundlegenden Tatsache des Lebendigen – dass es im Gegensatz stehe:

„Alles menschliche Leben, Gesamtes wie Einzelheit, mag seinem näheren qualitativen Inhalt und seiner besonderen Funktion nach sein, was es will; damit, daß es lebendig ist, ist es gegensätzlich gebaut. Die Gegensätzlichkeit gehört zu den Grundzügen des menschlichen Lebens.

324 Winterswyl, Romano Guardini, 367.

325 Guardini, Der Gegensatz, 41.

326 Vgl. Grave, Romano Guardini, 352.

327 Vgl. Schlüter-Hermkes, Die Gegensatzlehre Romano Guardinis, 531: „Die Ausführungen werden auf den Bereich des Menschlichen begrenzt, obwohl sie nach des Verfassers Überzeugung darüber hinaus auf alles Lebendige, Tier und Pflanze, ja auf jedes Konkrete, als auch auf das Leblose, zutreffen.“

Ob es sich nun um anatomisch-physiologische oder emotionale, intellektuelle oder willensmäßige, individuelle oder gemeinschaftlich bezogene Erscheinungen handelt: Gegensätzlichkeit ist Erscheinungsweise, Bauform, Wirkstruktur des Lebens“³²⁸

Wenn im dritten Teil „Gehalt“ die einzelnen Gegensätze des Lebendig-Konkreten dargestellt werden, sind diese zuerst als Gegensätze des Menschlich-Lebendigen aufzufassen, d.h. mit ihnen wird sowohl das Erkenntnissubjekt als auch das Erkenntnisobjekt beschrieben. Die Frage nach der Anwendung auf alle Bereiche des Gegebenen bleibt offen. Gelten sie für das Gegebene, erkennt ein in Gegensätzen Gebauter ein ebenso Gebautes. Damit können das Kapitel beschließend auch weitere Thesen für Ontologie und Erkenntnistheorie festgehalten werden: Die erste These der Ontologie „A: Das Lebendig-Konkrete *ist* unabhängig von der Erkenntnis und deren Maßstab“ kann aufgrund des zu Beginn dieses Teils angeführten Zitats³²⁹ erweitert werden zu: „A^I: Der lebendige Mensch bzw. der/das Lebendig-Konkrete ist gegensätzlich gebaut“. Daraus ergibt sich nun unter Hinzunahme von These B einer künftigen Erkenntnistheorie („Die Erkenntnis muss dem jeweiligen Gegenstand entsprechen“³³⁰) die diese erweiternde zentrale Einsicht für die Erkenntnistheorie der Gegensatzlehre Guardinis: „B^I: Der Erkenntnisakt ist gegensätzlich gebaut“.

An die Darstellungen von Guardini Hinwendungen zur Wirklichkeit und zum Lebendig-Konkreten schließt sich nun die Untersuchung der existentiellen Mitte Guardinis und damit derjenigen seiner Theorie des polaren Gegensatzes an.

3 Hinwendung zur Mitte in der Hingabe an Gott und die Kirche

3.1 Der „Achsenpunkt“ des Lebens

Bisher wurde Guardini Hinwendung zur Wirklichkeit, die sich näher als Hinwendung zum Lebendig-Konkreten erwies, aufgezeigt.

328 Guardini, Der Gegensatz, 179.

329 „Das Leben trägt die Gegensätze; die Gegensätze verwirklichen sich am Leben.“ (Guardini, Der Gegensatz, 171).

330 Vgl. Kapitel „1.2.2 Von der „quaestio iuris“ zur „quaestio facti““.

Von dort her schreitet die Untersuchung voran zur Mitte dieses Lebendig-Konkreten, die ein drittes Fundament ist, auf dem die Gegensatzlehre Guardinis steht.

Der Terminus der „Mitte“ wird von ihm noch nicht in „Gegensatz und Gegensätze“ verwendet, sondern erst in der Gegensatzlehre von 1925. Die Gedanken von Mitte und Maß seien ihm für seine Lehre vom polaren Gegensatz „besonders teuer geworden“.³³¹ „Mitte“ ist bei Guardini weder räumlich zu verstehen, noch bedeutet sie Innerlichkeit. Sie ist also vom „transempirischen Punkt“, der den Bezugspunkt der transempirischen Gegensätze vom Erfahrungsbereich auf ein Innen bezeichnet, zu unterscheiden. Guardinis Begriff der „Mitte“ ist also nicht lebensphilosophisch als ein Innen des Menschen zu verstehen, sondern als „Herzpunkt des Lebens“³³², als das Eigene, aus dem jeder Mensch und jedes Lebendige überhaupt lebe, wie Guardini in seiner Gegensatzlehre festhält: „Die Mitte ist das Geheimnis des Lebens. Wo die Gegensätze zusammen sind; von wo sie ausgehen; wohin sie zurückkehren“³³³.

„Jedes Lebendige hat seine Mitte“³³⁴ und es könne auch eine Mitte für die Gesamtheit des Lebendigen geben. Das ganze Dasein liege in einem „schwebenden Bereich“, wie Guardini bekennt: „Über uns geht es in's unmöglich Große, wo wir verschlungen werden. Unter uns in's ungreifbar Kleine, wo wir keinen Fuß mehr fassen“³³⁵. Um den Menschen herum herrsche Unmaß, das die Einheit zu zerreißen drohe, und nach Innen locke harmonisches Gleichgewicht, das die lebendigen Spannungen einschlafen lasse. Menschliches Dasein stehe schwebend „zwischen all diesen Un-Möglichkeiten“³³⁶. Der Mensch dürfe die Besonderung, die er ist, nicht zur Gesamtheit erklären, da sonst die lebendige Mitte erstarre, und Guardini sieht die Aufgabe seiner Zeit darin, wieder neu zu lernen, aus der eigenen Mitte heraus zu leben und so den Dingen und Menschen zu begegnen:

331 Guardini, Der Gegensatz, 251.

332 Ebd., 251.

333 Ebd., 252.

334 Ebd., 251.

335 Ebd., 255.

336 Ebd., 256.

„Ich glaube, wem die Gegensatzidee in der rechten Weise zur Haltung wird, dem kommt daraus ein edler Gewinn: Das Bewußtsein von einer Mitte seines Lebens; und der Wille, sie in's Gemüt zu heben; von ihr her zu leben, und zu ihr hin.“³³⁷

Wie kann diese Mitte, von der Guardini hier spricht, verstanden werden? Vier Hinweise geben Aufschluss darüber. Erstens setzt er Mitte und Herz synonym, womit die *theologia cordis* anklängt, in deren Tradition Guardini steht. „Mitte“ verweist von dort her auf die Beziehung des Lebendig-Konkreten zum lebendigen Gott. Zweitens arbeitet Guardini in seiner Promotion den Begriff des Mittleren heraus, der im Denken Bonaventuras eine große Rolle spielt. Dort steht das Mittlere („medium“) zwischen zwei Extremen und ebenso der daraus entwickelte Mittler („mediator“), der zwischen Gott und Mensch steht. Er habe an beiden Anteil, um mit beiden verbunden zu sein.³³⁸ Jesus der Christus sei bei Bonaventura, so Guardini, der Mittler zwischen Gott und Mensch und gesandt, die bestehenden Gegensätze auszugleichen.³³⁹ Dieser Gedanke kann auf die vier chalzedonischen Adverbien weitergeführt werden, sodass sich auch in Guardinis Befassung mit Bonaventura der notwendige Übergang vom medium auf den mediator hin zeigt.

Drittens spricht Guardini von dem unendlich Großen und unendlich Kleinen, von dem er den Menschen bedroht sieht. Guardini befasste sich in der Zeit der Abfassung seiner Gegensatzlehre mit den neuen kosmologischen Forschungen seiner Zeit, in denen die Natur selbst als unendlich erfahren worden sei.³⁴⁰ Bei der Vorstellung der enormen Entfernungen zu anderen Himmelskörpern und der Geschwindigkeit des Lichts tritt ihm eine ungeheure Größe dessen, was da vor sich geht, ins Bewusstsein. Aufgrund dieser Größe und Beherrschbarkeit der Natur könne einem Menschen in seiner Seele der Raum für Gott abhandenkommen.³⁴¹ Um wieder den größeren Gott zu begreifen, müsse ihm in der eigenen Seele eine Größe zugestanden werden, die der Weltvorstellung entspreche, ja größer

337 Ebd., 252.

338 Vgl. Guardini, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung, 48f.

339 Vgl. ebd., 49.

340 Vgl. Guardini, Romano, Die Entfernung des Andromeda-Nebels, in: ders., In Spiegel und Gleichnis, Mainz ⁵1953, 170–177.

341 Vgl. ebd., 173.

sei als sie, wie Guardini in einem kleinen Aufsatz „Die Entfernung des Andromeda-Nebels“ festhielt:

„Er muß die Größe der Welt innerlich zulassen, ihr Raum geben, seelisch mit ihr ringen, bis in ihm der Gedanke nicht nur gedacht wird, sondern Kraft gewinnt: ‚Gott ist jenes Wesen, das noch größer ist als diese Welt‘“³⁴²

Das neuzeitliche Weltbild trage nicht mehr den Charakter der Umfassbarkeit, sodass außerhalb der Welt der Ort Gottes angenommen werden könne, vielmehr sei der Kosmos mathematisch endlos.³⁴³ Diese Vorstellung taucht auch heute in vielen Veröffentlichungen auf, wie „Eine kurze Geschichte der Zeit“³⁴⁴ von Stephen Hawking eindrucksvoll zeigt. Das seelische Empfinden eines Gottes außerhalb der Welt sei, so Guardini, mit der naturwissenschaftlichen Darstellung der kosmischen mathematischen Unendlichkeit zutiefst gestört, sodass die Aufgabe zur Überwindung einer mathematisierten Welt darin bestehe, eine neue Transzendenzvorstellung zu gewinnen: den Begriff einer „inneren Transzendenz“, einer inneren Grenze der Natur in aller äußerer rationalen Unendlichkeit.³⁴⁵ Es lässt sich festhalten, dass „Mitte“ auch von dieser Seite her bei Guardini den Bezug auf Gott hin beinhaltet.

Viertens ist mit der Definition der Mitte als der Punkt, von dem die Gegensätze ausgehen und zu dem sie zurückkehren, offensichtlich von Guardini eine Dimension ausgedrückt, die den Gegensätzen und damit dem Lebendig-Konkreten innerlicher ist als sein Innerliches und äußerlicher als sein Äußerliches. In seinem Notizbuch bezeichnete er unter der Überschrift „Grundgesetz d[es] Lebens“ mit dem verbindenden Datum „1905/1918“ die Mitte des Daseins als „Achsenpunkt“³⁴⁶ Das Grundgesetz des Lebens bestehe im Logion Jesu in *Mt* 16,25 und bedeute, den „Achsenpunkt“ des eigenen Lebens in ein Du – ein Werk oder einen anderen Menschen – zu legen. Guardini führt aus:

342 Ebd., 174.

343 Vgl. ebd., 175.

344 Hawking, Stephen, Eine kurze Geschichte der Zeit, Hamburg¹⁴2017.

345 Vgl. Guardini, Die Entfernung des Andromeda-Nebels, 176.

346 Guardini, Romano, Grundgesetz des Lebens. Notiz von 1905/1918, in: ders., Notizbuch 1914–1919, [108].

„[Die] Persönlichkeit findet ihre Fülle und letzte Form erst, wenn sie sich im Wagnis des Vertrauens u[nd] der Liebe einer anderen schenkt. Aus deren Hand erst empfängt sie sich voll zurück. So auch Gott gegenüber. Ohne dies Wegwerfen verkümmert sie in der Selbstsucht des Philistertums. „Wer seine Seele verliert...““³⁴⁷

Mit dem Datum 1905 verweist Guardini zurück auf sein „Dachkammer-Erlebnis“, nach dem er gemeinsam mit Neundörfer begonnen hatte, den Fragen einer Gegensatzlehre nachzugehen. Im Jahr 1918 deutet Guardini in seinem großen Erstling „Vom Geist der Liturgie“ sein Hingabe-Ereignis in Hinblick auf die Liturgie und die Kirche – geprägt von seiner gegensätzlichen Denkstruktur – aus. In seinen unveröffentlichten Berichten verbindet er das Geführtwerden im eigenen Leben durch Gott mit dessen Schöpfungsmacht, die die Einheit aller Vielfalt sei, sodass sich auch dort die Verbindung von Existenz, Gegensatzdenken und theologischem Grund zeigt. Dieser ist bei Guardini nicht ein unbestimmtes Göttliches, sondern konkret christlich, ja konfessionell römisch-katholisch:

