

LOGOS AND FAITH IN A “SECULAR AGE”
[LOGOS UND GLAUBE IM „SECULAR AGE“.
ZUR RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN AKTUALITÄT
DES EBNER'SCHEN DENKENS.]

JAROSŁAW JAGIELLO

Pontifical University of John Paul II, Krakow

SUMMARY

The chief motivation for undertaking this research comes from my encounter with Charles Taylor's excellent work, "A Secular Age", in which he not only analyzes the various historical manifestations of secularization in Western civilization, but also – and above all – tries to identify the newly emerging conditions in which forms of religious belief may develop on the threshold of the new millennium, in the context of what he himself describes as a secular age.

My paper chiefly focuses on the fact that the routes leading to, and attempts to bring about, a revival of Christian spirituality in the modern world, which Taylor describes in his book, were already a concern for many philosophers working at the start of the 20th century. One amongst these, the Austrian thinker Ferdinand Ebner, occupies a special position.

Known to the philosophical world as one of the originators of dialogical thinking, Ebner uncovers the real key to the revitalization and consolidation of Christian spirituality in the form of the reality of the spoken word. First and foremost, his philosophy of the word constitutes a spectacular example of the intensive search for meaning in life: something not always easy for human beings in a secular age to discover and define for themselves. In this paper I also aim to present the basis for Ebner's assertion of an inseparable link between the word and religious faith, and to show how this relationship founds a possibility for the renewal of Christian spirituality in the modern world.

I. EINFÜHRUNG

Wie steht es mit dem Verhältnis von Logos und Glaube? Was bedeutet diese enigmatische Bestimmung „secular age“, die Charles Taylor zum Hauptthema seines hervorragenden Buches gemacht hat (Taylor 2007), und der im Jahr 2007 für dieses Buch den Prestigepreis von Templeton erhalten hat? Und nun die entscheidende Frage: Was hat mit dem Titel meines Aufsatzes der 1931 verstorbene österreichische Philosoph Ferdinand Ebner zu tun, von dem Bernhard Casper in seiner Einführung für die polnische Ausgabe des Werkes *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* symptomatisch geschrieben hat: „Ebner gehört mit dem, was er zu sagen hat, ganz ohne Zweifel zu jenen, die weiter über das 20. Jahrhundert hinaus Bedeutung behalten werden, ja deren ganze Aktualität vielleicht überhaupt erst in unserer künftigen auf Gedeih und Verderb menschheitlich-globalen Geschichte ans Tageslicht kommt“ (Casper 2006, VII).

Um die hier gestellten Fragen zu beantworten, brauchen wir einen richtigen Ansatzpunkt, der uns den wahren Einblick in das angesprochene Thema ermöglicht. Für diesen Ansatzpunkt resp. für den richtigen Schlüssel zu unserer Problematik finde ich den eben von Taylor ausgearbeiteten und weltweit verbreiteten Begriff >>das säkularisierte Zeitalter<<.

II. DER BEGRIFF DES >>SÄKULARISIERTEN ZEITALTERS<<

Um den Inhalt dieses Begriffes kurz zu beschreiben, kann man zusammenfassend sagen, dass das säkularisierte Zeitalter grundsätzlich auf dreifache Weise sichtbar wird. Zunächst verbindet sich dieses mit der immer mehr abschwächenden Repräsentanz der Religion im öffentlichen Leben – insbesondere verbindet sich dieses Zeitalter mit dem Ausgang des Religionseinflusses auf die axiologische und – generell gesagt – auf die praktische Lebensdimension der verschiedenen politischen und staatlichen Institutionen. Dieses Zeitalter bedeutet aber auch eine langsam absterbende geistig-religiöse Praxis, die zum Beispiel im schwachen Kirchenbesuch oder gar im Unglauben an Gott zum Vorschein kommt. Schließlich weist der Begriff „secular age“ auf eine Situation hin, in der „die neuen Besitzbedingungen der religiösen Überzeugungen festgelegt werden“, wobei der Glaube an Gott der jüdisch-christlichen Tradition lediglich eine der mehreren Lebensoptionen ist, und zwar eine solche Option, die nach der Meinung

vieler Menschen von Heute kein Glück und Spaß bringt und somit nicht immer die leichteste ist (Taylor 2007, 21).

Taylor kritisiert überzeugend diejenigen philosophischen und soziologischen Theorien einiger Vertreter der Humanwissenschaften, die den Grund für das Säkularisationsphänomen in der Entwicklung der Modernität suchen, die in ihrer europäischen Geschichte fast 400. Jahre zurückreicht. Ein spektakuläres Beispiel dieser Theorien findet man in einem Buch von Francis Fukuyama (vgl. Fukuyama 1992). Wie bekannt, hat er in seiner Zukunftsvision keinen gebührenden Platz für die christliche Religion gefunden. Ihr fortschreitendes Absterben in der liberalen Demokratie, die Fukuyama als ein Finalresultat unserer euroatlantischen Zivilisation versteht, wurde seiner Meinung nach gerade zur Folge des Modernitätsereignisses in der Neuzeitgeschichte. Die Modernität scheint also die wahre Quelle der religionslosen Welt zu sein. Und wenn wir über die Religion immer noch zu sprechen wagen, soll uns bewusst werden – behauptet Fukuyama, dass sie ausschließlich zum privaten Bereich des menschlichen Lebens reduziert werden soll, was zur Folge hat, dass sie auf die Hauptströmung der Menschheitsentwicklung keinen grundlegenden Einfluss mehr hat. Als ein irrationales Element des menschlichen Daseins wird sie bald durch die rationale, d.h. durch die wissenschaftlich-technische Gedankenweise der Menschen ersetzt.

Solche Überzeugungen, nach denen das Religionsabsterben eine unabdingbare Folge des Modernitätsprozesses ist, weist Taylor entscheidend zurück. In Bezug, sowohl auf die neuzeitliche Geschichte Europas, als auch insbesondere auf die Kirchengeschichte des XVIII. und XIX. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten begründet Taylor überzeugend die These, dass jede Religionskrise immer eine größere, positive Umbildung und Erneuerung der christlichen Kirche und damit auch der christlichen Religion gebracht hat. Auch in der Zeit des Ersten und des zweiten Weltkrieges konnte man diese Erneuerung beobachten. Selbstverständlich, zwar haben die ersten Perioden des Modernitätsprozesses eine sogenannte sakramentale Form der staatlichen Macht entzaubert (vgl. Weber 1986, 94), welche zum Beispiel in Frankreich sogar bis zum Jahr 1798 überlebt hat, aber zugleich – behauptet Taylor – hat die Modernitätsentwicklung auf keinen Fall die christliche Denkweise zunichte gemacht, dagegen hat sie die Form der christlichen Welt eher radikal geändert. Es geht hauptsächlich darum, dass die Menschen sich im Bereich des christlichen Glaubens auf eine neue Art und Weise organisiert haben. Im Fall der Vereinigten Staaten bedeutete es, dass zum *Spiritus movens* der Entstehung der Menschenrechte nicht die Macht des Verstandes, sondern vor allem die Beziehung zu Gott wur-

de. Es handelt sich also um die Überzeugung, dass Gott die Menschen geschaffen hat und ihnen den Sinn für die unveräußerlichen Rechte gegeben hat. In Bezug auf die geistige Kondition Europas konnte man dagegen zwei Richtungen der menschlichen Stellungnahme zum Glaubensphänomen feststellen. Man hat insbesondere in der zweiten Hälfte des XIX. aber auch im großen Teil des XX. Jahrhunderts einerseits eine totale Abkehrung vom christlichen Glauben beobachtet und das bedeutete zugleich einen Versuch der Ausklammerung Gottes aus dem Gesellschaftsleben. Zum Resultat der Französischen Revolution und der positivistischen Denkweise wurde die Überzeugung, dass ein modernes Europa der wahre Ursprung einer Zukunft ist, in der ein theologischer Kontext der Geschichte- und der Gesellschaftsauffassung keine Rolle mehr spielt und in der ein Untergang der christlichen Welt sich unweigerlich vollzieht. Diese eindimensionale Zukunftsvision hat sich jedoch nie vollständig verwirklicht. Denn auf der anderen Seite wurde das Europa des XIX. und vor allem der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts zum Boden der Glaubenserneuerung, die angesichts des sich verbreiteten Atheismus sehr verschiedene Gestalten angenommen hat. Hier denkt man vor allem an Frankreich und Deutschland, wo die zahlreichen vorher unbekanntenen Formen der Geistlichkeit und Frömmigkeit entstanden sind, und wo vor allem eine moderne religiöse Identität geboren wurde, die ihren spektakulären Ausdruck insbesondere in den wirkungsvollen christlichen politischen Parteien und in den sehr differenzierten, sich auf die Menschenrechten stützenden missions-charitativen Einrichtungen gefunden hat.

