THEODOR STEINBÜCHEL

DER UMBRUCH DES DENKENS

Das Sein des Menschen, des Christen zumal, ist die ernste Frage der Zeit an den Christenglauben. Lange schon ward fraglich, ob überkommenes Denken die Antwort geben könne. So steht das Denken im Umbruch. Gläubige, wie Ferdinand Ebner, sehen dies. Neues Denken sucht allenthalben neue alter Wahrheit. Dieses Buch will rtsnahe diese Wege heutiger Philo- nd Theologie mitgehen. Es fragt n und Sinn des Menschen, nach vor Gottes und des Menschen Du.

96
40146

G FR. PUSTET REGENSBURG

SÄMTLICHE WERKE
FERDINAND EBNERS
erscheinen im
Verlag Friedr. Pustet, Regensburg.

Es liegt bereits vor der
Aphorismenband

WORT UND LIEBE

292 Seiten

kart. RM. 4.80, Leinen RM. 5.80

Ferdinand Ebner ist eine Erscheinung, von der man glauben möchte, sie sei heutzutage nicht mehr möglich: ein epochemachender Denker, von dem die Welt sogar nach seinem Tode nichts weiß. Es wird noch eine Weile dauern, bis die kopernikanische Revolution des Denkens, die mit ihm beginnt, verstanden sein wird. Ebner ist einer der wenigen, die den Mut und die Kraft hatten, als Denker Christen und als Christen Denker zu bleiben.

Professor Dr. Emil Brunner, Zürich

Viele dieser Aufzeichnungen stehen als Narben eines furchtbaren Geisteskampfes da, die immer wieder neu zu bluten begannen. Denken und Leben war bei Ferdinand Ebner eins. Darum sind all die Niederschriften seiner Gedanken Zeugnisse eines Lebens im Geiste und in der Wahrheit.

Dr. Heinrich Getzeny, Stuttgart

Dieses radikale existenzielle Denken, das mit Kierkegaard das Leben des Geistes nur in der Wirklichkeit Gottes gesichert sieht, führt unmittelbar an die Glaubensentscheidung heran und endet dort, wo die lebendige Wahrheit des Evangeliums beginnt.

Dr. Ignaz Zangerle, Innsbruck

3.-
RM

25. Dez. 1936

Theodor Steinbüchel
Der Umbruch des Denkens

AH
1182.
4900

HA

Der Umbruch des Denkens

Die Frage nach der
christlichen Existenz
erläutert an
Ferdinand Ebners Menschdeutung

von

Theodor Steinbüchel

1936

Verlag Friedrich Pustet Regensburg

38/96/40146(6)

Aus der Sammlung
Helmut Gollwitzer

Friedrich Pustet, Graphischer Großbetrieb, Regensburg

THEODOR MÜNCKER

in Treuen

INHALT

EINLEITUNG

In allen Zeiten der Krisis und des Neuaufstiegs hat sich dem denkenden Menschen die Frage nahegelegt nach seinem eigenen Sein und die mit ihr unlöslich verbundene nach seinem Sinn in der Welt und in der geschichtlichen Stunde, in der er steht. Die alten Antworten überkommenen Glaubens werden neu geprüft, und, werden sie bejaht und ergriffen, so befruchten sie das Denken, das die Fragen erhebt und sie nun „aus dem Glauben" neu gestellt und zur Beantwortung aufgegeben sieht. Auch im Glauben verzichtet ein Mensch nicht auf das Denken, dem *Gott* als Grund und Quell auch dieses Denkens erscheint. Aber der erwachte Glaube stellt an das Denken die Frage, ob es in der Art, wie es gepflegt wird, geeignet sei, die Glaubensantwort zu verstehen und mit seinen Mitteln zu durchdringen.

Der Glaube vermag sich also als die Macht zu erweisen, die einen Umbruch bisherigen Denkens zu vollziehen imstande ist. Einen Umbruch des Denkens erleben wir in unserer geschichtlichen Situation seit langem. Er

leitet sich nicht ohne weiteres und als solcher schon aus gläubigem oder gar christlich-gläubigem Denken her. Die folgenden Blätter werden die Motive darzulegen haben. Es war ein neues Menschempfinden, ein anderes Existenzgefühl, das diesen Umbruch bedingte. Das Denken aber, das ihn erlitt, war das seit dem *Idealismus* des letzten Jahrhunderts vorherrschend gewordene. Konnte es dem neuen Menschverstehen den denkerischen Ausdruck geben, war es mächtig, das zu ergreifen und zu begreifen, was der Mensch als seine Existenz erfuhr? Um diese Frage wird auch heute noch gestritten, und die Antwort ist auch heute noch ein Ja und ein Nein, wiewohl das Nein vernehmbarer ist als das Ja der Apologeten.

Aber brennend und in das allgemeine philosophische Bewußtsein der Zeit gehoben wurde die Frage wesentlich durch eine neue religiöse Besinnung aus christlichem Glauben. Selbst *Nietzsches* Nihilismus, dem die veränderte geistige Lage der Zeit nicht zwar am ehesten, aber in ihrer ganzen Problematik am eindringlichsten aufgegangen war, ist in seiner umstürzenden, die gesamte abendländische Kultur angreifenden Bedeutung doch erst begriffen worden, als dem Christentum des neunzehnten Jahrhunderts die eigene Ver-

bindung mit dem idealistischen Denken und Kulturwillen problematisch wurde und der schnell vergessene Kritiker *dieses* Christentums, Sören *Kierkegaard*, seine späte Wirksamkeit entfaltete. Er, der Theologe, beeinflußt das systematische philosophische Denken der Gegenwart allenthalben, und ihm ist zugleich die historische Besinnung zu verdanken, die das von ihm neu gestellte Problem der menschlichen Existenz in den früheren und späteren Gegenströmungen gegen die idealistische Existenzdeutung zu suchen sich anschickte. So vermag auch die gegenwärtige Existenzialphilosophie ihre religiösen und theologischen Ursprünge nicht zu leugnen. Erklärt sie sich für weltanschaulich neutral, so ist, abgesehen von der Frage nach der Möglichkeit solcher Neutralität, doch dieses eine gewiß, daß sie die Antriebe ihres Denkens aus der religiösen Interessiertheit des Fragens nach dem Menschen ursprünglich erhalten hat, so sehr sie selbst die Antworten des Glaubens von ihrer eigenen Frage nach Sein und Sinn des Menschen in der Welt fernhalten will.

Doch der gläubige Christ sucht und hat seit der christlichen Antike eine Philosophie gesucht, die geeignet ist, seinem Glauben und in ihm auch seiner Auffassung vom Menschen

und dem Gottbezug dieses Menschen gedanklich Ausdruck zu geben. In dieses Mühen sehen wir einen Denker verflochten, der als einer der ersten vom Glauben her die Frage nach dem Menschsein in unseren Tagen aufs neue stellte und mit neuen Mitteln zu beantworten suchte: *Ferdinand Ebner*. Er entdeckte in der lebendigen Beziehung von Ich und Du die Existenz, das Eigensein des Menschen als Menschen, und er verstand sie nur, als er zu dem Du Gottes vorstieß, vor dem das menschliche Ich steht, und von dem es im Wort der Offenbarung und in der Liebe Gottes ergriffen wird, um dann in der Antwort auf das Wort und in der Entgegnung der Liebe sein eigenstes Sein, sein Ich, erst zu gewinnen.

Wenn wir daher in Ebners Gedankenwelt einzudringen versuchen, so ist es mehr als persönliches und historisches Interesse an ihm selbst, das dazu drängt. Es ist das *sachliche* Interesse am *Menschen* als solchem, das heißt aber doch: das persönlichste aller menschlichen Interessen, das uns Ebners Fragestellungen nachdenken und seine Antworten vernehmen läßt. Er soll uns nur der Führer zum Verstehen der menschlichen Anliegen sein, die in der heutigen geistigen Situation der Philosophie einen Umbruch

des bisherigen Denkens bewirken, der Führer zur „Sache“ selbst, die wir selbst, wir als Menschen sind, und als Menschen, denen das Christentum und seine Gottesoffenbarung eine Wirklichkeit ist, die in der Geschichte und in der Gegenwart da ist. Die christliche Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, kann und darf der nicht überhören, dem in der Not seines Fragens an einer historischen Erscheinung vorüberzugehen verwehrt ist, die eine so ernste Antwort dem fragenden Menschen zu geben den Anspruch erhebt. Wer aber diese Antwort gläubig aufgreift, dem mag Ebner das eigene christliche Menschverständnis vertiefen. Ebners Menschdeutung kann dem Fragenden ebenso wie dem Gläubigen, dem Unentschiedenen ebenso wie dem, der für das Ja sich schon entschieden hat, eine Förderung seines Wissens um sich selbst als Menschen bedeuten. Das rechtfertigt Inhalt und Methode unserer Arbeit.

Ferdinand Ebner, in Wien am 31. Januar 1882 geboren, von Beruf Lehrer, am 17. Oktober 1931 gestorben, ist lange Zeit ein Grübler gewesen, dessen erstes literarisches Thema „Ethik und Leben“ deutlich zeigt, worauf von Anfang an sein Denken gerichtet war: auf die Wirklichkeit des Menschen. Mitten im Kriege begann nach seinem eigenen Ge-

ständnis „die bedeutsame Wendung zum Christentum“. Aus seinen „Pneumatologischen Fragmenten“ und in seinen „Aphorismen“[1] redet der überzeugte Christ und der aus seinem Glauben sein Menschsein formende Mensch. Er war ein Mensch, von dem die, die ihn kannten, sagen, daß er „ein reiner Mensch“ gewesen, und von dem die, die ihn aus seinem Werke kennen, sagen müssen, daß es ihm ein tiefer Ernst gewesen ist um die Erkenntnis des Geheimnisses Mensch. Von sich selbst als denkendem Christen hat er bekannt, daß er über das Wort Christi nicht „spekuliere“, sondern „sein geistiges Gehör“ nur „fein“ machen wolle „für die geheimen Offenbarungen in ihm“. Ist schon dies ein menschlich Großes und ein echt Christliches, so zeigt doch Ebners literarisches Werk — von dem wir als für unsere Frage nach dem Menschsein am aufschlußreichsten nicht die Aufsätze im „Brenner“, sondern nur die „Fragmente“ und die „Aphorismen“ als lebendigsten Ausdruck seines Denkens berücksichtigen —, daß er Glauben und Denken zu verbinden wußte. Der Glaube an Gottes Wort verleitete ihn zwar nicht zu fraglichen Spekulationen, aber er bestimmte ihn zu gründlichem Nach*denken* über den Menschen in seinem Sein und Leben zu Gott

und zu den Menschen hin, in deren Du seinem Ich das Du Gottes begegnete. Das ist sein stetes Thema und das auch die Frage, die uns in unserem heutigen Philosophieren am tiefsten und mächtigsten aufwühlt.

So soll im folgenden ein Beitrag zur Frage „Mensch“ geboten werden. Ebners Denkarbeit ist aber nur dann für unser eigenes Denken ergebnisreich, wenn sie sowohl in ihrem Eigenen und Originären erkannt als zugleich hineingerückt wird in die Frageströme der Zeit, aus denen sie ebenso aufsteigt wie aus dem persönlichsten Ringen dessen, der in dieser Zeit die Antwort auf die Frage nach der menschlichen Existenz und der christlichen Existenz im besonderen sich und den anderen stellt.

ERSTER ABSCHNITT

GEISTESGESCHICHTLICHE HINTERGRÜNDE

1. DER SINN DES IDEALISMUS

Ferdinand Ebners Pneumatologische Fragmente von 1921 stellen sich mitten hinein in die während des Krieges schon sich vorbereitende Krisis des *idealistischen Denkens*. Seit mehr als hundert Jahren hatte dieses Denken das deutsche Geistesleben getragen, so sehr die Geist-Metaphysik des „absoluten Idealismus" *Hegels* im späteren neunzehnten Jahrhundert preisgegeben worden war. Dessen Grundgedanke war in dem oft mißdeuteten klassischen Wort der Hegelschen Rechtsphilosophie ausgesprochen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig." Dieses Wort war nicht in dem banal-selbstzufriedenen Sinne gemeint gewesen, der sich mit dem Bestehenden begnügt. Hegel ist gewiß der Philosoph der Restaurationsepoche, aber seine Dialektik enthält doch auch das forttreibende Moment des „Prozesses" des Geistes. Man hat in der Hegel-Literatur darum nicht mit Unrecht von dem „Januskopf" Hegels gesprochen, der auf das Alte *und* auf das Neue sieht, auf das Gewordene *und* dessen Weiterbildung bis zur

Selbstausgestaltung der Idee zu ihrer ganzen, allumfassenden Totalität. Und wenn Hegel in den verschiedenen Zeiten seines Lebens einmal die Seite des „Prozesses“ und dann wieder die der „Vernunft“ des Wirklichen, des Bestehenden, stärker betont, so ist der Grundgedanke seines Idealismus doch immer der geblieben, daß — nach dem bekannten Worte seiner Phänomenologie des Geistes — das Wahre, d. i. die Wirklichkeit gewordene Vernunft, nicht als fertige und ruhende „Substanz, sondern *ebensosehr* als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ sei. Dieses „ebensosehr“ ist für die dialektisch-bewegte Denkweise Hegels überaus bezeichnend; so bezeichnend, daß für ihn das Absolute, die Vernunft als das Sein alles Seienden, „wesentlich Resultat“ und also „erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist“. „Eben hierin besteht seine Natur, Wirklichkeit, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.“

Hegel hat sich selbst, je älter er wurde, als Vollender der Philosophie überhaupt gewußt. Diesem unbedingtesten aller Metaphysiker war Philosophie alles andere als nur subjektiv-persönliche und also zeitlich-zufällige „Reflexion“ bloß *über* das Wirkliche, er sah in ihr vielmehr das Selbstbewußtsein des Geistes, der Wirklichkeit schlechthin, im wissen-

den Bewußtsein des Philosophen. Er hat schließlich die eigene Philosophie als die Fülle der Wahrheit beurteilt, nicht aus Hochmut, aber in dem Glauben einer säkularisierten Eschatologie, die nun den schönen und leuchtenden Abend einer Kultur anbrechen sah, die Vollendung der Vernunft, des Weltgeistes, in der Totalität alles Seienden mit Einschluß der geschichtlichen Welt und der „Versöhnung" des abendländischen Christentums evangelischer Prägung mit dem erleuchteten Wissen des eigenen Säkulums. Was diese christliche Religion als die „absolute" in Vorstellung und Symbol aussprach, das und nichts anderes drückte das philosophische Wissen in seinem Begreifen aus: der „Begriff" ist das „Wirkliche", das gleiche, eine Wirkliche Gottes, das auch die Religion in der — dem Begriff gegenüber unvollkommenen — Form der Vorstellung vermeint.

So ist der Grundgedanke dieses vollendetsten aller Idealismen der Gang der weltimmanenten Vernunft selbst und das Nachgehen dieses Vernunftweges im Nachdenken des Philosophen. Philosophieren des Menschen ist Nachdenken des Denkens Gottes; Gott selbst ist zuletzt der Philosoph, der freilich nicht die Wahrheit, das Sein des Wirklichen, *sucht*, sondern sie *hat* und *ist* und in jedem

Seienden sowie in der Totalität des Seins sich selber denkt und das Wirkliche als sich, den absoluten Geist, begreift. Philosophie ist darum nicht nur Menschenwerk, sondern Gottes eigene Selbsterkenntnis in der geschichtlichen Welt. Ist der Begriff das Sein, so heißt dies nichts anderes als: das Wesen alles Wirklichen ist das Sichselbstbegreifen des Wirklichen, d. i. des Geistes oder der Idee als des lebendigen, allein wirklichen göttlichen Denkgeistes. Das Wirkliche ist allein der absolute Geist, und jedes Wirkliche ist ein „Moment" im „Prozeß" des Sichselbstdenkens dieses absolut Wirklichen. Die „Idee" ist demnach, wie Hegels Vorrede zur Rechtsphilosophie als beste und eindeutige Wesensdarstellung idealistischen Philosophierens es dartut, alles andere als das, „was nur so eine Idee, eine Vorstellung in einem Meinen ist". Es ist im Gegenteil, wie es die Philosophie als Idealismus begründet, „nichts wirklich als die Idee". Und so ist das innerste Bestreben des Idealismus, „in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen,

Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen."

Mit „Ideen" also, nicht mit „bloßen" Begriffen eines reflektierenden Verstandes hat es die idealistische Philosophie zu tun. Sie ist selbst das Sichselbstbegreifen der Idee als des allgestaltenden, alltragenden, allseienden Denkgeistes, des echt und einzig philosophischen „Begriffs" als des dynamischen, prozessualen Sichselbstbegreifens des begreifenden Geistes. Und eben dieser und nur er ist das Wirkliche im Vollsinne. Was wirklich ist, das *ist* also Vernunft, weil Vernunft das allein echt Wirkliche ist. So unterscheidet sich Verstandesbegriff von Vernunftbegriff oder Idee, so tritt an die Stelle des nur reflektierenden Verstandes die sich selbst denkende und in ihrem Denken sich selbst als das Wirkliche setzende Vernunft, — und eben dieser „Vernunft"begriff in seiner Seins- und Gestaltenfülle, in seinem lebendigen, zeugenden Prozeßcharakter ist die wesentliche Grundlage des Idealismus aller früheren und späteren Aufklärung und ihrem „Verstande" gegenüber. Es sondert

sich so zugleich das „Wirkliche“ vom „vorübergehenden Dasein“ und seiner „äußerlichen Zufälligkeit“. „Wirklich“ ist nicht schon das, was bloß da ist, sondern erst das, was im Seinssystem, in der Totalität des Geistes, der Idee, seine eindeutige und im Entfaltungsgange dieser Geistwirklichkeit notwendige Stelle hat. Oder: Wirklich ist nur, was Glied des *Systems* ist. System aber ist nicht Zufallsentwurf eines individuellen Denkens, sondern die zu sich selbst werdende Totalität des absoluten Denkgeistes. Das besagt aber: Jedes wahrhaft Wirkliche ist „Erscheinung“ des ihm immanenten Absoluten, seines „Wesens“. Und es ist „Gestalt“ und „Moment“ nur im „Ganzen“ der Geisttotalität, die das Wahre oder, was mit ihm identisch ist, die gegliederte Fülle und Ganzheit der Wirklichkeit ist.

Alle Transzendenz über die eine, immanente Welt-Gott-Wirklichkeit hinaus ist damit aufgehoben. Gott ist der innerweltliche, der zum Bewußtsein seiner selbst in der von ihm selbst gezeugten und getragenen, einen Wirklichkeit aufsteigende Denkgeist. Aus dem Wirklichen aber entfernt Hegel gleich zu Beginn der Einleitung in sein reifstes Werk, in die Philosophie des Rechts, alles Dasein, das nicht in die Ganzheit und Geschlossenheit des Systems,

der Idee, der Totalität, also des sich begreifenden und alle Wirklichkeit als die seine begreifenden Geistes, paßt. Nur *im* System gibt es Wirklichkeit, das System des Denkens selbst ist die Totalität des Wirklichen. Das Wahre ist das Ganze, und das Ganze ist die Wahrheit-Wirklichkeit.

2. DIE KRISIS DES IDEALISMUS

Das nachhegelsche neunzehnte Jahrhundert kann man als die Krisis dieses Idealismus bezeichnen. Sie ist ein Auf und Ab idealistischen und antiidealistischen Denkens. Sieht man von den philosophischen Leistungen der Epigonen ab, die in Neukantianismus, Neufichteanismus, Neuschellingianismus und Neuhegelianismus in diesem Jahrhundert viel mehr analytische Denkkraft als synthetisch-aufbauende Denkmacht erwiesen, so erzeugte diese Zeit doch *eine* Denkrichtung, die vom Hegelschen Idealismus selbst zehrte, so sehr auch sie die Hegelsche Geistmetaphysik verflachte. Es ist der *Historismus*. Den Gedanken, daß sich ein irgendwie immanent gedachter „Geist" in den „Erscheinungen" des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens als dessen „Wesen" offenbare, hat der Historismus als den metaphysischen Restbestand des Hegelschen Denkens beibehalten. Aber den dialektischen Schritt der Entfaltung dieses „Lebens" konnte der Historismus deshalb nicht mehr mittun, weil ihm der Glaube an die Bezwingung des Geschehens durch

das Systemdenken Hegels entschwunden war. Nun konnte auch nicht mehr die konstruktive Methode Hegels bejaht und angewandt werden, die jede große geschichtliche Erscheinung, jedes historische Volk zumal, als Moment im Selbstbewußtwerden des Weltgeistes und damit in seiner logischen Notwendigkeit zu begreifen suchte.

Leopold von *Ranke* hat die große und unschließbare Bresche in Hegels Geschichtssystematik geschlagen und das „unmittelbar sein zu Gott" für jede Epoche des historischen Lebens Hegel gegenüber behauptet.[2] Sein Hauptanliegen war die Wahrung der menschlichen Freiheit und mit ihr der individuellen Eigenständigkeit jeder geschichtlichen Zeit im universalen Ganzen der Weltgeschichte. Beides scheint ihm in Hegels Philosophie nicht gewährleistet. Ranke wäre gewiß nicht der große Universalhistoriker, und er wäre auch nicht der hervorragende Vertreter der vom romantischen Denken beeindruckten Historischen Schule, wenn er nicht, gleich Hegel, in der Geschichte das Allgemeine *und* das Besondere suchte und fände. Aber ihm ist das Besondere nicht nur, wie Hegel, Gestalt und Moment des Allgemeinen, und er begreift es nicht als *Glied* nur im Werden der einen Geisttotalität zu ihrem selbstge-

wissen Selbstbesitz. Der Realismus Rankes muß in der Hegelschen Idee und ihrer Selbstbewegung „alle Menschen zu bloßen Schatten oder Schemen“ herabsinken sehen, „welche sich mit der Idee erfüllten“. Darum bringen seine Vorträge über die Epochen der neueren Geschichte, dieser große Versuch eines universalen Überblicks des geschichtlichen Verlaufs vom römischen Reich bis zur eigenen Gegenwart, die Abrechnung mit Hegels Idealismus gleich zu Beginn. Und diese Abrechnung ist zugleich eine solche mit Hegels Gottesbegriff, nach dem die Idee sich in dem scheinbar Individuellsten, in den Leidenschaften „der großen Männer“ der Geschichte, nur einer „List“ bedient, indem sie diese persönlichsten Regungen, Erregungen und Leistungen nur erweckt, um zu ihrem eigenen Ziele, zu sich selbst als dem einzig Wirklichen, zu kommen. Aber eben dieser Lehre, sagt Ranke, „wonach der Weltgeist die Dinge gleichsam durch Betrug hervorbringt und sich der menschlichen Leidenschaften bedient, um seine Zwecke zu erreichen, liegt eine höchst unwürdige Vorstellung von Gott und der Menschheit zugrunde; sie kann auch konsequent nur zum Pantheismus führen; die Menschheit ist dann der werdende Gott, der sich durch einen geistigen Prozeß, der in

seiner Natur liegt, selbst gebiert". Auch Ranke kennt „leitende Ideen" in den einzelnen Epochen der Weltgeschichte, aber er kennt nicht nur die *eine* Hegelsche Idee, und er kennt nicht deren logisch-dialektische Selbstentfaltung als das Wesen und die Wirklichkeit alles Geschehens schlechthin. Rankes Ideen sind „die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert". Sie können „nur beschrieben, nicht aber in letzter Instanz in einem Begriff summiert werden". So ersteht die Aufgabe des Historikers, wie sie Ranke in ebenso großem metaphysischem Tiefsinn für das Universale wie in ehrfurchtsvollem Feinsinn für das je Eigene und Individuelle sich selber vorzeichnet: „Der Historiker hat nun die großen Tendenzen der Jahrhunderte auseinanderzunehmen und die große Geschichte der Menschheit aufzurollen, welche eben der Komplex dieser verschiedenen Tendenzen ist. Vom Standpunkte der göttlichen Idee kann ich mir die Sache nicht anders denken, als daß die Menschheit eine innerliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungen in sich birgt, welche nach und nach zum Vorschein kommen, und zwar nach Gesetzen, die uns unbekannt sind, geheimnisvoller und größer, als man denkt."

Deutlicher noch richtet sich Ranke gegen

Hegel, wenn er „eine Teilnahme und Freude an dem Einzelnen“ als die *erste* „Eigenschaft“ des „wahren Historikers“ fordert, und dann freilich auch die andere — aber dann erst! —, daß der Historiker „sein Auge für das Allgemeine offen habe“. Auch der Rankeschen Universalgeschichte kommt es also auf Zusammenhang des Ganzen des geschichtlichen Geschehens an, aber zuerst vollzieht sie die staunend-liebende Versenkung in das Einzelne und Individuelle. Denn die geschichtliche Entwicklung, die Ranke als moderner Historiker ebenso betont wie Hegel, „bezieht sich nicht auf allgemeine Begriffe, die in diesem oder jenem Zeitalter vorgeherrscht hätten, sondern auf ganz andere Dinge“: „Auf die Völker selbst, welche in der Historie hervorgetreten sind, ist unser Augenmerk zu richten; auf den Einfluß, den sie aufeinander, auf die Kämpfe, die sie miteinander gehabt, auf die Entwicklung, die sie inmitten dieser friedlichen und doch kriegerischen Beziehungen genommen.“ So kommt Ranke zum Schluß: „Das Geschäft der Historie ist die Wahrnehmung dieses Lebens, welches sich nicht durch *einen* Gedanken, *ein* Wort bezeichnen läßt; der in der Welt erscheinende Geist ist nicht so begriffsmäßiger Natur: alle Grenzen seines Daseins füllt er aus mit seiner

Gegenwart; nichts ist zufällig in ihm, seine Erscheinung ist in allem begründet.“ Kein Volk ist also nur Vertreter des einen, einzigen Geistes. Es ist nicht nur eine Gestalt des allgemeinen Geistes und nicht nur „Stufe“ im Aufstieg einer anderen, ihr notwendig folgenden, wie Hegels Philosophie der Weltgeschichte wollte. Jedes Volk hat vielmehr seinen Eigenwert und -sinn in sich selbst, und es ist nicht Mittel nur für das nächstfolgende höhere. Jedes Volk und jede Zeit ist Darlegung und Auslegung dessen, was schöpferisch in das irdisch-geschichtliche Menschsein hineingepflanzt ist, aber es vertritt dieses Menschsein in unableitbarer Gestalt.

Diese Geschichtsauffassung Rankes kennt noch das Mysterium in der Geschichte. Sie errechnet weder ihren dialektischen Fortschritt noch ihr verborgenes Ziel. Sie vermißt sich nicht, wie Hegel, das Viele aus dem Einen durchsichtig abzuleiten. Sie weiß um das Geheimnis im Sein und Schaffen des Individuums wie jeder geschichtlichen Zeit. Sie verfällt darum nicht der Gefahr, das Viele schließlich zu vereinerleien, — eine Gefahr, die trotz des steten Protestes Hegels gegen den Spinozistisch-Schellingschen „Akosmismus“ des Einsseins alles Mannigfaltigen in Hegels Idee-Monismus zuletzt doch nicht ver-

mieden werden kann, weil „Substanz“ nur die Idee und weil das Besondere als ihre Gestalt letztlich seinem Sein und Wesen, seinem Werden und Bestande nach dieses Allgemeine selbst ist. Wohl will auch Ranke sein Ich auslöschen und es aufgehen lassen in der Sache selbst, wie er ja auch alles Einzelne in einen Zusammenhang brachte, der ihm sein Eigensein wahrte. Die „individualitätstrunkene Stimmung“, die man mit Recht in ihm und seinem Forschen gefunden hat, erfaßte sowohl das Einzelne in seiner Einzigkeit wie im Zusammenhang mit dem Ganzen, den der hochbetagte Forscher in seiner „Weltgeschichte“ in seiner „vollen Wahrheit“ darzustellen versuchte. Wie sein Forscherweg und sein historisches Lebenswerk von der Partikulargeschichte zur Weltgeschichte führte, so haftete sein Forscherblick auf dem Einzelnen, um von da aus erst zum Allgemeinen sich zu wenden. Ranke war nicht der Identitätsphilosoph der Schelling-Hegel-Zeit. Er war ebensowenig ein ästhetischer Genießer nur des Einzelnen. Dann wäre er nie der große Historiker geworden, der das Eine *und* das Andere, das Besondere *und* seinen Zusammenhang sucht. Er achtete Hegels Unternehmen der universalen Sinngebung der Gesamtgeschichte, aber er fand in dieser „bedeutenden“ Philosophie keines-

wegs die einzige und „allgemeingültige". Sein ehrfurchtsvoll religiöser Sinn wollte von Anfang an die Spuren der Vorsehung in der Geschichte verfolgen, aber eben seine Ehrfurcht ließ seinen Blick auf das Individuelle und das Geheimnis in ihm fallen. Seiner persönlichen Haltung zur geschichtlichen Wirklichkeit lag jede „apriorische Konstruktion der Weltgeschichte fern", und das „großartige, ja gigantische Unternehmen" Hegels war nicht das seine.[3] Sein Vorsehungsglaube widerstrebte ebensosehr dem Hegelschen Pantheismus wie dem rationalen Systembau, dem, wie Hegel in seiner Berliner Antrittsrede gesagt hatte, das Universum kein Geheimnis mehr birgt. Ranke blieb dem romantischen, das Individuelle mit dem Allgemeinen einigenden, aber von jenem erst zu diesem aufsteigenden Geiste zeitlebens verbunden. Und in romantischer Kindlichkeit sah er im Sein und Weben der Geschichte die „heilige Hieroglyphe", die zu entziffern seines Lebens Arbeit war.

