

Wilko Teifke

# Offenbarung und Gericht

Fundamentaltheologie und Eschatologie  
bei Guardini, Rahner und Ratzinger

Vandenhoeck & Ruprecht



Wilko Teifke, Offenbarung und Gericht

# Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von  
Christine Axt-Piscalar und Gunther Wenz

Band 135

Vandenhoeck & Ruprecht

Wilko Teifke

# Offenbarung und Gericht

Fundamentaltheologie und Eschatologie  
bei Guardini, Rahner und Ratzinger

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-56368-7

ISBN 978-3-647-56368-8 (E-Book)

© 2012, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der  
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.  
Printed in Germany.

Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Vorwort

Der vorliegende Band wurde unter dem Titel „Offenbarung und Gericht. Das Verhältnis von Offenbarung und Eschatologie als fundamentaltheologisches Problem untersucht anhand der Konzeptionen von Romano Guardini, Karl Rahner und Joseph Ratzinger“ als Dissertation im Fach Systematische Theologie von der evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen im Wintersemester 2010/11 angenommen. Das Manuskript wurde im Frühjahr 2009 abgeschlossen und für die Drucklegung nur geringfügig überarbeitet. Die Entstehung dieser Arbeit war ein langer Prozess, an dem in unterschiedlichen Phasen viele Menschen Anteil genommen haben. Dafür habe ich zu danken. Mein Dank gilt zunächst Prof. Dr. Christoph Schwöbel, der mein Interesse an der Systematischen Theologie zu Beginn des Studiums in Kiel geweckt hat. Am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg ist im Gespräch mit ihm die Idee für das Thema der Arbeit entstanden und er hat die Arbeit bis zu ihrem Abschluss in Tübingen betreut. Für die Übernahme des Zweitgutachtens danke ich Prof. Dr. Eilert Herms. Zu danken habe ich ferner Prof. Dr. Dr. Günter Meckenstock, der es mir ermöglicht hat, mehrere Jahre während der Zeit der Promotion als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Schleiermacher-Forschungsstelle der Universität Kiel tätig zu sein. Die parallele Beschäftigung mit der Vorbereitung der Edition von Schleiermachers Predigten haben mir wichtige Kontexte eröffnet. Prof. Dr. Hans Mercker danke ich für die freundliche Unterstützung bei der Einsicht ins Romano-Guardini-Archiv der Katholischen Akademie München. Ich danke Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar und Prof. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe „Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie“. Ich danke allen, die die Veröffentlichung dieser Arbeit durch die Gewährung von Druckkostenzuschüssen unterstützt haben – insbesondere der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche. Meinen Eltern, Schwiegereltern und Geschwistern danke ich für Unterstützung – insbesondere für die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens – und Anteilnahme während des Entstehungsprozesses dieser Arbeit. Der Dank, den ich meiner Frau Fenja Otto und unseren vier Kindern schulde, ist nicht zu ermessen und lässt sich nicht in Worte fassen.

Kiel, im Oktober 2011

Wilko Teifke



## Inhalt

|   |     |
|---|-----|
| Einleitung . . . . .  | 9   |
| Teil 1: Guardinis Suche nach dem außerweltlichen Standpunkt . . . . .   | 15  |
| 1. Guardinis Lebensweg und der religiöse Gehorsam . . . . .   | 15  |
| 2. Die Lehre vom Gegensatz . . . . .  | 17  |
| 2.1 Das System der Gegensätze . . . . .   | 18  |
| 2.2 Die Gegensätze in ihrem Zusammenhang . . . . .  | 24  |
| 2.3 Die Gegensatzlehre als Philosophie des Lebendig-Konkreten . . . . .   | 25  |
| 3. Katholische Weltanschauung und Offenbarung . . . . .   | 26  |
| 3.1 Die Entfaltung seines Offenbarungsverständnisses . . . . .  | 29  |
| 3.2 Die Inkommensurabilität: Ist Gott der ganz Andere? . . . . .  | 35  |
| 3.3 Die Offenbarung durch das Dasein: Das Dasein ist nicht<br>notwendig . . . . .   | 39  |
| 3.4 Die Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes in Christus . . . . .  | 54  |
| 4. Die Kirche als Inexistenz Christi und ihre Gleichzeitigkeit mit<br>Christus . . . . .                                      | 64  |
| 5. Fazit . . . . .  | 73  |
| Teil 2: Die Eschatologie innerhalb der Transzendentaltheologie Karl<br>Rahners . . . . .                                      | 75  |
| 1. Vom transzendentalphilosophischen Ansatz zur<br>Transzendentaltheologie . . . . .  | 81  |
| 1.1 Rahners Fundamentaltheologie zwischen Extrinsezismus und<br>Intrinsezismus . . . . .                                      | 84  |
| 1.2 Rahners transzendentalphilosophischer Ansatz nach „Hörer<br>des Wortes“ . . . . .   | 88  |
| 1.3 Rahners theologischer Ansatz als „Ontologie der visio<br>beatifica“ . . . . .   | 102 |
| 1.4 Der Versuch der Vermittlung von<br>transzendentalphilosophischem und theologischem Ansatz<br>beim frühen Rahner . . . . . | 105 |
| 1.5 Das übernatürliche Existential . . . . .  | 108 |
| 2. Das Offenbarungsverständnis unter den Bedingungen der<br>Rahnerschen Transzendentaltheologie . . . . .                     | 139 |
| 2.1 Transzendente und kategoriale Offenbarung . . . . .   | 139 |
| 2.2 Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes . . . . .   | 146 |
| 3. Die eschatologische Dimension der Theologie Rahners . . . . .  | 151 |
| 4. Fazit . . . . .  | 156 |



|  |     |
|--|-----|
| Teil 3: Der kirchliche Wahrheitsanspruch bei Ratzinger . . . . .   | 157 |
| 1. Der Wahrheitsanspruch als bestimmendes Moment . . . . .   | 157 |
| 1.1 Die geschichtliche Kontinuität metaphysischer Wahrheit . . . . .   | 157 |
| 1.2 Die Wahrheit im Verhältnis zur Freiheit und zum Gewissen<br>des Einzelnen . . . . .  | 194 |
| 1.3 Die Wahrheit in der Gemeinschaft der Kirche . . . . .  | 197 |
| 2. Das Individuum in Ratzingers Theologie . . . . .  | 199 |
| 2.2 Unsterblichkeit in kommunaler Kontinuität? Zur Stellung der<br>individuellen Eschatologie in Ratzingers Theologie . . . . .                              | 209 |
| 3. Die Kirche . . . . .  | 221 |
| 3.1 Die Kirche und Ratzingers relationaler Ansatz . . . . .  | 221 |
| 3.2 Die Wir-Struktur der Kirche . . . . .  | 222 |
| 4. Fazit . . . . .   | 229 |
| Teil 4: Offenbarung und Eschatologie – Auswertung . . . . .  | 231 |
| 1. Die untersuchten fundamentaltheologischen Konzeptionen im<br>Vergleich . . . . .  | 231 |
| 1.1 Guardini und Rahner . . . . .  | 231 |
| 1.2 Guardini und Ratzinger . . . . .   | 237 |
| 1.3 Ratzinger und Rahner . . . . .   | 238 |
| 2. Die eschatologische Dimension der Ansätze im Vergleich . . . . .  | 242 |
| Teil 5: Offenbarung und Gericht – das Eschatologische der Theologie<br>in protestantischer Perspektive . . . . .   | 249 |
| 1. Die eschatologische Grundspannung von <i>schon jetzt</i> und <i>noch<br/>nicht</i> . . . . .  | 249 |
| 1.1 Die eschatologische Grundspannung und die Vielzahl der<br>eschatologischen Spannungen . . . . .  | 249 |
| 1.2 Die eschatologische Dialektik in ihrem Zusammenhang mit<br>der theologischen Dialektik insgesamt . . . . .   | 252 |
| 2. Das Gericht als symbolischer Ausdruck der eschatologischen<br>Grundspannung und eschatologischer Ausdruck der<br>innerweltlichen Zweideutigkeit . . . . . | 253 |
| 2.1 Das Gericht – ein Ausdruck der Gnade? . . . . .  | 254 |
| 2.2 Das Gericht und die Zweideutigkeiten der Welt . . . . .  | 259 |
| 3. Das Prinzip der Universalität und sein Verhältnis zur<br>Partikularität . . . . .   | 262 |
| 4. Göttlicher Geist und menschlicher Geist . . . . .   | 265 |
| Literaturverzeichnis . . . . .   | 269 |
| Abkürzungen . . . . .  | 281 |

