

belehrt. Was bleibt, ist freilich der Volksgeist, sind die Bedürfnisse und Gesinnungen des Volkes in seiner Lebensart und seinem Lebensmut; aber die Gegenstände, in denen dies alles sinnfällige Gestalt wird, können sich ändern, je kraftvoller und damit vielfältiger das Volksleben ist. Wer dieses Leben des Volkes, das im tiefsten Grunde im Religiösen wurzelt, fördern will, darf demnach nicht glauben, durch Wiederbelebung alten, einmal blühenden und kraftvollen, jetzt aber toten und schwachen Brauchtums allein sein Ziel zu erreichen. Es kommt darauf an, durch unmittelbar lebensvolles Gut das Herz des Volkes aufzurufen. Dies taten die Zeiten der Gegenreformation, indem sie sowohl durch gläubiges Beispiel das alte Glaubensgut erneuerten wie auch neue Glaubenshéroen als Menschen hinstellten, die die allgemein menschliche Not siegreich überwandten und so auch als Vorbilder und Fürbitter ihrer Brüder erschienen. Das bedeutete dann Wachstum und neue Blüte, die der veränderten Zeit, den veränderten Zuständen und doch zugleich dem ewigen Volks- und Menschenwesen entsprach.

Das religiöse Brauchtum, das Schreiber uns vor Augen führt, ist Einfuhrgut aus fremdem Land und Volk. Sogar Maurisches und Indianisches von Übersee wurde ja ebenso übernommen und mit Begeisterung gepflegt wie spanisches oder deutsches Erbgut. Wir erklären dies nur ungenügend, wenn wir auf die allgemeine Menschennatur oder den gemeinsamen katholischen Glauben verweisen, der gewiß die Übernahme erleichterte. Schreiber stellt fest, wie das Fremde durch und durch neu geformt, d. h. eingedeutscht, nicht bloß mit Altem verschmolzen wurde. Der eigentümliche Volkscharakter wirkte wählend und formend zugleich. Das ist eben die Eigenschaft des lebendigen Körpers, daß er die Nahrung nach seinem innern Lebensquell, seiner Seele umgestaltet. Zeiten der Aufnahme mögen auf den ersten Blick als Zeiten der Überfremdung erscheinen. Aber je gesunder der Körper ist, desto schneller und leichter regen sich die Kräfte, die nun schöpferisch wirken. Wer nur oberflächlich etwa die Bilder des Schreiberschen Bandes betrachtet und damit gleichartige spanische

Werke vergleicht, wird sogleich die Veränderung der Züge erkennen. Dem Bild entspricht die Art der Verehrung. Wer auf die gesunde Kraft des Volkes vertraut, wird also nicht eng und ängstlich das Volksleben abschnüren und vermauern, wengleich zuerst Eigenes zu fördern ist.

Die Entwicklung des religiösen Brauchtums erweist sich im ganzen als eine Bewegung, die nicht erklügelten Gesetzmäßigkeiten folgt, sondern aus innerem Drang wächst. Wir können die religiöse Seele leiten, aber mehr, indem wir das Herz des Volkes, als wenn wir seinen Verstand gewinnen. Dieses Herz ist im Grunde religiös, und „der Heros christianus hat die Volkstümer oft mehr beeindruckt als der Staatsmann und der siegreiche General“. Dies ist ja auch zu erwarten, da die Erfahrung lehrt, daß die weltanschaulichen Unterhaltungen am regsten, die religiösen Kämpfe am heftigsten, religiös bewegte Zeiten am fruchtbarsten sind. Demnach wird nur der Geschichtler seinen Gegenstand ergründen, der dieser innersten Volkskraft gerecht wird, und nur der wird sein Volk weiter und höher führen, der die religiösen Kräfte freimacht und belebt. Gerade in der religiösen Welt bildet und hebt sich auch das nationale Selbstbewußtsein. „Das Sakrale ist keineswegs nur abendländisch oder mehr kontinental oder übervolklich gerichtet. Es tritt immer wieder in Beziehungen zur Volkskraft und zur Volkssitte. Es hat gleichzeitig dem Werden des Volkstums und dem Wachstum des Staatsvolkes große und bewegende Inhalte verliehen“ (472).

Hubert Becher S. J.

Religiöser Personalismus oder religiöse Sachlichkeit?