III. DER KULTURELLE UMBRUCH DER 60ER-JAHRE DES XX. JAHRHUNDERTS ALS ZEICHEN DER TRADITIONELLEN WELTANSCHAUUNG

Aber in der zweiten Hälfte des XX. Jahrhunderts, insbesondere in den sechziger und siebziger Jahren begann eine neue Periode für den christlichen Glauben, die Taylor sehr dramatisch als eine reale Gefahr des wirklichen Untergangs der christlichen Welt beschreibt. Dabei verbindet er diese Gefahr weniger mit der Auswirkung des fast vierhundert Jahre dauernden Modernitätsprozesses, sondern eher mit einer neuen Kultur der heutigen Menschen, die er als Jugendkultur, die Kultur des >>sich-zeigen-Wollens<< (selfdisplay) bzw. als Expressivitätskultur bezeichnet. Er behauptet, dass diese Kultur – die mit dem Konsumptionslebensstil zusammenfällt, der stufenweise den materiellen Bedarf systematisch hoch-

hebt und dadurch das traditionelle Luxusleben paradoxerweise herabsetzt – alle frühere Formen der religiös-politischen Identität radikal untergraben hat. Diese Jugend- bzw. Expressivitätskultur war zunächst eine Kultur des mentalen Widerstandes. Alle traditionellen Lebensregeln, die im Laufe der Jahrhunderte ihre Wurzeln im rationalen Denken und im christlichen Glauben immer hatten, wurden angefochten. Das war zwar nichts Neues in der Geschichte der Neuzeit und der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts, denn zum Beispiel im Bereich der Kunst, insbesondere in der Malerei, schon im Manierismus und im Dadaismus wurde das sichtbar, aber vor vierzig Jahren hat dann die Kultur des Widerstandes ein enormes Ausmaß gefunden. Der Drang nach >>sich-zeigen-Wollen<<, der als äußerst wichtige Dimension dieser Kultur zu vermerken ist, hat den Menschen praktisch in den absoluten Mittelpunkt der Welt gestellt. Diese absolutzentrale Menschenstellung wird durch eine Überzeugung begleitet, dass jeder von uns ein unerschütterliches Recht auf den extrem eigenen Stil in seinem Dasein hat, dass jedem der eigene Lebensweg zusteht, was natürlich zur Folge hat, dass die sich im Laufe der Vergangenheit verifizierten Muster des religiösen, familiären, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Lebens der christlichen Zivilisation ihren normativen Charakter wesentlich verloren haben. Anders gesagt, das was ein Bestandteil der Weltanschauung der Eliten in der Vergangenheit war, ist heute zum Lebensstil der Menschenmassen Europas geworden. Die wichtigste Konsequenz des kulturellen Umbruchs in der zweiten Hälfte des XX. Jahrhunderts zeigt sich darin, dass es zunächst in Nord Amerika, dann aber vor allem in Europa zu einer Fragmentalisierung des menschlichen Lebens gekommen ist. Die Kultur des Abendlandes ist sehr individualistisch geworden, was natürlich immer mit einem bestimmten Projekt des geistigen Lebens eng verbunden ist. Der expressive Individualismus, der jede menschliche Gegenseitigkeit, das Gemeinschaftsbewusstsein wesentlich beeinträchtigt, scheint im Gegensatz zu den traditionellen, christlichen im Gemeinschaftsbewusstsein gründenden Lebensformen zu stehen. Der Mensch von Heute will den eigenen Weg gehen, er will das Leben ausschließlich nach der eigenen Intuition gestalten.

Ich möchte hier nicht die Frage ausführlich beantworten, ob die Analysen Taylors, die ich nur allgemein und unter einem bestimmten Gesichtspunkt nahegebracht habe, in Bezug auf die Entstehung des jetzigen säkularisierten Zeitalters treffend und ausreichend oder unzutreffend sind. Aber gewiss hat er Recht, wenn er behauptet, dass vor vierzig-fünfzig Jahren etwas geschehen ist, was der früheren Geschichte des Christentums völlig fremd war. Darüber hinaus kann man Taylor ohne weiteres zustimmen,

dass man in der Tat von einem Untergang der Christianitas in dem Sinne sprechen kann, dass die sogenannte >>sakrale Form<< des Staates, also die lange Zeit der Verflechtung von religiösen und politischen Strukturen heutzutage in die Rumpelkammer verbannt ist. Und noch Eines: die von ihm aufgezählte Kriterien von >>secular age<< sind bestimmt akzeptabel.

Insbesondere weisen die von Taylor aufgezählten Kriterien und die mit ihnen verbundene Wirklichkeitsfragmentarisierung darauf hin, dass vor allem viele Europäer der Versuchung unterliegen sind, man könne die Zukunft ohne Glaube und Gott gestalten. Wenn wir mit diesem Fall zu tun haben, dann – anders ausgedrückt – fehlt der höchste, unerschütterte Bezugspunkt des menschlichen Lebens, was in eine auf Dauer unvorstellbare Ungewissheit sowohl im kulturellen, anthropologischen als auch im ethischen und geistlichen Ausmaß geraten kann. Diese Ungewissheit, die im >>faktischen Leben<< – um den Begriff von Heidegger zu verwenden – immer mit einer Desorientierung und sogar mit einer Verwirrung verbunden ist, ist ein deutliches Zeichen des Hoffnungsmangels, die wir um uns herum immer öfter feststellen können. Aus dieser Gedankenperspektive ist leicht zu verstehen, warum heute so viele Menschen eine Angst vor der Zukunft haben, warum sie allzu häufig vor den fast unüberwindbaren Problemen bei der definitiven Lebensentscheidungen stehen. Der durch den Individualismus verursachte Abfall vom Christentum, insbesondere aber ein Verzicht auf die vorher unbestrittene Normenwelt und Werte – also ein Abfall, der angeblich ein Hervorbringen des Menschen in seiner vollen Menschlichkeit bewirken sollte, führt unerwarteterweise zur Menschvergessenheit. Heidegger – wie bekannt – hat gesagt, dass die Seinsvergessenheit der Inbegriff vom europäischen Nihilismus ist. Ich möchte gerne sagen, dass ein spektakuläres Zeichen des heutigen Nihilismus, in dem man die wahre Ursache jedes erkenntnistheoretischen Relativismus, jedes Verfalls in der Moral, im Gesetzwesen und jedes extremen Pragmatismus des Alltagslebens sieht, ausgerechnet die Menschvergessenheit ist. Diese Vergessenheit zeigt sich vor allem darin, dass das menschliche Leben lediglich als eine Veranlassung für eine individuelle Suche nach den Empfindungen und Erfahrungen verstanden wird, in denen vor allem das privilegiert wird, was in der Tat nur vergänglich ist. Dagegen scheint die Suche nach der ganzheitlichen Wahrheit vom Menschen, die im Laufe der Jahrhunderte immer im Denken an Gott gemündet hat, Bedeutungslos zu sein. Der Nihilismus, der immer eine Ablehnung jeglicher Fundamente und die Negation jedweder objektiven Wahrheit besagt, findet einen besonderen Ausdruck im sogenannten Postmodernismus. Obwohl dieser Begriff verschiedene Auslegungen gefunden hat, habe ich vor allem diejenige Stellungnahme vor Augen, die

ein sehr bekannter Philosoph, Èmil Cioran, vertritt und in seinem Leben verwirklicht hat (vgl. Cioran 1998, 56-61). Nach ihm gehört das Zeitalter der unbezweifelbaren Existenzfundamente und jedweder Axiome der definitiven Vergangenheit an. Folglich soll der Mensch ausschließlich unter dem Zeichen des totalen Sinnmangels, der Vorläufigkeit und der Vergänglichkeit leben. Von da an ist nur ein kurzer Weg zu einer solchen Situation des Menschen, die Kierkegaard als Verzweiflung und als Krankheit zum Tode bezeichnet. Bedenkenswert ist, dass alle Postmodernisten, die der ähnlichen Meinung sind wie Cioran, zugleich einen Untergang des Christentums und das „*Ende des Menschen*“ (Fukuyama 2004)¹ immer wieder verkünden, und dass sie in den letzten 40. Jahren des XX. Jahrhunderts immer größeres Gehör insbesondere unter den Europäern gefunden haben, was die enormen Zahlen belegen.