Jacob *Burckhardt*, dem man einst die Nachfolge Rankes in Berlin anbot, zeigt sich als Gegner der spekulativen Geschichtskonstruktion, wenn er die bedeutende Individualität in Menschen und Zeiten sucht und ihr Sein im großen Zusammenhang des Geschehens

erschauen will. Aber von Romantik ist er so fern wie von dem kindlichen Glauben Rankes. Die kontemplative Ehrfurcht und die andächtige Religiosität des Sehers Ranke ist nicht seine Haltung. Ihm wurde der Geist zum „Wühler". Dieser Geist war nicht mehr der Hegelsche Logos und nicht mehr die listige Idee, die *ihren* Willen und *ihr* Sein im Selbstwerden des Weltgeschehens, im Werden ihrer selbst als der einen Wirklichkeit durchsetzt. Aber er war auch nicht mehr die Ausfaltung göttlicher Ideen im weltgeschichtlichen Werden, wie es Ranke gedeutet hatte. Doch die Eigenständigkeit und Substantialität des Besonderen und Einmaligen vertritt Burckhardt wie Ranke Hegel gegenüber.

War so schon mit Ranke die Krisis des spekulativen Geschichtsidealismus eingeleitet, so gebot die tiefe Religiosität der Rankeschen Geschichtsbetrachtung den relativistischen Konsequenzen des *Historismus* noch Halt. Rankes „Ideen" hatten ja ihren eigenen, im Absoluten selbst fundierten Gehalt. Die Hegelsche Idee aber war selbst in zeitlicher Bewegung, und Geschichte ward die zeitliche Darstellung des ewig schon in sich Vollendeten, ihr Geschehen war das göttliche Geschehen selbst. In der Zeit gibt es nicht die

Konstanz des Ewigen, und sie gibt es dann zumal nicht, wenn die geschichtliche Zeitlichkeit nur der Gang zum Selbstwerden des Geistes zu seiner zeitlich-geschichtlichen Selbsterfassung ist. Ranke ist weit entfernt von solcher Ineinssetzung der Geschichte mit dem göttlichen Leben selbst. Hegel ist auch hier die Janusgestalt: er blickt auf das vollendet Ewige, aber er schaut zugleich das Ewige werdend in der Zeit. Hier gründet sein Konservativismus, hier fanden die „Junghegelianer" nach ihm aber auch die Handhaben, die des Meisters Denken wider seinen Willen und gegen seine Voraussicht ihrem eigenen revolutionären Wollen darreichte. Von hierher leitet sich gleicherweise eine absolute Philosophie her wie ein relativistischer Historismus, der nicht im Sein einer absoluten Vernunft, sondern im Werden und in den Wandlungen des „Lebens" das Letzte sieht.

Das ist die Art von Historismus, die *Nietzsches* zweite Unzeitgemäße Betrachtung in ihrer lebenzerstörenden und alle persönliche Entscheidung und Handlung hemmenden Zersetzung am ersten gesehen und zu überwinden gesucht hat, während die Geschichtsphilosophie des endenden neunzehnten und des beginnenden zwanzigsten Jahr-

hunderts ihr weder bei Wilhelm *Dilthey* noch bei Ernst *Troeltsch* wirklich zu begegnen imstande war. Denn *Dilthey* rang zwar um die Erfassung eines Objektiven und Allgemeingültigen, aber der Geist blieb ihm nur ein geschichtliches Wesen, das auch nur als solches in seiner bedingt-historischen Weise das Seiende zu begreifen vermag, so daß schließlich nichts anderes feststellbar ist als die allgemein-gesetzliche Geistesfunktion, in der sich das dichterische, religiöse und philosophische Weltbild in immer neuen historischen Gestalten seine Prägung gibt. *Troeltsch* mühte sich in gigantischem Ringen ein Leben lang um die „Überwindung des Historismus". Er entsagte um ihretwillen dem zeitgenössischen neukantischen Transzendentalismus. Er sah zuletzt das Denken „in irgendeinem geheimen Bunde mit dem Realen stehen, mit ihm irgendwie durch einen gemeinsamen Grund beider verbunden". Diese Verbindung führte ihn zum Letzten, zum Gottesgedanken, „der als irgendwie vorausgesetzte Grundvorstellung der Dinge hinter allem Denken liegt". So gelangte er in dem großen Aufbruch des metaphysischen Denkens seiner Zeit zu einer „Metalogik", die „in der relativen Wahrheit und dem relativen Ideal göttliches Leben zu erfassen" glaubt. Gott

allein weiß diese eine und letzte Wahrheit, „wenn man sein Wissen Wissen nennen darf“. Die Geschichte selbst aber, in der Troeltsch immer wieder auf den rational undurchdringlichen und daher auch in kein rationales System zu bergenden Kern der Individualität, ihres persönlichen Entschlusses und ihrer schöpferischen, aus dem Ganzen unableitbaren Tat stößt, vermag ein Göttliches in seinem überzeitlichen Gehalte nicht aufzudecken. Das kann allein die Religion, die Troeltsch „immer selbständiger und eigentümlicher als eine autonome Macht des Lebens“ empfand. Aber das Religiöse ist „nicht mehr Erkenntnis, erkennende Bearbeitung und Ordnung des Wirklichen“. „Den Zusammenhang dieser Ruhe im Religiösen mit dem unendlichen Schaffen der Geschichte zu ahnen, ist daher das höchste Ziel aller Lebensweisheit, geht aber weit über alle lösbaren Aufgaben einer Geschichtsphilosophie hinaus.“ Und so muß Troeltsch bei einem durchgeistigt-pragmatistischen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff enden: in der „heute sich überall durchsetzenden Einsicht von der in letzter Linie praktischen Bedingtheit und Abzweckung aller Erkenntnis, die allem Endlichen gegenüber niemals Erkenntnis bloß an sich, sondern zugleich Auslese und Gestal-

tung des Endlichen in dem Dienste der Entfaltung und Steigerung des Geistes ist".[4] Es ist mithin das Individuelle und Persönliche, die Entscheidung und die Tat des konkreten Menschen, die dem Systemdenken und der Ganzheitserkenntnis die Grenze setzt. Es ist die Tatsache der „Existenz", die der Erkenntnis der Essenz, des allgemeinen Wesens, und der logischen Herleitung des Besonderen aus ihm ihre Grenze zieht. *Die Existenz ist die Grenze und die Krisis des Idealismus.*

Aber eben diese Erkenntnis, die aus der Fragwürdigkeit des Idealismus aufstieg, ist eine lange schon erworbene, doch durch den Idealismus und sein Nachwirken verschüttete. Denn was sich an Einsicht um die Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert, vor allen bei Joh. Georg *Hamann* und Friedr. Heinrich *Jacobi* gegen die idealistische Verflüchtigung des konkreten Menschen erhoben hatte, was dort von dem einmaligen, aus keinem Allgemeinen zu begreifenden, besonderen Ich und Du und ihrem einzigartigen und je einmaligen Verhältnis gefunden worden war, das setzte sich der mächtigeren idealistischen Systemphilosophie gegenüber nicht durch. Der Mensch als Individualität nichts als Moment des einen und einzig wirklichen Geistes — dieser Hegelsche Gedanke eroberte

die geistige Welt. Die Romantik, die zwischen idealistischer Totalität und irrationaler individueller Existenz und deren Selbstand zu vermitteln suchte in ihrem eigenen Universalismus, verfiel zu oft dem Totalitäts- und Organismusgedanken, um ihrerseits im Menschen allzu häufig mehr als ein Glied im Ganzen sehen zu können. Zwar, was der spätere *Schelling* samt dem sogenannten Spätidealismus, vor allem bei Christian Hermann *Weiße* und seinem ethischen Theismus im Kampf gegen den Hegelschen Panentheismus ins Feld führte, was, stärker und entschiedener als Schelling, Franz von *Baader* gegen Hegel geltend machte: den persönlichen „Entschluß" des Ichs im Beginn alles Philosophierens, die Wirklichkeit und Wirksamkeit dieses Ichs nur vor und mit dem Du, die Gegenstellung also gegen den un- und überpersönlichen „Prozeß", in dem Hegel Wesen und Werden der Philosophie hatte sehen wollen, — das waren Wirklichkeiten und Gedanken, die einmal wirksam werden *mußten*. Wenn dann Ludwig *Feuerbach* dem Hegelschen „Monolog" des Denkens den „Dialog" der Denkenden entgegenhielt, wenn in Anknüpfung an *Platon* schon *Novalis* im Philosophieren immer solchen Dialog eines „Symphilosophierens" gesehen hatte, dann

war auch hier eine Bresche geschlagen in die abstrakte Art des Philosophierens, die von der Persönlichkeit und ihrem dialogischen Verhältnis zu dem vernehmenden und antwortenden Du absehen zu können glaubte. Aber noch *Nietzsches* „Lebensphilosophie“ war kein eindeutiger Bruch mit dem überpersönlichen „Es“ als Subjekt des Philosophierens, so sehr gerade er die Persönlichkeit aus der Macht eines übergreifenden und sie bestimmenden idealistischen Geisteslebens herausreißen wollte. Hier war erst recht zur Wirklichkeit geworden, was *Feuerbach* gegen Hegel entscheidend gesagt hatte: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkens mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.“ Aber es galt doch, das Ich als Eigenstes erst selber wiederzugewinnen jedem Kollektivismus, auch dem des „Geistes“, gegenüber. Es galt *die Frage nach dem Selbst.*

An dieser Stelle hat Friedrich *Nietzsche* in der Tat den Idealismus ebenso wuchtig angegriffen wie an der anderen der Spiritualisierung des Menschen zu ungunsten jener irrationalen Triebmächte, die als der „Leib“, als die „große Vernunft“, des Menschen geheimes Wünschen und Werten und auch sein Denken leiten und bestimmen. Nietzsche

freilich wußte in seinem Nihilismus und Atheismus — dem Ende der antiidealistischen Philosophie der Hegelgegner seit Schopenhauer und den Linkshegelianern — auf die Frage, wie der Mensch zu seinem Selbst komme, nur die Antwort: *durch sich selbst*. Er erhoffte das neue Menschsein vom *Menschen*, von einem *neuen* Menschen, und *nur* von ihm. Vor ihm aber hatte, gleichfalls angesichts eines vor der menschlichen Existenz versagenden Idealismus, Sören *Kierkegaard* die gleiche Frage gestellt. Er blieb dem späteren, für das drängende Problem des persönlichen Menschseins mehr als Hegel geöffneten *Schelling* stark verbunden. Kierkegaards Antwort aber war eine andere als die Entscheidung Nietzsches: Der Mensch kommt zu seinem Selbst nur *vor Gott*. Gott — das durfte nun aber nicht mehr ein welt- und ichimmanentes Wesen sein. Denn gerade dies hatte den Menschen in seinem Selbstand und in seiner Entscheidungsmächtigkeit für Gott zerstört. Und Mensch und Welt — das durften nicht mehr idealistische Gottentfaltung und Geistmomente sein. Eben dagegen hat Kierkegaard ein bitteres, vereinsamtes Leben hindurch gestritten. Aus dieser Gefahr des Verfalls an einen fremden, seiner Hoheit und Transzen-

denz entkleideten Gott hat er das Christentum retten und es aus dem Sichselbstverlieren an eine säkulare Kultur- und Geistphilosophie befreien wollen.

Aber auch zu Kierkegaards und Nietzsches Zeit war die selbstsichere bürgerliche Welt, die zu ihrer ideologischen Sicherung und Selbstrechtfertigung sich einen optimistisch-idealistischen, aber von dem ehern unerbittlichen Schritt des Hegelschen Weltgeistes nicht mehr gestörten Kulturpantheismus gewählt hatte, noch zu stark, um jetzt schon erschüttert zu werden. Als dann aber die latente Krisis dieser Welt samt ihrer Philosophie, ihrer humanen Kultur, ihrer Diesseitssicherheit und -genügsamkeit und ihrem selbstzufrieden-individualistischen Menschbild in dem Sturm von 1914 sichtbar wurde, da konnte all das aufgehen und Frucht tragen, was gegen sie gesagt und bisher verklungen war. Und nun erst konnte in die neue Zeit hineinwirken all das, was deutsche Philosophie an Erkenntnis des Menschseins erarbeitet hatte: *Kants* metaphysische Abgrenzung des „endlichen Verstandes" gegen den „göttlichen Verstand" und des „aus gar krummem Holz" gebildeten sittlichen Menschen gegen Gottes absolute sittliche „Majestät"; das Eintreten *Baaders*, *Schellings* und vieler deutschen *Romantiker*

für das persönliche Eigensein und -handeln des Menschen vor dem absoluten Gott; der Kampf des deutschen *Spätidealismus* um den persönlichen Gott und den persönlichen Menschen; *Feuerbachs* Du-Verbundenheit des konkreten menschlichen Ichs; *Nietzsches* von hohem Ethos gegen eine satte Zeit der „letzten Menschen" getragene Forderung des letztpersönlichen Einsatzes eines heroischen Daseins. Aber auch was *Kierkegaard* in dem nur in der Entscheidung vor Gott zu findenden und zu sich selbst zu bringenden personalen Selbst des Menschen in dessen urpersönlichem Gewissen gläubig gesehen hatte, was *Newman*, der andere einsame nordische Denker und Beter, von der strengen, unabnehmbaren personalen Gewissensentscheidung in tief christlichem Menschempfinden verkündet hatte, das alles erhielt jetzt aus der Zeit selbst ein Echo, und es empfing seine Bedeutung für die Besinnung des Menschen auf das, was er selber war, was er vor dem anderen und erst in der wechselseitigen Beziehung zum Du zu sein hatte, und was er — in gläubiger Menschsicht — vor Gottes Du sein durfte, sollte und konnte.

Nur aus der ganzen Breite dieser geistesgeschichtlichen Umwälzung ist das heutige „existenzielle Denken" in seiner Wahrheit und

in dem, was es in der Wirklichkeit „Mensch“ neu entdeckt hat, zu verstehen. Auch Ferd. *Ebners* geistiges Ringen um Erkenntnis und Lebensformung des personalen Menschseins ist in diese geistige Situation gestellt und konnte in seiner Eigenart und Selbständigkeit nur in ihr erwachsen und wirksam werden. „Abgeleitet“ werden konnte es aus ihr so wenig wie alles persönlich-einzigartige Schaffen. Aber es steht in stummem — und manchmal auch sich aussprechendem — Dialog mit den Geistern, die das Neue in ähnlicher Sicht errangen. Der „objektive Geist“ der Zeiten ist wirksam in den Individuen der Zeit, so wenig diese nur seine Momente sind, und so sehr sie ihrerseits dem objektiven Geist zur Klärung seiner Gehalte erst verhelfen müssen. Das Ineins von Zeitgeist und persönlicher Geistigkeit in Erkennen und Wirken ist tief irrational. Nie ist die personale Tat der Erkenntnis und der historischen Wirksamkeit *nur* aus der „Zeit“ zu begreifen, aber sie steht *in* der Zeit, sie wird von ihr getragen und befruchtet, aber sie trägt und befruchtet in der geheimnisvollen Weise wechselseitigen Bezugs auch die Zeit.

Was in der vom Erlebnis des Krieges und der Nachkriegszeit in Deutschland so ein-

drucksvoll bestimmten Besinnung zunächst der *Theologie* auf sich selbst — und diesmal wurden wirklich die Theologen die Rufer zum Metanoeite, zum Umdenken über Mensch und Gott — erarbeitet wurde im engeren und weiteren Kreis der „dialektischen", d. h. der nicht mehr in den optimistischen Formen einlinigen Gott-Mensch-Verhältnisses nach idealistisch-pantheistischer Art denkenden Theologen, das war das „ganz anders Sein" Gottes allem gegenüber, was nicht er selbst war. Es war der von der Kreatur her unüberbrückbare Abstand von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf überhaupt. Die „Grenzsituation" des Menschen vor Gott stellte alsbald eine neue *Philosophie* heraus, die von der dialektischen Theologie zweifellos mitbestimmt war und die nicht in Hegel, sondern in *Kant* ihren Philosophen verehrte, weil Kant ja um die „Grenzen" des „menschlichen Verstandes" vor dem unerkennbaren „göttlichen Verstande" wußte, und weil er in dem „radikalen Bösen" die allem Optimismus einer Vergöttlichung wehrende Gebrochenheit des Menschen zu erkennen wenigstens auf dem Wege war.

Es war kein Zufall, daß die Philosophen der „Krisis", wie Heinrich *Barth* und in anderer Weise Hinrich *Knittermeyer* vom *Mar-*

burger Neukantianismus herkamen, dessen idealistischen Humanismus sie ablehnten, dessen Begrenzung des Erkennens sie brauchen konnten für die neue, von der Theologie geschaffene Situation.

Aber in den Methodenmonismus der *Marburger* selbst schlug des alternden Hermann *Cohen* Begegnung mit dem persönlichen Gott seiner Väter eine nicht mehr schließbare Lücke. Was seine eigene bisherige Religionsphilosophie gewollt hatte, das hielt vor der Begegnung mit der Wirklichkeit des *persönlichen Gottes der Offenbarung* nicht stand. *Dieser* Gott war keine ethische „Idee" des in logischer Geschlossenheit sich aufbauenden „Systems" des „reinen" Denkens und des „reinen" sittlichen Willens. Hier sprach zu dem gläubigen Menschen eine überweltliche, das reale und personale Ich in der Welt aufrufende Person. Zwischen beiden aber tat sich nun eine „Korrelation" auf, in der sich zwei *Wirklichkeiten*, der wirkliche Gott und der wirkliche Mensch, begegneten. Und was dieser Gott forderte und verhieß, das war nicht in logischer Deduktion errechenbar, darauf mußte das „Ich" — und nicht nur „man" — hören. Das aber, was von diesem Gott verheißen wurde, das war Gnade und Geschenk nicht an eine „Idee" vom Menschen über-

haupt, sondern an den geforderten und begnadeten konkreten Menschen in der wirklichen Zeit und in seiner eigenen und persönlichen Situation in dieser Zeit.

Die im Glauben ergriffene Wirklichkeit des persönlichen Gottes ist der tiefste, der *religiöse Grund des Umbruchs des Systemdenkens*, der Wendung des Denkens zur Existenz des Menschen als *des* Ichs, das von seinem persönlichen Gott angesprochen und in Anspruch genommen ist und von dem Gott die Antwort, die innerste personale Wendung zu ihm, diesem Gott, hin erwartet. Die *theistisch* gedachte und im Glauben als wirklich erfahrene lebendige Realität des persönlichen, zum Menschen von sich aus sich neigenden, ihn zu Horchen und Gehorchen aufrufenden Gottes hat auch im Kreise der Glaubensgenossen Hermann Cohens eine Wendung des Denkens bewirkt. Und was von *Schelling* und *Kierkegaard* für das neue Denken zu lernen war, das fand auch hier eine Aufnahme, die es zu befruchten und zu bereichern imstande war. Im Glauben an den persönlich sich offenbarenden Gott der Bibel trafen sich die gläubigen Denker, denen in der Welt des Alten wie des Neuen Testamentes diese Gottwirklichkeit und ihr Wirken auf den Menschen wie des Menschen Sein und Verhalten

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

zu ihr begegnete. Als Martin *Buber* aus dem Bannkreis einer pantheisierenden Mystik herausgetreten war und in dem dialogischen Sein von Ich und Du die „Wirklichkeit" gefunden hatte (1923), da hatten *Ebners* Pneumatologische Fragmente (1921) ihrerseits diese neue „Wirklichkeit" schon aufgedeckt. Franz *Rosenzweig* hatte das Erlebnis des Krieges vom Idealismus weggeführt, dem sein erstes großes Werk „Hegel und der Staat" eine ebenso gründliche wie historisch weitsichtige Darstellung gewidmet hatte. Als dieses Werk erschien (1920), war sein Verfasser lange schon über den Idealismus hinaus. Seine Briefe zeigen die Wendung vom Idealismus zur Existenz durch seinen alttestamentlichen Gottesglauben bedingt, und seine im Felde, auf Feldpostkarten geschriebene große Religionsphilosophie „Der Stern der Erlösung" (1921) gibt der neu entdeckten Existenz des Menschen vor *diesem* Gott den philosophischen Ausdruck. Das im Kriege so vielfach geschaute persönlich-einsame Sterben, das Fertigwerdenmüssen mit dem eigenen Tode in der Einsamkeit des Daseins konnte idealistisch nicht verstanden werden, so wenig wie Martin *Heidegger* heute den Tod idealistisch begreifen kann, sondern ihn existenzial verstehen will. Denn der Tod läßt die Exi-

stenz aus allem System des Seins als ein Selbst- und Eigensein heraustreten und bringt sie vor ihr eigenes Selbst, zur Erkenntnis von sich als eines unableitbaren Ich-Selbst in seinem Alleinsein, vor ein Selbst freilich, das für Heidegger das Sein zum Ende seiner eigenen Seinsmöglichkeiten, nicht ein Sein zu Gott ist.

Aber im Angesicht des Todes war für ein religiöses Denken der Mensch ein anderes als Moment des Allgemeingeistes, hier stand und starb er allein und persönlich vor seinem persönlichen Gott, wie auch nur die eigene persönliche Seele zum eigenen Schicksal Ja zu sagen vermag (307)[5]. So versteht man Rosenzweigs Bekenntnis: „Ich habe die Hegelsche Philosophie schon für schädlich gehalten, als ich den Hegel anfing zu schreiben. Meine Ansicht ist kurz gesagt die, von vielen anderen ja geteilte, daß die europäische Kultur heute zusammenzustürzen droht und daß sie nur gerettet werden kann, wenn ihr Hilfe kommt von den übereuropäischen, übermenschlichen Mächten“ (476). Rosenzweig mußte gerade in Cohens nachgelassenem, am alttestamentlichen Prophetentum sich aufbauenden religionsphilosophischen Werke (1919), das eben das Ich vor dem Du Gottes als die das eigene idealistische System sprengende Wirklichkeit

entdeckt hatte, mehr finden „als Hegel und Schelling; denn es ist die Religio philosophiae eines frommen Menschen“ (281). In Hegels System dagegen „ist jede einzelne Position nur im Ganzen verankert, und zwar (daher) mit zwei Anderen, einem nach der nächstvorhergehenden und einem nach der nächstfolgenden Position“ (264). Aber *Hegel* übersieht für Rosenzweig die Existenz des philosophierenden Philosophen, um die *Schopenhauer* und nach ihm *Nietzsche* gewußt haben. „Von Schopenhauer ab haben die Philosophen *ihre* Vita und schreiben ihre Philosophie; denn Philosophiegeschichte als objektiver Zusammenhang hat aufgehört.“ Hegels Wesensbestimmung der Philosophie, wie sie oben dargelegt wurde, ist also in dem Augenblicke überwunden, wo der philosophierende Mensch und sein Entschluß zum Denken als Anfang der Philosophie entdeckt ist, wie *Schelling* samt *Kierkegaard* gegen Hegels Selbstbewegung der Idee als den Anfang der Philosophie in aller Schärfe eingewandt hatten.[6] Aber für den religiösen Denker — für Kierkegaard und auch für Rosenzweig — bedeutet das noch mehr: Ist Philosophie nicht mehr das idealistische System der Selbstbewegung des Geistes, dann „ist das Chaos hergestellt; der Mensch ist Meister über die

Sache (Philosophie) geworden und also bereit, die Stimme Gottes zu hören (die der Mensch nie hört, solange er noch hinter dem Schirm einer ‚Sache' arbeitet)" (264 f., vgl. 342).

Der Mensch, der persönliche Mensch jetzt und hier, die *Existenz* rückt also in den Blickpunkt auch der Philosophie. Und diese ist darum eine „neue", weil hier der Denker nicht mehr nach dem allgemeinen Wesen der Welt, Gottes oder auch des Menschen fragt, sondern aus seiner eigenen Daseinsnot die Frage nach sich selbst, dem konkreten Fragenden, erhebt. In der *Wesens*philosophie, die im System allgemeine Erkenntnis an allgemeine Erkenntnis reiht, verliert sich der *Mensch*, und vor dem Allgemeinen verstummt die Frage nach dem *Selbst*, das kein Allgemeines ist. In das System spinnt sich der konkrete Mensch ein wie die Raupe in ihren Kokon „ihrer Schmetterlingsseligkeit halber" (550), aber er übersieht — und sieht es, meint Rosenzweig, erst seit Schopenhauer —, daß der Philosoph selbst „die Form der Philosophie" ist (264), was gerade Hegels Idealismus *nicht* gesehen hatte. Die Absage an die ganze bisherige Systemphilosophie hat Rosenzweig (Brief vom 1. 12. 1917, S. 264) damit vollzogen. Gedanken *Ebners* wie der ganzen Wende, die das Problem der Existenz in die bisherige Wesens-

philosophie brachte und die heute um die Namen *Heidegger*, *Jaspers*, *Häberlin* u. a. kreist, sind hier in Klarheit ausgedacht und ausgesprochen.[7] Eben darum weiß Rosenzweig mitten im Kriege (Brief aus dem Felde vom 17. 8. 1916, S. 100), daß Krieg und Frieden nicht von einer philosophischen *Idee* aus zu verstehen, zu rechtfertigen oder zu verwerfen sind. Denn „der Krieg ist nicht unsittlicher (bzw. ‚unreligiöser') als der Frieden. Die *Menschen* sind gut oder böse. Der Pazifismus ist eben *deswegen* eine so verworfene Gesinnung, weil er meint, das Gute oder Böse bestünde in dem äußeren Zustand der Dinge statt in den inneren Zuständen der Menschen".

Rosenzweig hat *Ebners* Pneumatologische Fragmente, die gleichzeitig mit dem „Stern der Erlösung" geschrieben wurden, gekannt. Er erwähnt sie jedoch erst in einem Briefe vom 4. 2. 1923 (S. 475). Aber wie weit die ganz am Neuen Testament, also spezifisch *christlich* orientierte Ich-Du-Existenz in *Ebners* Schau von der Existenzbestimmung Rosenzweigs entfernt sein *muß*, das vermag nichts so eindringlich zu zeigen wie einerseits die den Briefen Rosenzweigs als Anhang beigegebene Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum, die auf letzte

und entscheidende Abgrenzung beider Religionen und Glaubenshaltungen geht, und andererseits ein Aphorismus von Ebner, der das Wort und die Liebe, die beiden Zugänge zur Existenz, im Johanneischen Geiste als metakosmische Mächte deutet: „Das Wort umfaßt und trägt die Sprache — nicht nur die Sprache, sondern den ganzen Menschen, und nicht nur den Menschen, sondern das Sein der ganzen Welt — und darum ist es mehr als Sprache, mehr als unsere gesprochenen Worte. Es umfaßt alles, was wir nicht aussprechen können, wofür unsere Sprache das rechte Wort nicht hat. Es umfaßt Gott, weil Gott das Wort umfaßt. Und es umfaßt die Liebe“ (W L 288). Das ist nur vom Glauben an das trinitarische Leben Gottes her zu verstehen. Nur der *Christ* vermag vom Glauben aus in dieses Letzte vorzudringen.