Den „Umbruch des Systemdenkens“ sieht Theodor Steinbüchel¹ in seiner Auslegung Ferdinand Ebners als den Sinn des „Umbruch des Denkens“ (wie seine Auslegung sich betitelt), und als den „tiefsten, den religiösen Grund“ dieses Umbruchs sieht er „die im Glauben ergriffene Wirklichkeit des persönlichen

¹ Theodor Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*. (180 S.) Regensburg 1936, Fr. Pustet. M 3.40.

Gottes“ (47). Der „Personalismus des Christentums“ (68) erneuert sich im „personalistischen Realismus“ (107) der „„existenziellen Denker“...“, die von Augustin über Pascal, Kierkegaard und Newman bis zu Ebner mutig und doch schauernd in des eigenen Ichs Abgrund schauen und denen das persönlichste Fragen dieses Ichs Ausgang und Antrieb alles Denkens ist“ (66 f.). Diese Richtung auf einen religiösen Personalismus zeigt sich in der Tat in überraschenden Übereinstimmungen in der Art, wie der eigentliche Begründer des modernen Existentialismus, Karl Jaspers, in seiner Nietzsche - Auslegung² in Nietzsche selbst die Perspektiven da hinein aufzeigt, — weiter in der Art, wie der aktivste Kopf der sogenannten „religiösen Russen“, Nikolai Berdjajew, aus seinem „Hindurchgegangen“ durch „die Problematik von Dostojewski und Nietzsche“ (7) eine „christliche Anthropologie“ (71) einer „ontologischen und pneumatologischen Erfassung des Menschen“ (22) auf Grund der „mystischen apophatischen Theologie“ (41) aufbaut, die zwar mit der „Grundidee“ Jaspers' sich „verbunden“ fühlt, aber sich gegen sie wie „Ontologie“ gegen „Psychologie“ unterscheiden möchte (6)³, — und endlich in der Art, wie bei Ferdinand Ebner⁴, im Aug in Aug zu den „zwei, die das Heil des Menschen im Geist des Christentums suchten: Kierkegaard und Dostojewski“ (Das Wort und die geistigen Realitäten 243) und in Kampf wie Verwandtschaft zu Nietzsche (ebd. 219, Wort und Liebe 38 256), eine „Pneumatologie des Wortes“ (ebd. 169) vom „christlichen Individualismus“ her (Das Wort und die geistigen Realitäten 220) entworfen ist, die nach Theodor Steinbüchel zusammen mit Stefan Rosenzweigs „Stern der Erlö-

sung“⁵ im Mittelpunkt des heutigen Existentialismus steht (Umbruch usw. 46 ff.). Der Nietzsche-Mensch des aufgerissenen Abgrund in sich selbst, der Kierkegaard-Mensch des Sprunges zu Gott in der Verzweiflung an Gott, der Dostojewski-Mensch der Menschenliebe inmitten der Mensch-Dämonien, — das ist mithin der Mensch, von dem aus sich der allen gemeinsame religiöse Personalismus abzeichnet: auf den Trümmern einer alten Ordnung und darum in einer Art Feindschaft gegen Sach-Ordnung überhaupt und darum in einer allzu gern irrlichternden Leidenschaft für alles Persönliche und gegen alles Sachhafte. —

Nietzsche erscheint in der Zeichnung Jaspers' — der man durchaus wird zustimmen müssen — als der „ungeheure Trümmerhaufen“, in dem als solchem der „Bau“ sich verrät: „der ungeheure Trümmerhaufen birgt das Rätsel der dunklen Tiefe von Nietzsches Sein und Denken. Es ist, als ob eine unbekannte Macht die Substanz gesprengt und zugleich den zertrümmerten Fels in einen Bau zu bannen versucht habe, aber ohne die Möglichkeit des Gelingens, so daß nun Felstrümmer und Baustücke da liegen“ (2). So ist „das Sichwidersprechen ... der Grundzug Nietzscheschen Denkens“ (8), in einer „realen Dialektik“ (9), in der „die Widersprüche nicht nur zu fassen sind als bestehende Antithese gleichsam auf einer Ebene, auf der ihre Bewegung sie nur ineinander umschlagen läßt, sondern wiederum in einer zweiten Bewegung von Ebene zu Ebene, in der eine vielfache Antithetik sich aufbaut“ (371). So weit geht dies, daß Nietzsche „durch seine Negationen wahrer wirkt als durch seine Positionen“ (104), daß auch schließlich keine „bewußte Methode“ bleibt, sondern nur ein „unerhörter Wahrhaftigkeitsinstinkt“ (370), daß er sich aber „aus seiner Wahrhaftigkeit stets ... zu Masken verurteilt, oder alsbald ... von Ekel überwältigt weiß“ (30), daß „er entschwindet in Gestalten, die sich mit ihm nicht identifizieren lassen“ (ebd.), daß es für die „dämonische Leidenschaft“ (389) eines „transzendierenden Nihilismus“ (386) schließlich „keine Grenzen mehr, kein

² Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. (VIII u. 437 S.) Berlin 1936, Walter de Gruyter & Co. M 7.—

³ Nikolai Berdjajew, Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik. (399 S.) Bern 1935, Gott-helf-Verlag. Fr. 15.—

⁴ Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Innsbruck 1921. — Ders., Wort und Liebe. (291 S.) Regensburg 1935, Fr. Pustet. M 5.80

⁵ Vgl. diese Zeitschr. 110 (1925/26 I) 85 ff.

Verwehren des Unmöglichen“ mehr gibt (375), in einer „Maßlosigkeit“ der „Forderungen zum Exzentrischen“ (ebd.), die dann zuletzt in den Formen der direkten Geistesstörungen erscheint: „Hemmungslosigkeit“, „Fremdwerden“ und „vorzeitigem Abbruch“ (89 ff.).

Dieser „Widerspruch“ ist aber für Nietzsche „der Ausdruck des einzig notwendigen Prozesses, nachdem ‚Gott tot‘ ist“ (102). Denn „der Tod Gottes ist für Nietzsche nicht nur eine furchtbare Tatsache, sondern Nietzsche hat den Willen zur Gottlosigkeit“ (300). So will er eine „transzendenzlose Freiheit ... hinauf in das eigentlich schaffende Leben“ (134). „Weil er die mögliche Höhe des Menschseins ... sucht, entfaltet er in seinem Denken den Willen zur reinen Diesseitigkeit“ (380). So aber kommt es, weil „das endliche Dasein des Menschen sich ohne Transzendenz nicht vollziehen kann“ (380), zu einer „Transzendenz ... in der Sprache verabsolutierter Immanenzen“, und es „geschieht daher alsbald die Verwandlung der transzendierenden totalen Immanenz in die gewußte Immanenz einer tatsächlich nur ein einzelnes Dasein in der Welt treffenden Besonderheit“ (381 f.): „Sprünge jedesmal in der Welt bleibend geschehen statt des Sprunges zur Transzendenz“ (382), und „die Stellung unmöglicher Aufgaben läßt den Menschen seine Endlichkeit und damit seine Grenzen vergessen, indem sie ihm zumutet, was ein alles durchdringender Gott, nicht ein Mensch erfüllen könnte“ (383). So entsteht, in letzter Folgerichtigkeit, eine „sich überschlagende Immanenz“ (137): „es ist, als ob bei Nietzsche die Freiheit sich aufgehoben hätte im Schaffen — das in zweideutigen Unbestimmtheiten uns keinen Boden mehr gewährte —, und das Schaffen wieder aufgehoben sei in einer Explosion, an deren Ende übrig bleibt ein Gottphantom oder das Nichts“ (139). „Es ist die Qual der Wahrheit als des verzehrenden Lichts, wie als ob das Wesen im reinen Geist nicht verklärt, sondern erstarrt würde zu gespenstischem Dasein eines Nichtmehrseins“ (200 f.), bis dazu hin, „daß ein leeres Werden, eine leere Bewegung, ein leeres Schaffen, eine leere Zukunft das stumme letzte Wort zu sein scheint“ (384).

