

# Romano Guardinis »katholische Weltanschauung«

Der schmale Grat zwischen philosophischer Begründungsrationalität  
und Glaubensvernunft

PETER HOFMANN

Alternativen lassen sich leichter proklamieren als ergreifen, »dritte Wege« eher weisen als gehen. Das gilt für »neue« Theologien vielleicht in besonderem Maße. Eine solche »neue Theologie« war zu ihrer Zeit die »katholische Weltanschauungslehre« des jungen Romano Guardini, der in einem bezeichnenden Schritt von Bonn (1922) nach Berlin (1923) nicht nur den geographischen Ort, sondern auch Ansatz und Profession wechselte. Er galt noch als Dogmatiker, als er in seiner Bonner Antrittsvorlesung die These vom »einen Weg« der Theologie als der sich selbst erhellenden Glaubensvernunft vertrat. Sein quasi-anselmisches *credo ut intelligam* las er vom Credo her; statt eine neutrale apologetische Vernunft aufzurufen, wollte er die Frage nach dem Geheimnis Gottes dahingehend klären, »ob, nachdem es einmal durch positive Offenbarung gegeben ist, seine logisch-systematische Verarbeitung einer bestimmten gedanklichen Typik gehorcht«. <sup>1</sup> Was sich dem Blick des Glaubens zeigt, soll reflektierend erfaßt werden. Erst der Glaube, als »die vom Gegenstand geforderte Haltung«, bzw. die »Gläubigkeit« ist die

subjektive Haltung, welcher der theologische Gegenstand sich erst ganz öffnet. Erst der Glaube sieht den theologischen Gegenstand voll und richtig, und erst wenn der Gegenstand solchermaßen gesehen ist, vermag die wissenschaftliche, kritisch-systematische Verstandesarbeit ihn zu erfassen. <sup>2</sup>

Was die Bonner Antrittsvorlesung als *Anspruch* erhebt, entfaltet sich in der Berliner Antrittsvorlesung zum *Ansatz* der »katholischen Weltanschauung«. Sie will das Ganze im konkreten Gegebenen schauen, das verwirklichte einmalige Wesen, soweit es in den katholischen Blick des Glaubens kommt. Als Weltanschauungslehre will sie »eigenständige Wissenschaft, nicht unbestimmte Mischung von Philosophie und Theologie« <sup>3</sup> oder »Metaphysik« sein. Sie scheint in der Schwebe zwischen »Offenbarungstheologie« und »Religionsphilosophie« zu stehen, und sie beansprucht, grundsätzlich alle

1. Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre, Düsseldorf 1921 (Dissertation 1915), 20, Anm. 1.

2. Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie (Bonner Antrittsvorlesung 1922), in: *ders.*, Auf dem Wege. Versuche, Mainz 1923, 33–65, hier 51 f.

3. Vom Wesen katholischer Weltanschauung (1923/24). Wiederabdruck in: Unterscheidung 1963, 13–33, hier 13.

typischen Möglichkeiten von »Weltanschauung« umfassen zu können. Ihre Fähigkeit, dem Blick jeweils den größeren Horizont der Anschauung zu eröffnen, wäre somit das Kriterium ihrer »Katholizität«. <sup>4</sup> Katholische Weltanschauungslehre sei »die wissenschaftliche Erfassung dieses Blickes, und dessen, was er sieht«. <sup>5</sup> Neu ist vor allem das Pathos von Blick und Gegenstand: die Weltanschauung »nimmt ihren Gegenstand als Aufgabe« <sup>6</sup> und versteht sich als »Begegnung zwischen Welt und Mensch, ein Gegenüberstehen Aug' in Auge, aber eben doch ein Gegenüberstehen im Auge«. <sup>7</sup> Das unterscheidet sie von »Theorie« im engeren Sinne und wirkt sich auf den Status ihrer Wissenschaftlichkeit aus, den genauer zu bestimmen Guardini doch etwas Mühe hat. <sup>8</sup> Denn er unterläuft in Anspruch und Ansatz die vorgeblich neutrale »natürliche« Vernunft von Religionsphilosophie oder Apologetik ebenso wie die im engeren Sinne deduktive Entwicklung von Inhalten in der systematischen Theologie bzw. Dogmatik. Ein wenig ungehalten weist denn auch Hans Urs von Balthasar, der neben Karl Rahner als einer der Gründerväter nach-neuscholastischer Theologie gelten darf, den ungesicherten Wissenschaftsstatus der »katholischen Avantgarde« zwischen 1920 und 1933 »als eine Flucht aus der Theologie« ab, genauer: »aus einer Schultheologie, die nicht mehr befriedigte, der man aber nichts theologisch Ebenbürtiges an die Seite zu stellen sich zumaß«. <sup>9</sup> Offen bleibt tatsächlich, wie er im Blick auf Karl Barth und seine fundamentale Kritik der *analogia entis* angemerkt hat, die Frage nach dem Formalprinzip der Theologie insgesamt, gerade wenn man Guardinis Weltanschauungslehre heranzieht. Denn auch, wenn er unbedingt zu Recht auf der Fülle der Anschauung besteht und Begriffe ohne solche Anschauung selbstredend zu entleerten und klappernden Formeln werden, gilt weiterhin: »der Streit ist im Formalen allein letztlich gar nicht auszutragen. Man wird dort unfehlbar zuletzt aneinander vorbei- und ins Leere reden.« <sup>10</sup> Das Denken müßte vielmehr in der Anschauung seines Gegenstandes verbleiben – Anschauung mit dem Kusaner im doppelten Genitiv verstanden –, müßte anschauendes Denken sein. Sonst würde fiduzianisch der nicht ausweisbare Anspruch auf Intuition ausgespielt gegen eine bloße formale Bemächtigung des Gegenstandes im Diskurs, die über alles Materiale zuletzt nur wenig und nichts Entscheidendes sagen kann (ganz abgesehen von der unseligen Antinomie *formal – material*, unter deren Voraussetzung der Gegenstand der Theologie entweder nur transzendentallogisch oder inhaltlich-dogmatisch den Blick kommt). Guardinis Neuansatz ist gewiß eine Flucht und mittlerweile ein sanktionierter Fluchtweg.

4. Eben das unterscheidet sie im *Anspruch* von einer konfessionstypischen Weltanschauung und ihrer spezifischen Verkürzung der Sicht auf den Gegenstandsbereich.

5. Weltanschauung (Anm. 3), 33.

6. Weltanschauung (Anm. 3), 17.

7. Ebd. 19.

8. Vgl. ausführlich *Alfons Knoll*, Glaube und Kultur bei Romano Guardini, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994, 150–162.

9. Karl Barth, *Einsiedeln* <sup>4</sup>1976, 50.

10. Ebd. 57.

Was ich verließ, war die systematische Theologie; was ich suchte, war »die Welt«. Das Erste durfte aber nicht verlassen werden; so entstand die Einheit jenes Blickes, der vom Glauben her die lebendige Wirklichkeit der Welt erfaßt.<sup>11</sup>

### I. Zur Rationalität des theologischen Diskurses

Was bleibt von der Rationalität des theologischen Diskurses? Wie ließe sie sich überhaupt bestimmen? Muß sie überhaupt bestimmbar sein? Um unter diesen drei Fragen mit der letztgestellten zu beginnen: sie variiert die umgangssprachliche Rückfrage angesichts einer zu rechtfertigenden Entscheidung, das bekannte »Warum nicht?«, und steigt so in aller rationalitätsfernen Unschuld aus dem rationalen Diskurs aus. Für unhöflich gälte, wer diese »fröhliche Unwissenschaft« nötigen wollte, in der Diskursgemeinschaft doch zu verbleiben. Dagegen ist nichts zu *machen*, wohl aber in allem Ernst *einzuwenden*: Was bleibt von einer Behauptung, wenn sie keinen Wahrheitsanspruch erheben will? Die Replik, dieser Einwand sei ganz einseitig nur der Rationalität dessen verpflichtet, der mehr als eben nur rationalitätsfreie Äußerungen wünsche, trifft nicht, sondern läßt sich bereits auf den Diskurs ein. Bleibt diese scheinbare elegante Replik aus, so ist immerhin geltend zu machen, daß die Rückfrage »Warum nicht?« und die ihr vorausgehende Behauptung die Form eines Wahrheitsanspruches erfüllen, ohne dessen Einlösung zu beabsichtigen. Diese »Behauptung« wäre von der Art: »Ich behaupte jetzt etwas, aber ich meine es nicht ernst!« – sie ließe sich von einem performativen Widerspruch nicht unterscheiden. Aber warum überhaupt etwas begründen, wenn alle Begründungsversuche ohnehin nur hypothetisch und falsifizierbar seien?<sup>12</sup> Enden nicht alle Versuche dieser Art im sogenannten »Münchhausen-Trilemma«, wenn sie entweder im infinitiven Regreß untergehen, willkürlich abgebrochen werden oder von vornherein in einem Zirkel steckenbleiben? Die Behauptung, daß dieses Trilemma als *Beschreibung* von Begründungsstrategien seinerseits eine falsifizierbare Hypothese sei, halte ich für einen eleganten rhetorischen Trick, denn sie ist hinsichtlich ihres Status mindestens eine *Metahypothese*; zugleich, wenn sie wirklich ein Verdikt gegen Begründungsrationalität sein soll, formuliert sie die Konsequenz, zu der Begründungsversuche angeblich führen müssen. Gewiß läßt sich das antiskeptische Argument schlicht ignorieren, wer so rede, widerspreche sich selbst. Dagegen ist ebenfalls nichts zu *machen*, auch wenn viel dagegen *einzuwenden* ist. Der rationale Einwand gegen Rationalität gewinnt so jedenfalls nicht die Konsistenz, die er als Einwand bräuchte, und er beschreibt nicht einmal das hinreichend genau, was in

11. »Europa« und »christliche Weltanschauung«. Aus der Dankrede bei der Feier meines siebzigsten Geburtstags in der Philosophischen Fakultät der Universität München am 17. Februar 1955, in: *ders.*, Stationen und Rückblicke. Würzburg 1965, 9–22, hier 20 f.

