„Der Brenner“ (1910–1954) Eine Zeitschrift inmitten des theologischen Wirrwarrs von Silvano Zucal (Trient)

Die von Ludwig von Ficker gegründete Zeitschrift *Der Brenner* riß das kleine Land Tirol abrupt aus seinem ruhigen kulturellen Schlaf. Von Innsbruck ausgehend stellte sie eine Herausforderung an die österreichische Welt und darüber hinaus an den gesamten deutschsprachigen Raum dar.

Der *Brenner* kennt grundsätzlich zwei Phasen (sowie eine weniger bedeutende dritte und letzte).¹ In seiner ersten Periode, die von 1910 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs reicht, ist er eine gut gemachte Zeitschrift, provokant und anregend, mit einem besonderen Augenmerk für das Unveröffentlichte, gleichwohl Wesentliche. Er beschäftigt sich vorwiegend mit politischen, literarischen und künstlerischen Themen und wird somit zum intellektuellen Sprachrohr eines ästhetischen Experimentalismus expressionistischen Charakters. Sein wichtigster Protagonist war Georg Trakl, sein Ideologe und Anreger Carl Dallago.² Das Trauma und die tiefen Wunden, die der Krieg hinterlassen hatte, sowie das Sich-Abfinden mit der Enge der neuen Grenzen nach der Erfahrung, einer imperialistischen Weltmacht zuzugehören, wirkte selbstverständlich auch auf jenen Innsbrucker ‚Kreis‘, der sich um Ludwig von Ficker gebildet hatte.

Als nämlich die Zeitschrift 1919 wieder erschien, war sie unter bestimmten Aspekten nicht wiederzuerkennen.³ Sie scheint, so behauptet Ferdinand Ebner in seinem *Mühlauer Tagebuch*, ein „anderes Gesicht“ zu haben: „Später blätterte ich die älteren Jahrgänge des Brenner durch, aus der Zeit, in der der Brenner noch jenes ‚andere Gesicht‘ hatte, das den Literaten freilich besser zusagte u. dessen Herr F. sich nun beinahe schämt.“⁴ Natürlich waren die ästhetischen und literarischen Themenkreise nicht gänzlich verschwunden (die produktive Vermischung der Genres blieb auch weiterhin ein typischer Charakterzug des *Brenner*), sie traten aber zugunsten theologischer Themen zurück, die sich mit unerwarteter Kraft und Wirksamkeit verbreiteten. Ein „neuer Gedanke“ (um eine Formulierung von Franz Rosenzweig zu übernehmen) mußte sich Luft machen, und das Konzept dieses „neuen Gedankens“ konnte die Konfrontation mit der philosophisch-theologischen Fragestellung nicht vermeiden. Der neue Ausgabezyklus des *Brenner* wurde wahrlich zu einem Pulverfaß bezüglich der Diskussionen über das Christentum. Gerade „jener Krieg“, der von allgemeiner Brutalität, Grausamkeit und Unmenschlichkeit gekennzeichnet war⁵, setzte nun das Bedürfnis nach einer *neuen Gestalt des Menschlichen* als unwiderrufliches Erfordernis voraus. Diese sollte in irgendeiner Weise ein Echo jener eindringlichen Ausdruckskraft der Lyrik Trakls sein, mit der Ficker sein Vorwort zum Wiederbeginn abschloß: „Aber stille blutet in dunkler Höhle stummere Menschheit, / Fügt aus harten Metallen das erlösende Haupt“⁶.

Die allgemeine Brutalität, Grausamkeit und Unmenschlichkeit, das Chaos einer absoluten Unbestimmtheit, die sich ohne jede Gegenwehr behauptet hatte, zwang zur Suche nach einer neuen Hoffnung, die den von Trakl evozierten verstummten und blutenden Menschen jenseits des Greuels und der Verwüstung gegeben werden konnte.

Die drei Duellanten des „Religiösen“

In diesem Kontext treten im *Brenner* drei paradoxerweise als Duellanten des „Religiösen“ zu bezeichnende Persönlichkeiten ans Licht, die zwar vom selben Streben und von einer ähnlichen Spannung angetrieben sind, sich aber bis hin zur Auslösung eines wahren theologischen Sturms innerhalb des Ficker-Kreises duellieren. Carl Dallago, der Bozner Philosoph, ist – wie schon angedeutet – in der ersten Periode der Zeitschrift ihr unbestrittener Leader; Theodor Haecker, der große Übersetzer sowie Vermittler Kierkegaards und Newmans, sowie Ferdinand Ebner, der Grundschullehrer aus Niederösterreich und, zusammen mit Buber und Rosenzweig, Begründer des dialogischen Gedankens, sind die beiden anderen Kontrahenten. Im Hintergrund schwebt immer als eindrucksvoller Schatten Kierkegaard, der gemeinsame Lehrer, der durch die Tiroler Zeitschrift in die philosophische Kultur Europas eingeführt wurde.

Alle drei aber vertreten eine eigene Hermeneutik des Dänen, entsprechend ihrem eigenen theoretischen Werdegang und ihrer „religiösen“ Interpretation. Die vergleichende Lektüre der Texte, die fortlaufend im *Brenner* erschienen (oder die von ihrem Erscheinen im *Brenner* bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges eine weitere Überarbeitung erfahren haben) und die ein Ergebnis der Nachforschungen dieser Religions-Philosophen sind, bestätigt die Heftigkeit ihrer Auseinandersetzung. Dieser Konflikt ist auch ein Zeichen für die ungelösten epochalen Spannungen, die nach der Jahrhundertwende in der katholischen und evangelischen Christenheit herrschten.

Die Kirche als erdrückende Nische und als befreiende Möglichkeit

Das tragische Erlebnis des Weltkriegs, der den Abfall der Menschheit in die Barbarei aufgezeigt und sich als Vorbote einer noch schlimmeren Zukunft erwiesen hat, ist der gemeinsame Ausgangspunkt der *Brenner*-Philosophen. Dieses Erlebnis führt sie zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen, die jedoch alle den identischen Drang aufweisen, die Genesis des von Haecker definierten „Chaos“⁷, des Krieges, den Dallago als „Netz von Gewaltsamkeiten“⁸ und von Ebner „Verzerrung aller Gesichtszüge der westlichen Menschheit zu einer entsetzlichen Karikatur“⁹ bezeichnet, gründlich zu erforschen. Die Positionen der drei Autoren weichen aber deutlich voneinander ab, sobald die Rolle der Kirche als Institution analysiert wird. Über dieses Thema gibt es heftige Auseinandersetzungen zwischen dem radikal antikirchlichen Dallago, dem von der „Wiederkehr der Kirche in den Seelen“, wie einst Romano Guardini, faszinierten Haecker und schließlich dem mit Unbehagen sich den Theorien Dallagos nähernden Ebner, der diese Theorien zwar in hohem Maße teilt, die Art und die Bissigkeit der Polemik jedoch mißbilligt. Eine Art und Weise, die seine dialogische Sensibilität verletzt und seinen Traum von einer Kirche als dialogischer Gemeinschaft verneint.

Dallago geht es vorwiegend darum, einen Schutzwall um das *Spirituelle* in seiner Fülle und Echtheit zu errichten, da es nur in dieser Weise möglich ist, eine erfüllende Gemeinschaft mit Gott zu schaffen – mit einem Gott, der in der Vorstellung Dallagos in einer nahezu pantheistischen oder besser panentheistischen Darstellung aufgeht. Haecker hingegen meint, daß es notwendig sei, sich auf die große katholisch-augustinische und vor allem thomasische *traditio* zu beziehen. Er lehnt eine derartige Begrenzung ab, denn seiner Ansicht nach sollte alles – wenn auch nach einer kritischen Prüfung – in einer ontologisch-analogischen, hierarchisch gegliederten Sicht der gesamten Realität angenommen werden.

Weder die *ecclesia* (Geistlichkeit), noch das Autoritätsprinzip, das von dieser ausgeht, ist für den Neophyten-Katholiken Haecker (der sich aus Unzufriedenheit gegenüber dem protestantischen Glauben seiner Zeit zur katholischen Religion bekehrt hat) ein Mythos. Beide bleiben seiner Ansicht nach in der allgemeinen Verwirrung der Nachkriegszeit ein unausweichlicher Bezugspunkt. Nicht nur als schützende Oase und Alternative zu den Totalitarismen, deren Umrisse Haecker als scharfsinniger Prophet schon voraussah (er wurde auf diesem Wege maßgebend für die zukünftigen Märtyrer der „Weißen Rose“), sondern als echte Möglichkeit einer spirituellen Seins-Ordnung. Einer Ordnung, die eines Gründungsprinzips bedarf, eines vermittelnden Momentes, einer entschiedenen Unterstützung sowie einer organischen Gliederung, um nicht in das Chaos und die Unbestimmtheit unvermeidlichen geistigen und ethischen Unglücks zu verfallen. Das epochale Unglück ist für Haecker die in subjektiver und objektiver Hinsicht erfolgte Umstürzung jener Ordnung, in welcher die *ecclesia* eine entscheidende Rolle, auch bezüglich anderer sozialer Körperschaften wie Familie und Staat, spielt. Seine persönlichen Erfahrungen mit der protestantischen Lehre ermöglichten es ihm, im radikalen Subjektivismus eine tödliche Gefahr – verbunden mit einem ständigen geistigen Rückschritt – zu erkennen; dies auch bezüglich der Offenbarung. Er beobachtet einen religiösen Individualismus, der sich leicht mit der kleinbürgerlichen Anpassung in Verbindung setzen läßt und den Glauben in eine solipsistische Selbstbestätigung überführt. Laut Haecker sollte der Mensch weder *absolutus* sein, noch durch ein zerstörerisches Streben nach Autonomie vom alles haltenden sowie allem standhaltenden Prinzip entwurzelt werden sowie von demjenigen, der dieses Prinzip dem Menschen bietet und verleiht, losgelöst sein. (Dallago hingegen verlangt für den Menschen diesen Status des *absolutus* als Freiheit von jeglichen Zwängen.)

Aber gerade weil der Mensch nicht eine Selbstgründung seiner selbst ist, muß er sich auf etwas anderes beziehen und die freie göttliche Offenbarung dank der Vermittlung durch eine konkrete und sichtbare Gemeinschaft annehmen. Daher stammt Haeckers Lobpreisung der Institutionskirche als Ort der religiösen Vermittlung par excellence und als Ort gestaffelter und gekonnter Weitergabe eines offenbaren *depositum*. Es gibt keine Bezüge zwischen Weltlichem und Spirituellem, ohne daß zuerst konkrete und sichtbare Orte durchlaufen werden, Orte, an denen es möglich ist, das Spirituelle meta-individuell zu erfahren, selbst wenn dies eine Unterwerfung unter das Gesetz und das Autoritätsprinzip im Bereich des Geistes bedeutet. Laut Haecker also ist die Kirche als

Institution Inhaberin einer wertvollen immunisierenden Ordnung, die im Gegensatz zum Chaos steht, und ihre Autorität ist eine positive und fruchtbringende, da sie das Mittel zur Befreiung aus dem Anarchismus und dem spirituellen Individualismus ist. Es gibt keinen Sieg über das Böse außerhalb der Kirche, da *extra ecclesia* sich der Mensch um eine verderbliche *Hybris* windet, eine Art perverser Selbstvergöttlichung. Ohne eine sichtbare Kirche ist vor allem aber auch die Politik zum ethischen Scheitern verurteilt, da es kein „sichtbares“ übernatürliches Gesetz gibt, nach dem sich der Staat richten könnte. Der Staat, der „sichtbarer“ Interpret des Gesetzes beziehungsweise der Gerechtigkeit sein will.