Aber indem in Nietzsche ein „An-

trieb“ lebendig ist, „der ihm nirgends in einer Endlichkeit Halt zu finden erlaubt“ (145), und indem in allem „Bruch“ „nicht der Wille zum Bruch, sondern der Wille zum Ja der Antriebe“ ist (393), geschieht es, daß „noch in den unerbittlichen Bejahungen des Elementaren ist ein wie verzweifelt festgehaltenes Transzendieren“ (306), „daß Nietzsche, der nicht transzendieren will, in der Tat ständig zum Transzendieren drängt“ (385), in einer „Erfahrung der Wirklichkeit der Gottlosigkeit, die sich zugleich nicht will“ (391). So will er im Gedanken der Ewigen Wiederkehr eine „transzendierende Wiederherstellung des Seins in der Philosophie des Werdens“ (309). So „muß sich ihm“ „im transzendierenden Nihilismus ... das Sein zeigen“ (386). „Jederzeit ist in ihm die Gefahr des Nichts und jederzeit auch das Innwerden des Seins“ (101), bis dazu hin, daß die wachsende „Gestalt des Ruins“ in seinem Leben entscheidender „die mystische Erfahrung bis zur Vollendung der Seinsgewißheit“ bringt (100). Indem aber so das „Heldenhafte“ bei Nietzsche jeweils in der „Umkehr im Mißlingen“ sich zeigt (70) und in der „abgründigen Zweideutigkeit des Todes in der Wahrheit und der Wahrheit im Tode“ (203), gewinnt es den Anschein, als ob „das Leben Nietzsches ... gleichsam in einem ständigen Opfer eine Wahrheit offenbarte“ (333). Er „erscheint als Opfer ... an der ihm bewußten Wende der Zeiten“, da er „in der größten Krise der abendländischen Menschheit sich wagte, um in der Einsamkeit zu erfahren, was von ihm zu uns nur zerbrochen gelangt, wenn es zeigt, was nur der scheiternde Mensch zu sehen vermag“ (398). Er „erscheint als Opfer ... wie der Mensch schlechthin, als der er die ewige Negativität alles Endlichen auf sich nimmt durch erbarungslose Verwirklichung mit sich selbst... Es ist wie eine Erweiterung des sonst gebundenen und erst durch Bindung wirklichen Menschseins über sich hinaus in einem Selbst-Verbrennungsprozesse, der keinen Rest läßt“ (399). Und sein „Wahnsinn“ wird nicht nur „wie ein mythisches Symbol dieses Opfers“, sondern gibt sich wie mit hineingenommen „in das Opfer, das dieses ganze Leben und Denken darstellt“,

da „die Ursprünglichkeit bei Nietzsche erst eigentlich radikal wird, wo zugleich die Verzerrung durch Einsamkeit und Krankheit einsetzt, so daß sogar ohne jene biologischen Vorgänge, die im Wahnsinn endeten, sein Philosophieren in seinen äußersten Möglichkeiten nicht vorstellbar erscheint“ (399). Dieses „Opfer“ aber wird selber noch gleichsam weggeopfert, da Nietzsche zuletzt zum Exempel e diametro für die restlose Hingabe an Gott wird: „der Ernst des totalen Sichhingebens, wie es Nietzsche vollzogen hat, ist — trotz seines Verwerfens der Transzendenz — wie das ungewollte Gleichnis und Vorbild der Tiefe des Verzehrtwerdens durch Transzendenz“ (410). —

Dieses „paradoxe Selbstsein ohne Gott“ (306) wird nach Jaspers für den wahren „Umgang mit Nietzsche“ (403) zum „Innewerden eigentlichen Selbstsein... allein in der Transzendenz...“, zu der Nietzsche nicht unmittelbar führt, von der er vielmehr befreien will“ (410). Es wird zur „Existenzfrage“ (403). So öffnet sich der Blick in den Personalismus eines solchen „Selbstsein“. Er hat seine größte Spannweite gerade in der Art, wie Jaspers selber dieses „Selbstsein“ faßt, und wie Berdjajew in seiner „Bestimmung des Menschen“ seinen „schöpferischen Menschen“ (74) darstellt. Für Jaspers bleibt es im Akt des Transzendierens selber, in Unterscheidung sowohl gegen „Offenbarungsreligion“ wie gegen „Gottlosigkeit“, in einer „faktischen Ohnmacht“: „Philosophieren als solches führt weder zu Gott noch von Gott fort, sondern geschieht aus dem Ursprung transzendenter Bezogenheit des Selbstseins“ (389f.). Für Berdjajew ist das „letzte Wort“ (396) seiner „christlichen Philosophie“ als der „Lehre von der persönlichen Existenz“ (6) nicht nur eine „pneumatologische Erfassung des Menschen“ (22) in der „Bewegung zu ... dem, was Über-Leben, Über-Natur, Über-Sein, Über-Gottheit ist“ (38), sondern unmittelbar „Theosis, Gottwerdung ... durch menschliche Freiheit und menschliches Schaffen, durch die das göttliche Leben selbst reicher wird“ (396).