12. Als »Begründung« bezeichne ich die stärkere Variante der Rationalität, die einen möglichen Beweis einschließt, ebenso wie die schwächere Variante, die eine Stringenz oder Kohärenz ihrer Aussagen beansprucht.

zeitgenössischen Letztbegründungsprogrammen tatsächlich beansprucht und geleistet wird.<sup>13</sup> Schlimmer ist es, wenn eine theologische Argumentationsform diesem Skeptizismus die Hand reicht und dabei kritische Rationalität für sich beansprucht. Unter der Maxime »Anything goes« kann natürlich auch ein theologischer Diskurs unauffällig mitlaufen, der weder (Letzt-)Begründung beansprucht noch konkurrierenden Ansprüchen zu nahe rückt. Ein *credo quia absurdum* ist dann durchaus nicht anstößig, sondern verschiedenen Gesprächspartnern hochwillkommen: erklärt es doch selbst theologisch *ad intra*, Glaubensinhalte keiner sogenannten »autonomen« Vernunft zu unterwerfen, und zugleich ganz allgemein *ad extra*, niemanden mit irgendwelchen weiter gehenden Vernunftansprüchen belästigen zu wollen.<sup>14</sup>

Diese Strategie hat eine erhebliche Entlastungsfunktion. Weder braucht sonderlich ernst genommen zu werden, wer etwas Anspruchsvolles behauptet, noch muß der Träger solcher Behauptungen sich der Mühe des Begriffes unterziehen, den eine methodisch-prinzipielle Reflexion verlangen würde. Statt dessen bleibt der Rekurs auf Intuition, die immer das Andere zur diskursiven Rationalität ist. Ganz schlicht darf dann auch der Theologe sagen: »Ich sehe was, was du nicht siehst!« Vorsichtig darf er sich darauf beschränken, diesen Blick in irgendeiner Weise »wissenschaftlich« zu erfassen. Aber ist denn dort irgend etwas zu sehen, wo er zu sehen meint? Eine solche Entlastungsfunktion könnte auch der »Weltanschauungslehre« Romano Guardinis zukommen, wenn sie unter dem beschriebenen Verzicht auf diskursive Rationalität rezipiert würde. Sie würde auf den spätestens seit Kant unumgänglichen Subjekt-Begriff verzichten wollen, und sie würde es vorziehen, den Gegenstand sich aussprechen zu lassen – auch um den Verdacht theologischer Bauchredneri (besten Gewissens möglicherweise). Guardinis »Weltanschauungslehre« kann solchem Mißbrauch durchaus Vorschub leisten. Wenn der Glaube für ihn »eine Art »Zirkelbewegung«<sup>15</sup> ist, die eine neutrale (oder autonome) Objektivität ausschließt, wenn die »Weltanschauung« den Glaubensgegenstand als Aufgabe annimmt und »Aug' in Auge« mit ihm denkt, dann gibt es außerhalb dieses zirkulären Verstehens gewiß keine rationalen Kriterien, die dem Gegenstand und der Lehre über ihn angemessen wären. Die Offenbarung selbst gibt das Maß ihres Verstehens, und der Weltanschauungslehrer ist der Herme-

13. Auf diesen Anspruch komme ich noch zurück. Hier möchte ich zunächst entschieden der These von Klaus Müller widersprechen, daß Hans Albert, der Vater des »Trilemmas«, »mit seinem Votum ganz in der Perspektive der Rationalität« bleibe und diese »damit sozusagen als ganze in ihrer Relevanz« herabstufte (Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: *ders.* (Hrsg., in konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Regensburg 1998, 77–100, hier 78). Vgl. dazu ausführlich Peter Hofmann, *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht* (= *Frankfurter theologische Studien*, Bd. 36), Frankfurt am Main 1988, 193–199; außerdem *ders.*, *Theologie vor dem Anspruch kritischer Rationalität. Grundsätzliche Überlegungen zum (theologie-)kritischen Rationalismus* Hans Alberts, in: *ThPh* 58 (1983), 414–426.

14. Zu dieser nur auf den ersten Blick paradoxen Situation vgl. treffend Müller, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube?* (Anm. 13), 79–83.

15. Vgl. Knoll, *Glaube und Kultur* (Anm. 8), 460.

neut dieses verstehenden Blickes. Dieser Anfang, der mit dem Glauben gegeben ist, läßt sich aus nichts Vorausgehendem ableiten; er ist da, wenn er da ist, und damit im wörtlichen Sinne »selbstverständlich«. Eine Begründung könnte daher keine weiteren oder äußerlichen »Gründe« beibringen, sondern müßte die innere Rationalität dieses Anfanges explizieren.

Damit beantworten sich die beiden zuletzt gestellten Fragen nach der Rationalität des theologischen Diskurses vorläufig von selbst: wer einen Anspruch in der Art der »katholischen Weltanschauung« erhebt, kann nicht darauf verzichten, ernst genommen zu werden und die innere ratio seines Diskurses zu entfalten. Er kann aber seinen Anspruch nur konsequent durchhalten, wenn er keine Gründe beizubringen versucht, die außerhalb seiner dem Anspruch nach umfassenden Perspektive zu suchen wären.<sup>16</sup> Nur dann würde das »Münchhausen-Trilemma« entstehen. Die »Zirkularität« des Diskurses muß sich allerdings ausdrücklich von einer *petitio principii* unterscheiden, d. h. sie muß zeigen, daß und inwieweit der Zirkel (1) nicht »hintergebar« ist und (2) zu Recht den Anspruch erheben kann, alle möglichen Weltanschauungen einzuschließen. Dieses Kriterium der Inklusivität – als Offenheit auf die jeweils größere und umfassendere Perspektive und das, was sie umfaßt – hat Hans Urs von Balthasar zur Signatur des theologischen Beweises erklärt: es betrifft die »Indizien der (je-größeren) Totalität«.<sup>17</sup> So wäre vorläufig auch auf das »Wie« der theologischen Rationalität zu antworten.

Bloße »Weltanschauung« steht ohnehin in einer Gefahr, die Guardinis Leben und Lehre in zunehmendem Maße verdüstert hat. Denn sie kann unzugänglich werden, falls sie nicht überhaupt etwas ist, was »nur einer bestimmten Periode der geschichtlichen Entwicklung« erschlossen ist und wieder verschüttet wird. So schreibt Guardini im fünften der *Theologischen Briefe an einen Freund* (18. 12. 1963):

Wenn ja: müssen wir dann annehmen, es gebe eine geschichtlich bedingte Situation des, psychologisch gesprochen, »nackten Glaubens«, des Glaubens ohne religiöse Erfahrung – so wie, zum Beispiel, die Lebensgeschichten großer christlicher Persönlichkeiten, aber auch Erfahrungen es nahezulegen scheinen, die jeder Glaubende in bestimmten Stunden des Lebens, vor allem aber im Alter macht, wonach der Glaubensakt nur als »Leistung«, als Treue, als durch keine Gefühlsmomente gestützter Realismus vollzogen wird?

Worin besteht das, was in solchen Augenblicken nicht bloß möglich, sondern zur Pflicht wird? Dieses Etwas scheint nicht jenes zu sein, was die frühere rationale Apologetik den »Beweis« für das Dasein Gottes, für die Unzerstörbarkeit der Seele, die Wahrheit der Offenbarung usw. nannte. Wenigstens bedürfen diese Gedankengänge einer im strengsten Sinne realistischen Prüfung. Ethisch gesprochen, müssen sie mit einer Wahrhaftigkeit und Gewissensstrenge gehandhabt werden, die alles wegschafft, was Suggestion, »religiöses« Erlebnis heißt.<sup>18</sup>

16. Vgl. Hofmann, Glaubensbegründung (Anm. 13), 272–276.

17. Vgl. dazu ebd.

18. *Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens*, hrsg. aus dem Nachlaß von Johannes Spörl, Paderborn – München – Wien – Zürich 1985, 45.

Wenn die Anschauung blind wird, weil nicht gewährt, so bleibt doch der Begriff, und seine Anstrengung gewinnt eine ethische Dimension von überraschender Strenge. Es geht um die »Stärke auszuharren, wenn alles wesenlos wird« und das »Licht nicht mehr zu leuchten scheint«, wie sie Guardini im *Gebet in der währenden Stunde* erbittet.<sup>19</sup> Es sind Gedanken in einer »Für den Todesfall« zurechtgelegten Mappe, die den Titel *Inbegriff der Offenbarung* trägt.<sup>20</sup> Was sich in seiner Kritik der Neuzeit und der Technik tastend abzeichnete, gewinnt hier eine letzte theologische Gestalt, die um eben diesen »Inbegriff der Offenbarung« ringt. Überraschend kommt dieser katastrophische Punkt der Weltanschauungslehre nicht. Während des Dritten Liturgischen Kongresses in Mainz 1964 irritierte Guardini mit einem Brief, in dem er, der die Welt von Anfang an mit kirchlich-liturgischem Blick anschaute, eben diesem Blick mißtraute:

Ist vielleicht der liturgische Akt, und mit ihm überhaupt das, was »Liturgie« heißt, so sehr historisch gebunden – antik oder mittelalterlich –, daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte?<sup>21</sup>

Auch wenn, wie er mündlich klärend ergänzt, dies »kein ›in Frageform gekleideter Vorschlag‹ [...] gewesen sei, den liturgischen Akt überhaupt aufzugeben«, so sei es doch »ein energischer Hinweis, sich um das eigentliche Problem zu bemühen«. <sup>22</sup> Und dieses Problem ist nicht marginal, sondern reicht in die Tiefe dessen, was er 1923 als »katholische Weltanschauung« definierte. Wenn nämlich der »Blick auf das Ganze, aus der Totalität ursprünglichen, allen typischen Besonderungen gegenüber souveränen Lebens heraus« bestimmt werden kann, so ist dieser Blick »erst der Kirche eigen. Sie ist die geschichtliche Trägerin des vollen Blickes Christi auf die Welt«, an dem der Einzelne als Glaubenssubjekt partizipiert.<sup>23</sup> Die Fähigkeit zu diesem Blick, der sich nicht metaphysisch-abstrakt von den Dingen der Welt- und Heilsgeschichte lösen kann, ist die Fähigkeit zur Liturgie. Was wie ein Sonderproblem von Liturgik und Pastoraltheologie auszusehen scheint, qualifiziert sich als das fundamentaltheologische Problem, wie der Mensch heilsfähig sein könne. Kurz: die Frage nach der *potentia oboedientialis* stellt sich für Guardini als Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen. Wenn der Blick, »den die Kirche im Glauben, aus dem lebendigen Christus heraus und in der Fülle ihrer übertypischen Ganzheit auf die Welt tut«, sich verschleiert oder erblindet, bleibt nur noch das reine Wort und die Verpflichtung, die sich mit ihm ausspricht. Gerade für die »Weltanschauungslehre« also wirft er das Problem auf, welche Rationalität ein Glaube haben kann, der nicht mehr schaut. Damit kehrt die zuerst gestellte Frage wieder: was

19. Ebd. 65.

20. Vgl. ebd. die Vorbemerkung von Spörl. Guardini bestimmt zu den enthaltenen Entwürfen aus den Jahren 1963–1966: »In ihrer gegenwärtigen Form sind sie durchaus unfertig. Sollte die Frage auftauchen, ob sie – posthum – veröffentlicht werden sollen, dann kann das nur nach sorgfältiger Prüfung und so geschehen, daß die Vorläufigkeit hervorgehoben wird« (S. 5).

21. Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgie. Ein Brief [1964], in: Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke, Bd. 19, hrsg. v. Franz Henrich), Mainz – Paderborn 1966, 9–17, hier 15 f.

22. Als Zitat in: Ist der heutige Mensch liturgiefähig? in: HK 1966, 518.

23. Vom Wesen katholischer Weltanschauung (Anm. 3), 31.

bleibt von der Rationalität des theologischen Diskurses, wenn die Welt unanschaulich wird? Reine Begrifflichkeit oder reine Ethik – der »nackte Glaube« als Gehorsam und Ausharren?

II. »Daß es so ist, braucht nicht ›bewiesen‹, sondern es kann ›gesehen‹ werden«:  
der Blick und seine Reichweite

Eine frühe Textsammlung Guardinis warnt mit Titel und Vorwort vor falschen Selbstverständlichkeiten: »Auf dem Wege« seien seine Arbeiten entstanden. »Richtiger noch: auf der Suche. Nicht aus sicherem Besitz, sondern auf der Suche nach der wesenhaften Ordnung von Sein und Leben.«<sup>24</sup> Das quasi-scholastische und zugleich lebensphilosophische Vokabular darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch der gleichzeitige Ansatz der Weltanschauungslehre eine Station innerhalb dieser lebenslangen Suchbewegung ist. Diese erreicht in den nachgelassenen *Theologischen Briefen an einen Freund* ihre Grenze und ihr Ende, ohne daß dabei von einem »konstruktiven Stilbruch« (Eugen Biser)<sup>25</sup> zu reden wäre. Denn sein Werk ist eben nicht »das eines befriedeten Geistes«<sup>26</sup>: Distanz und Bändigung in Stil und Gedanken formen die Maske, durch die ein Mensch voller Schwermut und innerem »Chaos« spricht.<sup>27</sup> Eine Tagebuchnotiz von 1953 bestätigt diese vielleicht indiskrete, aber unvermeidliche Vermutung:

Gewiß, ich sage mir, die geistige Produktion [...] kann nur sein, wenn in der Tiefe Chaos ist [...]. Manchmal kommt mir mit Schrecken der Gedanke: wie soll das je in Ordnung kommen? Diese bis ins Tiefste gehende – nein, gerade aus dem Tiefsten kommende Wirrnis? Im Jenseits? Immer deutlicher sehe ich die fundamentale Verstörung alles Menschlichen.<sup>28</sup>

Es wäre zu einfach, den hypochondrischen Guardini als Privatsache aus den Fragen katholischer Weltanschauung auszuklammern. Die »fundamentale Verstörung« diagnostiziert er selbst eben nicht als ausschließlich persönliches Schicksal; sie betrifft das Chaos »alles Menschlichen«, und die stets gesuchte Ordnung scheint sich ins »Jenseits« zu vertagen.

24. Auf dem Wege. Versuch. Mainz 1923, 7.

25. Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardini, Paderborn 1979, 134.

26. So Reinhold Schneider, Begegnung und Bekenntnis. Mit einer Freiburger Gedenkrede von W. Bergengruen, Freiburg im Breisgau 1963, 222. – Erstaunlich und bezeichnend, daß auch Schneider erst spät Guardinis »Ringern mit antwortlosen Fragen« als »das geheime Erdbeben« erspürt, das sein Werk durchzieht (zitiert nach Felix Messerschmidt, Person und Bildung. Gibt es ein Erbe Guardinis? in: Rothenfelser Schriften, Bd. 4, Rothenfels 1978, 31–40, hier 39). Wohl zu sehr galten beide, Schneider wie Guardini, als leuchtende Ikonen des Katholizismus, als daß ihr manchmal von Skepsis und Schwermut verdunkeltes Bild wahrgenommen werden konnte.

27. Seine Interpretationen Pascals, Hölderlins, Kierkegaards, Dostojewskis und Rilkes, als angewandte Weltanschauungslehre, kompensieren offenbar, was so nicht unmittelbar zu sagen war.

28. Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns – Notizen und Texte 1942–1964. Aus den nachgelassenen Aufzeichnungen hrsg. von Felix Messerschmidt, Paderborn 1980, 48.

Das Bild eines Theologen, der am Erfolg seines Geschäftes (ver)zweifelt, ist so ungewöhnlich wie tröstlich, zumal es bei Guardini von wohlthuendem Verzicht auf endgültiges Rechthaben begleitet ist.<sup>29</sup> Das schließt gerade nicht aus, daß er für seine Einsichten einsteht und sie als eine Pflicht übernimmt, die ihn zum Gehorsam und Ausharren führt. Die fundamentale Verstörung ist jedenfalls kein Problem der »Neuzeit« und ihres Endes, kein Problem der »Kultur« mithin, die in einem antinomischen Verhältnis zum Glauben zu denken wäre,<sup>30</sup> sondern ein Problem des Menschen schlechthin.<sup>31</sup> Also ist sie auch ein fundamentales Problem des glaubenden Menschen, der diesen glaubenden Blick auf die Welt wissenschaftlich erfassen will. Es zeigt sich als Erosion dessen, was die Weltanschauungslehre mit scheinbar so selbstverständlicher Sicherheit vorausgesetzt hat: die religiöse Erfahrung. Das »Nicht-Selbstverständliche« des Christentums werde künftig deutlich hervortreten, der Glaubensgehorsam werde die religiöse Erkenntnis der Sinne ablösen.<sup>32</sup> Die kategoriale und subjektive Gotteserfahrung, ohne die katholische Weltanschauung erblinden müßte, will das Wesen der Dinge in ihrer Erscheinung anschauen, ja sogar ihr Geschaffensein unmittelbar an ihnen ablesen. Guardini fragt, als eine Art *Plato christianus*, noch 1950 eher rhetorisch, »ob nicht das Geschaffensein der Dinge durch die »ewige Macht und Göttlichkeit« überhaupt das erste ist, was der Mensch an der Welt sieht«. <sup>33</sup> Der traditionelle Schluß von der Kontingenz der Dinge auf ihre Erstursache weicht von vornherein einer unmittelbaren Schau, die systematische Fragestellung den beschreibenden und interpretierenden Antwortversuchen. Daß Gott den Menschen rufe, daß die Welt Schöpfung Gottes sei, »braucht nicht »bewiesen«, es kann »gesehen« werden. Es ist ein »Ur-Phäno-

29. Gerade die Briefe seien »unfertig« und bedürften in ihrer »Vorläufigkeit« »sorgfältiger Prüfung« (Anm. 18), S. 5.

30. Die Antinomie von »Glauben« und »Kultur« prägt auch die breit angelegte Untersuchung von *Alfons Knoll* (Anm. 8). Dabei wäre zu bedenken, daß der Glaube selbst als immer inkulturierte Größe nicht einfachhin der »Kultur« entgegensteht. Knoll weist selbst auf ein gewichtiges Defizit der Weltanschauungslehre hin, die mehr (wie er formuliert) »räumlich« als »zeitlich« (also »geschichtlich«) angelegt sei (371). Dieser Mangel an geschichtlichem Blick leistet denn auch der genannten (statischen oder ungeschichtlichen) Antinomie Vorschub. Einen Beleg für diesen Mangel zeigt Guardinis Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Exegese. Er gesteht zwar zu, daß das Wort Gottes »auch geschichtlich gefaßt werden« müsse, aber »dieser Weg nicht der einzige zum Wort Gottes als solchem sein« könne, »ja nicht einmal, wesenhaft gesehen, der wichtigste« (Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft, in: *Die Schildgenossen* 8 (1928), 24–57, hier 48). Das mag durchaus für die historisch-kritische Methode gelten. Die Einsicht jedoch, daß das Wort Gottes in seinem Wesen geschichtlich und als es selbst nur als diese geschichtliche Gestalt zugänglich ist, scheint aus diesen Worten nicht zu sprechen.

31. Guardinis Lehre vom *Gegensatz* ist wohl nicht das Passepartout, um Guardini zu erfassen – auch wenn sie in ihrer Wende zum lebendig-konkreten Objekt das Recht der Intuition wahrt und auf Offenbarung hin offen ist (vgl. *Helmut Kuhn*, *Romano Guardini – Philosoph der Sorge*, Erzabtei St. Ottilien 1987, 50 ff.). Auch *Hanna-Barbara Gerl* betont, daß »seine Werke aus einer tiefen, existentiellen Verflechtung von Person und Gedanken stammen«, und spricht vom »Werkstattcharakter« vieler Äußerungen (»Durchblick aufs Ganze«. *Romano Guardinis Werk in seiner Entfaltung*, in: *Joseph Cardinal Ratzinger* (Hrsg.), *Wege zur Wahrheit*. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985, 32–69, hier 69).

