

Das Tragische und die Theologie

Joseph Bernhart 1917, 1934, 1950, 1962

von Lorenz Wachinger

„Tragik“ und „Dämonie“ sind zwei zentrale Begriffe im theologischen Denken Joseph Bernharts. Im Folgenden wird der Bedeutungsgehalt beider (im theologischen Werk Joseph Bernharts einander ablösenden) Begriffe im Kontext ihres Verständnisses in der Geistesgeschichte seit Goethe zu klären versucht und aufgezeigt, dass sie für Joseph Bernhart Mittel sind, um „das Dunkel, das Irrationale, das Abgründige zur Sprache zu bringen, was der ‚katholischen‘, aus der Zeit verständlichen Glorien-Theologie nicht gelang“.

„Das Tragische als Herausforderung der Theologie“ – so eine Überschrift in dem großen Artikel „Tragik/Tragödie“ in der „Theologischen Realenzyklopädie“ (TRE 33 [2002] 751–762). Dass das „Lexikon für Theologie und Kirche“ erstmals in seiner dritten Auflage einen Artikel „Tragik“ (LThK³ 10 [2001] 162f.) bringt, nachdem das Thema für die Vorgänger nicht existierte, mutet wie eine Bestätigung von katholischer Seite an. Der Vorstoß Joseph Bernharts in der Frage des Tragischen – viel verhandelter Aspekt der Lebensauffassung im 19. und 20. Jahrhundert – war weder 1917 noch 1934 oder später aufgenommen worden. Die Erfahrung des Dunklen im Leben, des Traums, des Okkulten, alles Irrationalen war in der Theologie dieser Zeit geradezu gefürchtet, dem Theologiestudenten und jungen Priester Bernhart aber von Wesen und Lektüre her vertraut: die ihre Rationalität behauptende Theologie konnte das Böse und das Tragische nicht annehmen. Bernharts Auffassung der Mystik, seines ersten Arbeitsgebietes, durch das er bekannt wurde, verbindet sich leicht damit: er bestimmt sie früh als etwas im Grunde Paradoxes, als Licht aus dem Dunkel, als das Dionysische, das ins Schweigen mündet, aus dem es kommt¹.

¹ Vgl. die Einleitungen zu: *J. Bernhart, Lieder der deutschen Mystik*, München 1922 (verbesserte Auflage Paderborn 1940 mit dem Titel: „Der Cyperwein. Lieder der deutschen Mystik“), und zu: *Ders., Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie*, Leipzig 1920 (München 1946, leicht verändert). – Zum „Dunkel“ vgl. *R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München ³¹⁻³⁵1963 (1917 zuerst erschienen). – Bernhart steht mit seiner Theologie, auch von seinem Lehrer Joseph Schnitzer und von seiner Beziehung zu „Hochland“ her, in der Nähe des Modernismus: *O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 478–485.

Der philosophisch-theologische Diskurs über das Tragische

In dem Thema des Tragischen zeigen sich Motive und Tendenzen der Philosophie um 1900 wie in einem Brennpunkt, aber mit abweichenden Theorien². Ursprünglich in der Tragödie daheim, wechselt es bereits mit der „Poetik“ des Aristoteles in die Philosophie, tritt, um vieles zu überspringen, mit Hegel und Schopenhauer in die metaphysische Betrachtung der Welt; Friedrich Nietzsche, der sich als „den ersten tragischen Philosophen“ versteht, eröffnet nochmals eine Flut von Studien und Büchern. Dichter, wie Franz Grillparzer, Friedrich Hebbel, Henrik Ibsen, August Strindberg, beleben die Bühnen mit neuen Tragödien, ganz zu schweigen von Friedrich Schiller, der noch sehr präsent ist. Der Epochenbruch des Ersten Weltkriegs verschränkt sich mit Bernharts persönlichem Geschick: seit 1904 Priester, heiratet er 1913 in London standesamtlich, was er seinen Eltern verschweigt, unter unendlichen Gewissensnöten. Als sein Vater 1916 stirbt, hat er sich ihm nicht eröffnet; er empfindet es als Schuld oder besser: als Verstrickung in zwei unverträgliche Verpflichtungen, die er theologisch verarbeiten muss. Dafür bietet sich ihm das Stichwort des Tragischen an, in dem er seine Studien, seine Lektüre, z.B. Schiller, Hebbel, Alban Stolz, und sein eigenes Nachdenken unterbringt; neu ist, dass er sie ins Theologische vertieft: er schreibt das schmale Buch „Tragik im Weltlauf“³.

Max Scheler hatte dem Thema des Tragischen 1911 eine neue philosophische Perspektive erobert, strenger von den Phänomenen und vom Bereich der Werte aus. Er bestimmte es als „ein wesentliches Element im Universum selbst“. Besonders betonte er die Bedeutung des Konflikts zweier Wert-Haltungen. Den „tragischen Knoten“ sah er darin, dass eine Kraft selber die Ursache ihrer Vernichtung wird. Bernhart, der den Aufsatz zitiert, kann daran anknüpfen; ebenso an den Aufsatz Georg Simmels, den er „tiefgrabend“ nennt, und dem er die Aufmerksamkeit auf das Leben und Sich-Entwickeln der Kultur entnimmt⁴; er beginnt dagegen entschieden theologisch: mit dem dunklen, übervernünftigen Logos Heraklits und schlägt sofort eine Brücke zum Logos des Johannes-Prologs, – und zwar im Zeichen der *docta ignorantia* des Cusaners. Trotz allen Suchens nach einer Vernunft in der Geschichte schreibt er: „Der Weltlauf zeigt unserer menschlichen Betrachtung weder Logos noch Ethos.“

² Vgl. R. Loock, Das Tragische, in: HWP 10 (1998) 1334–1345; P. Szondi, Versuch über das Tragische, Frankfurt a.M. 1961; auch in: Ders., Schriften I, Frankfurt a.M. 1978, 149–260.

³ J. Bernhart, Tragik im Weltlauf, München (bei C.H. Beck) 1917; neu hg. von M. Weillauff, Weißenhorn 1990. – Vgl. J. Bernhart, Erinnerungen 1881–1930 I–II, Hg. von M. Weillauff, Weißenhorn 1992, 743f., 747f. – S. dazu: M. Weillauff, Joseph Bernhart – ein christlicher Tragiker?, in: Ders.; A.P. Kustermann (Hg.), Joseph Bernhart (1881–1969). Zwei Reden über Wissen, Bildung und Akademiegedanken. Deutungen zu Leben, Werk und Wirkung (Kleine Hohenheimer Reihe), Stuttgart 1995, 9–47. – Die Rezension von Georg Grupp zu „Tragik im Weltlauf“ von 1917 (in: Bernhart, Erinnerungen II, 1473f., wieder abgedruckt) ist hellsichtig in der Kritik der dichterischen (eher: rhetorischen) Sprache.

⁴ M. Scheler, Zum Phänomen des Tragischen, in: Ders., Abhandlungen und Aufsätze, Leipzig 1915; leicht greifbar in: U. Heuner (Hg.), Klassische Texte zur Tragik, Berlin 2006. – G. Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Ders., Philosophische Kultur. Gesammelte Essays, Leipzig 1911, 245–277.

1. „Tragik im Weltlauf“ (1917)

Einer ernstzunehmenden Theologie stellt sich die Theodizee-Frage, die nicht intellektuell, sondern nur durch Handeln lösbar sei: Wie und warum ist das Übel in der Welt, wie verträgt es sich mit einem guten Gott? Provozierend Bernharts Satz, der sich auf Augustinus stützt: „Die menschliche Kultur ist ohne das böse Prinzip nicht denkbar“, es sei die „den Weltprozess mitzeugende Macht“, ja sogar: das Böse sei die Materie des Guten, das als die bestimmende Form erscheint, – zu ertragen nur im Bild des Crucifixus.