Wenn wir von der Gefahr des Untergangs des Christentums insbesondere in Europa, vom Abfall von Gott, von der Menschvergessenheit sprechen, dann können wir nicht ohne Recht beachten, dass dies ein Resultat des humanistischen Atheismus ist, der sich zunächst in den Bereich der Philosophie und zur Zeit in den Horizont der tatsächlich gelebten sozialpolitisch-gesellschaftlichen Realität hineingeschlichen hat. Befinden wir uns in dieser Situation auf dem schlichten Weg zur Verzweiflung, zur Resignation, in der die Frage nach dem Sinn unseres Lebens, das sich vor allem als das im Spannungsfeld von Gut und Böse gestellte Leben erfährt, nicht mehr gestellt werden kann? Oder aber stehen wir in dieser Situation eher vor einer wahren Herausforderung, die in den Menschen eine wahre Hoffnung auf die gemeinsame und sinnvolle Zukunft erwecken kann? Der polnische Philosoph, Josef Tischner, der Autor des weltweitbekannten Essays *Ethik der Solidarität* (Tischner 1982), spricht in einem seiner Bücher generell über die Notsituation, in der ein Umdenken innerhalb des Denkens selbst dringend notwendig ist (vgl. Tischner 2000, 477-493). Kurz gesagt, handelt es sich hier um eine solche Erneuerung des Denkens, die zu einem starken Fundament der mentalen Wende innerhalb der heutigen Kultur wird und dadurch zu einer Wiederentdeckung des festen Bezugspunktes im menschlichen Leben führen kann. Heutzutage kann man auf verschiedene Namen hinweisen, die den Notstand der christlichen Zivilisation klar sehen, und die sich um eine solche Erneuerung streng bemühen. Bemerkenswert ist, dass die zahlreichen Philosophen, die zunächst keine feste Wahrheit eines religiösen bzw. theologischen Systems voraussetzen, den eigentlichen Weg zur Überwindung der von mir angesprochenen Kri-

¹ So heißt der Titel des zweiten weltweitbekannten Buches von F. Fukuyama.

sensituation nicht woanders, sondern vor allem im tiefen Einblick in das Verhältnis von Philosophie und Theologie, insbesondere aber in der Beziehung zwischen Philosophie und Christologie erblicken, und dabei behaupten, das zentrale Problem des Verhältnisses von Verstand und Glaube das Inkarnationsproblem sei (vgl. Morris 1986; Tilliette 1990, 1993; Davis, Kendall, O'Collins 2002; Sobel 2004). Damit rechtfertigen diese Autoren die Anwesenheit des Jesusereignisses innerhalb des philosophischen Denkens. Zugleich wecken sie die alte Problematik wieder auf, die im Mittelalter ihren besonderen Ausdruck im bekannten Ruf des hl. Anselm von Canterbury „fides quaerens intellectum“ gefunden hat. Glaube und Verstand sind miteinander verbunden und sie ziehen sich gegenseitig an, wie der Papst Johannes Paul II. uns daran erinnert hat (vgl. Johannes Paul II 2004).

Selbstverständlich, ist hier nicht die Zeit, um in die von mir angesprochene Debatte über die sogenannte philosophische Christologie einzugehen. Kurz gesagt, geht es in ihr untereinander darum, einen philosophischen Einblick in das einzigartige Ereignis, das in der Menschwerdung Gottes festzustellen ist, wohl möglich und berechtigt zu machen und diesen Einblick als einen Wendepunkt im Erneuerungsversuch der heutigen Kondition des christlichen Glaubens, der Kirche, des christlichen Lebens und überhaupt jedes Verständnisses der Wirklichkeit zu betrachten. Es handelt sich also um einen solchen Wendepunkt, der auf den fundamentalen Bezugspunkt aller Menschen hinweist und dadurch die Stellung der gewissermaßen vergessenen Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins wieder ermöglicht. So wichtig diese Debatte ist, so ist sie auch ein wenig einseitig insofern, dass sie sich von Anfang an auf der Ebene der traditionellen philosophischen Gotteslehre vollzieht. Das heißt vor allem, dass im Zentrum dieser Debatte die verschiedenen modernen Auslegungsversuche des alten ontologischen Gottesbeweises stehen. Nun ist aber die Frage, ob diese abstrakte Debatte imstande ist, nicht nur das Denken der Philosophen, sondern vor allem das Denken der gewöhnlichen Menschen so wesentlich umzustrukturieren, dass sie ihre Vision des geistigen Lebens wieder mit dem Christentum verbinden können?

Mit dieser Fragestellung lassen wir den Sprachdenker Ferdinand Ebner zu Wort kommen, dessen Philosophie des Wortes erstaunlicher Weise in der von mir erwähnten Debatte außer Acht zu stehen scheint. Meines Erachtens ist in diesem Kontext das Denken Ebners deshalb so wichtig, weil er nach dem Sinn des menschlichen Lebens und nach dem Verständnis der Wirklichkeit überhaupt ausgerechnet nicht aus der Höhe Gottes fragt, sondern zunächst lässt er dem grundlegenden menschlichen Phänomen sich

zeigen, und erst dann erklärt er, wie aus diesem Phänomen her die fundamentale Bedeutung des christlichen Lebens für die Beantwortung dieser Frage sich ergibt.

IV. DAS SPRACHDENKEN EBNERS ALS BEISPIEL EINER INTENSIVEN SUCHE NACH EINEM FESTEN BEZUGSPUNKT IN DER FRAGE NACH DEM SINN DES MENSCHLICHEN LEBENS

Wie bekannt, findet Ebner den ursprünglicheren Zugang zu allem Verstehen von Wirklichkeit in dem >>Wort<< – nicht im einzelnen Wort, sondern im >>Wort<<, das die >>Sprache<<, das >>Sprechen überhaupt<< ist. In den anderen Worten ausgedrückt, geht es ihm um die Sprache „in der Aktualität ihres Gesprochenwerdens“ (I, 87)² – im Hören und Sprechen. Der Inhalt der inchoativ geschriebenen *Pneumatologischen Fragmente* ist ein Zeugnis dafür, dass Ebner nur von diesem einzigen Gedanken ergriffen wird – vom Gedanken über die Sprache in ihrem konkreten Sich-ereignen. Damit hofft er den wahren Zugang zum Ursprung der Wirklichkeit uns nahe zu bringen, letztlich aber den wahren Sinn des geistigen Lebens uns bewusst zu machen.

Die Problematik der Sprache keimt zwar schon beim frühen Ebner (II, 231-239; vgl. Jagiello 1997, 173-182), aber die wahre Entdeckung des Sprachereignisses in ihrem pneumatologischen Charakter bzw. die Entdeckung der Sprache in ihrem konkreten Sich-zutragen, gehört zu diesem Denk- und Lebensvollzug Ebners, den man definitiv erst mit dem Jahr 1916 verbinden kann. Man muss aber betonen, dass der eigentliche Grund dieser späteren Entdeckung uns schon auf das Jahr 1909 aufmerksam macht, in dem Ebner, offensichtlich unter dem Einfluss von Pascal, die wichtige – allerdings nicht im transzendentalen, sondern durchaus im existenziellen Sinn gestellte – Frage nach der Wirklichkeit >>meiner Selbst<< erörtert. Kurz gesagt, es wird ihm sein Selbst zum Problem, dem er sein erstes großes Manuskript widmet. Schon der Titel dieses ersten umfangreichen Werkes aus dem Frühjahr 1914 – *Ethik und Leben. Fragmente einer Metaphysik der individuellen Existenz* – weist auf die Gedankenperspektive, aus der Ebner sein sozusagen persönliches aber zugleich ein philosophisches Problem erblickt und lösen möchte. Der unangefochtene philosophische Wert dieses Werkes beruht wohl darauf, dass Ebner uns die grundlegendste

² Die Texte Ferdinand Ebners werden zitiert nach: Ebner, F., *Schriften I – III*. F. von Seyr (Hrsg.), München 1963-65; jeweils den Band und die Seitenzahl.