32. Vgl. *Das Ende der Neuzeit*. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 1951, 122.

33. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*. Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung, Würzburg 1950, 35.

men« [...]» Guardini bedient sich nach Sache und Sprache auffälliger Anleihen aus der »Wissenschaftslehre« und »Phänomenologie« Goethes.<sup>34</sup> Problematisch ist sein fundamentaler theologischer Anspruch, er besitze damit in der Welt »wirklich den archimedischen Punkt, von dem aus er sie als Ganzes befragen kann; und zwar liegt der in seinem Gottesverhältnis«. Das ist gewiß »die ontologische Elementartatsache«<sup>35</sup>: aber wie gelangt Guardini zu ihr? Verdrängt nicht zuletzt die Intuition (als religiöse Erfahrung) den diskursiven Verstand, statt sich mit ihm zu versöhnen? Und verliert nicht die Weltanschauungslehre mit dem Schwinden von religiöser Erfahrung und Liturgiefähigkeit eben den »archimedischen Punkt«, von dem sie existentiell gewiß ausgegangen ist? Dann bliebe nur die Kirche als »die geschichtliche Trägerin des vollen Blickes Christi auf die Welt« und mithin reiner Glaubensgehorsam übrig?<sup>36</sup>

Eben dies ist der Befund, den die *Theologischen Briefe* zeitdiagnostisch und existentiell aussprechen. Wenn der Mensch in einer zunehmend hominisierten Welt sich den Blick auf das Geschaffensein der Dinge, jenes »Ur-Phänomen«, verdeckt, so greift Guardinis Ansatz gerade phänomenologisch nicht mehr. Er selbst beklagt das stetige Schwinden natürlicher Religiosität und rechnet mit der Möglichkeit ihres endgültigen Verlöschtens, ohne den damit aufbrechenden tiefen Widerspruch – obgleich er ihn quälend empfindet – als argumentatives Problem zu behandeln. Damit ist der große Bogen seiner Denkentwicklung nur angedeutet: er führt von der Gewißheit der Schau, die weiß, *was* sie sieht, zur Ungewißheit des Gehorsams, der nur wissen kann, *wem* er gehorcht. Beide Seiten sind ein- und derselben Münze aufgeprägt, denn das intuitionistische »Ich sehe was, was du nicht siehst« zeigt seine negative Kehrseite als dezisionistisches »Ich kenne wen, den du nicht kennst«. Das *Subjekt* – und das ist das Paradox dieser so ganz dem lebendig-konkreten *Gegenstand* verhafteten Lehre – wird zum Maßstab dessen, was gilt, gleich ob es nun *schaut* oder *gehört*. Das mag hilfreich sein, wenn es dem Subjekt so gelingt, wie es persönlich Guardini gelungen ist. Doch was ist, wenn es beides nicht mehr (oder nicht mit der nötigen Konsequenz) leisten kann? Auf eines muß es dabei jedenfalls verzichten, nämlich Rechenschaft vom Glauben zu geben in einem rationalen theologischen Diskurs. Die *Theologischen Briefe* deuten diese fundamentale Verstörung auch als »fundamentaltheologische Pleite« an, wenn am Ende nichts mehr zu sagen, sondern nur noch zu beten bleibt – weil alles »wesenlos« werde. Doch kann der personale Grundakt des Gebetes nicht für den *Diskurs* ersetzen, was die »katholische Weltanschauung« als Lehre über die wissenschaftliche Erfassung des Blickes zu leisten beansprucht.

Noch so spät wie in der letzten Münchener Vorlesung von 1962/63 spricht Guardini den durchaus monumentalen Satz aus: »Daß Gott ist, bleibt Tatsache – die Tat-

34. Vgl. dazu meine Habilitationsschrift »Goethes Theologie«, Paderborn 2001.

35. Religion und Offenbarung, Mainz – Paderborn 1990, 140.

36. Dieses Fazit mag Guardinis Denken vielleicht auch für alle theologischen Fundamentalismen attraktiv machen, die einen rationalen theologischen Diskurs nicht wünschen. Daß sie dem Ernst seiner Fragestellung und auch seiner Verstörung damit nicht gerecht werden, bedarf keines weiteren Wortes.

sache einfachhin, auch wenn der Mensch davon keine Notiz nimmt.«<sup>37</sup> Deutlicher läßt sich seine Absage an das Subjekt und seine konstitutive Rolle in der Glaubenserkenntnis kaum formulieren.<sup>38</sup> So unverzichtbar auch die erste Satzhälfte ist, so problematisch erscheint ihre Fortsetzung. Denn so wenig sich der Theologe um die erste Glaubensstatsache sorgen muß, wenn er glaubt, so sehr muß er bei aller Theozentrik des Ansatzes um die Kenntnisnahme und ihre Voraussetzungen beim Menschen bemüht sein. Ob die Diagnose Guardinis, das Religiöse schwinde als ein »psychologisch-kulturelles Moment« und mit ihm die kulturvariante Disposition des Menschen für den Glauben, tatsächlich zutrifft, wäre zu prüfen. Denn wäre es nichts als eine solche Disposition, so ließe sich von einer *potentia oboedientialis* des Menschen nicht mehr sprechen und noch weniger eine (fundamental-)theologische Lehre auf sie gründen. Daß aber für Guardini die Fähigkeit des Menschen zur »katholischen Weltanschauung«, mithin zu umfassender Glaubenserfahrung und (hinsichtlich ihrer kirchlichen Verfaßtheit) Liturgiefähigkeit, an die Stelle dessen tritt, was dieser Begriff hinsichtlich der grundsätzlichen Disposition des Menschen zum »Hörer des Wortes« meint, hat sich schon zuvor gezeigt. Von einer *analogia fidei* oder auch von *analogia entis* könnte so kaum mehr die Rede sein, denn ein »nackter Glaube« kann wohl einer Glaubenserfahrung treu bleiben, aber nicht prinzipiell an deren Stelle treten. Ein Glaube ohne die Möglichkeit anfänglicher Erfahrung müßte zuletzt beim bloßen Akzeptieren von Glaubenssätzen stehenbleiben, ohne wissen zu können, *wem* er geglaubt hat.

Es mag sein, daß die entwickelten Konsequenzen überzeichnet sind und die letzte Intention Guardinis verfehlen (wahrscheinlich und hoffentlich ist dies so). Aber sie weisen auf die Aporien hin, die in seinem Ansatz gegeben sind. Der »Gegensatz« als antinomisches Prinzip scheint hier die Analogie von Gott und Endlichem, von Glaube und Kultur aufzulösen. In diesem Sinne ist Guardinis »katholische Weltanschauung« durchaus »dialektisch«. Auch ihr »Nein!« gilt der (fundamental-)theologischen Rückfrage nach dem hörenden und antwortenden Subjekt des Glaubens. Gewiß gilt der Satz, der alle Letztbegründungen einer vorgeblich »autonomen« Vernunft aussperren soll:

Den »natürlichen« Menschen gibt es nicht [...]. In Wirklichkeit gibt es nur den von Gott in den Bezug der Gnade gerufenen Menschen.<sup>39</sup>

Aber die Erkenntnissituation des Subjektes, das bereits Teil der Schöpfung ist und in irgendeiner, ihm selbst vielleicht entzogenen Weise das Licht des Glaubens »im Rücken« hat, bleibt weiterhin unbestimmt. Dieser »antinomische« bzw. »dialektische«

37. Die Existenz des Christen. Aus dem Nachlaß, Paderborn 1976, 5.

38. Im ersten der *Theologischen Briefe* heißt es ebenfalls lapidar: »Gott ist einfachhin« (unter Bezug auf Ex 3,14). Dann aber spitzt sich folgerichtig die Titelfrage, »Wie kann neben Gott Endliches sein?«, zum Problem zu, das in die Aporie führt. »Dennoch: müßte auf die Frage, »was sei, die Antwort, welche allein »würdig und recht« ist, nicht lauten: Er – und dann: nichts, ..., anbetendes Nichts? [Absatz] Nun ist aber das Endliche; ich selbst bin: Was kann da zu Ihm weiterführen?« ([Anm. 18] S. 8/9).

39. Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München <sup>5</sup>1967, 165.

Ansatz und Weg der Weltanschauungslehre läuft nicht zufällig parallel zu Karl Barths »Römerbrief-Kommentar«<sup>40</sup>. Kierkegaards drohendes »Entweder-Oder« zeitigt bei Barth und bei Guardini Konsequenzen, die, bei sehr verschiedenem theologischen Anspruch und konfessionstypischen Varianten, dasselbe Ziel verfolgen. Doch kann für Guardini die »Weltanschauung« unter diesen Voraussetzungen nicht so dauerhaft strukturbildend wirken wie die Schriftbindung und Kreuzestheologie Barths. Vor allem dann nicht, wenn die erkenntnistheoretische Frage nach dem Subjekt des Glaubens über ihre Exposition nicht hinausfindet. So zeichnet Guardini zwar die Umrisse einer *christlichen Philosophie*, die durchaus kein »hölzernes Eisen« sein muß, aber ein »Drittes« zwischen Philosophie und Theologie im üblichen Sinne bildet.<sup>41</sup> Aber ihre »objektive Evidenz«, wie immer sie demonstriert werden mag, bleibt in einer merkwürdigen Schwebelage, solange eine durchgearbeitete »subjektive Evidenz« fehlt, die über das Phänomenologische hinausweist. Deren Notwendigkeit für *Religion und Offenbarung* kennt er durchaus, ohne jedoch eine theologische Subjekttheorie entwickeln zu wollen oder zu können.

Soll die Theorie der Erkenntnis festen Boden haben, dann muß sie sich an das halten, was ihr gegeben ist, nämlich an den Sinn des Erkenntnisvorgangs, wie er sich im Bewußtsein anzeigt. Eine andere Basis für das Urteil über ihn gibt es nicht. Jede, in welcher Form auch immer verfahrenende Bezweifelung dieses Sinnes stellt die Möglichkeit des Denkens selbst in Frage. Genannter Sinn besteht aber unaufhebbar darin, daß im Erkennen etwas zur Gegebenheit gelangt, das vom Sein und Willen des Subjekts unabhängig ist. Sein Zur-Geltung-Kommen ist die Wahrheit. [...] Wo dieses Bewußtsein verleugnet und der Erkenntnisvorgang als bloßes Spiel in sich eingeschlossener logischer Funktionen und Aufhellungsgefühle genommen wird, kann von einem »Erkennen« überhaupt nicht mehr gesprochen werden.

