

TH. SCHLEIERMACHER

DAS HEIL DES MENSCHEN
UND SEIN TRAUM VOM GEIST



DAS HEIL DES MENSCHEN
UND SEIN TRAUM VOM GEIST

FERDINAND EBNER
EIN DENKER IN DER KATEGORIE DER BEGEGNUNG

VON
THEODOR SCHLEIERMACHER

1962

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN

THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN

HERAUSGEGEBEN VON

K. ALAND, K. G. KUHN, C. H. RATSCHOW UND E. SCHLINK

7. HEFT

Die vorliegende Arbeit ist aus einer Dissertation hervorgegangen, die im Jahre 1956 bei der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg für die Promotion zum Dr. theol. eingereicht wurde. Referent war Professor D. Dr. E. Schlink.

© 1962 by Verlag Alfred Töpelmann, Berlin W 30 (Printed in Germany)

Archiv-Nr. 3901621/7

Satz und Druck: Buchdruckerei Paul Funk, Berlin W 30

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist dem Gedächtnis eines Mannes gewidmet, der noch 30 Jahre nach seinem Tode fast völlig unbekannt ist, trotzdem sein Lebenswerk ein bedeutsamer Beitrag zu der geistigen Wende ist, in der wir heute stehen und die man einmal geradezu als „kopernikanische Wende“ bezeichnet hat (Emil Brunner).

Es gilt, die Schuld, die wir im Nichtbeachten oder Vergessen dieses Mannes und seines Werkes auf uns geladen haben, abzutragen und uns den von ihm aufgeworfenen Fragen noch einmal zu stellen. Was an neuen Erkenntnissen bei ihm in ursprünglicher Frische zutage tritt, ist, da es zum Teil auch von Anderen ausgesprochen oder einfach von ihm übernommen wurde, in den gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussionen bereits beredet oder sogar zerredet worden. Eine neue Begegnung mit diesem geistigen Werk aber könnte uns zu den eigentlichen Quelltiefen jener Bewegung zurückführen, in der wir heute alle stehen, und uns ganz neue Ausblicke eröffnen.

Mit diesem in der Stille und Verborgenheit vollendeten Lebenswerk beginnt im europäischen Denken die wirkliche Abwendung von der Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts, denn es ist nächst Kierkegaards Protest gegen den Hegelschen Monismus der erste groß angelegte Angriff auf den Idealismus und damit auf das Unternehmen des systematischen Philosophierens überhaupt. Dieser Mann hatte den Mut, die Realität alles geistigen Lebens von etwas „Geistigem außer uns“ herzuleiten und damit die Wirklichkeit unseres geistigen Existierens ernster zu nehmen, als es die Philosophie des Idealismus trotz ihrer „absoluten“ Setzungen jemals vermochte.

Man könnte ihn in die Reihe der Existenzphilosophen einordnen, mit denen er viel Verwandtschaft zeigt, aber er gehört auch dort nicht ganz hin. Er hat von der menschlichen Existenz etwas anderes zu sagen gehabt, als man es in den Reihen der Existenzialisten gerne hört, seit dem man es dort wieder mit einem ausgesprochen und ausschließlich philosophischen Deutungsversuch des Seins zu tun hat.

Das „Geistige außer uns“ läßt diesen Mann nicht los, das Geistige, dem wir unsere Existenz verdanken. Und dieser Terminus ist nur ein Deckname, ähnlich den Kierkegaardschen Pseudonymen, für Gott, für

den Gott, der sich uns im Wort offenbart hat. Und darum imponiert jenem Denker der Abgrund transszendentaler Resignation nicht mehr so sehr, über dem sich zu halten und das Dasein auszuhalten, Leistung und Verdienst echter menschlicher Existenz sein soll.

Das Ich, das vom göttlichen Du her ist, ist schuldig geworden, wenn es sich einsam fühlt. Abwendung vom wissenschaftsgläubigen Denken ist nur möglich als radikale Hinkehr zu Gott.

Doch ist es nun Zeit, den Namen zu nennen: es ist **Ferdinand Ebner**, ein Dorfschullehrer, der sein Leben im Umkreis von Wien begann und beschloß. Er war geistig fast völlig Autodidakt, er hat nie „studiert“, er war nie etwas anderes als Lehrer an kleinen Volksschulen und mußte wegen eines schweren körperlichen Leidens bereits im Alter von 41 Jahren in den Ruhestand treten. Er hat nirgends in die geistige Bewegung seiner Zeit aktiv eingegriffen oder gar etwas wie eine Schule gegründet.