Erfahrung des Lebens bewusst macht, die im Zentrum jedes Lebens und jedes Gedankenprozesses stehen soll. Es handelt sich selbstverständlich um die Erfahrung des Selbst. Die fundamentale Schwierigkeit der frühen Philosophie Ebners liegt aber darin, dass er das Selbst (mein Selbst) nur einseitig, man kann sagen im Geiste des Idealismus darstellt. Denn dieses Selbst als dasjenige, das sich selbst aufgegeben ist, ausschließlich nur in sich gründet. Über einem solchen Selbst hebt sich die Wolke eines extremen Subjektivismus hoch. Dieses Selbst entzieht sich jeder Probe jedweder intersubjektiven Verifizierung. Rückblickend auf sein frühes Werk wird Ebner von der Icheinsamkeit bzw. Duverschlossenheit sprechen (vgl. Jagiełło 1997, 20-134). Schon bald nach dem Abschluss dieses unveröffentlichten Manuskriptes erweckt sich in Ebner – gewissermaßen intuitiv – das Bedenken, ob eine solche, völlig im neuzeitlichen Rationalismus verankerte Selbsterfahrung den wahren Geschehenshorizont des geistigen Lebens der individuellen Existenz tatsächlich inne hat oder aber nicht hat? Genau in diesem Problemkreis fällt Ebner der goldene Gedanke seiner Philosophie ein. Die wahre Verwirklichung des geistigen Lebens vollzieht sich nicht im egologischen Ich des Idealismus, sondern vor allem im konkreten Sich-zutragen der Sprache, also in ihrem Sich-ereignen zwischen Ich und Du: „Das nun macht das Wesen der Sprache – des Wortes – in ihrer Geistigkeit aus, daß sie etwas ist, das sich zwischen dem Ich und dem Du zuträgt, zwischen der ersten und zweiten Person, wie man in der Grammatik sagt; etwas, das also das Verhältnis des Ich zum Du einerseits voraussetzt, andererseits herstellt“ (I, 86). Die Entdeckung und Anerkennung der Wahrheit vom Ereignischarakter der Sprache ermöglicht also den echten Zugang zur ursprünglichen Wirklichkeit der geistigen Realitäten >>Ich<< und >>Du<<, und zugleich bedeutet sie einen wahren Umbruch im abendländischen Denken. Denn Ebner überwindet auf klare Weise die Herrschaft des Descart'schen Paradigmas in der Philosophie, d.h. er entmachtet „ego cogito“, das in aller Neuzeitgeschichte den Primat auf der Suche nach dem Sinn des geistigen Lebens des Menschen immer hatte. Die ursprünglichste Spracherfahrung zeigt jedoch eindeutig, dass „der Mensch sein wahres geistiges Leben“ nicht im transzendentalen Subjekt der Erkenntnis, sondern „im Verhältnis des Ichs zum Du in seiner Verwirklichung“ hat (I, 89). Und das bedeutet vor allem, dass die „Existenz des Du [...] nicht die des Ichs, sondern umgekehrt, diese jene zur Voraussetzung“ hat (I, 109). Wenn der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der zwischenmenschlichen Beziehung (und was das Selbe bedeutet, zum Verständnis des geistigen Lebens des Menschen) am Wort als an der sich-ereignenden Sprache festzustellen

ist, dann bewundert uns gar nicht, dass Ebner nach dem wahren Ursprung dieses Wortes beharrlich fragt.

Ebner zu folgen, muss man vor allem sagen, dass das Wort der Sprache zunächst kein Instrument meines Denkens bzw. meines Ichs ist, sondern es kommt zu mir vom ganz Anderen – von einem Du. Dieses Wort kommt also zu mir als ein fremdes Wort, das mir zum Hören und zum Verstehen aufgegeben ist. Das Wort hörend und verstehend, antworte ich zugleich auf es, und erst dann als Hörender und Antwortender bin ich der Realität meines Selbst bewusst. In der tiefgehenden phänomenologischen Analyse der Entstehung dieses Ichbewusstseins kommt im Sprachdenken Ebners letztlich die Gottes- und Glaubensproblematik vor.

Im späten Herbst 1922 schreibt Ebner: Wenn die Philosophie die paradoxe Logik des Wortes tief überlegt hätte, dann hätte sie wohl verstanden, dass der Mensch sein Wissen um Gott gerade im Wort hat. Zugleich betont er, dass „zur paradoxen Logik des Wortes [...] die Glaubensforderung“ gehört (I, 456). In einer seiner Notizen fügt er sogar hinzu, dass diese Logik den Glauben an Gottes Sohn fordert (vgl. II, 285). Wie war der Denkweg Ebners zu dieser Feststellung?

Zunächst ist zu erinnern, „daß der Mensch durch das Wort ist, was er ist, ein Mensch“ (II, 910). Der Mensch hat das Wort als die ihm vom Anderen her geschenkte Gabe. In diesem Gabenereignis wird die Wahrheit des menschlichen Seins verankert. Anders gesagt, nicht die Wahrheit des Wortes erscheint in der Wahrheit des Seins, sondern die Wahrheit des Seins in der Wahrheit des Wortes. In diesem Umbruch des Denkens kommt im Menschen das Gottesbewusstsein vor. Im Aufsatz *Das Wissen um Gott und der Glaube* heißt das: „Es ist das tiefe, ehrfurchtheischende Geheimnis des Geistes in der Sprache [...], daß der Mensch sein Wissen um Gott [...] im Wort und in der Aktualität des Wortes hat, das nicht nur über das >>Ich<<, sondern über den Menschen überhaupt und über die natürliche Ordnung alles Seins [...] hinausweist.“ Das Wort ist „der Grund des Selbstbewusstseins“. Durch das Wort „in seiner Göttlichkeit [schuf] Gott den Menschen [...] und sich ihm, in dem er ihn durch das Wort schuf, offenbarte“ (I, 436 f). Er sprach zu ihm: „Ich bin und durch mich bist du“ (II, 911), und so wurde „das geistige Urfaktum“ (I, 437), die ursprüngliche geistige Beziehung des Menschen zu seinem ersten Du gesetzt: „Du bist und durch dich bin ich“ (II, 911). Das Sein des Menschen ist hier als Schöpfung Gottes zu betrachten: „In der Geistigkeit seines Ursprungs in Gott war der Mensch nicht >>erste<<, sondern >>zweite Person<< – die erste war und ist Gott. [...] Er war die von Gott >>angesprochene Person<<, das Du des ihn schaffenden göttlichen Wortes“ (I, 97). Daraus folgt, dass Ebner in seiner Auf-

fassung der Sprache und der menschlichen Seinskonkdition angesichts des Absoluten über jeden linguistischen und psychologischen Standpunkt entscheidend hinausgeht. Von Anfang an weist er dagegen auf die personal-dialogische Dimension des Wissens um den Menschen aber auch um Gott selbst. Das menschliche Wissen um Gott gründet zunächst in den grammatikalischen Regeln, dann aber auch im Wort, das vom Gott her kommt und das dem Menschen anvertraut ist. Die Selbstoffenbarung Gottes im Wort löst die Selbstoffenbarung des Menschen in der Sprache. Man kann sagen, dass die Existenz, also das bewusste Leben des Menschen die Gabe Gottes ist, der sich dem Menschen in seinem Wort anvertraut hat.