## Einleitung

Die theologiegeschichtliche Entwicklung des dogmatischen Traktates „Von den letzten Dingen“ im 20. Jahrhundert hat das Verhältnis von Fundamentaltheologie und Eschatologie verändert.<sup>1</sup> Die fundamentaltheologische Bedeutung der Eschatologie hat in der protestantischen Theologie unbestreitbar zugenommen. In dieser Arbeit wird untersucht, wie die leitende Bedeutung der Eschatologie in den drei ausgewählten Konzeptionen der katholischen Fundamentaltheologie verarbeitet wird. Die Bedeutungsverschiebung der Eschatologie wird dabei zum Ausgangspunkt gewählt, um die eschatologische Dimension in den fundamentaltheologischen Ansätzen von Romano Guardini, Karl Rahner und Joseph Ratzinger aufzuspüren, wobei jeweils deren theologische Grundeinsichten herausgearbeitet werden.

Die Eschatologie war am Beginn des 20. Jahrhunderts nur ein Topos, der eben auch noch am Ende der dogmatischen Arbeit behandelt werden musste, nachdem schon alles Wesentliche gesagt war. So lässt sich in der von Troeltsch vorgetragenen Einschätzung der Eschatologie für die moderne Theologie: „Ein moderner Theologe sagt: das eschatologische Bureau sei heutzutage zumeist geschlossen.“<sup>2</sup> noch der Stellenwert der Eschatologie, den sie für die Theologie des 19. Jahrhunderts hatte, erkennen. Hier ist zunächst an Schleiermacher zu erinnern, der die Eschatologie nicht eigens als Lehre von den Letzten Dingen vorgetragen hat, sondern diese – orientiert an den Fragen nach der Vollendung der Kirche und nach dem „Zustand der Seelen im künftigen Leben“<sup>3</sup> – unter der Überschrift „Von der Vollendung der Kirche“ in die Ekklesiologie einordnet. Nimmt er damit die für die Ausgestaltung der eschatologischen Ansätze im 20. Jahrhundert wichtige Unterscheidung von kollektiver und individueller Eschatologie vorweg, so geschieht diese Verschiebung in die Ekklesiologie insgesamt in dem Bewusstsein, dass der Eschatologie „jedoch der gleiche Wert wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden.“<sup>4</sup>

Im 19. Jahrhundert hatten sich vor allem Johannes Weiß und Albert Schweitzer um die Eschatologie verdient gemacht, indem sie den eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu herausarbeiteten. Da diese Bemühung allerdings im Rahmen der historischen Leben-Jesu-Forschung angesiedelt war, die eine Vorstellung vom Reich Gottes in der Botschaft Jesu feststellt, welche in

1 Zu den unterschiedlichen Bedeutungen der Eschatologie im 20. Jh. vgl. SCHWÖBEL, Die Letzten Dinge zuerst?, 437 – 468.

2 TROELTSCH, Glaubenslehre, 36.

3 SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube (1830/31), § 159.

4 SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube (1830/31), § 159.

dem Sinne konsequent eschatologisch sei, dass sie als strikte Weltverneinung aufgefasst werden müsse, zeigt sich, dass die Eschatologie hier über die historische Forschung hinaus keine Bedeutung gewinnt.<sup>5</sup> Ihre Auffassung steht zudem im Gegensatz zu der Reich-Gottes-Vorstellung Albrecht Ritschls, dass das Reich Gottes ein gemeinsames Produkt des Handelns Gottes wie der Menschen sei. Endgültig ändert sich dies dann im 20. Jahrhundert. So ist schon auf Troeltsch zu verweisen, der in einem Artikel zur Eschatologie die Differenzierung der Eschatologie in eine axiologische und eine teleologische Eschatologie einführt.<sup>6</sup> Diese Unterscheidung ist für Paul Althaus leitend gewesen, indem er vor allem in der ersten Auflage seiner Eschatologie „Die letzten Dinge“ aus dem Jahr 1922 die axiologische Eschatologie zur Leitperspektive erhoben hat, was er in den folgenden Auflagen jedoch zugunsten der teleologischen Eschatologie abschwächt. Das Verdienst von Althaus besteht aber darin, sich um eine methodische Herangehensweise an eschatologische Fragestellungen bemüht zu haben. Vor allem die Abwehr, Eschatologie als eine biblizistische Reportage zu betreiben, und sein Bemühen, die Eschatologie in einen der Moderne angemessenen theologischen Diskurs zurückzuführen, sind zu erwähnen.

In demselben Jahr wie Althaus' Eschatologie ist auch die zweite Auflage von Karl Barths Römerbriefkommentar erschienen mit dem prägnanten Diktum: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.“<sup>7</sup> Mit diesem Spitzensatz der dialektischen Theologie zur Bedeutung der Eschatologie wird die Eschatologie zum Grundthema der christlichen Theologie erhoben, wenn sie die Offenbarung Gottes zum Thema hat. Rudolf Bultmann steht so vor dem Problem, wie die Theologie als Wissenschaft begründet werden kann:

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie kann nur ihrem Gegenstande entsprechen und darf nicht nach einem Maßstab fragen, den eine andre Wissenschaft liefern könnte. Sie unterscheidet sich von jeder anderen Wissenschaft dadurch, daß ihr Gegenstand – Gottes eschatologisches Handeln – dem außergläubigen Dasein nicht sichtbar ist,

5 Von daher ist Christoph Schwöbel zuzustimmen, wenn er schreibt: „Die *historische* Wiederentdeckung der Eschatologie hat keine konstruktiven *theologischen* Implikationen.“ SCHWÖBEL, *Die Letzten Dinge* zuerst?, 442.

6 Troeltsch beschreibt zwei Formen der Eschatologie, „deren eine die letzten Dinge nur als immer gegenwärtige, deren andere sie nur als den innerlich-kontinuierlich notwendigen Abschluß der Lebensentwicklung begreifen kann. Es ist die pantheistische und die personalistische, die immanente, d. h. die auf das überall gegenwärtige zeitlose absolute Sein bezogene, und die transzendente, d. h. die auf den Ideen der Freiheit und des Werdens beruhende, Form der Lehre von den letzten Dingen. Zwischen diesen Formen ist, soweit nicht der alte Mythos oder auch die völlige Gedankenlosigkeit herrscht, unser heutiges religiöses Leben geteilt, und beide Formen bekämpfen sich lebhaft.“ TROELTSCH, Art.: Eschatologie, 625 f.

7 BARTH, Römerbrief, 298.

sondern erst sichtbar wird, wenn dieses Dasein die Umkehrung seiner selbst glaubend erfährt.<sup>8</sup>

Das eschatologische Handeln als Grund der Theologie unterstreicht nicht nur die fundamentaltheologische Bedeutung der Eschatologie, sondern auch hier wird die Eschatologie selbst zur Prinzipienlehre erhoben. Im Zusammenhang des vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis weit in die zweite Hälfte des Jahrhunderts andauernden Wandels der Eschatologie hat Hans-Joachim Birkner von der Eschatologie als einem qualifizierten Begriff gesprochen.<sup>9</sup> Zugleich stellt er fest, dass die Eschatologie dadurch von einem Ineinander von Motiven charakterisiert wird, das insofern eine problematische Situation darstelle, als es zu Unsicherheit und Undeutlichkeit der Argumentation führe, weshalb Birkner für eine kritische Besinnung eschatologischer Rede anhand des Begriffs der Erfahrung plädiert.<sup>10</sup> Dadurch wird die Eschatologie von ihrem prinzipiellen Status zurückgedrängt, gleichwohl muss deshalb die fundamentaltheologische Funktion der Eschatologie nicht einfach aufgegeben werden. So steht die Eschatologie wie jeder Gegenstand der Theologie – sei es Gott selbst oder die Offenbarung Gottes – vor dem Problem, dass Aussagen über das Sein und das Handeln Gottes in Zeit und Ewigkeit nicht aus bloßen Erfahrungen des Menschen gemacht werden können und zugleich nichts anderes als Aussagen von Erfahrungen sein können. Bei der Auseinandersetzung mit der Eschatologie als einem fundamentaltheologischen Problem ist es insofern nicht angemessen, die Eschatologie per se oder auch den Begriff der Offenbarung zum Zentralbegriff zu erklären. Eilert Herms und Christoph Schwöbel plädieren deshalb für eine wechselseitige Auslegung der Begriffe Offenbarung und Erfahrung. So schreibt Herms: „Offenbarung geschieht – nota bene: unverfügbar – in, mit und unter Erfahrung in ihrer ganzen Normalität und Regelmäßigkeit.“<sup>11</sup> Die Unverfügbarkeit der Offenbarung ist dabei ein wesentliches Kriterium für die Unterscheidung von Offenbarung und Erfahrung. Der Zusammenhang von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und Erfahrung wird von Schwöbel so dargestellt,<sup>12</sup> dass deutlich wird, dass die an sich unverfügbare Offenbarung als