Seine wesentlichen Gedanken hat er in einem Buch zur Aussprache gebracht, das den Titel hat: „Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente.“ Es ist geschrieben im Winter 1918/19 und erschien im Verlag Friedrich Pustet, Regensburg erstmalig 1921. Es gelang Ebner nicht, die in diesem Buch ausgesprochenen wahrhaft revolutionierenden Gedanken in eine größere Öffentlichkeit hinein hörbar zu machen. Nur ganz wenige verstanden sofort die Bedeutung dieses schmalen Bandes. Die offizielle Philosophie, wie auch die offizielle Theologie, die beide Ebner in erster Linie anredete, gingen daran vorbei. Ebner ließ sein Buch in die Welt gehen, indem er ihm voraussetzte das Gutachten eines Wiener Philosophieprofessors, das nichts Geringeres als ein vernichtendes Urteil über das Werk bedeutete. Dieser ließ die Fragmente gelten als „Erbauungsbuch für Theosophen und andere Mystiker“, meinte aber auf einen „ausgesprochen pathologischen Zug“ hinweisen zu müssen und schloß sein Gutachten mit dem Satz: „Wissenschaftlich-psychologisch und wissenschaftlich-philosophisch ist das Werk glattweg unmöglich“ (Wort und Real. S. 19 f.).

Das Werk ist — das muß zur Rechtfertigung von so viel Verständnislosigkeit gesagt werden — in seiner äußeren Form an seinem tragischen Anfangsgeschick nicht ganz unschuldig. Ebner hat seine Gedanken in einer reichlich unsystematischen Form dargestellt. Die Kraft der Sprache steht ihm zwar durchaus zu Gebote. Er kann oft in einem kurzen Satz Erkenntnisse aussprechen, die von einer unausschöpflichen Tiefe sind. Aber es ist kein System, kein Fortgang in der Gesamtent-

wicklung. Seine Diktion ist fragmentarisch und aphoristisch. Die entscheidenden Gedanken liegen wie Goldkörner im Sande zerstreut. Man suche sie sich selbst und lege sie zu einem System zusammen, wenn man will! Aber auch dies ist vielleicht nur ein erster Eindruck von dieser Schrift. Die Systemlosigkeit ist für den tiefer Schauenden nur eine scheinbare und sie hat sogar unmittelbar etwas mit der Art der hier ausgesprochenen Erkenntnisse zu tun. Ebners „System“ ist dies, daß er mit seinen Gedanken beständig um einen Mittelpunkt her kreist und zwar so, daß diese Kreise sich bald enger, bald weiter um die Mitte her ziehen, wobei sie immer wieder neue Bezirke menschlichen Denkens und Erlebens berühren. Man könnte diese Denkweise als die johanneische bezeichnen, dies Denken „in der Spirale“, und sich dabei klar machen, daß damit überhaupt angezeigt ist, was im christlichen Sinne unter „Entwicklung“ zu verstehen ist, nämlich nicht Fortschritt von Stufe zu Stufe, von Schluß zu Schluß auf einer geraden Strecke, sondern Besitznahme des gesamten Lebens von einem Mittelpunkt aus.

Diese Denkweise jedoch war strikte entgegengesetzt derjenigen, in der sich im 19. Jahrhundert die wissenschaftliche Arbeit vollzog und dieser Umstand war in der Hauptsache schuld an der Wirkungslosigkeit dieser ersten und zugleich entscheidenden Veröffentlichung Ebners. Eine kleine Schar von Freunden in Österreich bemühte sich weiterhin darum, Ebners Gedanken einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es war hauptsächlich die Dichterin Hildegard Jone, die Gattin des Bildhauers Professor Joseph Humplik in Purkersdorf bei Wien, die dem Denker in den beiden letzten Lebensjahren besonders nahestand und die nach seinem Tode 1931 berufen war, in seinem Sinn den geistigen Nachlaß zu verwalten und zu erschließen. Sie gab 1935 einen Aphorismenband heraus (ebenfalls bei Pustet, Regensburg) unter dem Titel „Wort und Liebe“, mit einer sehr feinsinnigen Einführung in Leben, Wesen und geistige Gestalt Ebners. Ihr verdanken wir weiterhin die Veröffentlichung von Tagebuchaufzeichnungen Ebners, die nach einer langen Pause — 1951 — erschienen (bei Herder in Wien) unter dem Titel „Das Wort ist der Weg“. Einzelne Aufsätze von Ferdinand Ebner („Zur Christusfrage“, „Die Wirklichkeit Christi“, „Glossen zum Introitus des Johannesevangeliums“, „Ärgernis der Repräsentation“ u. a.) erschienen von 1921 bis 1932 in loser Folge in der Zeitschrift „Der Brenner“ (Innsbruck). Über Ebner erschien 1936 eine Schrift von Theodor Steinbüchel „Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz, erläutert an Ferdinand Ebners

