

Gablitzer Ebner-Symposion

Das Folgende ist ein Bericht über das Ferdinand-Ebner-Symposion in Gablitz in Niederösterreich (12. 11. - 15. 11. 1981). Der Bericht ist nicht vollständig. Er referiert Beiträge, die in einen von mir — nicht ganz willkürlich — gewählten Rahmen passen, und enthält einige Bemerkungen zu diesen Beiträgen. Zitate, die nicht näher gekennzeichnet sind, geben die Worte der Vortragenden wörtlich wieder. Ebner wird mit Band- und Seitenzahl nach der Ausgabe von Franz Seyr, München 1963-1965, zitiert.

1.

»Die Rede (Logos) ist nämlich dreifach zusammengesetzt: aus dem Redenden, aus dem, worüber er redet und dem, den er anredet«. (Aristoteles: Rhetorik, 1358 a 37-39). Nur rhetorische Intentionen führten Aristoteles zur Annahme einer solchen dreistelligen Relation für den Logos, denn des Redners »Absicht richtet sich« auf den »Zuhörer« (1358 a 39). Diese dreistellige Relation ist in der Sprachtheorie, sofern sie unter rhetorischen Gesichtspunkten auftrat, wirksam geblieben. *Prinzipiell* leitend für eine *fundamentale* Theorie der Sprache aber ist diese Relation zwischen Sprechendem, Angesprochenem und besprochenem Gegenstand erst bei Wilhelm von Humboldt. Sprache wird von ihm nicht bloß als Gegenstand begriffen, dessen man sich zur Bezeichnung bedient, sondern als Vermittlerin zwischen Geist und Welt und zwischen den Individuen. »Es liegt aber in dem ursprünglichen Wesen der Sprache ein unabänderlicher Dualismus, und die Möglichkeit des Sprechens selbst wird durch Anrede und Erwiderung bedingt.« (Über den Dualis. Werke Bd.3. Darmstadt⁵ 1979, S.138). Der Mensch sehne sich, sagt Humboldt, »auch zum Behuf seines bloßen Denkens nach einem dem Ich entsprechenden Du.« (ebenda).

Es gibt jedoch gute Gründe, gegenüber einem solchen fundamental-philosophischen Ansatz einen Standpunkt einzunehmen, der aus der dreistelligen Relation bestimmte Relata ausblendet. Dies geschah z. B. schon am Anfang der strukturalistischen Sprachtheorie. Durch die Trennung von 'langue' und 'parole' sollte das Programm ermöglicht werden, Relationen zwischen 'signifiant' und 'signifié' zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Sprachtheorie zu machen. Auf *individuelle* Differenzierungen, die sich bei der Betrachtung von 'parole' ergeben könnten, wird hier aus Gründen der intendierten Wissenschaftlichkeit verzichtet.

Aber auch eine transzendentalphilosophische Sprachbetrachtung, die *Einheit der Subjektivität* voraussetzt, muß gemäß dieser Voraussetzung die individuelle Tätigkeit des Sprechens ausblenden und beschränkt bleiben auf eine zweistellige Bedeutungsrelation: »Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Objekt«, sagt Kant (Kritik der reinen Vernunft, Werke Bd.2. Darmstadt 1956, S.271).

Die pragmatisch orientierte Sprachtheorie der Gegenwart versucht den Aporien, die sich durch die Beschränkung auf zweistellige Bedeutungsrelationen ergeben, dadurch zu entgehen, daß sie Benutzer und interpretierende Hörer sprachlicher Zeichen als Relata mitberücksichtigt und außerdem noch beachtet, daß Sprache auch Sprechen, also Tätigkeit ist. Die Transzendentalphilosophie, so sagt man, wird damit in eine Philosophie der Apriorizität der Kommunikationsgemeinschaft 'transformiert'. Solche Versuche einer adäquaten Sprachtheorie sind ermöglicht worden durch eine Auseinandersetzung der Transzendentalphilosophie mit der Philosophie der idealen und der normalen Sprache, der Sprechaktheorie und dem amerikanischen Pragmatismus. Die Wortführer im deutschen Sprachraum sind hier Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas.