„Ich glaube an die Offenbarung in Christus, wie sie in der katholischen Kirche hervortritt und das ganze Leben in ihre Ordnung zieht, weil sie Wahrheit ist; ich habe aber auch zugleich erfahren, daß ich in ihr die eigentliche Möglichkeit meiner Existenz gefunden habe – mehr, daß ich nur als katholischer Christ der sein kann, der ich sein muß, um ich selber zu sein.“³⁴⁸

Ausgehend von eigener existentieller Einheit kann er die ihm sich beständig aufdrängende Lebensvielfalt theoretisch in den Blick nehmen. Er steht in keiner philosophischen oder theologischen Schule und hat auch keine Lehrer, denen er sich angeschlossen oder ihnen widerstrebt habe, sondern ihm „ist das eigentliche Werden und Schaffen aus eigener Mitte hervorgegangen, hat sich in eigener Begegnung mit der Wirklichkeit vollzogen und sich in einem eigenen Versuch ausgedrückt, ‚Welt‘ das heißt erkanntes, gestaltetes Dasein zu haben.“³⁴⁹ Die philosophisch im Gegensatzbuch von 1925 entfaltete Lehre vom Gegensatz basiert, von ihrer Entstehung her betrachtet, auf theologischem Gehalt. Das Standfassen in der Offenbarung und damit auch in der Kirche bilden eine existentielle und auch

347 Ebd., [108].

348 Guardini, Berichte*, 7f.

349 Ebd., 9.

theologische Grundlage der Gegensatzlehre, wie auch aus einem Brief Guardinis an Weiger aus dem Jahr 1908 deutlich wird:

„Ich glaube, daß ‚Kathol.‘ als ‚Harmonische Einheit der Gegensätze‘, i. e. Allseitigkeit im Wesen des Seienden gegeben, sein Seinsgesetz (die ontol. Kategorie der ‚Einheit‘) ist. Demnach ist Kathol. die Relig., d. h. die allein das ganze, allseit. Sein mit dem allseit. Gott vereinigende allseitige Verbindung (*religatio*). Wär‘ ein solcher Nachweis nicht herrlich? Das ist die Grundlage für alles andere“³⁵⁰

Das Umkehrerlebnis, das es deutende Studium und die Einheit seiner Lebensgegensätze in der Kirche und ihrer Liturgie bildeten für Guardini das Fundament seiner Existenz, aus deren klarer Mitte er die Gegensatzlehre aufbauen konnte.³⁵¹ Die Mitte ist also jener Beziehungspunkt, in dem der Mensch steht, von dem aus er als geordnete und in sich stehende Ganzheit ins Draußen treten kann, ohne sich darin zu verlieren. Sie ist deshalb als Herzpunkt des Lebens auch keineswegs starr, sondern Bewegung, Schwingung, Maß und Rhythmus. Diese geheimnisvolle Mitte, die das Zentrum des Gegensatzes ist, müsse – so die Folgerung Guardinis aus seinem Umkehrerlebnis – an ein Du hingegeben werden, um sich von ihm her schließlich ganz zu gewinnen.

Da Kontingentes das Verlangen des Ich nicht zu stillen vermöge, werde es auf einen alles Endliche übersteigenden Horizont verwiesen, der vollkommene Hingabe und damit Selbsthabe ermögliche: an Gott. Während Karl Rahner 1937 bzw. 1940 den impliziten und unbewussten Vorgriff über Endliches hinaus im Erkenntnisakt transzentalphilosophisch in „Hörer des Wortes“ beschreibt³⁵², argumentiert Guardini im Bereich des Ethischen. Ein für ihn dabei zentraler Begriff ist der des „Gehorsams“, der mit der vollen Freiheit korrespondiere und den er in seinem Notizbuch als „lebendige Einheit von ideeller Gültigkeitsbejahung und konkreter Seinshinga-

350 Brief an Weiger vom 25. November 1908, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 42.

351 Vgl. Guardini, Berichte, 84.

352 Vgl. Rahner, Karl, Hörer des Wortes, in: ders. Sämtliche Werke. Band 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, Solothurn – Düsseldorf – Freiburg i.Br. 1997, 1–281.

be“³⁵³ beschreibt. Dieser Akt des Gehorsams kann für Guardini allein von einer konkreten, freien und bewussten Person gegenüber einer *konkreten* Instanz mit *überkonkretem, allgemeingültigem* Inhalt vollbracht werden, „sodaß also die Einheit des konkret-lebendigen und des allgemein-ideellen Moments das Wesen von Autorität, Gebot und Gehorsam ausmacht“³⁵⁴

Das gegensätzlich gebaute Lebendig-Konkrete finde also seinen Sinn, indem es seine Mitte an Gott hingabe und sich von ihm her voll zurückempfange. Im Gehorsam ihm gegenüber lege es den Achsenpunkt des eigenen Daseins in ihn hinein. In einem Brief an Weiger 1914 bezeichnet Guardini das Hingeben der Seele an Gott, den „actus ontologicus des endlichen Geistes“, als „Wurzel des Lebens“³⁵⁵ und er konkludiert, dass dies ein Herz an Herz mit Gott sei. Damit erweist sich die Mitte bei Guardini als Grund der Ontologie des Lebendig-Konkreten sowie als Hingabe an Christus. Die Gegensatzlehre nimmt also im Umkehrerlebnis von Guardini und Neundörfer ihren Ausgang und findet in dessen theologischem Kern ihr Ziel. Diese Denkstruktur ist auf die Weltanschauung hin geordnet und findet in ihr ihren eigentlichen Sinn. Anders formuliert, nimmt die Gegensatzlehre – von ihrer Entwicklung her betrachtet – in der Sicherheit der Offenbarung ihren Ausgangspunkt und findet als das Lebendig-Konkrete in den Blick nehmende Denkstruktur im Blick Christi auf Welt ihre Erfüllung und ihren Sinn. Die Hingabe an Christus in seiner Kirche ist die Fundamental- und Sinndimension der Gegensatzlehre, d.h. ihre Mitte.

Diese These wird durch die Guardini-Forschung bestätigt³⁵⁶: Joseph Ratzinger betont, dass die Grundlage von Guardinis Denken

353 Guardini, Romano, Begriffe: des Gehorsams, der Autorität. Notiz (ohne Datum), in: ders., Notizbuch 1914–1919, [22].

354 Vgl. Guardini, Romano, Zum Begriff des Befehls und des Gehorsams, in: *Pharus* 2 (7/1916), 834–843; hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 90–103, 93. Die Hervorhebungen finden sich so im Original.

355 Brief an Weiger vom 15. Februar 1914, Freiburg im Breisgau, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 136.

356 Vgl. Balthasar, Reform aus dem Ursprung, 26; Gerl-Falkovitz, Anfechtung und Treue, 28; Winterswyl, Romano Guardini, 369. Die hier entwickelte These unterstützt auch Friedrich Grave, der in seiner Rezension der Gegensatzlehre zurecht bemerkt, dass die Theologie und Gott der Hintergrund der Gegensatzlehre seien, auf den „ferne hingewiesen wird. Dennoch: aus diesem Hinter-

sein „Erlebnis der Bekehrung“ war, „das ihm zugleich Überwindung des durch Kant repräsentierten Geistes der Neuzeit wurde. Am Anfang steht nicht Reflexion, sondern Erfahrung“³⁵⁷ Der eigentlich Lebendig-Konkrete sei bei Guardini schließlich Christus selbst, auf den hin die gesamte Gegensatzlehre geöffnet sei.³⁵⁸ Erich Przywara hält dies ebenfalls deutlich fest:

„Guardini sieht klar, dass solche Haltung [...] nur möglich ist durch ein letztes geheimnisvolles ‚adhaerere‘ [...]: ein ‚Hangen in Gott‘ als dem ‚Ist‘, darin die ganze Gegensatzschwebe ‚hängt‘“³⁵⁹

Die These wird im Folgenden in zwei Kapiteln entfaltet. Zuerst wird auf Guardinis Denken der Mitte in der Dekade vor der Publikation der Gegensatzlehre eingegangen. In dieser Zeit befasste er sich in Auseinandersetzung mit der Jugendbewegung mehrfach theologisch, pädagogisch, soziologisch und philosophisch mit dem eigenen Umkehrerlebnis³⁶⁰, legte damit das Fundament der Mitte seiner Lehre

und Untergrunde ist das Werk emporgestiegen, in ihn taucht es wieder hinab“. (Grave, Romano Guardini, 353).

- 357 Ratzinger, Joseph, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft, in: ders., (Hg.), Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985, 121–144, 133.
- 358 Vgl. ebd., 141: „Der Mensch ist auf Wahrheit hin geöffnet, aber die Wahrheit ist nicht im Irgendwo, sondern im Lebendig-Konkreten, in der Gestalt Jesu Christi [...] Nur im Ganzen ist die Wahrheit“.
- 359 Przywara, Tragische Welt?, 193.
- 360 Guardini interpretierte die für die eigene *μετάνοια* entscheidende Stelle *Mt* 10,39 in einer Predigt über das Gleichnis vom Sämann 1917 (vgl. Guardini, Romano, Das Gleichnis vom Sämann, in: Becker, Werner (Hg.), Predigten zum Kirchenjahr, Mainz – Paderborn 2¹⁹⁹⁸, 114–123) und die Parallelstelle *Mt* 16,25 im Aufsatz „Der religiöse Gehorsam“ 1916, der wie ein Kommentar zu seinem Umkehrerlebnis wirkt. (In dieser Weise lesen diese Schrift auch Langner, Schauen im Glauben, 44; Wiesemann, Zerspringender Akkord, 129 Anm. 61). Um die darin behandelte Frage des Gehorsams gegenüber der Kirche gruppieren sich im selben Jahr noch drei weitere Abhandlungen. (Vgl. Guardini, Romano, Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft, in: Theologie und Glaube 8 (1916), 400–406; dann in: ders., Auf dem Wege. Versuche, Mainz 1923, 86–94; hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 45–53; Ders., Zum Begriff der sittlichen Freiheit, in: Pharus 2 (7/1916), 977–989; hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000,

vom Gegensatz und erprobte zugleich sein Gegensatzdenken in den unterschiedlichsten Bereichen. So bezeichnet er beispielsweise am 11. November 1918 in seinem Notizbuch die Gegensatzidee als Lösung des Problems der Kirche.³⁶¹ Der Denkweg des ersten Kapitels beginnt dem Umkehrerlebnis entsprechend mit Guardinis Reflexionen über Freiheit, Hingabe und Gehorsam, schreitet weiter zur Kirche und dann schließlich in dieser zu Liturgie und Mystik. Die folgenden Skizzen wollen einen Einblick sowohl in seine existentielle Mitte und damit die denkerische Mitte der Gegensatzlehre geben als auch seine Gedankenwelt in der Dekade vor der Publikation der Gegensatzschrift zeigen, womit ein Licht auf deren Charakter geworfen wird.

72–89; Ders., Zum Begriff des Befehls und des Gehorsams). 1920 folgen dann in derselben umfassenden Gedankenrichtung die beiden Artikel „Aus einem Jugendreich“ und „Neue Jugend und katholischer Geist“, die „ebenfalls eine Auseinandersetzung mit der Freideutschen Jugend, auf Grund einer Kritik des Gedankens autonomer Jugendlichkeit“ darstellen. (Brief an Weiger vom 18. April 1920, Pützchen bei Beuel, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 230). In seiner Abhandlung „Vom Sinn des Gehorchens“ (Guardini, Romano, Vom Sinn des Gehorchens, unter dem Titel „Vom Sinne des Gehorchens“, in: Die Schildgenossen 1 (1920), 33–41; dann in: ders., Auf dem Wege. Versuche, Mainz 1923, 19–32; hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 372–385) arbeitete Guardini gegen die Position Max Bondys die Polarität von Freiheit und Gehorsam, d.h. deren grundsätzliche Verwiesenheit aufeinander, heraus. Anknüpfend an die gegenüberstehenden Positionen schloss sich dann 1921 ebenfalls in den Schildgenossen die Aussprache beider an. Der gemessen am Umfang kleine Artikel „Sendung der katholischen Jugend“ muss gerade in Hinblick auf die Gegensatzlehre Beachtung finden, denn, so Guardini, „es [s]teckt aber zugleich ein Stücklein Philosophie des Katholizismus in dem Aufsatz“. (Brief an Weiger vom 24. Dezember 1920, Pützchen bei Beuel, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 233). Die erwähnten Darlegungen erfahren schließlich 1921 in den ekklesiologischen Vorträgen „Vom Sinn der Kirche“ ihre Zusitzung.