Beide, Jaspers wie Berdjajew, stellen zwar eine Philosophie des Stehens „in actu“, der reinen Dynamik des personal

schöpferischen Aktes, gegen eine Philosophie „von Objekten und Dingen“, wie Berdjajew sagt (6), und hierin eine „konkrete Existenzphilosophie“ gegen eine „abstrakte Philosophie der Objekte, eine Hypostasierung der Begriffe“ (7). Aber diese Dynamik ist bei Jaspers nicht nur eine von unten nach oben, sondern eine, die nur nach dem Oben „zielt“, — bei Berdjajew umgekehrt nicht nur eine von oben nach unten, sondern eine, die das eigentlich reale Unten der Erde nicht meint, sondern ein göttliches Gegenüber, das „Nichts“ des $\omega\eta\ \delta\upsilon\nu$ als „das Geheimnis der uranfänglichen, vorweltlichen, vorseienden Freiheit“, da „das Schaffen ... Durchbruch (ist) ... aus Nichtsein und Urfreiheit zum Sein und zur Welt“ (173). So läßt das „Selbstsein“ Jaspers' den göttlichen Abgrund der „Offenbarungsreligion“ wie den dämonischen der „Gottlosigkeit“ auf sich beruhen und hat „allein“ eine „seelische Wirklichkeit...“, die von den äußerlich werdenden Mächten der Offenbarungsreligionen und der Gottlosigkeit geduldet oder verworfen und in die Verborgenheit getrieben wird: „es ist die menschliche Wirklichkeit, die suchend aus der Tiefe der Vernunft und der Existenz hervorholen will, woraus es faktisch lebt“ (389f.). So begreift sich umgekehrt der „schöpferische Mensch“ Berdjajews nicht nur als den alleinigen „Durchbruch zum Ur-Sein“ (23) „in der reinen Geistigkeit und Mystik“ (33), sondern direkt als den Ort einer „Tragödie Gottes“ zwischen Ihm und der „nichtgeschaffenen Freiheit“ (42), da die Schöpfung als „Moment der Verwirklichung der Dreieinigkeit im Absoluten“ ein „theogonischer Prozeß“ ist (47) und die Erlösung eine „schöpferische Verwandlung des Bösen in das Gute“ besagt (181), wie „das Gute die Existenz des Bösen voraussetzt und das Böse verlangt“ (201).

Beide, Jaspers wie Berdjajew, bestehen darum auf einem bleibenden In-sich der Dynamik. Aber bei Jaspers ist es ein irdischer Sinn: „den freien Raum des Möglichen, der alle Bindung umgreift, zu gewinnen, um in der Existenz die Tiefe der eigentlichen Freiheit zu erwecken“ (409). Bei Berdjajew hingegen spannt sich die Dynamik eines echten Gnostizismus: für den einerseits „die

Idee des Sündenfalls ... ihrem Wesen nach eine stolze Idee (ist), durch die der Mensch aus dem Zustand der Erniedrigung heraustritt“ (44), da die „satanische Versuchung“ nicht liegt „in der Versuchung durch Freiheit...“, vielmehr (in der) Versuchung durch Verzicht auf Freiheit“ (381), — und für den darum andererseits gegen die „traditionell theologische Lehre“ als „eine göttliche Komödie, ... ein Spiel Gottes mit sich selbst“ (40) die „mystische apophatische Theologie“ nach der Art Eckharts und Jakob Böhmes tritt, Gott als „lebendiger Dramatismus, innere Dynamik“ (45), und folgerichtig eine „Ethik des Schaffens“ gegen Strafe und Lohn (181 f.), „Opfer des Schaffens“ gegen „Opfer der Demut“ (183 f.), der „Ruf nach der schöpferischen Aktivität des Menschen“ (als „aktivistische Auffassung der Apokalypse“) gegen eine „Erwartung des Endes und Gerichts“ (als „passivistische Auffassung der Apokalypse“ [387]): „der schöpferische Akt vermag in die Ewigkeit einzuführen, und die Ewigkeit kann sich als schöpferische Dynamik offenbaren“ (67). — Aber eben so zeigen beide, Jaspers wie Berdjajew, als Letztes wieder den „ungeheuren Trümmerhaufen“ als die bleibende Situation ihres religiösen Personalismus. Bei Jaspers erscheint er in der irdischen Herbstlichkeit der „faktischen Ohnmacht“ eines „Philosophieren aus dem Grunde des Selbstseins“ (389). Bei Berdjajew brechen die echt östlichen Flammen der Apokalyptik durch alle Apotheose des Schaffens: „das vollkommene Leben, das Reich Gottes kann man sich ... nur als Anarchie vorstellen; in dieser Form vollzieht sich das apophatische Denken vom Reiche Gottes“ (267). —