Grundlegend für eine tiefere Sicht des Menschen und seiner Geschichte sei das Böse als das „Zwiespältige“, überhaupt die Wirklichkeit polar gespannt als die „gegenstrebige Vereinigung“ Heraklits. Von da aus kann Bernhart das Tragische vorläufig und von einem „dichterischen Verhältnis“ aus bestimmen: der urgegebene Dualismus „entgegengesetzter Funktionen“, schon in der Natur. Er findet das Tragische also *in der Weltverfassung*, in den Antinomien des geistigen, besonders des sittlichen und auch des sozialen Lebens, mit der Zeit, der Bewegung und Veränderung als physischer Bedingung: „Eine Dynamik der Kräfte, in welcher Wert den Wert hinwegzehrt, um sich zu erfüllen, in der das Böse und das Gute um die Wette wachsen“, ein Werden und Gegenwerden, wie Selbstverfeindung des Lebendigen, vor allem die grundsätzliche und unaufhebbare Entgegenstellung des Ich zum All, – auf dem Gebiet des Sittlichen, kurz gesagt: „facto pius sceleratus eodem“ (*Ovid*, *Metamorph.* IX, 407f.).

Die „Tragödie der Kultur“ (G. Simmel) zeige sich als die Eigengesetzlichkeit der Sachen, als notwendige *und* auflösende Differenzierung, als Selbstentzweigung in der Entwicklung; z.B. führten die Entfaltung des Rationalen zur Verdrängung des Irrationalen und die Entwicklung der Kultur zur Entwertung der Religion.

Die Kunst stelle das unaufhörliche Kämpfen in der Lebenswelt dar, zeige darin die Überlegenheit des Geistes, fast eine Erlösung von der Tragik. Bernhart schließt: Der „Logos Crucifixus“, der Glaube also, versöhne und leite an, der Tragik „beizutreten“, um sie zu erlösen.

Der durchgehende Bezug auf den Logos, freilich gebrochen in dem Paradox des „Logos Crucifixus“, als ob die Bewältigung des Irrationalen das eigentliche Problem wäre, scheint für Bernhart charakteristisch. Das Werden wird mehr bedacht als das Sein, heraklitisch, entsprechend das Einzelne und Besondere; Tragik sei nur „das Los des Einzelnen“, in Spannung zum Allgemeinen, ja zum All gesehen.

Er denkt nicht von der Einheit, wie die scholastische Philosophie und Theologie, sondern vom „Zwiespalt“ aus, wie von Hegels Denken berührt; er gebraucht oft das Bildwort „Wirbel“, wie wenn er das Verwirrende andeuten wollte. Was Simmel auf die Entwicklung der Kultur bezieht, verwandelt er mit Scheler zurück in ein ontisches Problem.

2. „Tragische Welt“ (1934)

Im Oktober und November 1932 spricht Bernhart in Aachen, Heidelberg und Bonn zum Problem des Tragischen und versucht den Aufsatz im „Kunstwart“ unterzubringen, publiziert ihn aber dann 1934 in „Hochland“⁵.

Inzwischen konnte er Miguel de Unamunos „Das tragische Lebensgefühl“ (spanisch bereits 1913, deutsch 1925) gesehen haben, das ihm aber zu genialisch-spielerisch und ironisch gewesen sein dürfte, verglichen mit der eigenen bohrenden Art. Gewiss hat er Romano Guardinis „Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten“ (1925, Mainz ³1985) zur Kenntnis genommen, das ihm aber nicht weit und tief genug ging. – Reinhold Schneider, der tief berührt war durch die Lektüre Unamunos, musste er noch nicht als „Tragiker“ verstehen, wohl aber Paul Ernst (1866–1933), den Dichter und Tragiker, mit dem er in den 20er Jahren öfter zusammen war⁶.

Mit Theodor Haecker (1879–1945) verbinden ihn gemeinsame Wege, vielfache Begegnungen, das Symposium um ihn und Peter Dörfler (u.a.) in München. „Im Punkte des Tragischen dachte er anders als ich, vielleicht aber nur eine Zeit lang.“⁷ Immerhin sieht Haecker „die tragische Weltanschauung“ als die „Existenzkategorie des Abendländers“, ohne freilich das Tragische genauer zu bestimmen, außer durch seine Nähe zur Schuld, letzten Endes als Folge der Erbsünde, – „das Stigma des echten Heidentums“. Seine Umschreibung der Tragik – Verwirrung der Gefühle, Verdunkelung des Intellekts, von den großen Tragödien der Literatur (William Shakespeare, Heinrich von Kleist) her gedacht – bleibt zu dürftig; das heftige Bestehen auf der katholischen Gottes- und Erlösungslehre macht seine Ausführungen für heute schwer erträglich.

Bernhart hat sich zunächst gegen einseitige und zu weitgehende Ansichten in der literarischen Diskussion zu verwahren: Es gehe ihm nicht um einen „tragischen Gott“, wozu der spätere Scheler neigen mochte, aber eben auch nicht um einen einfach un-tragischen,

⁵ J. Bernhart, Tragische Welt, in: Hochland 33/34 (1934) 481–498, mit geringen Änderungen in: Ders., De Profundis, Leipzig 1935, übernommen; der Text „Tragik der Welt“ (abgedruckt in: Bernhart, Tragik [Anm. 3], 91–100) ist die zweite Hälfte seines ursprünglichen Vortrags (erschienen in: Pfälzer Bote, 23./24. November 1932). Vgl. auch: „Der tragische Charakter geschichtlichen Daseins“, in: J. Bernhart, Sinn der Geschichte, Freiburg i.Br. 1931, 44–50 (neu hg. von M. Weitlauff, Weißenhorn 1994, 64–73), sowie einige Abschnitte in: Ders., Vom Mysterium der Geschichte, Colmar 1944, 34–40; 40–45 (wieder abgedruckt in: J. Bernhart, Zeitdeutungen. Schriften. Beiträge und bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik und Kultur aus den Jahren 1918–1962. Hg. von M. Weitlauff u. T. Groll, Weißenhorn 2007, 188–236). – Für die Virulenz des Themas bezeichnend die philosophische Dissertation (bei Dietrich von Hildebrand) von: H. Klees [nachmals Spiritual am Herzoglichen Georgianum, München], Über das Wesen des Tragischen, Stuttgart 1932.

⁶ Nach J. Bernharts Taschenkalendern der 20er Jahre. – Vgl. P. Ernst, Jugenderinnerungen, München 1944 (zuerst 1929), 263, 265 (über seine Tragik-Theorie); R. Schneider, Drama und Königtum. Zum Gedächtnis Paul Ernsts, in: Ders., Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in der Geschichte, Wiesbaden 1946, 25–31; Ders., Verhüllter Tag, Köln – Olten ⁴1956, 89f. (über P. Ernsts Tod und das Thema „Tragik“).