Nun, weil der Mensch zunächst nicht der Täter, sondern der Hörer des Wortes ist, ist er im Kern seiner geistigen Existenz ein gläubiger Mensch. Ebner schreibt eindeutig: „[...] der Mensch als Hörer des Wortes [ist] auf den Glauben ans Wort gewiesen“ (II, 284), an das Wort der Sprache, die „göttlichen Ursprungs, etwas >>schlechthin Transzendentes<<, >>Übernatürliches<<, eine Tatsache des geistigen, aber keines natürlichen Lebens“ ist (I, 90). Hören, Glaube und Vertrauen sind für unseren Sprachdenker ein und dasselbe.

Ebner sieht zwar klar ein, dass der Glaube an die Transzendenz des Wortes, an das Übernatürliche der Sprache darüber entscheidet, dass sie ein unlösbares Problem sei für die Wissenschaften und für diejenige Einstellung in der Philosophie, die sie lediglich als ein mehr oder weniger vollkommenes Werkzeug des Denkens versteht. Er betont aber zugleich, dass die personal-dialogische Auffassungsperspektive dieses Glaubens eine wohl sehr wichtige Bedeutung für das ursprüngliche Verständnis der Religion hat – was nicht ohne Konsequenz für die Frage nach dem menschlichen Verhältnis zur christlichen Religion ist. Denn Gott kommt in ihr nicht als eine menschliche Idee, als seine Einbildung, als ein „Traum des Menschen“, sondern als die „reale Existenz“ vor, die vom Menschen „im Sinn des Satzes >>Du bist<<“ ergriffen wird (II, 915 f; vgl. II, 27). In Bezug auf diesen Ruf >>Du bist<<, erklärt Ebner in einem >>Brenner<< – Aufsatz, dass nicht „anders als im ersten und letzten Sinn [dieses Satzes], in der >>Innigkeit<< dieses Sinnes, die der Grund aller >>Innigkeit<< menschlichen Existierens ist, [...] erfaßt der Mensch lebendig sein Wissen um Gott“ (I, 437). Im Endresultat bedeutet es einerseits, dass >>Das Wort im Glauben haben<< und >>die Religion haben<< – diese zwei Wirklichkeiten im geistigen Ausmaß identisch sind, und andererseits, dass das Sein des Menschen in seiner ursprünglichen Dimension nur vom göttlichen Du her verstanden werden kann, und darüber hinaus hat die reale Möglichkeit sich dem göttlichen Du mitzuteilen, anzuvertrauen und so sich mit ihm zu

verbinden. Das ist der letzte Sinn der menschlichen Antwort >>Du bist<< und zugleich die wichtigste Folge des Glaubens ans Wort. Paradoxe Logik des Wortes erscheint entgültig in der Bekehrung des Menschen, in seiner Rückkehr zu Gott (vgl. I, 785).

Man sieht, wie die Philosophie des Wortes im Religionsgedanken mündet. Die Religion, insbesondere aber die christliche Religion, versteht Ebner als die aus der ursprünglichen Erfahrung der Sprache aufblühende Verbundenheit (*religare* – verbinden) von Ich und Du. Diese Religion ist die grundlegendste Möglichkeit der geistigen Existenz des Menschen – eines freien Wesens (vgl. II, 280). Denn niemand und nichts kann den Menschen dazu zwingen, Hörer des Wortes zu werden, um dann Täter des Wortes zu sein. Allerdings ist sich Ebner bewusst, dass die Geschichte der Religion eindeutig zeigt, der Mensch werde nicht immer gegenüber dem Du Gottes offen bleiben. In diesem Zusammenhang spricht er über die gewählte Einsamkeit des Menschen, über die Möglichkeit seines „geistigen Verlorenenseins“ (I, 1025), das der Mensch letztendlich als sein Leid, als sein Elend empfindet. Kurz vor seinem Tod bemerkt Ebner, dass die Religion keinen Sinn mehr hätte, wenn der Mensch auf das Risiko dieses Verlorenenseins nicht ausgeliefert wäre. Aber die christliche Religion in ihrem vollem Ausmaß wird von Ebner gar nicht lediglich als eine Befreiung vom geistigen Elend verstanden. Eher weist er auf ihre durchaus ursprüngliche Bedeutung hin. In seiner Erinnerung (*anámnesis*) an seinen Urbeginn im Wort kann sich der Mensch immer bewusst werden, dass die Quelle seines Daseins mit dem Gebiet der Liebe identisch ist. In den *Aphorismen 1931* heißt es: „Wort und Liebe sind im Grunde ihres Wesens und Gegebenseins ein und dasselbe“ (I, 960). Die Religion macht uns also nicht nur darauf aufmerksam, dass wir geliebt werden, sondern darauf, dass auch wir lieben können. Das ist der letzte Sinn des Satzes, dass der Mensch ein Täter des Wortes ist. Die Logik des Wortes ist die Logik der Liebe (vgl. I, 962). In der Religion enthüllt sich die Liebe zwar nicht als das objektive, sondern als subjektive Vehikel des Verhältnisses von Ich und Du. Der eigentliche Schlüssel zum Verstehen des lebendigen Wortes befindet sich also nicht auf der Ebene der transzendentalen Vernunft, sondern auf der Ebene der Nächstenliebe³. In diesem Kontext scheint die Religion als die grundlegendste an den Menschen „gestellte Forderung“ zu sein (I, 130). Denn nur sie bedeutet gar keine abstrakte, sondern eine durchaus konkrete Verwirklichung der unbedingten Ethik, die Kant in seinem Kategorischen Imperativ postuliert hat. Schon im Juli 1918 hat Ebner das geschrieben, was nur

³ Der Einfluss von Pascal auf das Denken Ebners ist unbestritten.

aus der Perspektive des ursprünglich verstandenen Beziehung von ich und Du zu verstehen ist: „Die Liebe zum Menschen spricht das rechte Wort aus. Das rechte Wort entzündet im Menschen die Liebe“ (II, 170).

V. DIE PHILOSOPHIE DES WORTES ALS EIN SCHLÜSSEL ZUR ERNEUERUNG DER CHRISTLICHEN WELT

Wenn wir nun über die Bedeutung des Sprachdenkens Ebners für die Erneuerung des Denkens überhaupt, insbesondere aber für die Erneuerung der christlichen Welt von Heute sprechen, dann dürfen wir nicht noch einen wichtigen Aspekt seiner Philosophie des Wortes beiseite lassen. Es handelt sich nämlich um seine philosophische Christologie, also um die Frage nach dem Gottes Sohn, oder anders gesagt, um die Frage nach dem Inkarnationsgeheimnis – und was das Selbe bedeutet, um die Frage nach der Identität zwischen Jesus von Nazaret und dem allmächtigen, allwissenden und unendlichen Gott. Diese Frage scheint mir äußerst wichtig, weil sie einen entscheidenden Einfluss auf die Neugestaltung des Verhältnisses des modernen Menschen zu Gott und zur Kirche haben kann.

Selbstverständlich, darüber zu sprechen ist ein sehr riskantes Unternehmen. Denn kann man diese Identität vernunftgemäß wirklich überzeugend nachweisen? Andererseits, sind wir tatsächlich imstande, diese Identität abzulegen? Natürlich gibt es genug Gründe, um die verschiedenen skeptischen, insbesondere empirischen Hypothesen zu diesem Thema einfach zu ignorieren und deshalb zu sagen, dass wir zwar kein objektives Wissen um Jesus Christus haben, aber wir können an die genannte Identität immer glauben. Dies können wir um so mehr, weil der Glaube nicht unbedingt als etwas Irrationales im menschlichen Leben erscheint, sondern kann er wohl zum Resultat der Vernunft- und der Willensentscheidung werden. Um die Sprache von Bergson zu verwenden, dürfen wir auch sagen, dass die Glaubensgewissheit in einer menschlichen Intuition verankert ist, die uns erlaubt, die volle Wahrheit über Jesus von Nazaret zu erkennen⁴. Nichtsdestotrotz kann diese Erklärung als eine Umstrittene bezeichnet werden. Deshalb stellen wir die Frage, ob es tatsächlich keinen vernunftbedingten Nachweis gibt, der erlaubt die Gewissheit der Identität von Jesus und Gott überzeugend festzustellen und den tiefsten Übergang von Philosophie zu

⁴ Die hier angesprochene Problematik ist eine Problematik, mit der sich (z.B. in Polen) Stanislaw Judycki seit kurzem sehr intensiv beschäftigt, und er sucht nach einem rein vernunftbedingten Argument, das die christliche Überzeugung bezüglich der Identität von Jesus und Gott recht begründen könnte. Vgl. Judycki 2010.

christlicher Theologie deutlich zu sehen? Mit dieser Frage sprechen wir gerade die philosophische Christologie Ebners an, die grundsätzlich – wie schon gesagt wurde – außerhalb des Interesses der heutigen Debatte im Westen über das Inkarnationsproblem steht⁵.

