

Ferdinand Ebner ein Denker des christlichen Lebens?

Von Alfred Delp S.J.

Wo immer unsere Zeit ihr geistiges schöpferisches Leben auf eine reflexe Formel bringt, findet sie sich unter dem Gebot der „neuen Anfänge“, des „Aufbaus“. Noch vor wenig Jahren konnte man das Lebensgefühl der Gegenwart als das der „verlorenen“, der „bedrohten Existenz“ kennzeichnen. Die auflösenden, hemmenden Tendenzen, die die positiven Leistungen des versinkenden Jahrhunderts begleitet und sie schließlich überwunden hatten, gelangten in ihrer ganzen Mächtigkeit zur Auswirkung. Von verschiedenen Seiten her erschütterte die bisherige Haltung die innere Lebenssicherheit des Menschen. Solange Denken und Leben noch unter dem Einfluß des Idealismus standen, wurde das konkrete Einzelleben, die einzelne Wirklichkeit nicht allzu ernst genommen. Im Grunde war das konkrete Einzelne ja doch nur ein vorübergehendes Moment im Verwirklichungsprozeß des „Absoluten“. Die einzelne, noch so komplexe Wirklichkeit war eigentlich unbedeutend und hatte so keinen rechten innern Sinn. Das Ergebnis war — zum Teil als Reaktion gegen diese Auffassung, zum großen Teil aber auch durch sie bedingt — die bekannte Zersplitterung, die „Spezialisierung“ der Lebensgebiete (Historismus, naturwissenschaftliches Denken). Das Leben war nun erst recht nicht mehr irgendwo im Festen verankert, von einer Mitte her geformt und ausgerichtet. Der harte Zusammenbruch des verlorenen Krieges und der Nachkriegszeit offenbarte diese verworrene innere Lage und steigerte sie durch das äußere Chaos, dem der Geist keine innern Wälle zu bieten vermochte. Bis weit in die geistigen und metaphysischen Gebiete hinein herrschte jene hilflose Haltung, in der damals die Worte Heideggers von der existentialen Entschlossenheit, die das Leben gerade in seiner Brüchigkeit bejahen und meistern wollte, wie ermutigende Botschaft wirkten.

Inzwischen ist die Entwicklung eine Stunde weiter. In verschiedenen Ansätzen baut ein „neuer Mensch“ an neuen, ganzheitlichen und doch von den konkreten Wirklichkeiten getragenen Ordnungen. Die großen „Rebellen“ des letzten Jahrhunderts, Nietzsche, Kierkegaard u. a., finden willig Gehör und Gefolgschaft. Sie setzten als erste dem „Allgemeinen“, den „Entwicklungen“ und den „Auflösungen“ das — wenn auch verschieden gedeutete — konkrete ganze Leben als Mitte und Ordnungskraft entgegen. In diesem Zusammenhang wird im katholischen Raum immer häufiger und deutlicher Ferdinand Ebner (1882—1931) genannt. Wie man sich zu Nietzsche als dem Führer des stolzen natürlichen Menschen und zu Kierkegaard als dem Meister des orthodox-protestantischen Lebens bekannt, ähnlich sieht man in Ebner den Denker der christlichen Existenz¹.

¹ Die ausführlichste systematische Deutung Ebners bietet Th. Steinbüchel in: Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an

Damit sind Frage und Absicht dieser Untersuchung umschrieben. Ist Ebner ein Denker des christlichen Lebens, ein Deuter und Lehrer der christlichen Existenz? Die Frage hat einen zweifachen Sinn, entsprechend der doppelten Bedeutung, die mit dem Begriff „Denker der christlichen Existenz“ gemeint sein kann. Denn Denker des christlichen Lebens ist zunächst der Mensch, der die gesamten christlichen Lebensmächte zum Ausgangspunkt und Gegenstand seines Denkens nimmt und so das Ordnungsbild eben des christlichen Menschen, der „christlichen Existenz“ herausarbeitet. Daneben wird sich noch eine andere Bedeutung dieses Begriffes enthüllen. Der Standort, den ein suchender Mensch zum Ausgangspunkt seiner denkerischen Arbeit zur Sicherung und inneren Förderung des Lebens nimmt, und die innere Haltung, die ihn dabei führt, können selbst dann noch einen Menschen mit einem gewissen Recht zum „Denker christlichen Lebens“ machen, wenn er tatsächlich wichtige und grundlegende Wirklichkeiten des christlichen Lebens verfehlen sollte. Wir stellen die Frage an Ebner in beiden Bedeutungen. Wir fragen bewußt auch nach seinem geistigen Verhältnis zu den konkreten christlichen Wirklichkeiten, nicht um ihn irgendwie zu disqualifizieren, sondern um das Brauchbare in seinem Werk von dem tatsächlich Mißlungenen, das auf keinen Fall in seine objektive Wirkung eingehen darf, zu distanzieren.

Es ist damit zugleich gesagt, daß wir nicht nach dem „subjektiven“ Ebner fragen, so sehr man auch versucht sein könnte, seine aphoristische Philosophie als Ergebnis und Ausdruck der inneren Auseinandersetzung mit seinen persönlichen Schicksalen zu betrachten. Denn die Sorge, die uns heute als allgemeines Anliegen aufgegeben ist: wie kann das Leben auf eine letzte tragfähige Grundlage gestellt, in eine sich bewährende Ordnung gebracht werden, war wirklich das persönlichste Anliegen des Ebnerschen Lebens. „Worauf kommt es nun an? Daß das Leben des Individuums in seinen Höhepunkten jene innere Produktivität entwickelt, die über alle Tiefpunkte und auch über das endliche Sterben hinweghilft, jene Produktivität, die den Wert des Lebens niemals, auch in Augenblicken letzter innerer Not und auch im Augenblick des Sterbens nicht fraglich werden läßt“ (WL 40)². Diese Augenblicke „tiefster innerer Not“ dräng-

Ferdinand Ebners Menschdeutung (Regensburg 1936). — Steinbüchel gibt nach einer sehr guten Einführung in die Welt des Idealismus eine gut durchgeführte Darstellung der verschiedenen Versuche, die idealistische Philosophie durch einen „existentiellen Realismus“ zu überwinden.

² Es wird zu diesem Artikel das gesamte bis jetzt vorliegende Schrifttum Ebners benutzt, auch die z. T. sehr umfang- und aufschlußreichen Artikel im „Brenner“. Die in Klammern gesetzten Zeichen geben die Abkürzungen an, mit denen die einzelnen Arbeiten Ebners zitiert werden: Das Wort und die geistigen Realitäten, Innsbruck 1921 (WR); Wort und Liebe, Regensburg 1935 (WL); Das Kreuz und die Glaubensforderung: „Brenner“ VI (1919/21) (KG); Das Wissen um Gott und Glaube: ebd. (WG); Die Christusfrage: „Brenner“ VII (1922) (ChF); Die Wirklichkeit Christi: „Brenner“ X (1926) (WChi); Zum Problem der Sprache und des Wortes: „Brenner“ XII (1928) (SW); Fragmente aus dem Jahr 1916, mit Nachwort von 1931: „Brenner“ XIII (1933/34) (Fr).

ten sich in Ebners Leben. Von Anfang an hatten für ihn die Umwelt-ereignisse irgendwie den Charakter bedrohlicher Angriffe, gegen die er sich wehren mußte und mit denen er eigentlich nicht ganz fertig wurde. Elternhaus, Schule, Studium, Krankheit: all diese Verhältnisse trieben ihn immer wieder in sich zurück, auch von Kirche und Religion nahm er zeitweise Abschied und blieb allein für sich und mit sich. Er mußte sich hart wehren gegen immer wiederkehrende Depressionsperioden.