⁷ J. Bernhart, Tagebuch, 16. Okt. 1945, in: L. Wachinger (Hg.), Joseph Bernhart. Leben und Werk in Selbstzeugnissen, Weißenhorn 1981, 133f., 135–138 (Bernharts Nachruf auf T. Haecker in: Süddeutsche Zeitung, 5. April 1946); J. Bernhart, Tagebücher und Notizen 1935–1947. Hg. von M. Weitlauff, Weißenhorn 1997, 260–263. – Vgl. T. Haecker, Bibliographie, bearb. von E. Dambacher, in: Marbacher Magazin 49, 1989; Ders., Schöpfer und Schöpfung, München ²1949 (zuerst 1934), 81–118 („Die Möglichkeit des Tragischen“).

der sofort den Ernst des Religiösen aufheben würde⁸. Nietzsches Verdikt, das Christentum habe keinen Raum für die Tragik, widerlegt er mit dem Hinweis auf Blaise Pascal und Sören Kierkegaard, deren Auffassung des Christlichen tiefer und wirklichkeitsnäher erscheine als eine geläufige Schultheologie, die sich nicht wohl auf Thomas berufen könne. Er lässt das Tragische als „Dämmerungsphänomen“ (M. Scheler) bestehen. Gott einmal vom irdischen Sein aus, das andere mal rein in sich gedacht, stelle eine nicht aufzuhebende „Zwiespältigkeit“ dar. „Wo echte Tragik sein soll, muß Wert gegen Wert stehen, Recht gegen Recht, Idee gegen Idee, Ordnung gegen Ordnung, müssen Götter Götter mit Kampf auf Leben und Tod überziehen.“ Bernhart erhärtet seine Ansicht von der „Seinsnotwendigkeit des Tragischen“ mit Beispielen aus Geschichte und Bibel; sie laufen auf die differierende Logik der Sach-Bereiche hinaus und auf die „Erzeugung des Widersachers aus dem eigenen Schoß“, vor allem auf das Zeugnis der Mystik, in der das Individuum dem Ganzen gegenübersteht.

Worte und Symbole dafür findet er reichlich: bei Heraklit das Feuer, bei Platon den Eros, bei Goethe die Polarität, bei Hölderlin den „Streit der Liebenden“; Paulus schließlich verlagere (in Röm 8) die Wucht des Tragischen auf die Kreatur. Im Kreuz findet Bernhart „das lapidare Monogramm der tragischen Weltauffassung“ überhaupt.

Den Kern des Problems fasst er in die augustinische Formel vom „aeternum internum“ (Conf. IX, 4,10), womit in Philosophie und Theologie das Erschauen, aber nicht Ergreifen Gottes angesprochen ist. Die *docta ignorantia* benenne ein altes Symbolwort, noch mehr bei Thomas die *analogia entis*, in der letzten Endes gesagt sei, dass der Anteil des Geschöpfes am Sein zugleich sein Ausschluss von ihm ist. Kurz, „indem wir sind, sind wir auf tragische Weise“.

Die Theodizee, die er kurz berührt, sei selber ein tragischer Fall, denn: „Ein ‚gerechtfertigter‘ Gott ist nicht Gott.“ Schließlich kommt er zu dem Satz: „Darum ist das Tragische so nahe bei Gott, und Gott im Tragischen so nahe. Es ragt herein als immerwährende, allen zugängliche Eschatologie: wahrhaftig *auch* eine Sache der Theologie.“ Und: „Wir sind nicht *von* der Tragik der Welt *erlöst*, sondern *hineinerlöst* in ihre volle Gültigkeit vor Gott.“

Bernharts Eigenart wird in diesem wohlformulierten Essay deutlicher. Schon in „Tragik im Weltlauf“ war das Ausweichen vor der strengen systematischen Durchführung des Themas da; hier wird es völlig deutlich: der Essay, als gesprochener konzipiert, bleibt zwischen der glänzenden rhetorischen Form und der intendierten Vertiefung des Glaubens. Er wirkt wie nicht völlig durchgearbeitet, bleibt oft im Narrativen, ohne genauere begriffliche Eingrenzung, wie abgebrochen, springt in religiöse Meditation.

Wichtig immerhin der Vorbehalt gegen die Schultheologie, die Theodizee dürfe Tragik nicht wegerklären, weil damit auch Gott wegerklärt wäre, – Bernhart besteht also auf der wahrgenommenen dunklen Seite Gottes. Neu erscheint die eschatologische Auffassung des Tragischen: Es ist Zeichen der *krisis*, des Hereinstehens der anderen „Zeit“, der Vorbehaltenheit Gottes, die wir „Ewigkeit“ zu nennen gewohnt sind. Vielsagend der etwas

⁸ Er hat sich gegen den Vorwurf des „Pantragismus“ zu wehren. Vgl. L. Lütkehaus, Pantragismus, in: HWP 7 (1989) 64f.

bitter klingende Hinweis, dieser eschatologische Aspekt sei doch „auch eine Sache der Theologie“.

Während des Dritten Reichs und im Verlauf des Zweiten Weltkriegs scheint sich Bernharts Interesse an der Denkfigur des Tragischen abgeschwächt zu haben; außer einem Brief an den Sekretär des Bischofs von Augsburg (15.–17. Februar 1940) vermerkt der Taschenkalender keine größere Arbeit zu dem Thema.

Wie eine genauere philosophische Analyse des Problems hätte aussehen können, mag mit Karl Jaspers' „Über das Tragische“ (aus: „Von der Wahrheit“, 1947, 1952 gesondert erschienen) angedeutet sein.

Jaspers verweigert eine Definition des Tragischen, bezieht sich vielmehr auf dessen Darstellung in der Dichtung, beschränkt sich aber, aus gutem Grund, auf das *tragische Wissen*: Kein unbetroffenes Zusehen, sondern es zielt auf Verwandlung und Erlösung. Vor allem sei es ein *transzendierendes* Fragen nach dem eigentlichen Sein, nach dem „Grund der Dinge hin“, das sich im Tod behaupte. Im Scheitern werde „die Offenbarkeit des Seins angesichts des Tragischen erfahren“, allerdings nur in „Chiffren“ aussagbar. Abgrenzend hält Jaspers fest, Tragik gehöre zur Welt der Erscheinung, nicht zum Seinsgrund. Aber dennoch zeige sich darin die universale Negativität der Welt oder besser des Menschen; denn Tragik bedeute Gegeneinander (mit allem, was darin liegt). Das tragische Wissen sei ein offenes, „nicht wissendes Wissen“, es lebe in der „tragischen Anschauung“, die zu bewahren sei.

3. „Chaos und Dämonie“ (1950)

Eine gerechte Einschätzung des Tragischen ist Bernhart nicht gelungen. Die Notwendigkeit des Broterwerbs, die Isolierung in Türkheim, wo er von den großen Bibliotheken abgeschnitten ist, die Pressionen durch das nazistische Regime, der Krieg, schließlich Krankheit und Tod seiner Frau führen zu einem noch ernsteren Ton: Das alte Thema des Dämonischen drängt sich ihm auf und präzisiert das Tragische auf das Dunkle in Natur und Geschichte hin. Der verschärfte Einbruch der Moderne mit dem Vorwiegen der Technik, die Bernhart sowohl mit Tragik als mit Dämonie verflochten sieht, daneben das Leiden der Tiere als theologische Frage nötigen ihn dazu. Darin liegt die Ahnung einer heraufziehenden Welt, die er apokalyptisch nennt und die mit „Tragik“ zu wenig charakterisiert ist.

„Dämonie“ hat eine breite Vorgeschichte im Denken Goethes und der Romantiker. Bernhart hat früh Tilmann Peschs „Die großen Welträtsel. Philosophie der Natur“ (21892), auch Gustav T. Fechner (1801–1887) gelesen⁹. Wo die Schultheologie seiner Studienzeit infolge der materialistischen Angriffe – er sieht Ernst Haeckel noch in Jena! – zu einseitig auf den Geist fixiert war, hätte engere Fühlung mit der Natur einen besseren

⁹ J.W. von Goethe, Dichtung und Wahrheit, 20. Buch (zu Anfang) (Hamburger Ausgabe, Bd. X, München 1982, 175–177). Bernhart erwähnt Fechner schon in einem Brief an Carl Muth, 9. Juni 1907 (abgedruckt in: Bernhart, Erinnerungen [Anm. 3], 248f.), er habe vieles von ihm gelesen. Fechner war von Einfluss auf Sigmund Freud; sein Buch (verkürzt) „Zend – Avesta“ in der Mystik-Sammlung des Insel Verlags 1922, wo auch Bernharts „Der Frankfurter“ (Anm. 1) erschienen war.