Am 1. September 1921 notiert Ebner, dass seine Pneumatologie des Wortes – oder in unseren Worten gesagt, sein im tiefsten Wesen erfasste Sprachdenken – unmittelbar die Christusfrage voraussagt (vgl. II, 284). Daraus entnehmen wir, dass der christologische Aspekt seines Denkens ausschließlich aus der Perspektive der Wortauffassung gesehen werden kann. Das lebendige Wort, die Rede heißt auf griechisch *lógos*. Der Logos bedeutet für Ebner „nicht nur Voraussetzung des Denkens, sondern auch die des Seins“ (I, 652). Genauer gesagt, ist der Logos „das geistige Urfaktum, die Setzung des geistigen Seins – des Verhältnisses zwischen Ich und Du – und Seinsetzung überhaupt“ (II, 653). Ebner bemüht sich sehr, um ein – sozusagen – konkretes, erleuchtendes „Beispiel“ des so zu verstehenden Logos zu finden. Dabei will er jede metaphysische Auslegung des Logos vermeiden, er will ihn nicht als eine Idee, sondern als eine uns phänomenal zugängliche Wirklichkeit darstellen, das heißt als eine solche Wirklichkeit, die – um den Gedanken Diltheys zu gebrauchen – sich selbst artikulieren kann. Dieses Beispiel des Logos in seiner „Sinnmannigfaltigkeit und Beziehungsweise“ (II, 652) findet er nicht woanders, sondern nur im Prolog des Johannesevangeliums“ (I, 793). Dabei sei daran erinnert, dass die Bedeutung dieses Prologes für die Verbildlichung des Wortes im Anfang d.h. des göttlichen Wortes, wurde Ebner erst in der Hälfte des Jahres 1918 bewusst wurde, also in der Zeit, in der er den grundlegenden Gedanken zur Seinsfundierungsfunktion des Wortes und dessen Bedeutung für die Setzung des dialogischen Verhältnisses schon getroffen hat.

Zugleich muss vermerkt werden, dass Ebner den Logos des Johannesevangeliums wörtlich verstehen will (vgl. I, 155; II, 275). Das bedeutet also, dass dieser Logos das lebendige Wort, das Wort in der Aktualität seines Gesprochenwerdens ist, das als der Stifter der personal-dialogischen Wirklichkeit erscheint (vgl. I, 126). Der Logos – das Wort in seinem göttlichen Ursprung, ist also das schöpferische Wort, oder – wie Ebner sagt – das „Wort der Schöpfung“ (II, 298). Zwar ist dieses Verständnis des Logos nichts Neues in der Geschichte des abendländischen Denkens, aber der Logos war immer das Objekt der Metaphysik. Indessen stellt ihn Ebner

⁵ Es gibt natürlich einige Ausnahmen in dieser internationalen Debatte. Eine große Aufmerksamkeit verdient z.B. die philosophische Christologie von Silvano Zucal und Bischof Franz Scharl.

dar als das Objekt des Lebens eines gewöhnlichen Menschen, der von der Natur aus immer ein religiöses Wesen ist, obwohl ihm diese Wahrheit nicht immer bewusst ist. „Alles ist durch das Wort geworden“ (I, 681) – dieser Satz spricht vom lebendigen Wort, das nicht nur das Objekt eines philosophischen Denkens, sondern das des religiösen Glaubens ist. Deshalb kann man den Logos nicht ausschließlich buchstabieren und für ein philosophisches Zeichen halten (vgl. II, 275), sondern muss man ihn vor allem aus der religiösen Perspektive sehen. „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (I, 655; /Joh 1, 14/). Dieser *lógos-sarx* des Evangeliums versteht Ebner als die höchste Sinnerfüllung des göttlichen Ereignisses, das sich im Satz >>Ich bin und durch mich Du bist<< artikuliert. „In der Vermenschlichung des ewigen Wortes in Christus wurde die Stimme Gottes vermenschlicht. Aus Christus sprach das Wort, in der Göttlichkeit seines Ursprungs, unmittelbar zum Menschen, vermenschlicht, Mensch und Fleisch geworden, in der menschlichen Sprache“ (II, 261 f), die der Mensch wohl verstehen kann. Wie gesagt, die Antwort des Menschen auf das lebendige Wort Gottes geschieht im Horizont des Glaubens. In diesem Kontext muss man sich eine Feststellung Ebners bewusst machen, die für das Thema unseres Aufsatzes äußerst wichtig ist: „Aller Glaube [ist] der Glaube ans Wort und [er hat] seinen Grund und eigentlichen Gegenstand in der persönlichen Aktualität des Wortes Christi“ (I, 487).

Zunächst ist Eines klar: Mit dieser Feststellung weist Ebner auf die eigentliche Bedeutung des Christentums für das Leben und für die Umorientierung der Denkweise des modernen Menschen hin. Dabei wird das Christentum keineswegs mit dem institutionellen Rahmen der römisch-katholischen Kirche identifiziert, die Ebner aus verschiedenen Gründen radikal kritisiert hat (vgl. I, 383-537). Ebenso findet er keine Ähnlichkeit zwischen dem Christentum und dem Platonismus, was in der Frühperiode seines Denkens der Fall ist (vgl. II, 439). Das Christentum in seiner ursprünglichen, geistigen Dimension – heute hätten wir sagen können >>das im Evangelium tief verankerte Christentum – versteht Ebner als eine existentielle Kondition des Menschen, der den Sinn seines Lebens im Wort und in der Tat Jesu Christi wiederfindet. Ebner sagt unmissverständlich, dass das Christentum die einzige kompetente Religion ist, welche die Wahrheit des Logos dem Menschen tatsächlich nahe bringt, und ihm dadurch die Wahrheit von seinem Ich bewusst macht (vgl. I, 84, 101). Selbstverständlich, will Ebner damit keineswegs sagen, dass die traditionelle philosophische Gotteslehre und überhaupt Philosophie und Theologie nach der Erscheinung seines Sprachdenkens, das wir in der Nachfolge Franz Rosenzweigs mit Recht als ein neues Denken bezeichnen können, keine Zukunft mehr

haben. Er will eher ihre Denkweise umorientieren und postuliert, dass sie sich zum Gebiet des ursprünglichen Nachdenkens über das Geheimnis des Wortes machen. Das Christentum ist die Verwirklichung des Verhältnisses von Ich und Du, ist das Reich Gottes, das wir zunächst im Wort und im Leben Jesu erfahren. Wenn im so zu verstehenden Christentum der Mensch den Logos hat, dann vollzieht sich in ihm das im Logos verwurzelte Verhältnis des Menschen zu Gott. Aber vermag der Mensch „in dieses Verhältnis einzutreten, ohne ein Verhältnis zu Jesus zu haben?“ – fragt Ebner symptomatisch. Seine Antwort auf die so gestellte Frage lautet: „Der Mensch vermag es nicht“ (II, 669; vgl. I, 62). Ohne Menschwerdung Gottes kann der Mensch höchstens ein Verhältnis zur Idee der Transzendenz haben, und zwar ausschließlich in der Immanenz seines Daseins. Damit aber wird die Diskrepanz zwischen der Idee und der Realität des geistigen Lebens des Menschen nicht überwunden, und letztlich ertrinkt der Mensch in der Welt der verschiedenen, scheinbar den Sinn des Lebens rettenden Ideen. Das ist aber zu wenig, diesen Sinn in der Ideenwelt zu suchen. Deshalb, betont Ebner, braucht der Mensch Christus selbst, in dem er den echten Zugang zu Gott hat. Ohne Jesus, lesen wir im Ebner'schen Tagebuch, verliert „das Wort Gott seinen ganzen Sinn“ und wird „zu einem leeren Wort für ein phantastisches Unding“ (II, 911).

