

ment, das Verhältnis von Kirche und Welt betreffend.

Die Untersuchung ist ein vielfach erfreuliches Opus. Die bisher nicht in diesem Ausmaß erfolgte Beziehung von Quellen und Literatur (1224 Fußnoten!), die Bändigung des nur schwer überblickbaren Materials, die minutiösen Textanalysen, die interpretierende Kleinarbeit, die beigegebenen Übersichten zur Textgeschichte und fünf Synopsen, dazu die breite theologische Erudition verdienen uneingeschränkte Anerkennung. Der Autor verteidigt aus intimer Kenntnis GS vor dem Vorwurf eines naiven Optimismus und kritikloser Vergötterung des Menschen und der Welt, insofern in den Entwürfen zunehmend die Inkarnationschristologie überwunden und die Paschachristologie an die Spitze der Hierarchie christologischer Wahrheiten gerückt wurde (88, 209, 371, 393). Er kritisiert begründet Kritiker von GS, Urs von Balthasar nicht ausgenommen (266f, 351) und korrigiert wiederholt Ungenauigkeiten der amtlichen deutschen Übersetzung. Gertler weiß auch um Schwächen von GS: um die Nichtassimilierung der Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese (394, 369), um das Fehlen des Empfindens für die Fragen der Ökologie und des Fortschritts (209, 392).

Die Arbeit erinnert an die befreiende Atmosphäre des Konzils. Gegenüber der Dürtigkeit der Entwürfe römischer Zentralstellen hat sich das Potential der Weltkirche unübersehbar bewährt. Die erarbeitete Christologie von GS ist aktueller denn je.

Linz

Johannes Singer

■ KLEIBER HANSRUEDI, *Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini*. (Freiburger theologische Studien Band 130). (240.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 48.—.

Diese Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, von Professor Riedlinger betreut (5), will ein Beitrag zum Thema „Erfahrung und Glaube sein, dass sich Romano Guardini schon in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zu eigen machte und inzwischen immer mehr in den Mittelpunkt gerückt ist“ (11). Aus der Tradition der Kirche schöpfend, aus der sapientialen Theologie vor allem, tritt er für das Recht religiöser Erfahrung ein. „Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, wie Guardini das Verhältnis . . . von religiöser Erfahrung und christlichem Offenbarungsglauben bestimmt“ (15f).

Die Formulierung des Themas greift einen Titel Guardinis auf: „Religiöse Erfahrung und Glaube“ (in: Die Schildknappen 13, 1934, 283—306; 1974 wieder aufgelegt). Jene religiöse Erfahrung, an die man vermutlich zuerst denkt, ist nicht gemeint: „Guardini hat seinen Entwurf der christlichen Innerlichkeit, genauer der christlichen In-Existenz nicht in sein Erfahrungskonzept eingearbeitet. Die In-Existenz Christi im Glaubenden und umgekehrt des Glaubenden in Christus ist nur im Glauben zugänglich. Ob und wie sie erfahren werden kann, ist bei Guardini nicht auszumachen“ (232f).

Vielmehr ist die gemeinte „religiöse Erfahrung“ jene, die zur Erfahrungsgrundlage nicht die in geschichtlichem Handeln ergehende Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus (155, 166, 177) hat, sondern die

Welt (105). Subjekt auch dieser Erfahrung ist der Mensch als Person, die ja „zum Entgegenkommen hinüber existiert“ (64); der Mensch mit dem ganzen Sein (126), der Mensch als Ganzer, in seiner Totalität, ist das „religiöse Organ“: mit Sinnen, Herzen und Verstand (88—103).

Worin besteht nun aber diese religiöse Erfahrung? In einer „besonderen Art, vom Dasein berührt zu werden“, in einem „Berührtwerden durch die religiöse Qualität des Daseins. Sie ist Empfindung des Anderen, Unirdischen, Numinosen, das sich an den Wirklichkeiten des Daseins einstellt“. Anders als Otto sieht Guardini diese Erfahrung nicht als nur irrationalistisch an. Sie ist „Erfahrung von Begegnung, und zwar von Begegnung mit dem Göttlichen. Was in ihr ‚anspricht‘, ist die Grenze des Menschen, ‚das, wo er aufhört‘“ (124ff). Von der Erfahrung der Endlichkeit der Welt und des Menschen gehen letztlich alle rationalen Artikulierungen der „religiösen Erfahrungen“ aus (139): die Erfahrung des Symbolcharakters der Dinge, der Generationsvorgänge, der Nichtselbstverständlichkeit und der Nichtnotwendigkeit der Welt, der Ungesicherheit und Unbekanntheit des Daseins (127—132). Die Person erfährt sich als etwas, das wesentlich auf ein Anderes hingeordnet ist (139).