8 BULTMANN, *Theologie als Wissenschaft*, 467.

9 „Eschatologie wird einer der qualifizierten Begriffe, die dazu dienen, das totaliter-aliter, das zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit des Menschen waltet, zu umschreiben. Eschatologie wird einer der qualifizierten Begriffe, die das präzisieren, was geschieht, wenn Offenbarung und Glaube ‚geschieht‘. Eschatologie bekommt einen prinzipiellen Sinn. Theologie, sofern sie christliche Theologie ist und sein will, sofern sie die im Neuen Testament bezeugte Offenbarung Gottes zum Thema hat, ist per se Eschatologie.“ BIRKNER, *Eschatologie und Erfahrung*, 35.

10 Vgl. BIRKNER, *Eschatologie und Erfahrung*, 36 f.

11 HERMS, *Offenbarung und Erfahrung*, 266.

12 „Die Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes als die Erschließung des Bestimmteins der Wirklichkeit durch sein Handeln in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung ist der Grund der Möglichkeit menschlicher Erfahrung als der in Deutungs- und Gestaltungsakten vollzogenen Bestimmung der Wirklichkeit und der Grund ihrer Wahrheit in Übereinstimmung der

Grund der Möglichkeit von Erfahrung nur auf Grund von Erfahrung zu ihrem Ziel, der Übereinstimmung von Gott und Mensch, führt.

Die Eschatologie thematisiert die Vollendung und das Eschaton ist deshalb unverfügbar. Gleichwohl gilt es, die Bezogenheit des Eschatons auf die Geschichte zur Geltung zu bringen. Ohne im Verdacht zu stehen, die Eschatologie an den Rand der Theologie zu drängen, hat Tillich das Eschaton auf die Erfahrung des Menschen bezogen, indem er es als den „transzendenten Geschehenssinn“ einführt.<sup>13</sup> Das Eschaton ist auf die Erfahrung bezogen, weil es als Sinn des Geschehens seinen Ort in der Geschichte hat.<sup>14</sup> Damit steht Tillich einerseits in einer Reihe mit Barth und Bultmann, weil das Eschaton das Pathos des Letztgültigen hat. Andererseits steht die Rede vom Eschaton in einer Korrelation zum Begriff der Erfahrung.<sup>15</sup> Die Rede vom Eschaton steht also in einer Spannung von Erfahrung und Offenbarung. In dieser Spannung geht es um die Verhältnisbestimmung des Unbedingten zum Bedingten bzw. um die Erkenntnis Gottes durch die endliche Erfahrung des Menschen. Diese Arbeit steht unter dem Titel Offenbarung und Gericht, um die eschatologische Dimension dieser Spannung zu thematisieren. Denn die Rede vom Gericht hat das Potential, als eschatologisches Symbol für das menschliche Leben in seiner Grundspannung zu dienen. Von dieser Grundthese ausgehend werden die drei Autoren nach der Bedeutung der Eschatologie innerhalb ihres fundamentaltheologischen Ansatzes befragt. Dabei ist hervorzuheben, dass sich die Darstellung aus einer protestantischen Perspektive ergibt, für die die eschatologische Grundspannung von *schon jetzt* und *noch nicht* ein Ausdruck theologischer Dialektik bleibt, in der die Erkenntnis Gottes und seiner Ewigkeit eben nur im Rahmen endlicher Erfahrung mit all ihrer Zweideutigkeit gemacht werden kann. Das Unbedingte oder auch die Erfüllung von Geschichte bzw. gemachter Erfahrung bleibt transzendent,<sup>16</sup> so dass Offenbarung nicht nur unverfügbar, sondern zugleich stets fragmentarisch bleibt. Die Analyse der drei fundamentaltheologischen Ansätze geschieht unter der Fragestellung, in welcher Weise die Spannung von Offenbarung und Erfahrung zum Tragen kommen. Es stellt sich die Frage, ob es in der auf Universalität abhebenden katholischen Fundamentaltheologie Spuren zu entdecken gibt, die besagen, dass alle religiöse Erfahrung, die zwar auf die Ewigkeit bezogen ist und eine auf Vollendung hoffende Erfahrung sein kann, eine unter den Bedingungen der Endlichkeit von Raum und Zeit gemachte Erfahrung bleibt und deshalb fragmentarisch bleibt.

menschlichen Bestimmung von Wirklichkeit mit ihrem Bestimmtsein durch Gott.“ SCHWÖBEL, Offenbarung und Erfahrung, 126.

13 „Denn das Eschaton ist der transzendente Geschehenssinn.“ TILLICH, Eschatologie und Geschichte, 109.

14 Vgl. TILLICH, Eschatologie und Geschichte, 114.

15 So steht die Theologie Tillichs insgesamt durch die „Methode der Korrelation“ unter dem Vorzeichen, Botschaft und Situation, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung im Zusammenhang zu verstehen. Vgl. TILLICH, Systematische Theologie Bd. 1, 15.

16 Vgl. TILLICH, Systematische Theologie Bd. 3, 448.

In der folgenden Analyse wird es nun darum gehen, die Bedeutung der Eschatologie bei drei katholischen Theologen zu untersuchen. Dass die Eschatologie auch innerhalb der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts eine zentrale Stellung einnahm, liegt nach einer Äußerung Hans Urs von Balthasars, der die Eschatologie als den „Wetterwinkel der Theologie“ bezeichnet hat,<sup>17</sup> auf der Hand. Deshalb wird in dieser Arbeit anhand von drei katholischen fundamentaltheologischen Konzeptionen nach der Bedeutung der Eschatologie gefragt. Bei allen drei Konzeptionen ist die eschatologische Dimension ihrer Theologie nicht unmittelbar greifbar. Die Aufgabe besteht gerade darin, sie jeweils aufzuzeigen, um im Anschluss nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden dieser exemplarischen Vielfalt katholischer Positionen zu fragen. Die Auswahl der Konzeptionen von Romano Guardini, Karl Rahner und Joseph Ratzinger bringt von vornherein eine innerkatholische Spannung mit sich, die sich zum einen aus chronologischen Gründen, zum anderen aber auch aus inhaltlich-positionellen Gründen ergibt. Guardini ist als Vordenker einer Strömung des deutschsprachigen Katholizismus zu sehen, die die Stimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils mitgeprägt hat. Ratzinger und Rahner haben an der Erarbeitung der Konzilstexte mitgewirkt und wurden nach dem Konzil zu Vertretern gegenläufiger Rezeptionen desselben. Alle drei Theologen haben auf ihre Weise die Auseinandersetzung mit dem Denken ihrer Zeit gesucht.