Es lohnt sich in dieser Phase unserer Begegnung mit dem Denken Ebners noch einmal auf die Problematik des religiösen Glaubens zurückzukommen. Denn die Überlegungen Ebners zum epochalen Ereignis, welches Jesus von Nazaret ist, können eine bedeutende Hilfe für den heutigen Menschen, der oft echte Probleme mit dem Glaubensverständnis hat, sein. Was also bedeutet die Aussage in den Schriften unseres Autors, dass der Mensch seine Beziehung zu Jesus nur im Glauben haben kann? Wie schon gesagt wurde, bedeutet für Ebner Glauben vor allem das Wort hören, vernehmen, ihm vertrauen, ihm sich öffnen, ihm gegenüberreten, ihm nachfolgen (vgl. II, 285). Das so zu verstehende Glaubensverhältnis zu Jesus ist einerseits deshalb nötig, weil Jesus vor langer Zeit gelebt hat und der einzige Zugang zu seinem Wort und Leben lediglich aufgrund des Vertrauens auf das Wort der Evangelien möglich ist. Aber dieses Hören, Vertrauen hat eine besondere Bedeutung für den Menschen selbst. Denn er fühlt sich mit Jesus, mit seinem Wort und seiner Tat konfrontiert, und in diesem Konfrontieren kann nicht nur sein Wissen um Gott (vgl. I, 435, 690), sondern auch um sich selber, seine eigene Geschichte, seine Lebenszeit wachsen. Der Mensch kann sich selbst verstehen, nicht nur im Horizont der „biologischen Realität“ (I, 465) bzw. der „Geschichte der Natur“ (II, 457), sondern im Horizont der Offenbarung Gottes, in der seine eigene Lebensgeschich-

te zur Geschichte seiner Errettung, seiner Erlösung wird. Selbstverständlich, kann der Mensch, aber er muss nicht glauben, weil zum Glaube die Freiheit gehört. Wenn er aber den guten Willen hat ins Glaubensverhältnis einzutreten, braucht er noch Eines, ein Medium, durch das dieses Verhältnis im Menschenleben überhaupt in Erfüllung gehen kann. In seiner Auslegung des Johannesevangeliums 14, 26⁶ notiert Ebner, dass der Sinn des Wortes Jesu im Glaubensverhältnis sich nicht anders erschließt, als im „Geist der Erinnerung Christi“ (I, 531), welcher der „Geist der Wahrheit“ (I, 487, 573) ist, die „lebendig im fleischgewordenen Wort“ ist (I, 487). Das Glaubensverhältnis hat also die Struktur der Erinnerung. Im Geist der Wahrheit erinnert sich der Mensch an alles, was Jesus gesagt und getan hat. Kraft dieser Erinnerung, bzw. Kraft dieser Erinnerung, verschwindet die Distanz zwischen der Zeit eines konkreten Menschen und der Zeit Jesus von Nazaret. Das im Geist der Erinnerung verwurzelte geistige Leben des Menschen gewinnt, wie Bernhard Casper bemerkt, den Charakter der Gleichzeitigkeit (vgl. Casper 1967, 255). Im Glaubensverhältnis, betont Ebner, steht „der Verstand des Menschen still vor dem von ihm nicht zu erfassenden Moment der Außerzeitlichkeit des geistigen Lebens“ (I, 306).

Wir haben bestimmt bemerkt, wie sehr Ebner den geschichtlichen Charakter des Johanneischen Logos hervorhebt. Er tut dies vor allem deshalb, weil er die Menschwerdung Gottes als eine epochale Erschütterung in der Geschichte der Menschheit versteht, ohne die „das Erwachen“ (II, 490) der Menschen aus ihrem metaphysischen Traum, aus ihren verschiedenen Wunschenken und Illusionen vom geistigen Leben nicht möglich wäre. Kurz nach der Wendung vom ethischen Idealismus zu seinem Denken aus der Tiefe der Sprache heraus, notiert Ebner bedenkenswerte Worte: „Wenn Jesus nicht gelebt hätte, so wäre das geistige Leben des Menschen ganz gewiß für alle Zeit auf der >>ersten Stufe<< stehen geblieben. Jesus war es, der den Menschen auf die zweite Stufe emporgehoben und ihm das geistige Leben auf der dritten Stufe gezeigt hat“ (II, 467).

Die erste Stufe des geistigen Lebens verwirklicht sich auf der Ebene des abendländischen Rationalismus, der in der Zeit vor allem zwischen Parmenides und Hegel in Erfüllung geht. Die Suche nach dem Sinn dieses Lebens wird in der vernunft-willentlichen Sphäre eingeschlossen, in der ein Mensch über die Immanenz seines Selbst nicht hinausgeht. In der Metaphersprache bezeichnet Ebner gerade diesen Zustand des Menschen als >>Icheinsamkeit<< und >>Duverschlossenheit<<.

⁶ „Der Beistand aber, der Heilige Geist, [...] wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“

Aber die Entdeckung der Sprache in ihrem konkreten Sich-zutragen bewirkt ein neues Selbstverständnis des Menschen. Von nun an ist er sich bewusst, dass der wahre Sinn seines geistigen Lebens sich nicht innerhalb seiner Immanenz erfüllt, sondern im Verhältnis zu ihm gegenüber souveränem Du, letztlich zu dem einzigen Du, das Gott als Person ist. Wenn es wahr ist, dass die geistige Geburt jedes Menschen ursprünglich in seinem Verhältnis zu seinem einzigen Du – Gott geschieht, und dass Aufgrund des Ebner'schen Denkens anzunehmen ist, seine Behauptung sei akzeptabel, dann dürfen wir aus dieser Behauptung entnehmen, dass alle anderen zwischenmenschlichen Beziehungen in diesem einen einzigen Verhältnis wurzeln. Sie erscheinen zwar als souveräne und dennoch gewissermaßen als Fragmente dieses einzigen Verhältnisses. Aus dieser Perspektive gesehen kann man sagen, dass das religiöse Verhältnis zum Vorbild bzw. zum Ideal jedes zwischenmenschlichen Verhältnisses werden könnte. Aber ohne historischen Jesus und ohne den Glauben an seine Worte und Taten, kann der Mensch sein einziges Du und seinen göttlichen Charakter gar nicht verstehen (vgl. II, 466). Erst durch „sein Wort und sein Leben – so Ebner – hat Jesus dem Menschen das Göttliche, das bis zu ihm in mythologischer Ferne und idealistisch platonischer Wirklichkeit verharrte, unendlich nahegebracht.“ (I, 62) Das eben meint Ebner, wenn er sagt, dass Jesus – der fleischgewordene Logos des Johannesevangeliums – uns auf die zweite Stufe des geistigen Lebens emporgehoben hat. Im Glaubensverhältnis, in dem Gott sich durch sein eigenes Wort jedem von uns mitteilt, findet der Mensch sich selber in einer geistigen Verbundenheit, die christliche Religion heißt (vgl. II, 467). Nur in dieser Religion – behauptet Ebner – wird auf die entscheidende Weise die Verbundenheit zwischen dem Menschen und Gott festgesetzt (vgl. II, 627), und was dasselbe ist, erst durch den Geist des Christentums wurde der volle Sinn des personalen Seins der geistigen Realitäten >>Ich und Du<< aufgedeckt.