Stand in den Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts geboten: Natur nicht nur die scholastische Abstraktion Natur – Gnade oder Natur – Person, auch nicht die aufklärerischen Verharmlosungen noch die biedermeierliche Naturschwärmerei, sondern die dunkle „Zeugmutter“, die „alte Sphinx“, wie Bernhart sie gern nennt.

Über seinen Editionen mystischer Texte kommt Bernhart an Joseph von Görres' „Die Christliche Mystik“, die er als „Mystik, Magie und Dämonie. Die christliche Mystik in Auswahl“ 1927 herausgibt¹⁰. Er weiß, dass es sich um ein viel belächeltes, beiseite geschobenes, von manchen, z.B. Ricarda Huch, aber bewundertes Riesenwerk (von 4500 Seiten) handelt; es geht ihm mit Görres um die „Erhellung der Nachtseite des Menschenwesens“, um ein „Grundgefühl unserer Gattung“ (im Vorwort), darin eben auch um das Okkulte, bei Görres unter dem Begriff der „absteigenden Mystik“. In der Ahnenreihe dieser Suche nach dem Überweltlichen (nicht nur nach seiner lichten Seite hin) erscheinen die Namen der Paracelsus, Swedenborg, Jakob Böhme, Schelling, Novalis, die alle Sinn für die „koboldische Seele“ der Natur verraten; noch 1933 deutet Alois Dempf (1891–1982) die Bedeutung des Werks für eine theologische „Tiefenpsychologie“ an¹¹.

Durch den Freund Manfred Schröter (1880–1973), mit dem Bernhart seit den 20er Jahren viel zusammen ist¹², wird er mit der Naturphilosophie Schellings vertraut, in dessen Werken er in den Jahren 1940–1945 gern liest, gerade im Hinblick auf das tiefere Verstehen der Natur.

Des anderen Freundes Edgar Dacqués (1878–1945) Buch „Natur und Erlösung“ konsultiert Bernhart zur Vorbereitung seines ersten Vortrags über das Dämonische. Dacqué, der namhafte Paläogeograph und Paläobiologe, heute noch bekannt als Naturphilosoph, der „Religion, Wissenschaft und Leben in Eines zusammenschmieden“ versuchte¹³, entwirft von seiner „eigenen Schau“ her ein Bild der Natur, in dem das Leben als Symbol erscheint. Er neigt zur deutschen Mystik, als deren Fortsetzung er die Romantik sieht; in „Leben als Symbol“¹⁴ entwirft er seine Sicht des Dämonischen: nicht Liebe, sondern die Ichbefangenheit, das Selbstsein, d.h. die Individualität, das durchgehende Gegeneinander der Wesen. Das Tier, überhaupt die Natur, repräsentiere das Dämonische; der Mensch

¹⁰ Seit 1920 in der Sammlung „Der Dom“ des Insel Verlags geplant, 1927 dann im Verlag R. Oldenbourg, München und Berlin, realisiert, mit 38 Seiten „Vorwort des Herausgebers“, fast 30 Seiten Anmerkungen, insgesamt fast 600 Seiten. – Vgl. in: *Wachinger*, Joseph Bernhart (Anm. 7), 226. die „Selbstanzeige“ Bernharts; 1926 wurde des 150. Geburtstags Joseph von Görres' (1776–1848) gedacht, besonders auf katholischer Seite. Vgl. *O. Weiß*, Der Ort der „Christlichen Mystik“ im Gesamtwerk von Görres und im Denken seiner Zeit, in: Ders., Kulturen, Mentalitäten, Mythen, Hg. von M. Weitlauff u.a., Paderborn 2004, 79–130.

¹¹ *A. Dempf*, Görres spricht zu unserer Zeit. Der Denker und sein Werk, Freiburg 1933. – Alois Dempf ist seit 1908 und bis in die 60er Jahre mit Bernhart bekannt. – Wie geläufig damals das Thema der Dämonie war, dazu vgl. *C. Zuckmayer*, Als wär's ein Stück von mir, Frankfurt a.M. 1967, 201. über Barackengespräche der jungen Kriegsfreiwilligen 1914; oder: *R. Guardini*, Vom Sinn der Schwermut (1928, Mainz 1983), wo es geradezu modisch heißt.

¹² *Manfred Schröter*, Herausgeber der Werke Schellings, Professor für Philosophie der Technik (sein Buch „Die Bilanz der Technik“, 1954), hat im „Münchner Dichterbuch“ (München 1929) den Artikel über Joseph Bernhart (mit guter Übersicht über die Dichtungen) geschrieben.

¹³ *E. Dacqué*, Natur und Erlösung (Schriften der Corona IV), München 1933. Über ihn: *M. Schröter* (Hg.), Edgar Dacqué. Werk und Wirkung, München 1948; *A. Haas*, Dacqué, Edgar, in: LThK 3 (21959) 121f.; *G. Buttmann*, Wissenschaft – Mythos – Religion, in: StZ 196 (1978) 569–572; *G. Schmolze*, Stammt der Affe vom Menschen ab?, in: Süddeutsche Zeitung, 8./9. Juli 1978; *Wachinger*, Joseph Bernhart (Anm. 7), 160f.

¹⁴ *E. Dacqué*, Leben als Symbol. Metaphysik einer Entwicklungslehre, München und Berlin 1928.

könne dämonisch werden und werde es schuldhaft, wo er es wolle. „Das Dämonische ist lediglich das naturhaft sich selbst in abgegrenztem Eigensein Bejahende, das nur sich Wissende und Wollende, das durchaus in Gottes Lebenskraft steht, sie aber für sich und sein Eigensein in Anspruch nimmt, verwendet.“

Auch Paul Tillichs kleine geschichtsphilosophische Schrift „Das Dämonische“¹⁵, auf die sich bereits Dacqué bezieht, konnte Bernhart kennen. Von diesen beiden Positionen setzt er sich ab, indem er „das Dämonische“ strenger theologisch fasst. Im November 1945 hält er den Vortrag „Das Dämonische in der Geschichte“ im zerstörten Ulm, danach in einigen anderen Städten¹⁶. Er will sichtlich auf das Unrechts-Regime und den eben zu Ende gegangenen Krieg antworten, – und zwar als „ein Anliegen der Christenheit“. Er betont wieder mit einem seiner Lieblingszitate das Abgründige und Unheimliche der Welt und der Geschichte („Abyssus abyssum invocat“, Ps. 41,8 Vg), fasst darunter auch die menschliche Freiheit; er geht sozusagen den Phänomenen nach, bespricht zunächst die „dämonische Persönlichkeit“ mit ihrer *terribilità*, für die er die Beispiele aus Bibel und Kirchengeschichte, auch bei Nietzsche findet. Dann die „Dämonie der Masse“ mit ihrer entpersönlichenden Gewalt, – wirklich vergisst er nicht die Tiefenpsychologie zu erwähnen, sicher eher C.G. Jung (durch F. Seifert vermittelt). Zuletzt spricht er über die „Dämonie des menschlichen Werks“, womit vor allem die Technik gemeint ist, berührt auch die Frage, ob man lieber „das Böse“ oder „der Böse“ sagen soll. Das Kreuz steht für Bernhart auch hier als das Entscheidende, – die darauf schauen, tragen die Verheißung.

Grundsätzlicher geht Bernhart in dem Bändchen „Chaos und Dämonie“¹⁷ vor, konzipiert als „Beitrag zur christlichen Anthropologie“. Er beruft sich auf „das Herz“, wie Pascal, meint damit das Existentielle, Dynamische, Lebensbewegte, – „eine Tiefe voll Furchtbarkeit“; er spürt die fremden Mächte im Herzen, es erinnert wieder an C.G. Jungs Unbewusstes.