361 Vgl. Guardini, Romano, Das Problem der Kirche, in: ders. Notizbuch (1914–1919), [38]: „Religion ist das Verlangen nach dem unbekannten Gott – in der Kirche aber ist so sehr viel benannt und bestimmt, bis ins Einzelne... Religion will Einfachheit – in der Kirche ist so unendlich viel Differenzierung, so großes Vielerlei... Religion will Freiheit – in der Kirche ist so drückend viel bestimmt, vorgeschrieben, zu Gesetz gemacht – und alles gleich so bis ins Tiefste bindend, Gewissensbindung... = die Lösung liegt in der Idee der Gegensätzlichkeit =“.

Das zweite Kapitel widmet sich dann der Darstellung der von Guardini in seiner Gegensatzlehre angeführten Analogien auf Gott hin, womit ihr tiefstes Fundament erreicht und dieser zweite Teil „Grund“ beschlossen wird.

3.2 Romano Guardinis Denken der Mitte ab 1915

3.2.1 *Freiheit, Hingabe und Gehorsam*

Guardini exemplifiziert in seiner Gegensatzlehre den gegensätzlich gebauten Erkenntnisakt mittels einer siebenseitigen Darlegung zur Freiheit, was zunächst überrascht, da dies keinen wesentlichen Beitrag zur an dieser Stelle von ihm erörterten Erkenntnistheorie leistet. Diese Passage zeigt deutlich den Ursprung des Denkens Guardinis, da seine Überlegungen zur Freiheit in der Dekade der Auseinandersetzung mit der freideutschen Jugendbewegung wurzeln und diese Zeit der Boden ist, auf dem auch die Gegensatzlehre steht. Sie gründet auf den konkreten Auseinandersetzungen Guardinis in der Pastoral mit jungen Menschen und ist – auch in der Epistemologie – keine Fachphilosophie.

In der Gegensatzlehre unterscheidet Guardini zwischen äußerer Wahlfreiheit („dispositiver Freiheit“) und innerem Wesensvollzug schöpferischer Freiheit („produktiver Freiheit“). Beide seien zugleich in der „lebendigen Freiheit“ gegeben³⁶², worin sich auch das transempirische Gegensatzpaar von Produktion und Disposition zeigt³⁶³. Denselben Gedankengang hatte er bereits in seinen Vorträgen „Vom Sinn der Kirche“ entfaltet.³⁶⁴ Darin führt er seine Gegensatzlehre vorzeichnend aus, dass allein das gegensätzlich gebaute Leben in die Freiheit führe. Dies bedeutet beispielsweise, zwar im eigenen Leben die eigene Individualität, die eigenen Talente und Charaktereigenschaften, auszuprägen, doch dabei nicht die eigene Perspektive absolut zu setzen, sondern gemäß dem gegenteiligen Pol die Eigengesetzlichkeit der umgebenden Dinge zu schätzen. Dass sich also die Fülle des eigenen Seins *und* der äußeren Dinge im

362 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 210–217.

363 Vgl. ebd., 60.

364 Vgl. Guardini, Vom Sinn der Kirche, 74.

Leben der Persönlichkeit begegnen, das sei Freiheit³⁶⁵, wie er auch in seinem Artikel „Vom Sinn des Gehorchens“ betont:

„Freiheit ist Wahrheit. Ein Mensch ist frei, wenn er ganz das ist, was er seinem Wesen nach sein soll. Freiheit ist die Weise, wie einer ganz er selbst ist und zu allen Dingen in rechtem Verhältnis steht. Zu dieser Freiheit aber führt der Weg durch den Gehorsam.“³⁶⁶

Freiheit findet schlussendlich für Guardini ihre letzte Tiefe im Stehen des Menschen vor Gott, dass er sich ihm öffne und in ihm aufgehe, wie auch Chan Ho Park in seiner Untersuchung unter dem Terminus der Inexistenz Christi festhält.³⁶⁷ Die Gehorsamsforderung des Absoluten und die Fülle des Wirklichen begegne dem Menschen – so Guardini – in der Kirche. Die Einordnung in sie könne er allein nicht schaffen und entweder daran zerbrechen oder aber „sein Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Ganzen ist zu jenem Opfer bereit, das allein den Weg bahnt: ‚seine Seele hinzugeben, um sie zu gewinnen‘. Ist er so gesinnt, dann erlebt er die Kirche als den Weg zur Freiheit.“³⁶⁸ Es sei also derjenige frei, der aus der von Gott eingeschriebenen Mitte – der Gottebenbildlichkeit – heraus existiere, womit wiederum die Mitte als Hingabe an Gott erscheint. Hans Urs von Balthasar betont zurecht:

„Seit den ersten Erfahrungen der Jugendbewegung hat Guardini die Begriffe Freiheit, Gehorsam und Verantwortung insbesondere für den Christen unlöslich ineinandergeschlungen.“³⁶⁹

Und Przywara fasst das von Guardini intendierte Ziel der Jugendbewegung in derselben Richtung treffend zusammen:

„Es bleibt der Grundton des Primates der Person, es bleibt der darin schlummernde höhere Ton der schöpferischen Liebe, aber Pflicht und

365 Vgl. ebd., 63f.

366 Guardini, Vom Sinn des Gehorchens, 373.

367 Vgl. Park, Chan Ho, „Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen“. Romano Guardinis Verständnis der Person und seine Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, Freiburg i.Br. – München 2010, 324: „In der *Inexistenz Christi* geschieht nicht etwa die Entfremdung des eigenen Selbst oder die Zerstörung der Identität, sondern gerade umgekehrt vollzieht sich darin die Vollendung der Person“.

368 Guardini, Vom Sinn der Kirche, 76.

369 Balthasar, Reform aus dem Ursprung, 18.

Autorität und Gehorsam und Beruf sind nun nicht mehr Gegensätzlichkeiten dieses Grundtones, sondern vielmehr sein Vollklang“³⁷⁰.

In einer Autorität, die den Menschen nicht nur praktisch-erzieherisch und darum relativ, sondern grundsätzlich und absolut fordere, müssten Idee und Wirklichkeit, Allgemeingültigkeit und Konkretion, identisch sein. Dies sieht Guardini allein in Gott gegeben, da er nichts anderes fordert als sein eigenes Wesen³⁷¹, das innertrinitarisch die liebende Einheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist sei, wie es Christus offenbarte³⁷². Die Trinität eröffnet aus der Perspektive Guardinis zugleich die notwendige Gegenbewegung zur Hingabe: das Bewahren und den Abstand. So seien die trinitarischen Personen vollständig hingegeben an die je anderen, gleichen Wesens und doch sei der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater, usw. In abbildhafter Weise löse sich der Mensch in seiner Hingabe gegenüber Gott ebenfalls nicht auf, sondern bleibe er selbst, ein freies Ich, ja gewinne sich von ihm her erst ganz:

„Die lautere Hingabe sprengt den Raum der Individualität, sie weitet das ‚Ich‘ durch das ‚Du‘. Wieder aber bewahrt allein Ehrfurcht und Schamhaftigkeit die Seele vor Zerrinnen und Würdelosigkeit“³⁷³.

In seiner liebenden Hingabeforderung gehe Gott als Vater daher selbst das Wagnis der menschlichen Freiheit ein. Umgekehrt bestehe das menschliche Daseinswagnis im Überschritt von der Feststellung, dass Gott die gesuchte Identität sei, hin zur liebenden Hingabe an ihn. Die existentielle Formulierung „mein Gott“, das Weggeben des Selbst an Gott, sei der eigentliche religiöse Akt. Diese Sichtweise setze jedoch die Annahme der christlichen Offenbarung voraus, wie Guardini gegenüber Max Bondy einräumt. Auf der christlichen Offenbarung gründen Leben und Denken Guardinis und seine Gegenatzlehre, wie er im schriftlichen Diskurs mit Bondy ausführt:

„Selbstverständlich behauptete ich, daß jene Hingabefähigkeit und alle übrigen Züge des Bildes die Offenbarungsgläubigkeit in Bezug auf die Lehren der Kirche voraussetzen! Das ist ja gerade der Kern meiner gan-

370 Przywara, Gottgeheimnis der Welt, 152.

371 Vgl. Guardini, Zum Begriff des Befehls und des Gehorsams, 94f.

372 Vgl. ebd., 103.

373 Guardini, Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft, 51.

zen Darlegung! [...] Besonders der psychologischen Seite dieser Frage bin ich nun schon seit 15 Jahren nachgegangen.“³⁷⁴

Wenn nun aber die Hingabe allein auf ein einmaliges historisches Ereignis oder einen unsichtbaren Gott bezogen wäre, bestünde laut Guardini die große Gefahr der Verfälschung und Verflüchtigung ihres Gegenstandes und damit der Objektivität seiner Forderung. Letzterer benötige eine bestimmte innerweltliche objektive Autorität, die dem Menschen konkret entgegentrete. Die Kirche ist für Guardini „die notwendige innerweltliche Form der Gehorsamsforderung“³⁷⁵, „präsenter Gott“³⁷⁶, Vergegenwärtigung des Hingabe-Ortes³⁷⁷. Bei all diesen Ausführungen übersieht er aber nicht, dass die Kirche auch weltliche Lebensgemeinschaft ist, sodass der Wille zum Gehorsam gerade in ihr die höchste Belastungsprobe erfahre. Er selbst hatte dies vielfach durchleben müssen, angefangen vom halbjährlichen Aufschub seiner Priesterweihe.³⁷⁸

3.2.2 *Die Kirche*

Hingabe und Gehorsam des Menschen vollenden sich für Guardini in der Nachfolge Christi.³⁷⁹ Jesus führe jedoch nur dann aus egozentrischer Enge in die Freiheit, wenn er nicht dem subjektiven Urteil ausgeliefert bleibe, das ihn stets nur eingeschränkt erfasse, sondern ganz angenommen werde. So formuliert Guardini in einer Predigt die für ihn entscheidende Frage: „Wer schützt Christus vor mir

374 Guardini, in: Bondy/ Guardini, Freideutsche Jugend und Katholizismus, 295. Betont Guardini hier, dass er diesen Gedanken bereits seit 1906 nachgegangen sei, dann findet sich in diesem Zitat ein weiterer Beleg dafür, dass seinem Denken das Dachkammererlebnis von 1905 zu Grunde liegt.

375 Guardini, Romano, Der religiöse Gehorsam, in: Pharus 7 (1916), 737–744; dann in: ders., Auf dem Wege. Versuche, Mainz 1923, 9–18; hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 35–44, 43.

376 Ebd., 44.

377 Hier wäre aus heutiger Sicht Vielfältiges auszuführen, angefangen von der Kirche als Sakrament (*LG* 1), der Feier der Eucharistie, den übrigen Sakramenten usw. Das kann in dieser Untersuchung allerdings nicht erfolgen.

378 Vgl. Gerl-Falkovitz, Konturen des Lebens, 67.

379 Vgl. Guardini, Neue Jugend und katholischer Geist, 311.

selbst? Wer hält ihn frei von der List meines Ich, das der echten Hingabe ausweichen will? Und die Antwort lautete: die Kirche“³⁸⁰

Guardini weiß sich seit seinem Berufungserlebnis und der Deutungsgewissheit der Gestalt Christi durch die Kirche von ihr getragen.³⁸¹ Sie ist für ihn einerseits der mystische Christus, ja Christus in der Kirche ist die Wahrheit, und andererseits ringt er beständig mit ihrer konkreten Gestalt und leidet unter ihr. Diese Gegensatzspannung zwischen Ideal und Real bildet für ihn zu Beginn der 1920er Jahre ein beständig zu umkreisendes und zu erörterndes Problem, sodass er auch an der Kirche den Gegensatzgedanken erprobt. Dies betrifft auch den Gegensatz von Einzelpersönlichkeit und kirchlicher Gemeinschaft, der dann in der Gegensatzlehre im dritten intraempirischen Gegensatz Lebendig-Besonderes und Lebendig-Allgemeines Ausdruck findet.