Das „Perspektivische“ (WR 27 185)⁶ im „persönlichen Verhältnis zu Gott“ (WR 37), wie Ferdinand Ebner es in seiner „Pneumatologie“ (WR 21, WL 169) betont, scheint zunächst gegenüber diesem Entweder-Oder die richtige Mitte zu treffen. Denn einerseits ist durch die wesentliche Gerichtetheit des menschlichen Ich auf Gott als auf sein eigentlich „einziges Du“ (WR 24) das „Fürsichsein des Ichs in seiner Einsam-

keit“ (WR 21) von der Wurzel her über sich hinaus geöffnet: da „Ich und Du immer nur im Verhältnis zueinander existieren“ (WR 19), die „Relation des Ich zum Du“ die „Voraussetzung für dessen Existenz“ ist (WR 21), und erst im „Gottesverhältnis“ sich „konkretisiert und realisiert ... das Selbstbewußtsein eines Menschen“ (WR 36). Andererseits aber ist „Gott ... im Menschen“ eben als seine „reale Voraussetzung“ und so „als etwas Geistiges außerhalb des Ich und unabhängig von ihm“ (WR 190): „das Göttliche und das Menschliche darf niemals ... einfach identifiziert werden“ (WR 185), da das Ich ist ein „im Wort und in der Liebe Werdendes“ (WR 177), das Du Gottes aber „etwas Seiendes“, das des Ich „und seines Werdens Voraussetzung“ ist (WR 178 f.). So spannt sich dann die Pneumatologie dieses „Verhältnis des Ichs zum Du“ (WR 20) zwischen einer Lehre vom „Medium des Ethischen“ zwischen Gott und Mensch (WL 181) und einer „Apokalypse“ des Wortes (WL 19). „Weil Gott ... zum Menschen nicht anders als im Medium des Ethischen spricht“, so heißt die „Höchstleistung der Geistigkeit in der menschlichen Existenz“, „vor Gott verantwortlich existieren“ (WL 180 f.). Weil aber „das Wort ist geoffenbarte Theologie“ (WL 184), darum erscheint dieselbe Pneumatologie doch wieder als ein Prozeß von oben nach unten: „durch das Wort Gott im ‚transzendenten‘ Sinne ist alles geschaffen, durch das Wort Gottes im ‚menschlichen‘ Sinne — d. h. das Wort Jesu — das verlorengegangene ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott wiederhergestellt. Dieses ist aus jenem, das ‚im Anfang‘ war, hervorgegangen und führt in seinen Ursprung wieder zurück. Das ‚Wort‘ aber — sei es im transzendenten oder menschlichen Sinne verstanden — ist ‚das Verhältnis des Ich zum Du‘“ (WL 271). Die Pneumatologie im „Medium des Ethischen“ geht so weit, die „Armen im Geiste“ der Bergpredigt als die „Geistesbedürftigen“ (und von hier aus „Gottsucher“) zu deuten (WL 115). Die Pneumatologie als „Apokalypse“ des Wortes spitzt sich dahin zu, natürliche Geschichte und Sprache des Menschen nur als die des abgefallenen Menschen zu erkennen, während „das Wort in der Göttlichkeit seines Ur-

⁶ WR = Das Wort und die geistigen Realitäten; WL = Wort und Liebe.

sprungs“ nur geschichtlich und lebendig sei „im Leben und Worte Jesu“: „Gegenstand“ der Sprachwissenschaft „ist das Wort, das sich der Mensch nach seinem Abfall von Gott — und mit dem erst begannen seine ‚Geschichte‘ — selber geschaffen hatte“ (WR 23).