Rosenzweig, der dem Nachdenken über die Sprache und dem sinnvollen Bilden des Wortes in der Sprache viele ernste Mühe gewidmet hat, zeigt sich besonders stark beeindruckt von *Bubers* „Ich und Du“ (437, 443). Aber die existenzielle „Begegnung“, die in jedem verstehenden Denken zwischen Ich und Du sich vollzieht, hat er unabhängig von Ebner wie von Buber in aller Klarheit gesehen und formuliert. Er weiß mit einem

„monistischen“, sich selbst ausspinnenden Denken nichts zu beginnen, es sei denn, man krieche an dem Degen des sprechenden Gegners vorbei, in ihn gewissermaßen hinein, sonst findet man ihn sich immer nur gegenüber, aber man ergreift so nicht seine innere Welt, den Sinn seines Denkens (vgl. 312). „Fremdes“ Denken aber geht einen eben — im wörtlichen Sinne des treffenden Sprachbildes — nicht an. Nur „wo der Lebensweg des Denkens ganz oder streckenweis gemeinsam (und sei's in der Gemeinsamkeit des Gegeneinanderkämpfens) gegangen ist, da beantwortet sich die Frage selber; es geht einen eben an. Wo aber nicht das eine ist und nicht das andere und sich nun die Gedanken *selber* begegnen, sich begegnen würden, auch wenn sie und ich einander nie begegnet wären, — da wächst die Frage riesengroß auf.“ Diese Gemeinsamkeit auch schon des Weges der Denkenden bei aller Verschiedenheit der Denkziele ist immer schon da, und sie *wird* nicht erst, wenn Verstehen sich ereignen soll. Und Verstehen ist dann das Sichfinden der denkenden Menschen. „So aber geschieht es, — wenn zweie so denken —, daß ihre Gedanken wie zwei ineinandergeratene Garnknäuel sich hundertmal begegnen und hundertmal wieder trennen müssen, — trennen

müssen, *um* sich wieder begegnen zu können" (R. an Buber. 20. 9. 22, S. 443 f.). Dieses *διαλέγεσθαι*, das Gegen-einander-reden, in dem doch schon die Verbundenheit des Miteinander von Ich und Du sowie ihre Begegnung steckt, hat Rosenzweig, soweit aus den Briefen ersichtlich wird, schon 1917 als das Wesen alles Denkens gefunden. Dem Monolog des idealistischen Denkens hat er den Dialog der je konkret Denkenden entgegengestellt. Das Denken ist der „geheime Dialog" mit einem Gegenüber (29. 1. 1917, S. 155). In späterer Prägung begegnet der gleiche Gedanke weiter ausgeführt: „Auch wenn etwas in der Luft liegt, muß es von irgendeinem Menschen auf einen Menschen übertragen sein. Ich mache heute die Abneigung gegen das Fragen nach Einflüssen gar nicht mehr mit, nur darf man sich die Sache nicht so mechanisch vorstellen, daß der Beeinflußte nur passiv wäre. Sondern alles Denken geschieht in — wirklichen oder zwangsmäßig erträumten — Dialogen; man sucht zu verstehen, was der andere meint, und das tut man, indem man es mit eigenem Ja und eigenem Aber wiederholt." So hat Rosenzweig „das Dialogische alles Denkens" erfahren (15. 3. 27, S. 575), und es ist, auch abgesehen davon, daß er und Ebner tatsächlich gleichzeitig,

ohne von einander zu wissen, und von verschiedenem religiösem Bekenntnis her zu gleichen Einsichten kamen, müßig, hier nach Abhängigkeit und Beeinflussung durch *Lektüre* zu fragen. Denn selbst wenn sie — was hier faktisch ausgeschlossen ist — da wäre, bedürfte es noch des eben beschriebenen Dialoges zwischen beiden, wenn sie einander verstehen und im Denken treffen wollen.

Auch Rosenzweigs, aus der Gottbegegnung aufsteigendes dialogisches Denken geht den Weg, den wir Ebner werden gehen sehen: den Weg vom menschlichen Ich zum *göttlichen* Du. Auch er weiß, daß vom „Wort" her erst ein Begreifen der göttlichen Dinge und alles Seins, das eben von Gott kommt, möglich ist (vgl. 210 f.). Auch er erkennt mit Ebner dieses *Sittlich-Menschliche*, daß Mensch und Mensch immer schon verbunden *sind*. „Denn über dem ständigen Suchen ‚was kann ich für ihn tun?', ‚was braucht er' usw. vergißt man so leicht, daß man ja die Nähe nicht erst künstlich herzustellen hat, sondern daß sie durch das Leben, ganz unabhängig von dem, was man etwa noch tut, schon hergestellt *ist* und man also (eben *weil* man miteinander verbunden ist) gegenseitig sich fortwährend wohl und weh tut, gar nicht mit dem beabsichtigten ‚Für

ihn tun', sondern mit dem ganz absichtslosen, auf das man wenig Nachdenken und wenig Vorsicht verwendet . . . Deine ‚Brauchbarkeit' für mich ist ziemlich gering . . . Brauchbarkeit läßt sich eben abmessen und gegen andere Brauchbarkeit bzw. gegen die mit ihr verbundenen Nachteile vermessen . . . Dagegen ist das Sich-wohl-und-wehe-tun-einfach-dadurch-daß-man-lebt ebenso unbe- wie unverrechenbar. Man ist einmal in das Leben hineingesetzt und hat nichts anderes zu tun, als es, so wie es nun einmal ist, oder genauer: so wie es nun einmal um einen herumliegt oder auf einen zukommt, durchzuleben, ohne es mit Brauchbarkeitskalkülen abmessen oder gar bewerten zu wollen, denen es sich genau so entzieht wie etwa eine Kugel einem Zollstock" (8. 8. 1918, S. 337). Diese allem Utilitarismus, aber auch einer nach Idealen und Entwürfen sich richtenden Ethik entgegengesetzte Auffassung vom sittlichen Sein und Tun wirkt sich in der *heutigen Ethik* da aus, wo die Verbundenheit von Ich und Du als das Urfaktum und wo der Anspruch des Ichs an das Du je in der konkreten Situation der Gegenwart als der sittliche Uranspruch — wie etwa bei *Gogarten* und entschiedener noch bei *Grisebach* — genommen wird. Auch *Ebner* werden wir auf ähnlichen Wegen begegnen.

Ob aber die neue Philosophie mit Eberhard *Grisebach* den Menschen in seine eigenste Gegenwart verweist und ihm jede Sicherung seines sittlichen Wollens nimmt und jede Vorwegnahme seiner persönlichen Entscheidung in einem human-idealistischen System von Werten und Zielen, Idealen und Normen unmöglich macht, ob sie mit Karl *Heim* „Wirklichkeit" nur im Ich-Du-Verhältnis finden und den Menschen aus der Verzweiflung erst zu dem rettenden Du Gottes hinführt, ob sie in Paul *Tillichs* Metaphysik das Bedrohtsein dieses Menschen durch das „Dämonische" und sein Aufgerufensein im „Kairos" des geschichtlichen Augenblicks der idealistischen Einbettung des Daseins in einen zielvoll sich bestimmenden und zu erkennenden Weltprozeß entgegenhält, ob sie mit Martin *Heidegger* die vor das Nichts gestellte und stetig in es hineingehaltene Existenz im Gewissensaufruf zu ihrem Selbst-sein zurückruft, ob sie endlich durch Karl *Jaspers* diese Existenz deutet als personale „Kommunikation" des Menschen mit anderen, — eines ist bei aller weltanschaulichen Verschiedenheit oder gar angeblichen weltanschaulichen Neutralität ein neues und gemeinsames, zugleich ein fruchtbares Ergebnis für das *philosophische* Denken: *der neue Wirklichkeitsbegriff eines*

existenziellen Realismus, die neue Schau des „wirklichen" Menschen. Dieser neue und eigene Realismus hat in der *Philosophie* den Anspruch bestritten, den der Idealismus für seine Geistwirklichkeit erhob: die Wirklichkeit schlechthin, die Vernunft-Wirklichkeit zu sein, für die alles Besondere nur Erscheinung, Gestalt und Moment des einen allgemeinen Wesens ist. In diese weitverzweigte und doch in ihrem letzten Wollen höchst einheitliche philosophische Situation stellt sich Ferd. *Ebners* Werk hinein. Er hat den Umbruch des Denkens als der ersten einer erspürt und an seiner Stelle mitbewirkt.

ZWEITER ABSCHNITT

DER NEUE REALISMUS

Der Realismus der Existenz stellt den wirklichen, persönlichen Menschen in die lebendige Wirkbeziehung zwischen Ich und Du. Erst in ihr hat der Mensch als Mensch *Wirklichkeit*. *Das ist Ebners Grundthese.*

Eines ist bezeichnend für diese Philosophie der Existenz: Sie ist im tiefsten *gläubig-religiöses Denken*, und sie versteht diese Wirklichkeit des Menschen zuletzt von *Gott* her. Das letzte Du für das menschliche Ich, an dem dieses erst Ich wird, ist der persönliche Gott. Darum scheidet sich Ebners Denkart unwiderruflich von jeder Art Existenzialphilosophie, die das Sein des Menschen nicht im Religiösen letztlich verfestigt, um von dorther die letzte Einsicht in sein Wesen zu gewinnen. *Nietzsches* Nihilismus und dessen Ausblick nach einem neuen Menschen liegt Ebner völlig fern, er hat harte Worte über Friedrich Nietzsche gefunden. *Heideggers* Deutung des Menschen als in das Dasein „geworfener", an das Nichts „verfallender", aus diesem Verfall sich zu sich selbst zurückrufender Existenz würde Ebner mit der gleichen Entschiedenheit abgewiesen haben, wiewohl auch er um die Tragik des

Menschseins weiß. Aber er sieht sie, wie sich zeigen wird, ganz anders begründet.

Ebner stellt sich eindeutig und grundsätzlich an die Seite derer, die den Menschen und sein Sein von Gott her deuten. *Kierkegaard* und auch *Newman*, doch schon der mit Kierkegaard als „ehrlich" empfundene *Kant* (W L 233) und dessen großer Gegner gerade vom existenziellen Wort der Sprache her: Johann Georg *Hamann* (W L 240) weisen ihm die Wege. Ein Wort in Ebners Aphorismen freilich fällt fürs erste auf, wenn man gerade seinen Grundgedanken von der Dubezogenheit des Menschen, die zuletzt die zu Gottes Du hin ist, erwägt: „Wehe dem Menschen, der, zur Einsamkeit prädestiniert, immer wieder von ihr weg will, zu andern — —" (W L 62). Aber es wird sofort verständlich, wenn man Ebners Grundidee wirklich versteht. Denn die Beziehung zum Du bedeutet alles andere als Selbstzerfall und Selbstverlust, sie weckt und schafft erst die Existenz als eigene, einmalige Individualität, als das unvertretbare Selbst und als geformten Selbstbesitz einer gesammelten, nicht zerflatternden und zerfließenden Persönlichkeit. Doch *dieses* Bei-sich-selbst-sein ist nicht „Icheinsamkeit" in „Duverschlossenheit". Jene andere Icheinsamkeit aber, die sich in sich selber

einschließt, jenes Monadensein, das das Du nicht kennt und sich selbst genügen möchte, ist „Einsamkeit des Sterbens“ (W L 162), Untergang der Existenz. Im Finden des Du und in der Beziehung zu ihm gibt es erst ein eigenes, des Selbst bewußtes und das Selbst in seinem Besten weckendes und weitendes persönliches Leben. Ebner weiß mit Newman, daß der Mensch, je mehr er er selbst ist, „für sich selbst leben muß für ewig“, und daß „außer ihm niemand ihn eigentlich berühren kann“, weil jeder Mensch in seinem eigensten Sein „eine unergründliche Tiefe, einen Abgrund des Seins trägt“.

Dieser Tiefenblick in den Ungrund, in die unausschöpfliche Rätselhaftigkeit des eigenen Seins, wie sie Newman sah, kann und muß sich auch Ebner auftun, weil die Du-Beziehung nicht Preisgabe, sondern Weckung ungeahnter Tiefen des Selbst bedeutet, viel größerer Tiefen, als ein Ich ahnt, das zu selbstsicherem Besitz und egoistischer Verengung sich gegen das Du sperrt. Was die dem Du sich öffnende und schenkende *Liebe* kann und was im Liebenden ist, das weiß er selber nicht, das erfährt er in immer neuem Staunen vor seinem eigenen Sein und Können erst im persönlich vollzogenen Akt der Liebe selbst. Auch in der Liebe kann er nur sein und

geben, was *er* ist und was *er* hat. Aber geweckt wird es erst *in* der Liebe, also *seitens* des Du und nie aus dem Ich in seiner Einsamkeit. So schaut Ebner sehr wohl in des Menschen unergründliche Tiefe, und vor dem Geheimnis dieses Ich-Du kann auch er mit Sophokles (W L 65) sagen: „Weh! Was ist der Mensch — wer darüber brütet, stirbt.“ Von dem Un- und Abgrund im Menschen wissen alle, denen mit einer Begriffsdefinition vom allgemeinen „Wesen“ Mensch für die Erkenntnis des konkreten Menschen nicht gedient ist: *Augustin*, *Pascal* und *Kierkegaard*, auch *Kant*, *Schelling*, *Nietzsche* und zuletzt noch Max *Scheler*, gegen dessen Phänomenologie Ebner (W L 264) freilich seine Bedenken hat, während er, genau wie einst Kierkegaard, in *Schelling* „Blut und Leben“ pulsieren fühlt.

Ihr persönliches Durchdrungensein von der irrationalen Tiefe des Menschen, von dem Geheimnis seiner eigenen Welt und ihrer ureigenen Gestaltung bezeugt diesen Denkern, daß es im Denken zuletzt um das eigene Sein des Denkenden geht. Aber diese „existenziellen Denker“ alle, die von Augustin über Pascal, Kierkegaard und Newman bis zu Ebner mutig und doch schaudernd in des eigenen Ichs Abgrund schauen und denen

das persönlichste Fragen dieses Ichs Ausgang und Antrieb alles Denkens ist, verachten nicht das „Wirkliche". Eben diese wirkliche Wirklichkeit des Menschen soll sich ihnen enthüllen. Doch gerade in ihrem eigenen „Realismus" wird ihnen der „Idealismus" um seiner Nichtachtung des Wirklichen willen überaus fragwürdig. Denn die idealistische „Wirklichkeit" ist ja keine echte, in sich und auf sich stehende, hier ist ja der allgemeine Geist, „die" Vernunft, „das" Wirkliche und alles Wirkliche. Das Besondere aber und das Individuelle, das Einmalige und Unvergleichliche ist bei Hegel nur „Akzidenz der Allgemeinsubstanz". Gerade auch Ebner hat sich aufs entschiedenste gewandt gegen jede Art von Natur- oder Geistmonismus, gegen das Entwesen des Eigenseins des Ichs in einem unpersönlichen Göttlichen. Gegen die Ichlosigkeit der Spinozistischen Gott-Substanz wendet sich Ebner (W L 130) heute mit ähnlichem Eifer wie ehedem *Hegel*. Aber *das* wußte Hegel nicht gegen *Spinoza* zu sagen, was *Ebner* (W L 207) aus Johanneischem und Augustinischem Geist gegen ihn geltend zu machen hat: Des Menschen Liebe zu Gott ist das Geschenk des liebenden Gottes an ihn. Diese personalistische, in Gottes Du verwurzelte und in des

Menschen Ich diesem Du antwortende Religion hat nichts mit Pantheismus zu tun, sie ist ein ganz anderes auch als des jungen *Schleiermacher* romantische „Anschauung des Universums“ (W L 130). In diesem persönlichen Gott-Mensch- und Mensch-Gott-Verhältnis muß Ebner auch einer pantheisierenden Mystik — bei der er eher an *Angelus Silesius* als an *Eckehart* denkt — sehr reserviert gegenüberstehen (W L 92 ff). Denn Idealismus und Mystik — hier als typische Haltungen zu Gott, Mensch und Welt verstanden, und ungeachtet der Unterschiede ihrer zu solcher Entpersönlichung nicht immer fortschreitenden Formen — sehen an der Wirklichkeit des persönlichen Menschen und des persönlichen Gottes vorbei. Für „Existenz“ haben sie so wenig Sinn wie für den Kreaturcharakter dieser menschlichen Existenz. Und so sind sie der Gegensatz zu dem Personalismus des Christentums, ohne den es Schöpfung, Erlösung und Heiligung, ja Offenbarung im strengen Sinne freien göttlichen Anspruchs an den Menschen und menschliche Begnadung durch Gott so wenig mehr gibt als des Menschen freies Ja zu Gottes Wort und Gnade. Die Vergöttlichung des Menschen zahlt den Preis der Entselbstung des Menschen.

In diesen Kampf um allerletzte Entscheidungen stellt sich Ebner mitten hinein. In dem hier auftretenden, allem Idealismus des Allgemeinen widerstrebenden „*Realismus*“ liegt der *eine* Grund, warum in einer Zeit, die das Wirkliche nicht mehr zur „Erscheinung“ eines Allgemeinen entwirklichen will, die Philosophie einen Umbruch von der Idee zu der allernächsten Wirklichkeit, zum persönlichen Menschen erfährt. Und der *andere* Grund ist das leidenschaftliche Fragen der Menschen nach ihres persönlichen Lebens Sinn in einer harten, persönliches Schicksal kaum achtenden Zeit. Aber diese Zeit wird an dem Entwicklungs- und Fortschrittsoptimismus idealistischen Denkens irre, sie empfindet in dem gerühmten „Kulturfortschritt“ nur Hohn auf die Wirklichkeit ihrer eigenen Lebenswirklichkeit. Im Ernst solcher Zeitwandlung erwacht die Frage nach Mensch und Gott aufs neue. Aber nun ist es die Frage nach dem echten Gott und dem wirklichen Menschen. Diese Zeit will den Gott, der wirklich über den Menschen verfügen kann, und den wirklichen Menschen, der diesem Gott antworten kann, weil er *sein* Gott als ein persönlicher, ihn, *diesen* Menschen, fordernder und ihn, *diesen* Menschen in dieser seiner ganz eigenen Not, liebender

Gott ist. Er will ihm antworten in einem persönlichen Leben, das sich in Verantwortlichkeit an diesen Gott bindet. Das personale Gottverhältnis des konkreten Menschen ist etwas ganz anderes als sein äußerlich feststellbares „Religionsbekenntnis“ (W L 268). Es ist ihm ein Ernst um Gott und ein Ernst um sich, den Menschen. Der Realismus der Person des Ichs sieht die Realität des persönlichen Du Gottes und des Du des persönlichen Mitmenschen. Der neue Realismus ist nicht mehr an der Natur und der Naturwissenschaft orientiert; ihm ist nicht mehr die „Außenwelt“ das „Problem der Realität“ sondern die eigenste Existenz des eigenen Menschseins selbst. Das ist auch *Ebners* Realismus.

Aber es wäre doch nur ein schlechter und ein unwirklicher „Realismus“, wenn er im Subjektivismus verharrte. Weder Kierkegaard noch Ebner sind Subjektivisten. Die „Wahrheit nur für mich“ — das bedeutet für *Kierkegaard* nicht ihre subjektive Geltung. Es bedeutet die Wahrheit und Objektivität von der Erkenntnis des eigenen Ichseins — aber eben nur aus einem lebendigen Bezug des persönlichen Denkens zu Gott und Gottes Wahrheit. So haben uns z. B. Theodor *Haecker* und Walter *Ruttenbeck* Kierkegaard richtig verstehen gelehrt. Und *Ebners* Be-

ziehungen zu *Haecker* dürften auch für die Erschließung *seiner* Gedankenwelt nicht selten den Schlüssel reichen. Wenn die religiöse Existenzphilosophie die Wirklichkeit des Menschseins sucht, dann gelangt sie zum Wirklichsten schlechthin: zu der Wirklichkeit des göttlichen Du, vor dem der Mensch erst Ich ist und in dem er dem Du seines Nächsten wie auch dem Es der Welt begegnet, das ihm seines Gottes Welt und so auch seine eigene Welt ist. Das *augustinische* „Deus et anima, nihil omnino", an das diese Haltung erinnert, ist alles andere als „Subjektivismus" und „Individualismus". Es ist ein Finden des Seins in seinem Wirklichkeitsgrund. Es ist ein Finden des Mitmenschen als Gottesgeschöpfes und darum als einer dem Ich überantworteten Wirklichkeit, zu der hin und von der her sich die Fäden des menschlichen Daseins in selbst- wie duverantwortlicher Verbundenheit spinnen. Von dem eigenen Sein her erschließt sich also die Wirklichkeit selbst. Und in ihr erschließt sich das Ich, um so erst *sich* zu finden im Ganzen einer Realität, die Gott, Du und Ich und die Welt überhaupt umspannt.

Nun mag man Gottes Spur auch in der Welt suchen, wie es *Augustins* Philosophieren getan hat. Denn *dieser* „Idealismus" nimmt

seinen Ausgang aus der Existenz Gottes und der eigenen Seele wie aus dem Wirklichkeitsverhältnis zwischen ihnen. Aber er verliert Gott nicht in der Welt und die Seele nicht als Selbstand vor Gott in Selbstentscheidung für ihn. Jede pantheisierende Tendenz vernichtet mit dem Selbstand und der Person Gottes den Selbstand und die Person auch des Menschen, Gott als den Schöpfer und Offenbarer, den Begnader und Richter, den Menschen als den in Gehorsam frei sich für Gott entscheidenden oder in der Sünde sich von Gott wendenden. Der Pantheismus vernichtet also gerade die „*Existenz*" des Menschen vor Gott. Dem christlichen „Idealismus" ist darum Gott nicht das „Allgemeine", in dessen „Wesen" das „Besondere" nur Gottes eigene Besonderung ist. Gott ist ihm persönliche und zum Menschen hin sich neigende Wirklichkeit, vor dem und durch dessen Schöpfer- und Begnadungswille der Mensch Person und geheiligte Person ist. Zwischen Gott und Mensch waltet das Wort der Offenbarung und die Liebe der Gnade. Beides aber ist auf dem modernidealistischen Boden verkannt. Denn hier ist Gott die „Idee", der alles Besondere als seinen Gehalt setzende und umfangende „Geist", mit dem es die Korrelation von Person zu Person nicht geben kann. Dieser Gott

bespiegelt sich nur selbst, er vollführt in der Tat nur einen „Monolog“, und der „Dialog“ von Gott zu Mensch und von Mensch zu Gott ist verstummt. Dem gegenüber will der neue Realismus zugleich *Personalismus* sein. Darum ringt Ebner mit dem „Wort“, weil in ihm ein personare, ein Durchtönen eigensten Seins, eben des Personseins, gegeben ist. So hat es Ebner (WL 152) von *Kierkegaard* gelernt, für den aus der „persona“, aus der „Maske“ das Verborgene der Existenz herausspricht. Daß Gott in seinem Wort, zuhöchst im Logos Jesu Christi, sich um den Menschen kümmert, das erst gibt dem Menschen eine Existenz, die im Wirklichsten wurzelt, eine Personalität, die von Gottes Person her sich gründet und ihres Anspruchs gewürdigt wird, aber darum nicht zuletzt Person ist, weil auch sie ein Wort hat: die Ant-wort auf Gottes Wort. —

Diesen neuen Realismus und Personalismus hat Ebners Werk entscheidend vorangetrieben. Und das ist auch da anerkannt worden, wo das philosophische und theologische Denken in die Auseinandersetzung mit dem Idealismus eingetreten ist. Diesem neuen Denken ist das Ich-Du-Verhältnis die

unerklärbare und unableitbare Wirklichkeit, die eigentlichste Realität. So bekennt Emil *Brunner*[8] als einer der frühesten, die auf Ebner hinweisen, gerade in seinem Kampf gegen Idealismus und pantheistische Mystik von Ebners „bedeutendem Werk" trotz dessen bisheriger Nichtbeachtung durch die Fachtheologie „mannigfache Anregungen" empfangen zu haben. Karl *Heim*[9] hat die Situation der Philosophie in der Gegenwart dahin charakterisiert, daß der Idealismus, „die letzte ganz große geistige Bewegung, die wir erlebt haben", durch Ludwig *Feuerbach* abgelöst sei. Denn der Idealismus entdeckte die Ichdimension, Feuerbach — und wir wissen, daß er nicht der erste und nicht der tiefste war — die Ich-Du-Beziehung. „Seitdem leben wir im Übergang zu etwas Neuem, das aber noch keine deutliche Gestalt gewonnen hat. Seit Feuerbach ringt sich . . . ein Gedanke immer deutlicher durch, der, sobald er einmal in voller Klarheit erfaßt ist, zu einem zweiten Neuanfang des europäischen Denkens führen muß, der über den ersten *Cartesianischen* Einsatz der neueren Philosophie hinausweist." Gerade Ebner aber ist der Denker, dem Descartes' Cogito ergo sum, wie wir gleich sehen werden, als Ausgang einer echten Wirklichkeitserkenntnis zweifel-

haft wurde. Diese Kritik an Descartes teilt er, ihm selber nicht bewußt, mit Franz von *Baader*, der eben von der Ich-Du-Beziehung her Descartes entscheidend und in stets neuen Ansätzen angegriffen hat, so wenig dies von der Philosophie seiner Zeit und Nachzeit beachtet wurde. „Diese Du-Entdeckung", so beurteilt sie *Heim*[10] in philosophiegeschichtlicher Perspektive, „ist ein elementares Erlebnis, das genau so folgenschwer ist wie die Ich-Entdeckung des Idealismus. Sie erschüttert, wie wir an *Grisebachs* Angriff auf die Philosophie sehen, genau wie das *Cartesianische* cogito ergo sum und *Kants Kopernikanische* Tat die Grundlage des bisherigen Denkens". Ja sie wird von *Heim* anderswo[11] selbst eine „*Kopernikanische* Tat" genannt. Das kann eben nur die Rückgängigmachung der *Kantischen* Drehung bedeuten: das Verstehen der Erkenntnis wieder vom Objekt her. Nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß Realität und Objektivität nun nicht mehr durch das gegenständliche Sein bedingt sind, sondern durch die ungegenständliche Doppelbeziehung von Ich und Du, in der sich Realität erst erschließt, aber von der Erkenntnis nicht mehr gesetzt wird. Es ist daher sehr begreiflich, wenn *Heim*[12] Ferdinand *Ebner* wie auch Martin *Buber* als Wegbereiter dieses neuen

Denkens anspricht, und wenn John *Cullbergs* Überblick über diese Art des Denkens[13] gleichfalls Ebner wie Buber den „Auftakt zu der neuen Ontologie“ geben läßt. Auch Karl *Löwith*[14] hat die historische Stellung Ebners in ähnlicher Weise richtig erfaßt und gewürdigt.

So kann über *Ebners* Bedeutung kein Zweifel obwalten, mag auch sein Werk nur „fragmentarisch“ sein. Es beansprucht nicht mehr, und es ist seinem Schöpfer wie vielen anderen großen historischen Anregern eigen, das, was er entdeckt hat, wiederholt und unsystematisch zu sagen, weil es für ihn selbst die entscheidende Entdeckung bedeutet und es sich erst auswirken muß, ehe es in seiner *ganzen* Bedeutung erfaßt werden kann. So ist es bei vielen der großen Wegbereiter des Philosophierens gewesen: bei *Platon*, dessen Dialoge ja auch oft nur Programme und Hinweise geben, bei *Augustin*, der in der Fülle seiner Schauungen oft eine geradezu persönlich-aphoristische Denkweise pflegt, bei *Pascal*, bei *Montaigne*, bei *Nietzsche* und vielfach auch bei *Kierkegaard*. Bei Ebner aber stammt, wie bei allen seinen Mitstreitern, die Gegnerschaft gegen ein „System“ nicht zuletzt auch aus einem sachlichen Grunde: sie ist bedingt durch seine Kampfstellung gegen den Ide-

alismus des vergangenen Jahrhunderts. Dieser *mußte* ja, wie wir wissen, seinem Wesen und Ziel nach Systemdenken sein, denn das Wirkliche war ihm der „Prozeß" des Denkens zu sich selbst und seiner „Totalität". Wirklichkeit war hier das System des mit dem Denken identischen Seins; hatte jedes Wirkliche seine eindeutige Stelle in diesem System, dann erst war es wirklich. System und Hegelscher Idealismus ist *Kierkegaard* wie *Ebner* das gleiche gewesen, und ihre Gegnerschaft gegen das System ist Gegnerschaft gegen seine *Hegelsche* Form. Das muß man beachten, wenn man Ebners Kampf gegen die „Philosophie" wie gegen das „System" begreifen will.