In diesem Zusammenhang wies Haecker auf die Schwächen der protestantischen Position gegenüber dem heraufziehenden deutschen Chauvinismus und Totalitarismus und auf die Stärken der römisch-katholischen Kirche (und jene des Papstes), da die Kirche sich klar von den Trugbildern distanzierte und zu den sich anbahnenden Ereignissen deutlich Stellung bezog. Der dialektische Widerspruch zwischen weltlicher Sphäre und geistigem Kreis, zwischen dem sich Wandelnden und dem Unwandelbaren, löst sich, laut Haecker, dank der *figura ecclesia* auf, die eine Vermittlung darstellt und jeglichen verderblichen Dualismus löst. Eine Synthese erweist sich also für Haecker unumgebar, auch wenn es sich dabei, Kierkegaard und Thomas von Aquin folgend, um eine Synthese handelt, die nicht auf Hegels Anschauung zurückfallen will. Nur eine lebendige Kirche – und das heißt: radikal in ihrer evangelischen Botschaft, wahrlich gemeinschaftlich, dem Wort Gottes treu und von der Unverfügbarkeit des Übernatürlichen überzeugt – kann nämlich eine solche Synthese erreichen.

Gerade diese von Haecker umsichtig dargelegte Synthese erweist sich für Dallago als inakzeptabel und verursacht eine (aufgrund stärkster gegenseitiger Polemiken unter den beiden Protagonisten des ecclesiologischen Zwistes) beinahe unerträgliche Spannung im Ficker-Kreis. Der Bozner Philosoph meint, das Weltliche und das Spirituelle sollten in ihrem ununterdrückbaren Dualismus und in ihrer unvereinbaren Verschiedenheit erhalten bleiben. Dallago sieht in der Vermittlung der Institutionskirche eine Kontaminierung, sogar eine unerträgliche Alteration des Geistlichen.

Mit Sicherheit sind wir Welt und Fleisch, aber wir können nicht, indem wir verweltlichen und eine „fleischliche“ Konkretisierung verfolgen, die in seinen Augen die römisch-katholische Kirche ist (vor allem die päpstliche Macht)¹⁰, unsere geistige Erfahrung bereichern. Der absolute Vorrang des Spirituellen ist so groß, daß er keine weltlichen Kompromisse zuläßt. Es ist die Überlegenheit auf ontologischem Niveau, die die Existenz des Spirituellen charakterisiert. Wann immer eine solche Vorrangstellung angezweifelt wird, erfährt das Spirituelle eine unerbittliche und unvermeidliche Entwürdigung, besser gesagt die eigene ontologische Entropie.

Das Christentum als christliche und spirituelle Religion ist zur „Weltreligion“¹¹ geworden, weltliche Religion, da die Kirche, als Konkretisierung des Religiösen, das Gesetz der Welt und vor allem das kulturelle Paradigma der bürgerlichen Kultur des Westens als eigenes Gesetz angenommen hat. Die Kirche als weltliche Institution stellt für Dallago die Verweltlichung des wahren religiösen Geistes dar. Diese hatte

zwar während der tragischen Kriegszeit eine offensichtlich breite Öffentlichkeit, in Wirklichkeit war sie aber spirituell blind und unproduktiv und hat, indem sie alle Heere und jede Fahne segnete, nur bewiesen, daß sie unfähig ist, sich der bevorstehenden Abdriftung des Geistes und der Gewaltspirale zu widersetzen. Verbindet man sich mit einem Phänomen, das fremd und anders ist, so nistet sich dieses arglistig ein und greift das Innere an, bis es dieses zur Gänze einnimmt. Die weltliche Logik aufzunehmen bedeutet, sich vor sich selbst zu entfremden, die äußere Erscheinung anstelle der Tiefe und der Authentizität anzunehmen. Die Kirche ist eine heilige Institution mit hohem kulturellem und ethisch-sozialem Wert, eine überfeinerte Art der Disziplinierung. All dies bedeutet nur, daß das wirklich Zählende die Adhäsion einer äußeren Hülle (mit all ihren Ordnungen und Gesetzen) ist, die auf Kosten der wahren Teilnahme des Herzens und des Geistes geht. Für Dallago ist die Verkirchlichung des Religiösen keine intime Unmittelbarkeit des religiösen Geistes, kein ehrwürdiger Hauch sowie keine Erhebung mehr, sondern eine Einrichtung, die für einige noch eine Funktion hat, für viele aber eine passive und erschöpfte Unterwerfungsform ist. Angespornt durch die erlesene Triade, bestehend aus Kierkegaard, Nietzsche und den Übersetzungen der chinesischen spirituellen Tradition des *Tao-Te-King* von Laotse (das er „übersetzt“, interpretiert und vermittelt hat), attackiert der Bozner Philosoph vehement die Kirche, die sich immer stärker mit der weltlichen Macht identifiziert bis zu dem Punkt, an dem sie zu ihrer Doppelspielerin wird.

Kann eine Kirche geistige Vermittlerin sein, wenn sie sich zuweilen ausschließlich um den Schutz der Privilegien, auf die sich ihre Macht stützt, und die Quantität der Mittel und der Mitglieder kümmert? Für den „Franziskaner“ Dallago – der das blühende Geschäft des Vaters in Bozen aufgab, um sich gänzlich der Erhebung des Geistes in seinem *buen retiro* in Nago bei Torbole zu widmen, in seinem im Felsen gebauten Haus, von dem aus er die Unermeßlichkeit des Gardasees mit seiner sanften Aura beobachtete, oder im nicht weniger eindrucksvollen spirituellen Zufluchtsort in Varena im Fassatal, inmitten der rauhen Berglandschaft – waren die kirchlichen „Angelegenheiten“ einfach unerträglich. In dieser „ländlichen Umgebung“, wie er sie selbst definiert, sollte sein philosophisch-religiöses Bestreben zunehmen, nie zurückgehen oder „in die Knie fallen“ wie in Trakls Gedicht *Unterwegs*. Dies würde das Einschlagen eines Weges der pathologischen Zerstörung bedeuten, der Zersetzung und der Trostlosigkeit, die Trakl in seinen Gedichten als Zeuge seiner Zeit zum Ausdruck bringt. Alles „Kirchliche“ läuft aufgrund einer fehlenden Spannung auf eine Öde und Entkräftung hinaus. Die Kirche ist in Wirklichkeit ein säkularisierter und verweltlichter Körper, dem die Religion einen Geist und eine Seele geben sollte. Ein unmögliches Unternehmen. Wo eine Organisation vorliegt, kann und wird es nie ein wahrlich tiefes, inneres Wachstum oder Reife geben. Wo es juridische Gesetze und autoritäre Gebote gibt, wird die Freiheit des Geistes erstickt, geht sie verloren. Das „treue“ Individuum paßt sich passiv an, und in diesem Prozeß wird die religiöse Dimension, die spirituelle Verinnerlichung, nebensächlich, ja sogar

unwesentlich, während die Angleichung an das Alltägliche zum Wesentlichen erhoben wird. Es dominiert der alltägliche Schematismus, die Wertmaßstäbe werden auf den Kopf gestellt: Das wandelbare Geschichtliche überwiegt gegenüber dem Unwandelbaren.

Dallago, der nicht manichäisch sein wollte, hält aber an einem produktiven und – seinen Worten nach – notwendigen Dualismus des Realen fest. Das spirituell Reale und das weltlich Reale sind ursprünglich zweifach, und seine „schwache Christologie“ – von der noch die Rede sein wird – will eine Vereinigung dieser Zweifachheit nicht akzeptieren. Es gibt jedoch einen weiteren Widerspruch, der laut Dallago aufrechterhalten werden sollte: die Dialektik des Inneren-Äußeren. Das Religiöse ist immer eine innere Realität, ein produktives, persönliches und intimes Verhalten gegenüber dem Absoluten, das allen Determinierungen entkommt, sich aber mit radikaler Transparenz nur dem intimen Gefühl offenbart. Dieses auszudrücken oder zu veräußerlichen sowie in eine äußerliche oder gar institutionelle Bindung einzukerkern, sollte nicht versucht werden. Wenn diese dialektische Opposition nicht eingehalten wird, wenn das Innerliche sich institutionalisieren will, geht das, was das Religiöse charakterisiert – und zwar seine unerschöpfliche Freiheitskraft im Zusammenhang mit dem Weltlich-Materiellen – verloren. Es gibt also eine Alternative zwischen dem Religiösen und der Kirche: „Die Kirche ist äußerer Behang; das Religiöse ist inneres Wachstum. Die Kirche organisiert; das Religiöse desorganisiert. Die Kirche verdunkelt mit ihrem Licht; das Religiöse schöpft sein Licht aus dem Dunkel. Die Kirche verschließt; das Religiöse erschließt.“¹²

Beutet das Kirchliche das Religiöse aus, wird die Kirche eine weltliche Macht und ein Ort, von dem diese Macht ausgeht, dann schrecken die Kirchenoberhäupter sogar davor nicht zurück, Kriege, Heere und Waffen zu segnen, dann ist die Veräußerlichung vollendet und eine Konkordatskirche entstanden. Eine Kirche, die keinerlei Unterschied zu anderen weltlichen Entitäten kennt und die ihre Anhänger rein numerisch um sich versammelt und wahrnimmt, „Truppen“ beziehungsweise Figuren ohne Gesicht, Wesen, die lebende Tote und an den religiös-kirchlichen Brauch der sozialen Initiation gebunden sind. Denkt man etwa – meint Dallago – an die katholische Metamorphose, die sich im Taufakt vollzieht, an die Unterwerfung vor Gott als Geist, die sich zu einem formellen und rituellen Akt entwickelt hat, „der für das Fortkommen in dieser Welt äußerst förderlich, ja oft geradezu unerlässlich“¹³ geworden ist, kann man dem Vorurteil des dominanten Kollektivs nicht wieder entsprechen.

Eine Kirche, die sogar „die Allmutter Natur in Verruf gebracht hat, um sich selber als die wahre Mutter zur Geltung zu bringen. Aber welch ein mütterlicher Schoß, dieser Schoß der ‚allein selig machenden christlichen‘ Kirche, die einen im Jenseits umso besser bettet, je mehr man sich ihr unterordnet.“¹⁴ Die von Dallago, der sich selbst als *Landschaftsmensch* bezeichnete, geforderte Naturreligion steht im klaren Gegensatz zur kirchlichen *religio* und zu ihren Zweifeln an all dem, was unüberlegt und natürlich ist (wie die Sexualität und die Körperlichkeit im allgemeinen). Der von Dallago bemerkte Dualismus von Körper und Geist wird von ihm als eine Wunde empfunden, die der Natur kraft einer kirchlichen Überwältigung/Einmischung zugefügt wird.

Mit der Veröffentlichung des Werkes *Die rote Fahne*¹⁵ scheint die Polemik Dallagos eine marxistische Richtung einzuschlagen. Nichts ist dem Gedanken Dallagos fremder. Das Rote und das Rote Banner sind die Farben des Blutes, der Liebe und des Martyriums des wahrlich spirituellen Menschen, sie schenken also Leben, um sich gegen alle für das Spirituelle tödlichen Gewalten und also bewußt gewalttätigen Kräfte zu setzen. In diesem Kontext steht für Dallago die Kirchlichkeit in einer Linie mit dem Faschismus sowie jeder Form des Chauvinismus.