Indem aber eben so in Ebner selber die Spannweite zwischen Jaspers und Berdjajew wiederkehrt, ist es nicht erstaunlich, in ihm auch den Aktualismus der beiden wiederzufinden. Ebner teilt mit ihnen die Feindschaft gegen die „Idee“ und alles „objektive“ Verhalten, in der gemeinsamen Front gegen den deutschen Idealismus (WR 213 ff.): bis dazu, alle „ersten Prinzipien“, wie Identitätsatz oder Widerspruchssatz als „Abschließung vor dem Du“ (WR 147) oder als „Widerspruch zur Geistigkeit seiner (des Menschen) Existenz“ (WR 159) zu brandmarken, das „mathematische Denken“ in der „Icheinsamkeit des menschlichen Geistes“ wurzeln zu lassen (WR 16 130 ff.), alle Kultur als „Traum vom Geist ... in der Icheinsamkeit seiner (des Menschen) Existenz“ zu verurteilen (WR 20) und zuletzt auch eine „Idee des Göttlichen“ als „Projektion des Ich in seiner Icheinsamkeit“ zu bezeichnen (WR 32) und folgerichtig einen „Beweis“ für die „Existenz Gottes“ als Mittel der „Einsicht“ zu Gott hin abzuweisen (WR 31), weil „die Personalität einer Existenz ... niemals durch das Denken erfaßt“ wird (WR 32): „Die Idee vermag niemals zwischen den einzelnen und Gott zu vermitteln, — auch nicht die Idee des Göttlichen“ (WL 135). Ebenso folgerichtig teilt Ebner mit Jaspers und Berdjajew dann auch die Feindschaft gegen jede „Substantialisierungstendenz“, weil „die mathematische Formulierung der Erkenntnis“ deren „letzte Konsequenz“ sei (WR 143). So gilt es für das Ich: „das Ich ist“ überhaupt nicht, sondern „ich bin es“ (24). So gilt es für Gott als „immer ein- und dasselbe, das einzige Du, das es gibt“ (WR 24) und also „Gott gegenwärtig im Menschen“ (WL 272): „Da ... Gott das wahre Du des Ichs im Menschen ist..., so folgt daraus, daß auch die Existenz Gottes nicht ‚objektiv‘, d. h. vom persönlichen Verhältnis zu ihm, das ihn zum Du macht, unabhängig, ausgesagt oder gar ‚bewiesen‘ werden kann“,

und „an der Tatsache, daß diese Behauptung (im Satz: ‚Gott ist‘) die wirkliche Existenz Gottes in keiner Weise und vor allem ihre Personalität nicht trifft, muß eigentlich alle Theologie und die theologische spekulierende Metaphysik zuschanden werden“ (WR 168): „Gott als Vokativ braucht nicht bewiesen zu werden, Gott als Nominativ kann nicht bewiesen werden“ (WL 270).

So kommt es bei Ebner dann auch zu einer wirklichen Formulierung eines Aktualismus des Geistigen: „Die Existenz des Geistes ist eine ‚aktuelle‘ Tatsache..., d. h. im Akt der Vergeistigung (der ‚Geistwerdung‘ — ?? —) liegend“ (WL 84). Und dieser Aktualismus erscheint dann fast als ein solcher, in dem Mensch und Gott „als Ich und Du immer nur im Verhältnis zueinander existieren“ (WR 19): „Wir müssen im Menschen an Gott glauben, wie wir umgekehrt in Gott an den Menschen zu glauben haben“ (WR 49); „nur die Persönlichkeit Gottes könnte auch beziehungslos sein, ist es aber nicht, da sie ja in einem Verhältnis zur persönlichen Existenz des Menschen, die ohne dieses gar nicht möglich wäre, steht“ (WR 36 f.); darum werden „weder das Ich noch das Du... ‚geschaut‘... Es gibt kein Anschauen Gottes“ (WL 145; vgl. WR 188). So sehr „liegt“ auf dem „Moment des Persönlichen ... alles Gewicht“ (WR 240), daß „Erkenntnis“ und „Gnade“ sich so wenig „vertragen miteinander“ (WL 102), daß „die reflektierteste Erkenntnis ist die der Sünde“ (WL 180), daß die „Wahrheit“ das ist, „von der die abstrakten Philosophen nichts wissen und wissen können, auch wenn sie Theologie und Christologie betreiben“ (WL 285), daß „die Metaphysik... retten wollen, ist Hoffart des menschlichen Geistes und also ... ein Greuel vor Gott“ (WR 112), daß es darum auch nicht sachhaft „Religion“ heißen soll, sondern personhaft „Gottesverhältnis“ (WL 200).

Ignaz Zangerle in „Stimmen der Freunde“⁷ sieht diesen Ebner im Unterschied zu Scheler, Heidegger und Jaspers als den eigentlichen Existenzphilosophen

⁷ Für Ferd. Ebner, Stimmen der Freunde, hrsg. von Hildegard Jone. (56 S.). Regensburg 1935, Fr. Pustet. M — 50.