Wie in der Jugendbewegung als Gegenpol zum reinen Für-Sich-Sein auch die Gemeinschaft als primär entdeckt wurde, so erblickte Guardini auch ein Erwachen eines neuen Bewusstseins von Kirche – man denke an seine berühmten Worte am Beginn der Vorträge „Vom Sinn der Kirche“. Das neue Leben in Christus baue sich sowohl vom Ich her auf, d.h. von der einzelnen Persönlichkeit, wie sie in der Haltung der Hingabe und des Du-Sagens stehe, als auch von der überpersönlichen Seite her, der von Christus erwählten Menschheitsgemeinschaft, die die Kirche ist. Beide Seiten seien nicht kontradiktorisch getrennt, sondern in einem komplementären fruchtbaren Spannungsbogen geeint, in dem religiöses Leben erst zur Fülle der Lebendigkeit reifen könne, wie er in „Vom Sinn der Kirche“ ausführt:

380 Guardini, Romano, Predigten zum Kirchenjahr, Mainz – Paderborn 1998, 121.

381 Kristina Kieslinger und Kerstin Schlägl-Fierl halten zurecht fest, dass Guardini kein Reformer im heutigen Sinne war, sondern er „stand fest auf dem Boden der lehramtlichen Verkündigung seiner Zeit“. (Kieslinger, Kristina / Schlägl-Fierl, Kerstin, Lernen mit und von Romano Guardini für eine Theologische Ethik des Dazwischen, in: Augustin, George/ Laurs, Stefan/ Proft, Ingo (Hg.), Sehnsucht: Gott. Für Walter Kardinal Kasper, Freiburg i.Br. 2023, 275–292, 279). Jakub Rajčáni betont richtigerweise, dass die Inexistenz Christi bei Guardini den Menschen zu seiner eigentlichen Mitte führe, und dass die Kirche bei ihm der Garant ist, dass dieser Christus „wirklich und konkret“ ist. (Vgl. Rajčáni, Jakub, Inexistenz Christi. Ihre Bedeutung bei Romano Guardini und Ihre Implikationen, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 65 (2018), 188–207, 193f).

„Neue Schöpfung ist Kirche und ist Persönlichkeit; beides zugleich, von vornherein und wesentlich. Kirchenreich einmal und für alle; denn Kirche ist ja die Gnadendurchdringung des Menschenwesens, sofern es im Gemeinsamen steht. Persönlichkeitsreich so oft, als gläubige Menschen sind. Sie besteht als Kirche und als christliche Persönlichkeit.“³⁸²

Die christliche Gemeinschaft setzt bei Guardini also die freie Persönlichkeit voraus und diese könne nicht in Individualismus oder Autonomie aufgelöst werden, sondern bedürfe ihrerseits wiederum der Gemeinschaft. Sie stünden nicht nebeneinander und seien nicht aufeinander zurückführbar, sondern als Anlage im jeweils anderen bereits enthalten unter Beibehaltung ihrer jeweiligen relativen Eigenständigkeit. Sie bilden eine lebendige Einheit.³⁸³ Diese gegensätzliche Relation zwischen Persönlichkeit und Kirche gründet für Guardini im Urbild jeder Gemeinschaft: dem trinitarischen Gott, womit sich dieser wieder als Grund des Gegensatzdenkens Guardinis erweist:

In ihm „sehen wir aber auch, wie dem Gemeinsamsein ein Widerspiel entgegentritt: die Selbstbewahrung. Alles schenkt der Vater dem Sohn; alles Vater und Sohn dem Heiligen Geist, nur eines nicht: die Selbstheit der Person. [...] Die Selbsteinheit, die Würde und Hoheit des Ich kann nicht weggegeben werden. Da sehen wir im Strom des Gebens und Empfangens, im Übermaß des Einsseins etwas stehen, ruhevoll, umschlossen von einem undurchbrechlichen heiligen Kreis: die Person.“³⁸⁴

Die Kirche ist für Guardini die himmlisch-irdische Auswirkung der göttlichen Gemeinschaft, ein Schenken ohne Vorbehalt unter Wahrung des Eigenen, das besonderen Ausdruck in der Eucharistie und damit in der Liturgie finde.³⁸⁵ Erwache dieses neue Bild von Kirche in den Seelen der Menschen, sieht Guardini die liturgische Bewegung als „die kirchliche Bewegung ihrer kontemplativen Seite nach“³⁸⁶, sodass sich darin ein ekklesiologischer Gegensatz zwischen

382 Guardini, Vom Sinn der Kirche, 39.

383 Vgl. ebd., 41.

384 Ebd., 91.

385 Vgl. Brief an Weiger vom 25. November 1908, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 42: „Die Idee d. *ad Deum*, zur übernat. Vollendg geschaffenen Natur, die aber gefallen ist, der Trinität; des erlösenden Gottessohnes und vollendenden Geistes; alles zusammenlaufend in der Eucharistie (dem Brennpunkt d. Heilswerkes) konstruieren das dogmat. System“.

386 Guardini, Vom Sinn der Kirche, 31.

actio (Kirche als Gemeinschaft und Institution) und *contemplatio* (das Gebet der Kirche) bei Guardini zeigt. Innerhalb des Pols der Kontemplation baut sich für ihn ein weiterer polarer Spannungsbo gen zwischen Mystik und Liturgie auf. Dieser ist der Mittelpunkt der Existenz Guardinis, womit die Untersuchung in seine kontemplative Mitte und damit in seinen innersten Standpunkt und Grund in aller Gegensätzlichkeit eintritt.

3.2.3 Liturgie und Mystik

Guardini bestimmt Mystik in seinem 1921 veröffentlichten Vorwort zum Geistlichen Tagebuch der Mystikerin Lucie Christine als „eine erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes und die aus solcher Erkenntnis entspringende, die Seele umformende Liebe“.³⁸⁷ Hierbei rekurriert er auf die bonaventuarianische „cognitio experimentalis dei“, die er mit dem lebensverändernden Element eines Augustinus zusammenbindet. Für Guardini gebe es Versenkung nicht ohne konkrete Auswirkung, wie Dietlind Langner zurecht hervorhebt.³⁸⁸ Im Folgenden gilt es nun in der Bestimmung Guardinis existentieller Mitte und damit der Mitte der Gegensatzlehre, sowohl sein Hingabeereignis und die

387 Guardini, Romano, Lucie Christine. Geistliches Tagebuch. Vorwort des Übersetzers zur ersten und zweiten Auflage, in: Lucie Christine. Geistliches Tagebuch. 1870–1908. (Journal spirituel, dt., hrsg. V. Augustin Poulain). Übers. (v. Romano Guardini), Düsseldorf 1921, hier: Mainz 1975, IX-XXV, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 280–290, 284.

388 Vgl. Langner, Schauen im Glauben, 277f.

Beschäftigung mit der Mystikerin Lucie Christine³⁸⁹, als auch seine innere Verwobenheit in die Liturgie der Kirche zu betrachten³⁹⁰.

Das Forschungsinteresse dieses Kapitels besteht weder an einer vollständigen Systematik des liturgischen Denkens Guardinis noch an seiner Einordnung in die Liturgische Bewegung oder gar am Herausstellen seines Einflusses auf die Liturgische Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils, als vielmehr an der Gegensatzspannung zwischen Liturgie und christlicher Mystik, die Guardini vor seiner Gegensatzlehre ausarbeitete. Am 6. Februar 1919 notiert er unter dem Titel „Die zwei Ordnungen im katholischen Leben“ und am Tag darauf mit der Überschrift „Die religiöse Doppelaufgabe“ in sein Notizbuch:

„Gott und meine Seele, wir sind allein auf der Welt – Ich und alle meine Brüder und Schwestern, und wir alle zusammengefaßt von der Kirche stehen zusammen vor Gott. Eines ist so wahr wie das andere; beides zugleich.“³⁹¹

„Lernen das ganz realistische, ganz schlicht-geschichtliche ‚Wandeln mit Jesus‘. Unvoreingenommen und klar sehen, wer er war, wie er dachte und gesinnt war, was er wollte, forderte, tat... und danach tun. [Un-

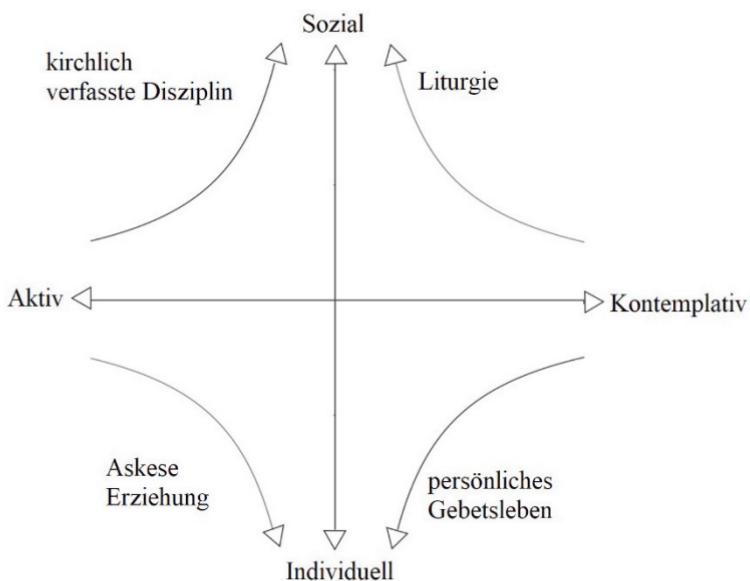
389 „Lucie Christine“ ist ein Pseudonym für Mathilde Bertrand (12. Februar 1844 – 17. April 1908), das Poulain der Autorin gab, um ihre Anonymität zu wahren. 1865 heiratete sie Thomas Boulé im französischen Vernon, nordwestlich von Paris. 1873 empfing sie erstmals mystische Gnaden. 1882 schrieb sie ihre Notizen von 1870–1882 auf Wunsch ihres Beichtvaters nieder: das erste von 16 Heften lag vor. Poulain veröffentlichte nur 385 Seiten des Originals, das insgesamt ca. 2600 Seiten umfasst. Lucie war seit 1882 unter dem Namen „Marie-Aimée des Jésus“ Oblatin der „Communauté de l’Adoration Réparatrice“ in Paris und litt ab 1889 unter ihrer zunehmenden Erblindung. Mittelpunkt ihrer Mystik ist die liebende Begegnung mit Christus in der Eucharistie und der Anbetung Gottes gerade auch in den Besorgungen des Alltags. Sie notiert: „Durch alle Dinge anbeten; anbeten selbst durch Leiden, Demütigungen und Angst. ... durch alles, was das Leben ausmacht“. (Zitiert nach: Langner, Schauen im Glauben, 253). Für ausführliche biografische Angaben und nähere Ausführungen zur Mystik Lucie Christines vgl. ebd., 244–262.

390 Eine nähere Untersuchung seiner Beschäftigung mit Madeleine Sémer und Autoren wie Joseph Tissot und Auguste Poulain soll in dieser Arbeit nicht erfolgen, da die Mystik bei Guardini nicht das vordergründige Forschungsinteresse darstellt und mit Lucie Christine der wichtigste Einfluss christlicher Mystik bis zur Veröffentlichung der Gegensatzlehre gewählt ist.

391 Guardini, Romano, Die zwei Ordnungen im katholischen Leben. Notiz vom 6.2.1919, in: ders., Notizbuch 1914–1919, [103].

lesbare Stenografie, Anm. P.M.] Zugleich aber die Kirche leben: ihre wesentlichen Tatsachen: Dogma, Verfass[un]g, Opfer, Sakrament, Liturgie,... ihren Geist – nicht als Widerspruch, sondern als Gegensatz, oder gar als Ausfaltung des ersten. Beides, ein im andern...“³⁹²

Unter dem Titel „Konstruktion des religiösen Lebens“ findet sich sodann eine seine Gedanken zusammenfassende Notiz. Sie bündelt das Erdachte in einer Grafik, wie sie sich als Denkform in Gegensatz und Gegensätze³⁹³ und der späteren Gegensatzlehre³⁹⁴ wiederfindet³⁹⁵. Guardini erprobte und entwickelte also seinen Gegensatzgedanken an der Kirche, ihrer Liturgie und der Mystik:



392 Guardini, Romano, Die religiöse Doppelaufgabe. Notiz vom 7.2.1919, in: ders., Notizbuch 1914–1919, [89].

393 Vgl. Guardini, Gegensatz und Gegensätze, 7.

394 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 185.