Selbstverständlich konnte die Definition der Kirche als „autoritäre Verwalterin des Christentums“¹⁶, die dadurch zur „Mörderin des Geistigen und Religiösen“¹⁷ wird, oder als „der profanste Staat“¹⁸, der ganz auf die Macht und die religiöse Veräußerlichung konzentriert ist, nichts anderes als eine heftige Auseinandersetzung mit Haecker auflösen. Das Zusammenleben der beiden ecclesiologischen Richtungen innerhalb des Ficker-Kreises erwies sich als unmöglich. Als Anhänger Kierkegaards konnte Haecker eine scharfe Polemik gegen die Unechtheit der Kirche, ihren Verrat, ihre Versuchungen zu einem „Regime der Christenheit“ noch tolerieren, nicht aber eine Vernichtung, wie sie Dallago vornimmt, unter deren Trümmern die – für Haecker, wie wir gesehen haben, ununterdrückbare – Funktion der Kirche als sichtbare Vermittlung zwischen den Menschen und Gott wiederzufinden ist. Der Konflikt war nicht nur ein theoretischer, er wurde auch privat ausgefochten, was Ficker in eine nicht einfache Position versetzte. Man denke nur an die strategische Rolle, die Dallago vor dem Krieg im *Brenner* einnahm, als Ficker den Bozner Philosophen ständig über noch nicht erschienene Beiträge seiner Mitarbeiter zu Rate zog, indem er ihm jeden wichtigen Brief zukommen ließ. In seiner Rolle als Leitfigur und offizieller Ideologe des Kreises (obwohl Ficker nicht immer die Hinweise Dallagos befolgte oder sich zu eigen machte) hatte er doch als erster vorgegeben, was dann beraten wurde, auch welche Zensuren vorgenommen wurden.

Als 1922 der Konflikt seinen Gipfel erreichte, wollte Dallago seinen Standpunkt mit der Abhandlung *Eine Auseinandersetzung*¹⁹ – die er im vorherigen Herbst in Nago verfaßt hatte – noch genauer umreißen. Wie schon im Titel angedeutet, sollte dort auch eine Erläuterung seiner Thesen erfolgen. Alles kreist dabei für Dallago um den Begriff der Autorität. Wer besitzt Autorität? Der Geist oder die kirchliche Einrichtung? Das „Autoritäre“ (Haecker) beinhaltet, daß der Mensch, der keinen konkreten Ort mehr hätte, an dem das wahre und korrekte Verhältnis zum Geist bewahrt wird, zu einem unvermeidbaren existentiellen Verlust bestimmt ist. Der „Antiautoritäre“ (Dallago) behauptet hingegen, daß das Verhältnis zur Wahrheit des Geistes ein unmittelbares und verinnerlichtes ist. Deshalb wird das, was wirklich „Sache des Geistigen und Religiösen [ist.] von keinem System, auch von keinem Glaubenssystem, entschieden [...], sondern von den Personen – von ganzen Menschen, die glauben.“²⁰ Niemand kann die Freiheit und zugleich die enorme Verantwortung des persönlichen Verhältnisses mit dem Absoluten ersetzen. Mit dem Absoluten, das sich nicht in einer geschichtlichen Kirche verkörpern kann, noch weniger in der römischen Kirche, da „das Regime der Romkirche zur Zeit ihrer weltlichen Machtfülle nicht das Regime des Absoluten war und sein konnte.“²¹

Der ecclesiologische Zwist zwischen Haecker und Dallago schien sich als neuer Schwerpunkt durchzusetzen, den der Ficker-Kreis nicht umgehen konnte. In diesem Zusammenhang tritt, neben den zwei Denkern, die die philosophisch-religiöse Debatte monopolisiert hatten, der schüchterne Volksschullehrer Ferdinand Ebner auf. Ebner versucht Ficker eine Lösung vorzuschlagen, die überzeugender erscheint als jene der beiden Streitenden und die darüber hinaus auch ein neuer Bezugspunkt für den *Brenner* sein konnte. Mit klarem Verstand zeigt Ebner die Grenzen beider Einstellungen auf. Obwohl er Haecker sehr dankbar war – der ihn aus der Isolation befreite, indem er Ficker bat, seine *Pneumatologischen Fragmente* zuerst in der Zeitschrift und später als Buch zu veröffentlichen – teilte er die Kirchlichkeit Haeckers nicht zur Gänze, da sie ihm zu optimistisch, zu „philosophisch“ erschien, unfähig, der echten Glaubensforderung zu entsprechen, und vor allem der „choreographischen Darstellung“ der echten spirituellen Dimension allzu sehr entgegenkommend. Die wahre spirituelle Dimension findet man laut Ebner nur im gegebenen Wort und in der stotternden (mündlichen) menschlichen Antwort. Sogar das Ereignis des Wortes erfährt in seiner extremen *Kenosis*, im Kreuz, bis hin zu einer „Stilisierung des Kreuzes“, eine prunkhafte Dimension. Diese Stilisierung des Kreuzes wird zur Stütze und zum Blendwerk der kirchlichen Zugehörigkeit und nicht radikale Offenbarung des dialogischen, christlichen Wortes, dessen „teuren Preises“, eines „Preises“, der das dialogische Wort immer voraussetzt.

Ebner sah die Kompromisse und litt zusammen mit Dallago unter den Kompromissen, die die Kirche mit den Mächten der Zeit einging, unter der ausbleibenden Reaktion gegenüber der herrschenden Kriegshetzerei und dem Chauvinismus, unter dem sozialen Konformismus, der Stilformen und Liturgien vorschrieb, und unter der Hypertrophie der Einrichtungen, der Unfähigkeit, demütige Diener des Wortes zu sein. Ebners Texte über die Kirche sind bitter. Es genügt ein Blick auf dieses „Bekenntnis“ an Ficker:²²

Nach dem Abendessen sprachen wir wieder über die Kirche, nicht über ihre Idee, sondern wie sie wirklich ist u. wie ihr u. ihrer Diener Wirken wahrnehmbar ist im Getriebe dieser Welt: angesichts dessen man freilich an der Idee der Kirche fast verzweifeln könnte. Wenn die Kirche wirklich eine in den Realitäten des geistigen Lebens wurzelnde u. von dorthin ihr Daseinsrecht schöpfende Institution ist, wo wird sie dann als das wahrnehmbar? In ihren Gotteshäusern, die längst zu politischen Agitationslokalen entwürdigt wurden? In den klerikalischen Zeitungen, die sich ganz in den Dienst der monarchistischen Reaktion zum Zweck der Erhaltung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung gestellt haben? Im Beichtstuhl, wo Alkoholiker Abstinenzdispens für christlichsoziale Wählerversammlungen erhalten können?

Trotz der Heftigkeit von Ebners Kritik hat diese nicht dieselben Voraussetzungen wie die Dallagos. Sie distanziert sich sogar gänzlich von dieser. Aus der heftigen Kritik Dallagos an Haecker in bezug auf den Schutz der absoluten individuellen Freiheit und der Freiheit des Gewissens gegen jegliche außenstehende Herrschaft entsprang eine

Zentralisierung des Ich, einerseits bezüglich der religiös gemeinten Wechselbeziehung mit der „Mutter Natur“, andererseits in bezug auf das alleinige und einsame Verhältnis zum Absoluten. Ein (in dieser zweiten Hinsicht) auch von Kierkegaard vertretener, radikaler und unnachgiebiger Standpunkt, der in Verbindung mit einem pantheistischen Taoismus trat. Ein Ich, das vom Absoluten – als Projektion des Ich, das seine spirituelle Fülle erreicht hat – unterschieden werden soll:²³

Erst durch den Anschluß an dieses Er oder Es, erst durch den hergestellten Kontakt mit Ihm, als dem absoluten Sein, als der einzigen geistigen Realität, erhält das Ich im Menschen, geistig und religiös gesehen, seine geistige Realität. Das Du erweist sich, seinem Ursprung nach, als ein bloßer Reflexionsakt des geistig real gewordenen Ichs.

Dallagos Ich erscheint also in einem völlig anderen Licht, es handelt sich nicht um ein „Sein für sich alleine“:²⁴

Ich denke mir Persönlichkeit: als ein fortwährendes Zufluchtfinden vor allen äußeren und inneren Drangsalen in sich, [...]; als eine letzte und höchste Instanz für alles in sich; als eine Verbindung, Zwiesprache und Verständigung mit allen Dingen und Rätseln des Daseins in sich [...]. Und ich mache die Stärke der Persönlichkeit abhängig von der Verankerung in sich. Der Mensch der großen Persönlichkeit ist demnach nur seinem Inneren untertan.

Für Dallago gibt es keine spirituelle Einsamkeit. Die einzig existierende Einsamkeit ist die fleischliche (etwa das Fehlen einer weiblichen Begleiterin), während, dank der eigenen spirituellen Erhöhung, das „Zum-reinen-Geiste-Werden“ das Überwinden jeder Einsamkeit bedeutet. Dallagos Mensch nimmt sich nämlich als ein Einzelner wahr, der seine antisoziale Dimension als den einzigen Weg, sich selbst und die eigene Innerlichkeit wiederzufinden, schätzt. Indem er sich in sich selbst zurückzieht, gewinnt Dallagos Mensch Distanz zur Außenwelt (dies ist der antisoziale Akt) und formt die einzig wahre Sozialität als unnachgiebige Gegenspielerin jeder erdrückenden Sozialität und Totalität. Nur für den Eremiten gilt: „das Antisozialste ist das Sozialste“.²⁵ Die Purifikation ist das wahre Ziel des Einsamen, seine Möglichkeit, sich mit dem Geist zu vereinen, die Reinheit des reinen Menschen der Vorzeit wiederzufinden. Eine radikal antidialogische Perspektive.

Daß das antisoziale spirituelle Ich im Zentrum von Dallagos Konzept steht, will Ebners Dialogik herausarbeiten. Das durch das Christentum entdeckte Ich ist für Ebner Frucht eines Selbst-Bewußtseins, ausgelöst durch eine Berufung des Du, ist also ursprünglich das Du-Sein für einen anderen (Gott *in primis*), das es dem Ich ermöglicht, seine effektive Identität zu erlangen. Außer im Zusammenhang mit einem Du kann es kein Ich geben, das effektive Ich kann nicht im Zusammenkauern des Ichs

auf sich selbst in einer verzweifelten und überheblichen Icheinsamkeit bestehen. Die Icheinsamkeit ist immer eine Entscheidung des Ich, sich vor dem Du zurückzuziehen und zu verschließen, in der aber das Ich das eigene ontologische Abdriften nicht erfährt. Dallagos Behauptung, die „Icheinsamkeit ist und bleibt eine Abschließung vor der Sozietät, als Beginn einer Geistesexistenz, die ihren Träger zwingt, sich auf sein wahres Selbst zu besinnen, das inkommensurabel ist, an dem darum auch Sozietät nicht teilhaben kann“²⁶, ist nicht korrekt. Im Gegenteil, die wahre spirituelle Krankheit, der pneumatologische Fall, ist die Dulosigkeit des Ich. Die Eröffnung des Ich gegenüber dem Du, sich durch das *richtige Wort* in Richtung des Du zu bewegen, das „Duzen“, ist nichts Zufälliges oder Kontingentes, das vorkommen könnte oder nicht. Nein, das Ich realisiert sich gänzlich in dieser Öffnung, wenn die autosolipsistische Einsamkeit durchbrochen wird und nicht versiegelt bleibt wie eine definitive „chinesische Mauer“. Das *dia-logische* Ich-Du-Verhältnis ist das, was geistig entscheidend ist, nicht, wie für Dallago, das Eintauchen in die „göttliche“ Natur oder die Zurückweisung jeglicher fremden, weltlichen Form, die potentiell gewalttätig und autoritär gegenüber dem Ich sein könnte. Wenn für Dallago der zu beschreitende Weg jener des Tao ist, ein „Weg ohne Weg“, der einem schrittweise unter den Füßen wächst, während man sich im Stillen dem spontanen Rhythmus der Natur hingibt, so ist für Ebner das Wort und nur das Wort der Weg.