Lange vor dieser pragmatischen Transformation der Transzendentalphilosophie durch An-

reicherung mit Relata gab es ein Sprachdenken, das in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts auftauchte und als 'dialogisches' Denken bekannt ist. Die dialogischen Denker treten fast gleichzeitig und, so scheint es, unabhängig voneinander auf. Es sind zumeist outsider der zünftigen Philosophie oder Aussteiger aus der Zunft. Gemeinsam ist ihnen — jedenfalls den Dialogikern der ersten Stunde — der affektive Versuch einer Überwindung der herkömmlichen Metaphysik und subjektivistischen Transzendentalphilosophie, aber auch einer bestimmten Lebensform: »das leidenschaftliche Vertreten des 'Individuum quand même' gegen den 'Gelehrten — Bourgeois — Gedanken'«, wie Franz Rosenzweig den »letzten Cohen« (den Dialogiker wohl der ersten Minute) als Kronzeugen der »Haltung« des »neuen« gegenüber dem »alten Denken« zitiert. (Kleine Schriften. Berlin 1937, S. 356. — Rosenzweig muß diese »Haltung«, weinenden Auges allerdings, auch Heidegger zugestehen.) Das Interesse der Dialogiker ist darauf gerichtet, eine der Sprache adäquate Theorie zu finden, in der die Relation zwischen Sprecher und Angesprochenem in das Zentrum gerückt wird und in der die entsprechenden Relata nicht nur methodisch, sondern auch existentiell problematisiert werden. Die Relata der Sprecher-Angesprochener-Relation erhalten hier die Namen, die sie zuerst bei Humboldt bekommen hatten und die sie von vornherein dem Verdacht eines speziell rhetorischen, psychologischen, linguistischen, soziologischen, handlungstheoretischen oder die Semantik anreichernden pragmatischen Interesses entheben: die Relata heißen schlicht 'Ich' und 'Du'.

2.

Der 'outsider' (so nannte er sich selbst) unter den Dialogikern der ersten Stunde war Ferdinand Ebner. Ihn zum hundertsten Geburtstag und fünfzigsten Todestag zu ehren und zu interpretieren, versammelten sich in Gablitz zu einem internationalen Symposium insider, das heißt Wissenschaftler, aus Österreich, Deutschland, Frankreich, Dänemark, Israel und den USA. Das Symposium stand unter keinem speziellen Thema, sondern widmete sich in verschiedenen Sektionen ('Philosophie', 'Psychotherapie', 'Theologie', 'Pädagogik', 'Literatur', 'Zeitgeschichte') dem Werk Ebners und seinem Einfluß. Die insider, die hier zusammenkamen, waren aber — die meisten jedenfalls — (moderiert zwar, aber doch) inside-out: solche, die sich von dem outsider hatten irgendwie irritieren lassen in kulturell und institutionell erworbenen (und verdorbenen) Wahrnehmungsformen. Soviel läßt sich zum Symposium zunächst allgemein sagen und im besonderen dann das Folgende.

3.

Augustinus Wucherer-Huldenfeld, der erste Referent des Symposiums, bestimmte philosophisch den »Grundgedanken« Ebners als den des »menschlichen Ich-Du-Verhältnisses durch, im und als Wort« und das Bedenken dieses Verhältnisses als Bedingung des Verständnisses »des Verhältnisses des Menschen zu Gott, um das es Ebner eigentlich geht«. Damit ist aber auch schon der kritische Punkt eines Verständnisses der Ich/Du/Wort-Relation getroffen. Denn was heißt »durch, im und als Wort«? Welche Funktionen hat das Wort, und wie sind sie näher zu bestimmen, damit die Relation einsehbar wird? Bei dieser Frage geht es, so scheint es, immer auch um Vermittlungsprobleme der Humboldtischen Sprachtheorie, und es ist die geheime Angst entschiedener Dialogiker, daß das, was sie zu sagen haben, gar nicht so neu ist, wie es zunächst den Anschein hat — und es ist der geheime Triumph der Nichtdialogiker, daß vielleicht alles schon einmal in einer perennen Philosophie dagewesen ist. Eine verbreitete Ansicht ist, daß die Vermittlungsprobleme, die Humboldt aufgezeigt hat, am reflektiertesten bei Hegel behandelt werden. Wendet sich nun eine dialogische Philosophie, die ihre spezifische Frage des sprachphilosophi-

schen Problems auch als Humboldtsche Problemstellung erwägt, zu Hegel, so wird sie von ihm entweder Hilfe erwarten oder aber seine Hilfestellung als irrelevant für die Lösung des dialogischen Problems verweigern.