Aus diesem persönlichen Leben heraus ist es eigentlich ganz natürlich, daß Ebners Thema die tiefe innere Sicherung der Existenz wurde, daß er sich auf die Suche nach der heilenden „Liebe“ und dem erlösenden „Du“ machte. Subjektiv muß dieses Leben als gelungen bezeichnet werden, als gelungen auch im Christentum. Er fand in den Jahren der Kriegsnot als fertiger Mann wieder ein Verhältnis zu Christus und Christentum und starb 1931 im Frieden der Kirche. Eines seiner letzten Worte war — wie selten sprach dieser herbe, versorgte Mund ein „Selig“! — „Sich in Gottes Willen legen, welche Seligkeit“ (WL 19).

Aber es geht nicht um das persönliche Leben Ebners. Was heute unter uns weiterwirkt und den kleinen Kreis alter Freunde übersteigt, das ist der „objektive“ Ebner, das vorliegende Werk. Wir müssen uns mit seiner geistigen Leistung als einem ernstgemeinten und ernstzunehmenden Werk beschäftigen, das zunächst in seinen Grundhaltungen und Grundzügen darzustellen ist.

Die eingangs erwähnte geschichtliche Lage hat Ebners Denken zunächst in ein entscheidendes Anti zu allem „Systemdenken“, zu jeglicher Form von „Idealismus“ — Ebner versteht darunter weit mehr als nur das mit diesem Begriff gemeinte historische System — gedrängt. Das Ergebnis der denkerischen Arbeit darf nicht mehr eine Summe oder auch ein geordnetes System allgemeingültiger abstrakter Sätze sein. Solches Denken bleibt für Ebner immer „Wissenschaft“, lebensfremdes und beziehungsloses Aneinanderreihen verobjektivierter Wirklichkeiten, es wird nie „Metaphysik“, die als „Deutung der Erfahrung (des Lebens)“ (WL 112) aufgefaßt wird. „Nur jene Philosophie ist etwas wert, die unmittelbar aus dem Leben als dessen geistige Frucht hervorwächst, mit andern Worten, die von ihrem Schöpfer in erster Linie erlebt und erst in zweiter Linie gedacht wurde“ (WL 35). Das gegenteilige Denken, der „Idealismus, spielt nur die Rolle einer Krankheit im geistigen Leben des Menschen“ (WR 58). Ergebnisreiche, echte Philosophie geschieht nur als konkreter Lebensvollzug und bleibt in ihrer Bedeutung auf ihre Funktion innerhalb des konkreten Vollzugs eingeschränkt. Alles „Objektive“ bis zu den „ersten Prinzipien“ der überlieferten Philosophie (WR 147) wird so „Widerspruch zur Geistigkeit seiner (des Menschen) Existenz“ (WR 159), verderblicher „Traum vom Geist“ (WR 20).

Die tiefere Begründung für diese Ablehnung des „objektiven“ Denkens und des „objektiv“ Gedachten findet Ebner in der Tatsache, daß dieses Denken an den Grundtatsachen des menschlichen Lebens vorbeisieht und so einen ganz falschen Menschen in den Denkansatz bringt, der dann gar nicht in der Lage ist, richtige Denkleistungen zu vollziehen. Das ideali-

stische Denken nimmt den Menschen ja nur als je existentes Moment im absoluten Prozeß, er hat kein lebendiges Gegenüber, ist „eindimensional“ ausgerichtet, bleibt „für sich“. Alle geistige Bewegung geschieht eigentlich oberhalb seiner, und sobald er ist, ist er auch schon der je absolute Punkt, der eigenständige Anfang eines je neuen Ansatzes. Die menschliche Grundtatsache liegt aber anders: Der Mensch existiert nicht „für sich“, er lebt weder in der idealistisch-dialektischen noch in einer andern Eindimensionalität. Der Grundzug allen menschlichen Lebens liegt in seinem Über-sich-hinaus, in der Gegenständlichkeit. Der Mensch ist angelegt und angewiesen auf die konkrete Begegnung mit dem andern Sein. Diese notwendige und grundlegende Bewegung über den Menschen hinaus, die das menschliche Sein erst voll wirklich setzt, liegt für Ebner in der Ich-Du-Beziehung. Erst in ihr betritt der Mensch den Boden seiner Wirklichkeit, und erst von hier aus ist er in der Lage, das Wirkliche zu greifen und dem Leben einen Sinn zu geben. „Das Für-sich-sein des Ich in seiner Einsamkeit ist kein ursprüngliches Faktum im geistigen Leben des Menschen..., sondern ein Ergebnis seiner Abschließung von dem Du“ (WR 21). „Das monologische Ich ist ein Mißverständnis, an dem die ganze Ich-Philosophie zerbrach und zerbrechen mußte. Das Ich existiert im Dialog“ (SW 6). Erst „im Verhältnis des Ich zum Du in seiner Verwirklichung hat der Mensch sein wahres geistiges Leben, nicht aber darin, worin man es am liebsten sieht: daß er in Poesie und Kunst, Philosophie und mythischen Religionen — und sei es auch noch so genial — vom Geiste träumt. Alle Kultur war bisher ein Traum vom Geist, den der Mensch in der Ich-Einsamkeit seiner Existenz abseits von den geistigen Realitäten des Lebens träumt...“ (WR 20). Erst die Ich-Du-Beziehung schafft Wahrheit (WR 48), sie setzt das Ich in die eigentliche Wirklichkeit (WR 19 178). Ihr Fehlen oder ihre falsche Ausrichtung pervertiert den Menschen seinschaft, macht ihn anormal bis zum Wahnsinn (WR 102). Der Ursatz allen Denkens und aller Einsicht heißt nicht etwa: A ist A, oder: Ich bin Ich, sondern im konkreten Vollzug des Ich-Du-Verhältnisses wird klar: Du bist — Ich bin (WR 147). Die ursprünglichen und eigentlich treffenden Seinsaussagen geschehen in der ersten und zweiten Person, sind personale Aussagen, nicht objektiv-reale in der dritten Person (WR 109). Die Entscheidungen über Echtheit, Wahrheit usw. sind folglich personale Entscheidungen, Angelegenheiten der lebendigen Existenz, nicht Sache irgend welcher objektiver Normen und Kriterien. Allein diese lebendige „innere Evidenz“ hat für alle lebenswichtigen Entscheidungen das Wort. „Überall dort, wo es auf eine ‚innere Evidenz‘ ankommt, muß die Wissenschaft schweigen. Und so hat sie zu schweigen in allen Angelegenheiten der Kunst, der Lebensauffassung und Ethik, der Weltanschauung und Religion“ (WL 67).