Die Kirche wird also von Ebner in all ihrer Zweideutigkeit wahrgenommen, gerade weil diese nicht der dialogische und paradigmatische Ort ist, der er sein könnte und sollte. Wenn das Du des Menschen, dessen erster und begründender Gesprächspartner das Du Gottes ist, wenn dies der Ursprungsdialog ist, nach dem sich alle zwischenmenschlichen Dialoge richten, kann man verstehen, worin die Kritik Ebners an der institutionellen Kirche besteht, eine Kritik, die sich manchmal sogar jener Dallagos nähert. Was Ebner bemängelt, ist das Fehlen des Du in der Kirche als weltlicher Institution (eine kirchliche Dulosigkeit). Sind die Priester Funktionäre des Kults und keine Diener des Wortes, sind die Bräuche heilige Darstellungen, die manchmal in Idolatrie ausarten, ist die kirchliche Zugehörigkeit nur sozialer Zement zur sozial-politischen Disziplinierung, dann ist die Kirche nicht mehr länger ein dialogischer Ort. Bei näherer Betrachtung unterscheiden sich also Ebners Ansichten von denen Dallagos gänzlich.

In Ebner tritt eine Sehnsucht nach einer authentischen *ecclesia* ans Licht. Eine Kirche, die nur als Gebäude gesehen wird, das sich über den Einzelnen stellt, ihn entfremdet und keine zwischenpersönlichen Ich-Du-Verhältnisse zulässt, eine Kirche, die jeden stillen und verinnerlichten Dialog mit Gott untersagt und auf vorgeplante, mehr oder weniger gekünstelte Formulierungen zurückgreift, um der Welt die eigene Macht zu vermitteln, wird nie Ebners Kirche sein können. Eine Kirche, die Furcht vor der Sünde oder sogar Furcht vor dem Gesetzesbruch erzeugt (Ebner sprach oft von Alpträumen, die ihm ein Mönch mit langem Bart verursachte...), ist nicht eine Kirche, die dem Menschen sanft zu Bewußtsein bringt, ein Ich zu sein in Zusammenhang mit einem göttlichen Du als dialogischem Partner. Eine solche Kirche kann nicht ein Ich mit eigenem Namen schaffen, das dem verbalen Appell mit einer Bewegung aus Liebe in

Richtung Du antwortet. Stattdessen sollte die Kirche eine des Wortes für das Wort sein, da für Ebner nur das Wort der begründende spirituelle Akt, die Formung des spirituellen Daseins und das objektive „Zwischen“ des Verhältnisses der geistigen Realitäten Ich/Du ist. Nicht einmal die Kirche aber entzieht sich der Korruption der Worte, dem Geschwätz, das alles nihilisiert. Der dialogische Charakter Ebners findet kein Echo auf seinen Ruf, zumindest nicht innerhalb der Kirche, die er kennt. Mit einer Ausnahme: Heinrich Hofstätter, ein Dorfpfarrer, macht ihn mit einem alternativen Modell der Kirche bekannt. Dieser Priester war nicht damit beschäftigt, die Politik seiner Zeit zu beeinflussen, er hatte keinerlei Vorurteile über die Gegenseite (die Sozialdemokraten), er liebte die Kinder und er war fähig, sich im christlichen Stil der Parabel verständlich zu machen, ohne religiöse Formeln zu paraphrasieren oder auswendig zu lernen. Vor allem aber war er nicht an das Radio gebunden, an die Vermittlung vorgefertigter Worte, die nicht mehr voll von ihrem göttlichen Ursprung sind.²⁷

Vor allem die Liturgie und die Theologie sind für Ebner Ausdruck der gesamten kirchlichen Pathologie. Die Liturgie gibt unter den Modeerscheinungen der Zeit nach, verliert die lebenswichtige Relation mit dem Wort, muß besonderen Eindruck erwecken, indem sie die Kirche durch „Gaslampen und elektrisches Licht“ taghell erleuchtet und so dem Exzentrischen keinen Einhalt gebietet.²⁸

Vorausgesetzt, daß man ein christliches Gotteshaus überhaupt gelten läßt: man hat kein Gefühl dafür, daß da hinein keine Gaslampen gehören u. kein elektrisches Licht. Heute läßt die Kirche einen esperantistischen Gottesdienst zu, sie macht also ihre Verbeugung vor dem Geist einer Wissenschaft, der dem Geist des Wortes ehrfurchtslos gegenübersteht. Bald wird der Film bei der Messe mithelfen u. die Prediger bedienen sich des Phonographen. Amerika u. England zeigen, wie es zu machen ist. [...] Dieser Menschheit, die da zugrundegeht im Triumph ihrer Technik – o daß sie sich dessen endlich doch einmal bewußt würde –, ihr kam jede Beziehung zum lebendigen Wort abhanden. In ihren Gotteshäusern betet sie esperantistisch u. der Film zieht mehr als die beste Predigt.

Auch die kirchliche Theologie, mit ihren trockenen konzeptuellen Konstrukten, ist von dieser Zerrüttung betroffen.²⁹

Was tut die Kirche? Sie läßt das Wissen um Gott, um die Tatsachen des geistigen Lebens u. Seins ganz „objektiv“ erscheinen, so objektiv, daß es dasteht wie etwas außerhalb des Menschen – im Dogma. Wohl ist das Wissen um Gott auch „objektiv“ außerhalb des Menschen (trotzdem es in ihm drinnen ist), [...], denn der Mensch ist jenes Geschöpf der Natur – das einzige –, das das Wort hat. Und er hat es von Gott u. darum ist im Wort das Wissen um Gott. Stets läuft er jedoch Gefahr, sein Wissen um Gott, den Grund u. Boden also der Geistigkeit seiner Existenz, nicht in der Lebendigkeit des Wortes mehr, sondern ganz „objektiv“ außer sich, in

der starren Abstraktheit eines objektiven Gedankens, von dem das Innerste seines Gemüts nichts weiß, zu haben.

Nach Ebner sollte die Kirche nie dem Verkünder des Wortes, das sich vermenschlicht hat, widersprechen. Schlußendlich ist es die Christologie, in der sich Ebners Ansichten radikal von denen Dallagos unterscheiden und die noch einmal den Ficker-Kreis in einen heftigen theologischen Konflikt führt.

Christus als „reiner Mensch“ oder der Einzige als verkörpertes Wort

In der christologischen Debatte bleibt Haecker etwas im Hintergrund, darauf konzentriert, die entscheidenden Züge an Christus zu erkennen, um eine korrekte Anschauung des Menschlichen zu geben (Christus als Vorbild an Menschlichkeit), während sich Ebner und Dallago darüber einen heftigen Streit liefern.

Für Haecker wird die Inkarnation zum Sinn und zur Fülle aller Begebenheiten und der Geschichte. Christus kam auf die Welt, als „der Mensch eine unüberwindbare Hürde im Abgrund des Herzens“³⁰ aufgerichtet hatte. Christus bedeutet das Zusammenfließen von Judentum und Griechentum, ist also das tiefe Namenszeichen des Abendlandes, das seine Wurzeln offenlegen und nicht leugnen will. „[...] wie Christus die Fülle des Gesetzes [...] war, so auch die Fülle der Tragik [...]“³¹, d. h. die Vollendung des Judentums in Hinblick auf das Gesetz und die Erhöhung des Griechentums in Hinblick auf die Tragik. Vor allem aber ist Gott dank Christus nicht mehr eine ferne und unzugängliche Realität. Die Christen erlangen nämlich durch den Glauben an Christus das Privileg, Gott beim Namen zu nennen: „Das ist das Privileg des Christen, daß er, in dem er Christus anbetet, den wahren Gott mit Namen anbetet.“³², und dies ist die große Chance des religiösen Menschen, der im Unterschied zum Philosophen nie von Gott in der dritten Person spricht, sondern ihn eben beim Namen nennen kann. In seiner Vermenschlichung in Christus hat Gott den Menschen eine letzte Chance gewährt. Durch die unerreichbare Kraft seiner allmächtigen Liebe hat er sich schwach gemacht, einer Liebe, die trotz ihrer Kraft nicht aufgezwungen wird, sondern ein absolut freies Geschenk ist. Dies ist die Tragödie des Kreuzes, eine absolute *Kenosis* zusammen mit einer absoluten Kraft, eine absolut tragische Begebenheit, die durch ihre Annahme überwunden wird: „Der Opfertod Christi ragt also weit über das Tragische hinaus, [...]“³³ Eine analoge Dialektik von Stärke und Schwäche findet man in der für Haecker eindrucksvollsten und unmittelbarsten Ikone Christi, die zugleich der bedeutendste Knotenpunkt seiner Christologie ist: Christi Versuchung.³⁴ Schwäche ist Versuchung, Stärke ist, dieser Versuchung zu widerstehen. Weder Vater noch Geist geraten durch Satan, den Versucher, in Versuchung, anders der „Sohn des Menschen“, durch seine menschliche Dimension und seinen menschlichen Willen, der auf unerklärliche und mystische Weise an den göttlichen Willen gebunden ist. Auf diese Weise wird er ein Modell für die Menschen.

Christus schlägt die erste sozusagen materialistische Versuchung ab, die an eine immanente Sicherheit gebunden ist und keinen Drang zur Transzendenz hat. Sie kann aber auch eine spiritualistische im Sinne der Idealisten sein, die sich an ihren unvergänglichen Konzepten nähren und erfreuen („nicht nur von Brot speist sich der Mensch, sondern auch von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt“).

Er weist auch die zweite Versuchung ab, der jene frommen Menschen verfallen, die aus einer spirituellen Kindlichkeit heraus ständig Eingriffe Gottes und seiner Engel erwarten („führe deinen Gott nicht in Versuchung“, bitte ihn nicht, seine Engelsscharen zu schicken, um den von der Fiale seines Tempels Herabstürzenden aufzufangen...). Jesu Erwiderungen auf den Verführer haben einen prophetischen und sozialen Charakter. Wenn die erste Versuchung eine Projektion des abendländischen Menschen ist und seiner immanentistischen Abdriftungen, die keinen Raum lassen dem durch das „Brot“ ersetzten Wort, das einzig und allein Frucht menschlicher Hand ist (dabei macht es keinen Unterschied, ob materielles oder kulturell-konzeptuelles „Brot“ gemeint ist), so sagt die zweite aus, daß der orientalische Mensch mit seiner Literatur, seiner märchenhaften Logik, aus seiner träumenden und Wunder erwartenden Perspektive heraus eher dazu neigt, die Konzeption des menschlichen Körpers und der konkreten Realität der Welt aufzuheben. Gott hat eine Welt erschaffen, die an die Materie und an die Körperlichkeit gebunden ist, und gerade diese erschaffene Welt hat ihre letzte und definitive Legitimation in der Fleischwerdung gefunden. Gott hat nicht die Welt in einer göttlichen Phantasie errettet, sondern im konkreten Körper und in der konkreten Welt des Jesus von Nazareth, der von einer Frau geboren wurde.