Für die Verweigerungsalternative entschied sich Wucherer-Huldenfeld, indem er sich an diesem Punkte mit Michael Theunissens Ebner-Interpretation auseinandersetzte. In seinem Nachwort zum Neudruck der »Pneumatologischen Fragmente« (Frankfurt am Main 1980) deutet Theunissen die dialektische Bewegung des Satzes bei Hegel »letztlich als logische Genese eines Liebesverhältnisses, in welchem das reale Subjekt seine Fremdheit gegenüber dem Anderen überwindet und in ihm bei sich selbst ist« (S.292). An dem auf solche Weise zu dialogischen Ehren gekommenen Hegel wird nun Ebner gemessen: dieser »verbietet es sich, das Ich im Du wahrzunehmen« und »instrumentalisiert obendrein das dialogische Leben«, indem er Wort und Liebe »beide zu 'Vehikeln' des Ich-Du-Verhältnisses verdinglicht« (ebenda). Ebners »Zielgedanke« bleibe dadurch »merkwürdig leer« (ebenda), da er das Ich im Du nicht wahrnehme. Die Frage an diese Interpretation ist nun, ob die Funktion des Wortes und des Satzes, seine »innere 'Bewegung'« (Ebner), in einer dreistelligen Bedeutungsrelation nur dann angemessen vermittelt werden kann, wenn man Hegels Forderung des 'Bei sich-Sein im Anderen' mitmacht. Ebner jedenfalls verhält sich distanziert zu dieser Möglichkeit einer Ich-Du-Beziehung, sie ist ihm zu haptisch und den anderen vereinnahmend. Die Frage bleibt dann aber noch immer, wie Wort und Satz in Ebners Ich-Du-Verhältnis zu begreifen sind. Bei dieser Frage versucht Wucherer-Huldenfeld sich von Theunissens hegelianisierender Ebner-Kritik abzusetzen durch ein dem Ebnerschen Text angemesseneres Verständnis der Vehikelfunktion des Wortes, das im Gegensatz zu Theunissen positiv begriffen wird als das »Bewegungsmittel« (wie es Ebner selbst übersetzt), als »das Wodurch des Selbstverständnisses der Redenden zueinander«. Das Wort verbindet ein Ich und ein Du »im aktuellen Ausgesprochenwerden der Worte«, und insofern hat es Realitätsbezug: Sprecher und Angesprochener »inexistieren im Wesensraum des Wortes.« Dieser Bezug auf Reales meint das, was Ebner die »geistigen Realitäten« von Ich und Du nennt.

Wucherer-Huldenfeld ist dem Text Ebners zweifellos näher als Theunissen, der meint, daß Ebners Auffassung des Satzes als Setzung der Liebe »den Geist Hegels atmet«. Theunissen stülpt Hegel über Ebners Sprachdenken, während Wucherer-Huldenfeld sich mit Empathie dem Text Ebners angleicht. Damit jedoch hält sich seine Interpretation in Grenzen, denn es fragt sich, was erreicht wird, wenn man sich allzu sehr auf die Begrifflichkeit des zu interpretierenden Autors einläßt. Mir scheint es jedenfalls, daß dadurch das Problem, um das es geht, in der Schwebe bleibt. Wucherer-Huldenfeld fragt denn auch am Ende, »ob nicht Ebners Ausgangspunkt von der Rede [...] einer Verengung des Sprachverständnisses entspringt oder nur eine durchaus mögliche, legitime Akzentuierung vornimmt.« Und er antwortet: »Mir will das letztere scheinen.« Begründet wird es dadurch, daß »das ursprüngliche aktuelle Phänomen der Sprache im Grunde die Sprachlichkeit des Phänomens« ist, die Ebner »im dialogischen Sprachphänomen hören und sehen läßt.«

Mir scheint Wucherer-Huldenfelds Interpretation dem Text gegenüber zu zärtlich zu sein. Im Verweis auf das, was Ebner »hören und sehen läßt«, verlängert sie nur den Verstehensversuch. Das kann allerdings dann wünschenswert erscheinen, wenn es, wie in diesem Fall, mißtrauisch macht gegen Tendenzen, das Denken Ebners ohne gründliche Analyse Hals über Kopf in Kategorien Humboldts, Hamanns und Hegels zu übersetzen.

Phänomenologisch orientiert ist auch der zweite grundsätzliche Vortrag der Sektion 'Philosophie' von Peter Kampits, der Ebners Sprachdenken zunächst mit der Philosophie des 'linguistic turn' konfrontiert, um dann Ebners Absage an die Repräsentationsfunktion der Sprache herauszuarbeiten: Sprache wird nicht mehr angesehen als Fensterscheibe, welche die Wirklichkeit in den Blick bringt, sondern Sprache im Verständnis Ebners ist eher »das