Von dieser Grundeinstellung Ebners her ist alles Folgende gesehen und *muß* es gesehen werden. Es berücksichtigt daher nicht Ebners Gesamtdenken, sondern das, was Ebner zum *Grundthema* heutiger Philosophie zu sagen hat: zum *Sein der Existenz*, und was er zu sagen weiß zu *Sein und Leben der christlichen Existenz* zumal.

DRITTER ABSCHNITT

DIE GRUNDLINIEN DES NEUEN DENKENS

Ebner — und Kierkegaard mit ihm — pflegen trotz ihrer Gegnerschaft gegen das Systemdenken ein sehr geordnetes Denken. Wenn „systematisches“ Denken das Verstehen des Seins aus einer bestimmten Wirklichkeit ist, die als ursprüngliche und letzte das Wesen eines Seienden offenlegt, wenn das Seiende als solches aus diesem es zu dem bestimmten Seienden gestaltenden Wesensgrund verstanden wird, wenn schließlich der Versuch gemacht wird, eine Grundwirklichkeit zu finden, die das Seiende zu seinem Träger und zur Seinsgrundlage seines Bestimmtseins und Daseins und auch seiner Zusammenhänge im Bereich des Seienden hat, dann ist auch Ebners Denken systematisches Denken. Seine Deutung und Begründung der Wirklichkeit ist ein denkendes Suchen des Letzten aus religiöser Haltung. Wir versuchen, die Grundlinien dieses Denkens nachzuzeichnen.

Dieser Grundlinien gibt es bei Ebner, wie uns scheinen will, vier. Sie alle aber laufen in den einen Grundgedanken zusammen und entspringen dem einen Motiv: dem Erweis der Ich-Du-Beziehung als *der* Wirklichkeit, die für Ebner allein in Betracht kommt und

in der alles Wirkliche innerhalb der personalen menschlichen Welt gründet. Es ist zunächst der Aufweis eines eigenen *Denkens*, das Ebner als pneumatologisches und existenzielles dem vergegenständlichenden Denken gegenüberstellt. Da dieses letztere sich in der *Wissenschaft* und nach Ebners Ansicht auch in der *Philosophie* betätigt, so begründet Ebners „Pneumatologie" zugleich eine eigene Stellungnahme zu Wissenschaft und Philosophie. In dieser Ich-Du-Beziehung gestaltet sich aber erst das *Welt-, Mensch- und Gottesbild* zu einem besonderen und allein wirklichen. Und diese Wirklichkeit erschließt sich in der existenziellen Haltung von Ich und Du, die im *Wort* und in der *Liebe* sich nicht nur Ausdruck gibt, sondern in ihnen sich selbst setzt und erfüllt.

1. EXISTENZIELLES UND VERGEGENSTÄNDLICHENDES DENKEN

Als „Pneumatologie“ hat Ebner seine Gedanken über „das Wort und die geistigen Realitäten“ bezeichnet. Damit will er vorab seine Art des Denkens gegen eine Vergegenständlichung von dessen Inhalten schützen, wie sie in der „Wissenschaft“ erfolgt und erfolgen muß. Er will den „Geist“ in seinem lebendig-schöpferischen Eigenleben, in seinem aktuellen Sich-selbst-setzen begreifen, er will dieses Erkennen des Geistes, der geistigen Realität, als einen Akt verstehen, der freilich, wie alles Denken und Erkennen, ein Etwas zu seinem Gegenstande hat, der aber dieses Etwas nicht zu einem Gegenstand verfestigt, den nun die Psychologie analysieren und auf seine gesetzmäßige Kausalität hin untersuchen kann. Dieses Denken vergegenständlicht die Wirklichkeit, die es denkt, d. i. die personale Geistigkeit, nicht in *dem* Sinne, daß es sie zu einem starren und aus ihrem Lebensbezug isolierten Etwas macht. Ungegenständlich kann mithin das neue Denken nicht im Sinne der Gegenstandslosigkeit sein. Dann wäre es ein leeres, inhaltloses Denken und

somit überhaupt nicht Erkennen von etwas. Ungegenständlich ist es lediglich in dem Sinne, daß sein *Inhalt* nicht ein Etwas vermeint, das für sich besteht, sondern das sich immer erst setzt im lebendigen Hinüber und Herüber *zwischen* zwei Personen, zwischen Ich und Du. Ungegenständlich ist also nicht eigentlich das Denken, sondern das, was es meint: der „Geist", das „Pneuma" in seiner Lebendigkeit, seinem Fluten zwischen Ich und Du und Du und Ich. *Wie* der Geist in der Ich-Du-Beziehung real wird und wie diese sich selber setzt zwischen ihnen, das ist Ebners Frage. Zu lösen ist sie lediglich, wie auch schon *Scheler* ahnte, im persönlichen Mitvollzug dieser Geistigkeit selbst, dieses Lebens zwischen Ich und Du, wie es in Wort und Liebe, die ja immer nur zwischen Person und Person wirklich sind, sich betätigt und schafft. Existenziell kann man ein solches Denken nennen, weil die eigene Existenz des Denkenden sich in ihm selbst bewährt und vollzieht, weil im Mitvollzug des Redens und Liebens allein eingeht und aufgeht, was die Existenz selber ist: die lebendige Bezogenheit von Ich und Du und das Sichbeziehen beider aufeinander in Wort und Antwort, in Liebe und Gegenliebe. Existenz ist also nicht ein starres Wesen, sondern le-

bendiger Bezug und gelebte Beziehung zwischen Person und Person. Ungegenständlich ist sie in *dem* Sinne, daß sie eben nicht wie ein unlebendig-unpersönlicher Gegenstand isoliert und für sich seiend ist, sondern immer nur im Leben zwischen Ich und Du sich selber verwirklicht. Die Kategorien der Substanzialität und der Kausalität sind dem Reiche der isolierten Gegenständlichkeit entnommen, sie sind daher ungeeignet zur Erfassung und Bestimmung der in diesem Sinne nicht gegenständlichen Existenz.

Für Ebner teilt die Psychologie mit aller vergegenständlichenden „Wissenschaft" das Herausgenommensein ihres „Gegenstandes" aus der Lebendigkeit dieser Korrelation zwischen Ich und Du. Deshalb ist für sie die „Seele", die „*Psyche*", ein einsam gewordenes, in sich selbst geschlossenes und verschlossenes „Ich". Man könnte daher „die Psychologie die Lehre von der meist hinterlistigen, meist irregehenden, die Realität verkennenden Logik des Ichs in seiner Einsamkeit und Duverschlossenheit nennen". Das „*Pneuma*", der „Geist", dagegen ist die wahre Realität, die erst in der vom vergegenständlichen Denken übersehenen lebendig-personalen Beziehung von Ich und Du und Du und Ich sich selber zeugt. Das Pneuma ist die „Existenz" als die

reale *Beziehung* selbst, die nicht Bezogenheit, sondern konkretes Beziehen und In-Beziehung-*Setzen* ist. Darum steht die „*Pneumatologie*“ über der Psychologie (WR 97 f). Was also für Ebner bezeichnend ist und sein Denken als eigenes auszeichnet, das ist die Auffassung des Personseins als der Realität, die immer erst *wird* im Selbstvollzug ihres Seins. Das Pneuma ist *lebendiger*, sich selbst bejahender Geist in dem aktiven Sichaufschließen des Ichs an das Du.

In Ebners *inhaltlicher* Bestimmung des Pneuma ist die *Offenbarung* maßgebend. Pneuma ist kein bloß philosophischer Begriff, sondern philosophische Wesensbestimmung einer im Glauben gegebenen Wirklichkeit, wie denn Ebners gesamtes Philosophieren nicht ein solches aus „reiner Vernunft“ und daher nicht Philosophie in Unabhängigkeit vom geglaubten Offenbarungsgehalt ist. Vom Glauben empfängt sein Denken den Antrieb, und vom Glauben her stellen sich ihm die Aufgaben. Vom Theologischen aus stößt also Ebner zum Philosophischen vor, nicht umgekehrt. Sein Denken ist ein solches aus gläubiger Existenz, d. h. aus einer personalen Haltung, die im Sichöffnen des Geistes für den Gott der Offenbarung und sein Wort an den Menschen sich als eigene Möglichkeit

menschlichen Seins und Verhaltens enthüllt. Dieses Wort bleibt in solcher Haltung des Menschen ein auch jetzt noch an den gläubigen Menschen in dessen besonderer Situation gesprochenes und sein Sein und Leben in Gottes Anspruch nehmendes. Das Denken aber, das dieser Haltung entsteigt, bezieht die im personalen Akt des Glaubens ergriffene, dem gläubigen Vernehmen sich von Gott her zeigende Wirklichkeit schon in den *Ansatz* des Philosophierens über Sein und Wirklichkeit hinein.

Ein solches Philosophieren beruht also auf einer personalen Entscheidung des Menschen für die personale Wirklichkeit des sein Wort in der Offenbarung dem Menschen kündenden Gottes. Es beruht auf dem von *Schelling* und *Kierkegaard* gegen *Hegel* als „Anfang" des philosophischen Denkens geltend gemachten „Entschluß" des existierenden Denkers zum philosophischen Denken. Nicht das Denken, sondern der Denker setzt diesen Anfang, ohne den es keine Philosophie gäbe. Philosophie ist demnach nicht der Prozeß eines überpersönlichen Denkens, sondern das Mühen des jeweiligen wirklichen Denkers um die Erschließung des Seins; sie ist ohne dieses personale Moment des Entschlusses zum Denken gar nicht möglich. Und eben

weil der Denker selbst in seiner Zeit und Tradition steht, deshalb einigt sich in jeder Philosophie objektive Zeitgebundenheit mit persönlich-eigenartiger Arbeit des Seinsverstehens und -begreifens. Aber nicht mehr ist der „Begriff", der überpersönliche „absolute Geist", die „Idee" als Selbstbewegung zu bestimmen, der existierende Denker denkt den Begriff vom Sein und sein eigenes Sein im Seienden. Dieses Sein ist weiterhin in Kierkegaards und Ebners Philosophieren nicht mehr das Absolute als die Totalität der Vernunft-Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit des persönlichen Gottes, der in seinem Wort sich an den vernehmenden Menschen richtet. Und dieser Mensch ist der zu Gott bezogene, der — mit *Thomas von Aquino* — die potentia oboedientialis für Gott hat in seinem Vernehmenkönnen des göttlichen Wortes an ihn als an die Kreatur Gottes, die mensch liche Seinsmöglichkeit des Verstehen- und Antwortenkönnens im Dialog zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Gott.

Es liegt somit in dieser Art von Philosophie eine bestimmte „Vorentscheidung" des Denkenden für ein bestimmtes Sein. Wir wissen in der gegenwärtigen Philosophie seit *Scheler*, Nic. *Hartmann* und besonders seit *Heidegger* um den „Zirkel", mit dem alles

Denken über das Sein beginnen muß, um die bestimmte Sicht auf das Seiende, mit dem das Fragen nach seinem Sein je schon anhebt. *Die* Vorentscheidung aber wird in der Frage nach dem Menschsein die rechte sein, die auch die *Glaubens*haltung als eine menschliche Verhaltensmöglichkeit erschaut. Denn auch in ihr ist eine Ausrichtung des fragenden Geistes auf das Sein gegeben. Erklärt man die Philosophie für ein um Gott nicht wissendes Fragen, für ein a-theistisches Fragen, das Gott nicht leugnet, aber auch nicht auf ihn sich richten kann, so ist auch hier eine sehr bestimmte Vorentscheidung für die Art von Sein und Menschsein getroffen, nach der man fragt. Eine solche Vorentscheidung kann man aber nur treffen in bewußtem Absehen von jenem Gerichtetsein des menschlichen Geistes auf ein dem Menschen transzendentes Sein, das in der „Intention" gläubigen Sichverhaltens dieses Geistes als menschliche Seinsmöglichkeit sich kundtut. In eben diesem Akt zum Transzendenten, zu dem hin, was anders ist als alles Menschliche und was selbst vom Jenseits der Menschengrenze in das menschliche Dasein durch die Offenbarung seiner selbst hineinbricht, liegt ein das Wesen Mensch charakterisierendes Eigensein. Der Philosoph, der *diese* Existenz-

weise des menschlichen Seins nicht sieht, verschließt seinem Blick nicht die Allseitigkeit des menschlichen Daseins allein, sondern insbesondere das dialogisch-korrelative Sein des Menschen, sein Zwischensein zwischen dem redenden, fordernden und beanspruchenden Gott und dem antwortenden, sich für oder gegen Gott entscheidenden Menschsein seiner eigenen Person. In dieser lebendigen und entscheidungsvollen Dynamik konstituiert sich erst die menschliche Existenz in ihrer tiefsten, geheimnis- und verantwortungsvollsten Seinseigenheit.

In *diesem* Blick auf das Seiende wird die Philosophie freilich eine andere als die, die seit der beginnenden Neuzeit die fragende Menschenvernunft auf sich selbst stellte und sie schließlich an dem innerweltlichen Sein ihr Genüge finden ließ. Damit mußte aber der Dialog zwischen Gott und Mensch, zwischen menschlichem Ich und Gottes Du als die eigenste Existenzweise des Menschen aus dem Blickfeld der philosophischen Frage nach dem Menschen rücken. Hier wurde in der Tat das Ich einsam, und es blieb einsam auch als *Fichte*sches Über-Ich oder als der *Hegel*sche „Geist", der am Schlusse der Phänomenologie nur sich selbst in den weltgeschichtlichen Gestalten bespiegelt, die als seine Zier-

den seinen Thron umstehen. Wenn aber die „Vernunft“ in ihrer Rezeptivität verstanden wird als ein „Vernehmen“ — und *Jacobi* wie Joh. Michael *Sailer* und andere in ihrer Zeit haben sie so verstanden —, wenn sie erst empfangen muß, ehe sie das Empfangene in denkender Aktivität erkennend gestalten kann, dann ist Raum geschaffen für die Anrede seitens eines Du, die das Ich zu vernehmen vermag. Dieses menschliche Vernehmen bleibt als menschliches in seinen Grenzen, aber es richtet sich auch *als* „Vernehmen“ über diese Grenze seiner selbst hinaus zu dem hin, was in seine Grenzen im Wort der Offenbarung an den vernehmenden Menschen hineinspricht und -wirkt. Diese Grenzsituation des Menschseins, die sich gerade von der „Vernunft“ des Menschen — nicht von der „reinen“ und auf sich selbst nur stehenden, aber von der „vernehmenden“, also über sich selbst hinaushorchenden Vernunft — her auftut, hat *Ebner* gesehen, wenn er den „Philosophen auf Erden“ warnt, sich so zu gebärden, „als ob er ein im Himmel musizierender Engel wäre. Freilich hat er die Melodie seines Philosophierens vom Himmel, aber er muß sie auf einem Instrumente spielen, das ihm diese Erde in die Hand drückt“ (WL 112).

Wenn aber Ebner der Philosophie die

„innerste und heimlichste Aufgabe“ stellt, „ihr eigenes Ende durchzudenken, streng genommen also Selbstmord zu verüben“ (WL 149), dann kann ein solches Verdikt nur eine Philosophie treffen, die um die Grenze der Vernunft vor dem nicht mehr weiß, was sie selber vernehmen muß, um davon wissen zu können. Dem Wort der Offenbarung gegenüber ist das Denken nicht mehr Konstruktion, sondern Finden und Empfangen, ein Sinnverstehen dessen, was das Denken nicht aus eigener Macht erdacht hat. Und hier ist auch der Wille nicht mehr autonome Selbstbestimmung, sondern personale Selbstentscheidung für den Anspruch eines Du an die Autonomie des Ichs und also Grenzsetzung des Ichs. Aber wie der Wille hier wirklich gefordert und zum Akt des Horchens und Gehorchens aufgerufen ist, so bleibt das Denken berufen, das geoffenbarte, ihm zum Vernehmen mitgeteilte Wort als sinnvolles zu verstehen in seinem Gehalt und in der Weite und dem Ernst seines Anspruchs. Dieses Denken wird nicht entrechtet, sondern zur Betätigung gerufen innerhalb des Glaubens an die Offenbarung. Seine Philosophie aber ist nicht mehr die offenbarungsferne der „reinen“ autonomen Vernunft, sondern die theonome, die, wenn sie dem Denken einen

νόμος geben soll, doch eben dieses Denken in Anspruch nehmen muß.

Ebners Grundwirklichkeit des „Pneuma“ ist nur zu verstehen innerhalb solcher Theonomie. Der Pneumabegriff trägt unübersehbar biblischen Charakter und christliches Gepräge. *Darum* greift ihn Ebner auf. „*Psyche* ist die — Geistigkeit aber schon voraussetzende — Bezogenheit der ‚Natur‘ und des Natürlichen auf sich selbst, *Pneuma* das Geistige im Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott.“ Daher gibt es Pneumatologie auch nur im und seit dem Christentum. Verliert sich die „Seele“ an das „Viele“ einer, wie sie selbst, gegenständlich gedachten Welt, so findet sich das „Pneuma“ erst „in der Unendlichkeit des Einen, in Gott. Pneuma ist das Ewige im Menschen und in der Zeitlichkeit des Daseins gewissermaßen das Prinzip der Antizipation der Ewigkeit. Was der Mensch in der Zeitlichkeit des Lebens aus der Geistigkeit seiner Existenz macht, für oder wider sie sich entscheidend, wird festgelegt für die Ewigkeit“. Vorgreifend können wir in Ebners Sinne sagen: Pneuma ist der Mensch, sofern er Person wird in der diese Person konstituierenden lebendigen Beziehung seines Ichs zu dem Du Gottes, eine Beziehung, in der Ich erst Ich werden kann.

Ebners Denken ist „existenziell“ einmal,

sofern es Zeugnis gibt von seinem Ursprung aus der gläubigen Haltung eines Denkenden, der, was er selbst von seiner persönlichen Existenz erfährt, nun ins Wort seiner Erkenntnis setzt. Dann aber auch in dem objektiven Sinn, daß in ihm selbst sich das Sein der Existenz als wirklich setzt. Denn dieses Denken vollzieht sich im Denkenden so notwendig, wie er selbst sein Leben erlebt. Sein Denken *ist* sein Leben als Person. In diesem Denken und im Wort, das es prägt, *setzt sich* die Beziehung zum Du, zuhöchst zu Gottes Du. Und eben in diesem Lebensbezug verwirklicht sich seine Existenz. So werden *Pneuma* und *Existenz* identisch. Darum ist der „*existenzielle Denker*", ähnlich wie für *Kierkegaard*, der, der sich als „Werkzeug in der Hand Gottes" weiß und dieses sein Wissen in Selbstentscheidung für seine eigene Existenzwirklichkeit lebt. Nun aber begreifen wir auch, daß „christliche Denker . . . wesentlich Tagebücher führen" (W L 170). Sie wollen und können ihr Menschsein, das für sie Christsein ist, nur in seinem jeweiligen personalen Bezug zu Gott verstehen. Sie wollen und können es nicht „philosophisch" begreifen als fertiges Wesen im System des Seienden. Denn so verliert es seine Lebendigkeit, seine Entscheidungsmächtigkeit, in der es je und je

vor Gottes Du sich als Ich in jedem Augenblick seines Daseins ergreift und verwirklicht, aber Gott und damit auch *sein* tiefstes Eigensein in Entscheidung gegen ihn — verfehlen kann. Das System verkennt die tiefe Unsicherheit und die ernste Verantwortlichkeit des Menschen je in seiner persönlichen Existenz.

2. WISSENSCHAFT UND PHILOSOPHIE

Ebner philosophiert als Denker, sofern er das Wesen des Pneuma im Begriff als eine, ja als *die* Wirklichkeit menschlichen Personseins zu denken sucht. Aber dieses Denken ist, wie nun hinlänglich begründet ist, geleitet von der Glaubensaussage, nicht zielt es auf eine Konstruktion von Mensch und Welt in einem System des Seins. Was der Mensch ist, das enthüllt ihm das Christentum, und dies, *nur* dies, aber dies auch wirklich ist Gegenstand eines „existenziellen" Denkens, das die Wahrheit, das Sein, aus der Offenbarung *erhalten* hat und es nun im Begriffe formt. Es ist *ein Denken aus dem Glauben*, und auch dieses Denken erfüllt den *augustinischen* Imperativ: Crede, ut intelligas, und es weiß sich geleitet von *Anselms* Erfüllung dieses Imperativs in der fides quaerens intellectum — so personalistisch es sich gibt gegenüber etwa dem aristotelischen Objektivismus des thomistischen Systems.

Damit ist die Stellung Ebners zu *Wissenschaft und Philosophie* grundsätzlich bereits umrissen. Das Grundsätzliche bedarf nur

noch der konkreten Anwendung auf Wissenschaft und Philosophie.

Wissenschaft muß notwendig alles, was sie zu erkennen trachtet, vergegenständlichen, sie macht auch den lebendigen und einmaligen Menschen zu einem Gegenstand ihrer Begriffsanalysen. Sie entreißt ihn damit, ihrer Methode gemäß, seinem Lebens- und Wirklichkeitszusammenhang mit dem Du. In ihr wird das Ich du-los, ihr „Ich" steht in „Icheinsamkeit" und „Dulosigkeit". Die Wissenschaft setzt „an die Stelle der das Verhältnis des Ichs zum Du schaffenden und ausdrückenden Liebe die objektive Gültigkeit des Denkens als Band zwischen Mensch und Mensch" (W R 96). Sie ist demnach abstrakt-unwirklich im wörtlichen Sinne: sie löst den Menschen los aus seiner Wirklichkeit und diese vom Menschen, d. h. von dem Du. In der lebendig vollzogenen Beziehung zu seinem Du aber ist der Mensch erst Personalität und also das, was er wirklich ist. In der Lösung vom Du vermag er nicht *als* Mensch, als Person, zu sein. Seine Wirklichkeit ist nicht die statische, sondern die stets sich selbst setzende, dynamische, die im Verhältnis von Ich und Du sich verwirklichende. Ebners Denken ist *relational*, wenn diese Relation selbst als dynamische, sich zwischen

Ich und Du setzende und so persönliches und konkretes Dasein erst schaffende verstanden wird. Die Wissenschaft denkt statisch-isolierend, auch wenn sie in der Psychologie das Seelenleben beobachtet, es auf Gesetze zurückführt und damit klassifiziert, es in bestimmte, für das Ich als ontologisch gedachtes Bewußtseinswesen geltende und für das Ich „überhaupt "geltende Gesetzlichkeiten seines Seins *festlegt*. Das Generelle umfaßt nicht das Individuelle, und auch der „Typ" der „verstehenden" Psychologie ist noch generell und so dem konkreten Menschen fremd.

Aus gleichem Gesichtspunkt versteht sich Ebners Stellung zur *Philosophie*. Nur wird hier der *Glaubens*gesichtspunkt noch deutlicher werden müssen, aus dem sich sein Urteil über Sinn und Wert der Philosophie ergibt. Denn es geht ja gerade auch der Philosophie um Sein und Sinn des Daseins. Bleibt man auch jetzt auf „Aphorismen" und „Fragmente" in Ebners Stellungnahmen angewiesen, so sind sie doch deutlich und grundsätzlich genug, um seine Meinung wirklich erkennen und ihren Grund begreifen zu lassen. Ebners maßgebendes Vorbild ist auch hier *Kierkegaard*, „vielleicht das einzige Genie" und „der einzige große Denker, der von seiner Genialität den rechten Gebrauch

machte . . ., weil in ihm die religiöse Besonnenheit war". Das ist der Schlüssel zu Ebners Wertung des philosophischen Denkens. Man muß die ganze Stelle (W R 40 f.) auf sich wirken lassen: „Auch Kant, jedoch weniger religiös als wissenschaftlich kritisch und ethisch besonnen, wollte bekanntlich in der Philosophie nichts von Genialität wissen, die immer droht . . ., mit dem Philosophen durchzugehen, und nicht nur ihn verführt, vom Geist zu träumen, sondern schließlich auch diesen Traum für Wahrheit zu halten. Weil sich Kierkegaard der Idealität alles objektiven Lebens und dabei aber auch der Realität des geistigen Lebens, des ‚konkreten' Ichs, bewußt war, darum kann er, was kein Philosoph von Plato bis Kant und Fichte imstande war: er kann unmittelbar den Leser zum ‚konkreten' Du machen, das heißt aber hier das konkrete Ich in ihm zur Besinnung auf sich selbst bringen, er kann den Leser — während die Philosophen, wenn es gut geht, dem ihren immer nur zum objektiven Verständnis ihrer Gedanken und Werke verhelfen — zum Verstehen seiner selbst zwingen. Wer die Kritik der reinen Vernunft verstanden hat, vielleicht sogar so gut, daß er an ihr Kritik üben kann, nun — der hat sie eben verstanden, und sonst ist

nichts weiter zu sagen. Wer aber eine der Schriften Kierkegaards wirklich verstanden hat, z. B. das Buch über die Krankheit zum Tode oder den Begriff der Angst, der versteht sich selber besser als vorher — oder er hat sie eben *nicht* verstanden. Und dann gäbe es noch gar vieles zu sagen."

Es ist ohne weiteres klar, daß Ebner mit Kierkegaard sich gegen die *idealistische* Philosophie wendet, die in Hegels System der „Idee" ihren Höhepunkt erreichte. Es ist bezeichnend, daß sein Urteil über *Kant* das „Kritische" anerkennt, wenn man es nur in seiner ganzen Tiefe versteht: Kant lehnte die „Schwärmerey" nicht nur aus ganz unromantischer Veranlagung, auch nicht nur aus skeptischer Enthaltsamkeit ab, sondern aus der Ehrfurcht vor dem dem Menschen unerkennbaren Göttlichen, das ihn in seine „Grenze" verweist. Wir wissen in unserem heutigen Kantverständnis um diese letzten und entscheidenden Motive in Kants Vernunftkritik, wir sehen sie deutlicher, als Ebner sie in seinem Buche hervortreten ließ.[15] Ebner hat es sich leider auch versagt, Kierkegaards gewissenhafter Auseinandersetzung mit *Hegel* in den „Philosophischen Brocken" näherzutreten. Sie entsprang der entscheidendsten Hegelkritik der nachhegelschen Zeit

bis heute, und zwar einer wirklichen Kenntnis Hegels sowohl wie dem ernsten und die gewaltige Leistung des Philosophen achtenden Willen, der Größe der *Hegelschen* „Logik“ gerecht zu werden. Nicht nur die von *Ebner* erwähnten Schriften des Hegelgegners Kierkegaard und das viele andere, was zu ihnen gehört, vermögen darüber zu unterrichten, was Kierkegaard dem wirklichen Menschen bietet und was die idealistische Systemphilosophie ihm nicht zu bieten vermag, sondern gerade auch die „Philosophie“ Kierkegaards, die er in seinem Kampfe gegen die „Philosophie“ in den „Philosophischen Brocken“ und den beiden Teilen der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ selbst vertritt. Sein eigenes Motiv hat Kierkegaard dort[16] deutlich angegeben: „Mein Hauptgedanke war, daß man zu unserer Zeit über das viele Wissen das *Existieren* vergessen habe und was *Innerlichkeit* zu bedeuten habe; und daß sich das Mißverständnis zwischen der Spekulation und dem Christentum daraus müsse erklären lassen.“

Obgleich aber Ebner sich ein ähnlich tiefes Eingehen auf Hegel, wie es Kierkegaard vollzog, versagte, können wir seine Wendung gegen die idealistische Systemphilosophie von *Kierkegaard* her verstehen. Ebners Einspruch

gegen den „Geist“, gegen die „Idealität des objektiven Denkens“, das das „konkrete Ich“ nicht ergreifen und noch weniger begreifen kann, seine Absage an die gesamte Ich-Philosophie zeigt immer den einen Gegner: die *idealistische* Philosophie. Auch *Platon* ist ihm Idealist, er bezeichnet seine Ideenlehre gelegentlich (W L 90) als „Traum eines Jünglings“. Das kann nichts anderes meinen als den mangelnden Ernst, das „Träumen“ des Geistes, dem die Ich-Du-Beziehung, in der der Mensch allein konkreter Mensch wird und die keine Ideenlehre zu ersetzen vermag, als die wirklich menschliche Existenzweise des einmaligen, jetzt und hier lebendigen Menschen verschlossen bleibt. Der Philosoph ist „betrogen“ um das Allernächste, das die Weite des Systems gerade *nicht* erfaßt und nicht umfassen kann: um das Ich, das wirkliche, konkrete und geschichtlich besondere Ich seiner selbst. „Er glaubt, daß der starre, tote Begriff allein die Seligkeit des Denkens und Lebens ausmache“ (W L 252). Er sieht dieses eine nicht: „*Das* Ich ist nicht, aber *ich* bin“ (W L 159). Und mehr Der Philosoph kennt *Gott*, den wirklichen Gott, das letzte Du seines Ichs, nicht: „Der philosophische Idealismus kann nur vom ‚Göttlichen‘ reden, während die echte Gläubigkeit eines Menschen ‚zu Gott‘ spricht“ (W L 124).