des „Evangeliums“: „während die philosophische Anthropologie eines Max Scheler den Menschen in gnostischer Weise zum ohnmächtigen Vollzieher eines Erlösungsprozesses an der Gottheit werden läßt, während die sogenannte Existenzphilosophie eines Martin Heidegger oder Karl Jaspers aus der Not des Daseins eine neue Philosophie der gefaßten Verzweiflung oder des heroischen Aushaltens macht, führt dieses radikale existenzielle Denken, das mit Kierkegaard das Leben des Geistes nur in der Wirklichkeit Gottes gesichert sieht, unmittelbar an die Glaubensentscheidung heran, endet dort, wo die lebendige Wahrheit des Evangeliums beginnt“ (53). Karl Heim und Emil Brunner sehen darum in ihm denjenigen, der in ihnen „eine Umwälzung“ hervorgerufen habe (23), als denjenigen, von dem „der ganze Weg, den ich ... gegangen bin, ... vorausgegangen wurde“ (13), und der „immer ... uns allen voran“ ist (ebd.), da mit ihm „eine geistige Revolution“ anhebt (23), der Standpunkt „des auch im Denken wieder lebendig gewordenen Evangeliums“ (15). Da Ebner so als Führer eines dynamisch personalistischen Protestantismus (in Heim und Brunner) erscheint, ist es auch nicht erstaunlich, daß August Weyringer ausdrücklich in Ebner die Züge einer kirchen-kritischen Innerlichkeit unterstreicht: daß er „nicht so sehr die Kirche der Sakramentspendung und der damit verbundenen Institutionen, sondern die Kirche der Innerlichkeit, die im Worte ist, erkannt, geliebt und auch gelebt“ habe; „aber wer Gott wirklich sucht, erträgt auch diese Kirche“ (47 f.).

Theodor Steinbüchl, in seinem „Umbruch des Denkens“, sucht, im Gegensatz zu diesen Verschärfungen, die Entgleisungen Ebners auszugleichen zu einer katholischen Linie: indem er einerseits bei Ebner die „Kampfstellung gegen den Idealismus des vergangenen Jahrhunderts“ betont (Umbruch 76), andererseits die Aphorismen Ebners auf die Ebene eines „Zusammenhangs von existentieller und essentieller Ontologie“ (172) zu bringen sucht, bis dazu, in der klassischen Scholastik wie in Ebner „die gleiche Philosophie, die im Geschaffenen den Schöpfer sucht“, herauszuzeichnen (162 f.), insbesondere in einer Verwandt-

schaft zwischen der thomistischen „potentia obedientialis“ und der Ebnerschen Bestimmtheit des Ich des Menschen durch das Du Gottes (88). Die Ansätze bei Ebner selber zu einer Überwindung seiner fast fanatischen Verstiegenheiten liegen in derselben Richtung zu einer Neugewinnung des befehlenden Objektiven, aber auf dem Wege von dem geliebten „persönlichen Verhältnis zu Gott“ zur „Werkzeuglichkeit“: das „wahre Leben des Geistes“ muß sich auch des „letzten Restes persönlich ethischer Sicherheit ... entäußern“ haben (WR 216) bis zu restloser Drangabe der „Sorge um das Heil meiner Seele“ in die „Hand Gottes“ für „das Kommen des Reiches“ (WL 277; vgl. WR 148): für einen, „der eben ‚existentiell‘ ein Denker ist, ... ist es ‚christlich‘ notwendig, daß er, als der Denker, der er eben ist, sich richtig verstehe als ‚Werkzeug‘ in der Hand Gottes“ (WL 170), aber so, daß auch noch der Dienst dieses Werkzeug-Sein in der „Hand Gottes“ liege: „wir werden alle von Gott gebraucht und manchmal auch verbraucht. Wozu? Wir wissen es nicht und müssen es auch gar nicht wissen“ (WL 192); „wenn Gott dich ... zu seinem Werkzeug braucht, so weiß er dich zu finden und brauchbar zu machen. Und wenn er dich nicht zum Werkzeug haben will, geht's dich etwas an?“ (WL 277). Hierin sind wirklich alle Verstiegenheiten der „Pneumatologie“ eines „christlichen Individualismus“ herzhaft überwunden: in die neue heilige Sachlichkeit des einfachen Dienstes. Das erst ist „Umbruch“.

Erich Przywara S.J.

Zur Geschichte der Mystik in Deutschland

Seitdem Preger seine dreibändige „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter“ (Leipzig 1874 1881 1893) geschrieben hat, wurde kein diesbezüglicher Versuch mehr in größerem Maßstab unternommen. Wohl mit Recht, denn es hat sich durch Teilarbeiten immer mehr herausgestellt, wieviel Stoff noch ungehoben in den Büchereien und Handschriftensammlungen verstaubt liegt. Auch jetzt noch ist die Zeit für eine irgendwie abschließende Geschichte der deutschen Mystik nicht gekommen, doch bietet uns Muschg eine recht wertvolle