Diese Einsicht führt aber kaum weiter, denn eine für die Erkenntnis konstitutive Rolle gesteht Guardini dem Subjekt nicht zu, »denn das echte Erkennen erfährt, daß es in einer Haltung des Gehorchens, nicht des Bestimmens steht.«<sup>42</sup> Was dieses Gehorchen voraussetzt und wieweit es tatsächlich das zu Hörende mitbestimmt, klärt Guardini nicht. Der Erkenntnisakt und das Bewußtsein des Subjektes, das ihn mitkonstituiert, bleiben letztlich im Dunkeln: was für einen Blick das Glaubenssubjekt auf die Welt hat und mit welchem methodisch-prinzipiellen Recht ihn die *christliche Philosophie* übt, wäre die entscheidende Frage gewesen. Und weiter müßte bestimmt werden, wie sich dieser Blick strukturell wandelt, wenn er *explizit* (nach Prinzip und Methode) der Blick des Glaubens ist und damit Gegenstand der *Fundamentaltheologie*. Beide können aus Profession nicht beim schweigenden Vertrauen stehenbleiben, mit dem Guardini die Reflexionen seiner *Theologischen Briefe* enden läßt. Sie sind zum Reden

40. Dazu Knoll, *Glaube und Kultur* (Anm. 8), 222 ff. (Belege). – Es ist daher auch kein Zufall, daß Hans Urs von Balthasar in seiner theologischen Ästhetik gerade dort auf Guardini zurückgreift, wo er zur Frage der subjektiven Evidenz des Glaubens die geistlichen Sinne behandelt – und gleichzeitig geht er auf Barth ein (Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 367–380).

41. So Hans Urs von Balthasar in seiner Barth-Studie ([Anm. 9], Anm. 83, 410 f.).

42. *Religion und Offenbarung* (Anm. 35), 148.

und zur Rechenschaft verpflichtet, auch wenn das Geheimnis stets größer und zuletzt »bewohnbar« wird.<sup>43</sup> Mit dem »Geheimnis des Schweigens« bleibt die paradoxe und unvermeidliche Aufgabe, auch von diesem Geheimnis zu sprechen. Guardini tut es fragend und zuletzt betend. Wie kann es auch ausdrücklich theologisch so geschehen, daß seine Erfahrung nicht in bloßen (»rationalistischen« oder »fideistischen«) Worten untergeht?

Diese Aufgabe hat Guardini im zweiten Brief *Von der christlichen Verantwortung für die Welt* selbst formuliert. Ob es stimmt, daß, »je weiter wir in die Geschichte zurückgehen«, die »religiöse Erfahrung« desto stärker werde, mag dahingestellt sein – auch die Prognose, daß sie »wahrscheinlich unter dem Einfluß von dem, was Masse, rationale Wissenschaft und Technik heißt –, abnimmt, vielleicht überhaupt verschwindet«. Wenn Guardini die »Unnatur dieses Zustands« beklagt, mag die intakte Weltanschauung als religiöse Erfahrung ja durchaus die eigentliche (und unzerstörbare) »Natur« sein. Wie wäre die zu bestimmen?

Mir scheint, Ausgangspunkt für die Gotteserkenntnis wird die genaue und redliche Analyse der Endlichkeit der Welt und des Menschen sein. [...] Das bedeutet zugleich den Nachweis, daß das Wert- und Sinnverlangen des Menschen nicht nur graduell Vieles und Großes, sondern Absolutes verlangt. Daß dieses Verlangen aber keine irgendwie geartete Selbstüberschätzung des Menschen noch eingeredete Illusion bedeutet, sondern kategorial genau ist und nur durch Techniken zugedeckt werden kann.

Ferner sind alle die Momente zu sammeln, welche die Endlichkeit als »Werk« und als »Bild« erkennen lassen. Sie mögen im einzelnen nicht fähig sein, Überzeugung zu begründen; mir scheint aber, der Gedanke Newmans ist wichtig, wonach das wirklich Tragende der Gotteserkenntnis nicht ein einfacher Syllogismus, sondern ein Bündel von Sinnlinien ist, die in einem Punkte konvergieren, welcher »Punkt« eben Gott ist.

Was aber das gläubige Verständnis der Welt angeht, so wird der Christ die Menschwerdung Gottes nicht nur als Offenbarung der Erlösung, sondern als Schlüssel für das Verständnis des Daseins überhaupt nehmen.<sup>44</sup>

Ist es zuviel gesagt, daß der hier bezeichnete »Ausgangspunkt für die Gotteserkenntnis« in der »Analyse der Endlichkeit der Welt und des Menschen« einen gewissen Paradigmenwechsel für Guardini bedeutet? Denn als eine bloße Flucht zurück in die »natürliche Gotteslehre« läßt sich die gestellte Aufgabe kaum zurückweisen: will sie doch angesichts schwindender religiöser Erfahrung ihrerseits zur Gotteserkenntnis und zum Glauben führen. Das kann letztlich nur heißen, daß sie (1) mit der »Analyse der Endlichkeit der Welt und des Menschen« auch die Strukturen der subjektiven Evidenz und des Bewußtseins klären muß, die zwar in ihrer »Natur« beschädigt, aber

43. So notiert Guardini: »Je älter ich werde, desto größer wird das Geheimnis in allem. [...] Aber auch etwas anderes geschieht: das Geheimnis wird bewohnbar.« Das gilt auch und gerade für »die Empfindung, alles verliere seinen Sinn. Es ist dann, als ob sich alles von mir zurückzöge« (Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns [Anm. 28], 31 bzw. 42). Die Glaubenserfahrung des *Deus absconditus* spricht sich betend mit den Worten aus: »Im Geheimnis des Schweigens waltest Du und wirst alles vollenden« (Theologische Briefe [Anm. 18], 66).

44. Theologische Briefe (Anm. 18), 27 f.

nicht zerstört sein können. Dann könnte (2) auch der besondere Blick der »katholischen Weltanschauung« wieder geübt werden, der die Endlichkeit als »Werk« und »Bild« schauen läßt; dann mögen die Sinnlinien solcher Anschauung wieder in dem Punkt konvergieren, der als »Urphänomen« unmittelbar einleuchtet und allererst wahrnehmen läßt, was spätere Reflexion nur entfalten kann. Endlich bliebe (3) der »Schlüssel für das Verständnis des Daseins überhaupt«, die Menschwerdung Gottes, nicht als »fideistisches« Relikt für sich allein übrig, als ein dogmatischer Satz etwa, der hermetisch von jedem subjektiven Zugang abgeschirmt und dem Glauben so erhalten, aber entfremdet wäre. Er könnte nun wirklich eine Welt aufschließen, die vernünftigen und glaubenden Aufschlüssen nicht von vornherein fremd, antinomisch oder (im Sinne Barths) »dialektisch« gegenübersteht.

Über die neue, von allem Rationalismus ebensoweit wie von allem Dogmatismus entfernte Objektivität, die sich aus solcher Theozentrik des Denkens – und Fühlens – ergibt, wäre noch genauer zu sprechen.<sup>45</sup>

### III. »Weltanschauung« und »Letztbegründung«

Vor der natürlichen Vernunft gilt, was sich mit schlüssigen Gründen über die Erkenntnis Gottes aus seinen Wirkungen bzw. den geschaffenen Dingen sagen läßt.<sup>46</sup> Dabei ist die Frage weder gestellt noch geklärt, wie der Mensch jeweils zu solcher Vernunft kommt. Eine mögliche und naheliegende Antwort könnte lauten, das Licht der ergangenen thematischen Wortoffenbarung falle bereits auf die Dinge, ohne als solches erkannt oder expliziert zu werden. So ist sicher die christliche theologische Tradition »aufschlußreich«, in der das Erkenntnissubjekt bewußt oder unbewußt steht, und mag auf ungeklärte Weise die geschichtlich korrumpierte natürliche Vernunft korrigieren. Diese Auskunft leuchtet allerdings nur ein, wenn Methode und Gegenstand der eigentlichen systematischen Theologie bereits klar und akzeptiert sind. Dann erkennt die natürliche Vernunft »autonom«, gerade insoweit sie durch die Offenbarungsgnade wieder freigesetzt ist, nach notwendigen Vernunftgründen, die in der Natur des jeweiligen Erkenntnisobjektes liegen. Anders gesagt: das Objekt zeigt sich der natürlichen Erkenntnis in seiner unverkürzten, nicht entstellten ontologischen Signatur und trägt sein Wesen, als Erscheinung des sich mitteilenden Gottes, unverborgern zur Schau. Denn daß die Welt Schöpfung Gottes ist, »braucht nicht ›bewiesen‹, es kann ›gesehen‹ werden. Es ist ein ›Ur-Phänomen‹«. Die Anschauung dieses »Urphänomens« bestimmt Guardini zum Gegenstand seiner Weltanschauungslehre, die in einer fachtheologisch nicht definierten Schwebelage zwischen Offenbarungstheologie und Religionsphilosophie steht. »Katholische Weltanschauungslehre aber ist die wissenschaftliche Erfassung dieses Blickes, und dessen, was er sieht.« Diesem Blick der natürlichen anschauenden

45. Ebd. 28.

46. Vgl. die dogmatische Konstitution »Dei filius« (DH 3004).

Urteilkraft des Menschen ist die Natur unmittelbar als Anwesenheit des Göttlichen gegeben. Sie entzieht sich seinem Blick aber in dem Maße, wie der Mensch als autonomes Subjekt in absoluter Haltung existiert, ohne absolut zu sein, und Natur bzw. seine Kultur als die ihm gemäße Natur in technischen Surrogaten hervorbringt. Damit beginnt das »Ende der Neuzeit«: im Hergestellten, in den Produkten seiner Technik begegnet der Mensch ausschließlich sich selbst oder einem unanschaulichen »materialen« Substrat von Welt, die ungegenständlich und auch schließlich in einem wertenden Sinn »gegenstandslos« wird. In dieser Welt begegnet kein »Urphänomen« als Objekt, das gesehen werden will und zu sehen gibt, und es gibt in ihr nur eine verdünnte Wahrnehmbarkeit dessen, worin das Subjekt zu seinem prinzipiell miterfahrbaren Grund kommt.<sup>47</sup>

Diese Struktur des Blicks, der Anschauung oder des natürlichen Erkenntnisaktes als anfängliches Staunen<sup>48</sup> ist der vernünftige Ur-Akt, auf dem eine natürliche Theologie aufruhet. Er bedürfte eingehender Analyse und Weiterbestimmung, insbesondere was sein Verhältnis als *Gewahrwerden* des sich Offenbarenden zur *interpersonalen Vermittlung des Selbstbewußtseins* angeht. Wie ließe sich die transzendente Apperzeption im Blick auf den oder das Andere vorläufig verstehen?