Ein erster Begriff des Dämonischen: die „mit Zwiemöglichkeit geladene sittliche Verfassung des Menschenwesens“, schöpfungsmäßig, das Chaos ernstgenommen als die vorkosmische Gegebenheit des Ungeschiedenen. Dann präzisiert er das Dämonische als ein „Urphänomen“ (Goethe), es sei der „kosmische Ursprung des Individuellen“ (vgl. „Daimon“, das erste der „Urworte. Orphisch“ bei Goethe). Natur „ängstigt“; denn nicht nur Sympathie ist in ihr, sondern ebenso Abstoßung, Hass, Kampf, mit einem Wort: das „Urphänomen der Polarität“, womit Mangel, Angewiesensein auf anderes, letztlich die ontische Qualität des Übels gegeben ist, die somit nicht erst auf den Sündenfall zurückzuführen sei (gegen Dacqué). Mit dem Individuum sei Konkurrenz gegeben, „Werdelust und Werdeschmerz“, der „Zug zum Eigenen um der Selbstbehauptung willen“ sei dem

¹⁵ P. Tillich, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, Tübingen 1926; Ders., Religionsphilosophie (Urban-Taschenbuch 63), Stuttgart 1962 (zuerst publiziert 1925; 74–77: „Das Göttliche und das Dämonische“).

¹⁶ Wieder abgedruckt in: Bernhart, Tragik (Anm. 3), 191–218.

¹⁷ J. Bernhart, Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung, München 1950; eine zweite, um „Dämonie der Kirche“ (ursprünglich Teil des Manuskripts, das aber vom Kösel-Verlag mit Rücksicht auf den Umfang des Bandes um dieses Kapitel gekürzt wurde) erweiterte Auflage, hg. von G. Schwaiger, Weißhorn 1988 (wieder abgedruckt in: Bernhart, Zeit-Deutungen [Anm. 5], 517–570). Vor dem Buch der Aufsatz in: Hochland 41 (1948/49) 17–36, mit der wichtigen Vorbemerkung Anm. 1.

Dämonischen wesentlich. Theologisch spricht man von der *creatio ex nihilo*, die geschaffenen Dinge „wesen gegen das Nichts an“; die „Kreatur ist das durch Gott seiende Nicht-gottseiende“. Das Übel in der Welt müsse als „göttliche Stiftung“ bezeichnet werden. Genauer, es handle sich um das „Selbsterwürfnis im Naturprozess“, der Lebensdrang sei zwar nicht böse, wohl aber zerstörend; Bernhart spricht eindringlich von der „Selbstver-bissenheit“ der Natur, die ein gorgonisches Gesicht zeige; der Freund Josef Hofmiller übersetzt es auf seine Weise, drastisch: „Die Natur ist eine Sau.“¹⁸ Das Tier sei die uns nächste „Manifestation des Dämonischen“.

Der Mensch, nach der theologischen Lehre von der *natura pura*, stehe von der Schöpfung her unter der Dämonie alles Geschaffenen, unter dem Gesetz der Polarität, wie besonders die Frau-Mann-Polarität im Eros zeige; vor allem sei er mit der Freiheit geschaffen, also auch mit der Fähigkeit zum Bösen, – wie wenn das Böse *vor* dem Menschen wäre. Auf jeden Fall bestehe ein „Kampfverhältnis zwischen Natur und Gnade“.

Die volle Menschennatur Christi müsse demnach *auch* dämonisch gedacht werden, also mit den „ungeheuren Spannungen des Christuslebens“, – was praktisch „verdrängt“ sei. Diese umwegige, behutsame Erörterung führt letzten Endes darauf hin, den juristischen Erlösungsbegriff (Anselms Satisfaktions-Theorie) durch den älteren irenaisch-skotischen (*vor* dem Sündenfall die Erlösung) zu ersetzen.

Das „pandämonische“ Ganze der Welt sei dem Chaos nahe und müsse Angst erwecken; alles sei „anceps“ (zweiseitig, zweideutig, ungewiss, gefährlich), auch die Kirche. Es ergebe sich der Befund „einer letzten Gespaltenheit in der Seinerfahrung“, hinter der freilich die Einheit des Ich stehe, und zuletzt das mystische „Eine über den Gegensätzen“. Der „Austrag widerstreitlicher Dualitäten der Weltanlage“ in der Geschichte. „eine letzte Zwiespältigkeit des endlichen Seins“ liege der Sehnsucht nach Einheit, nach dem einen und heiligen Gott gegenüber; durch die Heilsgeschichte sei das „agonisch gespannte und bewegte Sein“ nicht aufgehoben.

„Chaos und Dämonie“ konkretisiert das Tragik-Thema auf den durchgehenden Antagonismus in der Schöpfung hin; die Welt wird von „zwei und zwei, eins gegen das andere“ (Sir 33,15) aus gedacht, nicht harmonistisch, sondern grundsätzlich polar, mit offensichtlichen Folgerungen. Daraus wird theologisch keine triumphale und selbstsichere Schöpfungslehre und Christologie abzuleiten sein, sondern eine Gotteslehre, die dem „dunklen Gott“ bei C.G. Jung näher scheint, vielmehr eine von den Schrecken der Natur und den Abgründen der philosophischen Theologie („abyssal“ ist ein typisches Bernhart-Wort), vom „Dämonischen“ beunruhigte. Dabei bleibt Bernhart immer der scholastischen Theologie nahe, argumentiert (für heutige Denk-Gewohnheiten) fast naiv schriftgläubig. Das hindert ihn nicht, mit der üblichen „moralistischen“ Sünden-Zuschreibung abzurechnen, ähnlich wie Tillich. Er bleibt dabei, dass das Christentum dem Menschen nicht liege, weil es ihn herausfordere.

¹⁸ J. Bernhart. Erinnerung an Josef Hofmiller (1872–1933). Vortrag vor der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, 17. Febr. 1959, in: Ders., Schwäbische Porträts. Hg. von L. Wachinger, Weißenhorn 1984, 110–138, hier 116.

4. Das Individuelle, das Böse, Leiden der Tiere

„Das Dämonische“ wird bei Bernhart durch einige Themen ergänzt, die unter sich zusammenhängen und es in Aspekten beleuchten; er denkt über sie intensiver nach oder erwägt Publikationen, wie die Tagebücher dokumentieren.

Hegels Hinwendung zu den individuellen Erscheinungen eröffne eine neue Epoche gegenüber der Aufklärung, schreibt Franz Schnabel¹⁹. Bernhart greift weiter zurück, fragt nach dem Verhältnis von Platons „Staat“ zum *Corpus Christi Mysticum*, „in welchem das Gesetz des *stella differt a stella* nicht aufgehoben ist“; diese Stelle, die er oft zitiert (1Kor 15.41) umschreibt poetisch das philosophische Problem, wie vor Gott individuelle Existenz möglich sei, das Bernhart in seinem Tagebuch vielfach beschäftigt²⁰. Seine Brisanz erhält das Thema *des Individuellen* aus dem Widerspruch zur Betonung der Kirche (Guardini und seine Rezeption), wie auch zur NS-Ideologie; das Individuelle, ein Problem der Einzelgänger, entspricht Bernharts Außenseiter-Existenz besser; es spielt noch in den Überlegungen um Nietzsche eine bedeutende Rolle²¹. Damit verknüpft ist das Nachdenken über die Zeit und den Tod gegenüber dem Überzeitlichen. Auch die Buchpläne um das Stehen der Heiligen in der Geschichte gehören in diesen Zusammenhang²².

Vor allem bewegt Bernhart das Thema *des Bösen* von früh an; es steckt in dem Vorhaben einer „Gegensatzlehre“, die er gerne „Sic et Non“ nennen würde, des Antinomischen oder der Dialektik²³. Für das „Handbuch theologischer Grundbegriffe“ (1962) lädt ihn Heinrich Fries ein, den Artikel „Das Böse“ zu schreiben: metaphysisch orientiert, geht er breit auf Augustinus ein, streift gerade noch das Problem der Theodizee, weniger die moderne Problematik (Aggression, Gewalt); eine große Meditation, mit einer Art, die Bibel zu zitieren, wie sie etwa auch Guardini pflegt, die aber nicht mehr die unsere ist²⁴.