Menschen-Deutung" (Pustet, Regensburg). Schon im Jahr zuvor (1935) hatte Frau Jone ein kleines Bändchen unter dem Titel „Stimmen der Freunde“ herausgegeben. Aber alle diese Veröffentlichungen fanden nicht im Entferntesten die Beachtung, die sie verdienten. Es schien so, als sei es Ebner auch nach seinem Tode nicht gelungen, die Aufmerksamkeit der Welt auf sein gewichtiges Wort zu ziehen.

Im Jahre 1951 wurde aus dem Verantwortungsgefühl für das reiche Erbe, das noch immer ungenutzt im Verborgenen lag, in Österreich eine Ferdinand-Ebner-Gesellschaft gegründet, die es sich zur wichtigsten Aufgabe gesetzt hat, eine Gesamtausgabe seiner Schriften zu erstellen. Es waren vor allem zwei Freunde Ebners, die sich um diese Aufgabe bemüht und verdient gemacht haben, Professor Dr. Michael Pflieger, Professor der Moratheologie, und der 1959 verstorbene Hofrat Dr. Ludwig Hänsel, beide in Wien. Die verlegerische Verantwortung für die Herausgabe sollte der Verlag Herder in Wien, Thomas Morus-Pressen übernehmen.

Die Gesamtausgabe, die alsbald in Angriff genommen wurde, ist leider bald danach — aus verschiedenen Gründen — zum Scheitern gekommen. Erschienen ist lediglich ein 1. Band mit dem Wiederabdruck des Hauptwerkes „Das Wort und die geistigen Realitäten“. Anhangsweise enthält dieser Band noch Tagebuchauszüge Ebners, die die Entstehung des Werkes betreffen, sowie ein Nachwort von L. Hänsel. Ein weiterer Band, mit den Aufsätzen, die in der Zeitschrift „Der Brenner“ erschienen waren, kam zwar noch zum Druck, aber nicht mehr zur Auslieferung.

Nunmehr hat Dr. Franz Seyr in Tulln a. d. D. die vielfachen Anregungen und Vorarbeiten aufgegriffen und eine neue Gesamtausgabe vorbereitet, die in nächster Zeit bei dem Verlag Kösel in München erscheinen wird. Es besteht die Aussicht, daß zur Buchmesse des Jahres 1962 der erste Band herauskommt. Er soll auf etwa 800 Seiten in Dünndruck die wichtigsten Schriften Ebners aus der Zeit von 1916 bis 1931 enthalten. Ein zweiter Band mit Tagebüchern, Aphorismen und Briefen soll etwa ein halbes Jahr später erscheinen.

So besteht nunmehr die Hoffnung, daß das gesamte Werk, soweit es über die Zeitsituation seiner Entstehung hinaus von Bedeutung ist, uns bald zur Verfügung sein wird.

Für die vorliegende Arbeit war ich zunächst auf die im Druck vorhandenen Schriften angewiesen, jedoch ist es mir durch das freundliche Entgegenkommen der Herren von der Ebner-Gesellschaft und vom

Herderverlag, sowie vor allem durch die dankenswerte Unterstützung der Witwe und des Sohnes von Ferdinand Ebner möglich gewesen im Jahre 1953 in Wien einen großen Teil von Ebners Schriften, vor allem von bisher unveröffentlichten Arbeiten durchzusehen. Die letzteren sind hier nur spärlich zitiert; diese Zurückhaltung wird auf den ausdrücklichen Wunsch der Ebner-Gesellschaft hin geübt. Jedoch konnten sie auch nicht völlig unerwähnt bleiben, wenn nicht dem Gesamtbild wesentliche Züge fehlen sollten. Wir sind außerdem überzeugt, daß ein Hinweis auf diese noch unbekannten Schriften Ebners, unter Umständen auch mit Zitaten, das Interesse für deren Veröffentlichung nur noch wecken kann.