Der Blick des Staunens, die natürliche Anschauung der Welt als »Gott-Natur« hat seine eigene Rationalität, die keineswegs rationalistisch in den Schlußverfahren der *demonstratio religiosa* oder des klassischen (und durchaus reformulierbaren) »Gottesbeweises« allein aufgeht.<sup>49</sup> Nach Augustinus hat insbesondere die Frühscholastik mit Anselm von Canterbury und Richard von St. Victor die notwendigen Gründe (*rationes necessariae*), die sich einem solchen Blick erschließen, gerade nicht prinzipiell glaubensneutral, sondern aus der entfalteten Ratio des Offenbarungsglaubens anspruchsvoll entfaltet. Sie sind für die natürliche Vernunft in dem Maße zugänglich, wie Gott sie gibt oder einstweilen verbirgt. Überdies impliziert für Richard die Schöpfungsordnung eine ständige Erleuchtung von Gott her; die Glaubensvernunft entfaltet sich als *ascensio mentis* im natürlichen Bereich der rationalen Schöpfungswirklichkeit, auch wenn es aus verschiedenen Gründen nicht Sache aller sei, den Weg dieser Erkenntnis konsequent zu verfolgen. Thomas von Aquin erst schränkt Richards Begriff solcher

47. Diesen Rückzug der Dinge aus der Aura des »Urphänomens« diagnostizieren Romano Guardini und Reinhold Schneider nahezu zeitgleich: der Religionsphilosoph spricht vom »Ende der Neuzeit« (1951), der resignierte Dichter vom »Winter in Wien« (1958) als Erfahrung von Leere und wesenloser Erscheinung. Erhart Kästners Kulturkritik vom »Aufstand der Dinge. Byzantinische Aufzeichnungen« (Frankfurt am Main 1973) – sie schreibt sich vom Weltbild des späten Gerhart Hauptmann und von Heideggers Spätphilosophie her – vertieft die Reflexion am Beispiel zeitgenössischer »gegenstandsloser« Kunst und erschließt das Schattenreich der wesenlos gewordenen Dinge christologisch aus der Theologie des *descensus ad inferos* (»Niedergefahren zum Hades«: 222 ff.).

48. Dazu Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort, Grundriß einer Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 162 und passim.

49. Vgl. die philosophische Rechtfertigung auch dieses Redens von Gott bei Jörg Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg – München 1973 (41995), 29 ff. sowie die Kap. 4 und 5.

*rationes necessariae* auf eine mögliche, nicht aber faktisch gegebene Erkenntnis ein.<sup>50</sup> Er zieht damit die Grenzlinie mitten durch die zusammenhängenden, begrifflich nach verschiedenen Hinsichten zu unterscheidenden, keineswegs zu trennenden Sichtfelder der Vernunft. Doch damit ist eine Konkurrenz von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie bzw. natürlicher und gnadenhaft überformter Vernunft erst denkbar geworden. Wie die Konsequenzen gezogen werden können und gezogen worden sind, ist bekannt und muß nicht hier weiter verfolgt werden. Aber inwieweit über ein bloßes »Daß« der natürlichen Theologie hinsichtlich der Erkenntnis Gottes hinauszugehen ist, deutet sich bereits an – nicht nur für den Akt des Erkennens selbst, sondern vor allem hinsichtlich der konkreten Dinglichkeit der Erfahrungsgegenstände und dem Wesen dessen, was sich in ihnen als Erscheinung jeweils unableitbar und einmalig manifestiert.

### 1. Die Frage nach »Letztbegründung«

Die fundamentaltheologische Suche nach einer »Ersten Philosophie« als methodisch-prinzipielle Reflexion auf einen letztgültigen Grund stößt nicht allein auf die Skepsis derer, die eines solchen Grundes gewiß sind oder ihn gar zu besitzen meinen. Wenn der latente Fundamentalismus-Verdacht, der in jedem reflexen Rückgang auf Fundamentales bereits Fundamentalismus wittern will, hier nichts austrägt – eben weil er ein Verdacht hinsichtlich bestimmter Motive und daher zunächst noch kein echter Einwand ist –<sup>51</sup>, so wiegen doch die naheliegenden Einsprüche der theologischen Tradition schwer.

(1) Natürliche und auch theologische Vernunft müsse auf *rationes necessariae* für die philosophische Rekonstruktion ergangener Offenbarung verzichten; sie beschränke sich besser darauf, durchschaubare Einwände abzuweisen und ihre *potentia oboedientialis* im Hören auf das Offenbarungswort zu bewähren. (2) Angesichts der eschatologisch-geschichtlichen Vorläufigkeit aller Erkenntnis möge sich die Vernunft auf hypothetische Aussagen beschränken.<sup>52</sup>

Zum *ersten Einspruch* ist bereits das Nötigste gesagt. Im übrigen darf gefragt werden, wie sich eine rein heteronome Bestimmung des Subjekts durch einen Glauben, der strikt hinzunehmen wäre, mit der ausdrücklich verkündeten Identität des Menschen

50. Vgl. Peter Hofmann, Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St. Victor, in: ThPh 59 (1984), 206 ff.

51. Dazu Müller (Anm. 13), 77 ff. Außerdem zu Denkstrukturen und Motiven des theologischen Fundamentalismus grundsätzlich fundamentaltheologisch Jürgen Werbick, Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs »Selbstoffenbarung Gottes« – mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum, in: ders. (Hrsg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, Freiburg – Basel – Wien 1991, 187–245. Weiter entfaltet in seiner Schrift »Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen« (Düsseldorf 1992, bes. Kap. II).

52. Vgl. insbesondere zur theologischen Wissenschaftstheorie Pannenberg's Hofmann, Glaubensbegründung (Anm. 13), 58–78, bes. 71 ff.

verträgt, die ihn im Glauben zu sich selbst befreit. Der *zweite Einspruch* ist gewichtig, denn er stellt die Grundfrage nach dem theologischen Verständnis von Endgültigkeit und Geschichte – und beantwortet sie negativ: Endgültiges kann behauptet und geglaubt, nicht aber als solches erkannt werden. Wie sollte aber sinnvoll und begründet von einer letztgültigen Selbstoffenbarung Gottes gesprochen werden, wenn das bewahrheitende Wort doch noch aussteht und auf ein (wie auch immer zu verstehendes) »Ende der Geschichte« vertagt ist? Und entspricht ein solches Verständnis von Letztgültigkeit, das diese mindestens hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit und Bewährung relativiert, der Wortoffenbarung und ihrer traditionellen Deutung? Es scheint, als kehre hier die platonische Scheidung von Wesen und Erscheinung auf einer metatheoretischen Ebene wieder.

Das *Letztgültige* muß sich *als geschichtliches Datum verstehen* lassen. Ein solches Verstehen dürfte indes nicht allein Sache der theologischen Vernunft sein, die sich der Reflexion auf die heilsgeschichtlich ergangene Selbstoffenbarung Gottes widmet. Zuerst und zuvor müßte sie als natürliche Vernunft (dabei durchaus im Licht dieser Offenbarung) klären, ob und wie das Letztgültige als geschichtliches Datum nicht nur transzendentallogisch *denkbar*, sondern in der vorausgesetzten Wirklichkeit der Natur als Schöpfung für die natürliche Vernunft immer schon als miterfahrenes Datum *gegeben* ist. Eine solche Letztbegründung kann dann keine Begründungsstrategie sein, die nachträglich etwas aufwies, was für den ohnehin Glaubenden als Voraussetzung aufzuweisen überflüssig wäre. Sie kann erst recht keine Beweisstrategie sein, die etwas zu demonstrieren vorgäbe, was sie als Voraussetzung ihrer *demonstratio* prinzipiell bereits unterstellt, wenn sie überhaupt nach einer begründenden letzten Wahrheit fragt. Das ist die bleibende Problematik eines so verstandenen »Gottesbeweises«, wenn er im Denkraum *Kants* entwickelt wird.

Eine verstehende Aneignung der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes kann als theologische Hermeneutik nicht auf explizite Kriterien angemessenen Verstehens verzichten, wenn überhaupt etwas verständlich und auch als solches zu bestimmen sein soll. Ein möglicher Begriff letztgültigen Sinnes, den eine »Erste Philosophie« der natürlichen Vernunft bzw. auch die Fundamentaltheologie zu entwickeln hat, entscheidet darüber, ob das kommunikative Geschäft des Verstehens und der Verständigung über etwas sich von austauschbaren Behauptungen abhebt.<sup>53</sup> Ein solcher *möglicher* Begriff von Letztgültigkeit ist in verschiedenen Varianten vertreten worden. Seit Fichte läßt sich als Bedingung der Möglichkeit für das Subjekt, es selbst zu werden, die geschenkte Anerkennung eines anderen Subjektes bestimmen. (1) Unbedingte Anerkennung kann dem bedingten Subjekt nur zustehen, wenn es unbedingt, mithin als Bild des Absoluten anerkannt wird. So wäre es *symbolisch* das existierende Paradox des Unbedingt-Bedingten und als solches der Mensch, der von Gott her unbedingt als sein Bild gewollt ist. (2) Setzt nun dieses Argument direkt bei der Freiheit des Menschen zu unbedingter

53. Insoweit folge ich den Überlegungen *Müllers* zur »theologischen Funktion von Letztbegründungsgedanken« (Wieviel Vernunft braucht der Glaube [Anm. 13], 94 ff.).