Die ursprüngliche und unabdingbare gegenseitige Verwiesenheit Ich-Du ist die grundlegende und eigentlich einzige geistige Realität im Menschen. Dieses notwendige und faktische Zueinander und Beieinander ist die Urform geistigen Geschehens im menschlichen Dasein, aber auch die Urform und einzige Grundlage menschlicher Gemeinschaft (WR 183). Die

Ich-Du-Bewegung geschieht gleichsam in zwei Strömen. Einmal als „vor-reflexes“ gesamt-menschliches (aber für Ebner immer rein geistiges) Verhalten, das die Welt jenseits des Ich unmittelbar greift und einfach bei ihr ist: die Liebe. Sie ist die unartikulierte „subjektive“ Form des Ich-Du, deren „objektive“ Ergänzung das „Wort“ ist. „Das Ich (das Geistige im Menschen) ist in zweifacher Richtung bewegt: entweder zum Du hin (sich im Verhältnis zum Du realisierend) oder vom Du weg (in seiner Abschließung vom Du seine Vernichtung wollend). Das Wort und die Liebe sind die ‚Vehikel‘ seiner Bewegung zum Du hin... Diese zwei Bewegungen sind die einzigen geistigen Bewegungen (im Menschen)“ (WL 160). „Das Wort als das ‚objektive‘ und die Liebe als das ‚subjektive Vehikel‘ des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du gehören zusammen“ (WR 51).

Was ist nun das „Wort“? Die Bedeutung dieses Begriffes schwankt bei Ebner zwischen einer rein geistigen Kraft und dem konkret geführten Dialog. Die eigentliche Sprache ist höchst selten darunter verstanden, es handelt sich ähnlich wie bei Heideggers „Rede“ um die geistige Grundkraft, die auf die Begegnung mit dem andern angelegt ist und so etwas wie konkrete Sprache überhaupt erst ermöglicht. „Das Wort des Menschen sucht seinen Ursprung im Geist“ (SW 7). Ebner drängt hier auf eine „Ontologie der Sprache“, die dadurch, daß sie das Wort in seiner „apokalyptischen Bedeutung“ nimmt, einen Zugang zu dem Ort findet, an dem der Mensch seine eigentliche Wirklichkeit ist und zugleich als seine Wirklichkeit sich selbst übersteigt zu dem Jenseits des Ich³. Das Wort meint die innere Dynamik des Geistigen im Menschen, durch die der Mensch immer schon über sich hinaus ist im „Verhältnis des Geistigen im Menschen zu etwas Geistigem außer ihm“ (WR 43). Damit ist die innere Begründung gefunden für das notwendige Ich-Du allen geistigen Geschehens. Denn im Grunde ist mit dem Wort die eigentliche „Form“ des Menschen gemeint (WR 21), der „Logos“, der „göttlichen Ursprungs ist“. „Das griechische ‚Logos‘ bedeutet ursprünglich Wort und wurde erst im Monolog des icheinsamen, vom Du nichts mehr wissenden Denkens zu jener Abstraktion, die man gemeinhin Vernunft nennt...“ (SW 9). „Das lebendige Wort ist Dialog und nicht Monolog, es macht sowohl das Sein und den Sinn des Ich als auch des Du, also die geistigen Realitäten objektiv wahrnehmbar...“ (SW 4). Die gesamte geistige Wirklichkeit des Menschen geschieht im konkreten Vollzug des Wortes, im realen Zwischen des Ich-Du. Das heißt aber: die Dialektik des idealistischen Denkens ist abgelöst durch den Dialog. Es bleibt das dynamisch gespannte Hin und Wider, aber der „Vollzugsraum“ ist ein anderer. Es gilt nicht mehr der absolute Geist, der aus immanenter Gesetzlichkeit die einzelnen Momente „besondert“, sondern die geistige Realität des Men-

³ Es werden hier wie im gesamten Werk Ebners Anregungen der Romantik, auf die sich Ebner ausdrücklich beruft, aufgenommen und weiter durchgeführt. Eine konkrete Ausführung und Verwertung des Versuches, von der Sprache her einen Zugang zu der philosophischen Leistung des Menschen zu finden, bietet A. Brunner, *Die Grundfragen der Philosophie* (Freiburg 1933) S. 13 ff.

schen geschieht in dem von ihm selbst verantwortlich geführten „Gespräch“ zwischen den konkreten Existenzen. Die geistige Wirklichkeit ist das sich konkret selbstverwirklichende persönliche Dasein.

Eines fällt auf: Ebner spricht immer nur von den „geistigen Realitäten“, von der „Bewegung des Geistigen im Menschen“. Liegt hier eine gewollte Beschränkung auf ein Teilgebiet des Seins vor, oder haben wir es mit einer einseitigen Auffassung der Realität zu tun? Wir müssen diese Frage kurz berühren, bevor wir die „geistigen Bewegungen“ weiter verfolgen bis zu ihrer Vollendung bei der Einmündung in die transzendente Wirklichkeit. Es scheint, daß Ebner hier von zwei Seiten her zur gleichen einseitig spiritualistischen Auffassung des Wirklichen beeinflußt wurde. Der Idealismus kannte keinen inneren Gegensatz Natur—Geist. Im Grunde war alles Wirkliche Durchgangspunkt in der Verwirklichung des Absoluten. Die eigentlich philosophische Frage war die nach der Bewegung des Geistigen: also genau die Frage, die Ebner tatsächlich und ausschließlich behandelt. Die bürgerliche Denkweise aber wurde durch die Konzeption von der inneren Geistigkeit der „Natur“ (also der tatsächlichen Identität Natur—Geist) zu dem bekannten flachen „besitzenden“ Kultur-optimismus verführt, gegen den sich schon Nietzsche und Kierkegaard empörten. Besonders unter dem Einfluß des schwermütigen Dänen steigerte sich das rein geistige Interesse Ebners zu einem bewußten Kultur- und Naturpessimismus. Sein Weltbild hat für das „Untergeistige“ kaum Platz. Es bildet nicht die geschlossene Hierarchie eines Kosmos, sondern ist zerrissen in das Reich der „Natur“ und das des „Geistes“. Die „natürliche Ordnung“ umfaßt nur das Untergeistige, das Objekt der Wissenschaft ist (WL 198). Diese Natur ist in sich weder gut noch böse, sie ist nur in den Kategorien des Nützlichen und Schädlichen, des Angenehmen und Unangenehmen faßbar (WR 214). Deshalb gibt es auch kein eigentlich menschliches Verhältnis zur Natur, sondern höchstens das distanzierte des Meisters zu seinem Werkzeug (WL 198). Zwischen Natur und Geist ist durch die Sünde ein unheilbarer Riß offen, der auch jede konkrete Menschenexistenz zerreißt. „Der Mensch kommt über den Gegensatz von Natur und Geist nicht hinweg“ (Fr 36). Das wirkliche Leben des Menschen ist eine rein geistige Angelegenheit. „Das Leben hat seinen Ursprung im Geiste. Als Vorgang in der Natur ist es auf dem Weg zurück zum Geiste — oder zu seiner Materiewerdung. Diese Entscheidung wird im Menschen gefällt“ (WL 58). Es werden hier endgültige Widersprüche Natur—Geist sichtbar, endgültige Risse und Spaltungen im Reich des Seins, die zusammen mit der „personalen Innerlichkeit“ schließlich zu einer Art personaler konkreter Gnosis führen könnten.