Zum Technischen ist noch zu bemerken, daß wir das Hauptwerk „Das Wort und die geistigen Realitäten“ (im Text gewöhnlich bezeichnet mit „WuR“) nach den Seitenzahlen der Neu-Ausgabe: Ferdinand Ebner, Gesammelte Werke, Erster Band Thomas Morus Presse, Verlag Herder, Wien 1952 zitieren, „Wort und Liebe“ (im Text: WuL) nach der Ausgabe von 1935 (bei Pustet in Regensburg) und „Das Wort ist der Weg“ (im Text: WiW) nach der Ausgabe von 1951 (bei Herder, Wien). Bei den noch unveröffentlichten Werken haben wir auf Seitenangaben verzichtet.

Die vorliegende Arbeit will jedoch nicht nur Ebners Werk in seiner allgemeinen Bedeutung für die geistige Situation unserer Zeit darstellen, sondern setzt sich als weitere Aufgabe noch den Versuch, in theologischer Hinsicht den Ort zu finden, an dem Ferdinand Ebner steht. Daß Ebners Ruf im Raum der Philosophie und Sprachwissenschaft nicht ungehört bleiben darf und auch nicht ungehört geblieben ist, liegt auf der Hand. Jedoch ist ebenso klar, daß er uns auch theologisch entscheidende Anstöße gegeben hat, die zum Teil noch gar nicht verarbeitet, zum Teil auch noch nicht genügend als sein Werk und Verdienst erkannt sind. Eine Reihe von namhaften Theologen der katholischen und evangelischen Kirche haben dankbar anerkannt, was sie von ihm empfangen haben. So hat Karl Heim noch kurz vor seinem Tod in einem Gutachten betont, daß für ihn „Das Wort und die geistigen Realitäten“ die entscheidende Anregung für sein eigenes Denken bedeutet habe“, Emil Brunner hat erschüttert festgestellt, daß seine eigenen wichtigsten Erkenntnisse bereits in Ebners Buch vorweggenommen seien („Für Ferdinand Ebner. Stimmen der Freunde“

1935). Andere haben die Anregungen Ebners stillschweigend übernommen.

Er ist einer der ersten in unserer Zeit, dem ein ganz neues Hören auf das Wort der Offenbarung geschenkt war und der infolgedessen auch zutage treten lassen konnte, was „Welt“ und „Denken der Welt“ ist. Aber diese Abwendung von der „Welt“ geschieht bei ihm anders als im Pietismus und in der Orthodoxie, weil er immer wieder durch die Liebe gezwungen ist, den Blick für die Welt offen zu halten. Seine Bedeutung liegt darin, daß er den Theologen wieder zu seiner eigenen Sache zu führen verstand. Darin ist er in seiner Zeit gewiß nicht allein. Er steht im Licht und im Schatten von Kierkegaard und er hat den Aufbruch der dialektischen Theologie neben sich. Die Art aber, wie gerade er auf völlig einsamen Wegen zu dieser theologischen Sache kommt, ohne daß für ihn bildungsmäßig die Voraussetzungen gegeben waren, ruft unser stärkstes Interesse hervor.

Er ist nicht gefeit gegen Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten in seinen theologischen Aussagen, aber vielleicht hat er sich gerade durch diesen Umstand den Blick frei gehalten für den ganzen Bereich der theologischen Besinnung. Er sah die Abgründe der Welt, aber er sah auch die Gefängnisse, in die sich die Kirche selbst begeben kann — auf der Flucht vor der Welt. Die Erweckung seiner Stimme ist deswegen nicht unwichtig in einer Zeit, wo die Kirche in beiden Konfessionen in der Gefahr ist, sich abseits der Welt ein eigenes Haus zu bauen, in dem sie in festen Amtsbegriffen, bei oft unbedacht übernommenen dogmatischen Überlieferungen und in guten liturgischen Formen sicher wohnen kann. Die Männer unserer Zeit, denen das Herz noch blutete, als der Ruf an sie erging: „Verkaufe alles, was du hast!“ und denen das Herz noch brannte, „da der Herr mit ihnen redete auf dem Wege“, sollten nicht so schnell als „Vorläufer“ in unfruchtbarem Sinne „geschichtlich“ werden.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Der Bedenker des Worts	13
<i>I. Ich und Du</i>	15
1. Das Ende der icheinsamen Philosophie	15
2. Die Wirklichkeit der Ich-Du-Beziehung	25
3. Das Du Gottes	28
<i>II. Der Traum vom Geist</i>	42
Exkurs über Ebners Verhältnis zur Existenzphilosophie	67
<i>III. Das Heil im Wort</i>	86
1. Das Wort der Schöpfung	89
2. Das Wort der Erlösung	97
Der Theologe	113
<i>I. Personales Denken und Denken in Ontologismen</i>	123
<i>II. Personales Denken als Überwindung von Subjektivismus und Objektivismus</i>	126
1. Das Ableiten vom personalen Denken in Subjektivismus und Objektivismus in der Alten Kirche und im Mittelalter	126
2. Die Rückkehr zum personalen Denken bei Luther	135
3. Der Verlust des personalen Denkprinzips in Orthodoxie und Aufklärung und seine Neugewinnung bei Ferdinand Ebner	145
4. Weiterentwicklung des personalen Denkens nach Ebner bei Bultmann und Gogarten; Gefahren eines einseitigen Personalismus	151
Der Mensch	165
Literaturverzeichnis	187