Guardini ist gleichsam ein Vordenker einer katholischen Theologie der Kultur gewesen und bietet als solcher viele Anknüpfungspunkte, bei der Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Erfahrung, Glaube und Vernunft bzw. der für katholische Fundamentaltheologie grundlegenden Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade eine eigene theologische Dialektik zu entwickeln. Als Ausgangspunkt dafür erscheint seine Gegensatzlehre in hervorragender Weise geeignet zu sein. In der Analyse der Entwicklung seiner theologischen Arbeiten zeigt sich jedoch, dass Guardini sich von einer Grundthese, die dem Potential seiner Gegensatzlehre entgegensteht, nicht lösen kann. Hier lässt sich eine innere Spannung im Werk Guardinis beobachten: Die Grundthese seines Ansatzes, die darin besteht, katholische Weltanschauung, indem sie mit dem Blick Jesu Christi auf die Welt identifiziert wird, als einen außerweltlichen Standpunkt zu begreifen, vermag er nicht mit seiner Vorstellung von Anschauung, wie er sie als Blick auf die Welt bzw. auf das „Lebendig-Konkrete“ in seiner Gegensatzlehre entfaltet, zu vermitteln. Katholische Weltanschauung hat insofern eine eschatologische Dimension, als sie als außerweltlicher Standpunkt aus der Zweideutigkeit aller innerweltlichen Erfahrungen herausführt. In besonderer Weise wird der eschatologische Charakter der katholischen Weltanschauung bei Guardini durch das Diktum: „Jeder wirklich Glaubende ist ein lebendiges Gericht der Welt.“<sup>18</sup> herausgestellt. Dabei ist allerdings zu beachten,

17 Vgl. VON BALTHASAR, Eschatologie, 404.

18 GUARDINI, Weltanschauung, 33.

dass in der Konzeption Guardinis nur im Gehorsam gegenüber der Kirche wirklicher Glaube lebendig sein kann.

Rahner hingegen stellt sich von vornherein dem Problem, wie sich Natur und Gnade aufeinander beziehen und miteinander vermitteln lassen. Die große Faszination, die die Theologie Karl Rahners – gerade im Gegenüber zu Guardini und Ratzinger – bis heute ausübt, liegt in dem Sich-Einlassen auf das Denken der Moderne und den Menschen als Thema der Theologie. Rahners Ansatz sticht unter den drei Konzeptionen auch dadurch hervor, dass er es vermag, die Kirche als Institution in seine Theologie zu integrieren, ohne ständig auf sie verweisen zu müssen. In der Studie zu Rahner wird die Entwicklung seiner Transzendentaltheologie nachvollzogen. Dabei wird das Theologumenon des übernatürlichen Existentials als wichtiger Entwicklungsschritt zur Transzendentaltheologie erörtert. Durch die Rede vom übernatürlichen Existential versucht Rahner das Vermittlungsproblem von Natur und Gnade aufzulösen, indem er die Hinordnung des Menschen zur Gnade als realontologische Bestimmung beschreibt. Von hier aus geht Rahner weiter und entfaltet den Gedanken einer „transzendentalen Offenbarung“ neben einer „kategorialen Offenbarung“, wobei sich bei der Frage der Vermittlung beider Aspekte des Offenbarungsbegriffs die Probleme, die er bei der Vermittlung von Natur und Gnade zu umgehen versucht hat, erneut stellen. Bei der Diskussion dieser Vermittlungsprobleme wird zugleich auf eine eschatologische Dimension der Rahnerschen Transzendentaltheologie in ihrer Grundkonzeption verwiesen, auf die ein stärkeres Gewicht gelegt wird als auf die Darstellung seiner transzendentaltheologischen Eschatologie. Vielmehr wird diskutiert, ob Rahners Transzendentaltheologie im Ganzen nicht eher als eschatologische Theologie denn als transzendentalphilosophische Theologie zu verstehen ist.

Ratzinger ist wiederum derjenige unter den drei Theologen, der die Kirche am deutlichsten in den Mittelpunkt seines theologischen Interesses stellt. Dies tut er jedoch derart, dass er die gesellschaftlichen Veränderungen seiner Zeit nicht außer Acht lässt. Durch die Wahl zum Papst im April 2005 hat seine Theologie auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein erhebliches Gewicht. Bei der Analyse seines fundamentaltheologischen Ansatzes wird wiederum die Entwicklung seiner Grundeinsichten berücksichtigt. Gerade die sich in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts herausbildende fundamentaltheologisch zentrale Stellung der Ekklesiologie Ratzingers bestimmt auch die eschatologische Dimension seiner Theologie, weil letztlich alles in der sakramental begründeten Kirche vereint ist: sowohl die Synthese von Glaube und Vernunft, die in der Kirche gefeiert wird, als auch das Reich Gottes, das im sakramentalen Leben der Kirche antizipiert wird. Hergeleitet wird diese schon metaphysisch zu beschreibende Funktion der Kirche – vermittelt über den Gedanken vom Leib Christi – durch die Vorstellung von der kirchlichen Gemeinschaft als Abbild der trinitarischen Gemeinschaft.<sup>19</sup>

19 Vgl. RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre, 23 f.

# Teil 1: Guardinis Suche nach dem außerweltlichen Standpunkt

## 1. Guardinis Lebensweg und der religiöse Gehorsam

Romano Michele Antonio Maria Guardini wird am 17. Februar 1885 als ältester von vier Söhnen des Importkaufmanns Romano Tullo Guardini und dessen Frau Paola Maria in Verona geboren. Die Familie siedelt ein Jahr später nach Mainz über, wo Romano Guardini aufwächst und 1910 die Priesterweihe empfängt. Um auch den kirchlichen Schulunterricht erteilen zu können, erhält er die hessische Staatsangehörigkeit. Er ist dann das einzige Familienmitglied, das in Deutschland bleibt, als die Familie wegen der Position des Vaters während des Ersten Weltkrieges 1915 Deutschland verlässt und nach dessen Tod 1919 endgültig nach Italien zurückkehrt. Der Familiensitz in Isola Vicentina bleibt zwar für Guardini ein regelmäßiger Anlaufpunkt, doch ist bereits eine Entwicklung zu einer eigentümlichen Heimatlosigkeit Guardinis erkennbar, wobei der Kontext Italien-Deutschland stets verbunden ist mit dem Eingebundensein seines eigenen Lebens in seine Familie.<sup>1</sup>

Zu dieser die Lebensgeschichte Guardinis prägenden Spannung zur Familie gehört nicht nur die deutsch-italienische Differenz, sondern auch seine Studienwahl. Erst nachdem er in Tübingen ein Studium der Chemie begonnen hat und dann zur Nationalökonomie zuerst nach München und später nach Berlin gewechselt ist, beginnt er gegen den Willen der Eltern 1906 in Freiburg das Studium der Theologie, das er an der Universität in Tübingen fortsetzen kann, bevor er in das Mainzer Priesterseminar eintreten muss. Der Entscheidung zum Studium der Theologie und zum Priesterberuf, über die er während des Berliner Semesters (Wintersemester 1905/06) Klarheit gewinnt, ist eine innere, religiöse Krise vorangegangen, die er in den vorangehenden Semestern in München durchlebt hat.<sup>2</sup> In den Semesterferien kommt es durch Gespräche

1 Vgl. GERL, Romano Guardini, 25–30.

2 Guardini beschreibt sie in seinen autobiographischen Aufzeichnungen: „Meine religiösen Überzeugungen fingen nämlich an zu wanken. Einen besonderen Anlaß kann ich dafür nicht nennen. Auch nicht den, welchen die pädagogische Weisheit gern als Regel annahm, daß ich in irgendwelche erotische Beziehungen geraten wäre, denn das ist nicht geschehen. Nicht, daß ich solchen Dingen mit Absicht aus dem Wege gegangen wäre, sondern es kam eben nicht dazu.. Eigentlich ist der Ausdruck, die religiösen Überzeugungen seien wankend geworden, nicht richtig, sondern sie wurden immer weniger. Wenn ich abends mein Abendgebet sprechen wollte, wußte ich nicht, wohin ich es richten sollte und habe manches Mal – eine groteske Sache – einen Gottesbeweis rekapituliert, um zu wissen, daß es einen Gott gebe, zu dem ich beten könne. Eines Abends kam ich mit einem Studenten – einem Kunsthistoriker, der ein sehr kostspieliges Leben



mit seinem Freund Karl Neundörfer zu einer Wende. Rund vierzig Jahre später berichtet Guardini von einer Szene, die gleich einem Bekehrungserlebnis in seinen autobiographischen Aufzeichnungen inszeniert wird. In seiner Dachkammer des Elternhauses erörtert er mit Karl Neundörfer die ihn umtreibenden religiösen Fragen. Das Gespräch spitzt sich zu in dem Mt 10, 39 interpretierenden Satz: „Wer seine Seele festhält, wird sie verlieren; wer sie aber hergibt, wird sie gewinnen.“ Sodann schildert er die Lösung seiner Krise, die er im Alleinsein in folgendem weiterführenden Gedanken findet:

Meine Seele hergeben – aber an wen? Wer ist im Stande, sie mir abzufordern? So abzufordern, daß darin nicht doch wieder ich es bin, der sie in die Hand nimmt? Nicht einfachhin „Gott“, denn wenn der Mensch es nur mit Gott zu tun haben will, dann sagt er „Gott“ und meint sich selbst. Es muß eine objektive Instanz sein, die meine Antwort aus jeglichem Schlupfwinkel der Selbstbehauptung herausziehen kann. Das aber ist nur eine einzige: die katholische Kirche in ihrer Autorität und Präzision. Die Frage des Behaltens oder Hergebens der Seele entscheidet sich letztlich nicht vor Gott, sondern vor der Kirche.<sup>3</sup>

Diese Bindung an die Kirche zieht sich durch Guardinis Leben, das er gleichwohl in relativer Freiheit von der damaligen Institution röm.-kath. Kirche führen kann. Es ist deswegen nicht überraschend, dass er während des Modernistenstreits an seinem religiösen Gehorsam festhält. Und doch geht er eigene Wege, nicht zuletzt weil er durch die Berufung auf den besonderen Lehrstuhl nach Berlin sein Fach verliert. Seine Arbeiten sind von diesem Zeitpunkt an durch seine Auseinandersetzung mit der Kultur seiner Zeit geprägt. Als herausgehobene Beispiele seien seine Auslegungen der Werke von Rainer Maria Rilke, Wilhelm Raabe und Fjodor Dostojewski erwähnt. Überhaupt durchziehen die Darstellungen des Denkens herausragender Persönlichkeiten wie Sokrates, Augustinus, Dante, Pascal, Hölderlin und Kierkegaard sein Werk.

Der Zeit seines Lebens von Schwermut geplagte Guardini übt trotz allen Zweifels, der ihn auch umtreibt, der Kirche gegenüber Gehorsam. Das wird pointiert in einer Anekdote veranschaulicht, in der er als Todkranker einem Freund „auf die Frage, weshalb er Zeit seines Lebens den Glauben bewahrt habe[, antwortet]: ‚Weil ich es meinem Bischof bei der Priesterweihe versprochen habe.‘“<sup>4</sup>

führte und Kantianer zu sein behauptete – über religiöse Fragen ins Gespräch. Ich legte ihm die üblichen Argumente für die Existenz Gottes dar, und er erwiderte mit den Gedankengängen der kantischen Kritik. Damals ist mir der ganze Glaube zerronnen; richtiger gesagt, ich habe gemerkt, daß ich keinen mehr hatte. Das war im Sommer 1905.“ GUARDINI, Berichte, 68 f.

3 GUARDINI, Berichte, 72.

4 GERL, Romano Guardini, 60.

## 2. Die Lehre vom Gegensatz

Guardinis Werk liegt eine eigenständige Gegensatzlehre zu Grunde, die besagt, dass alles Lebendige nur im Spannungsgefüge von Gegensätzen existiert. An diesem Modell des Gegensatzes hat Guardini auf seinem Lebensweg als theologischer und philosophischer Denker immer weiter gearbeitet. Als Monographie greift „Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten“ von 1925 bereits auf eine Vorstudie aus dem Jahr 1914<sup>5</sup> zurück. Es ist somit ein Werk aus der Berliner Zeit, das gleichwohl stark von den Anfängen seines Denkens geprägt ist. Er versucht darin sowohl den Denkansatz zu erläutern als auch eine vollständige Darstellung von Gegensatzformen zu bieten.<sup>6</sup>

Diesem Buch ist schon „äußerlich“ anzumerken, dass es zugleich ein Versuch ist, seine bisherigen Denkbewegungen zu bündeln. Indem Guardini es seinem Freund Karl Neundörfer widmet, bekundet er zugleich die gemeinsame Autorschaft und betrachtet die aus gemeinsamen Gesprächen – angefangen in der oben beschriebenen religiösen Krise des Jahres 1905 – erwachsenen Gedanken als den Ursprung „alles Wesentlichen“ dieses Bandes. Gleichwohl zeichnen sich Veränderungen ab. Bleibt die inhaltliche Darstellung der Gegensatzformen in der Studie von 1914 zwar weitgehend identisch mit der späteren Ausarbeitung von 1925, so wird die Gegensatzlehre als Denkform vor einem veränderten Hintergrund in Guardinis Gedankenwelt integriert. Er selbst merkt an: „Die Wesenszüge sind die alten geblieben; nur hat sich alles deutlicher um das Problem des Konkreten gesammelt.“<sup>7</sup> In gleicher Weise, wie die Akzentuierung auf das Konkrete zunimmt, wird der Anspruch, den die Gegensatzlehre erfüllen soll, abgeschwächt. Handelt es sich 1914 noch um ein System, so wird 1925 nur noch ein Versuch präsentiert. Über die stärkere Bedeutung des Konkreten bei der Behandlung des Gegensatzthemas zeichnet sich die Ausarbeitung von 1925 auch dadurch aus, dass Guardini die Gegensatzidee mit einem erkenntnistheoretischen Problem verbunden hat, was ihn selbst u. a. dazu veranlasst hat, den ganzen Entwurf auch 1925 noch bzw. erst dann als vorläufigen Versuch anzusehen.<sup>8</sup> Was Guardini selbst als möglichen Nachteil betrachtet hat, hat sicherlich dazu geführt, dass seine Gegensatzlehre zu seinem Offenbarungsverständnis in Beziehung gesetzt worden ist, was abschließend noch betrachtet werden soll. Nun soll zunächst der Inhalt der Gegensatzlehre – das System der Gegensätze – dargestellt werden und sodann ihre Einbettung in die erkenntnistheoretischen Probleme, wie sie Guardini in

5 GUARDINI, Gegensatz und Gegensätze.

6 „Diese Reihe von Gegensätzen tritt sogar mit dem Anspruch auf, außer ihr gebe es keine derartigen letzten Gegensatzformen mehr.“ GUARDINI, Der Gegensatz, 29.

7 GUARDINI, Der Gegensatz, 11.

8 Vgl. GUARDINI, Der Gegensatz, 12.

dem Entwurf von 1925 selbst vorgenommen hat. Da er Letzteres durch die Konzentration auf das Konkrete vorgenommen hat, ist auch die Frage virulent, ob es sich hierbei, wie Eugen Biser vorschlägt, um eine Theorie mit einem latenten Antiplatonismus handelt,<sup>9</sup> oder ob nicht insgesamt der Gedanke des Gegensatzes ein genuin platonischer Ansatz ist.<sup>10</sup>

## 2.1 Das System der Gegensätze

In der Vorstudie „Gegensatz und Gegensätze“ von 1914 stellt Guardini bereits ein System von acht Gegensätzen vor. Zwei Grundgegensätze, die er als transzendental zusammenfasst, stellt er voran: „Ähnlichkeit und Verschiedenheit“ und „Verbundenheit und Geschiedenheit“. Diese beiden Gegensatzpaare, die bezogen auf die Grundgegebenheit von Gegensätzlichkeit zu verstehen sind, unterscheidet er, indem er das erste Paar als Gegensatz in Bezug auf die Qualität bzw. die Eigenschaft versteht und das zweite in Bezug auf die Struktur.

Die weiteren sechs Gegensatzpaare bezeichnet er als kategorische Gegensätze, wobei er kategorisch im Sinne antiker formaler Logik und nicht im Sinne Kants apriorisch versteht. Sie beziehen sich im Unterschied zu den transzendentalen Gegensätzen auf die Erfahrungswirklichkeit und sind noch einmal unterteilt in metaphysische und physische Gegensätze. Die metaphysischen Gegensätze beziehen sich hier deshalb auf die Erfahrungswirklichkeit, weil es darum geht, wie sich ein vorausgesetztes metaphysisches Einheitsprinzip innerhalb der Erfahrung auswirkt. Es handelt sich dabei um die Gegensätze „Produktion und Disposition“, „Anomie und Nomie“ und „Immanenz und Transzendenz“. Als physische Gegensätze versteht er „Fülle und Form“, „Dynamik und Statik“ und „Besonderheit und Allgemeinheit“.