In seiner vollen Schärfe werden wir das Ebnersche Denken dort treffen, wo es sich den letzten, den transzendenten und übernatürlichen Wirklichkeiten stellt. Es ist klar, daß Ebner von seiner Grundkonzeption aus einen ausgezeichneten Zugang zu den persönlichen Momenten des gläubigen Lebens findet. Glaube, das ist denn auch neben Wort und Liebe der Begriff Ebners. Er unterscheidet nicht zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben, sondern spricht praktisch nur von den in beiden Glau-

bensvollzügen gleichen oder ähnlichen Haltungen und Handlungen. Der Glaube ist für ihn die einzige menschliche Kraft, die über die Grenzen des Todes hinausreicht, die den Menschen in seine eigentlichen Dimensionen vortreibt (WL 32). Gläubigsein, das heißt dauernde innere Bereitschaft zu dem Geglaubten hin (WL 34). Der Glaube ist eine persönliche, von aller Masse und Menge distanzierende und vereinsamende Leistung, die das Denken des Menschen in Gott zur Ruhe bringt (WR 80). So sehr ist der Glaube Leistung des rein Persönlichen im Menschen, daß es „gar kein äußeres, objektives Moment gibt, das den Menschen in dieser Entscheidung bestimmen oder sie ihm ... erleichtern könnte“ (WR 55).

Zu dieser betonten Wertung des Glaubens kommt Ebner, weil eben erst im Glauben der Mensch in die innere Situation seiner höchsten Wirklichung gelangt: im Glauben geschieht das persönliche Ich-Du zwischen Gott und Mensch. Erst in seinem Gottesverhältnis versteht der Mensch sich ganz (WR 55), das Ich-Du-Verhältnis zu Gott macht die Geistigkeit der menschlichen Existenz aus (WR 26). Das wahre und eigentliche Du, an dem der Mensch erst voll wirklich wird, ist Gott (WR 28, WL 70). „Die Duhaftigkeit des menschlichen Bewußtseins entspringt unmittelbar der Allgegenwart Gottes“ (WL 184). Die Existenz ist damit innerlich auf Gott gestellt, auf das persönliche Gottesverhältnis. Nur deswegen sind „Wort und Liebe“ die Wege zum andern Menschen, weil zuerst in der konkreten Begegnung mit Gott der ich-einsame Mensch erlöst und zu der jenseits des Ich existierenden Wirklichkeit gelangt ist. Von daher ist ihm der Zugang zu allen andern „geistigen Realitäten“ offen (WR 17 181).

Es ist nur eine Folgerung aus dieser Grundauffassung, daß der einzige Weg, zu einer Gewißheit über die Wirklichkeit Gottes zu gelangen, der der persönlichen Begegnung ist. Es gibt keine „objektiven Beweise“ für die Existenz Gottes. „Gott als Vokativ braucht nicht bewiesen zu werden, Gott als Nominativ kann nicht bewiesen werden“ (WL 267). Jeder Versuch, zu einer Gewißheit über die Wirklichkeit Gottes zu gelangen, ist „Spitzfindigkeit eines Metaphysikers oder Theologen“ (WR 28 f.).

Das Verhältnis Gott—Mensch lehnt alle über- und außerpersönlichen Beziehungen ab. „Es gibt überhaupt nur zwei geistige Realitäten oder überhaupt keine: Gott und das Ich. Zwischen ihnen spielt sich das wahre Leben im Menschen ab. Sie gehören zusammen und heben sich gleichsam gegenseitig ins Bewußtsein“ (Fr 40). Ebner gewinnt so einen ausgezeichneten Sinn für persönliche religiöse Kultur. Man muß unter dieser Rücksicht einmal den letzten Teil von „Wort und Liebe“ (etwa S. 266 ff.) lesen. Wie wird dieses suchende Herz da offen und warm bei der konkreten Begegnung mit Christus, dem suchenden und erlösenden Gott in Menschengestalt. Aber diese Religiosität bleibt eben eine rein persönliche Angelegenheit. Selbst die Bezeichnungen „Religion“ oder „Konfession“ werden als zu objektiv und sachlich abgelehnt, es soll nur von dem persönlichen „Gottverhältnis“ gesprochen werden (WL 200). „Religion zu haben ist Angelegenheit des einzelnen Menschen vor Gott — vor Gott allein“ (Fr 88). Auch das „Wort Gottes“, konkret die Heilige Schrift, hat nur den

Sinn und die Bedeutung einer persönlichen Ansprache, die jede außerpersönliche Vermittlung ablehnt. „Oder ist des Menschen Herz so total verhärtet, sein Ohr so total verschlossen, daß er nicht imstande ist, aus sich selbst heraus und ohne die Vermittlung priesterlicher Umschreibung und Interpretation die Stimme des Sohnes Gottes zu hören?“ (WChi 4). Es ist die Kirche, deren Vermittlung abgelehnt wird. „Dessen (des Wortes des Sohnes Gottes) Göttlichkeit und was in ihm die frohe Botschaft ist, bezeugt sich in sich selbst, und es ist uns eigentlich nicht mehr so recht verständlich, wie Augustinus sagen konnte, wir könnten dem Evangelium nicht glauben, wenn nicht die Kirche uns bezeugt hätte, was überhaupt Evangelium ist“ (WChi 4).

Gerade bei der Begegnung mit der konkreten Mitte des christlichen Lebens, der Kirche, zeigt sich, daß Ebners personale „Innerlichkeit“ und „Geistigkeit“ nicht ausreicht, der vollen christlichen Wirklichkeit gerecht zu werden. Es wäre zu verstehen, wenn er sich mit konkreten Fehlern und Mängeln der Kirche auseinandersetzte. Aber er spricht in ganz wichtigen Belangen an der Kirche selbst vorbei, übersieht eigentlich ihr Wesen, wenn er sie als zu „natürlich“ und zu „sachlich“ empfindet. Gerade an ihr müßte nach seiner Auffassung die Trennung zwischen Natur und Geist, die Feindschaft zwischen dem Traum vom Geist und dem persönlichen Ich-Du am deutlichsten sichtbar werden. Scharf und hart wird mit Kierkegaard eine radikale Kulturfeindlichkeit der Kirche gefordert (WR 233, WL 127, WChi 5 f.). Die Kirche erscheint Ebner als zu wenig innerlich, zu wenig geistig und persönlich. Das „Ärgernis der Repräsentation“ ist ihr wesentlich geworden. Sie hat einen Bund geschlossen mit den Werken der natürlichen Kultur und so das innere Wesen des Christentums verraten (WChi 41). „Sie hat den Schatz der Wahrheit eingesargt in einen kostbaren Schrank, den die Weisheit und Klugheit dieser Welt und all ihre Künste und Schönheitsträume ihrer Künstler bauen halfen, ... und sie hat die Gläubigen und auch die ihr nicht Glaubenden geheißt, in der Kostbarkeit dieses Schrankes etwas Göttliches zu erblicken und anzubeten“ (WChi 5/6). Die Züge ihres rätselvollen Antlitzes „verraten eine Gesinnung, die jeder Göttlichkeit und jeder Christlichkeit hohnsprechen“ (WChi 5). Die Kirche hat das Wort Gottes verraten und „verschüttet in der Politisierung des Geistigen, in ihren dogmatischen Formeln, in ihrer Theologie und Christologie, die vom Geist der Philosophie lebt“ (WChi 4). Ebner sieht den Tag kommen, „an dem auch die Kirche mit ihrem Latein am Ende sein wird“ und das Wort Gottes rein und unvermittelt den persönlichen Christen anspricht.