Die Christologie hat – wie wir sehen – für Haecker immer anthropologische Implikationen (er ist u. a. auch der Autor des bekannten Werkes *Was ist der Mensch?*²³⁵ von 1933, über welches Heidegger in den fürchterlichen Jahren, in denen die Tragödie des Totalitarismus sich anbahnte, sich nur ironisch äußerte). In dieser Hinsicht nehmen die ersten beiden Versuchungen eine gänzlich anthropologische Perspektive ein, nach der der wirklich spirituelle Mensch der vermenschlichte Geist ist, der einen Körper hat und diesen haben will, der an die Auferstehung des Fleisches glaubt oder, mit anderen Worten, an die Zukunft eines vollendeten und vollkommenen Geistes begleitet von einem ebenfalls vollendeten und perfekten Körper. Dies ist aber nicht die Perspektive vieler abendländischer Denker, vor allem nicht die deutscher, von Kant bis Hegel, die laut Haecker nie wirklich an die Auferstehung des Fleisches geglaubt haben. Im philosophischen Abendland der Moderne erhielt Paulus dasselbe Echo auf seine Areopag-Rede wie seinerzeit. Die morgenländische Spiritualität läuft auf dieselbe Gefahr hinaus, auch wenn sie (bezüglich der Zukunft des Menschen) sich nicht so sicher ist wie die abendländische. Wenn die erste Versuchung eine abendländische ist, so ist die zweite eine morgenländische, so daß in Wirklichkeit beide gültig sind, da Christus das menschliche Paradigma und die menschliche Erfüllung ist und sich in ihm Orient und Okzident, Norden und Süden, vereinigen.

Die dritte Versuchung ist die grundlegendste, denn es ist die Versuchung der Macht. Es ist die subtilste und hinterlistigste Versuchung für die Menschen: Alle Macht kann man in der Unterwerfung unter den Herrscher dieser Welt zusammenfassen. Der Versucher bietet nämlich das, was hinterhältiger und anziehender ist als alles andere auf der Welt: die Macht eben. Und die christliche Lehre ist jene der freiwilligen Unterwerfung, des Martyriums am Kreuz, das die Pläne der politischen und religiösen Macht kreuzt, indem sie den Menschen die Lehre der wahren menschlichen Authentizität vermittelt. Alle drei sind Versuchungen, die das Profil Christi zeigen und das des Menschen, der sich selber finden will.

Während Haeckers Christologie nicht als besonders originell bezeichnet werden kann, allenfalls als Kontrapunkt zu seiner philosophischen Anthropologie (die reich und originell ist), schlagen Ebner und Dallago zwei wirkungsvolle philosophische Christologien vor, die im totalen Gegensatz zueinander stehen. Dieser unaufhebbare Gegensatz wird von Ebner im *Mühlauer Tagebuch* deutlich hervorgehoben: „Gedanke eines Aufsatzes über das Problem des europäischen Menschen (die nicht zu vermeidende Stellungnahme zu Christus): Darüber sprach ich mit Herrn F. die Entscheidung zwischen Dallagos Auffassung (typisch genommen) u. dem Glauben – u. das eben ist ja das Brennerproblem.“³⁶ Dallagos Christologie geht von einer zweideutigen Annahme aus, die laut Ebner eine ganz bestimmte Konsequenz hat: die Aufhebung der Grenze zwischen Menschlichem und Göttlichem in einer (durch Laotse inspirierten) pantheistischen Optik. Damit wird jeder qualitative Unterschied zwischen Menschlichem und Göttlichem beseitigt. Es ist nämlich „[...] Aufgabe des Menschen, seine Grenzen zu erkennen u. sie zu respektieren. Ein Gedanke, der ja tiefst bestimmend [...] für die geistige Haltung eines Menschen (im Sinn des Glaubens) angesichts des Lebens u. Wortes Christi [ist]. Und der asiatische Mensch? Vermag der jemals wirklich seine Grenzen zu erkennen? Dallagos Verhältnis zu Christus. Solange der Mensch die Grenzlinie zwischen dem Menschlichen u. dem Göttlichen verwischt, versperrt er sich den Weg zum Glauben“³⁷ in Christus.³⁸

Die christologische Spannung, die zwischen Dallago und Ebner besteht, erinnert an jene, die zwischen Dallago und Trakl in der ersten Phase des Vorkriegs-*Brenner* bestanden hat. In seinen Briefen an Ficker vom 1. und 6. Juli 1913 aus Nago ist dieser ungelöste Knoten enthalten: „[...] über ‚Christ‘ u. Christentum hätte ich mit Trakl zu reden [...]“.³⁹ Und im christologischen Gespräch mit Trakl, das sich selbst in den persönlichen Begegnungen als unmöglich und katastrophal erwies, in der landschaftlichen Umgebung von Nago (gemeinsam mit Ludwig von Ficker) wie in dessen Wohnung in der Mühlauer Villa (1914), in diesen Konfrontationen kommt die persönliche Position Dallagos vollends ans Licht, mit der er dann später die Auseinandersetzung mit Ebner eröffnen wird. Der bekannte Text der Trakl-Dallago-Auseinandersetzung, in der die christologische Debatte ganz im Vordergrund steht, soll hier nun angeführt werden:⁴⁰

Dallagos offene, etwas kindliche Natur schien Trakl zu reizen und herauszufordern. Denn es war ihm, allem Anschein nach, peinlich, Rede und Antwort stehen zu müssen, und jener schien dies nicht genügend zu beachten. [...]

Aber Dallago mochte nun einmal kein Organ für seine Art haben und rückte ihm immer näher auf den Leib.

„Kennen Sie eigentlich Walt Whitman?“ fragte er ihn plötzlich.

Trakl bejahte es, fügte aber bei, daß er ihn für verderblich halte.

„Wieso?“ – fuhr Dallago auf – „Wieso verderblich? Schätzen Sie ihn denn nicht? Sie haben doch gewiß in Ihrer Art manches Verwandte mit ihm?!“

Ficker bemerkte, daß doch wohl eher ein tiefer Gegensatz zwischen den beiden zu erkennen sei, indem Whitman das Leben einfach in allen seinen Erscheinungsformen bejahe, während Trakl durch und durch Pessimist sei.

Ja, ob er denn gar keine Freude am Leben habe? – bohrte Dallago weiter. – Ob ihm denn z. B. sein Schaffen gar keine Befriedigung verleihe?

„Doch“ – gab Trakl zu – „aber man muß gegen diese Befriedigung mißtrauisch sein.“

Dallago lehnte sich vor maßlosem Erstaunen in seinen Stuhl zurück.

„Ja, warum gehen Sie dann nicht einfach in ein Kloster?“ fragte er endlich nach kurzem Schweigen.

„Ich bin Protestant“, antwortete Trakl dumpf.

„Pro-te-stant?“ fragte Dallago gedehnt – „Das hätte ich allerdings nicht gedacht! – So sollten Sie doch wenigstens nicht in der Stadt, sondern auf dem Lande leben, wo Sie dem wüsten Treiben der Menschen ferner und der Natur näher gerückt sind!“

„Ich habe kein Recht, mich der Hölle zu entziehen“, gab Trakl zurück.

„Aber Christus hat sich ihr doch auch entzogen!“

„Christus ist Gottes Sohn!“ antwortete jener.

Dallago wußte sich kaum zu fassen.

„So glauben Sie also auch, daß alles Heil von ihm komme? Sie verstehen das Wort ‚Gottes Sohn‘ im eigentlichen Sinne?“

„Ich bin Christ“ – antwortete Trakl.

„Ja“, fuhr jener fort, „wie erklären Sie sich denn solche unchristliche Erscheinungen wie Buddha oder die chinesischen Weisen?“

„Auch die haben ihr Licht von Christus bekommen.“

Wir verstummten, über die Tiefe dieses Paradoxes nachsinnend. Doch Dallago konnte sich noch nicht zufrieden geben.

„Und die Griechen? Glauben Sie denn nicht auch, daß die Menschheit seitdem viel tiefer gesunken ist?“

„Nie war die Menschheit so tief gesunken, wie jetzt nach der Erscheinung Christi“ – versetzte Trakl. „Sie konnte gar nicht so tief sinken!“, fügte er nach kurzer Pause hinzu.

Dallago schien nicht wahrhaben zu wollen, daß Trakl immer mehr sich in sich zurückzog und verschloß, und brachte als letzten Trumpf Nietzsche vor.

„Nietzsche war wahnsinnig!“ – warf Trakl barsch hin, indem seine Augen unheimlich funkelten.

„Wie verstehen Sie das?“

„Ich verstehe das“ – grollte jener – „daß Nietzsche dieselbe Krankheit hatte wie Maupassant!“

Grauvoll war sein Antlitz, als er dies sagte: der Dämon der Lüge schien aus seinen Augen zu funkeln.

Das dürfe man nicht sagen, wies ihn Dallago streng und mit der ganzen moralischen Autorität dessen, der die Wahrheit vertritt, zurück. – Das dürfe man nicht sagen!

„Sie müssen wissen, daß der Wahnsinn seelische Ursachen hat!“

Trakl, der das Haupt gesenkt hatte, sah auf, maß sein Gegenüber mit einem seltsamen Blick und schwieg.