395 Vgl. für die folgende Grafik: Guardini, Konstruktion des religiösen Lebens. Notiz ohne Datum, in: ders., Notizbuch 1914–1919, [27r]. Die Abkürzungen der Begrifflichkeiten in der Notiz wurden sämtlich vom Autor ergänzt.

Die Liturgie nimmt für Guardini – so die hier vertretene These – gemeinsam mit der durch französische Mystikerinnen inspirierten persönlichen Religiosität eine herausgehobene Bedeutung im Prozess der Hingabe an Christus ein. Die persönliche christliche Mystik – die intensive Beschäftigung mit der Übertragung des Tagesbuchs Lucie Christines und später auch die Befassung mit Madeleine Sémer – und die objektive Religiosität der Liturgie laufen bei Guardini ab seiner Entdeckung Beurons 1906 parallel, wie Dietlind Langner herausstellt.³⁹⁶ Beide Hingabe-Pole sind für ihn eine Lebensgrundlage in aller Gegensätzlichkeit und bedürfen sich notwendig gegenseitig, wie Guardini in seiner Schrift „Liturgische Bildung“ 1923 betont:

„Die strenge Liturgie ist jene Form des religiösen Verhaltens, in der sich das Objektive am stärksten manifestiert. Ihr steht als Gegenpol jene gegenüber, die von einem Höchstmaß subjektiver Haltung getragen ist: die persönliche religiöse Versenkung, der Ausdruck eigenen Erlebens, besonderer Veranlagungen, Nöte, Schicksale“³⁹⁷

Im Folgenden seien vertiefend zuerst Guardinis Begegnungen mit der Liturgie und der Mystik dargestellt und anschließend inhaltlich die Gegensatzspannung zwischen Mystik als persönlichem Zugang zur Mitte und der Liturgie als objektivem Zugang zur Mitte untersucht.

3.2.3.1 Begegnungen mit christlicher Mystik und mit der Liturgie

Das Elternhaus Guardinis war, wie oben geschildert, durch eine italienisch-selbstverständliche, bodenständige und tiefgreifende Religiosität geprägt. Ab dem Jahr 1903 kam Guardini in einem kleinen Studienkreis in Mainz bei Wilhelm Schleußner³⁹⁸ und dessen Frau

396 Langner, Schauen im Glauben, 245.

397 Guardini, Liturgische Bildung, 91.

398 Wilhelm Schleußner (1864–1927) war zunächst in Gießen im Militärdienst tätig, studierte dann Deutsch, Französisch, Englisch und Geschichte und war seit 1896 Lehrer am Mainzer Realgymnasium. Im selben Jahr konvertierte er zum katholischen Glauben und heiratete Renate Josefine Wiegand. 1905 wurde er zum Professor ernannt, studierte nach dem Tod seiner Frau im Jahr 1913 ab 1915 in Freiburg im Breisgau Theologie und wurde dort 1918 zum Priester geweiht. Er galt als einer der besten Kenner der deutschen Mystik jener Jahre. Nach Tätigkeiten in der Studentenseelsorge in Darmstadt und für

Josefine³⁹⁹ in Berührung mit christlicher Mystik. Dieses Ehepaar wurde für ihn zu einer geistigen Heimat. Zu ihnen trug er seine in München erwachten Glaubenszweifel⁴⁰⁰ und überbrachte ihnen auch sein (leider nicht erhaltenes) Tagebuch, in dem er die Entwicklung hin zu seiner neuen festen Glaubensentscheidung 1905 schilderte⁴⁰¹. Sie standen ihm zudem bei, als er 1909 beinahe von der Priesterweihe ausgeschlossen worden wäre und erlebten diese ein halbes Jahr später dann mit. Guardini notiert hierzu in seinen Berichten gleichsam eine Zusammenfassung der Bedeutung des Ehepaars Schleußner für seinen frühen geistigen Werdegang:

„Eine große Freude haben an dem Tage auch jene beiden Menschen gehabt, die mir fast so etwas wie geistige Eltern gewesen waren, nämlich Herr und Frau Schleußner. Sie haben das Ereignis als Krönung von viel Geduld und Sorge empfunden, die sie im Laufe mancher Jahre um mich hatten.“⁴⁰²

In Josefine Schleußner war Guardini selbst einer Person begegnet, von der er ahnte, „daß sie nicht nur ein intensives religiöses Leben führte, sondern wahrscheinlich selbst mystische Erfahrungen hatte“⁴⁰³. Sie verband in ihrer Gestalt mystisches mit einem tätigen geerdeten Leben. Guardini hatte ihr „die Verehrung entgegengebracht, die ein junger Mensch für eine viel ältere, geistig bedeutende und menschlich sehr feine Frau empfindet“⁴⁰⁴. Aus ihrer Hand empfing

den Caritasverband verbrachte er seine letzten Lebensjahre in Aschaffenburg. Werke: Unter dem Pseudonym Bruder Bardo: Deutsche Gebete. Wie unsere Vorfahren Gott suchten, Freiburg i.Br. 1916; Die minnende Seele. Mittelalterliche Dichtungen insbesondere aus dem Kreis der deutschen Mystik, Mainz 1921.

399 Renate Josefine Schleußner, geb. Wiegand (1861–1913) führte Guardini an die Mystik heran und schenkte ihm zur Primiz Lucie Christines „Journal Spirituel“. Sie arbeitete in der katholischen Mädchenfürsorge in Mainz. (Vgl. auch für nähere Ausführungen zu Josefine Schleußner: Langner, Schauen im Glauben, 33).

400 Vgl. Guardini, Berichte, 67.

401 Vgl. ebd., 71.

402 Ebd., 91.

403 Vgl. ebd., 66.

404 Ebd., 66.

er dann auch zur Primiz 1910 Lucie Christines „Journal Spirituel“⁴⁰⁵, das er selbst ins Deutsche übersetzte und mit einem Vorwort versehen 1921 veröffentlichte. Fast zeitgleich vollzog sich – quasi als Gegenpol – auch seine Entdeckung der Liturgie der Kirche, wie er in seinen Berichten schildert:

„Durch Wilhelm Schleußner hatte ich manches von der deutschen Mystik kennengelernt und liebte sie; doch habe ich immer gedacht, es müsse noch eine andere Mystik geben, in welcher die Innigkeit des Geheimnisses mit der Größe der objektiven Gestalten verbunden sei. In Beuron und seiner Liturgie habe ich sie gefunden“⁴⁰⁶

In Guardini war, wie für viele junge Menschen seiner Zeit, im Elternhaus das Liturgische noch nicht lebendig geworden, was sich aber mit der schicksalhaften Begegnung mit Josef Weiger im Hörsaal im Wilhelmsstift in Tübingen zur Vorlesung von Johann Evangelist Belser im November 1906 änderte.⁴⁰⁷ Guardini besuchte Beuron das erste Mal gemeinsam mit Weiger vermutlich im Jahr 1907. Er schildert präzise und ehrfurchtvoll die erste Begegnung mit der dortigen Liturgie durch den Türöffner der Komplet in seinen Berichten:

„Durch die ganze Kirche walzte ein Geheimnis, heilig und bergend zugleich. Später habe ich dann gesehen, daß die Liturgie viel Mächtigeres und Herrlicheres hat; aber zu Anfang führt die Tür der Complet inniger in das Herz ihrer heiligen Welt hinein, als die Pforten der großen liturgischen Handlungen“⁴⁰⁸

Diesem ersten Besuch sollten viele weitere – gemeinsam mit den Freunden Weiger und Neundörfer – und dann auch die feierliche Aufnahme unter die Beuroner Oblaten zunächst als Novize ab dem 15. März 1908 und dann endgültig am 21. April 1909 folgen.⁴⁰⁹ Guardini hatte sich den heiligen Odilio, fünfter Abt von Cluny (+1048), zum Patron gewählt und sich mit der Oblation auf ein Leben in der Welt im Geist der Ordensregel des heiligen Benedikt verpflichtet, was die tägliche Lektüre einer Perikope aus der Regel

405 Christine, Lucie, *Journal Spirituel*, hg. v. Augustin Poulain, Paris 1909; ins Deutsche übersetzt und mit einem Vorwort herausgegeben von Romano Guardini: *Christine, Lucie, Geistliches Tagebuch. 1870–1907*, Düsseldorf 1921.

406 Ebd., 85.

407 Vgl. Gerner, Guardinis theologische Studienzeit, 55–57.

408 Guardini, Berichte, 85.

409 Vgl. Gerner, Guardinis theologische Studienzeit, 68.

des heiligen Benedikt und ein Gebet zu ihm beinhaltete. Beuron leitete, wie Gerl-Falkovitz in ihrer Guardini-Biografie betont, für ihn die Erfahrung vorbildlicher benediktinischer Liturgie ein.⁴¹⁰ Dass er kurz vor seiner Priesterweihe gemeinsam mit Neundörfer und Weiger nach Beuron zur geistlichen Formung ging⁴¹¹ und auch sonstige Exerzitien dort besuchte⁴¹², sowohl seinen Primizkelch als auch sein Primizandenken im „Beuroner Stil“ anfertigen ließ⁴¹³ und 1910 eine Serie von Betrachtungen den „Beuroner Madonnen“⁴¹⁴ widmete, zeigt, wie sehr ihn dieses Kloster und seine Liturgie in jungen Jahren faszinierten und prägten. Wird hinzugenommen, dass er Lucie Christines „Journal Spirituel“, wie erwähnt, ebenfalls zur Primiz erhielt, sind in diesem Ereignis der öffentlichen Lebensentscheidung zwei wesentliche Linien des inneren Lebens Guardinis zusammengeführt. Seine Berufung zum Priester in der katholischen Kirche entfaltet sich vom religiösen Leben her gegensätzlich hin zur Mystik und hin zur Liturgie.

3.2.3.2 Die Mystik als persönlicher Zugang zur Mitte

Guardini erfuhr in seinem Umkehrerlebnis den Anruf Gottes, den Marian Eleganti als „Gnade jenes Augenblicks“⁴¹⁵ und Markus Zimmermann als „gnadenhaftes Gotteslichten“⁴¹⁶ beschreiben, eine Gnade des Anfangs, die laut Gerl-Falkovitz und Eleganti das gesamte Werk Guardinis auszeichne⁴¹⁷. Dietlind Langner arbeitet in ihrer

410 Vgl. Gerl-Falkovitz, Konturen des Lebens, 59.

411 Vgl. ebd., 60.

412 Vgl. Brief an Weiger vom 13. Juli 1911, Darmstadt, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardini Briefe an Weiger, 57.

413 Vgl. Gerner, Guardini theologische Studienzeit, 77.

414 Guardini, Romano, Beuroner Madonnen, in: Der Akademiker. Monatsschrift des Katholischen Akademikerverbandes 7 (2/1910), 104–105, hier zitiert nach: Verein der Freunde der Erzabtei St. Martin zu Beuron e.V. (Hg.), Auf dem Weg 52 (Advent 2018), 4f.

415 Eleganti, Marian, „Man muß gut wollen, um wahr denken zu können.“ Ein Beitrag zum Wahrheitsverständnis von Romano Guardini, Innsbruck – Wien 2003, 137.

416 Zimmermann, Die Nachfolge Jesu Christi, 233.

417 Vgl. Gerl-Falkovitz, Der neue Anfang als Grundmotiv Romano Guardinis, in: Herder Korrespondenz 12 (2017), 33–35; Eleganti, „Man muß gut wollen, um

Untersuchung der Mystik bei Guardini v.a. anhand der Einbeziehung des Augustinusbuches und der kleinen Schrift über die Tugenden nachvollziehbar heraus, dass er sein Dachkammerereignis selbst mit der Zeit mindestens in die Nähe einer mystischen Erfahrung rückte. Die 1905 erfahrene „Erst-Hingabe“ suchte der junge Guardini stets zu vertiefen und existentiell und denkerisch einzuholen. Entscheidende Hilfe und Quelle war ihm dabei das Tagebuch der Mystikerin Lucie Christine. Sein eigenes mystisches Erleben vermochte er mit ihrer (literarischen) Begleitung immer weiter ins eigene tägliche Glaubensleben zu integrieren.