Es ist selbstverständlich, daß mit dem „Ärgernis der Repräsentation“ auch das ganze Kirchenregiment, Hierarchie, Kirchenrecht usw. abgelehnt werden. Geradezu tragisch ist es, daß dieser Mann, der sein ganzes Leben lang auf die konkrete Begegnung mit Gott aus ist, an den offenen Türen zu dieser Begegnung, an den Sakramenten, am gesamten opus operatum verständnislos vorbeigeht (WChi 18—29). Daß auch die Stellung und Funktion der kirchlichen Theologie weithin übersehen wird, wurde schon erwähnt. Selbst in der ruhigeren und reiferen „Christusfrage“

bleibt als „Dogma“ schließlich doch nur die persönliche Ansprache Christi, die in unmittelbarer Anrede Glaube und Gefolgschaft fordert. Der Mann, der nur in Ich und Du denken und leben wollte, hat in tragischer Verkehrung die wunderbaren Wege und Werke übersehen, die Gott schuf, um den Menschen immer auch in ihren menschlichen Räumen begegnen zu können.

Wir haben die Gedanken des „objektiven“ Ebner verfolgt von ihren ersten Ansätzen und Konzeptionen bis zu ihrer Begegnung mit den konkreten Tatsachen des christlichen Lebens. Zwei Fragen haben wir an diesen Ebner gestellt, diese zwei Fragen haben wir zu beantworten.

Gibt uns Ebner ein Ordnungsbild des christlichen Lebens? Leistet er, wie er selbst sich immer vornimmt, eine tatsächliche „Bedenkung des Wortes“? Denn darum geht es doch, wenn von einer Menschdeutung der christlichen Existenz gesprochen wird, ein Ordnungsbild zu entwerfen, das ganz und ungebrochen die christlichen Existenzmächte wirksam werden läßt und so aus Natur und Gnade das Menschenleben sichert und verwirklicht. Wir müssen diese erste Frage verneinen. Das volle christliche Leben wird hier nicht bedacht und gemeistert. Schon in den natürlichen Bereichen zeigen sich Irrungen und Schwankungen, die den Menschen der Ebnerschen Deutung nicht mehr als fähigen Träger des christlichen Lebens zulassen. Sicher ist das Leben des Christen ein „persönliches Leben“. Es hilft ihm letztlich gar nichts, daß er in die mächtigsten und wirklichsten Ordnungen gestellt ist, wenn er nicht darangeht, mit „all seinen Kräften“ diese Ordnungen zu vollziehen. Aber sein Leben geschieht eben innerhalb der Ordnungen, in die er gestellt ist, die ihm vorgegeben sind und die sich nicht erst im persönlichen Ich-Du erschließen oder gar setzen. Wenn die persönliche Begegnung des Ich-Du diese Wirklichkeiten nicht voll und ganz erschließt, dann steht sie eben an den Grenzen ihrer Möglichkeiten und bleibt auf eine „sachliche“ Ausweitung und Ergänzung angewiesen.

Das gilt auch und besonders für die Mitte des Ebnerschen Denkens, das ausschließlich persönliche Ich-Du-Verhältnis zu Gott. Gewiß ist auf die Dauer jedes Menschenleben nur möglich in der konkreten Begegnung mit Gott und aus göttlicher Kraft. Aber ob es nur diesen Weg der persönlichen Begegnung gibt, auch zur Feststellung der Wirklichkeit Gottes? Ob es diesen Weg überhaupt gibt? Ob alle „objektiven“ Wege zu Gott auch schon idealistische Wege sind? Wir rühren mit diesen Fragen an die vorher schon erwähnte Grundtatsache des Ebnerschen Denkens, die offenbart, daß der Idealismus hier nur halb überwunden wird. Ebner spürt wohl den Grundfehler des Idealismus, indem er auf die von jenem übersehene Gegenständlichkeit unseres gesamt menschlichen Lebens, unseres Liebens wie unseres Erkennens aufmerksam wird und aufmerksam macht. Aber er bleibt dieser Erkenntnis nicht treu, er führt sie nicht bis zuletzt durch. Sein „personalistischer Kurzschluß“ läßt ihn übersehen, daß gemäß der Struktur des Menschen diese Gegenständlichkeit unseres Lebens uns zunächst in das Gebiet der „Sachen“ verweist und erst durch diese und über diese hinaus uns die Möglichkeit personaler Be-

gegnungen offen steht. In ihren Ergebnissen und Folgerungen führt diese Haltung — abgesehen von den ungenügenden Ansätzen, in die das menschliche Lieben und Erkennen, das individuelle wie das soziale Leben gedrängt wird — zu einem falschen Gottesbild und Gottesverhältnis, das zu ausschließlich auf dem persönlichen Ich-Du gründen will und soll. Ist dieses Gottesverhältnis nicht zu sehr auf dem a pari von Person zu Person aufgebaut und ergibt sich so nicht ein Gottesbild der ausschließlichen Nähe? Die Grundtatsache, mit der wir vor Gott stehen, ist doch trotz aller Freude und Nähe das Bewußtsein und das Bekenntnis, daß er uns geschaffen hat. Die Anbetung der ewighohen Maiestas Divina durchherrscht als Grundhaltung all unser Stehen vor Gott und unser Sein bei Gott.

Von der Tatsache unserer Geschöpflichkeit her haben wir auch die Gewißheit von einer inneren Einheit und Ordnung des Seins, die nichts weiß von endgültigen Trennungen und Widersprüchen. Gott schuf nicht nur eine Summe einzelner Wesen, er schuf einen Kosmos. Auch einen Kosmos der Menschheit. Er rief nicht nur Menschen in die Wirklichkeit, sondern Völker, Nationen, die Menschheit. Auch diese Einordnung in ein vorgegebenes Ganze kommt bei Ebner zu kurz. Der Vorwurf, den schon Cullberg u. a. erhoben, daß Ebner im Grunde doch keine echte Gemeinschaft kenne, sondern immer nur persönliche Begegnungen, ist nicht unberechtigt. Die Menschheit, die natürlichen Ganzheiten von Volk, Nation usw. stehen anders in Gottes Plan denn nur als Summe der gottgerichteten Ich-Du-Beziehungen. So persönlich jeder einzelne von Gott gewollt ist, er ist doch im großen Plan des göttlichen Ordo wirklich geworden, und die natürlichen vorgegebenen Ganzheiten, in die der einzelne gestellt ist, sind vor allen persönlichen Begegnungen wirkliche Verbindungen und Bindungen.

Ähnliche Mißverständnisse wiederholen sich im übernatürlichen Bereich. Zwar bekommt Ebner das völlig Neue und Unvermittelte des Christlichen in den Blick. „Das Christentum hat es unmöglich gemacht, an eine geradlinige innere geistige Entwicklung des Menschen zu glauben. Denn sein erstes Wort an den Menschen heißt ja: Metanoete (bekehret euch)“ (WL 172). Aber dann bleibt es im Grunde doch wieder bei der Geistigkeit und bei der Ethik, der selbstverantwortlichen und selbstgestalteten Umkehr. Das eigentlich und streng Übernatürliche, ohne das jedes Christentum hohl und substanzlos ist, wird nicht recht begriffen. Wohl führt Ebners Denken zu Gott, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß sein Gottesverhältnis über das „Erlebnis“ der natürlichen Kontingenz-Transzendenz hinausreicht. Seine höchste Wirklichkeit ist immer nur der personal gefaßte „Geist“, der sich in den persönlichen Bewegungen von „Wort“ und „Liebe“ verwirklicht. Der Gegensatz, den Ebner zwischen Christentum und natürlicher Kultur usw. empfindet, hat seine letzte Begründung nicht in der Einsicht in die Spannung Natur—Übernatur, auch nicht wie bei der dialektischen Theologie in der Überschätzung der Entfernung des transzendenten Gottes von der kreatürlichen Welt. Sein eigentlicher Gegensatz ist der zwischen Natur und Geist, und nur weil das Christentum

Geist ist, weil der Christ „in ein absolutes Verhältnis zum Geist“ (WL 158) tritt, darf keine innere Beziehung zu diesen Werten zugelassen werden. Ebner stand nicht die geistige Schulung eines Theologen zur Verfügung, als er sich seine Gedanken über diese Dinge bildete. Aber es bleibt doch die starke Vermutung, daß das Christentum zwar mit anti-idealistischen, aber immer noch mit rein natürlichen Kategorien gefaßt wird.