Es ist also die von Trakl evozierte, schmerz erfüllte Figur Christi, die am Höllen-Leid der Welt teilnimmt (ein *kenotischer* Christus, bis hin zur Schmerzüberreibung wie bei Pascal), eine Figur, die Dallago nicht überzeugt, weshalb er Trakl befragen und provozieren wollte (der mit einem vielsagenden Schweigen antwortete). Der Bozner Denker schrieb nämlich schon am 26. Juli 1913 an Ficker: „[...] diese künstlerische, farbenklingende Erscheinung Trackls zeugt mehr als alles für Zusammenbruch des Christentums.“⁴¹ Am 19. Februar 1914 umreißt er dann genauer: „[...] daß es nicht das Menschentum Christi ist, das in Trackls Dichtung umgeht, daß es ein *geschädigtes* Menschentum ist [...]. Es macht wohl die Verschiedenheit in der Grundauffassung zwischen Trackl u. mir aus.“⁴²

Dies unterscheidet Dallago auch von Ebner, auch wenn der Streit zwischen ihnen schärfer konturiert ist. Der christologische Konflikt bezieht sich nämlich nicht mehr auf eine lyrische Evokation wie bei Trakl, sondern auf einen im Sinne Ebners verwirklichten christuszentrierten Gedanken. Ebner weist in einem Brief an Ficker den Vorwurf des Dogmatismus, den Dallago an ihn gerichtet hatte, zurück:⁴³

Sehr dankbar bin ich Ihnen für alles, was Sie mir über Carl Dallago schrieben. Muß es einen doch immer freuen, einen wertvollen Menschen näher kennen zu lernen. Und daß das Carl Dallago ist, wußte ich schon u. fand es jetzt nur durch Ihre Mitteilungen anschaulich bestätigt. Daß er mit mir nichts anzufangen wisse, setzte ich natürlich von dem Augenblicke an, da er von meiner Existenz erfahren konnte, voraus. Ich weiß auch andere Menschen, die mit mir absolut nichts anzufangen wissen, was mich selbstverständlich in meinem Respekt vor ihnen u. meiner (wenn es Sache, Person u. „Methode“ fordern) Verehrung für sie nicht beirrt. Wenn aber Dallago wirklich, wie Sie schreiben, in mir etwas wie eine orthodoxe Glaubens-Dozentur sieht, so ist das doch ein ein bißchen arges Mißverständnis. Oder sollte doch aus dem, was bisher im Brenner von mir zu lesen war, nicht so recht ersichtlich sein, daß ich mit einem Glauben an ein abstraktes, theologisch spekulierendes Dogma so gar nichts geistig anzufangen weiß – u. nur ein solcher Glaube könnte Sache einer Dozentur sein – daß ich Glauben nicht anders verstehen u. gleichsam innerlich handhaben kann als in seinem

Bezogen sein auf die Lebendigkeit (u. „Aktualität“) des Worts (die aber doch nichts, aber schon gar nichts zu tun hat mit Abstraktionen u. Spekulationen)? Freilich, für mich ist diese Lebendigkeit des Worts – voll u. ganz – im Evangelium, im Worte Christi. Fühlt man es denn wirklich nicht aus jeder Zeile, die ich geschrieben habe, heraus, daß da dahinter ein Mensch steht, für den das ganze Leben, sein bißchen Leben in dieser Welt, für den die ganze Geschichte sinnlos, u. vor allem aber für den das Wort Gott zum leeren, nichtssagenden Wort wird – ohne Christus? Gewiß, es gehört zu meiner durch nichts zu erschütternden Überzeugung, daß das Bewußtsein des Menschen in seinem Grund u. Kern durch das Bewußtsein von der Existenz Gottes konstituiert ist. Aber – ohne Christus ist, für mich wenigstens, auch dieses heimliche Wissen um Gott im Grunde des menschlichen Bewußtseins total sinnlos. Sollte das Wort, durch das meine Gedanken hindurchgehen, um in ihm zur Ruhe zu kommen, wirklich so tot, so abstrakt, so dozentenhaft sein, daß in ihm gar niemals fühlbar wird, wie hinter ihm die Wirklichkeit des Lebens u. Sterbens einer menschlichen Existenz steht? Vielleicht ist die Meinung Carl Dallagos dazu bestimmt, mich auf etwas aufmerksam zu machen. Auf etwas jedenfalls sehr Wichtiges. Und ich tue vielleicht sehr unrecht, sie ohneweiteres als ein Mißverständnis aufzufassen. Doch genug von dem allen. Das geht zu sehr ins Persönliche. Freilich, wie will man dieses vermeiden, wenn vom Christentum die Rede gehen soll.

Wer ist Christus also für Dallago? Jesus von Nazareth ist der reine Mensch, der zu den großen Menschen gehört, die zur Welt kamen, wenn er auch nicht der „Einzige“ ist. Dallago setzt an den Beginn der Geschichte die Existenz eines Typus der „reinen Menschen“, die in einer geistigen Erfüllung lebten und eine gemeinsame Beziehung zum „Absoluten“ hatten. Diese sind dann im Laufe der Geschichte zu den Gründern der großen Religionen geworden: das gilt für Buddha, Konfuzius oder auch für den Athener Gesetzgeber Solon. Christus ist eine dieser paradigmatischen Figuren, nicht der „einzige wahre Fall“, aber ein zu imitierendes Modell. Mit seinem beispielhaften Lebensstil ist er ein unabsehbarer Bezugspunkt für jeden spirituellen Menschen. Er ist weder Gottes Sohn (wie Trakl meinte), noch ein vermenschlichter Gott, sondern ein *göttlicher Mensch*, dank seiner bodenlosen Tiefe und seiner unerreichbaren Gerechtigkeit. Dallago greift auf all die Elemente Jesu zurück, die Dallagos eigenen theologischen Standpunkt bestätigen: Das Gebot der Liebe ist gültig für alle Menschen, ebenso wie der Kampf gegen das Böse in der Welt. Vor allem aber der Hinweis, daß die Gesetze im Dienste der Menschen stehen und nicht der Mensch im Dienste der Gesetze. Nicht zuletzt die Behauptung Christi, daß sein Reich, Gottes Reich also, nicht von dieser Welt ist. Die Relativierung des christologischen Fundamentes, seine Verwendung zur sozialen Disziplinierung wird ebenso wie – immer von Christus ausgehend – die alltägliche Verderbnis ohne Rückhalt verurteilt. Jede Art von kirchlichem Triumphalismus wäre im Keime erstickt („mein Reich ist nicht von dieser Welt“), wie auch jede Hierarchie und jede politisch-weltliche Gewalt.

Im Werk *Der große Unwissende* spricht Dallago über die Geburt des *Religiösen* und nimmt sie als begründende Gegebenheit des Menschen wahr: *homo naturaliter religiosus*. In der Geschichte der menschlichen Zivilisation wurde diese Dimension immer mehr zerstört, woraus sich die grundlegende Funktion Christi ergibt: das Religiöse wiederzuerwecken und den Menschen in seinen ursprünglich reinen und natürlichen Zustand zurückzuführen. Das historische Christentum und die Kirchen in ihrer fortschreitenden Zivilisierung haben die christliche Botschaft mißverstanden, sie haben diese gezügelt und ihre anfängliche Bedeutung getrübt, oder mehr noch, sie haben ihr Gewalt angetan: „Denn was uns umgibt, was in dieser Welt der Zivilisation als Religion und Christentum umläuft, erscheint als ein Widerspiel zum ursprünglich Christlichen sowohl, wie zum Geistigen und Religiösen.“⁴⁴ Das Evangelium war die Botschaft des „reinen Menschen“, und Christus das Sprachrohr des Spirituellen und des Religiösen in seiner Gänze. Laut Dallago gibt es einen gewissen Parallelismus zwischen dem Evangelium und dem *Tao-Te-King*, da an der Basis beider Schriften das Angebot eines spirituellen und religiösen Lebens stand, welches eine Aufgabe des eigenen Willens ohne Rückhalt vorsieht, um eine exklusive Verbindung mit dem göttlichen Prinzip wiederherzustellen. Im Evangelium ist Christus Beispiel einer derartigen Aufgabe des Willens, im *Tao-Te-King* ist es der „reine Mensch“ in vorgeschichtlicher Zeit. Die Verbindung zum göttlichen Prinzip setzt die Loslösung von der Welt voraus (von ihren heuchlerischen Belehrungen), eine Verschmelzung ohne Einschränkung mit der grundlegenden Wahrheit der Natur. Nur so kann „der Anschluß an das Gesetz als an das Wort – also gleichsam an die Tat Gottes – jedes gewaltsame Eingreifen von Seite des Menschen“ ausschließen.⁴⁵ Indem Dallago gegen Ebner und dessen Christologie, den Glauben an das Wort, das Mensch wurde, um den unterbrochenen Dialog Ich-Du (Mensch-Gott) wiederherzustellen, polemisiert, wertet er die Kraft des Wortes ab. Das wahre spirituelle Leben wird nicht im Ich-Du-*Dia-log* vertieft, nur im Schweigen des Wortes wird das Verhältnis zu Gott erreicht: „[...] meiner Vorstellung nach, [kann] das Wort, das im Anfang und bei Gott war, erst erfüllend zur Geltung kommen [...], wenn das Wort, dessen Besitz die Sprache erst möglich macht, verstummt ist.“⁴⁶

Ebners christologische Antwort auf Dallago⁴⁷ läßt nicht auf sich warten und bekommt die (implizite) Zustimmung von Ficker. Dieser bezeichnete den Grundschullehrer und Philosophen als „die ergreifendste Denkergestalt, die Österreich in seinem erschütterten Bestand zwischen zwei Weltkriegen hervorgebracht hat.“⁴⁸ So ergibt sich der bekannte christologische Gleichklang mit dem Begründer des *Brenner*:⁴⁹

Später sprachen wir wieder über den Brenner u. seine Aufgabe. Wieviele begreifen es, daß in ihm das letzte, u. aber auch das eigentliche, geistige Problem Europas aufgerollt wird? Das ist die Stellungnahme zu Christus u. zum Christentum. Nichts anderes u. alles andere ist phantastischer Unsinn oder Ausweichen. Die zwei Möglichkeiten dieser Stellungnahme: Die „menschliche“ Auffassung Christi ohne die gläubige Perspektive auf seine Göttlichkeit u. die Auffassung des gläubigen Christen, des um den Glauben ringenden Menschen mit eben dieser Perspektive

im Bewußtsein der Sünde u. der Erlösungsbedürftigkeit – sie stehen im Brenner unmittelbar nebeneinander. Und das gehört durchaus so, das ist im Sinne der in Kierkegaards Kritik der Gegenwart entwickelten Gedanken. Die Zeitschrift als solche kann doch nicht die Entscheidung treffen (u. soll es nicht): weil es der „Einzelne“ ist, der sich zu entscheiden hat. In allem dem verstehen Herr F. u. ich uns sehr gut. [...]

Es kommt mir vor, als stünde F. der mir einzig möglichen, mir einzig recht dünkenden Auffassung des Christentums (nämlich im Glauben an die Menschwerdung Gottes in Christus u. nicht anders) ungemein nahe.

Dies ist für den Menschen die einzige Möglichkeit, wieder „berufen“ zu sein, wie es ursprünglich der Fall war, berufen und gefordert durch das Wort. Alles spielt sich in Ebners feinsten hermeneutischen Deutung des Johannes-Prologs ab, auf den er sich in all seinen Werken bezieht (und nicht nur in den *Glossen*, die sich ausführlich damit befassen)⁵⁰. Eine Interpretation des österreichischen Philosophen, die sich radikal von jeder anderen Interpretation des *Logos* im philosophischen Sinne entfernen will, da dieser *Logos* nur im dialogischen Sinne angemessen gedeutet werden kann. Alles hängt von dem Wort ab, das im Ursprung war, dank dem alles aus dem Nichts hervorgegangen ist. Das, was zählt, ist, daß jener *Logos* zu Fleisch geworden, Mensch geworden ist. Der *Prolog* bringt nicht nur Gottes Wort als das schaffende Prinzip von all dem, was ist, ans Licht, sondern nimmt das fleischgewordene Wort in Christus vorweg. Dieses erstaunliche Entgegenkommen des göttlichen Du im Worte ist die zweite Kreation des Menschen, die effektive Möglichkeit seiner Wiedergeburt. Der vermenschlichte Gott selbst hat den Menschen entgegenkommen müssen, um sie von neuem das Sprechen zu lehren, damit diese erneut mit ihm das unterbrochene und unmöglich gewordene Gespräch knüpfen können. All das, damit sich die Menschen wieder auf Gott beziehen können, nachdem sie seine Stimme wieder gehört haben:⁵¹

Und er [Gott] sprach zu ihm in seiner Vermenschlichung u. Menschwerdung in Christus. Dadurch erst wurde dem Menschen Gott in der Stimme des Gewissens ganz hörbar. 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 u. Fleisch geworden, in menschlicher Sprache.