Um aber den Einwand zu vermeiden, dass diese Konzeption des geistigen Lebens wohl nur ein Resultat der menschlichen Einbildungskraft ist, versucht Ebner uns auf eine solche konkrete Situation aufmerksam zu machen, die gewissermaßen ein Verifikationskriterium dieser Konzeption wäre. In diesem Kontext spricht er wieder von Jesus, der uns das geistige Leben des Menschen auf der dritten Stufe gezeigt hat. Diese Stufe bezieht sich auf die schon früher von mir erwähnte Nächstenliebe und betrifft nicht die ethisch idealistische Frage: „Wie will man“ trotz aller „absoluten Ergebnislosigkeit und darum Unerträglichkeit“ des menschlichen Lebens da noch leben?, sondern: „Wie lebt man trotz allem dem? Wie lebt man sein Leben trotz all dem als etwas, das einen Sinn und Wert hat?“ (II, 661). Es

sei hier daran erinnert, dass Ebner diese Fragen in einer bestimmten Zeit stellt – nämlich während des Ersten Weltkrieges, den er als ein erschreckendes Zeichen des äußersten Missbrauchs des Wortes und des Lebens erlebt hat. Die Schuld dafür – so ist die Meinung Ebners – trägt auf ihren Schultern die Philosophie des transzendentalen Subjektes, ihr undankbares Denken, das in der Idee des allmächtigen, totalitären aber zugleich einsamen Geistes die Antriebskraft seines eigenen Epos gefunden hat. Wie kann man angesichts dessen noch leben, um dem Leben seinen wahren Sinn und Wert zu gewährleisten? Die erste Antwort Ebners verbindet sich wieder mit dem Jesus-Ereignis: „Der Geist der Lehre Jesu fordert vom Menschen keineswegs eine abstrakte Menschenliebe, sondern die Liebe zum durchaus konkreten >>Nächsten<<. Die Menschheit – das ist etwas Gedachtes. Der >>Nächste<< aber, der wird uns immer irgendwie zum Erlebnis“ (II, 467; vgl. II, 447). Die Nächstenliebe wird zur entgeltigen Offenbarung des vollen Sinnes des geistigen Lebens des Menschen. Obwohl die vollkommene Nächstenliebe vor allem im Leben Jesu zustande gekommen ist, ist zugleich nicht ausgeschlossen, dass diese Liebe im – in der Freiheit verankerten – Glaubensverhältnis d.h. auch in der Nachfolge Jesu möglich ist (vgl. II, 561). Aber was bedeutet es >>in der Nachfolge Jesu<<?

Mit dieser Frage erreichen wir den Höhepunkt der philosophischen Christologie Ebners und zugleich den Höhepunkt der religionphilosophischen Aktualität seines Sprachdenkens in der Diskussion über die Wege der Erneuerung des Christentums im säkularisierten Zeitalter.

Die Frage nach der Nachfolge Jesu ist bei Ebner identisch mit der Frage nach dem Wesen der Liebe überhaupt. Zunächst hat sie mit einer Leidenschaft, mit den augenblicklichen Emotionen oder mit der Begierde nur wenig zu tun. Mit den Worten vom hl. Augustinus zu sagen, dem Ebner zu diesem Thema sehr nahe steht, liegt das Wesen der wahren Liebe nicht in der *cupiditas*, in deren Zentrum nicht der Andere ist, sondern das eigene Ich ist. Dies hat Ebner sowohl Feuerbach als auch Weininger mit seinem Buch *Geschlecht und Charakter* bewusst gemacht. Wenn aber Ebner die Wahrheit über die tiefste Liebe aussprechen will, dann bezieht er sich auf die Bibel, und in den *Pneumatologischen Fragmenten* wird er uns zum Bedenken geben, dass das Wesen der Liebe in der radikalen Hingabe, in der Sich-aufopferung zugunsten des Nächsten liegt. Augustinus spricht von der *caritas* und fügt hinzu: *Pondus meum amor meus*. In der Sprache Ebner heißt es: „Das Heraustreten des Ichs aus seiner Icheinsamkeit, sein dem Du Sichauftun und Offensein hat den Sinn eines Opfers“ (I, 268). Das Wunder dieser Liebe liegt darin, dass der Mensch erst in ihr sich selber haben und besitzen kann (vgl. I. 764).

VI. SCHLUSSWORT

Unsere Begegnung mit Ebner hat uns nur auf einige Aspekte seiner Religionsphilosophie aufmerksam gemacht. Es besteht jedoch kein Zweifel daran, dass der Grundriss seines Sprachdenkens letztendlich in der Sorge um den Menschen liegt. Aus dieser Perspektive gesehen, kann man mit Recht feststellen, dass seine Philosophie des Wortes in ihrem tiefsten Sinn eine Philosophie des menschlichen Daseins ist. Die christologische Dimension seines Sprachdenkens ist eine Herausforderung, die nicht nur an jedes philosophische, sondern ans Denken überhaupt gerichtet ist. Diese Dimension wird in einem Satz zusammengefasst, den Ebner in dem Aufsatz *Die Wirklichkeit Christi* geschrieben hat: „[...] das Wort haben verpflichtet sozusagen, die Liebe zu haben“ (I, 560). Damit erschließt sich im vollen Ausmaß die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens auf. Dies geschieht im Ereignisdenken Ebners, das im Christentum seinen besonderen Ausdruck findet. Ausgerechnet im Christentum wird die Existenz, also das Dasein des Menschen, der sich selber verstehen will, zum grundlegenden Weg eines solchen Denkens, das seine fernliegendste Grenze ergreifen möchte. Dieses Sprachdenken kann sogar den personalen Gott berühren um dadurch das wahre Wesen des Menschen und den Sinn seiner Existenz zu entdecken. Damit wird die feste Sperre dem Nihilismus gestellt, der sich in das Leben des modernen Menschen erschreckend einschleicht und zu seiner Destruktion führt. Was Charles Taylor in seinem Buch von den Wegen der Wiederbelebung der christlichen Geistigkeit spricht, das hat Ebner auf der Ebene seines Sprachdenkens zweifellos getan. Hat er damit einen Verstoß gegen die philosophische Ordnung, gegen ihre Methode gemacht? Hat er mit seinem Gott- und Christusansatz die Philosophie in die Theologie wirklich verwandelt? Ist sein Denken tatsächlich ein Scheitern auf der philosophischen Ebene? Ich erlaube mir zum Schluss noch einmal Bernhard Casper zum Wort kommen lassen: „Man mag Ebner [...] vorhalten, dass er kein Philosoph sei, sondern Theologe. Wenn man damit zu verstehen geben will, dass Gott im Philosophieren nicht vorkommen dürfe, damit das Denken nämlich seine absolute Autonomie behalte, dann hat dieser Einwand Recht. Aber darf Gott denn im Denken nicht vorkommen? Ein solches Verbot kann das Denken nicht begründen, wenn immer es denn unvoreingenommenes Denken bleiben will, das alles zur Sprache kommen lässt, was sich zeigt“ (Casper 2006, XII).

Und noch Eines: Die Philosophen, um Husserl zu paraphrasieren, sind die Wächter des Denkens. Was zunächst in der Philosophie geschieht, das wird auch eines Tages im Alltagsleben verwirklicht. Deshalb wird nicht

ohne Sinn sein, das Sprachdenken Ebners in unserem säkularisierten Zeitalter nicht nur immer wieder zu vorlesen, sondern wörtlich in unserem Leben zu verwirklichen.

VERZEICHNIS DER VERWENDETEN LITERATUR:

- Casper B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg/Br. 1967.
- Casper, B., *Wstęp*, [in:] Ebner, F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. Skorulski K., Warszawa 2006.
- Cioran, E. M., *Z nie wydanych zeszytów*, [in:] „Zeszyty literackie” 3 (63) 1998, S. 56-61.
- Ebner, F., *Schriften*, Bd. I – III., F. von Seyr (Hrsg.), München 1963-65.
- Davis, B., Kendall, S.T., O’Collins, D. G., (Hrsg.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of Son of the God*, Oxford 2002.
- Fukuyama, F., *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?*, übers. von Dierlamm H., Mihr U., Dürr K., München 1992.
- Fukuyama, F., *Ende des Menschen*, übers. von Kochmann K., München 2004.
- Jagiełło, J., *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken. Ferdinand Ebners Erneuerung des Seinsverständnisses*, München 1997.
- Johannes Paul II, *Botschaft zum XX. Weltjugendtag 2005*, Castel Gandolfo, 06.08.2004.
- Judycki, S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, /Poznań 2010/.
- Morris, Th. V., *The Logic of God Incarnate*, Ithaca and London 1986.
- Sobel, J. H., *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge 2004.
- Taylor, Ch., *A Secular Age*, Cambridge 2007.
- Tilliette, X., *Le Christ de la philosophie*, Paris 1990.
- Tilliette, X., *Le Christ des philosophes*, Namur 1993.
- Tischner, J. *Ethik der Solidarität*, Graz 1982.
- Tischner, J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2000.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1986.