Und so wird eigentlich doch der „Glaube an eine geradlinige innere Entwicklung des Menschen zum Christentum“ gerade in dem Sinn vertreten, in dem er mit Recht abgelehnt wurde. Die grundlegende natürliche Verfassung des Ich-Du soll den Menschen bis in die Mitte des Christlichen führen. Daß da irgendwo ein „Bruch“ einsetzt, ein vollkommen Neues anhebt, das mit keinem noch so natürlichen Ansatz, auch dem der natürlichen Religiosität nicht, gegriffen werden kann, sondern all dem über ist, bleibt unbeachtet. Und damit wird auch übersehen, daß sich das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis, das jedes Ich-Du relativiert und in entscheidenden Punkten bricht, sich im Christlichen gesteigert wiederholt. Wir treten auch hier in ein von Gott vorgetanes und vorgegebenes Werk ein, dessen Ergebnisse an uns schon wirklich werden, lange bevor wir fähig sind, durch unser persönliches Ich-Du gleichsam unser Jawort zu geben. Auch der erlösende Gott ist Schöpfergott, und die Erlösten sind die Geschöpfe seiner Liebe. Durch diese Übersehungen versperrt sich Ebner den Blick für das opus operatum, für die Ordnung der heiligen Sachlichkeit und auch für die Ordnung der heiligen Gemeinschaft. Denn die religiöse Gemeinschaft ist mehr als die Summe der im persönlichen Gottverhältnis stehenden Menschen.

Wer die Auffassungen verfolgt, die heute in der Stellungnahme zu Religion, Kirche usw. um Einfluß ringen, wird verstehen, daß bei der Beurteilung eines Denkers, der erst heute, nachdem ein persönliches Gespräch mit ihm nicht mehr möglich ist und nur noch das hinterlassene Wort wirkt, vor die breite Öffentlichkeit tritt und von ihr ernst genommen wird, von all diesen Dingen klar gesprochen werden muß. Es wurden da Grenzen überschritten, die unangetastet bleiben müssen. Aber wer aufmerksam und wach Ebner liest, wer dieses ehrliche Suchen spürt, der wird der Meinung sein, daß wir ihm doch nicht gerecht geworden sind. Es ist noch ein anderes Anliegen und noch eine andere Wirklichkeit in Ebners Werk. Zwar hat er all dies gesagt und vertreten, gesagt und vertreten aus seiner Grundauffassung heraus. Aber vielleicht ist dies alles doch nur „peripher“ und Ebners eigentliche Absicht und auch seine eigentliche Fruchtbarkeit eine ganz andere. Auch wir sind dieser Meinung, und wir wollen auch dieses andere beachten und eine Antwort finden auf die zweite Frage, die oben gestellt wurde.

Mit dieser zweiten Frage kehren wir noch einmal in die Ursprungssituation Ebners zurück, in der er zum entschiedenen Anti-Idealisten wurde. Dieses Anti hatte bei ihm wie bei vielen andern den positiven Sinn, daß nach aller Destruktion nach einer neuen Philosophie gesucht wurde, daß man nach neuen Ansätzen und Grundlagen Ausschau hielt. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß diesen Denkern gerade das konkrete

Menschsein durch den Idealismus gefährdet schien. Menschen, die das Leben auf gefährliche Wege schickte und die einfach wußten, daß vieles an ihrer eigenen persönlichsten Entscheidung lag, konnten auf die Dauer nicht damit zufrieden sein, sich im Tiefsten doch nur als Moment einer vorüberrasenden Entwicklung zu wissen. Ebner formuliert den Sinn und die Leistung dieser neuen Haltung einmal treffend: „In seinem Gottesverhältnis erst offenbart sich dem Menschen seine individuelle Existenz im eigentlichsten und deren Bedeutung im tiefsten Sinne. In ihm erst wird sich der Mensch klar, daß er in seinem Dasein in der Welt mehr oder vielmehr etwas anderes ist als ein bloßes Moment der generellen Entwicklung...“ (Fr 42). Dieser Erkenntnis gegenüber ist der „abstrakte Denker wahrlich der ‚Hungertypus‘ des geistigen Lebens“ (SW 39).

Damit enthüllt sich Ebners Grundanliegen als das Thema der „neuen Philosophie“, die gar nicht mehr darauf aus ist, allgemeingültige „absolute“ Erkenntnisse zu sammeln, sondern die gerade das Konkrete, nur einmal Vorfindbare, das wirklich Existente ergreifen will, ohne etwas an dieser Wirklichkeit zu ändern, ohne es in allgemeine Begriffe und Gültigkeiten „aufzulösen“. Ein Denker, der zugleich mit Ebner dem gleichen Ziele zustrebte und dem es gegeben war, das, was Ebner gleichsam halbbewußt wollte und tat, reflex zu formulieren, kennzeichnet dieses neue Ziel der philosophischen Bemühung: „Wir suchen Gott wie späterhin Welt und Mensch, nicht als einen Begriff unter andern, sondern für sich, auf sich allein gestellt, in seiner — wenn der Ausdruck nicht mißverständlich ist — absoluten Tatsächlichkeit, also gerade in seiner ‚Positivität‘“ (Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 2. Aufl., Frankfurt 1930, 32/33). Gerade das Wirklichste aber, das Lebendige am Leben, das Menschlichste am Menschen entzieht sich der Einordnung in allgemeine Ordnungen und Begriffe. Wie Leben nur von Leben erzeugt wird, so wird Leben auch nur vom Lebendigen erkannt. Deshalb wird Erkennen nicht mehr aufgefaßt als eine Teilfunktion des menschlichen Lebens, seiner Vernunft, sondern als gesamt menschliche Begegnung. Der ganze Mensch geht seinem „Gegenstand“ entgegen, um sich seinen Wirklichkeitslinien gleichsam anzuschmiegen und ihn ganz und unmittelbar an sich zu nehmen.