Neben dem Urwort – das den Menschen durch einen urverbalen Aufruf versammelt und ihm eine unschuldige und dialogisch vollendete Antwort ermöglicht (eine Antwort, die durch den ersten versammelnden Ruf noch nicht verfälscht worden ist) – war ein zu Fleisch gewordenes Wort notwendig, um den Menschen aus der nihilistischen Spirale zu retten, die das Resultat des Abdriftens in ein arrogant autonomes und isoliertes Wort ist. Dieses vom Menschen abgespaltene Wort hatte die ontologischen Voraussetzungen des Urdialogs unbeachtet gelassen, hatte die spirituelle Valenz des

Wortes ausgelöscht. Nur auf diesem Weg kann also das menschliche Wort Genesung finden und dank der Beziehung zum Erlöser des Wortes, der als einziger einen solchen verbalen Rehabilitationsprozeß zu verwirklichen vermag, selbst erlöst werden. Erlöser des Wortes und zugleich zu Fleisch gewordenes Wort: dies ist also die neue von Ebner vorgeschlagene christologische Bezeichnung.

Christus ist der Erlöser des Wortes, denn er ist der Verkünder des Wortes. Das christologische Ereignis ist diese außerordentliche Möglichkeit, die den Menschen geboten wird, um das menschliche Urwort zurückzuerlangen und zu ihm zurückzukehren. Das Wort, das – vor seinem Fall – glänzend und wunderbar war und die unverwischbaren Stigmata, Beweise seiner göttlichen Herkunft, trug. Wohl vollkommen menschliches Wort, aber glänzender Nachhall und klare Refraktion des göttlichen Wortes. In Christus vermenschlicht sich das göttliche Wort, es geht durch Jesu Leben und Worte in die Geschichte ein. Der Mensch wird also dadurch wieder zum Hörer, wird durch Christus, diesen einmaligen Meister, wieder das Sprechen lernen. Dieser ist wohl das göttliche Wort, stellt sich aber auf dieselbe Ebene und beweist zusätzlich zu seiner göttlichen Identität seine menschliche Fülle. Ein Meister, der, weil er eben Wort *ist*, der einzige Meister des Wortes sein kann und als einziger den tiefen Sinn des Urdialoges, von dem jeder andere zwischenmenschliche Dialog ausgeht, wiederherstellt. Das Wort ist also zu Fleisch geworden, um auszusagen, zu fragen und zum Menschen zu sprechen, um ihn vor der tödlichen Gefahr des spirituellen Abgleitens in eine irreale träumende Existenz zu bewahren, die der Mensch in der Illusion des Sprechens und des Dialoges führt (und dies ist der „Traum“ – und daher auch die Ruhe des Geistes, von der Ebner spricht), da er in sich selbst verschlossen, stumm, wenn auch unaufhörlich sprechend, ohne authentische Worte, ohne ein Verbindungs-Wort, ohne eine effektive Dialogmöglichkeit ist. Dem Versucher der Wüste (wie schon Haecker andeutete) antwortete Jesus, daß der Mensch „nicht von Brot alleine lebe“, nicht von einzelnen funktionellen und zweckdienlichen Worten, Projektionen eines solipsistischen Ich, oder abgedroschenen und banalen Worten, sondern von „jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt“ und von dem sich der Mensch ernährt und spirituell lebt. Von einem Wort also, dem christlichen, das seinen menschlich unerreichbaren Ursprung garantiert, gerade weil es sich grundlegend von den Worten der Dichter und Philosophen unterscheidet.

Es unterscheidet sich aber auch von den großen spirituellen Figuren der Menschheit. In dieser Hinsicht ist Christus nicht – wie es Dallago forderte – einfach ein „reiner Mensch“. Werden die Worte Christi als poetische oder philosophische gedeutet oder auch als Ausdruck eines Wesens, das den Gipfel des Geistes erreicht hat, so gibt es keine tragischere Weise, diese Worte mißzuverstehen. Diese sind – nach einer wunderbaren Formulierung Ebners – das persönlichste Wort, das jemals auf der Erde gesprochen wurde. Sie sind nicht Träger einer Idee und unterstützen auch keinen nostalgischen Drang ästhetischen Charakters, noch vermitteln sie einen mystischen Drang oder sind sie ein Aufruf zur Erhöhung des Geistes, sondern sie vermitteln unmittelbar das spirituelle Leben in seiner vollen und effektiven Realität, das Wort also als objektives Vehikel zwischen den spirituellen Realitäten, zwischen dem Ich und dem Du (göttlich

und dann menschlich). Nur jenes christliche Wort konnte den Menschen aus seinem „Schlaf des Geistes“ erwecken, ihm endlich die Realität und den Ernst des spirituellen Lebens bewußt machen. Kein anderer spiritueller Mensch (wenn auch noch so groß und „rein“) kann *Wiedererwecker* sein.

Das Wort Christi ist ein konkretes Wort, niemals ein fremdes oder schizophrenes Wort, wie es das philosophisch-poetische ist. Dieses meint einen idealen Menschen und distanziert sich somit klar von der effektiven persönlichen Existenz. Es ist auch nicht ein Wort, das zu einer Art aristokratischen Absonderung auf eine glückliche Insel des Geistes einlädt. Ganz im Gegenteil war das Christus-Wort der kräftige Wiedererwecker aus der Einkerkelung eines Wortes, das in den träumerischen Fugen der Poeten und Philosophen verloren war, von Menschen verloren worden war – meint Ebner –, die von der Realität getrennt und nicht in dieser Welt zu Hause sind. Durch sein Wort und das Angebot einer Bekehrung des Wortes bereitet Christus jedem Idealismus ein Ende und leitet das ein, was Ebner den großen Realismus des Geistes nennt. In Christus vollzieht sich die Offenbarung des Geheimnisses des Wortes, seine wahre Bedeutung, lebendig und aktuell, seine Genesis aus dem Geiste und der Kraft des Auf-das-Du-sich-Zubewegens, der letzte erstaunliche Sinn sowie die ausschließlich menschliche Voraussetzung des Wortes. Jesus verkündet endgültig, was es bedeutet, Hörer und Schöpfer des Wortes in der Liebe zu sein. In ihm erweisen sich das Wort (objektives Vehikel in der Ich-Du-Beziehung) und die Liebe (subjektives Vehikel in der dialogischen Beziehung) auf unverkennbare Weise in ihrem spirituellen Fundament als eins. Wer Christus begegnet ist, ist dem erstaunlichen Geschenk des Wortes begegnet, und damit auch, wie der Philosoph bekennt, der Versuchung, es zu verschwenden: „Fühle ich nicht immer die Gnade des Worts u. weiß ich nicht um seine erlösende Macht? Von der mach ich nicht Gebrauch u. jene weise ich zurück“⁵², wenn ich mich von Christus entferne.

Das Drama des Abendlandes ist, laut Ebner, daß das Christus-Wort mittlerweile verdrängt und abgewiesen wurde, *in primis* – wie wir gesehen haben – selbst von den geschichtlichen Kirchen, mit ihren dogmatischen Konstrukten, mit ihren schwerfälligen Liturgien, mit ihrer theologischen Flucht in mehr philosophische als spirituelle Bereiche und mit ihren institutionellen Strukturierungen: all dies führte oft zu einem Ausschluß und zu einer Verhinderung des christlichen Wortes. Weiters ist das Christus-Wort auch von der abendländischen christlichen Kultur, der Philosophie, der Wissenschaft, der Kunst sowie der Politik beseitigt worden, und dies hat das Wort in einen nihilistischen Teufelskreis geführt. Die paradoxe Logik des bis zur eloquenten Stille des Kreuzes von Jesus von Nazareth gesprochenen und bezeugten Wortes, des vermenschlichten Gotteswortes, wurde als nicht vertrauenswürdig eingestuft. Indem man aber den Bekehrer des Wortes zurückweist, weist man auch die Bekehrung des Wortes zurück.

Das Symptom von all dem ist Dallago. Ebner anerkennt an ihm eine intellektuelle Ehrlichkeit und die unersättliche Suche nach einem religiösen *Novum*, aber die Tatsache, daß er sich nicht um das Schicksal des Wortes kümmert, ist ein Zeichen, daß der wahre

Christus von seinem spirituellen Leben weit entfernt ist. Christus: für Dallago ein reiner Mensch, Träger bestimmter Werte. Für Ebner aber ist er der *einzig*e reine Mensch, der – dank seiner Einmaligkeit – Reinheit weitergeben kann, eine Reinheit *in* Christus:⁵³

Christus hat zu seinen Jüngern gesagt: Schon seid ihr rein um des Wortes willen, das ich zu euch gesprochen habe. Und wenn es einen reinen Menschen gibt in dieser Welt – es gibt sie –, dann ist er das in Christus. Einem solchen Menschen im Leben nahekommen, das ist Fügung der Gnade in der geistigen Ordnung der Dinge, das ist das Entgegenkommen Gottes, an dem sich der Mensch wieder aufrichten kann in der Versunkenheit u. Verlorenheit seines geistigen Lebens.

Dallago und Trakl, Haecker und Ficker griffen in die spirituelle Verwirrung des Abendlandes ein, aber indem sie eine „spirituelle Ökologie“ verlangten, eine Flucht in die göttliche Natur, ist ihr Christus zu einem halben Christus geworden. Ein Christus, der sich sogar mit dem *Tao-Te-King* anfreunden konnte, der aber niemals imstande sein wird, eine neue spirituelle Situation im Menschen zu schaffen, so wie es der Buddhismus nicht schafft und noch weniger eine Kontamination zwischen dem authentischen Geist des Christentums und der spirituellen buddhistischen und taoistischen Anschauung.⁵⁴ Dies ist jedenfalls nach der Überlegung des niederösterreichischen Philosophen die Straße, auf der Dallago ins Stolpern gekommen ist:⁵⁵

Carl Dallago hätte denn doch nicht ohne viel Zusehens es versuchen sollen, den Geist des Evangeliums mit dem des Taoteking zu identifizieren. So tiefsinnig auch die Spekulationen – anderer – über die Verwandtschaft des Tao und des Logos im Johannesevangelium sein mögen. Abgesehen von dem Umstand, daß Laotse nur die Rolle des Evangelisten sozusagen spielt und nicht die des Trägers des Evangeliums – dieser, der „reine Mensch der Vorzeit“, ist überhaupt keine wirkliche, sondern eine erdichtete Person: Laotse entschwand seiner Mitwelt in der Einsamkeit der Berge im Westen; er sei, wird berichtet, nach Westen gegangen, kein Mensch weiß wohin; Jesus aber ging nach Jerusalem und starb am Kreuz. Liegt da nicht ein *existentieller* Unterschied vor? Was aber die Verwandtschaft des Tao und Logos betrifft, so bedenke man: daß die chinesische Sprache angeblich kein Pronomen Du hat (nur das Fürwort der ersten und dritten Person), der johanneische Logos aber doch am tiefsten durch *verbum*, Wort – das Wort begreift in sich das *Verhältnis zum Du* – übersetzt und interpretiert wird

– eine göttliche Beziehung, die Christus den Menschen vermittelt.

Ebner verspürte, daß die Hoffnung für das Abendland in der Wiederkehr einer radikalen, einer totalen und rückhaltlosen Christologie lag. Und auf diesem Terrain wollte er folglich eine neue Etappe der Entwicklung des *Brenner*-Kreises anregen, nachdem er in Ficker eine erstaunliche und für ihn ermutigende Konsonanz gefunden hatte.