Selbstbestimmung an, die sich in der unbedingten Bejahung eines Gegenstandes zu sich selbst vermittelt, so entsteht dasselbe Paradox wiederum. Dieser unbedingt bejahte Gegenstand kann seinerseits nur andere Freiheit sein, die in ihrer Fähigkeit zu unbedingter Selbstbestimmung wiederum bedingt bleibt und daher nur *symbolisch* bejaht werden kann. Dieses Paradox kann nur dann die Aporie, ja den existentiellen Widerspruch vermeiden, wenn eine solche unbedingte Anerkennung aus unbedingtem Sein wenigstens denkbar ist. (3) Eine weitere Variante bestimmt das unhintergehbare Selbstbewußtsein des Subjektes als *Verweis* auf einen nicht verfügbaren Grund, der sich nur als die tatsächliche Gegebenheit dieses Selbstbewußtseins zeigen kann.<sup>54</sup>

Alle drei vertretenen Varianten des Argumentes entwickeln aus dem Freiheits- bzw. Subjektbegriff Fichtes einen *transzendentallogischen Begriff* Gottes. Sie entwickeln die Bedingungen, die eine letztgültige Begründung erfüllen muß. Darin unterscheiden sie sich strukturell von der Struktur üblicher Gottesbeweise, wie sie vor Kants Kritik und später häufig ungeachtet ihrer Konsequenzen vertreten worden sind. Allerdings leistet das Argument eines nicht: es zeigt nicht, daß eine solche letztgültige Begründung geschichtlich tatsächlich ergangen ist, wenn es das Kriterium eines solchen unableitbaren Datums entwickelt. Mehr kann und darf ein fundamentaltheologischer Beitrag in *dieser* Hinsicht nicht leisten, ohne die Selbstoffenbarung Gottes, die mit Hilfe dieses Kriteriums ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach erst verstehbar wird, aus Vernunftgründen abzuleiten und rationalistisch aufzulösen.

## 2. Der »Gottesbeweis« als Selbstreflexion des theologischen Diskurses und seiner Rationalität

Mit einem solchen Ergebnis kann und darf die Leistung einer »Ersten Philosophie« aus natürlicher Vernunft aber gerade nicht erschöpft sein. Denn sie hat es mit einer *transzendentallogisch erwiesenen Möglichkeit* zu tun, von deren *Wirklichkeit als mitgegebener Voraussetzung* sie als Erfahrungsreflexion tatsächlich immer schon Gebrauch macht. Sie kann nun nicht deduktiv erweisen wollen, was sie als unhintergehbare Voraussetzung bereits frei anerkennt, wenn sie das Reflexionsmoment an aller Erfahrung explizit macht und in der Kommunikationsgemeinschaft freier Subjekte argumentativ als (Selbst-)Behauptung vertritt. Andernfalls bliebe eine solche Transzendentallogik der Freiheit ebenso wie Karl-Otto Apels Versuch einer »Ersten Philosophie« der Letztbegründung beim Aufweis einer *sinnvollen Möglichkeit* von Letztbegründetheit stehen, deren Wirklichkeit aber in jedem kommunikativen Akt des Selbstbewußtseins vorausgesetzt und realisiert wird. Diese Aporie der »kontrafaktischen Antizipation« als eben nicht begründeter Vorwegnahme dessen, was begrün-

54. Es handelt sich bei diesem transzendentallogischen Argument in der Nachfolge Fichtes um die entsprechenden Ansätze bei Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper und Klaus Müller. Vgl. der Kürze halber die prägnante Zusammenfassung von Müller, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube?* (Anm. 13), 97–100 (dort auch Literatur).

dungsbedürftig ist und bleibt, läßt sich so nicht auflösen, zumal bereits Apel ihre ursprünglich theologische Pointe beseitigt hat.<sup>55</sup> Gewiß: nur mögliche, nicht aber wirkliche Letztgültigkeit kommt in den transzendentallogischen Blick. Damit aber spitzt sich die Aporie weiter zu: kann »ein reales *facere* sozusagen das kommissarische Absolute sein« (Odo Marquard)<sup>56</sup>? Kann die Glaubenshypothese kommissarisch die Letztgültigkeit vertreten, wenn es sich nicht um einen offenbarungstheologischen Anspruch im engeren Sinne, sondern um eine durch die natürliche Vernunft prinzipiell zu klärende Gegebenheit handelt, nämlich um die Personalität des Menschen in seinem auf unbedingte Selbstbestimmung und unbedingte Anerkennung ausgreifenden Selbstbewußtsein? Und wäre dieser Ausgriff nicht in sich selbst bereits restlos widersprüchlich, wenn nicht die Wirklichkeit dessen, was transzendentallogisch als möglich erwiesen wird, von vornherein und gewissermaßen »natürlich« gegeben wäre? Was aber bedeutet dann noch ein transzendentallogischer Aufweis möglicher Letztgültigkeit?

Es kann nun keineswegs darum gehen, den transzendentallogisch sinnlosen Sprung vom Aufweis der Möglichkeit zum Beweis ihrer Wirklichkeit zu simulieren, auch nicht darum, das transzendentallogische Argument durch ein »Sophisma« »metaphysisch zu überholen«<sup>57</sup> oder durch eine dieses Argument »geistmetaphysisch« übersteigende Letztbegründung zu überbieten. Kurz: die Frage möglicher und wirklicher Letztgültigkeit kann christlich-philosophisch und fundamentaltheologisch nur unzureichend gestellt und beantwortet werden, wenn mit dem Ur- und Grunddatum einer als Schöpfung gedeuteten Natur diese Bedingung der Möglichkeit von Letztgültigkeit erfüllt *ist* und als erfüllte Bedingung expliziert werden kann. Ist sie es nicht, so führt die Frage in eine Aporie; die transzendentallogische Antwort verkümmert zur unentscheidbaren Glaubenshypothese, wenn sie das Paradox des Unbedingt-Bedingten menschlicher Freiheit nicht von vornherein zum existierenden Widerspruch erklären will. Damit löst sie das gestellte fundamentaltheologische Problem nicht, sondern verschärft es.<sup>58</sup> Selbst wenn das Faktum der kommunikativen Vernunft (bzw. des selbstbewußten Subjektes) keinen Anschein von bloßer Faktizität hat, so zeigt sich doch ein scheinbar kontradiktorischer Gegensatz von bedingten Subjekten und dem unbedingten Anspruch, den sie

55. Vgl. Hofmann, Glaubensbegründung (Anm. 13), 170 ff.; dazu Verweyen, Gottes letztes Wort (Anm. 48), 180 f.

56. Diskussionsbeitrag. In: W. Oelmüller (Hrsg.), Transzendentalphilosophische Normenbegründungen (Materialien zur Normendiskussion, Bd. 1), Paderborn 1978, 194.

57. So Verweyen, Gottes letztes Wort (Anm. 48), 181 und Anm. 97. – Siehe dazu die (von Verweyen positiv aufgenommene) Klarstellung von Jörg Splett, das transzendente Argument sei durchaus kein Sophisma (Gottesbeweise: Das transzendente Argument ein Sophisma? in: Gerhard Larcher/Klaus Müller/Thomas Pröpper [Hrsg.], Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 79–90, bes. 80–84); außerdem Verweyen, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997.

58. Was diese Verschärfung des Problems bedeutet, habe ich für die Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels aufzuweisen versucht (vgl. Hofmann, Glaubensbegründung [Anm. 13], 208–211). Das Ergebnis dürfte prinzipiell für alle strukturell gleichartigen transzendentallogischen Argumentationen gelten.

erheben und als Grundnorm von Kommunikation anerkennen. Die intersubjektive Anerkennung eines Subjektes als unbedingtes Gegenüber kann nicht unabhängig von einem vorgängigen Anerkanntsein der kommunizierenden Subjekte überhaupt gelten, das diese selbst definitiv nicht leisten können. Im Sinne Fichtes gesprochen: *ohne die Voraussetzung eines unbedingt-absoluten Subjektes bleibt der unbedingte Anspruch, bedingte Subjekte unbedingt anzuerkennen, ein unauflösbarer Widerspruch*. Diesen unbedingten Anspruch als Hypothese oder »contrary-to-fact-conditional« zu formulieren, verbietet sich von selbst. Entweder er gilt – und dies nachweisbar –, oder er gilt nicht, auch nicht (»eschatologisch«) am Ende der Geschichte. Das bedeutet, der unbedingte Sinn-Anspruch des selbstbewußten Subjektes, unbedingt bejaht zu sein, ist unbeliebig und unhintergebar als etwas, was das Subjekt in seinem kommunikativen Freiheitsvollzug voraussetzt. Dieser Anspruch wäre als Sollen und Wollen nicht möglich, wenn er auf Unmögliches zielte. Die vorgängige Gültigkeit unbedingten Bejahtseins kann kein bloßes Faktum sein – darüber wäre nicht zu diskutieren – und auch keine beliebige Dezision des Subjektes: dann wären Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit des selbstbewußten Subjektes ein logischer und ein existierender Widerspruch. Die Möglichkeit von Letztgültigkeit bestünde nicht, wenn sie bloße transzendentallogische Möglichkeit wäre (als Idee möglicher Letztgültigkeit). Denn das Subjekt kann nur so auf unbedingte Bejahung ausgreifen, daß es diese Bejahung als geschehen und wirklich immer schon (»natürlich«) beansprucht; sonst wäre es kein selbstbewußtes Subjekt in personaler Freiheit, als die sie sich *allererst erfahren* haben muß, um Frage und Begriff transzendentallogisch zu explizieren. Anders gesagt: von der *Idee* der Letztgültigkeit läßt sich nur konsistent sprechen, wenn sie bereits real ist als *Erfahrungswirklichkeit*, denn *sie ist Ideal-Realität, oder sie ist nicht*. Für die Letztgültigkeit als unbedingte Sinn-Wirklichkeit gilt dann, daß Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit sich in ihrem Begriff nicht prinzipiell voneinander abgrenzen lassen. Letztgültigkeit ist auch als Möglichkeit nur denkbar, wenn sie von sich selbst her notwendig wirklich ist. In diesem Sinne wäre Gott absolutes Selbstbewußtsein als *causa sui*.