Seit *Descartes*, ja im Grunde, seitdem der Nominalismus die von Gott getragene Seinsordnung im Spätmittelalter auflöste, ist die Ich-Philosophie die herrschende geworden. Aus dem in sich selbst eingeschlossenen Subjekt — gleich, wie es von Descartes bis Kant und in den verschiedenen Spielformen des nachkantischen Idealismus metaphysisch ausgedeutet sein mag, — wird die „Wirklichkeit" verstanden, nicht aus der lebendigen Beziehung, aus dem Ich-Du-Verhältnis, das zuletzt das Mensch-Gott-Verhältnis ist. Aus dem Denken eines isolierten Ichs oder gar aus einer allgemeinen und also unpersönlichen Vernunft zu Gott zu gelangen, ist aber unmöglich. In der Tat wurde im vollendeten Idealismus Hegels ja auch diese Vernunft selbst zu Gott. Doch „die Realität Gottes ist uns nicht in irgendeinem versteckten, nur dem logischen Scharfsinn und der Spitzfindigkeit eines Metaphysikers oder Theologen zugänglichen Winkel der menschlichen Vernunft" (W R 28), sondern eben nur in dem personal-lebendigen, existenziellen Verhalten des eigenen Ichs zum Du seines persönlichen Gottes verbürgt. Erst wenn ein Mensch zu Gott wirklich Du sagt und zu diesem Du seines Ichs hinlebt, hat er sich als Ich und Gott als sein Du. Dieser Gott ist nicht der

gedanklich bestimmte Gott, das Absolute des Philosophen, und am wenigsten ist dieser Gott des gläubigen Ichbewußtseins und Ichlebens jenes allgemeine Wesen, das die Welt durchwest, sie aus sich entläßt, als die Totalität seiner selbst begreift und in sich umgreift. Gegen diesen idealistischen Gott hat schon Friedr. Heinr. *Jacobis* antispinozistische These das Entscheidende gesagt: er ist „das Gott", nicht „Er". Zur „Idee" Gottes mag auch für Ebner (W R 32) philosophische Reflexion gelangen, aber diese Idee ist nicht die Wirklichkeit *des* Gottes, der der wirkliche Gott des wirklichen Menschen ist. Denn „die Idee ist etwas Überindividuelles, aber nicht Übermenschliches — im Gegenteil. Gott ist individuell (als Persönlichkeit) und übermenschlich" (W L 124). Dem vergegenständlichenden Denken bleibt sowohl das gegen jede Verobjektivierung sich wehrende Ich (W L 124) als im besonderen auch die dieses Ich erst als Ich zeugende Korrelation von Ich und Du verborgen und unerreichbar. Denn „das Ich vermag sich niemals in sich selbst zu finden und muß sich daher im Du suchen" (W L 124). *Descartes'* ‚Ich bin' ist „wortlos", einsam. Wie sollte aus ihm ein Weg zu dem führen, was jenseits des Ichs ist und in aktivem Bezug zu dem das Ich erst

Ich ist? Dieses Philosophen-Ich ist unwirklich, „abgezogen“ von seiner eigenen Wirklichkeit (W R 115), denn es kennt ja nur *sich* und nicht das Du, in Verbindung mit dem es sein Sein als Ich erst erhält. Der Ichphilosophie bleibt also das „Pneuma“ verschlossen, der Lebensgrund und die Wirklichkeit des Ichs.

Ebner sucht mithin die Wirklichkeit, die Existenz des Menschen, da, wo *diese* Philosophie sie weder sucht noch auch finden könnte. Sein Denken ist ein durch und durch personalistisches, aber Person ist das Mitsein von Ich und Du und nur wirklich im Vollzug dieses Mitseins. Aber auch dieses Denken ist philosophierendes, Sein und Wesen suchendes Denken, mag es auch von einer ganz anderen Wirklichkeit ausgehen und zu einem anderen Wirklichen gelangen als die Philosophie seit Descartes. Dieses neue Denken bringt den allernächsten Wirklichkeitsbereich in das Blickfeld der Erkenntnis. Es erhebt sie also zum „Objekt“ für ein das Sein suchendes Denken, ohne sie darum in ihrem Ansich-Sein zu einem toten „Gegenstand“ zu machen. Auch als „Objekt“, d. i. als Gegenstand erfassenden Erkennens, bleibt die Existenz des Menschen jenes lebendige Seiende, das Beziehung ist zwischen Ich und Du. Auch Ebner

kann keinen Satz prägen, der nicht dem Suchen nach dem Wesenssein, dem objektiven Etwas der Existenz, entspringt und begrifflich ausdrückt, was es als Seiendes ist. Darum ist Ebners Gegnerschaft gegen die Philosophie nur die bedingte gegen eine bestimmte Art von Philosophie, nicht die absolute gegen das Philosophieren schlechthin. Er redet darum auch nicht modernem Sichwegwerfen des Denkens an einen Irrationalismus und einer so genannten Lebensphilosophie das Wort, die doch nur mit den Mitteln des Geistes und des Denkens Geist und Denken zu leugnen oder abzuwerten vermag. Wer das „Wort" so hochschätzt wie Ebner, der kann den Logos im Worte nicht verachten. Er weiß, daß jedes wirkliche Wort ein *Sein* vermeint und eben dadurch Träger von *Sinn* wird. So gibt er dem Worte seine Substanz und seinen hohen Sinngehalt zurück. Er will die Sprache retten vor ihrem Verfall in Konvention, aber er will zugleich die Vernunft retten, die Sein und Sinn im Worte vernimmt und ihnen im Worte die Prägung gibt. Er sieht in dieser Vernunft den „Sinn für das Wort", und er achtet in der sinnvernehmenden Vernunft — entgegen *Luthers* „grimmigem Vernunfthaß" — Gottes Schöpfermitgift an die Kreatur (W L 269). Sein Denken ist durch und durch realistisch,

und seine Hervorkehrung des Wort*sinnes* widerstrebt jeder Art von Nominalismus. Wohl ist das Wort „Lautzeichen", aber es ist viel mehr: „es steht für die Sache und ist die Sache". In ihm wird „die höhere Wirklichkeit der *Idee* des Gegenstandes begriffen", Idee aber ist „Anschauung, Bild, Urbild". Doch zu dieser platonisch-*objektiven* Sinnhaftigkeit des Wortes, zu seiner Bezogenheit auf das in ihm sich kündende Wesenssein des Seienden fügt Ebners Personalismus die *subjektive* Sinnhaftigkeit des Wortes. Sie ist jener Wesensgehalt des Wortes, auf Grund dessen es Wort im Sinne des Anredens und Vernehmens ist und also das Verhältnis von Ich und Du in sich birgt. Ich und Du aber sind nicht Realitäten nur im Sinne der platonischen Idee, sondern „sehr konkrete Tatsachen unseres Lebens, . . . die geistigen Realitäten" (W L 243 f.).

So weist Ebners personalistischer Realismus das Denken und die Rede auf ein bisher Vernachlässigtes hin: auf die Wirklichkeit der Existenz, die im pneumatologischen Denken sich sich selbst erschließt. Und dieses Denken will der Gefahr der Vergegenständlichung von Gott und Mensch begegnen, in der ihr korrelatives Zueinanderhin übersehen wird. Mit dem gleichen Recht wie Kierkegaard

darf deshalb auch Ebner „Objektivität“ in Anspruch nehmen für das, was sein Denken und Philosophieren aus der Ich-Du-Existenz und über sie bereitstellt. Was er aufhebt, ist die Philosophie eines Systems, in dem das Ich-Du in dem Seinsbereich des „Es“ gesehen und damit übersehen wird. Was er beansprucht, ist Wahrheit und somit wirkliches Sosein des im Erkennen Erkannten. So will und erreicht auch Ebners Philosophie als Pneumatologie „tatsächlich objektive Erkenntnis, die im Wort“ — also eben im Ausdruck und in der konkreten Realisierung der Ich-Du-Beziehung, in der allein es „Wort“ sinnvoll geben kann, — „ihren objektiven Halt, die Möglichkeit ihrer Objektivität hat“ (W L 169).

Wahrheit ist demnach „das sich Bewährende in Zeit und Ewigkeit“ (W L 156). Aber das ist ebensowenig wie bei Kierkegaard in irgendeinem pragmatistischen, psychologistischen oder biologistischen Sinne verstanden. Es ist gemeint in dem Johanneischen Sinne, in dem Christus, sein Sein und seine Person, selbst „die Wahrheit“ ist, die das persönliche Heil dem Menschen, der sie ergreift mit der ganzen Einstellung und Hingabe seines Seins auf sie und an sie, gewährleistet und des Menschen Existenz in ihrem Sein zu Gott hin

rettet. „Der, in dem die Fülle des Lebens war und die Fülle der Gnade — alles Leben und Sein ist Gnade —, er ist auch die *Wahrheit*. Jene Wahrheit, von der die abstrakten Philosophen nichts wissen und wissen können, auch wenn sie Theologie und Christologie betreiben“ (W L 285). Denn es ist etwas anderes, über Sein, auch über Jesu Christi Sein, nachzudenken, und etwas anderes, die Existenz zu ergreifen und das Sein Christi für uns, für unsere menschliche Existenz je in ihrer individuellen Wirklichkeit, zu erfassen. Dieses letztere „Erkennen“ ist das biblische, in dem Gottes und Christi Du in seiner Seinsbezogenheit auf unser Ich und unseres Ichs Bezug auf dieses personale Du ergriffen wird. Es ist das Paulinische — in neuerer Zeit nur von Franz von *Baader* wieder aufgegriffene — „Erkennen“, in dem ich Gott nur erkenne, weil ich von ihm erkannt bin (I Kor 13, 12), die personale Beziehung zu meinem letzten Du, das mein Ich gründet, das gläubig-lebendige und mein Leben umgestaltende Erkennen, in dem ich mich als ein Ich ergreife, das zu Gott hin lebt in einer letzten Gemeinschaft von menschlich-individuellem Ich und seinem göttlich-persönlichen, dieses Ich erweckenden und tragenden Du.

Den Unterschied des personalistisch-existenziellen Wahrheitsbegriffs vom idealistischen sieht Ebner sehr deutlich. Er weiß, daß es in beiden um ein Verschiedenes geht: „Nicht in der ‚Identität von Denken und Sein' oder ‚Sein und Denken', wie die Philosophen die Wahrheit definieren, liegt die Wahrheit eines Gedankens, sondern darin, daß Leben und Denken, beides, auf die Wahrheit des Lebens hin *gerichtet* ist. In dieser Richtung liegt die ‚Wahrheit im Wort', d. i. die ‚Deckung' der Aussage durch die Persönlichkeit, oder, wenn man will, ‚die Identität von Aussage und Sein'. Das Wort ist oder soll sein die ‚Reduplikation' seines Inhalts" (W L 234). Demnach ist „wirkliche Wahrheit — vom *menschlichen* Standpunkt aus — am Ende doch nur, was ein Mensch zum anderen in liebevollem Verhältnis sagen kann und sagen muß. Was er da verschweigt, und wenn er ‚für seine Person' von dessen Richtigkeit und Wahrheit noch so felsenfest überzeugt ist, ist doch nicht so ganz Wahrheit" (vgl. W L 278 ff.). Der idealistischen *Identität* von Denken und Sein tritt also der *Dialog* zwischen Ich und Du entgegen. In diesem erst enthüllt sich das Sein, und in ihm gibt es daher erst Wahrheit als Erkenntnis des Seins. Zu ihr aber führen, wie das Fol-

gende noch näher zeigen muß, Wort *und* Liebe, die *beide* den Dialog leiten müssen. Die Wahrheit, die so sich eröffnet, ist Mitteilung im eigentlichen Sinne, die Teilhabe am Wissen vom Wirklichen, die Ich und Du in der Mitteilung gegenseitig einander gewähren. Wie es demnach in Ebners Denken um *die* Wirklichkeit geht, die die Existenz der Person ist und im Mitsein von Ich und Du sich findet, so geht es ihm auch im Erkennen nicht um eine unpersönlich-ontologische Wahrheit „an sich", sondern um jene existenziell-personale Wahrheit, die die Enthüllung der personalen Wirklichkeit von Ich und von Du ist und in Wort und Liebe gegenseitig mitgeteilt wird. Das Ziel dieser Wahrheitsmitteilung aber ist die gegenseitige Teilhabe am Sein von Ich und Du.

Aber auch hier ist die Erkenntnis unvermeidlich, daß jedes Denken und jede Aussage ein Sein meint in seinem wirklichen Sachverhalt (vgl. oben S. 105 f.), daß also auch die *existenzielle* Wahrheit auf den *ontologischen* Seinsverhalt zurückweist. Wertvoll bleibt der wirkungsvolle Hinweis auf das *Eigensein* der Existenz, die in dem Mitsein von Ich und Du sich erst verwirklicht, und auf den Dialog des „Symphilosophierens" von Ich und Du als auf den Weg zur Erkenntnis

dieser Wirklichkeit der Existenz. Doch auch die Existenz ist ein Seiendes, wenn auch ein solches eigener Art, und die Erkenntnis der Existenz ist Seinserkenntnis, so sehr der Weg zu ihr sich unterscheiden mag von der Erkenntnis des unpersonalen Seins. Auf dieses Eigensein und diesen Eigenweg hingewiesen zu haben, ist das Verdienst Ebners und der neueren Existenzialphilosophie, aber die Probleme der Ontologie und der Wahrheit als Seinserkenntnis sind damit nicht müßige Fragen geworden.

Wohl aber verhütet, wie Ebner zu Recht gesehen hat, der existenzielle Wahrheitsbegriff die Auflösung der „Daseins- und Lebensproblematik" in bloße objektive „Denkprobleme". Ebner hat die Grenze einer Philosophie erfahren, die *Hegel* als „Reflexionsphilosophie" bezeichnet hat, d. h. eines Denkens, das mit dem Seienden selbst in keinem Kontakt steht und sich nur seine Begriffe über die Sachen bildet, aber im Begriff nicht den Logos der Sache selbst wiederfindet. Ebner weiß ja, daß das Wort die Sache meint und mitteilt. Aber Ebner will noch ein anderes, das ihn von Hegels Idealismus unversöhnlich trennt: Es geht ihm nicht um einen Logos im Sein, das sich zur Harmonie einer Seinstotalität im optimistischen Glauben an

die Identität von Vernunft und Wirklichkeit schließt. Denn in *dieser* Totalität bleibt kein Raum für die konkrete Existenz, die aus der einen allgemeinen Vernunft nicht begreifbar wird. Dieser Idealismus kennt nur *den* Menschen, dem es eine „Lust" ist, Mensch und als Philosoph Mensch zu sein. Er weiß nur um *den* Menschen, der immer schon glaubt, „daß alles in dieser Welt und in diesem Leben längst schon in größter Ordnung sei und daß es nur Sache (menschlicher) Gescheitheit sei, diese Ordnung zu erkennen." Was aber diesem Idealisten fehlt, das ist die Einsicht, „daß es ganz gewiß keine Lust ist, Philosoph zu sein, und noch viel weniger eine Lust, als Philosoph Mensch zu sein, daß es eben überhaupt keine Lust ist, Mensch zu sein" (W L 151 f.).

Es ist somit der Ernst und die Tragik des persönlichen Menschseins in der Welt, die den idealistischen Vernunftglauben und seinen Vernunftkosmos des Wirklichen erschüttert. Und gerade das Tragische wird sich als ein Motiv erweisen, das Ebners Sinnen über die menschliche Ich-Existenz zu größeren Tiefen noch führen wird. Nicht ein erkenntnistheoretisches Interesse allein leitet also Ebners Philosophieren, sondern viel ursprünglicher ein Wissen um das Existenzielle der Schuld

und der Sünde, des Versagens und Sichversperrens des Ichs gegen das Du, das seine Existenz als personales Mensch- und Ichsein immer bedroht. Man kann mit der gesamten christlich-abendländischen Tradition seit Augustinus (vgl. oben S. 71 ff.) wohl den Logos, die göttliche Idee, im Sein suchen, aber man wird angesichts der Endlichkeit menschlich-kreatürlichen Nachdenkens über des Schöpfers Werk einen Idealismus abweisen, der in Gottes Gesamtplan der Schöpfung Einsicht zu haben oder gar die Wirklichkeit als die eine, notwendige Entfaltung des Gott-Logos begreifen zu können wähnt. Das geschaffene Sein seinerseits trägt überall auf seinem Grunde des Schöpfergottes *Geheimnis* und birgt es erst recht in der Weise, wie es zu einem Ganzen sich zusammenschließt. Wem aber die Wirklichkeit der menschlich-personalen Freiheit in der Welt und das mysterium iniquitatis in der Menschenwelt und je in der einzelnen und besonderen menschlichen Individualität als ein Sein aufgegangen ist, dessen Denken sperrt sich gegen jede idealistische Deutung des Wirklichen als eines dem Menschen durch- und einsichtigen Kosmos einer absoluten Vernunft.

Das hat die *Krisis des Idealismus*, die wir im ersten Abschnitt skizzierten, deutlich emp-

funden. Das hat *Ebner* an seiner Stelle aufs neue erfahren. Das hat die tiefe, im Katholizismus der Gegenwart vergessene Kritik am Idealismus mit großer philosophischer Energie gegen *Hegel* eingewandt, die vor allem die katholische *Tübinger* Schule und besonders Franz Anton *Staudenmaier* (1800—1856) gegeben hat in seinem großen Wurf der „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften" (1. Aufl. 1834) — dem katholischen Seiten- und Gegenstück zu Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1. Aufl. 1817) — sowie in seinen kritischen Arbeiten zu Hegel. An diese verschollene Tradition anzuknüpfen, dürfte dem katholischen Denken von heute den Anschluß an den seit langem sich vollziehenden „Umbruch des Denkens" erleichtern. Wenn Kierkegaard und Ebner sich in dieser Abwendung vom Hegelschen Denken heute begegnen, dann sucht der gläubige Protestant und der gläubige Katholik eine gemeinsame Basis, auf der das Erbe des gemeinsamen Christentums gemeinsam gerettet werden kann: die freie Personalität des Menschen, die doch immer eine solche in der Gemeinschaft ist und die gerade Ebner erst in der Urgemeinschaft von Ich und Du sich konstituieren sieht.

Ich und Du gibt es aber nicht in einer

„Identitätsphilosophie“, sondern nur innerhalb eines Seins, das für besondere Existenzen Raum hat. Es gibt sie nicht in einem Pantheismus des einen Gott-Seins alles Wirklichen, sondern nur „vor“ Gott als dem, der als der persönliche Schöpfer alles Seiende gründet — so überbegreiflich diese Schöpfung dem endlichen Verstande sein mag — und jede geschaffene freie Existenz in die Entscheidung für seine Person ruft.

3. WELT, MENSCH UND GOTT IN DER ICH-DU-BEZIEHUNG

Mit einem Ausdruck heutiger Existenzialphilosophie kann man die Eigenart des Menschseins, wie sie Ebner faßt, als „Transzendenz des Daseins“ bezeichnen. Sie meint jenes Eigensein des Menschen, in dem er immer über sich selbst und sein jeweiliges Sein hinausweist und -lebt. Aber bei Ebner ist diese Transzendenz nicht eine solche im Sinne *Heideggers:* ein Sein je nur zu den eigenen menschlichen Seinsmöglichkeiten hin, sondern die Transzendenz des Ichs über sich hinaus zum Du des anderen und zuletzt zum Du des Menschen schlechthin: zu Gott. In eben dieser Transzendenz, in dem Wissen um die Grenze des eigenen Seins und im Überschreiten dieser Grenze, aber in einem Hinübergehen nicht nur zum eigenen Selbst und seinen Möglichkeiten, sondern zum Jenseits dieses Selbst, zum Du des anderen Menschen und zum Du Gottes begründet sich allererst das personale Ich-selbst. Ich wird der Mensch also erst im Sein zum anderen hin, in der Überwindung der Schranken isolierten Ichdaseins. Das ist das

geheimnisvolle Sein des Menschen, daß er erst von dem her Mensch ist und als Mensch verstanden werden kann, was er *nicht* ist. Die Ebnersche Transzendenz entreißt das Ich seinen eigenen Engen und führt es über sich selbst hinaus und doch zu sich selbst hin.

Auch „Welt" gibt es erst in dieser Ich-Du-Beziehung für den Menschen. Der neue Realismus umfängt mit der Wirklichkeit des Personalen auch die der Welt. Er ist also nicht der vom naturwissenschaftlichen Denken her bestimmte erkenntnistheoretische Realismus, sondern der der Existenz des Menschen in der zu ihr immer schon gehörenden Welt. „Darin daß das Ich auf ein Verhältnis zum Du hin angelegt ist — und nicht im konkret erlebten ‚Widerstand der Materie' und auch nicht in einem mühsam zu führenden und, wenn gelingenden, doch nur von wenigen erfaßten logischen Beweis — haben wir die Gewähr dafür, daß diese von uns erlebte Welt wirklich, nicht bloß geträumt und eine ‚Projektion des Ichs' ist" (W R 154). Ein solcher solipsistischer Fiktionalismus ist in einer Philosophie nicht mehr möglich, für die das einsame Ich keine Wirklichkeit ist. Für sie gibt es „Ich" nie für sich selbst allein; für ihre Erkenntnistheorie ist der Subjektivismus ebenso unmöglich wie

für ihre Ethik der Individualismus. Die philosophische Grundhaltung ist die „Sachlichkeit"; aber damit erst kommt „in das Verhältnis des Menschen zur Welt die richtige Sachlichkeit", wenn „das Ich sein Du gefunden hat" (W L 116). Die Welt selbst aber erhält ihre Realität in ihrer Gestalt als geordnetes Sein, als „Kosmos", auch ihrerseits nur vom Du Gottes und seiner persönlich-schöpferischen Macht her. Es ist eine gründliche Einsicht, die Ebner gerade hier (W L 193 f.) in die letzten Voraussetzungen der durchaus nicht voraussetzungslosen mechanistisch-positivistischen Naturwissenschaft gelungen ist, wenn er ihre These vom „Chaos" der Welt auf die für sie notwendige Unerreichbarkeit der Ich-Du-Realität zwischen Mensch und Gott zurückführt. Denn auch die Wissenschaft ist Werk des Menschen und daher abhängig von der Art des Verstehens seines eigenen Seins. Das ist ja auch das Richtige an *Heideggers* Grundthese, daß der Mensch das Sein nur versteht vom Verstehen seines eigenen Seins her, denn dieses zuerst ist ihm zugänglich. So kann Ebner einen inhaltreichen Aphorismus formulieren: „‚Kosmos' ist die Welt nur als Schöpfung Gottes. Für die Wissenschaft, die Gott nicht kennt und nicht kennen kann, — weil ihr alles Sein im Sinn

des ‚Ist-Satzes' gegeben ist, während Gottes Realität vom Menschen nicht anders als ein ‚Bist-Satz', das heißt in der Innigkeit des Gebetes, ergriffen wird — für die Wissenschaft ist die Welt im letzten Grunde immer ‚Chaos'."

Denn das ist freilich, wie Ebner immer wiederholt, der „Grundgedanke" seines personalistischen Realismus und des realistischen Personalismus seiner existenziellen Pneumatologie: Gott ist das „wahre Du" des menschlichen Ichs, ja es gibt „nur ein einziges Du, und das ist eben Gott". „In den letzten Gründen unseres geistigen Lebens ist Gott das wahre Du des wahren Ichs im Menschen" (W R 24, 17), aber eben der wirkliche und persönliche, persönlich zum persönlichen Menschen in Beziehung tretende Gott. Zu ihm erst kann das Ich Du sagen, das wirklich konkrete, „nicht das ‚ideelle' Ich der Philosophie — das ja nur eine in der Luft schwebende Abstraktion ist . . . —, sondern das wirkliche Ich, das mit der Tatsache, daß ich bin und daß ich das von mir aussagen kann, zum Ausdruck kommt." Um zu verstehen, was das für das philosophische Denken bedeutet, bedenke man, daß zu der Zeit, als Ebner dies schrieb, die Kantische Lehre von dem unwirklichen „Bewußtsein überhaupt" in der

deutschen Philosophie noch in kaum erschütterter Geltung stand. Ebner bereitete auch hier den Weg zu Fragestellungen unseres gegenwärtigen Philosophierens.

Ebners *Anthropologie* ist durch die Erkenntnis von Gott als dem wahren Du des Menschen entscheidend mitbestimmt.

In dieser Einsicht ist erstens der *Atheismus* (W R 29 ff.) undenkbar geworden. Oder besser: Abstraktes, icheinsames, dugelöstes Denken mag atheistisch denken können, ja muß es, weil es keinen Zugang aus der Verschlossenheit seines — doch auch nur abstrakten — Ichs zu Gott findet. Aber wenn es wahr ist, daß „Ich" nur *ist* im Bezug zum Du, und wenn das wahre Du des Ichs Gott *ist* (W L 116), dann gibt es ohne Gott den Menschen nicht — *Hamann*, *Jacobi*, *Baader* haben das wohl gewußt und begründet. Existenzielles Denken ist nie uninteressiert und am Sein seines Gegenstandes nie unbeteiligt. Die *Erkenntnis* von Gottes Wirklichkeit als Du des Ichs ist nicht *θεωρία* im altgriechischen Sinne sachgebundener Schau, sie ist, wie *Schelling-Kierkegaard* schon gegen *Hegel*, den letzten Griechen, ins Feld führten, nie ohne „Entschluß". Und darum weiß auch Ebner, daß der Atheismus durch einen personalen Akt, durch „persönliche Entscheidung" allein überwunden

werden kann, wenn er einmal Raum gewann im Menschen. Der Mensch „ist“ ja nicht schon Ich, sein Ich ist weder statisches noch je fertiges Sein. Er *wird* Ich allererst in der Realisation seiner Wirklichkeit durch Bejahung und im Aufgreifen seiner Wirklichkeit als der Ich-Du-Relation. *Kierkegaards „Ernst“* vor Gott steht am Anfang auch der *Erkenntnis* von Gott und Mensch, schon diese ist — so sagt man heute unklarer — Sache des „ganzen Menschen“, sie ist ihm *überantwortet*, und es geht wirklich in ihr um Sein und Nichtsein der wirklichen menschlichen Existenz gerade auch in dem Sinne, den Ebner ihr gibt.