¹⁹ F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert III: Erfahrungswissenschaften und Technik*, Freiburg i.Br. 1934, 3f.

²⁰ Bernhart, *Tagebücher und Notizen* (Anm. 7), 305f. Nr. 532. 2. Dezember 1946. In den vorhergehenden Jahren oft, offenbar als Widerspruch zur NS-Ideologie: 68 Nr. 227 „esse in individualitate“; 70f. Nr. 233; (Individuum und Kollektiv); 72f. Nr. 238; (das Individuationsprinzip); natürlich auch das Goethesche „Individuum est ineffabile“; 69f. Nr. 230. 8. Februar 1944. – Auch Ferdinand Ebner schreibt in diesen Jahren „an einer Metaphysik der individuellen Existenz“: F. Ebner, *Lebenserinnerungen*, in: Ders., *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen* (Schriften II), München 1963, 1086.

²¹ Vgl. J. Bernhart, *Meister Eckhart und Nietzsche. Ein Vergleich für die Gegenwart* (Greif-Bücherei 31), Berlin 1934, 31–34; wieder abgedruckt in: Ders., *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, Hg. von M. Weillauff, Weidenhorn 2000, 791–846, hier 821–824.

²² Im Tagebuch öfter, auch im „Brief an Peter Dörfler als Vorwort“, in: J. Bernhart, *Bonifatius. Apostel der Deutschen*, Paderborn [1954] (Neuausgabe, hg. von M. Weillauff, Weidenhorn 2004, 9–19), mit Reflexionen über Zeit und Geschichte, die geradezu an C.G. Jungs „Synchronizität“ erinnern. – Der Plan zu einem Buch über „Der Heilige“ im Tagebuch öfter, z.B. (Bernhart, *Tagebücher und Notizen* [Anm. 7], 267–269 Nr. 464) 28. Nov. 1945 („seit reichlich 10 Jahren angesammelten Materials“); auch Plan „Theologie der Sprache“ (ebd., 253f. Nr. 452) 23. Aug. 1945.

²³ Ebd., 125–127 Nr. 320 und 129 Nr. 325 (23. Mai und 23. Juni 1944); 87f. Nr. 259 (6. März 1944); dazu „De malo“, 123 Nr. 311 (14. Mai 1944) – „Sic et non eins im andern – ist allweg die der menschlichen Geschöpflichkeit entsprechende Formel des Daseins.“ Ebd., 135f. Nr. 336 (17. Juli 1944).

²⁴ J. Bernhart, *Das Böse*, in: *HThG I* (²1973) 213–226, wieder abgedruckt in: Bernhart, *Zeit-Deutungen* (Anm. 5), 610–633. – Vgl. J.P. Jossua, *Das Böse*, in: *NHThG I* (1991) 119–131; D. Funke, *Das Böse*, in: *NHThG I* (²2005) 167–177 – der Vergleich der Artikel ist aufschlussreich! – Vgl. auch: W. Oelmüller, *Das Böse*, in: *HPhG I* (1973) 255–268.

Zuletzt ist mit „dem Dämonischen“ verbunden die Frage nach dem *Leiden der Tiere*, – sein vorletztes Buch, „Die unbeweinte Kreatur“ (1961) –, aber das Thema beschäftigt ihn seit langem²⁵; es sei nur angedeutet, was es im Denken Bernharts bedeutet und dass er es als ein genuines Problem der Theologie auffasst. Kein namhafter christlicher Denker sei an dem Problem des Tieres vorbeigegangen, aber seit Thomas sei das theologische Interesse daran merklich abgesunken, wie überhaupt die Kirche „in ihrer abseitigen Scheu vor den Fragen, die das Naturproblem dem Theologen aufgibt“, für die Aufgaben seit der Renaissance schlecht gerüstet sei. Er besteht auf der „gottunmittelbaren Kreatur“; die „Dignität der niederen Kreatur“ ist ihm wichtig, ja das Tier gilt ihm als *sacrum*. Besonders im Hiob-Buch ist ihm das Tier, auch in seiner dämonischen Wildheit, ein „Zeichen“, eine Gottesspur, wenn sie auch fremd bleibt. Umfängliche Reflexionen über „Das Reich der Anima“ sind offenbar nachträglich eingeschoben, die Probleme des Individuellen verlangen ein Kapitel, das alte Thema der „Weltseele“²⁶ kommt zum Zug, und endlich das schwere Problem des Tierleidens, das ja heute, bei der halb-technischen Produktion von Fleisch z.B., ins Unabsehbare vergrößert erscheint.

Lässt sich die Theologie durch das Tragische herausfordern?

a) Die theologische Diskussion des Tragik-Themas

Seit Hegel geht die Rede vom Christentum als dem Ende der Tragik, Nietzsche hat es bekräftigt, ebenso Karl Rahner in den 50er Jahren. Theologisch wird gegen das Tragische argumentiert im Namen der guten Schöpfung gegen Gnosis und Manichäisches, was oft auf das Übersehen des Übels in der Welt hinausläuft. Auch die Realität der Sünde als verantwortliche Entscheidung des Menschen durfte nicht herabgemindert werden. Zuletzt war es die Erlösung durch Christus, in der man alle „Schatten der Schöpfung“ aufgeklärt wähnte.

An Widerspruch gegen diesen Schöpfungs- und Erlösungsoptimismus hat es nie gefehlt. Reinhold Schneider (1903–1958), zermürbt von Schmerzen und vom Leiden an Welt und Leben, an den neuen technischen Verhängnissen und an dem alten Grauen in Natur und Geschichte, schreibt seinen „Winter in Wien“ (1958, über 20 Auflagen), ein Buch der Verzweiflung und der Fragen, das weit über die „korrekte“ Lehre hinausgeht, mit ausdrücklichem Ja zur Tragik.

²⁵ J. Bernhart, *Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier*, München 1961 (offenbar zum 80. Geburtstag), Weidenhorn ²1987; zu „unbeweint“ findet sich im Grimmschen Deutschen Wörterbuch kein Eintrag, so dass zu vermuten ist, dass es einem Autor der Romantik angehört. – Vgl. J. Bernhart, *Heilige und Tiere*, München 1937, Weidenhorn ²1997, eine Sammlung christlicher Tierlegenden, mit einer Einleitung „Mensch und Tier in der Legende“ (9–40), auf die Beschäftigung mit *Görres*, *Christliche Mystik* (Anm. 10), zurückgehend.

²⁶ Vgl. dazu: H.R. Schlette, *Weltseele. Geschichte und Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1993, mit überwältigend reicher Literatur und, anders als bei Bernhart, kritischen und hermeneutischen Überlegungen.

Helmut Thielicke (1908–1986), der sich mit der NS-Ideologie auseinandersetzt, spricht 1936 gegen ein Reden von Tragik²⁷, als der Begriff der Schuld „im Namen der kämpferischen, heroischen Lebensgesetze“ angegriffen wurde und die „heroisch-tragische Ideologie“ der Zeit propagiert wurde. Der Gedanke der Tragik erschien als „Entmächtigung der Schuld“, der Ernst von Sünde und Erlösung war in Frage gestellt, Tragik konnte als Flucht vor Gott in eine „unpersönliche Sinn-Zone“ erscheinen. „Die Haltung der Gnade ist das Ende des Tragischen“ – so die bündige Antwort auf die Indienstnahme einer alten Denkfigur durch den „Mythus des 20. Jahrhunderts“.