DER BEDENKER DES WORTS

I. ICH UND DU

1. *Das Ende der icheinsamen Philosophie*

Die Wende, an der wir geistesgeschichtlich heute stehen, ist gekennzeichnet als Abwendung von der Richtung, in der das philosophische und weithin auch das theologische Denken seit dem auslaufenden 17. und dem beginnenden 18. Jahrhundert sich bewegte. Diese Richtung, die das Denken damals nahm, ist wiederum als eine Wende zu verstehen, indem sich die Philosophie in dieser Zeit immer radikaler von jeglicher theologisch-dogmatischen Bindung löste und die vollkommene Mündigkeit der Vernunft im Sinne Kants als ihr Ziel erstrebte. Es ist nicht zu bestreiten, daß die Hinwendung zu dem, was wir heute Aufklärung, Rationalismus und späterhin Idealismus nennen, in großer Zuversicht und mit großem Stolz geschah, wir sehen überall den „absoluten“ Menschen, wie Karl Barth sagt¹, wir erschrecken vielleicht, theologisch gesehen, über die Hybris und Selbstgefälligkeit, mit der der Mensch des Rationalismus über die Traditionen der vorangegangenen Zeit hinwegschritt, aber wir übersehen dabei die Tatsache, daß — nach dem dialektischen Charakter der Menschenseele — die Lösung von der Autorität der Kirche und der Bibel eine ungeheuer schmerzliche und darum sehr behutsam vorgenommene Operation war, deren Folgen noch bis in das späte 19. Jahrhundert nachzittern, eine Sache, die immer wieder mit einer inneren Zwiespältigkeit vollzogen wurde — man denke etwa nur an die Doppelgeleisigkeit des philosophischen und des theologischen Denkens bei Descartes — und die oft auch bei ganz säkular erscheinenden Vertretern des wissenschaftlichen Denkens eine Gewissensnot hinterließ. Es ging den Menschen der Aufklärung wohl so wie den Menschen im letzten Krieg, die nach einer Bombennacht aus dem Keller stiegen und sahen, daß das Haus, in dem ihre Eltern und Großeltern so lange gewohnt hatten und das für die Ewigkeit gebaut zu sein schien, in sich zusammengestürzt war. Die Autoritäten der Schrift, der Bekenntnisse, der Kirche waren mit einem Male keine Autoritäten mehr. Und über all der Wohlgemutheit und Getrostheit,

¹ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. 1947, S. 19 ff.

über all der Selbstzufriedenheit und Tatbereitschaft, die uns im Bilde des Aufklärungsmenschen entgegentritt, dürfen wir nicht vergessen jene Tiefe der Resignation des Geistes und Gemütes, die sich bei den ganz Großen der Aufklärung im 18. Jahrhundert bereits anzeigt, bei Friedrich dem Großen, bei Lessing und bei Kant.