Zweitens kann es ein *menschliches Du* für das Ich nur geben von Gottes Du her, das alles Ich, auch das Ich des anderen, der als Mensch mein Du wird, in seinem Sein begründet. „Die Duhaftigkeit des im Bewußtsein des Menschen von sich und seiner Existenz lebendig gewordenen Wissens um Gott verbindet den Menschen nicht nur mit Gott, sondern auch mit den Menschen“ (W L 163). Sie läßt ihn im Du des anderen ein „Ewiges“ sehen. Eben weil das Ich in Gottes ewigem Du seine „geistige Grundlage“ hat, darum auch das Du des anderen, der Mensch ist wie das Ich (W L 146). Wenn aber wirklich

ein „Du“ im anderen gefunden ist und von der eigenen Existenz als Ich-Du Relation aus gefunden werden *kann*, wenn der *letzte* Grund hierfür auch und ausschließlich die lebendige Korrelation Gott-Mensch ist, dann fällt in der Tat die „chinesische Mauer“ (W R 22, 24), hinter der das Du sich vor dem Ich verschließt und umgekehrt. Denn das Ich erlebt das Du dann nicht als *sein* Ich, was ja ebensosehr ein Sichverschließen des Ichs vor dem Du wie des Du vor dem Ich wäre; es erlebt es als das wirkliche andere, das *seine* Ich-Du-Relation zu Gott hat. Vor diesem Gott erscheint *jedes* Ich erst, aber so auch wirklich als Ich. In der einen Relation aber, in dem alle Ichs zu dem göttlichen Du stehen, eröffnet sich dem Ich das Du. Denn hier ist das Gemeinsame gegeben, das sie in ihrer Verschiedenheit verbindet und das Ich in das Du, das Du in das Ich erst eindringen, das sie sich verstehen oder, in existenzieller Sprache, sich „begegnen“ läßt, — wieder eine Ebner und der heutigen Philosophie seit *Scheler* gemeinsame Fragestellung. Nun wird aber auch *Cullbergs*[17] Einwand hinfällig, als ergebe sich aus Ebners Bestimmung Gottes als des einzig wahren Du des Ichs „ein seltsamer Mangel an Konkretion seiner eigenen Auffassung der Ich-Du-Be-

ziehung." Nein, das Du des anderen ist durchaus konkret eben deshalb, weil es seine konkrete Wirklichkeit in seiner Beziehung zu Gottes Du hat, und nur, weil *diese* vom Ich gesehen werden kann, kann das Du *als* Du gesehen werden, als wirkliche menschliche Existenz eines in der Ich-Du-Beziehung zu Gott stehenden Existierenden. Es gibt nichts Wirklicheres als Gott. Und weil das Du von ihm getragen wird, darum allein hat es Wirklichkeit, aber so auch volle konkrete Wirklichkeit, zu dem eine wirkliche und lebendige Relation des wirklichen Ichs nun selbst als wirkliche und konkrete erst möglich wird. Wenn in der Nächstenliebe Gott im anderen geliebt wird, dann wird das in ihm geliebt, was ihm sein Sein gibt, und damit das Sein dieses anderen selbst. Nur im Menschen, nicht in der Natur tritt dem Ich das Du gegenüber, „im Verhältnis zum Du aber hat der Mensch sein Verhältnis zu Gott" (W L 272). Was aber Ebners Aphorismen (W L 48 f.) über die Beziehung des Ichs zum „Milieu" sagen, das bietet erst den Kommentar zu den Stellen seines Buches, die in der ersten Entdeckerfreude eine Fassung fanden, die Cullbergs Auslegung vielleicht nahelegen konnten.

Drittens aber wird auch *Gottes* Du selbst ein wirkliches „Du", das wirkliche Relation

zum Menschen hat. „Das Göttliche kann gar nicht ohne die Beziehung zum Menschen gedacht werden“ (W L 93). Nicht als ob die Persönlichkeit Gottes an sich und für sich selbst nicht wäre. Gerade *sie* und *nur* sie *kann* es sein, und *nur* der Mensch *kann* es in seiner Existenz zum Du hin *nicht* sein und sein Wesen damit verfehlen, denn *er* gewinnt sein Wesen nur in dem von der eigenen Entscheidung getragenen Sichöffnen seiner Seele für das Du. Aber seit und weil Gott aus seinem persönlichen Willen den Menschen schuf als das zu ihm, zu Gottes, des Schöpfers, Du hin existierende Wesen, kann Gott nicht mehr ohne diese Beziehung zum Menschen sein (W R 36 f). Die Egozentrie der *Mystik* des *Angelus Silesius* hat hier keinen Raum, denn in ihr kann Gott ohne das Ich des Menschen kein Nu sein, weil er vom Menschen, der mit ihm *eins* ist, abhängig ist. Hier wird offenbar, wie für eine gewisse Art von Mystik die Ich-Du-Beziehung so wenig möglich ist wie für den pantheisierenden Idealismus.

Für das existenzielle Denken Ebners gründet sich der Mensch von Gott, nicht Gott vom Menschen her. Diese Existenzialphilosophie ist so wenig anthropozentrisch und subjektivistisch, daß sie vielmehr das Ich nur vor und mit dem Du des anderen, nur

vor und mit Gott einzig als Wirklichkeit denken kann. Sie ist nie, wie Mystik und Idealismus, einlinig-idealistisches, sondern stets zweiliniges Denken. Die Beziehung, in die sich mit der Schöpfung Gottes Du zum Menschen setzt, ist das Mysterium der freien, sich verschenkenden und Sein schaffenden, weckenden Liebe dieses persönlichen Gottes. Und diese Liebe ist Caritas, die Charis göttlicher Agape, sich aus ihrem Seinsreichtum verschenkende und mitteilende „Liebe" der Gotteshuld. Sie ist nicht der griechische Eros, dessen Mutter nach *Platons* tiefsinnigem Mythos im Symposion die Bedürftigkeit und dessen Vater der Reichtum ist, der also zwischen Armut und Reichtum in der Mitte steht und zu seiner Armut Reichtum gewinnen will. Dieser Eros ist nicht, wie die Caritas, Verschenken und Mitteilen, sondern Streben aus Nichthaben zum Haben, Auftrieb aus Bedürftigkeit zur Seinserfüllung. Er will Sein erreichen, nicht, wie der christliche Gott, der die „Liebe" ist, Sein mitteilen und spenden.

Dieser göttlichen, sich verschenkenden Liebe entspricht auf seiten des Menschen der im Sein des Menschen wurzelnde Urakt: das *Gebet.* Seinen existenziellen Ausdruck hat Ebner sehr tief und in bester Tradition als „Dialog mit Gott" beschrieben, also nicht als

Monolog des Ichs nur mit sich selbst, als Selbstbespiegelung im religiösen Erlebnis. Aber verständlich wird das Wesen des Betens erst vom „*Wort*“ her und demnach aus der Ich-Du-Beziehung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott. Im Gebet „kehrt das Wort dorthin zurück, woher es gekommen ist“. Denn Beten ist darum Dialog, weil es Ant-wort des Menschen ist auf Gottes, den Menschen ansprechendes Wort, Antwort, die ein Wort voraussetzt, nicht „Projektion“ eines wortlosen Ichs in *Feuerbachs* Sinne. Das „Du bist und durch dich bin ich“ ist des Gebetes tragender Gedanke und der Ausdruck letzter Selbsterkenntnis und Wesensschau des Menschen. Er findet im Gebete, was er ist: nicht ein einsames Ich, sondern die Existenz in der dialogisch-lebendigen Zweisamkeit von Ich und Du. Was Ebner zur Phänomenologie des Betens bietet, das ist zugleich Existenzialanalyse menschlichen Seins. Es stellt sich dem an die Seite, was Karl *Heim*[18] einmal in ebenso ehrfurchtsvoller wie gedankentiefer Arbeit über „das Gebet als philosophisches Problem“ dem sinnenden Menschen zu sagen wußte: Aus dem von *Descartes* gezimmerten Ich-Gefängnis führt keine Logik dieses Ich hinaus, sondern nur das Du Gottes, das zum Ich erlösend redet und dem das Ich

im Beten als dem Du jenseits seiner Grenzen, *seinem* Du, antwortet.

In der Ich-Du-Beziehung wurzelt Ebners Realismus und Personalismus. Das schöpferische „Leben" im Menschen kann sich, eben weil es schöpferisch ist, „im bloßen Dasein, in der bloßen Daseinsinteressiertheit der individuellen Existenz nicht erschöpfen" (W L 87 f.). Darum ist eine *Einsamkeit* dem Menschen wesenswidrig, die nicht im Sinne des oben erwähnten personalen Eigen- und Selbstseins verstanden ist, sondern willentlicher Selbstabschließung und Selbstgenügsamkeit entspringt. Es gibt ja kein Ich „außerhalb" des Duverhältnisses, so sehr es — und das ist das Dialektische im Ich-Du-Verhältnis — in dieser Relation erst ein Ich und ein eigenes, einziges Ich gibt. Die sich absperrende ‚Ich-einsamkeit' aber „ist nichts Ursprüngliches im Ich, sondern das Ergebnis eines geistigen Aktes in ihm, einer entscheidungsvollen Tat des Ichs, der Tat seiner Abschließung vor dem Du" (W R 15). Das Nichtverstandenwerden, unter dem ein Mensch Bitteres leiden kann, die *hier* wurzelnde Einsamkeit ist als solche nur möglich, weil ein Geistiges, der lebendige Bezug von Ich zu Du, im Menschen lebt und den Kern seines Seins bildet. Dann erst versteht der Mensch „sich selbst wirklich in der

Einsamkeit seines Lebens, wenn er sie als die aktive Abschließung, nicht passive Abgeschlossenheit seines Ichs vom Du erfaßt" (W R 22). Aber wer auch in dieser Einsamkeit des Sich-nicht-verstanden-fühlens noch vom anderen „respektiert", wer die Einsamkeit des Nicht-verstanden-seins noch anerkannt und bemerkt wissen will, der ist ja doch nur ein eitler, mit seinem Einsamsein kokettierender Mensch. Eitelkeit aber ist *Selbst*bespiegelung vor anderen. *Dieser* „Einsame" will noch vom anderen bemerkt, ja verstanden werden, er steht tatsächlich noch in der Relation zum Du. Aber einsam, in der Tiefe einsam kann ein Mensch zwar vor dem Menschen werden, und kann doch sein tiefstes Sein in solcher Einsamkeit retten, weil sein Ich ein allerletztes Du hat: Gott selbst.

So gibt es keine „letzte Einsamkeit", wie sie *Nietzsches* Gott-losigkeit als das qualvolle „Verbrennen" am „Eis der letzten Einsamkeit" erfahren mußte. Denn der Mensch *ist* das Sein zu Gott hin, er birgt das Pneuma des Ich-Du in seines Wesens letzter Tiefe. So ist er niemals ganz allein. Es sei denn, er verschließe sich dem eigenen Wesen in dessen Zweisamkeit. Dann aber verfehlt er sein tiefstes und eigentliches Menschsein. Er kann auch *diesem* Schicksal verfallen, doch nur

weil er frei ist vor Gott und frei vor seinem Selbst als dem Sein zu Gott hin. Ob er Mensch wirklich *sei*, das Werden und Sein zu jenem Selbst, das erst Selbst wird in der Relation zu Gott, ist in seine Hand gegeben. Das „Werde, was Du bist" hat demnach einen *guten* Sinn, wenn nur gewußt ist, was der Mensch ist: das Sein zu Gott. Und das Werden zum Selbst, wie es *Heidegger* verlangt, ist dann *wirkliches* Selbstwerden, wenn es in die Beziehung zu Gott aufgenommen wird, in der sich erst erfüllt, was „Mensch" und „Selbst" wirklich *ist*. So lebt der Mensch nur in der Situation der personalen Entscheidung für Gott oder gegen ihn und also für seine eigene Existenz oder gegen sie. Ein tiefer Ernst breitet sich über sein Leben. Niemand kann ihm die ihm allein überantwortete Entscheidung abnehmen, der Mensch ist vor Gott und vor sich selbst unvertretbar. Der Garant seiner *Freiheit* ist Gott, weil er ihn schuf als das zum Du hin transzendierende Sein, und weil diese Transzendenz seines Wesens nur im Leben der persönlichen Freiheit sich erfüllt. Gott ist darum nicht, wie *Nietzsche* gemeint hatte, der Tod des Menschen und sein Untergang, sondern sein Leben, und vor Gott wird der Mensch *nicht* unfrei, er ist frei allererst, weil er zu Gottes Du sich

wenden kann. Nur vor Gott und nur in Freiheit gibt es den Menschen, nur in beidem ist er Person.

Weil Menschsein und personale Freiheit der Entscheidung einander fordern, darum kann *Persönlichkeit* nicht die gradlinige Entfaltung aller menschlichen Anlagen zu vollendet humaner Harmonie sein. Dieser griechisch-ästhetische und modern-idealistische Persönlichkeitsbegriff widerstreitet dem Menschen, wie wir ihn als das zum Du hin entscheidungsmächtig bezogene Wesen kennenlernten. „Entfaltung" kann, idealistisch gedeutet, Wesensausfaltung sein in einer Welt, deren Wesen das sich entfaltende Absolute ist. Und Entfaltung kann ein Wachstum sein, das nicht in die *Gefahr* und Gefährdung gestellt wird, aus der nur Entscheidung retten kann. Die Freiheit ist die große Mitgift und die bedrohende Gefahr des Menschen in einem. Freiheit als Wesensentscheidung für ein Sein, das nicht in sich abgeschlossenes, sondern zum anderen bezogenes Sein ist, ist gar nicht auf Entfaltung einer icheinsamen „Persönlichkeit" gerichtet, sondern auf das Werden dieses Menschen gerade im Hin-sein zu dem, was er *nicht* ist: zum Du, in Aufgeschlossenheit gegen das er erst „Selbst" wird. Im *Dialog* also von Ich *und* Du wird der

Mensch erst Persönlichkeit. Er selbst wird ein Mensch nur, wenn er aus dem Monolog mit seinem Ich heraustritt. Im *Ethischen* aber ist dieser Monolog die Entfaltung dessen, was das Selbst als duverschlossenes oder doch nicht das im Sein zum Du hin erst werdende und über sich hinausblickende Wesen ist. Auch „soziale Anlagen" kann man noch als zur Entfaltung des Selbst gehörige und darum zu entfaltende Selbstpotenzen verstehen. Dann gehören sie mit zum Selbst, das um *seinet*willen sie „entfaltet." Aber eben das ist noch reiner ethischer Individualismus. Überwunden wird dieser erst, wenn der Mensch „Selbst" ist nur durch und in seinem Sein zum Du hin, wenn keine, auch nicht die persönlichste „Anlage" als wesenhafte dasein kann ohne die Dubezogenheit. Diese ist in den *Ansatz* einer Ethik aufzunehmen,[19] die das Sittliche in ein Wesenssein des Menschen gründet, das nicht Ich-selbst ist, sondern Selbst erst in Mitsein mit dem Du. Auch das selfish-System der Aufklärung, dessen Persönlichkeitsbegriff noch unter uns lebt, kannte das Soziale, aber es blieb reinster Individualismus trotzdem und mußte es bleiben, wie jedem einsichtig wird, der unsere Abweisung des undialogisch-individualistischen Persönlichkeitsbegriffs verstanden hat.

Ebner ist einer der Wegbahner dieses neuen Persönlichkeitsverständnisses. Die Entscheidung, in die er den Menschen gestellt sieht, ist ja keine andere als die für sein Sein, das ein „Zwischen"-Sein ist, ein Sich-in-Bereitschaft-stellen des Ichs für das Du, ein Ich, das ein Ich nur ist in seinem Sicherschließen und Sichhingeben an ein anderes, an ein Du. So ist die Entscheidung für *dieses* Ichsein immer auch Entscheidung für das, was mehr ist als das einsame Ich selbst, für den Nächsten und zuletzt für Gott. Diese „Persönlichkeit" ist nicht „auch" sozial und nicht „auch" religiös, sie ist *als solche* in ihrem Sein und so auch in der sittlichen Erfüllung dieses Seins du- und gottbezogen. Die ganze existenzielle Dynamik des Sich-selbst-setzens in personaler Freiheit — so unbegreiflich sie *statischer* Ontologie bleiben mag — ist in diese Wesensbestimmung vom Sein des Menschen eingegangen. Zu bilden ist dieser Begriff vom Menschen freilich nur im Mitvollzug des Existierens. Dieser Mitvollzug ist die „Erfahrung", und ihm verleiht der Begriff seinen seinintendierenden Ausdruck. In diesem Mitvollzug erschließt sich mithin erst die Wirklichkeit, die der Begriff begreifen will.

4. WORT UND LIEBE ALS EXISTENZERSCHLIESSUNG UND -ERFÜLLUNG

Zwei ineinander verflochtene Wege führen den Menschen als zum Du sich beziehendes Ich zur Erfüllung seiner Existenz, und auf beiden erschließt sich ihm diese seine existenzielle Ich-Du-Bezogenheit: im *Wort* und in der *Liebe*. Denn beide schlagen die Brücke, die die Isolierung überwindet, und in beiden teilt sich dem menschlichen Ich und Du mit, was der Mensch ist, beide zeigen ihm sein wesenhaftes Transzendieren.

Die Analyse von Wort und Liebe führt zugleich in das Innerste von Ebners Denken, das sich hier noch einmal als ein *Philosophieren aus dem Glauben* kundgibt. Es ist ein Suchen nach dem Sein des Menschen, das geleitet ist von Gottes Offenbarung, von der im Worte Gottes an den Menschen erfolgenden Selbsterschließung des persönlichen göttlichen Du an das persönliche menschliche Ich, an den Menschen, der als Person das Wort der Gottperson vernehmen, auf es horchen und in seiner Ant-wort das Wort des Gehorsams sprechen und leben kann, um

so seine eigene Existenz als das zu Gottes Du hin transzendierende Ich zu erfüllen.

Zum Verständnis des *Wortes* knüpfen wir am besten an das Wesen des *Dialogs* an. Dialog meint ursprünglich — und auf diese Ursprünglichkeit zielt Ebner hin — die Zwischenrede im Wort, die „Dialektik" des Wortes und der Ant-wort, der Rede und der Gegenrede, des Spruchs und des Widerspruchs zwischen Ich und Du.

Von hier aus entwickelt Ebner seine *Sprachphilosophie.* Sie erhebt sich hoch über jede nominalistisch das Wort entleerende (s. oben S. 107) und pragmatistisch seinen Sinn ins rein Zweckhafte gesellschaftlicher Verständigung verkehrende Sprachdeutung sowie über die *sinn*leere kausal-genetische Spracherklärung. Worte sind nicht Wörter. Sie tragen Sinn von Sein in sich. Sie enthüllen das reale und personale Wesen des Menschseins in seiner Existenz zwischen Ich und Du. Ebners Sprachphilosophie stellt sich also in den Dienst seines Existenzverständnisses (vgl. W R 17 ff.). Der Sinn des Wortes als solchen, nicht dieses oder jenes Wortes, ist der, „daß es wirklich und wirkend nur gegeben ist, insofern einer zu einem anderen spricht" (W R 127). Das „Wir-

ken“ des Wortes ist seine schöpferische, seine Existenz schaffende Macht. Weil es sich ereignet und zuträgt zwischen Ich und Du, weil es Mitteilung ist, darum setzt es das Existenzverhältnis voraus zwischen Ich und Du, aber es realisiert und vollendet die Existenz erst zu ihrem Vollwirklichsein. Im sinnvollen Wort zwischen Ich und Du verwirklicht sich die Personalität beider als *dialogische*, zu der das relationale Sein des Ichs zum Du ebenso gehört wie das des Du zum Ich. Person *wird* also immer erst in der von Mensch zu Mensch, zuletzt von Mensch zu Gott und umgekehrt *gesetzten* Beziehung, nicht ist sie Wirklichkeit schon in der ontisch-faktischen Verbundenheit beider Glieder. Oder, wie Ebner selbst das personale Leben beschreibt: „Das ‚Du‘ ist die ‚Ansprechbarkeit‘ im anderen, und diese gehört ebenso mit zum Wesen der Personalität, wie die Möglichkeit, ‚sich‘ auszusprechen, in der eben das ‚Ich‘ gegeben ist“ (W R 18). Jedes Wort ist ein „Satz“, weil es etwas sagt, weil es einen Sinn in sich trägt, ausdrückt und mitteilt. Des Satzes Sinn aber ist die „Setzung“ jenes Pneumas, jenes geistigen Miteinander- und Zueinanderhinlebens, in dem der Mensch seine Wesensexistenz als dialogische Person verwirklicht. Darum gibt das Wort dem Ich sein Ich und dem

Du sein Du, nicht in Isolierung von und gegen einander, sondern in Vertiefung zu beiderseitigem wesenhaften Persönlichsein und individuellen Dies-sein innerhalb und auf dem Boden ihrer Korrelation zueinander. Es ist das verbindende Pneuma, das Geistige in Ich und in Du und zwischen ihnen, in dem ein „Wort“ erst möglich und verstanden wird. Im Worte wird die Verbindung geschaffen, und zwar in der Wechselseitigkeit des Sprechens und des Vernehmens. Im Worte enthüllt sich das Ich und das Du je in seinem Sein und zugleich in seinem gegenseitigen Verbundensein durch den mitteilenden und verstehenden Geist, von dem wir wissen, daß er die lebendige Beziehung ist und setzt, in der Ich und Du leben und außer der sie nicht sein können. Sie treffen sich im Worte als dem Ausdruck des Geistes, der Beziehung zwischen ihnen. Das Wort schafft Ich und Du. Wie Theodor *Haecker*, so steht auch Ebner in Ehrfurcht vor Wort und Sprache, und er fordert, daß sie enthält, was sie enthüllt: die Persönlichkeit. „Wort und Persönlichkeit dürfen nicht in ein Mißverhältnis geraten, weil sie wesentlich zusammengehören: Die Personalität der menschlichen Existenz liegt darin, daß der Mensch das ‚Wort hat‘, und das Wort wieder muß seine Dek-

kung in der Persönlichkeit haben. Hat es diese nicht, dann wird es zur Phrase, wird die Rede zum Geschwätz, und es tritt jenes Mißverhältnis zwischen Wort und Persönlichkeit ein, das bezeichnenderweise unausweichlich zum Verfall der Sprache führt. Wir machen einen solchen Verfall, wie ihn übrigens die Welt noch nie gesehen hat, jetzt mit" (W L 177 f.). Es ist kein Zufall, daß gerade die Existenzialphilosophie um den Sinn der Sprache heute ringt: *Ebner* mit *Heidegger* wie *Rosenzweig* mit *Buber*. Denn in Wörtern *ver*hüllt sich der Mensch, in Worten *ent*hüllt er sich, und im Wort zwischen Ich und Du begegnen sich beide in der Verbundenheit ihres persönlichen Geistseins.

Diese Seinsaufdeckung und Existenzerschließung durch das Wort kündet aber noch von einem Anderen und Zweifachen, doch Zusammenhängenden: von *des Menschen Hoheit* und von seinem *Fall*. Beides wird sichtbar erst im Wort, und in beidem erst ist Ebners Sinnerschließung des Wortes, soweit sie zugleich der Existenzdeutung dient, erschöpft.

Wort weist hin auf Vernunft, und Logos bedeutet beides. Ebner wandelt auch hier in *Hamanns* und *Jacobis* Bahnen. Vernunft ist für ihn ja „Vernehmen" (oben S. 91), das

heißt aber Hören und in sich Aufnehmen (W R 78). So ist also Vernunft auf das zu ihr gesprochene Wort bezogen, sie ist „‚Sinn‘ für das Wort, die Möglichkeit, vom Wort und vom Sinn angesprochen zu werden, und in der Folge erst das Vermögen der Begriffs- und Ideenbildung. Sie ist das durch das ‚Wort‘ konstituierte und darum von der Sprache nicht zu trennende speziell menschliche Bewußtsein und in diesem die Voraussetzung des menschlichen Gebrauchs des Verstandes.“ Verstand und Vernunft hat jede tiefere Philosophie geschieden, auch die Kantische und auch die idealistische. In der Vernunft als dem zusammenschauenden und auf das Höchste gerichteten Geiste, nicht schon im Intellekt, im analysierenden Verstande, hat sie des Menschen *Würde* gefunden, sein Anderssein dem Tier gegenüber (W R 21, 78). Bei Ebner erscheint diese Vernunft in ihrer personbegründenden *Hoheit* und in ihrem die Ich-Du-Existenz des Menschen bedingenden Seinscharakter als „die in der Personalität des Menschen wurzelnde, durch das ‚Wort‘ in ihr ‚objektiv‘ gewordene Möglichkeit im Menschen . . . ., ‚angesprochene‘ Person zu sein, wodurch er aber zugleich auch zur sprechenden wurde“. Der Mensch sagt etwas, weil er etwas zu sagen *hat*, das

Tier hat kein Wort, weil es nichts zu künden, weil es kein Ich hat und kein Du, zu dem hin sein Ich sich beziehen könnte.

Aber das Wort enthüllt mit der Hoheit auch die *Gebrochenheit* der menschlichen Existenz. Denn im „Urwort" (W R 85 ff.) des „Ich bin" liegt für Ebner Isolierung und der „Wehschrei" des Leidens. Hier erst fällt für Ebner die letzte und endgültige Entscheidung zwischen einer idealistischen Deutung des Lebens und einer solchen vom christlichen Glauben her. Denn hier geht es um eine *Tragik* der menschlichen Existenz, die mehr ist als eine nur ästhetische und spielerisch-unernste. Dem konkreten Denken ist das Ich nicht geborgen in der „Idee" oder in dem idealistisch verstandenen — und mißverstandenen — „Geiste" des immanenten Absoluten, um in diesem Einbefangensein in das Allgemeine doch das Persönlich-Einmalige der Existenz zu verlieren. Weil der Idealismus weder das Ich noch das Du, sondern lediglich das überpersönliche Allgemeine und das Besondere nur als *dessen* Moment sieht, darum weiß er nichts von der Möglichkeit und der Wirklichkeit der Sünde als der persönlichen Entscheidung des Ichs gegen das göttliche Du. In der idealistischen „Selbsterkenntnis" *wird* dem Ich — so hat Friedr.

Gogarten es einmal zutreffend ausgedrückt — nichts gesagt. Hier sagt es sich alles selber. Denn es braucht sich nichts sagen zu *lassen;* sein Sein ist ja als solches schon Offenbarung und einzige Offenbarung des Göttlich-Absoluten in ihm selbst. Es hat weder die Möglichkeit noch die Notwendigkeit, in Dialog zu treten mit einem Du, das zu ihm redet und das von ihm vernommen wird. Das idealistische Ich ist darum auch „sein eigener ethischer Richter", es kennt keinen „göttlichen Richter" über sich, von dem es im Spruch des Urteils sich richten läßt. Sein Gesetz ist es selbst als Erscheinungsweise des Absoluten, es ist autonom. In der wirklichen Existenz aber, im Sein und Sichbeziehen zu eines persönlichen Gottes Du hin, zu einem Du, das nicht es selber ist, erfährt das Ich *Gottes* Wort, dem es sich in freiem Ja öffnen muß, von dem es sich *an*reden *lassen* muß, das es nie monologisch sich selber sagt. Aber es erfährt vor diesem Wort des anderen auch seinen eigenen Ungehorsam, wenn es sich gegen es verschließt und zu Icheinsamkeit statt zu Duoffenheit sich entschließt.

Diese gewollte, freier Entscheidung entspringende, Hören und Wissen des Wortes voraussetzende und doch sich ihm versperrende Icheinsamkeit ist das Wesen der *Sünde* (W R

86 f, 213 ff.), die also in ihrer Haltung der trotzige ichbetonte Stolz und die Wendung von Gott weg — in der alten Sprache: aversio a Deo — ist. In dieser Ichisolierung ist mithin die Sünde, als „Erbsünde“ wie als „allerpersönlichste“ Sünde, „dasjenige, was dem Menschen die Persönlichkeit raubt“ (W R 222), seine persönliche Wesenhaftigkeit als Ich-Du-Beziehung. Daß der Mensch sein Wesenssein in der Sünde verliert, daß er im Duverlust in den eigenen Wesensverlust gerät, darin liegt die tiefste Tragik des Menschseins. Und „nichts Wesentlicheres“ kann von der Existenz des Menschen ausgesagt werden, als eben dies: sie ist „bis in ihren Kern hinein, bis in ihren letzten und tiefsten Grund hinab tragisch.“ „Der Sündenfall ist der Sieg des Nicht-Ichs in uns über das Ich — im Gegensatz zur Aufopferung des Ichs an das Du. In der Sünde schwindet ebenso das Ich als auch das Du aus unserem Bewußtsein“ (W L 88 f.). Bei dem innigen Zusammenhang aber, in den Ebner Wort und Liebe stellt, wird die Sünde sich auch als *Liebe*-losigkeit und die Icheinsamkeit sich als *liebe*-leeren Egoismus und als Sichsperren gegen die Liebe seitens des anderen noch zeigen müssen.