Diese Absicht verlangt aber einen ganz neuen Ausgangspunkt: den persönlichen ganzen Menschen, der zu Beginn seines „Denkens“ nicht gleichsam aus sich herausspringt, um sich durch allerlei theoretische Künste wieder zu sich zurückzufinden. Er geht aus von dem, was ihm als vorreflexer, unbezweifel-, aber auch unbeweisbarer Besitz gegeben ist: seinem „Wissen“ um sich selbst, um die Welt und auch um seinen Gott. Eigentlich ist es kein „Wissen“ im überkommenen Sinn, sondern mehr ein gesamt menschliches Haben, eine Art Glauben. Die Aufgabe des Denkens ist nun nicht, dieses Wissen aufzugeben, diesen „Glauben“ zu zerstören: das wäre schon eine Zerstörung des Ansatzes, eine Art geistiger Selbstmord. Es handelt sich nur darum, dieses vorreflexe Wissen in seinen Grundzügen und tatsächlichen Verhaltungen sichtbar zu machen und sich so seiner zu versichern. „Wir glauben an die Welt so fest zum mindesten, wie wir an Gott oder an unser Selbst glauben... Daß wir jenen Glauben

haben, davon können wir uns nur hypothetisch freimachen; hypothetisch, indem wir ihn von Grund aus aufbauen; so werden wir schließlich den Punkt erreichen, wo wir einsehen, wie das Hypothetische umschlagen mußte in das Anhypothetische, Absolute, Unbedingte jenes Glaubens“ (a. a. O. 55). „Der neue Philosophiebegriff wandte sich grundsätzlich gegen all die Elemente, die auf dem Höhepunkt des alten sich zusammengefunden hatten. Die Philosophie hat nicht das objektiv denkbare All und das Denken dieser Objektivität zum Gegenstand, sondern sie ist ‚Weltanschauung‘, der Gedanke, mit dem ein individueller Geist auf den Eindruck, den die Welt ihm macht, reagiert...“ (a. a. O. 134).

Die „neue Philosophie“ ist somit eine höchst persönliche, subjektive Angelegenheit. Es ist ihre Eigenart, „daß an Stelle des alten, berufsmäßig unpersönlichen Philosophentyps, der nur ein angestellter Statthalter der, natürlich eindimensionalen, Philosophiegeschichte ist, ein höchst persönlicher, der des Weltanschauungs-, ja Standpunktphilosophen tritt. Hier aber tritt das Bedenkliche der neuen Philosophie ins hellste Licht, und die Frage, die Nietzsche entgegengehalten wurde, muß allen ernst zu nehmenden philosophischen Bestrebungen entgegenspringen: Ist das noch Wissenschaft?“ (A. a. O. 135.) Die grundsätzliche Antwort, die hier auf diese Frage gegeben wird — bei Ebner faktisch, bei Rosenzweig bewußt formuliert —, räumt tatsächlich mit ganzen Schulen und Auffassungen der jüngeren Vergangenheit auf: die Philosophie fängt nicht mit nichts an, sie weist über sich hinaus und ist als menschliche Leistung nur innerhalb gewisser vorgegebener Grenzen vollziehbar. „So ist hier ein Bedürfnis der Philosophie fühlbar geworden, das sie offenbar aus sich heraus nicht befriedigen kann. Soll sie ihren neuen Begriff nicht wieder preisgeben, ...so muß ihr, und zwar gerade ihrer Wissenschaftlichkeit, Unterstützung von anderswoher kommen. Sie muß ihre neue Ausgangsstellung, das subjektive, ja extrem persönliche ... Selbst und dessen Standpunkt festhalten und dennoch die Objektivität der Wissenschaft erreichen.... Jene Brücke vom Subjektivsten zum Objektivsten schlägt der Offenbarungsbegriff der Theologie. Der Mensch als Empfänger der Offenbarung, als Erleber des Glaubensinhaltes trägt beides in sich. Und er ist ... der gegebene, ja wissenschaftlich der einzig mögliche Philosophierende der neuen Philosophie. Die Philosophie verlangt heute, um vom Aphorismus frei zu werden, also gerade um ihrer Wissenschaftlichkeit willen, daß ‚Theologen‘ philosophieren“ (a. a. O. 135 f.).

Mit diesen Worten ist tatsächlich das Anliegen umschrieben, um das es Ebner im Grunde ging und das er in seiner letzten, unter dem Eindruck der reifenden Nähe des Todes geschriebenen Aufzeichnung, dem Nachwort zu den Fragmenten von 1916, selbst klar formulierte. „Der ‚Gedanke‘ dieses Fragmentes wurde nicht bis ans Ende gedacht. Er konnte wesentlich nicht bis ans Ende gedacht werden, denn sein Ursprung ist nicht das Leben, sondern die Sehnsucht zu leben.... Er erfaßte nicht den ‚Sinn der individuellen Existenz‘. Der liegt einzig darin, wozu sie von Gott als Werkzeug gebraucht wird. Dieser Sinn liegt ganz in Gott geborgen und verborgen, und wozu einer von Gott gebraucht wird im Leben, braucht er

selber gar nicht zu wissen. ... In jener tiefen Freude des Menschen, im Bewußtsein, daß Gott ist, liegt auch der volle Sinn des Lebens. Noch mehr, sie ist das Leben selbst. Und in der Lebensrealität dieser Freude ist jede Diskrepanz von Idee und Wirklichkeit mit ihrer heimlichen und offenkundigen Qual absolut verschwunden. ... Es ist die menschlichste Aufgabe des Denkers, zum Bedenker des Wortes zu werden. Zum Bedenker des Wortes, das der Mensch nicht aus sich selber hat als die Erfindung seines Verstandes oder Schöpfung seiner Genialität, sondern das ihm von oben gegeben ist als das Licht seines Lebens.“ Diese echten Sätze heben nicht nur ganze Kapitel der früheren Schriften auf, sie stellen das Grundthema des Ebnerschen Denkens klar heraus: Bedenker des Wortes zu sein, das dem Menschen von oben gegeben ist als das Licht seines Lebens. Hierin findet Ebner die Lösung der Spannungen, denen er das Leben unentrinnbar unterworfen spürt und erkennt. Damit ist aber grundsätzlich auf jede Eigenmächtigkeit und Autarkie des menschlichen Denkens verzichtet, der denkende Mensch ist zurückgenommen in die Ursprungssituation, die ihm als „gesetztem“, geschaffenem Sein notwendig zukommt.

Ebner enthüllt sich uns so als wirklicher Mitgestalter der neuen Ansätze, die in unserer geistigen Welt noch um ihre Bewährung und Vollendung ringen. Eine grundsätzliche und ausführliche Stellungnahme zu dieser „neuen Philosophie“, ohne die ein fertiges Gespräch mit Ebner nicht möglich ist, soll einem andern Zusammenhang vorbehalten bleiben.

Aus dem bisher Gesagten wird klar, daß es sich bei diesen neuen Versuchen eigentlich noch nicht um eine fertige, ausgeführte Philosophie handelt, sondern wesentlich um „Fundamentalontologie“, das heißt, um die Aufweisung und Sicherung der Voraussetzungen, die fruchtbares menschliches Denken überhaupt erst möglich machen. Ebner und mancher andere Denker vertritt die Überzeugung, daß der „philosophische Geist“ am Ende seiner Kräfte ist, daß er aus sich diese notwendigen Voraussetzungen nicht mehr (oder überhaupt nicht) aufbringt. Diese Auffassung läßt sich bestreiten, aber sie macht uns das Suchen nach jener „Brücke“, die den rechten Zugang vermitteln soll, verständlich, den Griff nach der Offenbarung, dem so oder so gegebenen, auf jeden Fall undiskutierbar vorausgesetzten „Wort“, dessen Bedenker, nicht Erdenker der Philosoph sein soll. Die bisherige Philosophie scheint diesen Denkern zu „schöpferisch“, zu eigenherrlich, zu sehr getragen von dem Vertrauen zur eigenen Kraft. Gerade dadurch verlor der denkende Mensch den Mutterboden seines gesamten Lebens, er versuchte den Sprung aus seiner „Kreatürlichkeit“ heraus, um einen eigenen Anfang zu setzen, trieb aber so die menschliche Wirklichkeit in die bekannten falschen Ansätze und Auflösungen. Diese Auffassung soll korrigiert werden durch die starke Betonung der Tatsache, daß der Mensch ein „gesetztes“ Wesen ist und daß dieser Ursprung und Anfang des Menschen auch das Gesetz des menschlichen Denkens bestimmt. Menschliches Denken ist so nicht primär schöpferisch, sondern zuerst empfangend, „hörend“, dann nachvollziehend. Diese Auflockerung des verkrampften und starren Ich, die Rückverweisung des Menschen in seine Grenzen ist der eigentliche Sinn des Ebnerschen Ich-Du, mit dem er