Warum zerbrach dem Menschen der Aufklärung die Autorität der Schrift und der Kirche, die Autorität des christlichen Weltbildes im weitesten Sinne des Wortes? Es ist nur eine teilweise Deutung dieses Vorgangs, wenn man dies Zerschlagen auf die Divergenz zwischen der Lehre der Kirche und den Erkenntnissen der Philosophie, zwischen Dogma und Erfahrung, zwischen dem Weltbild der Bibel und dem der heraufkommenden Naturwissenschaften zurückführt, jene Divergenz, die ja in der Tat in der Zeit der Orthodoxie immer peinlicher und unerträglicher wurde und schließlich zu einer Scheidung drängte, wenn anders der Mensch des 18. Jahrhunderts sich treu bleiben wollte. Dahinter aber tauchte ein noch viel ernsteres Problem auf: das Problem der Gegenständlichkeit und — das ist für die damalige Sicht dasselbe — der Persönlichkeit Gottes. Die Orthodoxie lehrte Gott als eine absolute Größe in ihrem „Gegenüber“ zur Welt, sie machte von Gott ein System von Aussagen, ganz abgesehen, daß sie ihm anthropomorphe Züge unterlegte, sie lokalisierte ihn an bestimmte Stellen der Geschichte, des Raumes und der Zeit. Ist eine solche Gegenüberstellung Gottes und der Welt („Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße —“) nicht an sich schon eine Beleidigung seiner Majestät? Tötet nicht die „Wahrheit über Gott“ schon allein dadurch, daß sie ausgesprochen wird, den, über den sie ausgesprochen wird? Ist nicht das unermessliche Streben nach der Wahrheit, das Lessing dem Besitz der Wahrheit vorgezogen hat, ein angemessenerer und ehrfürchtigerer Ausdruck unseres Gottesverhältnisses? Die Orthodoxie lehrte mit großer Strenge und Klarheit die *Fides, quae creditur*. Kommt es aber in unserem Verhältnis zu Gott nicht einzig und allein an auf die *Fides qua creditur*?

Gott als Person an sich, Gott als Lehrgegenstand einer heiligen Schrift, Gott als Objekt unseres Denkens und Nachdenkens und in diesem Zusammenhang das ganze System der Dogmatik — das war das Gewölbe, das in jener Wendezeit des europäischen Denkens, wie es schien, für immer einbrach.

Der Mut, die Zuversicht und Freudigkeit des Aufklärungsmenschen erwachte dann freilich angesichts der Frage, was nun zu tun sei. Das

Fundament war ja noch da. Es war dies das Ich des Descartes. Von ihm aus ließ sich die Wissenschaft, „die methodisch geordnete Gesamtheit der Welterfahrung“ (Ebner, Wort und Liebe S. 112) und die Metaphysik, die „Deutung der Erfahrung“, wieder aufbauen unter Leitung und Aufsicht der Mathematik als der strengsten und verlässlichsten Wissenschaft.

Wenn wir nun heute am Ende jener Entwicklung zu stehen scheinen, die mit Descartes ihren Anfang genommen hat oder besser gesagt, am Ende einer Richtung, die damals das europäische Denken genommen hat, so müssen wir zunächst einen Blick tun auf die Entwicklung, die im 18. und 19. Jahrhundert sich aus dem „Cogito ergo sum“ des Descartes ergab. Für den Menschen der Aufklärung war ja der Gottesgedanke zunächst noch kein Problem. Für Descartes selbst bedeutete er das unerläßliche Anfangs- und Schlußglied in der Kette von Ursache und Wirkung wie die Voraussetzung für Wahrheit und Zuverlässigkeit mathematischer Sätze und Schlüsse. Dann jedoch erfolgte für das europäische Denken eine neue Katastrophe durch die Erkenntniskritik Kants, die in der endgültigen Bestreitung der Gottesbeweise nicht nur erneut das Gewölbe zum Einsturz brachte, das die Aufklärungsphilosophie anstelle der Orthodoxie errichtet hatte, sondern sie brachte auch das Fundament zum Erzittern, auf dem man so unbesorgt Wissenschaft und Metaphysik glaubte errichten zu können. Wenn damit noch nicht die Nacht völliger Skepsis über das abendländische Denken hereinbrach, dann ist das nächst der ethischen Pionierarbeit, die Kant selbst in den Postulaten der praktischen Vernunft geleistet hatte, der Philosophie Fichtes zu danken gewesen, der abseits der Frage nach dem „Ding an sich“, die Kant so dringlich gemacht hatte, sein System vom reinen Sein schuf und so mit großem Mut über dem bereits brüchig gewordenen Fundament noch einmal ein neues Gewölbe errichtete, das die Gesamtheit alles Seienden und Gedachten überspannen sollte.

Ferdinand Ebner setzt mit seiner Kritik des bisherigen philosophischen Denkens gerade am Werk Fichtes mit besonderer Leidenschaft ein, da er ihn für die Richtung, die die Entwicklung nahm, im besonderen verantwortlich macht. Der Versuch, über den Weg des Begriffs zu einer reinen Objektivität zu kommen, führte nach Ebner über kurz oder lang zu einer Katastrophe. Der Hauptfehler des idealistischen Denkens liegt in dem Bemühen, Sein und Bewußtsein in ein philosophisch erfaßbares und für unser Denken erträgliches Verhältnis zu bringen. Das ist aber nur auf eine zweifache Weise möglich: entweder