Bereits Paul Tillich kann, von den USA aus und 20 Jahre später, das Problem des Tragischen gelassener sehen, ohne Protest gegen ideologische Vereinnahmungen. Er bespricht die „Selbstaktualisierungen des Lebens und ihre Zweideutigkeiten“, sieht Tragik an Größe gebunden, ist auch auf ihre Vermeidung aufmerksam: „... Angst vor der Tragik führt ihn [den Menschen] zum tragischen Verlust seiner selbst.“²⁸ Mit dem Stichwort „Angst“ – auch Bernhart berührt es, aber allzu knapp – ist die spezifisch moderne Denkweise erreicht, ebenso wie mit „Zweideutigkeiten“.

Bei Hans Urs von Balthasar erscheint Jesus Christus als „der Erbe der Welttragik“²⁹; seine Nähe zu Bernhart wie zu R. Schneider, überhaupt zur Dichtung und zur Mystik, macht diese andere Sicht möglich, auch die gewachsene psychologische Einsicht in die Zusammenhänge der Schuld, die eine einseitige individuozentrische Auffassung nicht mehr zulässt. Tragik im Drama kann als sinnhaftes Zeichen für Erlösung und Gnade gesehen werden, ohne dass das Verworrene und Fragwürdige des Lebens gezeugnet werden müsste. Schon 1965 hatte H.U. von Balthasar in dem Aufsatz „Das Tragische und der christliche Glaube“³⁰ die Existenz als tragisch bezeichnet, weil „ihre Wesenslinien nicht ausziehbar sind“, sich noch dazu überkreuzen und in der griechischen Tragödie alle, Menschen und Götter, in der Schuldverstrickung zusammenbindet. Das Alte Testament sei voll von tragischen Stoffen, das Kreuz das Zeichen der tragischen Existenz, die Kirche ebenso als Einigung in der Zerrissenheit, außerdem als geistliche Macht in Händen von Sündern.

Zuletzt der Paukenschlag Eugen Drewermanns: „Das Tragische und das Christliche“, über 60 Seiten, provozierend an den Anfang von „Psychoanalyse und Moralthologie“ gesetzt³¹. Er übergeht die Diskussion seit Hegel und argumentiert psychoanalytisch mit der „Spaltung des Allgemeinen im Individuum“: das „Tragische als neurotischer Pro-

²⁷ H. Thielicke, Schuld und Schicksal. Gedanken eines Christen über das Tragische (Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung 98), Berlin 1936 (nur Faszikel).

²⁸ P. Tillich, Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, 114–116: „Größe und Tragik“.

²⁹ H. Zaborowski, Tragik und Erlösung des Menschen. H.U. von Balthasars „Theodramatik“ im Kontext, in: IKaZ 34 (2005) 128–135: Von Balthasar geht in „Theodramatik“ vom Drama (Tragödie) aus; wichtig der Hinweis auf D. MacKinnon, der das Tragische in die christliche Dogmatik zu integrieren fordert, wegen der „Diskontinuität menschlicher Existenz“, die nicht zugedeckt werden dürfe. – M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde, Würzburg 2005, 92–115: „Joseph Bernhart und H.U. v. Balthasar“.

³⁰ H.U. von Balthasar, Das Tragische und der christliche Glaube, in: Hochland 57 (1965) 497–510.

³¹ E. Drewermann, Das Tragische und das Christliche, in: Ders., Psychoanalyse und Moralthologie I: Angst und Schuld, Mainz 1982 (1984), 19–78. – Vgl. U. Beyer, „Die Tragik Gottes“. Ein philosophischer Kommentar zur Theologie Eugen Drewermanns, Würzburg 1995, 3. Kap.: „Die ‚Tragik Gottes‘ und die Erlösung des Menschen“, in dem er Drewermann einen Selbstwiderspruch in seiner Theologie anlastet.

zess“, das Ich seinem eigenen Unbewussten ohnmächtig ausgeliefert. Er konkretisiert tragische Verknüpfungen mit den Problemen um Abtreibung, Kriege, das Masseneleid in den Entwicklungsländern, spitzt sie zu mit „Die Tragik der menschlichen Unzulänglichkeit oder: die Tragik Gottes“ (Absatz III). Mit viel Recht schreibt er von der apologetisch gemeinten Leugnung des Tragischen in der Theologie, die zu einer moralistischen Anthropologie geführt habe, ja zu der Tragik, das Tragische dogmatisch zu leugnen. Er fordert, die Dialektik der Angst, überhaupt des Ethischen ernst zu nehmen, besonders die „Tragik der Überforderung“.

Drewermann bestätigt die leisen Anfragen Bernharts, den er kaum zu kennen scheint; mit theologischen Autoren wie Johannes Brinktrine statt H.U. von Balthasar oder Erich Przywara hat er freilich leichtes Spiel. Immerhin ist ein altes Problem gesehen und für die Theologie eingefordert, – die „Herausforderung“ scheint angekommen zu sein.

b) Bernharts Stellung in der Theologie

Bernhart fasst auf seine Weise, nämlich vorwiegend essayistisch und in verschiedene Aspekte zersplittert, den philosophisch-theologischen Diskurs seiner Zeit hinsichtlich des Tragischen zusammen, – selber eine tragische Persönlichkeit in dem Auseinanderklaffen des Angezielten und des Erreichten: Er ist vielfach durch seinen *Daimon* wie durch sein Schicksal gefesselt.

Einzuschätzen und zu werten, was Bernhart geschrieben hat, bleibt schwierig wegen des weit und bunt gestreuten Werks, das noch nicht genauer gesichtet ist. Nicht nur die Bücher und Essays, sondern die Masse der Arbeiten für die „Münchener Neuesten Nachrichten“ oder die „Frankfurter Zeitung“ sowie andere Zeitungen und Zeitschriften gehört dazu: was in den Jahren der „Volksschriftstellerei“, auch unter finanziellem Druck, entstanden ist, brauchbar damals, stellt sich heute eher als Ballast dar: unterschiedliches Niveau, Ausrichtung an unterschiedlichen Lesern, der oratorische Einschlag in vielen Aufsätzen, – von den Gedichten, Dramen und Novellen abgesehen; er hatte auf unterschiedliche Epochen zu antworten, z.B. auf die Kampf- und Leidenszeit des Modernismus, die NS-Zeit, die Jahre nach 1945.

So bleiben viele Arbeiten Bernharts im Spüren und Ahnen stecken; die Lust am gewählten Ausdruck, der Sinn für die Form, selten bei Philosophen und Theologen. dazu die Unruhe eines Schöpferischen erweisen ihn als Geist zwischen „Poet und Gelehrtem“, mit Vor- und Nachteilen.

Die vorliegenden Schriften sind das eine; das andere sind die von den heutigen verschiedenen Denk-Voraussetzungen: Die biblischen Grundlagen der Theologie sehen wir differenzierter; die scholastische Richtung der Philosophie hat ihre prägende Kraft verloren; die breite Verankerung in der romantischen Naturphilosophie ist nicht mehr gegeben. Daraus ergibt sich hinsichtlich „Tragik“ oder „Dämonie“ das Problem der hermeneutischen Vermittlung; beides wird kaum mehr so verstanden, wie es gemeint war, – die heutigen „Chaos-Theorien“ haben mit Bernharts „Chaos“ nicht viel zu tun. Die Komplexität dieser Begriffe ist zu bedenken, sie müssen *übersetzt* werden.