Wie verhält sich nun solche religiöse Erfahrung zum Offenbarungsglauben? Um diese Klärung geht es ja der Arbeit. „Glaube ist etwas wesentlich anderes als jede religiöse Erfahrung“ (145). Die Offenbarung als souveränes Herausstreiten Gottes auf den Menschen zu, das allein den Hörenden zur Antwort des Glaubens befähigt, steht zur religiösen Erfahrung „quer“ (144); denn der numinose Charakter der Welt gehört zur Welt, ist eine Qualität der Welt (146), nicht Gottes. Außerdem ist sie fragwürdig, alles andere ist immer eindeutig und klar (134). — Es besteht aber ein Zusammenhang zwischen Offenbarungsglauben und religiöser Erfahrung im beschriebenen Sinn (122). Anders als für Karl Barth in seiner dialektischen Theologie ist für Guardini Religion und religiöse Erfahrung nicht nur unwahr und widergöttlich, sondern ein Ineinander von Unwahr und Wahr (148f). Denn der numinose Charakter der Welt stammt von daher, daß sie von Gott geschaffen ist; das Numinose ist die natürliche Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung (150). Aber „erst von der Offenbarung her kann die freie religiöse Erfahrung, samt dem auf sie bezogenen Denken und Schaffen sowie den aus ihr entspringenden Gebilden (Religionen) zu Gott heimgeholt werden, indem das alles in den Dienst des Glaubens tritt.“ Sie wird aus ihrer Zweideutigkeit erlöst (151). Die religiöse Erfahrung hat daher für den Offenbarungsglauben nach Art eines tastenden Aufstiegs bloß vorbereitenden Charakter (232f). Der Glaube seinerseits gewinnt durch die religiöse Erfahrung erst jenes schöpferischen Kräfte, deren er zu seiner Entfaltung bedarf; ein Glaube, der meint, ohne Erfahrung auskommen zu können, wird zu einem abstrakten Glauben ohne Lebenskraft, der in Gleichgültigkeit umschlägt und Anfechtungen nicht standhält (151, 233).

Dann gehört aber dieses Zusammenspiel von Offenbarung und religiöser Erfahrung zu dem, was Guardini nach einem Rat von Max Scheler (49) unter

„christlicher Weltanschauung“ verstand: als Begegnung zwischen dem unmittelbaren Wissen von der Welt (den konkreten Inhalten der Welterfahrung) und dem Offenbarungsglauben (122f). Der Gläubende nimmt in Guardinis „christlicher Weltanschauung“ denselben Standpunkt ein, auf dem Christus steht, und blickt von ihm her auf die Welt (59). Nicht zu Unrecht bemerkt Kleiber: „Noch immer ist der Begriff der ‚Erfahrung‘ — und auch der religiösen — dunkel und vieldeutig“ (231). — Die Arbeit ist ein guter Führer ins Denken Guardinis, zumal sie weit ausholt. Für die Arbeit spricht auch, daß sie auf der gewonnenen Ebene Fragen anstößt. Guardini beklagt die Abnahme der religiösen Erfahrung und ihre negativen Folgen für den existentiellen Glaubensvollzug (232). Wenn aber der Horizont für die Erfahrung des Numinosen geschwunden ist: wie kann er wieder aufgetan werden? Läßt sich das Rad der Geschichte zurückdrehen? Eher ein anderer Horizont? Welcher? Indem die Autonomisierung des Daseins, die Selbstverschließung der Welt selber als religiöser Akt durchschaut wird (120f)? Wenn man statt einer „Welt-Anschauung“ — die Schau hat in Guardinis platonisch-augustinischer Denkstruktur und durch sein Stehen in der Tradition der Lichtmetaphysik (28) die Priorität (15) — eine „Welt-Anhörung“ als Ausgangspunkt religiöser Erfahrung versuchte? Was Guardini über das Offenbarungswort sagt — im Wort teilt sich der Sprecher selbst mit, indem er sein Inneres in eine Sinngestalt legt, sie von sich ablöst, hinausgibt, herüberreicht (162) —, hätte gemäß biblischem Denken in der Schöpfung seine Entsprechung.