Diese Gegensätze ergeben durch unterschiedliche Gewichtung sowie durch Kreuzung und Reihung unterschiedlicher Gegensatzpaare eine Typologie, die an Dinge und Dingsysteme der Wirklichkeit angelegt werden kann. Mit Hilfe dieser Typologie möchte Guardini die Grundstrukturen des Seins beschreiben, ohne dabei eine metaphysische Ontologie bieten zu wollen. Lediglich am Konkreten soll das Sein in seinen Gegensätzen gedeutet werden, wobei das Gegensatzdenken dazu führen soll, nicht einseitig, sondern zweiseitig die Wirklichkeit zu betrachten: „Das Sein verwirklicht stets den ganzen Gegensatz, nicht bloß eine Seite von ihm, wenn dies auch in unendlich verschiebbarem Quantitätsverhältnis geschieht.“<sup>11</sup> Diesen „Entwurf eines Systems der

9 BISER, Interpretation und Veränderung, 53.

10 „Der Gedanke der Gegensätzlichkeit oder Polarität scheint zum Grundbestand des ‚platonisch‘ gerichteten Denkens zu gehören. Man kann die Probleme bezeichnen, bei denen in diesem Denken, sobald es sich frei bewegt, der Gegensatzgedanke auftaucht. So wird er in der Geschichte vor allem dann lebendig, wenn die platonische Denkweise wieder auflebt.“ GUARDINI, Der Gegensatz, 24.

11 GUARDINI, Gegensatz und Gegensätze, 18 f.

Typenlehre“ nimmt Guardini in der späteren Ausarbeitung im zweiten Kapitel („Das System der Gegensätze“<sup>12</sup>) auf, wo er im ersten Abschnitt „Die Gegensätze im einzelnen“<sup>13</sup> darstellt und im zweiten Abschnitt „Das Verhältnis der Gegensätze zueinander“<sup>14</sup> in Beziehung setzt.

Die acht Gegensatzpaare bleiben erhalten; sie werden allerdings teilweise umbenannt. Die Unterscheidung von kategorialen und transzendentalen Gegensätzen bleibt bestehen sowie die Unterteilung der kategorialen Gegensätze, wobei sie nun als intraempirische und transempirische betrachtet werden. Das Tableau von Gegensätzen gestaltet sich wie folgt:

| Kategoriale Gegensätze  |                               | Transzendente G.                |
|-------------------------|-------------------------------|---------------------------------|
| Intraempirisch          | Transempirisch                |                                 |
| 1. Dynamik – Statik     | 1. Produktion – Disposition   | 1. Verwandtschaft – Besonderung |
| 2. Form – Fülle         | 2. Ursprünglichkeit – Regel   | 2. Einheit – Mannigfaltigkeit   |
| 3. Einzelnes – Gesamtes | 3. Innewohnen – Darüberstehen |                                 |

### 2.1.1 Die kategorialen Gegensätze

Die intraempirischen Gegensätze, mit denen Guardini die Darstellung der acht Gegensatzpaare 1925 eröffnet, gründen in der Selbsterfahrung des Individuums und in dessen Gestalt von Leib und Seele, wobei das Verhältnis von innen und außen von vornherein im Blick ist: „Wir gehen von unserem menschlichen Seinsbestand aus, wie er sich innerer und äußerer Erfahrung darbietet.“<sup>15</sup> So beginnt Guardini seine Betrachtungen zu den einzelnen Gegensätzen.

Bezogen auf den Körper als auch analog zur „seelischen Welt“ wird zunächst das Leben als Akt-Erfahrung beschrieben oder auch als Wandel.<sup>16</sup> Davon ausgehend wird das erste Gegensatzverhältnis von Dynamik und Statik entfaltet. Zunächst entwickelt er die Dynamik anhand der Begriffe Kraft, Akt, Wandel und Strom, um sie sodann an ihre Grenze zu führen, indem er feststellt, dass diese Begriffe nicht rein verwirklicht werden können. Den Akt gebe es nicht ohne statisches Moment, den Strom nicht ohne Dauer oder Stand.<sup>17</sup> Auch diese gegenläufigen Momente werden in der Selbsterfahrung verankert, so dass der Gegensatz von Dynamik und Statik insgesamt erfahrungsgesättigt erscheint: „So erfahren wir uns als etwas Dauerndes: als ruhende Selbigkeit im

12 GUARDINI, Der Gegensatz, 33 – 126.

13 GUARDINI, Der Gegensatz, 33 – 79.

14 GUARDINI, Der Gegensatz, 80 – 92.

15 GUARDINI, Der Gegensatz, 33.

16 Vgl. GUARDINI, Der Gegensatz, 34.

17 Vgl. GUARDINI, Der Gegensatz, 36 f.

Wandel; als beharrende Stetigkeit im Ablauf; als bleibende Grundgestalt in aller Veränderung.<sup>18</sup> So wie die beiden Seiten des Gegensatzes nicht in reiner Form zu finden sind, führt der Versuch, das Leben von einer Gegensatzseite ausgehend zu gestalten, zur Unmöglichkeit. Entweder führt er in die dynamische Krise „des zerrüttenden Dynamismus und Relativismus; oder in die statische der erstarrenden Bewahrung und Härte.“<sup>19</sup> Schon in der Darstellung des ersten Gegensatzpaares kommt Guardini zu dem für die Gegensatzlehre insgesamt wichtigen Ergebnis, dass es zur Überwindung dieser Krise nicht durch eine Synthese der gegenläufigen Seiten komme, sondern indem „innerhalb der betreffenden Lebensrichtung die sinngemäß entgegengesetzte aufgefunden, zugelassen, zur Entfaltung freigegeben wird“<sup>20</sup>. So muss er zu der Einschätzung kommen, dass das Leben wesentlich paradox ist, weil der Gegensatz, bei dem es sich um ein Urphänomen handelt, „die Tatsache wechselseitiger Ausschließung und Einschließung zugleich ist“.<sup>21</sup> Und er hält fest, „daß zwei Momente, deren jedes unableitbar, unüberführbar, unvermischbar in sich steht, doch unablässig miteinander verbunden sind; ja gedacht werden können an und durch einander.“<sup>22</sup> Von hier aus betrachtet sind die beiden anderen intraempirischen Gegensätze Weiterführungen, die dem Gegensatz von Dynamik und Statik verwandt sind.

Den zweiten Gegensatz – Form und Fülle – siedelt er auf einer eigenen Sinnlinie an.<sup>23</sup> Wurde das erste Gegensatzpaar noch in gleicher Weise anhand von außen und innen entfaltet, konzentriert sich, insbesondere durch den wiederholten Bezug auf das Motiv des Aktes, die Darstellung des Gegensatzsystems auf den Innenbezug – wie auch die Vertiefung des Formlosen durch die Fülle. Diese Engführung auf das Innere wird durch den dritten intraempirischen Gegensatz fortgeführt: „Die Gestalt des Lebens baut sich von innen her auf; sein Akt geht aus eigenem Ursprung hervor.“<sup>24</sup> Dieser dritte und letzte intraempirische Gegensatz beschreibt in der Dynamik von innen und außen das Verhältnis der Gegensatzpole Einzelnes und Gesamtes als zwei Richtungen, in die das Leben strebt. Dieser Gegensatz wird auch als Integration und Differenzierung dargestellt<sup>25</sup> und so schreibt Guardini von integrierender und differenzierender Tendenz.<sup>26</sup> Die Unmöglichkeitsgrenzen dieses Gegensatzes sind die tote Abstraktion in der Richtung auf das Gesamte und der zusam-

18 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 38.

19 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 39.

20 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 39.

21 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 40.

22 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 41.

23 Vgl. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 41.

24 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 45.

25 Vgl. GERL, *Leben in ausgehaltener Spannung*, 224; vgl. GERL, *Romano Guardini*, 258; vgl. KNOLL, *Glaube und Kultur*, 81.