Diese nur aus Gottes Wort an den Menschen, durch das fleischgewordene Gottes-

wort zuhöchst, in ihrem Frevel und ihrer menschzerstörenden Wirkung zu begreifende Sünde macht die Persönlichkeitsentfaltung im *idealistischen* Sinne unmöglich. Aber dieselbe Sünde verbietet auch die Verbindung des Christentums mit dem *idealistischen Kulturgedanken*, als sei es höchste Auswirkung und Erscheinung eines im Menschen wirksamen innerweltlichen „Geistes." Niemand hat dem so leidenschaftlich widersprochen wie Sören *Kierkegaard*. Denn sein „Angriff" galt dem mit dem Idealismus und seinem Kulturoptimismus verbundenen Christentum, der in dieser Verbindung sich selbst verratenden Kirche und Theologie. Das Christentum ist und bleibt eines *transzendenten* Gottes Offenbarung, Gottes Wort an den Menschen. Und es zeigt dem Menschen seinen Ungehorsam gegen das Wort, aber auch das Kreuz als Sühne und Erlösung. Es kennt den Menschen nicht als die griechisch- und modernidealistische „Persönlichkeit" in ihrem Selbstwerden zur schönen Form und ihrer Selbstgenugsamkeit als vollendete Gestalt. Es kennt ihn in seiner Wirklichkeit nur als den *gefallenen* und durch Gottes *Gnade*, nicht durch eigene Leistung, wieder aufgerichteten Menschen. Es ist also unweigerlich der Widerspruch gegen die idealistische Verklärung des

zum *Reichtum* seines Seins sich entfaltenden Menschen. Es ist zugleich der Widerspruch gegen jeden Versuch, es selbst als „Kultur", als „Weltanschauung", als irgendeine geistesgeschichtliche Menschenleistung zu verstehen (W R 231 ff.).

Ebner weiß sich in diesem Urteil über das Christentum als Erscheinung menschlich-geschichtlichen Kulturlebens mit Kierkegaard einig. Das *Kreuz* durchquert jede gradlinige Entwicklung des Menschen wie seiner Geschichte und seiner geschichtlichen Leistungen. Die Weltentwicklung wie das Verhältnis des Christen zu Welt, Geschichte und Kultur zeigt einen *Bruch:* die Sünde und die Schuld. Und darum verbietet sich dem Christen ein distanzloser Kulturoptimismus, darum ist ihm Arbeit an der Welt immer eine Forderung von Gott, dem Jenseits alles Weltlichen, her, und Kulturschöpfung mag dann Gottes Wille sein, aber *sie* ist nicht das Letztentscheidende, weder die Erlösung noch die Vollendung des Menschen, wie der Kulturpantheismus wollte. Das Kreuz stellt den Menschen vor eine viel ernstere Aufgabe, in der es um sein Sein und Nichtsein geht: *der* Mensch zu werden, der in *Hingabe* seines Ichs an Gottes Du diesem Du gehorsam wird. Das neutestamentliche *μετανοεῖτε* ist auch

für Ebner eine ganz andere Mahnung als das alte idealistische *γνῶθι σαυτόν* (W R 216). Der griechische Imperativ wußte ja in der Tat nichts von der Schwere der christlichen Schuld, auch nichts von dem Ernst und der Seligkeit des Kreuzes, nichts von dem Bruch im Menschen und nichts von der durch eines erlösenden Gottes Gnade dem Menschen ermöglichten Umkehr seines Seins und Lebens zu Gott zurück. Das *felix* culpa, diese christliche Paradoxie, sprach erst *Augustinus* aus, und Augustin hat es in seinen Confessionen bei allem Dank an die „Platoniker" offen bekannt, was er *nicht* von ihnen gelernt hatte: daß das Wort Fleisch geworden ist.

In diesen großen Gedanken- und Wirklichkeitszusammenhang reiht sich heute Ebners christliche Anthropologie ein: „Das Christentum hat es unmöglich gemacht, an eine gradlinige innere, geistige Entwicklung zu glauben. Denn sein erstes Wort an den Menschen heißt ja: Metanoeite. Das kann nicht überhört werden, und wer es überhören will, der kommt sicher nicht dorthin, wohin das Christentum den Menschen bringen will" (W L 172).

Mit dem Worte verbindet sich die *Liebe*. Und auch sie ist ein spezifisch Christliches: *Gnade* von Gott (W R 217 ff.). Darum ist sie ein nur aus dem Wort der Offenbarung letzthin zu Erfassendes. Das gleiche Wort von Gottes Du, aus dem die gläubige Existenz sich in ihrer Sünde versteht, ist ja auch das Wort von der Gnade und der Liebe der *Erlösung*. Durch das Wort wird der Mensch aus Schuld und Sünde, und also aus seiner Icheinsamkeit, befreit und zu Gott, mithin zu seiner wesenhaften Ich-Du-Existenz, zurückgeholt. Wie Wort und Sünde, so gehören auch Wort und Liebe zusammen. Das Menschen-Wort, das im Bekenntnis der *Sünde* an Gott sich wendet in tiefem Bewußtsein von dem Schuldigwerden des Ichs in der Sperrung gegen Gott, wird auch zum Menschen-Wort von der *Liebe* dieses Menschen zu *seinem* persönlichen Gott, zu dem Du *seines* Ichs, das das Ich aus seiner schuldhaften Icheinsamkeit erlöst. Dieses Menschen-Wort der Liebe tut, was alle Liebe tut: es löst die Verkrampfung und es bewirkt die Einigung. Es ist das Wort, das Ich und Du verbindet, wie die Liebe als *Gottes*-Wort dieses Gottes Du zuerst mit des Menschen Ich verband.

Wie das Wort, so ist also auch der menschlich-personale Akt der Liebe ein Mittel zur

Erhellung und Erfüllung der menschlichen Existenz. Wort und Liebe gehören „im tiefsten Grunde“ zusammen (W R 223). Ja, Wort *ist* Liebe, wenn anders menschliche Liebe das *Opfer*, die Preisgabe der Icheinsamkeit, das Sichöffnen des Du an das Ich und des Ichs an das Du ist, das ja auch im Worte sich ereignet. Zum mindesten sind Wort und Liebe gemeinsame Wege — und die einzigen — zur „Erkenntnis des geistigen Lebens“. Hätte der Mensch dieses sein Pneuma, sein geistiges Dasein und Leben, „nur im Wort und nicht auch in der Liebe, so wäre er ohne Bürgschaft und innere Gewißheit seiner Realität. Er wüßte zwar vom Ich, und vom Du sogar, aber nichts sicherte dieses Wissen vor dem kritischen Angriff der Philosophie, die in diesem Ich und ebenso im Du nichts anderes als eine sprachliche Gepflogenheit sehen will“ (W R 51). Beide, Wort und Liebe, sind daher „die wahren Vehikel seines Verhältnisses, seiner ‚Bewegung‘ zum Du“ (W R 116), die zu Erkenntnis und Besitz dessen führen, was er ist. „Das Wort als das ‚objektive‘ und die Liebe als das ‚subjektive Vehikel‘ des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du gehören zusammen“ (W R 51).

Vom Ich aus gesehen, wird dem Du seine Existenz für das Ich, seine „subjektive Exi-

stenz ", erst im Akt der Liebe gesichert, in der das Ich es ergreift und beschenkt. „Objektive Existenz" aber hat das Du, weil es vom Ich im Wort angeredet wird und nun selbst zum Wort, zur Sprache, kommt. So gibt sich das Du im Wort als die dem Ich objektiv verbundene Realität, also auch hier nicht als „Projektion des Ichs" (W R 167). Wenn aber Liebe Preisgabe aller Ichbeschränkung, aller selbstischen Eingrenzung, wenn sie ebensowohl ein Schenken des Ichs an das Du wie auch ein Sichöffnen des Ichs in Entgegennahme der Liebe des Du ist, dann bleibt sie die Weckerin eigenster Existenz als der Ich-Du-Beziehung, gleichgültig, wie das Du ihr antwortet, gleich, ob es diese Liebe würdigt, versteht und erwidert. Denn es ist ja *Gott* selbst das *letzte* Du, zu dem das Ich in jedem Akt der unselbstischen Liebe sich hinbewegt und dem es also auch im *menschlichen* Du begegnet. Die Liebe stößt durch alles Menschliche hindurch zum Ewigen. Sie stößt auch durch den Nächsten zu Gott, dem Allernächsten, vor als zu dem auch im Nächsten gegenwärtigen Du. Und so „springt Gott da sozusagen für den anderen, der die Liebe nicht erwidert, ein". Er aber erwidert immer jede Liebe, denn „Gott selbst *ist* ja die Liebe. Und *seine* Liebe war und ist da vor

aller Liebe des Menschen. Alle wahre Liebe ist von Gott" (W R 180 f.).

So legt sich noch einmal das urchristliche Fundament dieses Menschverstehens offen. Der Mensch ist Mensch, wenn er für sein Ich das Du gefunden hat, wenn sein Ich und sein Nächster und sein Gott lebendig-konkrete Personen sind, die im Wir sich finden, aber nie eins werden, sondern in der Gemeinschaft der personalen Liebe stehen. Mit allem idealistischen Geistmonismus ist hier von christlicher Existenzdeutung her aufgeräumt und der Geist als die personale Relation, als das geistige Leben, erfaßt, das in Ich und Du, in der Korrelation ihres lebendigen Sichbegegnens lebt. Nur über das Du des anderen, des „Nächsten", führt in Wort und Liebe der Weg des Menschen zu Gott. Er findet *sich* nur vor Gott, aber *Gott* nur auf dem Wege über das Du des Menschen. Und doch ist es nicht so, als ob in einer verfeinerten, idealisierten Egozentrie Nächstenliebe um willen des Ichs geübt werden sollte und dürfte. Das Ich gibt es ja als echte und nicht isoliert-einsame Existenz nur *in* der Ich-Du-Beziehung. Und da diese zu Gott als zu dem eigentlichen Du des Ichs vordringt und durchstößt, so ist die Dreiheit Ich-Du-Gott durchaus *theozentrisch*, durch Gott bedingt und zu Gott bezogen.

Von ihm in Wort und Liebe angesprochen und beschenkt, ist das *ethische* Verhalten des Ichs in der Liebe zum Du erst möglich, aber auch die allein selbstlose, weil das Ich zum Du weitende Liebe. Diese *christliche* Liebe ist „die einzige wahre Liebe und die einzige, die nicht ein Selbstbetrug des in seiner Einsamkeit in sich selbst befangenen Ichs ist" (WR 182).

Deutlich zeigen sich jetzt die Folgen, die aus der Existenz des Menschen in der Ich-Du-Beziehung für die *Sittlichkeit* sich ergeben. Gut und bös gibt es nicht außerhalb dieser Beziehung, nicht als Wesenheiten „an sich", auch nicht als *Wert*-wesenheiten. Gut und bös ist ausschließlich das Verhalten des konkreten Menschen innerhalb der Ich-Du-Relation seiner Existenz. Gut ist das Hören des Ichs auf das Du und die Antwort der Liebe, bös das Sichverschließen des Ichs gegen das Du und seinen Anspruch an das Ich. Die „Sünde", die sich eben zeigte als das Sichsperren des Ichs gegen das *Wort* vom Du, enthüllt sich in dem unaufhebbaren Zusammenhang von Wort und Liebe nun auch als die *Lieb*-losigkeit. Wer „aus der Icheinsamkeit wirklich heraustritt: in ein Verhältnis zum

Du, zu Gott und zum Menschen — und dieses Heraustreten geschieht nicht anders als in der Liebe in ihrer *Innerlichkeit* —, der kommt ans Licht, und auch sein Böses, das jedoch bereits der Vergangenheit angehört, nicht mehr gegenwärtig wirksam ist, kommt ans Licht" (W L 276). Was einer *ist*, das *erschließt* also sein Verhalten zum anderen, wie auch dieses Verhalten dann die Existenz *erfüllt*, wenn es Bejahung der Ich-Du-Beziehung in Wort und Liebe ist. Wenn aber bös der Egoismus des Ichs ist, das sich dem Du versagt, ja wenn die Einstellung alles Wollens und Trachtens *nur* auf die *Selbst*entfaltung zu der in sich ruhenden „Persönlichkeit" schon ein solches Sichversagen ist, dann ist jeder Egoismus ein Verfehlen des wahren Menschseins als des Seins zum Du Gottes und des Menschen hin. Das Ich als das wahre Selbst gewinnt, wer das sich in und auf sich beschränkende Ich verliert und verleugnet. *Selbstverleugnung* ist mithin nichts anderes als das zum Opfer des Selbstischen bereite Hinleben des Ichs zum Du. Und dieses Opfer bringt das Ich nicht *sich* zuliebe, also auch nicht seiner sittlichen Vervollkommnung zuliebe, sondern aus und in jener echten Liebe, in der es sein Ich zum Du hin lebt, es ihm öffnet und in dessen Dienst stellt,

ohne nach irgendeinem Erfolg — und sei es auch der eigenen sittlichen Entfaltung — zu fragen. Erfolg und Leistung, Selbstvollendung und alle um *dieser* Vollendung willen geübte Tat — und sei es auch höchstes „soziales" Tun, das um dieser Selbstvollendung willen getan wird, — scheiden in dieser einzig guten Ich-Du-Haltung der Liebe aus der Ethik als Kategorien und Maßstäbe, als Motive und Wertziele aus. Existenzerfüllung ist nicht Wesensvollendung eines für sich bestehenden und in sich ruhenden Ichs; „Ich" und „Person" ist der Mensch nur in dem Hin-sein und Hin-leben zum anderen; in diesem „Zwischen" erfüllt sich seine Existenz und seine sittliche Existenz.

Heutige Ethik (vgl. oben S. 57) geht die Wege, die *Ebner* bahnte. Emil *Brunner*[20] hat in seiner das Gesamtleben umgreifenden Ethik in diesem Geiste eine Wesensbestimmung des Sittlichen gegeben: „Das Böse ist die Gemeinschaftslosigkeit, das für sich und in sich selbst Lebenwollen; darum ist das neue Gute nichts anderes als das Leben-in-Gemeinschaft, das für den anderen Dasein, die Liebe." Wie wenig aber alles das, was ein tiefes sittliches Bewußtsein als *Selbst*verantwortung empfindet für das eigene Sein, aus dieser Ich-Du-Ethik aus-

scheidet, das ist daraus klar, daß ja in dem Sein von Ich zu Du eben dieses Selbst als echtes Selbst, als duverbundene Existenz des Ichs, erst *wird*. Das „neue" Gute, von dem Brunner redet, ist das *christlich* Gute, das Gute, das im Dienst des Ichs am Du zutiefst Gottes Du dient. Wie sehr in solch theonomer Sittlichkeit die Selbstverantwortung gewahrt und gefordert bleibt, das hat Karl *Barth*[21], dem niemand eine Überwertung des Humanen und eine Humanitätsethik der Selbstvollendung der Persönlichkeit nachsagen wird, neuestens in aller Deutlichkeit ausgesprochen. Als „Summe aller Ethik" hat er erklärt, „daß ich nur zusammen mit meinem Nächsten und in der Verantwortung auch vor ihm wirklich vor Gott stehen und mich vor Gott verantworten kann". Dieses Vor-Gott-Stehen ist eben lebendige Bewährung vor Gottes Anspruch je im Augenblick des von Gottes Du Angesprochenseins, und solcher Anspruch trifft das Ich im Du seines Nächsten, in dessen Forderung an das Ich. Es bedarf des *Einsatzes* des Ichs, seiner Entscheidung und seiner freien Tat, um in der Indienststellung des Ichs für das Du des anderen und zutiefst für das Du Gottes das Selbstische zu verleugnen, um das echte, dubezogene Ich, das eigentliche Selbst, zu gewinnen. Am Du

kommt das Ich auch zu seiner *sittlichen* Tiefe, zu seinem Eigensten, zu einem persönlichen Sein, das wir als das *dialogische* gefunden haben. An die Stelle des in sich geschlossenen Selbst tritt in dieser Ethik diese dialogische, vom Ich zum Du lebende Persönlichkeit, an die Stelle eines allgemeinen Ideals die Forderung der Stunde, an die Stelle des abstrakten Sollensgesetzes der konkrete Anspruch des Du an das Ich, an die Stelle des außerhalb der Ich-Du-Beziehung irgendwie seienden, geltenden und fordernden Wertes das „Wort" des Du an das Ich und die wechselseitige „Liebe" des Ichs zum Du.

Und doch ist nicht *jede* Forderung, die das Du erhebt, und nicht *jeder* seiner Ansprüche an das Ich schon sittlich gut und berechtigt. Das weiß das alltägliche Leben zur Genüge. Die Antwort auf solchen Einwand ist nicht schwer. Es ist ersichtlich, daß es sich in der Ethik der Ich-Du-Situation um die *christliche* Ethik handelt, um ein Sein und Verhalten des Menschen, wie es von dem Gott der Bibel gefordert wird. Der *egoistische* Anspruch des Du an das Ich — und alle Unsittlichkeit ist ja irgendwie Egoismus — entspringt dem Selbstischen dieses Du und nicht der Liebe, die auch es dem Ich schuldet, es fordert vom Ich seinerseits nicht echte Liebe, und es gewährt

sie ihm nicht. Das Wort der Verführung ist nicht das Wort der Liebe, sondern die Rede des unsittlichen Begehrens, die der Selbstsucht entsteigt. Im Anspruch des Du muß daher selbst Liebe sich bergen und Achtung vor dem Ich als dem zu Gott bezogenen und in dieser tiefsten Ich-Du-Beziehung zu seinem Selbst gelangenden Ich. Es gibt auch in der Ich-Du-Ethik die „Würde der Person", aber eben *der* Person, deren Sein und Würde in dem Sein ihres Ichs zu Gottes Du hin gründet. Die Liebe zu dieser Person — sei sie die des Ichs oder des Du — ist hellsichtig, weil sie fordert, was vor Gott, der dem Christenglauben die Liebe ist, bestehen kann. Diese Ethik der Liebe läßt das Ich im Du *Gottes* Anspruch vernehmen und erfüllt im Dienst am Du des Nächsten den Dienst des Menschen an Gott. Sie betrachtet das nach zwei Richtungen hin sich ausbreitende Gebot als das Gebot der einen Liebe, die im Nächsten Gott und Gott im Nächsten liebt. Denn den Weg zur Gottesliebe gibt es nur über die Liebe zum Nächsten, wie gerade die biblische Forderung (I Joh 4, 20) lehrt. Wer Gott liebt, der liebt den Nächsten, weil er in der echten — und nicht zur „allgemeinen Menschenliebe" entleerten — Nächstenliebe *das* Du liebt, das dieser Gott seinem Ich jetzt und hier

begegnen läßt und aus dem er Gottes Forderung an sein Ich vernimmt. Und auch wenn sich die *Gottes*liebe des Ichs unmittelbar zu seinem letzten Du wendet, so liebt es doch in concreto *den* Gott, der einmal die Welt geschaffen hat und seither jedes Menschen-Ich zu seinem Du hinbezieht und das Du ist für jedes Ich; auch solche Gottesliebe umfängt *den* Gott, der aus seinem Selbst heraustrat und das Du aller ward.

Wenn die im Ich-Du-Verhältnis wurzelnde Ethik die Gemeinschaft von Ich und Du als die Tiefe des Guten und als die allumschließende Forderung ausgibt, dann drängt sie hin auf die Verwirklichung des „*Reiches Gottes*", in dem Gottes Du in Horchen und Gehorchen das Du jedes Ichs wird, in dem also Gottes „Herrschaft" — die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* — erfüllt ist. In ihr findet die Existenz des Menschen als die zu Gottes und des Nächsten Du bezogene und sich selbst zu ihr hinbeziehende ihre tiefste Erfüllung. Wohl weiß der gläubige Mensch, daß „Reich Gottes" nichts ist, was *er* aus eigener Macht herbeizwingen könnte, wie es idealistische Ethik — bei *Kant* zum Beispiel — humanisiert hat zu einer aus autonomer Sittlichkeit erstrebten sittlichen Gemeinschaftsidee. Es bleibt die Gottesgabe von oben, die „zu uns kommt".

Aber dieses Reich ist da überall „unter uns“, wo Ich-Du-Gott in Wort und Antwort, in Forderung und Erfüllung vereinigt sind. Es ist — wie in der biblischen Verkündigung — eine eschatologisch-kommende Wirklichkeit und eine schon daseiend-gegenwärtige in einem, gewirkt und herbeigeführt durch *den* Gott, der jedes Ich zum Dienst am Du des anderen und in diesem menschlichen Du zum Dienst an Gottes Du in Offenbarung seiner eigenen, dem Menschen sich schenkenden Liebe berief und in Gnaden befähigte.

So ist die letzte Ausschau dieser Ethik die Gemeinschaft von Ich und Du in der Verbundenheit der „Wir“ unter Gottes Du und zu ihm hin. Aus dieser Konsequenz ist auch in *Ebners* Ethik die Icheinsamkeit überwunden in einem personalen Reiche Gottes, in der „Gemeinschaft unseres geistigen Lebens“. Im Wort und in der Tat der Liebe hat in dieser Gemeinschaft das Ich sich dem Du erschlossen. Und so sind alle Ichs dubezogene Personen, die im Gebet des „Vater unser“ wohl als persönliche „Einzelne“ vor Gott stehen, aber es nur sein können in der Gemeinschaft mit allen und aller mit ihrem letzten und wahren Du (WR 183 f.).

SCHLUSS

Wer aus der Zeit philosophiert, der sieht Ebners Leistung weder als einzelne noch als zufällige an. In ihr spricht sich das Suchen der Zeit selbst nach der Antwort auf die überzeitliche Frage aus: Was ist der Mensch? Ein Zeichen des Umbruchs der Zeit ist der Umbruch des Denkens und der Philosophie. Daß aber aus *christlichem* Glauben nicht nur Antworten gegeben werden, sondern auch Antriebe zu denkender Besinnung auf das Sein, das wir selber sind, und wir selber in der Realität unseres Lebens, Strebens und Sterbens, das bekundet Ferdinand Ebners Lebenswerk.

Daß die idealistische Sinngebung des Daseins nicht mehr befriedigt, wissen mit Ebner alle, die nicht glauben, daß aus dem Allgemeinen das Besondere der eigenen Existenz sich verstehen läßt und ebenso wenig das sich im lebendigen Wechselbezug von Ich und Du erst konstituierende Existieren als das nie abgeschlossene, nie in ein System des Seins einzufangende Ich-selbst-sein und seine personale Freiheit.

Was die im Zeitalter des Idealismus lebendige, wenn auch machtlose *Existenzphilosophie* gegen das idealistische Menschverständnis zu sagen hatte, ist uns zu Anfang aufgegangen, und ebenso das, was die antiidealistische Nachhegelzeit von Feuerbach bis zu Nietzsche und den Heutigen dagegen erinnert.

Vom Blickpunkt des *Historikers* und seiner Schau des mannigfach-individuellen geschichtlichen Lebens fanden wir bei L. v. *Ranke* das Tiefste, was gegen die Einspannung des individuellen Lebens in die logisch-allgemeine Gesetzlichkeit eines Systems Widerspruch erhebt. Ja, nicht einmal die Kollektiveinheiten der Staaten fügen sich einem geschichtsphilosophischen System. „Das Formelle ist das Allgemeine, das Reale ist das Besondere, Lebendige," und „es gibt etwas, wodurch jeder Staat nicht eine Abteilung des Allgemeinen, sondern wodurch er Leben ist, Individuum, er selber". „Ohne Sprung, ohne neuen Anfang kann man aus dem Allgemeinen gar nicht in das Besondere gelangen. Das Real-Geistige, welches in ungeahnter Originalität dir plötzlich vor den Augen steht, läßt sich von keinem höheren Prinzip ableiten. Aus dem Besonderen kannst du wohl bedachtsam und kühn zu dem Allgemeinen aufsteigen;

aus der allgemeinen Theorie gibt es keinen Weg zur Anschauung des Besonderen." „Geistige Wesenheiten, originale Schöpfungen des Menschengeistes", sind auch die besonderen Allgemeinwesen der Staaten, Individuen eigener Art. Und sind selbst sie in Rankes gläubiger Sicht „Gedanken Gottes",[22] um wieviel mehr die Menschen, deren Geist sie entsprangen!

Vom *christlich-theologischen* Standpunkt endlich hat *Kierkegaard*[23] die Existenzsituation des Menschen in ein kurzes Tagebuchwort prägnant zusammengefaßt: „Daß Gott freie Wesen sich gegenüber schaffen konnte, ist das Kreuz, das die Philosophie nicht tragen konnte, sondern an dem sie hängen blieb." Die Ich-Du-Beziehung aber, das Angesprochensein des Menschen von Gott und sein Verhaftetsein seit diesem Augenblick an Gottes Du spricht ein persönliches Bekenntnis dieses existenziellen Denkers aus persönlichster Gotteserfahrung aus: „Im Gewissen hat Gott sein Auge auf mich geworfen, und nun ist es mir unmöglich gemacht, zu vergessen, daß dieses Auge mich sieht. Dieses, daß Gott auf mich sah, machte, daß ich auf Gott sehen mußte und muß."

Ferdinand *Ebners* Ich-Du-Lehre als Interpretation menschlicher Existenz ist bei aller

Eigenheit und Originalität der Ausdruck einer ebenso dem Glauben wie dem von ihm befruchteten Denken entspringenden Sehnsucht nach einem Menschverstehen, das die überlieferte Denkart der Philosophie nicht gewähren kann. Der Umbruch des Denkens, der seit dem Idealismus sich vollzieht, kündet sich in Ebners Fragmenten und Aphorismen vernehmlich und mit leidenschaftlicher Deutlichkeit an. Blieb er ein Sucher, so teilt er das Schicksal des menschlichen Denkers. Fand er im Glauben die Antwort, dann war seines Denkens Ernst und Verantwortung groß genug, um im Glauben neue Quellen für die denkerische Energie zu entdecken.

Wenn aber eine Gestalt der Philosophie alt geworden ist, dann bleibt Philosophie selbst so jung wie der immer aufs neue fragende Mensch. Sein Sein sich offenzulegen, wie es ist und wie es bezogen ist zu Welt, Mensch und Gott, ist das Anliegen der Philosophie von den Griechen her. Wem aber Gott im Glauben begegnet als der Gott der christlichen Offenbarung, auch der sucht die philosophische Urfrage noch zu beantworten. Die Geschichte der Philosophie von Augustin zu Anselm und Thomas und durch die ganze Philosophie der christlichen Zeit hindurch ist dessen Zeuge. Lehrt der Glaube

des Menschen Ebenbildlichkeit mit Gott und doch die Unvergleichlichkeit Gottes mit ihm, dann kann die gottgeschenkte Vernunft in Welt- und Menschsein des Schöpfers Spuren nachgehen — das unveräußerliche Recht, die Würde und Verantwortlichkeit der Philosophie auch im Glauben. Und nimmt sie heute den Ausgang von der personalen Ich-Du-Beziehung der menschlichen Existenz, von dem Nächsten und Wirklichen, was dem Menschen in seiner Frage nach dem Sein begegnet, dann ist das nur die gleiche Philosophie, die im Geschaffenen den Schöpfer sucht und suchen muß, weil in der Existenz die Frage nach Gottes Personalität und dem Bezug des Menschen zu ihr nur um so dringlicher sich stellt.