LinZ

Johannes Singer

■ BÖRSIG-HOVER LINA, *Das personale Antlitz des Menschen*. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini. (148.) Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1987. Kart. DM 24.—

Diese Dissertation bei Prof. Biser wurde 1985/86 von der Philosophischen Fakultät der Universität München angenommen (9). Die Autorin, geb. 1954, denkt intensiv Guardini nach, um auf dem Hintergrund von dessen Sicht der Neuzeit sein „Spezifikum des Menschseins“ zu bestimmen. Die neuzeitliche Verfallsstruktur, „die absolute Leugnung und das Vergessen der Transzendenz . . . die Selbstverschließung der Welt durch das menschliche Bewußtsein und die Selbstverwirklichung des menschlichen Bewußtseins“ (11) soll überwunden werden. „Die Entdeckung des dialogischen Moments des Personseins des Menschen ist es, was das 20. Jahrhundert neben seinen vielen negativen Erscheinungen als Positivum zu verzeichnen hat“ (132). Person ist lebendiger Bezug. Die eigentliche Ich-Du-Beziehung des endlichen Selbst ist das absolute Du, Gott, das sich hinter den relativen Du-Formen (Familie, Freundschaft, Liebe) abzeichnet: „Der Mensch existiert im Ich-Du-Bezug auf das absolute Du hin, weil sich das Absolute den Menschen durch den Akt der Erschaffung zum Du gesetzt hat. In dem Maße realisiert der Mensch sein Ich, als er es mit Bezug auf das absolute Du vollzieht und erfüllt“ (78).

Die Arbeit stützt sich auf sämtliche Monographien Guardinis und auf seine wichtigsten Aufsätze (24).

Das beachtliche Literaturverzeichnis führt (neben reicher Sekundärliteratur) über 210 Titel Guardinis aus der Zeit zwischen 1916 und 1980 an.

Theologiegeschichtlich interessant ist die Bemerkung, daß in einem Fall Guardinis Wirken in wissenschaftlicher Hinsicht weitergetragen wird und Spuren hinterläßt, und zwar im Werk Karl Rahners, der sich (nach Schoof) als eifriges Mitglied der katholischen Jugendbewegung an den Gedanken und Schriften Guardinis ergötzt.

Daß Analysen der Ich-Du-Beziehung anstrengend sind, erfährt man aufs neue, zumal sich die Sprache bezeichnenderweise mit ihnen schwertut. Eine Anmerkung da und dort erübrigt sich für den Insider. Das „corpus mysticum“ (nicht „mysticus“) heißt bei Paulus nur „corpus“. Das Beiwort ist eine Geschichte für sich (133).

LinZ

Johannes Singer

■ WATZAL LUDWIG, *Das Politische bei Romano Guardini*. (216.) Verlag R. S. Schulz, Percha und Kempfenhausen am Starnberger See 1987. Brosch. DM 22.—

Die von der Katholischen Akademie Bayerns 1978 herausgegebene Bibliographie Romano Guardinis umfaßte damals schon 466 Seiten. In der Welle der Publikationen seither greift Watzal ein eher unerwartetes Thema auf. „Allgemein gilt nämlich Romano Guardini als unpolitischer Mensch, der er aber nicht war“ (7). Watzal ist nach Studien der Politikwissenschaft, der Internationalen Beziehungen, der Philosophie und Theologie u. a. wissenschaftlicher Redakteur bei der Bonner Wochenzeitung „Das Parlament“. Dem Autor stand der Guardini-Nachlaß der Bayerischen Staatsbibliothek München zur Verfügung (7).

Die Thesen, die der Arbeit zugrunde liegen, besagen erstens, daß es Guardini prinzipiell um das verspätete Richtigwerden der Neuzeit gehe, indem die neuzeitlichen Werte (wie Freiheit, Würde, Verantwortung) am Transzendent-Absoluten (Gott) ausgerichtet werden; zweitens, daß Guardini ein politischer Denker ist, insofern ihm das Ausrichten des politischen Handelns an Normen und Werten ein großes Anliegen ist, damit „es mit der Sache des Menschen gut werde“; drittens, daß die neuzeitlich empirisch-zergliedernde Geistes- und Erkenntnis-haltung des Positivismus zwar den Sachen, nicht aber dem Menschen gerecht wird, dem eher eine phänomenologisch-ganzheitliche Sichtweise entspricht (13f; 185).

Das Zentrum des Denkens auch auf dem Gebiet des Politischen ist das Transzendent-Absolute, das der Welt in seiner Selbstoffenbarung befreiend entgegenkommt. Guardinis Kritik an der Neuzeit konzentriert sich auf den Abfall des Menschen durch die Autonomisierung des Subjekts (115), der Wurzel der Neuzeit und ihrer negativen Phänomene (Mythos des Fortschritts, Sinnlosigkeit, Angst, Totalitarismus (43—52; 122ff). Die Auswüchse der Neuzeit in bezug auf Fortschritt, Technik, Masse und Macht müßten beseitigt werden; die Autonomie sei als Problem aufzugreifen, indem die Endlichkeit des Menschen vom Transzendent-Absoluten her begriffen wird (vgl. 109).