Von „Erfahrungen offensichtlicher Tragik“, unter breitem Bezug auf Bernhart, geht Klaus Arntz aus³², eben auch von seiner Lebensgeschichte und seiner „theologischen Biographie“; denn Bernhart sieht von ihr *nicht* ab, lebt sein Leben, mit dem Schuldhaften darin. Hinter dem Vater steht sein Bischof, letztlich die Kirche; er denkt und leidet es durch, nicht abstrakt theologisch, im Stil der Dogmatiker. Dazu kommt die schwierige Lage eines „ehemaligen“ Priesters, der schnell als „Abgefallener“ angesehen wird und seine Rechtgläubigkeit beweisen muss. Seine Existenz als schreibender Theologe ist dadurch belastet; seine Theologie wird zwar leid- und zeitempfindlich ausfallen, aber auch vorsichtig und leise, fast defensiv. Aber immer wird er versuchen, das Dunkel, das Irrationale, das Abgründige zur Sprache zu bringen, was der „katholischen“, aus der Zeit verständlichen Glorien-Theologie nicht gelang.

Um das mit „Tragik“ Gemeinte verstehbarer zu machen, gehe ich von der Dialektik ihrer Grundbegriffe aus, die sofort auf die „Geschichtsphilosophie der Tragödie“ verweist: auf das Opfer, nicht zu glatt und linear, sondern eben dialektisch zu denken, oder auf das Paradox, auf die „dämonische“ Zweideutigkeit, oder auf den Tod³³. Diese dialektische Struktur sei die „einzige Konstante“ im Diskurs um das Tragische von Schelling bis Scheler, urteilt P. Szondi; Bernhart wird sie ins Theologische hinein erweitern, – mit dem oft betonten Antinomischen in der Geschichte, ja im Sein, in der Schöpfung, das *Sic et Non* in allem, – auch im Ethischen, mit einem Wort: das Empfinden der Ausweglosigkeit im Existieren und Handeln. Er sagt es gern mit Ausdrücken der alten Metaphysik: die *analogia entis* in allem Menschsein, die aber ernst zu nehmen sei.

Die „Erfahrung offensichtlicher Tragik“ beruht also auf dem anderen Lebensgefühl, etwa vom Ersten Weltkrieg an: Auf eine Epoche relativer Ruhe folgten Revolution, Diskontinuität der Lebensgeschichte, Gefühl von Brüchen, schließlich die allgemeine Gebrochenheit, das Fragmentarische im Leben. Die „Grenzen des Subjektseins“ (K. Arntz), der Teil Nicht-Sein im Menschen, das „unkenntlich gewordene Antlitz Gottes“³⁴ wird gespürt.

Dass Bernhart die Denk- und Redefigur des Tragischen vom Zweiten Weltkrieg an eher meidet, vielmehr sie fortschreibt zu der des „Dämonischen“, gründet in der Geschichte; es rührt auch an seine Neigung zu dichterischen, anschaulichen, aber ungenauen „Begriffen“³⁵. Diese Begriffsverschiebung soll den mit „Tragik“ bezeichneten Knoten des Nicht-Verstehens, ja des Irrationalen noch schärfer ins Metaphysische und Schöpfungsmäßige verlagern; es bedeutet eine theologische Zuspitzung seines stillen Protests gegen die glatt

³² K. Arntz, Melancholie und Ethik. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert (ratio fidei 11). Regensburg 2003, hier 41–84 über J. Bernhart; die „theologische Biographie“ bezieht sich zurück auf J.B. Metz.

³³ Szondi, Versuch über das Tragische (Anm. 2), 207ff. – Bernharts negative Bewertung der „Zweiheit“, der Antinomien offenbar von Hegel her (nach P. Szondi); es lässt sich auch an C.G. Jung denken, den er offenbar S. Freud vorzieht, vermittelt durch F. Seifert; zu S. Freud vgl. Süddeutsche Monatshefte 28 (1931), das Augustheft hat den Titel „Gegen Psychoanalyse“, das sehr ablehnende Editorial offenbar von P.N. Cossmann, dem Bernhart nahestand.

³⁴ W. Sparrn, Tragik/Tragödie. II. Systematisch-theologisch, in: TRE 33 (2002) 755–762, hier 761.

³⁵ K. Jaspers, Unsere Zukunft und Goethe, in: Ders., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München 1951 (2¹⁹⁵⁹), 49: das Dämonische als Beispiel einer tiefsinnigen, aber unklar bleibenden Denkweise.

aufgehenden Rechnungen der üblichen Theologie, – besser verständlich seit der neuerlichen Prominenz des Nachdenkens über das Böse.

Das Verstehens-Problem verschärft sich, wenn ich an einen heutigen, noch dazu jungen Leser denke. Bernhart lebt im Begriffs-Inventar der griechisch-römischen Antike und des Thomas von Aquin; darin, noch mehr in der dünnen Neuscholastik seiner Jugend, sind die Probleme *unserer* Welt nicht zu fassen. Wir denken nicht mehr metaphysisch, eher ökologisch und anthropologisch, aber was Bernhart den Zusammenhang der Schöpfung nannte, geht uns an. Er ertastet in Ansätzen ein neues Paradigma des Denkens, aber er versucht es von den griechischen und scholastischen Begriffen aus, mit schüchterner Aufnahme moderner Naturwissenschaft. Was er „Dämonie“ nennt, erschließt sich leichter von einem systemtheoretischen Ansatz (Wechselwirkungen, Regelkreise, Aufschaukelungen in feed-back-Schleifen usw.). Die ökologische Problematik, die er im Begriff der „Weltseele“ berührt oder auch in der Frage nach dem Tier oder der modernen Technik, die er nur in ersten Umrissen ahnen konnte, gewinnt von da aus ihr Gewicht. Im Ganzen lässt sich sein vorsichtiges, einsames Denken verstehen als Protest gegen die Totalitätsansprüche der Moderne.

Wenn Bernhart die moderne Welt eine „apostatische“ nennt³⁶, kritisiert er nicht nur den geistesgeschichtlichen Prozess, sondern geht der alten Frage nach, wie das Heute Gottes mit der menschlichen, d.h. geschichtlichen Zeit zusammentreffen könne.

Damit ist für ihn das nie aufzugebende Suchen nach einem Sinn der Geschichte und des Lebens oder nach der Haltung des Glaubens gefordert als Gegengewicht allen Redens von Tragik und Dämonie. Es wird freilich „verborgener Sinn“ (K. Arntz) bleiben, keine triumphale Glaubensgewissheit, am ehesten eine „kenotische“ Theologie³⁷. Bernhart arbeitet, ohne es programmatisch auszusprechen, einer Theologie *im modernen Denken* zu: einer Theologie aus dem gespürten Zwiespalt in der Daseins-Erfahrung, aus dem Zwielicht im Erkennen, das im Buch Hiob eine Leuchte findet; einer Theologie, wie sie sich, nach einer Bemerkung H.U. von Balthasars, vielleicht aus einer Begegnung des frühen Christentums mit den griechischen Tragikern statt mit Platon entwickelt hätte³⁸.

“Tragik” and “Dämonie” are two central terms in the theological thinking of Joseph Bernhart. In the following, the meaning of those two terms (which alternate in the theological work of Joseph Bernhart) will have to be clarified in the context of their comprehension in the history of ideas since Goethe. Moreover, it will have to be demonstrated that they are means for Joseph Bernhart “to raise topics as the dark, the irrational, the abysmal; this is something the ‚Catholic‘ glory theology (comprehensible only on the background of its time) did not succeed in”.

³⁶ Beispielsweise in dem Aufsatz „Hodie“(u.ö.), für „Hochland“ 1939 geschrieben, das Heft musste wegen dieses Aufsatzes, einer Weihnachtsbetrachtung angesichts des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs, eingestampft werden; jetzt in: *Bernhart, Zeit-Deutungen* (Anm. 5), 120–156.

³⁷ Von Phil 2,5ff. aus; vgl. G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren* [Credere di credere] (Reclam Universal Bibliothek 9664), Stuttgart 1997.

³⁸ H.U. von Balthasar, *Die Gottvergessenheit und die Christen*, in: *Hochland* 57 (1964) 1–11, hier 1.