26 Vgl. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 49.

menhanglose Punkt in der Richtung auf das Einzelne.<sup>27</sup> Die Betrachtungen der intraempirischen Gegensätze werden dieser Engführung folgend mit einem Abschnitt über den Begriff des Inneren abgeschlossen, die zugleich zu den transempirischen Gegensätzen hinführt. Als Ergebnis hält er fest, dass das lebendige Sein von „innen nach außen bzw. von außen nach innen geschichtet“<sup>28</sup> ist, und stellt nun den psychischen Bereich als Innerlichkeit dem körperlichen gegenüber, wobei er von unzähligen nach innen gerichteten Tiefenschichten ausgeht. Dies führt schließlich dazu, dass Guardini die erfahrene Innerlichkeit des lebendigen Seins als nicht mehr erfahrbar beschreibt: „Das alles weist auf ein letztes endgültiges ‚Innen‘ hin, dem gegenüber alles andere ‚Außen‘ ist. Es selbst kann nicht erfahren werden. Es liegt allem physisch wie psychisch Erfahrbaren inne.“<sup>29</sup> Dieses „Innen“ wird im folgenden auch als „Ursprungspunkt“<sup>30</sup> des Lebens oder im Zusammenhang mit den Akten des menschlichen Lebens als „transempirisches Zentrum“<sup>31</sup> beschrieben. Da dieses Innen des Lebens dem Erfahrungsbereich entzogen ist, obwohl es auf ihn bezogen werden muss, werden die intraempirischen Gegensätze durch die transempirischen Gegensätze erweitert.

Die drei transempirischen Gegensätze, in denen es um die Hervorbringung von etwas aus dem Inneren geht, werden in ähnlicher Weise wie die intraempirischen entwickelt. Auch sie werden jeweils von einem Pol entfaltet, so dass sich die Gegensatzseite als Korrektiv ergeben muss, wenn die Ausgangsseite nicht in der Unmöglichkeit verhaftet bleiben soll, und auch sie sind – insbesondere die ersten beiden Gegensatzpaare – miteinander verwandt. „Produktion“ und „Disposition“ sowie „Ursprünglichkeit“ und „Regel“ beschreiben die Spannung des schöpferischen Aspekts des Lebens. In beiden Fällen handelt es sich um eine Ursprünglichkeit des lebendigen Schaffens, die auf das Innere bezogen wird: „Überall sehen wir es in solchem Schaffen aus dem Innern hervorsteigen; hervorgebracht durch den Tiefenpunkt, durch den Schoß des Lebens.“<sup>32</sup> Beim ersten Gegensatzpaar wird dieser schöpferische Aspekt von vornherein mit einem Gegenüber in ein wechselseitiges Verhältnis gesetzt:

Nun gibt es gewiß kein bloß hervorbringendes Schaffen. Alles Schaffen braucht Stoff. [...] Das innere Leben braucht Wahrnehmungen, Gefühlsspannungen, Anregung, Hilfe und Widerspruch, alles was im natürlichen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang steht.<sup>33</sup>

27 Vgl. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 48 f.

28 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 50.

29 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 51.

30 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 51.

31 „Das ganze Aktwesen des Lebens zeigt sich so geartet, daß es auf ein transempirisches Zentrum weist.“ GUARDINI, *Der Gegensatz*, 52.

32 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 54.

33 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 55.

An dieser Stelle verwundert es, dass Guardini nicht nur die Angewiesenheit des schöpferischen Aktes allen endlichen Lebens auf einen Stoff heranzieht, um eine reine Ursprünglichkeit als Produktion der Unmöglichkeit zu überführen. Daneben verweist er auf Gott: „Nur Gott schafft ‚aus dem Nichts‘ – wie überhaupt die ‚reine‘ Verwirklichung der gegensätzlichen Lebensfunktionen nie im Endlichen, nur im absoluten Leben Gottes möglich ist[.]“<sup>34</sup> Das Schaffen endlichen Lebens bleibt also auf Vorhandenes angewiesen. So ergeben sich hier wieder zwei Wesensrichtungen: „Die Wesensrichtung des Schaffens ging auf Offenbarung, die ihren Sinn in sich selber trug; die Wesensrichtung des Ordnen und Verfügens geht auf Zweck, und auf die notwendigen Mittel, ihn zu erreichen.“<sup>35</sup> Letztere Wesensrichtung läuft in Reinform wiederum ins Leere:

Soll Disposition nicht im Formalen aufgehen, soll sie Verbindung mit den Dingen, Sachbeziehung behalten, dann muß sie schaffend sein. Verfügen kann man im Letzten nur über das, was man irgendwie hervorbringen kann.<sup>36</sup>

Der zweite transempirische Gegensatz hat wieder die schöpferische Ursprünglichkeit zum Ausgangspunkt, nun aber unter dem Aspekt der Kontingenz, dass alles Schaffen, wann und wie es will, kommt.<sup>37</sup> Der schöpferische Vorgang unterstehe keiner Regel und öffne neue Möglichkeiten, was in extremer Polarität jedoch zur Haltlosigkeit führe und auf ein Mindestmaß an Zusammenhang angewiesen sei, weshalb als Gegenseite die Regel ohne Zwang in wechselseitigem Verhältnis zur Ursprünglichkeit das Sein endlichen Lebens begreze.<sup>38</sup>

Oft wird der dritte transempirische Gegensatz durch Immanenz und Transzendenz beschrieben, doch m. E. ist die zunächst unschärfer erscheinende Bezeichnung von Innewohnen und Darüberstehen treffender, weil hier die Innerlichkeit des Lebens, das sich selbst als innewohnend erfahrende Leben, zum Ausgangspunkt genommen wird.<sup>39</sup> Unter der Annahme, dass das Innere der Wesenskern des Einzelnen ist, wäre dieser dritte Gegensatz m. E. dem dritten intraempirischen Gegensatz frappierend ähnlich. Der Unterschied dieser Gegensätze besteht gerade darin, dass der dritte transempirische Gegensatz ein dieser Annahme gegenläufiges Moment zum Ergebnis hat.

Denn das Sich-Selbst-Innewohnende wird durch diesen Gegensatz an seine Grenze geführt. So gilt:

Sich inne kann nur sein, was zum mindesten die Möglichkeit hat, außer sich selbst zu stehen. Mehr: was tatsächlich, und sei's auch nur mit einem noch so geringen Teil des

34 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 56.

35 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 57.

36 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 59.

37 Vgl. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 60.

38 Vgl. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 60–66.

39 Vgl. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 66.

eigenen Bestandes, außer sich steht. Sonst ist kein Sich-Inne-Sein, sondern ein Zuerunde-Gehen, oder gar mechanische Selbigkeit.<sup>40</sup>

Dieses Außer-Sich-Stehen wird schon durch die Erfahrung der Zeitlichkeit bestimmt. Reine Innerlichkeit wäre demnach bloße Gegenwart, Reduktion auf einen Punkt. Der Gegensatz von Innewohnen und Darüberstehen ist schließlich ein Gegensatz von lebendigem Innenpunkt und Erfahrungsbestand.<sup>41</sup> Das veranlasst Guardini, die Rede vom Innenpunkt als dem Ursprungspunkt zu modifizieren:

Nun bemerken wir, daß dieser Innenpunkt in Wahrheit auch ‚Außenpunkt‘ ist und Außenhaltung begründet. So können wir jene Bezeichnung nicht mehr aufrecht halten. Ich habe nach einem einigermaßen sprechbaren Wort gesucht, aber keines gefunden. Es handelt sich eben um gegensätzliche Funktionen des Lebens, für die ein gemeinsamer Ausdruck nicht mehr möglich ist. So wollen wir ihn den transempirischen Punkt des Lebens nennen.<sup>42</sup>

Durch die Rede vom transempirischen Punkt unterscheidet sich Guardinis Vorstellung vom Lebendig-Konkreten von einer reinen Innerlichkeit des Subjekts. Denn das Subjekt selbst wird hier als Träger des Lebendig-Konkreten von vornherein in einer Dynamik der Gegensätzlichkeit von innen und außen betrachtet. Von daher bringt der transempirische Punkt nicht ein vertieftes Verständnis des Inneren eines Subjekts zum Ausdruck, sondern problematisiert gerade die Möglichkeit, das Subjekt als isolierten Innenpunkt zu betrachten.<sup>43</sup>

### 2.1.2 Die transzendentalen Gegensätze

Im Unterschied zu den kategorialen Gegensätzen werden die transzendentalen Gegensätze nicht unmittelbar aus dem Bereich der Erfahrung des Lebens erhoben, sondern aus der „Tatsache der Gegensätzlichkeit als solcher.“<sup>44</sup> Guardini benennt die beiden transzendentalen Gegensatzpaare mit den Begriffen Verwandtschaft und Besonderung sowie Einheit und Mannigfaltigkeit. Insofern ähneln diese Gegensatzpaare in gewisser Weise jeweils dem dritten Gegensatzpaar der kategorialen Gegensätze. Doch müssen sie wegen des grundlegenden Charakters der transzendentalen Gegensätze unterschieden werden. Es geht um die Verwandtschaft und Besonderung von „Teilakten eines geschlossenen Gesamtlebens“<sup>45</sup> sowohl von Individuen als auch von überin-

40 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 67 f.