Anmerkungen

- Originalbeitrag in italienischer Sprache: Silvano Zucal: Il „Brenner“ (1910–1954). Una rivista nella bufera teologica. In: *Humanitas*, Nuova Serie, Nr. 6, November–Dezember 2002 (Brenner-Kreis. L'altra Austria), S. 885–907.
- ¹ Die dritte Phase erstreckt sich vom Erscheinen der 9. Folge der Zeitschrift 1925 bis zu ihrer Einstellung 1954.
 - ² Carl Dallagos Mitarbeit beginnt im Juni 1910.
 - ³ Eine gute Zusammenfassung der zweiten Phase des Brenner gibt der Beitrag von R. Bertozzi: *Periodo filosofico-religioso 1919–1925 della rivista „Der Brenner“*. In: *Cultura e scuola* 25, Nr. 100, Oktober–Dezember 1986, S. 156–169.
 - ⁴ Ferdinand Ebner: *Mühlauer Tagebuch* 23. 7.–28. 8. 1920. Hg. v. Richard Hörmann und Monika Seekircher. Wien u. a.: Böhlau 2001, S. 50.
 - ⁵ Der Krieg wurde in all seiner kriminellen Beschaffenheit, nicht nur wegen der Wunden, die er dem Körper zufügte, sondern vor allem wegen der der Seele, wahrgenommen. Dies kann man dem erstaunlichen Brief Ludwig von Fickers an Karl Emerich Hirt vom 16. Februar 1919, von dem wir nur Auszüge wiedergeben, entnehmen: „[...] der geistige Mensch, insonderheit der Christ, als Kriegsteilnehmer ja von vorneherein nicht so sehr als Träger des Mordhandwerks, sondern als dessen Unterstellter in Betracht kommt, nicht so sehr als Täter wie vielmehr als Opfer; denn in ihm wird wohl die Todesbereitschaft, nicht aber die Tötungsbereitschaft [...] das Maß seines tragischen Verhängnisses bestimmen. [...] und in der Einsicht, daß der Krieg nicht nur ein ‚Serenissimus-Verbrechen‘, sondern darüber hinaus eine Prüfung, ein Strafgericht der Vorsehung sei, dem sich kein Schuldiger – also auch ich nicht! – entziehen dürfe, [...] [...] Denn hinter und über diesem wunderbarlich versponnenen Konnex von Schuld und Sühne, [...] die dunkle Frage an das Schicksal blieb, öffnet sich – schwer und drohend genug – das Rätselauge einer tieferen Schuld, die nicht zu lösen ist und mir die Ruhe des Gemüts bis an mein Lebensende stören wird. [...] Und wie sollte sich nicht vollends das Licht der eigenen Seele um einen Schatten dunkler färben, wenn in ihr immer wieder die Erinnerung an ein Bild aufsteigt: ein Maiglöckchenbeet auf steiler Frühlingshalde, über und über vom Kot und Ruhrblut der Soldaten benetzt – die einzige Stelle nämlich, auf der sie, gegen den Feind gedeckt, ihre Notdurft verrichten konnten, war dieses Fleckchen blühendster Gotteserde! – wahrlich das erschütterndste Sinnbild des Krieges, das mir die Wirklichkeit des Krieges vor Augen gestellt.“ In: Ludwig von Ficker: *Briefwechsel 1914–1925* (Bd. 2). Hg. v. Ignaz Zangerle u. a. Innsbruck: Haymon Verlag 1988 (Brenner-Studien 8), S. 154–156.
 - ⁶ Georg Trakl: *An die Verstummen*. In: *Der Brenner*, Jg. 6, 1919/21, H. 1, Oktober 1919, S. 4.
 - ⁷ Vgl. Theodor Haecker: *Ausblick in die Zeit*. In: *Der Brenner*, Jg. 6, 1919/21, H. 1, Oktober 1919, S. 72–79, hier S. 72–73.
 - ⁸ Vgl. Carl Dallago: *Weltkrieg und Zivilisation*. In: *Der Brenner*, Jg. 6, 1919/21, H. 1, Oktober 1919, S. 7–18, hier S. 7.
 - ⁹ Ferdinand Ebner: *Das Wort ist der Weg*. Aus den Tagebüchern. Ausgew. u. eingeleitet v. Hildegard Jone. Wien: Herder 1949, S. 93. (7. Januar 1917).
 - ¹⁰ Die Spitze der Polemik Dallagos gegen die katholische Kirche und das Papsttum kann man in dem 1929 geschriebenen Text mit dem emblematischen Titel *Das römische Geschwür sehen*. Im selben Jahr gab es, auf politischer Ebene, im Werk *Die Diktatur des Wahns eine heftige Polemik gegen Mussolini*.
 - ¹¹ Vgl. Carl Dallago: *Religion und Kirchentum*. In: *Der Brenner*, Jg. 6, 1919/21, H. 2, Dezember 1919, S. 89–95. Die Definition des historischen Christentums als „Weltreligion“ findet sich auf S. 95.
 - ¹² Carl Dallago: *Die Geburt des Religiösen*. In: *Der Brenner*, Jg. 6, 1919/21, H. 2, Dezember 1919, S. 82–89, hier S. 84.
 - ¹³ Carl Dallago: *Eröffnungen*. In: *Der Brenner*, Jg. 6, 1919/21, H. 3, Februar 1920, S. 178–199, hier S. 180.
 - ¹⁴ Ebd., S. 181.
 - ¹⁵ Carl Dallago: *Die rote Fahne*. In: *Der Brenner*, Jg. 10, Herbst 1926, S. 123–212.

- ¹⁶ Carl Dallago: Der Begriff des Absoluten. Hg. v. Ernst. Knapp u. Hans Haller. Privatedition. [Innsbruck 1964], S. 158.
- ¹⁷ Carl Dallago: Eine Auseinandersetzung. In: Der Brenner, Jg. 7, 1922, Bd. 1, Frühling 1922, S. 176–217, hier S. 181. Dallago setzte ironisch hinzu: „Haecker, der Konvertit, findet diese Aussage sehr übel.“
- ¹⁸ Carl Dallago: Der große Unwissende. Innsbruck: Brenner-Verlag 1924, S. 198.
- ¹⁹ Dallago (Anm. 17).
- ²⁰ Ebd., S. 184.
- ²¹ Dallago (Anm. 16), S. 160.
- ²² Ebner (Anm. 4), S. 31.
- ²³ Dallago (Anm. 17), S. 193
- ²⁴ Carl Dallago: Die Seele des fernen Ostens. In: Ders.: Im Anfang war die Vollendung. Ausgewählte Schriften. Hg. v. Walter Albrich u. a. unter der Leitung v. Walter Methlagl und Judith Nesensohn. Innsbruck: Haymon Verlag 2000 (Brenner-Studien 16), S. 12.
- ²⁵ Dallago (Anm. 18), S. 245, vgl. auch S. 244.
- ²⁶ Dallago (Anm. 17), S. 201.
- ²⁷ Ebner (Anm. 9), S. 237.
- ²⁸ Ebner (Anm. 4), S. 51f.
- ²⁹ Ebd., S. 47.
- ³⁰ Theodor Haecker: Schönheit. Ein Versuch. Leipzig: Verlag Jakob Hegner 1936, S. 135.
- ³¹ Theodor Haecker: Ein Nachwort. In: Ders.: Werke 1. Essays aus den Jahren 1917–1944. München: Kösel Verlag 1958, S. 42. Die Existenz des abendländischen Menschen beruht laut Haecker auf dem doppelten Fundament der griechischen und römischen humanitas und der hebräisch-christlichen Offenbarung, deren Verwirklichung Christus ist.
- ³² Theodor Haecker: Tag- und Nachtbücher (1939–1945). Erste vollst. u. komm. Ausgabe. Hg. v. Hinrich Siefken. Innsbruck: Haymon Verlag 1989 (Brenner-Studien 9), S. 23.
- ³³ Haecker (Anm. 31), S. 51.
- ³⁴ Vgl. Luca Cristellon: Il mistero e il dramma dell'impotente „onnipotenza“ di Cristo. In: Silvano Zucal (Hg.): Cristo nella filosofia contemporanea. Vol. II: Il Novecento. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo 2002 (Le opere, i giorni: i protagonisti della cultura 23), S. 331–335.
- ³⁵ Theodor Haecker: Was ist der Mensch? Leipzig: Verlag Jakob Hegner 1933.
- ³⁶ Ebner (Anm. 4), S. 65–66.
- ³⁷ Ebd., S. 28.
- ³⁸ Ebner bezieht sich auf Kant, um Dallagos von Laotse inspirierten, zerstörerischen Mystizismus aufzuzeigen: In einem kurzen Traktat über das Ende aller Dinge sagt Kant über Laotse: „Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiu, von dem *höchsten Gut*, das im *Nichts* bestehen soll, das ist im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu *fühlen*; von welchem Zustand die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunklen Zimmern mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr *Nichts* zu denken und zu empfinden.“ Und gleich darauf: „Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer *ewigen Ruhe* zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat.“ Aus: Ferdinand Ebner: Fragmente – Aufsätze – Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes. In: Ders.: Schriften. Erster Band. Hg. v. Franz Seyr. München: Kösel-Verlag 1963, S. 966.
- ³⁹ Ludwig von Ficker: Briefwechsel 1909–1914 (Bd. 1). Hg. v. Ignaz Zangerle u. a. Salzburg: Otto Müller 1986 (Brenner-Studien 6), S. 170 (Dallago an Ficker; Nago, 1. Juli 1913).

- ⁴⁰ Zit. bei Dallago (Anm. 24), S. 232–233 (Druckfehler sind nicht übernommen).
- ⁴¹ Ficker (Anm. 39), S. 177.
- ⁴² Ebd., S. 203 (Druckfehler sind nicht übernommen).
- ⁴³ Ficker (Anm. 5), S. 245f.
- ⁴⁴ Dallago (Anm.18), S. 165.
- ⁴⁵ Ebd., S. 636f.
- ⁴⁶ Ebd., S. 448
- ⁴⁷ Der Ebner-Text, der die klarste Antwort auf Dallagos Attacken auf christologischem Gebiet darstellt, ist *Die Christusfrage*. In: Der Brenner, Jg. 7, 1922, Bd. 2, Spätherbst 1922, S. 3–62. Über Ebners Christologie vgl.: Silvano Zucal: Ferdinand Ebner e la „nostalgia“ della parola. Brescia: Morcelliana 1999, S. 234–238; und Anita Bertoldi: Cristo, la Parola che risana la parola. In: Zucal (Anm. 34), S. 383–413.
- ⁴⁸ Ludwig von Ficker: Denkmittel und Danksagungen. Aufsätze – Reden. München: Kösel-Verlag 1967, S. 170.
- ⁴⁹ Ebner (Anm. 4), S. 39f. und S. 14.
- ⁵⁰ Vgl. Ferdinand Ebner: Glossen zum Introitus des Johannes-Evangeliums In: Der Brenner, Jg. 6, 1919/21, H. 8, Januar 1921, S. 563–589.
- ⁵¹ Ebner (Anm.4), S. 32.
- ⁵² Ebd., S. 44.
- ⁵³ Ebd., S. 53.
- ⁵⁴ Vgl. ebd., S. 57–58; aber auch die Seiten 10, 13, 14, 21, 42, 82.
- ⁵⁵ Ebner (Anm. 38), S. 967.