Von einem ontologischen Argument, wie es Anselm von Canterbury als »Gottesbeweis« aus dem *Begriff* Gottes formuliert hat, unterscheidet sich dieses Argument darin, daß es ein Reflexionsmoment an der Grund- und *Selbsterfahrung* des Subjektes expliziert. Als *Explikation* verfolgt es keine Begründungsstrategie, sondern reflektiert auf die immer schon mitgegebene und miterfahrene Erfüllung derjenigen Bedingung der Möglichkeit subjektiven Selbstbewußtseins, die transzendentallogisch nur als notwendige Bedingung formuliert werden kann.<sup>59</sup> Der Begriff *Begründung* ist daher im doppelten Genitiv zu lesen, nämlich vom Subjekt her als Explikation des Unbedingten, vom Unbedingten her jedoch als seine ursprüngliche und schöpferische Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung. Die Schöpfung als äußere Voraussetzung des Bundes (im Sinne Karl Barths) kann selbst nicht anders als in den Kategorien des Bundesschlusses

59. Das Begründungsproblem und die Form des Letztbegründungsargumentes habe ich im einzelnen dargestellt (vgl. *Hofmann*, Glaubensbegründung [Anm. 13], 193–211, 234–241).

gedacht werden, zumal der Bund wiederum ihre innere Voraussetzung ist. So schließt Gott mit der Natur als seiner Schöpfung den Bund, indem er sie ins Dasein als sein unbedingt bejahtes Gegenüber ruft. Diese Selbstmitteilung – als Weltwerdung Gottes – wäre als das allererste *Datum* überhaupt, als das Urphänomen von Offenbarung anzusprechen. Die Natur selbst ist Manifestation Gottes und bereits die greifbare Symbol-Wirklichkeit der Offenbarung. Eben dies ist der Gegenstand einer natürlichen Theologie, die das Selbstverständliche der Natur nicht als bloße Gegebenheit hin-nimmt, sondern dankend nach ihrem Geber zurückfragt. Diese Wirklichkeit der Natur, die erst das selbstbewußte Subjekt zu explizieren berufen ist, zeigt sich dem Begriff als Ideal-Realität. Sie ist als Erscheinung des göttlichen Wesens wirklich, und die Natur als Ganzes der Schöpfung ist das ontologische Symbol Gottes in jedem einzelnen Gegenstand, *Bild* aber nur – strenggenommen und letztlich – im selbstbewußten Subjekt. So ist der Mensch das entfaltete Bild des Unbedingten und das erste Gespräch, das die Natur mit Gott hält.

### 3. Die Welt als theologischer Gegenstand des anschauenden Denkens

Goethe hat den Menschen ausdrücklich »das erste Gespräch genannt, das die Natur mit Gott hält«. Doch schränkt er ein:

Uns gehen vor der Hand tausend Kenntnisse dazu ab. Das Erste gleich, was uns mangelt, ist die Selbstkenntnis; nach dieser kommen alle übrigen. Streng genommen kann ich von Gott doch weiter nichts wissen, als wozu mich der ziemlich beschränkte Gesichtskreis von sinnlichen Wahrnehmungen auf diesem Planeten berechtigt, und das ist in allen Stücken wenig genug.<sup>60</sup>

Das bezieht sich indes auf den Gesichtskreis der Naturphilosophie oder natürlichen Theologie, denn es »ist keineswegs gesagt, daß durch diese Beschränkung unserer Naturbetrachtungen auch dem Glauben Schranken gesetzt wären«. Die unvollkommene Betrachtung erhalte eben »darum erst durch den Glauben ihre vollständige Ergänzung«. <sup>61</sup> Wissen und Glauben sind zu unterscheiden, aber in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit aufeinander untrennbar verbunden, so daß in beiden Fällen das erkennende Subjekt in einem Licht sieht, das die Schöpfung von Gott her erleuchtet und sie als seine Manifestation im gegenständlichen Symbol erkennen läßt. Die dankende Rückfrage des Subjektes nach seinem Geber steht allerdings nicht am Anfang. Ihr geht das Staunen als vorreflexes Gewahrwerden der Natur voraus, indem sie unmittelbar in der Erfahrung als Symbol Gottes angeschaut wird. Im Staunen vor jeglichem Gegenstand, der sich als Symbol Gottes erschließt, läßt sich das Subjekt von diesem Ur-

60. Gesprächsnotiz von Falk vom 25. Januar 1813, in: *Johann Wolfgang von Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche* (hrsg. v. Rose Unterberger): Napoleonische Zeit. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 10. Mai 1805 bis 6. Juni 1816; Teil II: Von 1812 bis zu Christianes Tod (Frankfurter Ausgabe, Bd. 34, Reihe II, Bd. 7), 177.

61. Ebd. (im Original kursiv).

phänomen erfassen. Dieses Gewahren des Selbstverständlichen (selbst-verständlich, weil es nur von sich her verständlich ist und zugleich das Selbst des Subjektes diesem zu verstehen gibt) ist der ursprüngliche Akt der Erkenntnis. Kurz: im Erkennen erkennt das Subjekt den Erkenntnisgegenstand als Symbol und sich selbst mit ihm als unbedingt erkannt – im voraus und ursprünglich zu jeder möglichen Frage, Behauptung und Begründung, die nur explizieren und reflektieren können, was bereits gegeben ist.

Daß dieses Staunen als Urakt der Anschauung zwingend mit der interpersonalen Vermittlung des Selbstbewußtseins des Subjekts zusammenhängt, mögen zwei Überlegungen verdeutlichen.

1. Zunächst gilt das Staunen jedem Gegenstand, also auch und vor allem menschlicher Freiheit, an deren Blick das angeblickte Subjekt staunend zu sich selbst erwacht. Die Erfahrung unbedingter Bejahung in der Anschauung – gleich ob im Anschauen des Objektes oder im Angeschautwerden als Subjekt – läßt das Subjekt es selbst werden. *Mutatis mutandis* gilt dies auch für jedes »Natur-Objekt«, das als Symbol der »Gott-Natur«, des weltgewordenen Gottes, den Blick des Anschauenden auf sich lenkt. Um so mehr schauen »Kunst-Objekte« als Manifestationen ihres bildenden Subjektes den Anschauenden ihrerseits an, und wenn es glückt, steigern und verdichten sie die symbolische Anschaulichkeit der Dinge. Sie manifestieren ihre Andersheit, deren letzter Grund das Ganz-Andere ist, in dem Objekt und Subjekt gemeinsam gründen.

2. Überdies: jede sprachlich vermittelte Reflexion und jede ausdrückliche Äußerung des Staunens setzt, weil sprachlich und grundsätzlich verstehbar, eine interpersonale Vermittlung ebenfalls voraus. Die Sprache ist als Gespräch der Raum der Personen, in dem sie sich erblicken und dies zugleich wissend aussprechen.

So gibt es also kein Staunen als Urakt eines einsamen Subjektes. Das Staunen selbst, als Urakt des selbstbewußten Subjektes vor dem anderen Subjekt, und die explizit-sprachliche Reflexion dieses Staunens gehen beide unmittelbar hervor aus dem Ineinanderblick der Subjekte. Dies ist das Urereignis (als Ur-Phänomen), das im Urakt des Staunens dem Subjekt gewahr wird und in dem es zu sich kommt, so wie es zu dem Anderen kommt.<sup>62</sup>

Diese staunende Anschauung der Subjekte trägt indes weit hinaus über die herkömmlichen Erkenntnisziele einer natürlichen Theologie. Denn sie behält nicht nur den angeschauten Gegenstand treu im Blick, ohne ihn in irgendwelcher dialektisch-begrifflichen Vermittlung in seiner Andersheit aufzuheben. Sie führt auch in die unabschließbare Offenheit des Staunens, das, einmal erkenntnisgesättigt, eben keines mehr wäre.<sup>63</sup>

62. Auf die Phänomenologie des Anderen und seine »Illeität« bei Emmanuel Levinas kann hier nur verwiesen werden. Vgl. die grundsätzliche Reflexion dieses Ansatzes bei Jörg Splett, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropologie*, Frankfurt am Main 1986, 334–336.

63. »Überraschung« als Ausdruck solcher Überfülle gilt dann auch und erst recht trinitätstheologisch für das dreieinige Wesen Gottes in sich, das in seiner Unerschöpflichkeit – die sich seiner Schöpfung analog mitteilt – durchaus nicht »im Werden«, aber in steter lebendiger Bewegung ist. Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, IV. Band: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 67–69; 367 ff.

Um vorläufig hier abzubrechen: der *Anschauung* natürlicher Theologie zeigt sich mehr, als ein transzendentallogisches Argument hinsichtlich der *subjektiven Erkennbarkeit* Gottes erwarten ließe. Nicht die Frage nach *möglicher Erkenntnis*, sondern die Frage nach dem *Erkannten*, nämlich nach dem unbedingt-bedingten Subjekt und der Natur als Symbol Gottes, hat die »Weltanschauungslehre« Guardinis zu beantworten gesucht. Das ist ihre Objektivität und ihre Theozentrik. Sie bedarf, wie ich zu zeigen versucht habe, eben der von Guardini selbst geforderten »Analyse der Endlichkeit der Welt und des Menschen«. Mit ihr kann sie den Ausgangspunkt auch theoretisch wiedergewinnen, der als die Struktur des Subjektbewußtseins mit der »Weltanschauung« implizit schon gegeben ist. So könnte der Intuitionismus der objektiven Anschauung zum rationalen Diskurs zurückfinden, und so könnte umgekehrt der rationale Diskurs der Theologie den Weg zur religiösen Erfahrung der Sinne finden. »Weltanschauung« ohne »Letztbegründung« wäre blind, denn sie bliebe sich als Akt des Subjektes entzogen – das Anschauen selbst kann als Subjekt nicht nochmals anschauen, sondern muß es in transzendentaler Reflexion »einsehen«. »Letztbegründung« ohne »Weltanschauung« wäre leer, wenn sie bloß zur transzendentallogischen Formalität *möglicher* Gottes- und Welterkenntnis fände und nicht »objektiv« zu dem Gott, der sich in der Welt mitteilt.<sup>64</sup>

64. Inwieweit dabei eine »Weltanschauungslehre«, die auch subjekttheoretisch vollständig ist, mehr *fundamentaltheologisch* oder *religionsphilosophisch* vorgeht, hängt ausschließlich davon ab, wieweit sie den »Blick Jesu Christi« bzw. der Kirche als »die geschichtliche Trägerin dieses Blickes Christi auf die Welt« ausdrücklich, d. h. methodisch und prinzipiell, teilt (und diese Perspektive reflektiert) oder »nur« von dem so eröffneten Gesichtsfeld Gebrauch macht (was philosophisch völlig legitim ist und den illusorisch-ungeschichtlichen Anspruch einer »voraussetzungslosen« Philosophie verabschiedet).