Im Vorwort zum 1921 erschienenen „Journal spirituel“ Lucie Christines hebt Guardini hervor, dass ihn die Aufzeichnungen ein volles Jahrzehnt begleitet hätten und er es in schönen wie in schweren Stunden kaum einmal aus der Hand gelegt habe.⁴¹⁸ Es sei ihm „ein liebes, tiefes Buch“⁴¹⁹ gewesen, dessen Übersetzung er ab dem Erhalt bei der Priesterweihe in der Dekade von 1911 bis 1921 mindestens einmal pro Jahr gründlich überarbeitete und mit Weiger besprach. So hatte er ihm beispielsweise 1913 eine frühe Übersetzung des Journals gesandt. Der Absender drückt hier bereits seine Bewunderung gegenüber der französischen Mystikerin aus und hebt besonders hervor, dass die Wahrheit in Lucies Leben Gestalt geworden sei.⁴²⁰ In eben dieser Richtung würdigte er sie in seinem Vorwort zur Übersetzung ungefähr sieben Jahre später.⁴²¹

Guardini findet bei Lucie Christine auch das Leitwort seiner eigenen Bekehrung wieder: „Gott und meine Seele, sonst nichts“⁴²². Damit ist für ihn ein doppeltes verbunden: erstens die „Anerkennung des absoluten Primats der Seele vor allen Zwecken und Gütern

wahr denken zu können“, 137: „Die Hinweise auf die Notwendigkeit *des Hergenbens der eigenen Seele* kehren in seinem Werk wie sich fortpflanzende Ringe, die sich (über Jahrzehnte) um jene Stille Entscheidung im Dachgeschoß seines Elternhauses wie um eine gemeinsame Mitte angeordnet haben, regelmäßig wieder.“

418 Vgl. Guardini, Lucie Christine, 280.

419 Brief an Weiger vom 18. April 1920, Pützchen bei Beuel, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 229.

420 Vgl. Brief an Weiger vom 9. Oktober 1913, Freiburg im Breisgau, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 108.

421 Vgl. Guardini, Lucie Christine, 280.

422 Ebd., 286.

außer ihr“⁴²³ und zweitens der Ausdruck der individuellen Gottesbeziehung jedes Menschen, die keiner Regel unterliege. Ihr eigne eine „Ausschließlichkeit“ und „ein Geheimnis, in das kein anderer kommen kann“⁴²⁴ Was Guardini besonders an „der Mystik Lucies fasziniert, ist deren Vereinbarkeit mit einem Dasein mitten in der Welt“⁴²⁵, wie Dietlind Langner zurecht betont. Im Alltag lebte sie die tiefste Beziehung zu Gott und verwirklichte ihren Wahlspruch: „*Das lieber wollen, was Gott lieber will, was er zulässt, sei es, was es sei*“⁴²⁶ Guardini, geprägt von der schlichten italienischen Frömmigkeit seiner Eltern, fürchtete im religiösen Leben Übertreibungen, alles Ungesunde, Einseitige und Überspannte. Deshalb schätzte er Lucie Christine so hoch, die sich sowohl ganz dem Willen Gottes zur Verfügung stellte, als auch dem normalen menschlichen Dasein verbunden und gerade nicht weltfremd gewesen ist. Er findet in ihr eine subjektiv-mystische Frömmigkeit, die jedoch nicht losgelöst ist von der Objektivität der Wirklichkeit, sondern in sie eingebunden. Sie steht also im für ihn runden Verhältnis des Gegensatzes, das ihm persönlich entspricht.

Guardini beschreibt ihre Mystik ganz im Sinne seiner Gegensatzlehre, ja erprobt auch an ihr den Gedanken der Polarität. Alles sei bei ihr gebändigt „in lauterem Maß“⁴²⁷, ein Terminus, der auch in der Gegensatzlehre neben dem Rhythmus als Bestimmung des Verhältnisses der Polseiten verwendet wird. Ihr Leben stehe im Gleichgewicht von mystischer Tiefe und Wirklichkeitsnähe und wird von ihm deshalb als „gesund“ beschrieben, ist diese Weite doch lebendiger spannungsreicher Gegensatz. Er ordnet sie der „klassischen Mystik“ zu, da sie im normalen Leben verwirklicht werde und vergleicht sie auch mit der Besonnenheit des heiligen Benedikt, der Denkhaltung des Thomas von Aquin und dem weiten ruhevollen Blick eines Goethe.⁴²⁸ Die Entsprechung zwischen Lucie, Thomas, Goethe, Benedikt und Newman liegt für ihn in deren gleichermaßen

423 Brief an Weiger vom 10. Mai 1914, Freiburg im Breisgau, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 144.

424 Guardini, Romano, Das Gebet des Herrn, Mainz 1998, 36.

425 Langner, Schauen im Glauben, 264.

426 Christine, Lucie, Journal Spirituel, zitiert nach: Langner, Schauen im Glauben, 259.

427 Guardini, Lucie Christine, 283.

428 Vgl. ebd., 282f.

gegebenem Wirklichkeitssinn, in der Ablehnung des Extremen und – je auf ihrer Weise – der Ehrfurcht vor dem Mysterium, wie er in einem Brief an Weiger 1914 – d.h. im Zeitraum der Erstfassung der Gegensatzlehre – ausführt.⁴²⁹ Hier kündigt sich Guardinis Gegensatzlehre und der Gedanke des „offenen Systems“ stark an, wie auch Langner betont.⁴³⁰

Guardini erblickt und erfährt eine deutliche Verbindung zwischen Lucie und Benedikt, d.h. auch zwischen der ihr entlehnten und für ihn in frühen Jahren prägenden Form christlicher Mystik und der in Beuron erfahrenen benediktinischen Liturgie. Beide bestünden in der gleichen geistigen Grundhaltung einer Verbindung von kräftiger Wahrheitssuche mit tiefem Herzen, d.h. „Ruhe, Klarheit, Maßhaltung und Freiheit“.⁴³¹ Die lebendige Hinwendung des Menschen zum lebendigen Gott – die Mystik – bildet für Guardini eine natürliche Voraussetzung für ein Leben des Menschen im Raum der Liturgie.⁴³²

3.2.3.3 Die Liturgie als objektiver Zugang zur Mitte

Für Guardini besteht gemäß seinem Artikel „Das Objektive im Gebetsleben“ 1921 das „Liturgische Problem“ seiner Zeit im Sinne seiner späteren Gegensatzlehre darin, das Verhältnis des Objektiven zum Subjektiven, der geformten liturgischen Gemeinschaft zur religiösen Einzelpersönlichkeit zu klären.⁴³³ André-Marie-Jean Festugière habe in seinem Werk „Liturgie catholique“ den Fehler begangen, die

429 Brief an Weiger vom 25. Mai 1914, Freiburg im Breisgau, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 147: „Sie alle dem Wirklichen zugewandt, abhold allem Extremen, aller Überspannung, sie alle voll tiefer Ehrfurcht vor dem Mysterium, seis des Lebens, seis der Kunst, seis der Religion. Sie alle dadurch Antithetiker, behutsam, nichts zu knicken oder zu vergewaltigen, weit, frei, voll unendlicher Möglichkeiten und allen Möglichkeiten offen.“

430 Langner, Schauen im Glauben, 270.

431 Vgl. Brief an Weiger vom 10. Mai 1914, Freiburg im Breisgau, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 145.

432 Vgl. Guardini, Romano, „Lex orandi“. Gedanken über die Liturgie, in: Akademische Bonifatius-Korrespondenz 34 (1919), 106–112, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 164–174, 164.

433 Vgl. Guardini, Romano, Das Objektive im Gebetsleben. Zu P.M. Festugières „Liturgie catholique“, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1 (1921), 117–125,

komplexe Natur des Problems verkannt und ein notwendiges „So-wohl-als-auch“ in ein „Entweder-oder“ aufgelöst zu haben.⁴³⁴ Stelle bei Festugière der Individualismus der ignatianischen Methode einen unversöhnlichen Widerspruch zur objektiven Liturgie dar⁴³⁵, so erblickte Guardini seine Aufgabe – der die Untersuchung nachzuspüren gedenkt – darin, die Beziehung des persönlichen Gebetes und der Frömmigkeit zur objektiven Wirksamkeit der Liturgie, der Sakramente und v.a. der Eucharistie herauszustellen:

„Und sollte es sich herausstellen, daß es sich hier um zwei Grundkomponenten religiösen Lebens handelt, nämlich um das Objektive und das Subjektive, das Soziale und das Individuelle; daß beide ferner zueinander im Verhältnis relativer Selbständigkeit und zugleich relativer Bedingtheit stehen -: welche Stellung hat dann jede im Ganzen einer vollentfalteten, ganz ausgebildeten Religionsübung?“⁴³⁶

Die hier von Guardini verwendete klare Terminologie aus der späteren Gegensatzlehre zeigt, wie er bereits in den Jahren vor der Publikation in dieser Lebens- und Denkstruktur agierte, und sie auf die ihn umgebenden Probleme anwandte.

Der subjektiv religiöse Vorgang trage für sich genommen den Schwerpunkt im Erleben, nicht im Inhalt des erfahrenen Objektes, sondern im subjektiven Vollzug.⁴³⁷ Diesem Ausdrucksverhalten stehe der objektive gegenüber, der das Gewicht auf „Wirklichkeiten, Wahrheiten und Wesenheiten“⁴³⁸ lege. Der subjektive Ausdruck werde durch die Hinzunahme des Objektiven in die Ganzheit der Seinsbeziehung eingefügt, ja das Objektive vom subjektiven Vorgang gefordert: „Besonders verschärft wird das Objektive in der Liturgie, steht doch der Einzelne hier dem Geschichtlichen und Positiv-Gesetzten gegenüber.“⁴³⁹

Die Objektivität der Liturgie stelle einerseits an die Persönlichkeit des Einzelnen die höchste Forderung, dass er sich ihr nicht bemächtigt.

hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 418–429, 427.

434 Vgl. ebd., 426.

435 Vgl. ebd., 425.

436 Ebd., 427.

437 Vgl. Guardini, Liturgische Bildung, 78–81.

438 Ebd., 81.

439 Ebd., 95.

tige und selbst umgestalte, sondern in Gehorsam und Vertrauen zur Kirche mit der Zuversicht bejahe, „daß in solchem Selbstverlieren die Seele ihr Eigenstes wiederfinden wird“⁴⁴⁰ Andererseits dürfe das Objektive bei aller Hervorhebung in der Liturgie selbst wieder nicht ins Unermessliche überhöht, das Subjektive nicht ausgelöscht werden.⁴⁴¹ In dieser maßhaltenden Betrachtungsweise sowohl des Subjektiven als auch des Objektiven in der Liturgie zeigt sich deutlich Guardinis Denkmodell des Gegensatzes und der Gedanke der Grenzen einer jeweiligen Polseite, so z.B. in seinen Überlegungen über das Erstarren des Lebendigen, wenn rein die objektive Seite gegeben wäre.⁴⁴² Er lotet die Liturgie gegensätzlich lebendig aus:

„Wir verstehen also unter Liturgie jene religiösen Betätigungen, die wohl in der Seeleninnerlichkeit wurzeln, aber doch über sie hinausreichen; das Gefüge von Formen religiöser Aussprache, in dem sich die Innerlichkeit ausdrückt, aber so, daß jene Formen nicht immer wieder spontan geschaffen werden, sondern objektiv festgelegt sind“⁴⁴³

Die Liturgie bildet – als gegensätzlich gebaute – für Guardini nicht etwas mathematisch Starres, sondern einen Organismus, der aufgrund seiner inneren Lebendigkeit⁴⁴⁴ fähig sei, den Betenden aufzunehmen und ihn hin zu Christus zu führen.⁴⁴⁵ Wie stark er selbst

440 Ebd., 97. Hier findet sich in Bezug auf die Liturgie wieder der zentrale Vers von Guardinis Umkehrerlebnis. Abermals erweist sich, dass es den zentralen Schlüssel für das Verständnis seiner christlichen Existenz und seines Denkens aus dieser heraus darstellt.