das Bewußtsein ist eine Weise des Seins oder das Sein ist eine Weise des Bewußtseins. Anders ausgedrückt: entweder ist das Ich ein Stück der Welt oder die Welt ein Stück des Ich. Fichte und Hegel hatten sich bekanntlich dafür entschieden, daß die Welt ein Stück des Ich ist, nicht des empirischen Ich, sondern des absoluten Ich, des Ich Gottes, das sich in der Welt und in dem empirischen Ich des Individuums „selbst setzt“. Schwierig wurde für alle Philosophen das Problem des Übergangs vom Ich zum Nicht-Ich, auch da, wo das Ich gerade nicht das Ich des empirischen Menschen bedeutet. Wird aber die Einheit von Welt und Ich grundsätzlich angenommen, so bleibt es sich im Grunde gleich, ob die Welt in einem Gesamtbewußtsein eingeordnet wird — die Grundlage aller idealistischen Philosophie —, oder ob umgekehrt das Ich in die Welt des Gegenständlichen eingeordnet wird, — die Grundlage aller materialistischen Philosophie —.

Das System des „objektiven Geistes“ trägt also bereits den Todeskeim in sich, weil es die Wirklichkeit des Fundaments, jener Tatsache daß „ich bin“, überhaupt gar nicht zu fassen vermag, sondern bereits im Ansatz in einem verhängnisvollen Sinne „objektiviert“. Idealistische und materialistische Philosophie erfaßt nicht, was „Existenz“ ist, weil Existenz immer Existenz des Einzelnen ist. In Wirklichkeit gibt es ja kein Bewußtsein, das nicht zugleich einen Gegenstand sich gegenüber hat, und umgekehrt gibt es keinen Gegenstand, kein „Es“, das nicht von einem Bewußtsein erfaßt wird. Hierbei muß von vornherein klar festgehalten werden, daß „gegenständlich“ „es-haft“ auch Bewußtseinsinhalte sein können. Sind sie gegenständlich geworden, so sind sie nicht mehr Ich. In der ständigen Reflexion, in der Objektivation von Seiendem, im Bewußtsein von Seiendem, im Bewußtsein von Bewußtseinsinhalten erscheint und verbirgt sich zugleich ständig das Ich als das Bewußtsein selbst, das selbst nicht wieder objektiviert werden kann und die Ursache aller Objektivationen ist und bleibt. Die Art aber, wie sich Ich und Es, Ich und Welt zueinander verhalten, ist weder darstellbar, noch vorstellbar, noch erklärbar. Die Vorstellung eines Übergangs versagt hier vollständig. Ebner setzt im 6. Fragment seines Werkes „Das Wort und die geistigen Realitäten“ (WuR S. 80 f.) mit dem Problem des Übergangs vom wahrnehmenden Auge zum Gegenstand und vom wahrnehmenden Ohr zum Schall auseinander und macht klar, daß Hören und Sehen zunächst nur Tasterlebnisse unseres Auges bzw. Ohres sind, wenn nicht die „schöpferische Reaktion meines Ichs dieses Tasterlebnis in einen Schall verwandelte“, dadurch vollziehe ich eine

„Entmaterialisierung der Materie“. Dieser Vorgang bedeutet aber einen Sprung und keinen Übergang. Denn jeder Versuch einer „Spiritualisierung der Materie“ bedeutet — als Vergeistigung der Materie — zugleich eine Materialisierung des Geistes. Was an der angegebenen Stelle über das Verhältnis von Ich und Außenwelt im Sinne der materiellen Gegenständlichkeit gesagt ist, gilt im übertragenen Sinne auch für das Verhältnis von Bewußtsein und Bewußtseinsinhalten. Auch hier ist ein „Übergang“ unvorstellbar. Wird ein Bewußtseinsinhalt „objektiv“, so tritt er damit in die Welt des „Es“, tritt dem bedenkenden Bewußtsein gegenständlich gegenüber und ist somit eben nicht mehr Bewußtsein im Sinne des Ich.

Das Verhältnis von Ich und Es ist also unvorstellbar, ist nicht mehr in ein anderes Verhältnis auflösbar. Es ist weder räumlich noch zeitlich darzustellen. Das Ich ist zwar „in“ der Welt, aber dies „In-Sein“ ist nicht räumlich darzustellen. Das Ich ist zwar gleichzeitig mit Gegenständlichem, aber die Zeit ist nicht die Ich und Es überklammernde Größe. Karl Heim hat in seinem Werk „Glauben und Denken“² für dieses Verhältnis die richtige Bezeichnung gefunden, indem er sagt, daß es sich um das Aufeinandertreffen von zwei Dimensionen handelt, als zweier Unterscheidungssphären, die sich im Aufeinandertreffen gegenseitig voneinander abgrenzen, ohne sich selbst gegenseitig Maß und Bestimmung sein zu können.