den Menschen über sich hinausverweist, ihn vor Gott und vor jede andere von ihm unabhängige und ihm vorgegebene Wirklichkeit stellt. Im Grunde wird nur die alte Wahrheit neu formuliert, daß rechtes Denken Sache des rechten Lebens ist, und zugleich werden die vermeintlichen Grundlinien dieses rechten Lebens und des von ihm getragenen rechten Denkens vorgezeichnet. So ist das bewußt vorphilosophisch oder gar antiphilosophisch aufgefaßte Ziel dieser Versuche zugleich die Aufgabe, die der ganzen Generation aufgegeben ist: ein neues Bild vom Menschen zu finden, das in der rechten Ordnung und im Besitz der rechten Kräfte das Leben zu meistern vermag. Weil aber im Übermaß der vergangenen Wagnisse die rein menschlichen Wege verschüttet, die natürlichen Kräfte geblendet scheinen, greifen Ebner und andere nach der sichernden Garantie der „Führung“, nach Offenbarung, „Wort“ Gottes. Es mag dieser Vorgriff zu voreilig, dieses Mißtrauen auf die rein natürlichen Kräfte zu groß erscheinen. Da es sich aber um die Sache der gesamt menschlichen Lebenshaltung handelt, darf immerhin an die Feststellungen erinnert werden, die von der Theologie her über die „Grenzen der natürlichen Kräfte“ gemacht werden und die gerade für die gesamte Leistung des menschlichen Lebens diesen Vorgriff fordern. Freilich muß dann jenseits der Sicherung der Grundlagen der Punkt erreicht werden, an dem innerhalb der vorgegebenen Ordnung der menschliche Geist sich seiner Freiheit und Mächtigkeit wieder bewußt wird und seinen eigenen Gesetzen folgt.

Durch diese Überlegungen ist der Weg frei geworden zu einem Verständnis und zu einer gerechten Würdigung auch des „andern Ebner“, von dem wir oben sprachen. Vor dem Hintergrund dieser neuen Ansätze, die eigentlich nur Rückerinnerungen in verlorene Paradiese sind, bekommen die Grundbegriffe Ebners: Wort, Liebe, Glaube, Begegnung, ihren verständlichen und brauchbaren Sinn. Gemeint und gewollt war die Rückverweisung des menschlichen Lebens in seine notwendigen Voraussetzungen, die Ebner darin fand, daß er den selbstbewußt und eigenmächtig gewordenen Menschen vor die Wirklichkeit Gottes stellte und ihn unter Verzicht auf alle eigene Genialität und alles eigene Schöpferturn zum „Bedenker des Wortes“ machen wollte. So geht es im Grunde in Ebners Werk doch um eine Bedenkung des christlichen Lebens. Daß es ihm nicht gelang, den gespürten rechten Ansatz auch richtig zu greifen, daß er ihn gleichsam zu früh, bevor er zu seiner ganzen Leistungsfähigkeit ausgereift war, zum Organon seines Denkens machte und so der ganzen Fülle menschlichen und christlichen Könnens und Dürfens nicht gerecht wurde, das ist dann beinahe Nebensache. Dieses Versagen mag verschiedene Gründe zur Erklärung und Entschuldigung anführen. Ebner ließ sich von seiner Anti-Haltung zu weit abdrängen, und er ließ sich von der müden und irrationalen Stimmung der ersten Nachkriegsjahre zu sehr beeinflussen und binden. Dies alles kann und muß uns von vielen seiner konkreten Aussagen und Ergebnisse distanzieren, aber es vermag nicht, uns den Blick zu trüben für die Tatsache, daß diese Seele im Untergrund die richtigen Worte sprach und das Echte suchte. Die ernste Bedenkung des Wortes, das dieser Mann über das Ende seines

Lebens schrieb, wird jeder denkerischen Arbeit fruchtbare Anregung und Ausrichtung vermitteln: „Das ist der eigentliche Sinn allen Lebens und Denkens im Menschen: daß es sich selbst durchsichtig werde, so durchsichtig, daß es Gott durchscheinen läßt. Daß der Mensch im Lichte des Wortes sich bewußt werde, ein Kind Gottes zu sein — Gottes, der die Liebe ist“ (Fr. 58).

„Dogmatische Physik“ in der Lehre vom Altarssakrament?

Von Joseph Ternus S. J.

Der Eucharistische Kongreß zu Manila im Februar dieses Jahres konnte wohl den gläubigen Katholiken ein Anlaß sein, sich über die nachhaltige Wirkung und weltweite Verbreitung der von Pius X. ins Leben gerufenen eucharistischen Bewegung zu freuen. Jener Anlaß zu nachsinnendem Rückblick hat auch Herrn Fr. M. beschäftigt und zu einer Auslassung im Heft 4 dieses Jahrgangs der Zeitschrift „Volk im Werden“ gedrängt. Sie trägt die Überschrift: „Dogmatische Physik.“ Man ist erstaunt, darin verschiedentlich Thomas zitiert zu finden, nicht obenhin und, wie es scheint, nicht aus zweiter Hand, wenngleich die Kenntnis nicht über die eines Anfängers im theologischen Studium hinausgeht. (Den eigensinnig mitlaufenden Druckfehler in der Zitationsfolge wird man billig dem Setzer allein zur Last legen.)

Der Beitrag wurde von der Zweiwochenschrift „Die Zeit im Querschnitt“ übernommen und fast zur gleichen Zeit von ihr herausgebracht unter der Rubrik: „Spruch und Widerspruch.“ Damit es nicht bleibe beim Spruch ohne Widerspruch, sei hier dem theologischen Zerrbild im Namen einer für Glauben und wissenschaftliche Ehre Rede stehenden Theologie entgegengetreten.

Fr. M. will in diesem seinem Beitrag die Aufmerksamkeit einmal hinlenken auf „die ungemein kennzeichnende dogmatische Physik“, wie sie im römischen Dogmenglauben von der Eucharistie seit jener Zeit mitgeglaubt werde, da man unter Papst Innozenz III. auf dem Laterankonzil eine physikalische Anschauung von anno dazumal zur „unfehlbaren Wahrheit“ erklärt habe. Ein betont deutsches Empfinden wird in schroffen Gegensatz gestellt zu solcher „Bindung an Formeln statt an das Leben“, zu einer fremdblütigen Weltanschauung mit ihrer Versklavung an das Dogma und den dahinter stehenden Herrschaftsanspruch einer Unfehlbarkeitskirche. Der Verfasser glaubt hier einen typischen Fall feststellen zu können, der jene „jüdische Haltung“ verrate, die unsere deutschen Physiker Lenard und Starck längst gebrandmarkt hätten: daß erst eine Theorie aufgestellt werde und ihr zuliebe dann nachträglich Beweise versucht würden.

Es seien also zunächst einmal die entscheidenden Sätze des Verfassers thesenartig herausgehoben, übersichtlich geordnet und dann kritisch geprüft.