441 Vgl. ebd., 91.

442 Vgl. ebd., 83.

443 Guardini, „Lex orandi“, 166.

444 Als lebendige schreitet die Liturgie nicht linear voran, sondern ihr eignet ein eigener innerer Rhythmus (vgl. Guardini, Romano, Die Liturgie und die psychologischen Gesetze des gemeinsamen Betens. Ein Beitrag zur religiösen Sozialpädagogik, in: Pharus 8 (4/1917), 241–255, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 104–124, 118f.), der auch nach außen hin in der Zeit in Tagzeitenliturgie, Sonntag und Jahreskreis zum Ausdruck kommt. Sie „fügt das Leben Jesu in den Ablauf des Jahres ein“. (Guardini, „Lex orandi“, 170).

445 Vgl. Brief an Weiger vom 4./7. Dezember 1913, Freiburg im Breisgau, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 125: Die Liturgie ist „nicht angeschaute, anzuschauende Wirklichkeit, sondern zieht in sich hinein, öffnet ein neues Leben, wirkt das innere Leben, wird zum eigenen, innerst gesuchten Heilsleben. In ihr antwortet der Heilstatsache im eigenen Herzen die Heilstatsache des Objektiven Reiches Gottes, beides strömt in eines, und das

dieses Emporsteigen in der Liturgie empfand, lässt sich – wie so oft, wenn er Persönliches anspricht – nur als leises Erdbeben an zwei Stellen erahnen. So schreibt er in seinem Artikel „Unmittelbares und gewußtes Beten“ zur Präfation der Anaphora: „Man wird nicht leicht ein Gebet finden, das eine so emporreißende Kraft hat wie dieses; in dem tiefen dogmatischen Gedanken so ganz Seele geworden sind.“⁴⁴⁶ In „Die Psalmen vom Brevier des Donnerstags“ merkt er noch deutlicher an: „Und wenn wir auch nicht oft solche Stunden übernatürlichen Siegesbewußtseins durchleben; manchmal fühlen wir es doch tiefer [...]“⁴⁴⁷

Innerhalb des liturgischen Handelns der Kirche, des Stundengebetes oder der anderen Sakramente nehme die Feier der Eucharistie den Mittelpunkt ein, da sie „Kommunion und so das Sakrament der Sakramente, die unmittelbare Vereinigung mit Gott in Christus“⁴⁴⁸ sei. Das Innerste der Liturgie ist für Guardini also das Mysterium. Es ist bei ihm kein philosophischer oder psychologischer Terminus, sondern ein speziell theologischer, der sich aus der göttlichen Offenbarung speist. Die Stiftung dieses Mysteriums liege im Abendmahlssaal, doch das Mysterium selbst erscheine nicht historisch-realisch und bilde nicht kultisch-liturgisch das Vergangene nach, sondern stehe in sich:

„Ich [Romano Guardini, Anm. P.M.] verstehe darunter, daß in einer bestimmten, eben der kultisch-liturgischen Form sich eine reale Vergegenwärtigung – nicht historische Verdoppelung – des einst geschichtlich gewesenen Erlösers und seines Lebens vollzieht.“⁴⁴⁹

eine antwortet dem anderen, weckt das andere, bestätigt das andere, gibt ihm Zeugnis“.

- 446 Guardini, Romano, Unmittelbares und gewußtes Beten, in: Auf dem Wege. Versuche, Mainz 1923, III–130; zuerst unter dem Titel: Über die Bedeutung der reflexen und direkten Akte für das religiöse Leben, in: Pharus 10 (1919), 486–502, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 175–194, 188.
- 447 Guardini, Romano, Die Psalmen vom Brevier des Donnerstags und das geistliche Leben, in: Auf dem Wege. Versuche, Mainz 1923, 131–149; zuerst unter dem Titel: Die Bedeutung der Psalmen feriae quintae für das geistliche Leben, in: Der Katholik (1913), 83–97, hier zitiert nach: ders., Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 54–71, 68f.
- 448 Guardini, „Lex orandi“, 168.
- 449 Guardini, Vom liturgischen Mysterium, 127.

Die Liturgie sei ganz mit dem geschichtlichen Leben, Wort und Werk Jesu Christi verknüpft, der als Person im Jetzt vergegenwärtigt werde.⁴⁵⁰ Es gehöre zum Wesen des Christlichen, dass Christus nicht nur als historische Person, sondern als heute gegenwärtig angesehen werde, da er von sich aus, d.h. objektiv, zu jeder Zeit unmittelbar stehe. Der Mensch müsse daher, um zu ihm zu gelangen, nicht den Umweg über die Reihe der historischen Zeugnisse zurückgehen, sondern stehe unmittelbar zu ihm. Im liturgischen Mysterium der Vergegenwärtigung liege also keine psychologische, vielmehr eine metaphysisch-ontische Tatsache.⁴⁵¹ Nachfolge ist davon ausgehend für Guardini auch nicht soziologisch oder psychologisch zu fassen, sondern nur ontisch-religiös als „Christus in mir“ (Joh 6,56).⁴⁵² Die Gedankengänge zur Hingabe in Mystik und Liturgie zusammenführend kann daher festgehalten werden, dass für Guardini die Hingabe an das Sein identisch mit der Hingabe an das Mysterium ist.

3.2.4 *Zusammenschau*

Summa summarum bildet die Hingabe des freien Subjekts an das Sein, das Mysterium ist – in einer Person Fleisch geworden, in der Kirche bezeugt und aus diesem Akt heraus sich wirkliche Selbsthaben und Freiheitsgewinn ergebend – das Grundgesetz des geistigen Lebens Guardinis und damit auch Grund und Sinn der Gegensatzlehre. Damit wird die Philosophie des Lebendig-Konkreten auf Gott – das Sein, das Mysterium ist – hin und von ihm her verortet. Was diese Hinordnung der Philosophie des Lebendig-Konkreten⁴⁵³ auf die Theologie, auf Christologie, Ekklesiologie und Liturgie, für

450 Vgl. ebd., 115.

451 Vgl. ebd., 124.

452 Weiterführend könnte für Guardini von einer „eucharistischen Nachfolge“ gesprochen werden, die sich wiederum in eine direkte (Anbetung und Lobpreis) und mittelbare (ein Leben und Handeln aus der Eucharistie heraus) unterscheiden ließe. In seinem Notizbuch schreibt er zu den zwei Polen des eucharistischen Lebens: „1) direktes euch[aristisches] Leben: d.h. Hinwendung zum persönl. gegenwärtigen Heiland; myst. pers. Gemeinschaft mit ihm. (Kult, ...) 2) indirektes; das Leben aus der Kraft des ‚Brotes‘; ind[irekt] und sozial; bes. Familie, Caritas, Beruf“. (Guardini, Romano, Eucharistisches Leben, Notiz ohne Datum, in: ders., Notizbuch 1914–1919, [95]).

453 So lautet bekanntermaßen der Untertitel der Gegensatzlehre.

das Verhältnis von Philosophie und Theologie bedeutet, kann an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden. Es mag jedoch nicht verwundern, dass Guardini Weiger in einem Brief aus dem Jahr 1908 bereits seine Intention darlegt, ein theologisches System zu schaffen, „das ganz auf d. Idee d. Eucharistie aufbaut“.⁴⁵⁴ Die Einheit der Gegensätze sieht er bereits im Brief von 1908 in der Katholischen Kirche gegeben, die wiederum die Offenbarungswahrheiten der Trinität, der Erlösung durch Christus, der Vollendung durch den Heiligen Geist und des zur übernatürlichen Vollendung geschaffenen Menschen, der aber gefallen sei, „zusammenlaufend in der Eucharistie (dem Brennpunkt d. Heilswerkes)“⁴⁵⁵ verkünde.

Ausgehend von der bisherigen Untersuchung ist anzunehmen, dass die Eucharistie als Ort der Hingabe und damit Einheit der Gegensätze der Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt einer im gegensätzlichen Denkmodell vollzogenen Theologie sein sollte. Guardini schuf im Laufe seines langjährigen Wirkens keine solche theologische Systematik. Diese müsste, ausgehend von seinen in dieser Untersuchung mitvollzogenen Auslegungen seines Umkehrerlebnisses, in gegensätzlicher Denkstruktur zuerst Hingabe und Gehorsam des Gott-Menschen betrachten und aus der Christologie dann die Trinitätstheologie und die Ekklesiologie durchdacht werden. Der in katholischer Dogmatik habilitierte Guardini gibt in seiner Gegensatzlehre in Analogien auf den lebendigen Gott hin immer wieder Ausblicke auf die Gotteslehre. Da er sie in der Gegensatzschrift anführt, verdeutlicht sich abermals, dass deren Mitte in der Gründung im und Hinordnung auf den lebendigen Gott besteht. Darauf sei nun zum Abschluss des zweiten Teils dieser Untersuchung eingegangen.

3.3 Die Analogie auf Gott hin

Romano Guardini entwickelte in seiner Gegensatzlehre ein zweifaches analoges Verhältnis: innerhalb des Lebendig-Konkreten sowie zwischen diesem und dem je größeren dreifaltigen Gott. Im trans-

454 Brief an Weiger vom 25. November 1908, Mainz, in: Gerl-Falkovitz (Hg.), Guardinis Briefe an Weiger, 42.

455 Ebd., 42.

zendentalen Gegensatzpaar „Verwandtschaft und Besonderung“ beschreibt er das Gegensatzverhältnis als solches: Die Gegensatzseiten schließen sich in einem *qualitativen* Sinne ein, sie können weder ohne einander gedacht werden noch sein, und zugleich *qualitativ* aus, d.h. sie können weder ineinander überführt werden noch eine Synthese in einem höheren Dritten bilden, sondern sind eigenständige Qualitäten. Zwischen ihnen bestehe das Verhältnis der Analogie:

„Jener Schritt ist von der ‚Analogie‘ getragen, davon, daß der Qualität des einen Bereiches die des anderen nicht gleich ist, aber unter Wahrung ihrer Sonderart, in ihrem Eigensein, entsprechend, verwandt“.⁴⁵⁶

Im Lebendig-Konkreten, das gemäß Guardini polar gebaut ist, findet sich also das Verhältnis der Analogie. Das Aushalten dieser Spannung der Analogie ist gemäß Guardini nur möglich, da die Analogie *im* Endlichen, im Kontingenzen, vom Unendlichen eingestiftet, getragen und gehalten wird. In seiner Vorlesung „Die christliche Gotteswirklichkeit“ hatte er hervorgehoben:

„Der Sinn des Endlichen kann nur im Absoluten liegen, das Endliche ist urgebildet im Absoluten [...] Die Seele ist tragfähig für Gott. (Augustin) Der Mensch ist also analogiefähig.“⁴⁵⁷

Aussagen über Gott sind für Guardini also nur möglich, da dieser in der Schöpfung das Analogieprinzip eingestiftet hat. Die Analogie auf Gott hin ist Fundament, Grund, der geschöpften Analogie und damit des Gegensatzes des Lebendig-Konkreten.

Guardini definiert die zweite Analogie des Lebendig-Konkreten – die Analogie auf Gott hin – in seinem Artikel „Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur“ im Jahr 1926 wie folgt:

„Die Inhalte des Endlichen werden gleichsam von der Endlichkeitsebene losgelöst, ihrer reinen Positivität nach genommen und auf die Bedeutungsebene des Absoluten übertragen“.⁴⁵⁸

456 Guardini, Der Gegensatz, 187.

457 Guardini, Die christliche Gotteswirklichkeit, 203.

458 Guardini, Romano, Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur, in: Die Schildgenossen 6 (1926), 281–315, hier zitiert nach: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1962. Band 1: Aus dem Bereich der Philosophie, Mainz – Paderborn ³1994, 164–205, 179.