Hiermit sind zunächst drei wichtige Grundtatsachen gegeben:

1. Es gibt kein Objekt, das nicht von einem Subjekt erfaßt wird; es gibt aber auch kein Subjekt, das nicht ein Objekt sich gegenüber hat.
2. Hinter die Subjekt-Objekt-Spaltung der Wirklichkeit kann gedanklich nicht zurückgegangen werden. Ich kann somit meine Existenz immer nur erfassen als ein „In-der-Welt-Sein“ und dies „In-der-Welt-Sein“ kann nicht mehr objektiviert werden.
3. Zwischen Subjekt und Objekt besteht weder Identität noch Analogie. Das Eine kann nicht in das Andere „zurückgeführt“ werden.

Diese wesentlichen Erkenntnisse, die in den Jahren um 1920 von mehreren Denkern gleichzeitig und zum Teil unabhängig von einander gemacht wurden, sind von Ferdinand Ebner in seinem Werk „Das

² Karl Heim, Glaube und Denken, Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung. Furche-Verlag, Berlin 1931.

Wort und die geistigen Realitäten“ ausgesprochen worden. Wir zitieren zu diesen grundsätzlichen Ausführungen einzelne Sätze aus WuR:

„Das Ich ‚ist‘ nicht — soweit hätten die Philosophen und Erkenntniskritiker, die die Existenz des Ichs schlechthin leugnen, recht. Aber: Ich ‚bin‘ — und das ist etwas ganz anderes!“ (S. 141).

„Man kann ferner auch nicht sagen: der Mensch ist ein Ich. Auch das wäre widersinnig. Man soll aber auch streng genommen, was man so gern und häufig tut, nachdem schon einmal die Philosophen das Ich objektiviert und substantiviert haben, nicht behaupten, der Mensch ‚habe‘ ein Ich. Denn das Ich ist keine Sache — Objekt — des Habens, sondern das aller Objektivierung spottende ‚Subjekt‘ des geistigen Seins im Menschen und dieses Sein selbst. ... Als Wort ist es gleichsam das ‚unsinnlichste‘ Wort ... es ist auch nicht das ‚Wissende selbst‘ und nicht die ‚Identität des Subjekts und Objekts‘ ... Es ist aber nichts Abstraktes — trotz seiner ‚unsinnlichen‘ Bedeutung als Wort —, sondern etwas durchaus Konkretes, selbstverständlich nicht im Bereich des Sinnfälligen, sondern des Geistigen Konkretes. Die Frage, was es sei, sollte von Rechts wegen gar nicht aufgeworfen werden (a.a.O., S. 142 f.)

„Der wirkliche Mensch: das bin ich, das bist du — diese simpelste aller Wahrheiten erfaßt der Idealismus niemals“ (S. 144).

„Es heißt wahrlich sich lustig machen über die Philosophie, ihr zuzumuten, auf die konkrete Bedeutung des Satzes ‚Ich bin‘, die gar nicht erst mühsam metaphysisch erspekuliert werden muß, in einem bestimmten Einzelfall, auf den es allein ankommt, einzugehen. Jedoch — *se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher*“ (S. 145).

Ebner hat also erwiesen, daß der Satz „Ich bin“ von der Philosophie weder bewiesen werden kann, noch auch bewiesen zu werden braucht, sondern daß er vielmehr die Voraussetzung allen Philosophierens ist und es liegt nahe anzunehmen, daß er damit eigentlich nichts anderes getan habe, als daß er die Philosophie wieder auf das Cartesianische *Cogito ergo sum* zurückgeführt hat. In Wahrheit führt er aber noch dahinter zurück. Denn für Descartes ist „Bewußtsein“ noch ein eindeutiger Begriff. Es ist bei ihm noch nicht deutlich die Problematik, die darin liegt, daß Bewußtsein zugleich Subjekt und Objekt sein kann. Er unterscheidet noch nicht das Bewußtsein, das ich bin, von dem Bewußtsein, das ich habe. Das *cogito ergo sum*, so legt es Ebner — wohl im Sinne des Autors — aus, stellt in Analogie einer mathematischen Gleichung die Identität von Sein und Denken fest und gibt damit bereits den Weg für die Identitätsphilosophie späterer Jahrhunderte frei.