41 Vgl. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 70.

42 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 71.

43 Gegen Paulys Vorschlag, Guardinis Rede vom transempirischen Punkt und Kierkegaards Struktur des Subjekts in seiner Selbstbezüglichkeit analog zu betrachten. Vgl. PAULY, *Subjekt und Selbstwerdung*, 151 – 153.

44 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 72.

45 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 73.



dividuellen Einheiten. Der erste transzendente Gegensatz unterscheidet sich vom zweiten, indem er sich „auf das Qualitative des Gegensatzphänomens“<sup>46</sup> richtet, während der zweite Gegensatz sich auf die struktive Seite des Zusammenhangs des Lebens richtet.

## 2.2 Die Gegensätze in ihrem Zusammenhang

Nachdem Guardini die acht Gegensätze herausgearbeitet hat, erläutert er ihren Zusammenhang durch Einheit, Kreuzung und Reihung. Während Kreuzung und Reihung der einzelnen Gegensätze jeweils neue Gegensatzgruppen in je anderen Beziehungsgeflechten hervorbringen, bezieht sich die Einheit nun aber auf den Gegensatz als solchen. Der Gegensatz wird als Spannungseinheit verstanden, durch die sich das Lebendig-Konkrete auszeichnet und in der es sich bewegt. Bei aller Vielzahl der Gegensätze geht es Guardini um diese Spannungseinheit des Lebens, das immer in einem Gegensatzverhältnis steht, so dass schließlich die Vielzahl der Gegensätze dahinein zurücktreten:

Im Grunde freilich gibt es nur einen einzigen Gegensatz [...]. Er kann aber nicht in einem Begriffspaar ausgesprochen werden. [...] Der eine, einzige Grundgegensatz alles Lebendigen, der tatsächlich alles umfaßt, kann daher – außer in Symbolen – nur in einer Vielheit von besonderen Begriffen ausgesprochen werden: eben den beiden enantiologischen Reihen.<sup>47</sup>

Dadurch, dass es die Einheit des Lebendig-Konkreten nur in Form dieser durch die Tatsache der Gegensätze gegebenen Spannungseinheit gibt, nimmt Guardini die Momente des Maßes und des Rhythmus' in seine Gegensatzlehre auf, um so die Spannung der Gegensätze beschreiben zu können. Maß und Rhythmus sind gleichsam der zeitliche Aspekt, in dem sich die Gegensätze bewegen. Das Maß ist zunächst aber auch ein quantifizierender Aspekt. In der Entfaltung der einzelnen Gegensätze ist stets die Rede von dem Mindestmaß der Gegenseite. Die extremen Punkte der Gegensatzseinheit sind gekennzeichnet durch die reine Verwirklichung einer Seite, die selbst unmöglich ist und deshalb außerhalb der Gegensatzseinheit steht. Somit sind die eigentlichen Grenzwerte die Steigerung einer Gegensatzseite, in der ein Mindestmaß der anderen Seite vorhanden ist. Durch die Betrachtung des Maßes ergibt sich allerdings ein weiterer Grenzpunkt, der im Gleichgewicht der Gegensatzseiten steht: „Das Verhältnis des Gleichgewichtes ist eine Ausnahmestellung; nur möglich als Übergang. Als dauernd genommen bildet es wiederum einen Grenzfall, der nur im Untergang des Lebens, im Tod verwirklicht werden

46 GUARDINI, Der Gegensatz, 72.

47 GUARDINI, Der Gegensatz, 92.

könnte.<sup>48</sup> Somit ist das Maß im Regelfall ein gleitendes – vom festen Maß geht Guardini als Ausnahme aus, die noch einmal vom Gleichgewicht als vollendeter Harmonie unterschieden ist – und untersteht so dem Wandel. Diesem Wandel stellt er, da es sich um lebendigen Wandel handeln muss, etwas Festes, eine Regel in Gestalt des Rhythmus, gegenüber.

Schließlich führt Guardini noch aus, dass die Gegensatzreihen in keiner Weise sich gegenseitig an Wert überwiegen, dass es sich bei dem System der Gegensätze um ein offenes System handelt. Diese Offenheit führt auch dazu, dass sich „Individualsysteme“ zu Gruppen und diese wiederum zu „Gruppengefügen“ verknüpfen können, die je weitere Gegensatzeinheiten bilden.<sup>49</sup> Hier stellt sich nun die Frage, ob auch für diese verknüpften Systeme von einem transempirischen Punkt auszugehen sei. Während Guardini das im Fall der Ehe für die Familie<sup>50</sup> oder im Verhältnis von Regierung und Volk für den Staat<sup>51</sup> annimmt, scheint es ihm im Fall der Kirche als „metaphysisch gegründete Einheit“<sup>52</sup> besonders deutlich.

Allerdings lässt er bei der Anwendung der Gegensatzlehre auf die Kollektivsysteme Vorsicht walten, die dazu führt, das Individuum als herausgehobene Gegensatzeinheit zu betrachten:

Nun hieße es freilich der Wirklichkeit um einer vorgefaßten Theorie willen Gewalt antun, wollte man Einzelnen und Sozietät als parallele Glieder einander gegenüberstellen. Vielmehr besitzt der Einzelne eine ganz andere Dichtigkeit, Leibhaftigkeit, Unausweichlichkeit als jede Gesellschaftsbindung.<sup>53</sup>

Ist die Gegensatzlehre als Philosophie des Lebendig-Konkreten angelegt und ist somit der Träger des Gegensatzsystems das Leben, was näherhin als endliches und insbesondere menschliches Leben bestimmt wird, so ist vor allem das lebendige menschliche Individuum in vielem der eigentliche Träger des Gegensatzsystems. Allerdings wird dies eher verwischt, was gerade an der Rede vom transempirischen Punkt deutlich wird. Denn genau hier ließe sich eine Subjektivitätsvorstellung, die sich gerade durch die Spannung von Selbstbezogenheit und Außenbeziehung kennzeichnet, eintragen.

### 2.3 Die Gegensatzlehre als Philosophie des Lebendig-Konkreten

Die Einbettung des Gegensatzsystems in eine Philosophie des Lebendig-Konkreten, die einerseits dazu führt, den Charakter des Systems zugunsten des Versuchs abzuschwächen, bringt andererseits einen erkenntnistheoreti-

48 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 98.

49 Vgl. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 111 – 115.

50 Vgl. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 118.

51 Vgl. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 126.

52 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 126.

53 GUARDINI, *Der Gegensatz*, 125 f.

# Vandenhoeck & Ruprecht

## Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Band 135

In der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts ist die Eschatologie unbestreitbar von fundamentaltheologischer Bedeutung. Dies nimmt Wilko Teifke zum Anlass, um den Stellenwert der Eschatologie in den ausgewählten Konzeptionen der katholischen Fundamentaltheologie zu untersuchen. Teifke geht der Frage nach, wie die leitende Bedeutung der Eschatologie dort bearbeitet wird, indem er die theologischen Grundeinsichten von Romano Guardini, Karl Rahner und Joseph Ratzinger in drei einzelnen Studien herausarbeitet. In seinen weiteren Untersuchungen ist für Teifke die These leitend, dass die Erfahrung von unzweideutigem Heil stets fragmentarisch bleibt.

### **Der Autor**

Dr. theol. Wilko Teifke ist Pastor in Kiel.

ISBN 978-3-525-56368-7



9 783525 563687

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)