Die im Eros gegebene Bewegung vom Endlichen hin zum Absoluten bestehe im Loslassen des Ersteren und Ergreifen des Zweiteren. In diesem „Zwischen“ „liegt die Inkommensurabilität der ‚aufeinander‘ bezogenen ‚Größen‘ und das Wagnis von deren Durchquerung“⁴⁵⁹ Vom Endlichen zum Unendlichen gebe es keinen Weg der Steigerung, worin Guardini Kierkegaard gegen Hegel folgt⁴⁶⁰, vielmehr gelange man durch die Analogie in eine neue Kategorie: die des Absoluten. Der zentrale Fehler Kierkegaards besteht für Guardini auf der anderen Seite darin, dass für ihn „das Moment der Analogie praktisch ausfällt. Hier liegt die Wurzel für alle Unmöglichkeiten seines Standpunktes“⁴⁶¹ Bei ihm gebe es keinerlei Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Der Gottesbegriff kann daher für Guardini philosophisch nur vom „absoluten Wesen“ her aufgebaut und dann mittels kontingenter Begriffe (lebendig, personal, ...) ausschließlich in der Analogie beschrieben werden⁴⁶²: „Sie ist wohl durchaus positiv; aber in ihr werden die Begriffe nicht ein bedeutend, univok, für das Endliche und für das Unendliche gebraucht“⁴⁶³ Die Analogie bedeute keine Steigerung vom Endlichen hin zum Unendlichen, sondern der Begriff trete in einen qualitativ neuen Bereich ein, sodass Aussagen über Gott gemäß dem scholastischen Dreischritt gefasst werden müssten, wie er in der Gegensatzlehre hervorhebt:

„Grundlegung (positio): Gott ist gerecht; Verneinung (negatio): nicht so gerecht, wie das Endliche, denn er ist unendlich; Über-Erhebung (superelatio): gerecht im absoluten Sinne; übergerecht“⁴⁶⁴

Dies gelte auch für die Gegensätzlichkeit. Gott sei dieser nicht unterworfen, wie alles Endliche: „Das Stehen in Gegensätzen ist wesent-

459 Guardini, Romano, Logik und religiöse Erkenntnis. Die drei Versuche: Anselms ontologischer Gottesbeweis; Pascals Argument des Glückspiels; Kierkegaards Idee des absoluten Paradoxes, in: Die Schildgenossen 9 (1929), 179–206, 199.

460 Vgl. Guardini, Die Lehre von der Erlösung, 44.

461 Guardini, Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur, 180.

462 Dies bestätigt auch Bruno Kurth in seiner Untersuchung. (Vgl. Kurth, Bruno, Das ethische Denken Romano Guardinis. Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes. Eine moraltheologische Studie, Paderborn u.a. 1998, 85).

463 Guardini, Der Gegensatz, 146 Anm. 29.

464 Ebd., 147 Anm. 29.

hafter Ausdruck des Geschöpf-Seins“.⁴⁶⁵ Gott sei wesenhaft einfach und doch Gemeinschaft gemäß dem in der Offenbarung gegebenen Geheimnis der Dreifaltigkeit. Er genüge sich selbst, da er in sich Gemeinschaft sei, womit er als Urbild aller menschlichen Relation von Einzelnen und Gemeinschaft hervortrete. Gott sei zugleich höchste Lebendigkeit und volles Gleichgewicht, was im Endlichen nicht möglich sei. Alle Aussagen über ihn unterliegen der Limitation der Kontingenzen, d.h. sie seien nicht vollziehbar, aber „ein durch das Übermaß des ‚Ja‘ herbeigeführtes ‚Nicht‘“.⁴⁶⁶ Im Versagen nahe sich das geschöpfliche Denken dem Absoluten.

Guardini gibt in seiner Gegensatzlehre drei Analogien auf Gott hin an.⁴⁶⁷ Direkt im ersten Gegensatzpaar führt er in Bezug auf den Gegensatzpol der Dynamik die erste Analogie auf Gott hin als *actus purus* an⁴⁶⁸ und ergänzt diese Hineinahnung ins Absolute in der Denkform des Gegensatzes um die vom Leben als Statik ausgehende Analogie auf Gott hin als Ewige Ruhe⁴⁶⁹. In seiner Vorlesung „Die christliche Gotteswirklichkeit“ hatte er im Wintersemester 1925/26 diese Analogie gemäß der Mitschrift von Ursula Kolberg mit Rückgriff auf die „*Summa theologiae*“ des Thomas von Aquin entfaltet und dargelegt, dass das „*ens a se*“ – die absolut begründete Festigkeit Gottes – die andere Seite Gottes als „*actus purus*“ – seiner Dynamik – sei.⁴⁷⁰

Die zweite Analogie findet sich im ersten transzendentalen Gegensatzpaar „Verwandtschaft und Besonderung“. Guardini erörtert dabei die Frage, wie Gottes verschiedene Eigenschaften, z.B. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, eins sein können.⁴⁷¹ Entgegen dem Nominalismus, dass der Unterschied allein im betrachtenden Menschen liege, und dem Realismus, dass es reale Unterschiede in Gott gebe, hebt Guardini mit der Lehre der Katholischen Kirche hervor, dass die Sinngehalte ihren eigenen Charakter bewahren und zugleich in Gott seismäßig eins seien:

465 Ebd., 148 Anm. 29.

466 Ebd., 148 Anm. 29.

467 Vgl. ebd., 33, 146–149, 177.

468 Vgl. ebd., 33.

469 Vgl. ebd., 37.

470 Vgl. Guardini, Die christliche Gotteswirklichkeit, 205.

471 Vgl. Guardini, Der Gegensatz, 94 Anm. 25.

„Doch nicht durch Vermischung der spezifischen Wertgehalte, sondern durch eine eigene Weise des Einsseins, die jene Gehalte rein lässt; und sobald endliches Denken ihnen naht, es veranlaßt, ja zwingt, sie zu sondern.“⁴⁷²

Das menschliche Denken könne dieses „Gewebe von gegensätzlich gestellten Urteilen“⁴⁷³ nicht zugleich vollziehen, sondern lediglich auf es hinweisen. „Sie zwingen ihn, die überrationale Einheit, das Mysterium festzuhalten, und lieber auf dessen Durchhellung als auf seine Unversehrtheit zu verzichten“⁴⁷⁴. Die dritte Analogie führt Guardini in seinem Kapitel zum „Leben“ an. Er öffnet den Begriff des „Lebens“ auf den „lebendigen Gott“ hin: „Gott ist in der Ordnung des Absoluten das, was im Bereich des Endlichen, und von dessen Voraussetzung her, ‚lebendig‘ heißt“⁴⁷⁵.

Summa summarum lassen sich zwei Schlussfolgerungen aus Guardinis Erwähnung der Analogie in seiner Gegensatzlehre ziehen. *Erstens* ist mit der Erwähnung der Analogie im Lebendig-Konkreten und dessen analogem Verhältnis auf Gott hin die klassische scholastische Schultheologie der *analogia entis* präsent, jedoch im Hintergrund, da Guardini die Terminologie nicht übernimmt. Die klassische Formel der *analogia entis*, wie sie das IV. Laterankonzil formuliert hatte, besage, so Przywara, der im ersten Teil als ein Grund für die Publikation der Gegensatzlehre identifiziert wurde, dass „Gott und Geschöpf einander ‚ähnlich‘ und in eben dieser Ähnlichkeit völlig ‚unähnlich‘“ seien.⁴⁷⁶ Guardini übernimmt den Gehalt und spricht ihn kreativ neu in seiner Gegensatzlehre aus.

Zweitens wird in der Annahme des Analogie-Denkens deutlich, dass seine Gegensatzidee im Letzten auf einem Fundament katholischer Dogmatik ruht, wie seine Existenz ihre Mitte in der Hingabe an Christus in der Kirche findet. Diese theologisch-existentielle Mitte wird sich als letzter Grund auch in der im Folgenden auszuführenden Ontologie des Lebendig-Konkreten zeigen, beispielsweise in seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche unter dessen Schlagwort „Christus gegen den Gekreuzigten“ und in seiner Absetzung von

472 Ebd., 95 Anm. 25.

473 Ebd., 95 Anm. 25.

474 Ebd., 95 Anm. 25.

475 Ebd., 177.

476 Przywara, Erich, Religionsphilosophie katholischer Theologie (1926), in: ders., Schriften II: Religionsphilosophische Schriften, Einsiedeln 1962, 373–511, 402.

Goethes romantischem Denken von Systole und Diastole. „Gut und Böse“ bilden für Guardini nicht wie für jenen eine Polarität, sondern einen Widerspruch, da Gott und Sünde unvereinbar miteinander seien.

Die Gegensatzlehre Guardinis ruht also, wie dessen eigene Existenz, auf einer Mitte der Hingabe und Nachfolge Christi in der katholischen Kirche. Von dort her und darauf hin entfaltet er eine reiche Multiperspektivität des Lebendig-Konkreten.

4 Zusammenschau und Ausblick

Die Untersuchung befasste sich in ihrem zweiten Teil „Grund“ mit den drei Fundamenten von Guardinis Polaritätsdenken. Seine Hinwendung zur Wirklichkeit, zum Lebendig-Konkreten und zur Mitte in seiner Hingabe an Gott in der Kirche wurden in drei Kapiteln entfaltet. Die dabei vertretenen Thesen seien zum Abschluss in der folgenden dritten Grafik zusammengeschaut:

Teil II „Grund“

Teil II „Grund“

Das Gegensatzdenken Guardinis beruht auf drei Voraussetzungen (Gründen): seiner Hinwendung zur Wirklichkeit, zum Lebendig-Konkreten und zur Mitte in der Hingabe an Gott und die Kirche.

1 Hinwendung zur Wirklichkeit

Guardini begegnete dem Denken Kants und dem Neukantianismus v.a. vermittelt durch Heinrich Rickert und durch seine Tätigkeit in der Jugendbewegung.

Guardini setzt sich von der Erkenntnistheorie des Neukantianismus ab, dass das Wirkliche nur vom Denken produziert sei. Das Wirkliche ist ihm Ausgangspunkt des Denkens. Gewähr dafür ist ihm die philosophische und theologische Tradition sowie v.a. die Phänomenologie Max Schelers.

Die Hinwendung zur Wirklichkeit veranlasst Guardini, seine Methode des Denkens weg vom System und hin zur Begegnung zu wenden.

2 Hinwendung zum Lebendig-Konkreten

Guardini begegnete der Kategorie des „Lebens“ in der zeitgenössischen Lebensphilosophie und in seiner ausführlichen Befassung mit dem Werk Johann Wolfgang von Goethes. Die naturwissenschaftliche Methode seiner Zeit war ihm durch das eigene Studium der Chemie vertraut.

Guardini nimmt vom Naturalismus die Verwurzelung des Lebendig-Konkreten in der Wirklichkeit auf. Er setzt sich von ihm ab, dass Natur nicht rein mechanisch, sondern als Schöpfung lebendig ist. Guardini nimmt von der Transzendentalphilosophie auf, dass das Lebendig-Konkrete nicht auf Natur reduziert werden kann, sondern frei ist, und setzt sich von ihr ab, dass das Subjekt nicht nur logisch, sondern lebendig-konkret ist.

Das Lebendig-Konkrete bezeichnet in der Gegensatzlehre das Menschlich-Konkrete, wobei offenbleibt, ob das Gegensatzdenken auf das Gegebene überhaupt angewandt werden kann.

3 Hinwendung zur Mitte: Romano Guardinis Hingabe an Gott und die Kirche

Guardini weist sowohl mit dem Terminus der „Mitte“ als auch mit den drei Analogien auf seine Hingabe an Gott und die Kirche als den letzten Grund seiner Gegensatzlehre hin.

Guardini entfaltete sein Umkehrerlebnis, und damit die Mitte seines Gegensatzdenkens, zwischen 1915 und 1925 philosophisch, theologisch, soziologisch und pädagogisch. Sein Lebens- und Denkweg führt dabei von der Frage nach dem Zueinander von Hingabe, Freiheit und Gehorsam hin zur Kirche und weiter zur Frage des Lebens in ihr in der Gegensatzspannung von Liturgie und Mystik.

Grafik 3: Überblick über den zweiten Teil der Untersuchung

Ausgehend von der Vergewisserung dieses dreifachen Fundaments kann die Untersuchung nun in den vielgestaltigen und schillernden polyedrischen Bau des Lebendig-Konkreten eintreten. Im folgenden dritten Teil „Gehalt“ sollen die acht von Guardini angeführten

Gegensatzpaare, ihr quantitatives Verhältnis von Maß und Rhythmus, ihre Beziehung untereinander in Kreuzung und Reihung und die Möglichkeit höherer Gegensatzeinheiten in den Blick genommen werden. Davon ausgehend wird dargestellt, wie es gemäß Guardini erkennend gefasst werden könne. Der dritte Teil schließt, gemäß dem dritten Fundament des zweiten Teils, mit einem Ausblick auf Guardinis Lehre der Katholischen Weltanschauung.