Glaube ist *nicht* Philosophie. Keine Philosophie darf das vergessen. Sonst droht ihr die Gefahr des Verfallens in Mythisierung und Rationalisierung des Glaubens. Sie muß sich selbst bewahren vor jeder Art von Gnosis. Aber der gläubige Mensch bleibt *Mensch*, und der Mensch philosophiert nach *Platon* aus seinem Menschwesen heraus, mit Notwendigkeit. Er bleibt auch im Glauben Mensch mit seinem *Denken*können und seinem *Denken*müssen. Je tiefer sein Gottesglaube, um so tiefer seine Verantwortung vor dem Denken, das trotz aller Irrung und Verwirrung

auch im gefallenen Menschen *Gottes* Gabe an den Menschen bleibt. Es ist nach des *Thomas* stolz-bescheidenem Wort das „kleine Licht", das in uns „hineingelegt wurde", aber es ist ein *Licht*. Im Glauben und aus dem Glauben zu philosophieren, ist nicht überflüssig und nicht frivol, so wenig Philosophie der Weg zum „Heil" des Menschen ist. Denn der Glaube zerschlägt und verdammt nicht das Denken, weil er den denkenden Menschen nicht vernichtet. Und im Glauben erscheint das Denken nicht sinnlos, sondern als die hohe Gabe des göttlichen Logos, durch den *alles*, auch es selbst, gemacht worden ist.

Ferdinand Ebner ist ein Beispiel des Philosophierens aus dem Glauben, ein Denker, der in der Kraft des Denkens das Wesen des Menschseins zu verstehen sucht, und dem der Glaube dabei *den* Menschen und *den* Gott zeigt, dem menschliches Erkennen nachsinnend nahekommen will. Ist dieses Ziel und diese Arbeit des Begriffs ein sinnloses Tun? Ich glaube nicht, und das Werk zeigt ein anderes. Von Gottes Wort her fällt auf das Sein des Menschen ein Licht, das dem Denken neue Wege zeigt und neue Mittel gibt. Eine „voraussetzungslose" Philosophie ist diese Art des Philosophierens nicht. Aber *keine* Philosophie ist dies. Die humanistisch-

idealistische ging aus vom Glauben an den *Menschen* und an des Menschen Vernunft als Erscheinung einer göttlichen Vernunft. Die andere geht aus vom Glauben an *Gott*, und sie wendet sich zum Menschen erst vom Gottesglauben her. Hier fällt die *Entscheidung* des Philosophen, der „Entschluß" des philosophierenden *Menschen* — eine persönliche Haltung zum Sein und, mit Heidegger zu reden, eine Vorentscheidung für das Sein, die als Versuch ernstester Wendung zur Sache selbst an den Anfang des Philosophierens sich stellen darf, weil es ohne eine Vorentscheidung überhaupt unmöglich ist, das Sein in den Blickpunkt zu erhalten. Nach diesem Entweder-Oder des Denkers entscheidet sich die Art seines Denkens. Kritische Philosophie *weiß* — im Gegensatz zu einer im schlechten Sinne dogmatistischen — um ihre Voraussetzungen, und Philosophie aus dem Glauben *ist* daher kritisch, sie achtet das Sein, und sie achtet ihre eigenen Grenzen vor der Erkenntnis des Seins. Sie nimmt *das* Menschsein in ihren Ansatz hinein, das *glauben* kann, und Glauben ist eine Seinshaltung des Menschen, eine wirkliche Existenzweise des wirklichen Menschen. Darum muß sie selbst Gegenstand philosophischen Fragens werden, darum kann sie aber auch die Per-

spektive sein, aus der heraus der Mensch nach sich selber fragt.

Ebners Philosophie ist nach Ansatz und Ausgang, wie jede Philosophie, durch die zeitgeschichtliche Geisteslage bedingt. Aber ihr Ansatz bei der Existenz ist der *unsere* in unserer Zeit. Ihn aufzugreifen, ist nicht Willkür, sondern ein Sichhineinstellen in die geschichtliche Situation, ein Philosophieren aus der Zeit und der Not ihres Fragens und der in ihr Fragenden. Auch vor „Problemen" gibt es eine Verantwortung, wenn sie als von dem Gott der Zeit gestellt begriffen und aufgegriffen werden. Gibt es doch „überhaupt keine menschliche Tätigkeit von wahrhafter, geistiger Bedeutung, die nicht in einer mehr oder minder bewußten Beziehung zu Gott und göttlichen Dingen ihren Ursprung hätte."[24] Philosophisches Sinnen und Fragen aber ist ohne Zweifel ein urmenschliches Anliegen, und ihm diesen Bezug zu Gott und den göttlichen Dingen zu geben, ist darum tiefmenschlich, weil Religion *und* Philosophie in der Richtung menschlicher Geistigkeit auf Gottes Geist hin sich begegnen. Ebners Leistung liegt, abgesehen von ihrem Inhalt, in der Entschlossenheit, christlich zu denken. Er ist nach Emil *Brunners* Urteil „einer der wenigen, die den Mut und die Kraft hatten,

als Denker Christen und als Christen Denker zu bleiben". Er widerstand, so kann man mit Joseph *Bernhart* sagen, „dem Dogma, die Welt dürfe nicht tiefer sein, als sie auch der flachste Kopf sich denken kann". Wer „die Christen nicht zählt, sondern wägt", den wird Ebners christliche Existenzdeutung das christliche Menschsein wieder ernst nehmen und als Weg zu neuer Einsicht in alte Wahrheit begrüßen lassen[25].

Noch ist es nicht möglich, in den Rahmen, den sein zugängliches Schrifttum bereitstellt, das volle Bild vom Christenmenschen hineinzusetzen, das ihm vorschwebte. Aber seine erste Arbeit (oben S. 13) dürfte als „Fragment einer Metaphysik der individuellen Existenz" in Verbindung mit dem übrigen unveröffentlichten Werke[26] dieses Bild enthüllen und den Menschen zeigen in seinem vollen Sein: in seinem biologischen Sein in der Natur, in seiner schöpferischen Individualität in seinem eigensten Seinsbereich, der geschichtlich-geistigen Welt, und noch eingehender in seiner ethischen Verantwortlichkeit und Verbundenheit wie in seinem gnadenhaften Gottbezug.

Doch *ein* Einwand noch muß am Schluß beachtet werden. Ist nicht, wie man geurteilt hat, die Wendung des Denkens zur

Existenz Symptom der *Dekadenz* des Denkens? „Dekadenz“ ist ein relationaler Begriff. Was versinkt, das ist die idealistische Systemphilosophie, und was mit ihr verfallen muß, ist die Geborgenheit, die in ihr dem Menschsein gewährt schien, die dem bürgerlichen Menschen in *Hegels* „Staat“ als der göttlich-geistigen Wirklichkeit auf Erden gesichert war im beruhigten Ausgleich von Individuum und Gemeinschaft. Die soziologisch-historischen Bedingungen für diese Existenzdeutung sind seit langem entschwunden, *die* Sicherheit, die Hegel dem Menschen bot, hat das neunzehnte Jahrhundert in schweren sozialen und geistigen Krisen erschüttert. Dem Menschen der Gegenwart ist sein *Gefährdetsein* nicht in der gesellschaftlichen Welt allein, sondern im Sein überhaupt zu hell ins Bewußtsein gerückt, als daß ihm die idealistische Existenzsicherung noch glaubwürdig sein könnte. Von sehr verschiedenem und gegensätzlichem Blickpunkte her haben ihm *Kierkegaard* und *Nietzche* die Gefährdung seines Dasein aufgedeckt. Aber mit allem Wissen von der Dekadenz der eigenen Zeit — bei Nietzsche auch des eigenen persönlichen Seins und Empfindens — verband sich in beiden auch der starke, *gegen* die Dekadenz sich stem-

mende und nach neuem Sein ausschauende Wille zu höherem Menschtum. Auch auf dem Grunde heutiger Existenzialphilosophie lebt trotz mancher trüben und skeptischen Auffassung vom Sein des Menschen der Wille zum Wahrhaftigsein des Lebens. Hat die Demaskierung des Menschen hier zu so tragischer Einsicht in das Menschsein geführt, daß Menschsein nur sei das „Gehaltensein in das Nichts" und das „Sein zum Tode", so ist diese pessimistische Erkenntnis doch jener heroisch-tragische Pessimismus, den Nietzsche durchlitt und durchlebte: das Ja zu solchem Sein und der amor fati. Der Wille zu jeglicher Desillusionierung des Daseins ist getragen von dem undekadenten und starken Ethos, der Mensch zu sein, der der wirkliche Mensch ist; es ist Wille zu Echtheit und Wesenhaftigkeit, Realismus als Erkenntnis und Lebenshaltung. Wenn das „schwer" ist, so ist dieses Schwere doch das ethische Gewicht des Daseins.

Ernster Realismus beseelt auch die von Kierkegaard bestimmte Existenzdeutung, die Ebner gibt. Auch hier keine unechte Vergoldung des Lebens. Auch hier die Einsicht in eine tiefe Tragik auf dem Grunde der menschlichen Existenz. Auch hier der Imperativ Nietzsches, gefährlich zu leben. Denn gefährdet ist auch hier der Mensch in der

Bedrohung durch die Sünde, deren Wirkung wir im Verlust der echten und eigentlichen Existenz erkannt haben, in der Gefahr, das wirkliche Sein zu Gott hin zu verlieren. Nicht Existenz als solche ist Sünde — das wäre nicht christliche, sondern neuplatonische und gnostisch-schellingsche Deutung —, aber *die* Existenz, die sich herausstellt (ex-sistit) aus der Gottverbundenheit, und *diese* Existenz trägt für den Glauben, wie jetzt auch Leopold *Ziegler* sieht[27] und wie es Ebner mit Kierkegaard sah, der Mensch in der Erbschuld in sich, die ja das Erbe des ersten Bruches der Gottunmittelbarkeit durch den Menschen ist. In der Einsicht in *dieses* Menschsein, in dem Sichnichtverschließen vor der tiefsten Gefahr des Selbst-Verlustes, in der der Mensch steht, lebt gleichfalls ein starkes und realistisches Ethos, der Wille zum Wahrsein. Aber — und das ist der Gegensatz zu a-theistischer Existenzdeutung — Wahrheit, Wirklichkeit ist auch das andere: das Wort der Liebe, der Versöhnung und Wiedervereinigung, das dem von Gott getrennten Ich von seinem letzten Du gesagt wird, das Gottesgeschenk des „Glückes" und der Freude auch in der Schuld. Nicht Tragik, Nichts und Tod ist hier das *Letzte*, sondern Hoffnung und Gnade, Vertrauen und Dank.

Aber unernst wird deshalb das Leben nicht. Es bleibt in schwerster Verantwortung, es selbst soll ja sein die Antwort auf das Wort von Gott. Das Ja des Glaubens ist der persönlichen Entscheidung anheimgestellt, und auch im Glauben bleibt der irdische Mensch immer in der Gefahr, sein Eigentlichsein, das Leben seines Ichs zu Gottes Du hin, zu verlieren. „Wachet und betet“ bleibt auch jetzt der Ruf an den Menschen, und das „Nobis quoque peccatoribus“ im Bekenntnis der „maxima culpa“ ist der christlichen Existenz die Mahnung gegen jede falsche und selbstvertrauende Selbstsicherung. Die Hoffnung und noch nicht die Erfüllung, das Ringen und noch nicht der Sieg, das Versuchtsein und noch nicht das Vollendetsein ist das Leben aus gläubiger Existenz des homo viator, des Wanderers, der noch nicht am Ziele ist.

Diese gesamte gläubige Philosophie vom Menschsein ist darum so ernst, weil der *Mensch* ernst ist, der sie denkt und in ihr zum Eigentlichsein vorstoßen, ja sie leben möchte. Anweisungen, Rezepte, die die Selbstentscheidung des Gewissens abnehmen, gibt ihre Ethik nicht. Sie weiß, daß der Mensch sein Leben je in *seiner* Situation *selbst* leben muß, daß die Existenzerfüllung seinen

schwachen Händen überantwortet ist, daß auch vor Gottes Wort, Liebe und Gnade die Bereitschaft des Menschen als *seine* Gabe an Gott gegeben werden muß, daß Gottes Warten ein Warten ist auf seine *freie* Kreatur.

Aber ein Letztes: Ist dieses Kreisen des Denkens *nur* um den *Menschen* nicht eine Blickverengung, in der die weiten Bezirke philosophischen Fragens nach dem Sein überhaupt verschlossen bleiben? Ist *diese* Frage nicht ein wirklich philosophisches und menschliches Anliegen, das Nic. *Hartmann*[28] einem Philosophieren gegenüber betont, das *nur* Existenzanalyse sein will? Geht es dann nicht lediglich um „private Entscheidung" des Individuums, behält diese nicht allein recht, und wird so nicht alles „Gemeinsame, Übernehmbare und Tradierbare als das Uneigentliche und Unechte ausgeschaltet"? Die Antwort ist zunächst der Rückweis auf den in der Sache selbst gründenden Zusammenhang von existenzieller und essentieller Ontologie, von Existenzerschließung und Wesenserforschung (oben S. 105 f., 111 f.), so sehr *Heidegger* und mehr noch *Jaspers* ihn bestreiten. Dann aber: In *Ebners* Existenzdeutung geht es, wie deutlich genug geworden ist, gar nicht und geht es nie um den für ihn ganz unwirklichen solus ipse. Es geht um die Existenz

erst setzende Ich-Du-Korrelation. Das bedeutet aber das Herausgehobensein des Daseins, das ihm wesentliche Herausgestelltsein aus bloß „privater“ Lebenssphäre, wenn damit seine Absonderung vom konkret-historischen Gemeinschaftsleben gemeint sein soll. Wir fanden ja: dem wirklichen Du begegnet das wirkliche Ich immer nur in der wirklichen geschichtlichen Situation. Und diese ist eine solche immer in geschichtlicher Gemeinschaft, in der Konkretheit der Familie, des Berufes und Standes, des Volkes und Staates. In alle diese Gemeinschaftsbezüge ist der konkrete Mensch verflochten, und der Anspruch des Du an das Ich ist immer ein solcher des Du in *der* Not, in der es *hier* steht, an das Ich, das *hier* vor dem Du Ich wird. *Gottes* Anspruch aber trifft *den* Menschen, den er selbst in seine besondere Situation geführt. Es gibt die Gottbegegnung des Menschen nur da, in *der* vollen gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens, wo der Mensch wirklich lebt. Vor dem Ernst des stets konkrete Forderungen in der konkreten Stunde stellenden Gottes gibt es — um der Gefahr des Ungehorsams, also der Ichisolierung und damit des Existenzverlustes willen — keine Flucht in eine private, unverbindliche, verantwortungsleere „Innerlichkeit“. *Diese* In-

nerlichkeit gibt es im ethischen Sein nicht. Es gibt wohl die Intimsphäre der individuellen Person, die Innerlichkeit der persönlichen Seele, in der der Ruf Gottes gehört, in der das Ich vor dem Du geboren wird. Aber es gibt keine Innerlichkeit als Ziel einer verantwortungslosen, lieblosen und feig-egoistischen Flucht aus der Welt. Auf dieser Flucht flieht der Mensch vor seinem tiefsten Selbst, das ja erst im Mitsein mit den anderen *wird*, flieht er vor dem Du, dessen Anspruch er nicht hören will, und flieht er vor dem wirklichen Gott, der in der geschichtlichen Wirklichkeit ihn ruft und *hier* beansprucht. Er degradiert diesen ernsten und fordernden Gott zum Götzen seines Ichs, um vor ihm dem eigenen Selbstgenuß zu huldigen und in der Isolierung in eigener „Innerlichkeit" sein wahres, vor dem Du erst wirkliches Selbst zu verlieren. Auch die persönlich-innerlichste vita contemplativa wurde in der „Abgeschiedenheit" der deutschen Mystiker die Kraft zu aktiver Lebensformung und Arbeit in *dem* Arbeitskreise und in *der* Gemeinschaft, in die auch der „gottinnige" Mensch sich von seinem Gott gestellt und gerufen wußte. Er fand in *seiner* Innerlichkeit sein letztes Du und konnte und wollte darum auch sein nächstes Du, den Bruder, finden.

Darum geht es im gegenseitigen Ich-Du-Verhältnis nie um bloß „private“ Entscheidung, so persönlich die Begegnung zwischen Ich und Du und die helfende „Nächsten“-liebe sein kann. Denn Nächster ist der wirkliche Mensch in seinem wirklichen Bezug zu Volk und jeglicher Gemeinschaft, darin er lebt und leidet, kämpft und schafft und stirbt, und darin er jetzt und hier diesem bestimmten Ich der „nächste“ wird. Und darum gibt es in *diesem* Ethos auch das Sein der Tradition, ihr Wirken in den Menschen hinein und die Gewissensfrage nach ihrem Wert, ihrer Lebenskraft und ihrem Recht für das Leben der wirklichen Gegenwart. Denn sie *kann* sein ein noch lebendiges, Gemeinschaft tragendes Erbe, in dem Ich und Du verbunden sind und einander begegnen. „Existenz“ ist immer *mehr* als „Glied“ eines Ganzen, aber Ich und Du sind in ihrem konkreten Existieren wesenhaft auch Glieder eines Ganzen in gegenseitigem *Leben* zueinander hin. Wer in solch lebendig-tätigem Bezogensein und Sichbeziehen dem anderen hilft in der Liebe, der hilft seinem ganzen, wirklichen Menschsein, ihm und dem Ganzen, *in* dem er lebt.

In dem Ethos der Ich-Du-Relation sind mithin Selbstverantwortung, Mitverantwortlichkeit und Verantwortung vor Gott unlös-

lich gegenseitig verbunden. Wir sehen noch einmal: es ist das Gegenethos gegen *jede* Art von individualistischer Haltung und isolierter Existenz. In ihm ist Anruf und Aufruf zu heroischem *Einsatz in Volk und Gemeinschaft* gegeben, der Ruf selbst zum Opfer des Lebens für sie. Es fordert die Tat und auch das Opfer dienender Bereitschaft und tätiger Arbeit in *der* Gemeinschaft, in die Ich und Du gestellt, in der sie einander verbunden und verpflichtet sind im Mitsein und Mitleben. Das schließt nicht aus, daß *überall*, wo dem Ich ein Du begegnet, wo des anderen Du der Weg zu Gottes Du wird, die „Nächsten"-liebe ihren Anspruch erhebt und in ihr die Gottesliebe getätigt wird. Denn beider Anspruch bleibt universal, auch wenn der Alltag ihn in der Lebensgemeinschaft dieses Alltags erhebt. So ersteht aus der Ich-Du-Verbundenheit menschlicher Existenz eine Sittlichkeit, die nach aller individualistischen Selbstauflösung und aller dämonischen Selbstzerstörung die Zeit der Gegenwart braucht, eine Zeit, die nach Individualität und echtem Menschsein ebenso verlangt wie nach echt menschlicher Gemeinschaft, — aber es gibt beide nur in einem: im Mit- und Füreinandersein personaler Verbundenheit und Verantwortung.

ANMERKUNGEN

[1] (zu Seite 14) Ferdinand *Ebner*, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Innsbruck 1921 (abgekürzt im folgenden: WR). Ferdinand *Ebner*, Wort und Liebe. Regensburg 1935 (abgekürzt im folgenden: WL). Im Vorwort zu diesem ersten Band der Aphorismen, die Hildegard *Jone* aus dem Nachlaß Ebners herausbringt, gibt die Herausgeberin eine biographische Skizze, die in unserer Einleitung benutzt ist.

[2] (zu Seite 27) Vgl. dazu vor allem *Rankes* eigene Stellungnahmen, die Alfred *Dove* im Vorwort zu Rankes Vorträgen „Über die Epochen der neueren Geschichte", München und Leipzig 1921, mitteilt, sowie Rankes eigene Einleitung in diese Vorträge. Vgl. u. a. auch Ernst *Troeltsch*, Der Historismus und seine Probleme I. Tübingen 1922, 237 ff., 271 ff., 278 ff. Gerhard *Masur*, Rankes Begriff der Weltgeschichte. München und Berlin 1926. Ernst *Simon*, Ranke und Hegel. München 1928. Erich *Rothacker*, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen 1920, bes. 153 ff.

[3] (zu Seite 33) Vgl. *Masur*, a. a. O. 85 f., 97 ff.

[4] (zu Seite 38) *Troeltsch*, a. a. O. 183 f., 113; Ernst *Troeltsch*, Der Historismus und seine Überwindung. Berlin 1924, 81.

[5] (zu Seite 49) Die Seitenzahlen im folgenden beziehen sich auf Franz *Rosenzweig*, Briefe, unter Mitwirkung von Ernst *Simon* ausgewählt und herausgegeben von Edith *Rosenzweig*. Berlin 1935.

[6] (zu Seite 50) Zu diesen historischen Bezügen wie zur gesamten Entwicklung und zum Sinn der Existenzial-

philosophie darf ich verweisen auf *meine* Abhandlungen: „Die menschliche Existenz in heutiger philosophischer Sicht — Idealismus und Existenz" (In: Das Bild vom Menschen, Festschrift für Fritz Tillmann. Düsseldorf 1934, 145—159) und „Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion" (In: Scientia Sacra, Festschrift für Karl Joseph Kardinal Schulte. Köln und Düsseldorf 1925, 168—228). Zur systematischen Behandlung des Problems Idealismus und Existenz siehe *meinen* Aufsatz „Wesen, Wert und Grenze des Deutschen Idealismus" (In: Philosophisches Jahrbuch, Band 44, 1931, 289—320). Zu *Feuerbach* vor allem: Karl *Löwith*, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München 1928.

[7] (zu Seite 52) Vgl. auch Franz *Rosenzweigs* grundlegenden Aufsatz von 1925 „Das neue Denken." In: Franz *Rosenzweig*, Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin 1926, 240—268. Instruktiv für die Problematik dieses neuen Denkens: Herm. *Herrigel*, Das neue Denken. Berlin o. J. (1928) und Herm. *Herrigel*, Zwischen Frage und Antwort. Gedanken zur Kulturkrise. Berlin o. J. (1930).

[8] (zu Seite 74) Emil *Brunner*, Die Mystik und das Wort. Tübingen 1924, 395.

[9] (zu Seite 74) Karl *Heim*, Glaube und Denken[2]. Berlin 1931, 405.

[10] (zu Seite 75) *Heim*, a. a. O. 406.

[11] (zu Seite 75) Karl *Heim*, Ontologie und Theologie. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge, Band 11, 1930, 333. — So heute auch Emil *Brunner*. Vgl. die Sammlung: Für Ferdinand Ebner. Stimmen der Freunde. Herausgeg. von Hildegard *Jone*. Regensburg 1935.

[12] (zu Seite 75) *Heim*, ebenda und: Glaube und Denken, 225 f.

[13] (zu Seite 76) John *Cullberg*, Das Du und die Wirklichkeit. Upsala o. J. (1933), bes. 34 ff.

[14] (zu Seite 76) *Löwith*, a. a. O. 131 ff.

[15] (zu Seite 100) Zu dieser Kantdeutung und ihrer heutigen Geltung vgl. *meine* Zeichnung Kants in der Einleitung zu meiner Quellenschrift: Immanuel Kant. Einführung in seine Welt und den Sinn seiner Philosophie. Düsseldorf o. J. (1931).

[16] (zu Seite 101) Sören *Kierkegaard*, Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I, übersetzt von H. Gottsched und Christoph Schrempf. Kierkegaards Gesammelte Werke, Band VI. Jena 1925, 298.

[17] (zu Seite 123) *Cullberg*, a. a. O. 39 f.

[18] (zu Seite 127) Karl *Heim*, Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Berlin 1926, 484 ff.

[19] (zu Seite 132) Zur tieferen Begründung dieses dialogischen Persönlichkeitsbegriffs und seiner Bedeutung für die Ethik vgl. *meinen* Versuch: Von Wesen und Grenzen menschlicher Personalität. In: Akademische Bonifatius-Korrespondenz, Jahrgang 47, 1933, 177 ff.

[20] (zu Seite 152) Emil *Brunner*, Das Gebot und die Ordnungen. Tübingen 1932, 159 f.

[21] (zu Seite 153) Karl *Barth*, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1935, 56.

[22] (zu Seite 161) Leopold von *Ranke*, Das politische Gespräch. Mit anderen Schriftchen zur Wissenschaftslehre herausg. von Erich *Rothacker*. Halle 1925, 19, 22, 25.

[23] (zu Seite 161) Sören *Kierkegaard*, Die Tagebücher. Ausgewählt und übersetzt von Theodor *Haecker*. Band I. Innsbruck 1923, 104, 333.

[24] (zu Seite 166) Leopold von *Ranke*, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Phaidon-Verlag Wien o. J. (1935), 11.

[25] (zu Seite 167) Vgl. die Urteile in der Anm. 11 genannten Sammlung.

[26] (zu Seite 167) Die Herausgabe des gesamten Schrifttums Ebners plant der Verlag Friedrich Pustet in Regensburg.

[27] (zu Seite 170) Leopold *Ziegler*, Überlieferung. Leipzig 1936, 325 f.

[28] (zu Seite 172) Nic. *Hartmann*, Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin und Leipzig 1935, 44 gegen *Heideggers* Auffassung der Philosophie als philosophischer Anthropologie im Sinne einer Fundamentalontologie. Fordert *Heidegger* eine „Destruktion der Geschichte der Ontologie", um die Sicht frei zu bekommen für seine Existenzialontologie, so verlangt *Jaspers'* Existenzphilosophie radikaler eine Destruktion jeglicher Ontologie überhaupt, da ihm jede Wesensaussage Verfälschung der Existenz ist. *Hartmann* vertritt ihnen gegenüber mit Günther *Jacoby*, doch auch in Abhebung von dessen Werk über „Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit" (Halle 1925 ff.) das Anliegen der alten, doch nun „kritisch" betriebenen Ontologie als der Lehre vom Sein des Seienden. — Ein guter Überblick über die heutige Problemlage der Ontologie: Gerh. *Lehmann*, Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten, Halle 1933 und Günther *Jacoby*, Neue Ontologie. In: Geistige Arbeit, 2. Jahrgang, 1935, Nr. 24.

PERSONEN-VERZEICHNIS

380/96/40146(6)
Freie Universität Berlin
1
5730993/188

FERDINAND EBNER

DAS WORT UND DIE GEISTIGEN REALITÄTEN

Mit diesen Erkenntnissen, die Ebner nicht in philosophischer Schulsprache, sondern in elementarer Einfachheit und visionärer Klarheit ausgesprochen hat, hebt eine geistige Revolution an.

Professor Dr. Karl Heim, Tübingen

Dieses Buch gehört ohne Zweifel zu den wenigen geistigen Ereignissen, die seit Jahren in Deutschland zu verzeichnen sind. Seine Bedeutung und sein Grundgedanke ist die Enthüllung des spekulativen Irrweges der abendländischen Philosophie. Es gilt vor allem, diesem Buche das Schicksal zu ersparen, nach 20 Jahren neu entdeckt werden zu müssen . . . schrieb bereits im April 1925 in einem größeren Hochland-Aufsatz *Dr. Josef Räuscher, Paris*

Unter dem Eindruck dieses Buches habe ich mich wohl zum erstenmal wirklich bekehrt, d. h. grundsätzlich umgedacht; seit damals glaube ich wenigstens eine formale Einsicht in die Wirklichkeit des Christseins nie wieder verloren zu haben. *Professor Dr. Karl Thieme, Basel*

In seiner Tiefe, in seiner Forderung nach Existenzialität und Innerlichkeit, nicht zuletzt auch in seiner Ursprünglichkeit kann das Hauptwerk Ferdinand Ebners den „Gedanken" Pascals zur Seite gestellt werden. Ferdinand Ebner war platonisch-augustinischen Geblütes. Jeglichen „Idealismus" durchschauend, ging er Zeit seines Lebens unbeirrt auf die letzten geistigen Wirklichkeiten zu.

Dr. August Zechmeister, Wien

THEODOR STEINBÜCHEL / DER UMBRUCH DES DENKENS

Steinbüchel, Th., Z. Umbruch d. Denkens

K. G. 1937 Heft 1 p. 61 Benöhofer

25. Juli 1937

Reichsadler-Kanzlei Din

mit belieb. Aufdruck			ohne Aufdruck		
500	1000	Blätter		100	1000 Bog.
8,50	14,00	Mk.	unlin.	1,50	14,00 Mk.
500	1000	ganz. Bog.	liniiert	1,65	15,50 „
12,00	21,50	Mk.			

Freie Universität Berlin