Licht selbst, das uns erkennen läßt, daß wir überhaupt sehen und etwas sehen«. Hier stellt Kampits Ebner mit Recht in die von Humboldt und Hamann inaugurierte Richtung der Sprachphilosophie, aber er läßt Ebner nicht darin aufgehen, sondern verweist auf den dialogischen Ansatz jenseits von Mitteilungs- und Repräsentationsfunktion der Sprache: jenen »letzten Sinn des Wortes« als »die Erschließung des Ichs dem Du gegenüber« (Ebner, I, S. 116). Humboldts Wort »der Mensch ist nur Mensch durch die Sprache« wird von Ebner verschärft, indem er das Wort im »Zwischen« der Begegnung verortet, dieses als unsere Wirklichkeit erschließend: »Wirklichkeit [...] wird erst in die Ich-Du-Beziehung stiftenden Wort.« Die 'geistigen Realitäten' Ebners werden aber nun von Kampits nicht einfach mit dieser Wirklichkeit identifiziert, sondern in einem wichtigen Übersetzungsschritt als das »Existenzverständnis des Menschen« gekennzeichnet. Wichtig scheint mir diese übersetzende Interpretation deshalb zu sein, weil sie einsichtig macht, wie die Ich-Du-Relation und das Wort durch Reflexion auf grammatikalische Formen vermittelt sind: nämlich durch Ebners Analyse der Existentialaussage der ersten, zweiten und dritten Person. Die Existentialaussage der dritten Person hat substantialisierende und objektivierende Funktion. Während das Objektivierte schließlich als das allein Wirkliche gedacht — »aber eben bloß gedacht« (Ebner, I, S. 262) — wird, geschieht in der Personalaussage der ersten und zweiten Person die »Behauptung« des personalen Seins, dessen Verwirklichung eine Ich-Du-Beziehung voraussetzt. Verabsolutierung der durch die dritte Person gesetzten Objektivität und Ausblendung oder Verleugnung der Wirklichkeit der ersten und zweiten Person hat Ebner als »Icheinsamkeit« diagnostiziert, in der das zum Du beziehungslose Ich nicht wirklich wird. Philosophie, die durch solche Verleugnung bedingt ist, hat er als »Traum vom Geiste« bezeichnet.

Ist für Ebner das Wort das objektive Vehikel des Verhältnisses zwischen Ich und Du, so ist das subjektive Vehikel die Liebe: beide, Wort und Liebe, ermöglichen erst den Ausgang aus der »Icheinsamkeit«. Kampits zeigt, daß Ebner zwar das Liebesverhältnis, wie es der deutsche Idealismus nahelegt, abweist, nämlich »die Selbstprojektion des Ich« und das Du bloß als »fiktiver Durchgang« der »Ichwerdung«, daß Ebner aber dennoch dazu neigt, »die konkrete Gegenseitigkeit von Ich und Du einseitig abzuspannen«, indem Liebe und Wort letztlich durch das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt werden. Die Folge ist eine »Verabsolutierung des Du als göttliches Du«, da für Ebner die Adäquatheit der zweiten Person offenbar erst dann garantiert ist, wenn das Angesprochensein vom lebendigen und schaffenden Wort Gottes ein »Zwischen« überhaupt erst ermöglicht hat.

Als entscheidende Frage des dialogischen Denkens, das sich gegen Metaphysik und subjektivistische Bewußtseinsphilosophie wendet, sieht Kampits die »Vorranglosigkeit« von Ansprechen und Angesprochenwerden.

Die Schwierigkeiten einer Antwort auf diese Frage scheinen es nun tatsächlich mit sich zu bringen, daß der theologieabstinente Dialogiker wieder bei der idealistischen Philosophie in die Schule gehen muß — Theunissen jedenfalls wäre ein Beispiel dafür. Und der idealismusabstinente Dialogiker? Muß er Theologie (oder wenigstens theologisch) werden? Wenn ja: was ist dann das Theologische am Dialogischen? Wo ist der Ort des Theologischen, und welche Fragen genau beantwortet es?

4.

Daß es auf dem Symposium neben der Sektion 'Philosophie' auch eine Sektion 'Theologie' gab, bedeutete nicht, daß gestritten wurde, ob Ebners Denken mehr philosophisch oder mehr theologisch sei. Wie Franz Rosenzweig schon 1925 feststellte, hat »theologisches Interesse [...] dem neuen Denken zum Durchbruch verholfen«, aber es handle sich dabei nicht um theologisches Denken, jedenfalls nicht um das, »was man bisher unter einem sol-

chen verstehen mußte« (Kleine Schriften, S.388). Demnach ist es auch nicht im Sinne dialogischen Denkens — ich sehe jetzt einmal Rosenzweig als repräsentativ an —, die Tatsache, daß Ebner das Angesprochenwerden mit dem 'Gottesverhältnis' identifiziert und ihm einen Vorrang gegenüber dem Ansprechen einzuräumen scheint, als Guthaben für die Sache der Theologie zu verbuchen. Rosenzweig zufolge würde es sich wohl eher so verhalten müssen: »Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben« (ebenda, S.389).

Dieser Satz könnte für das Referat von Bernhard Casper leitend gewesen sein (und ich bin fast sicher, daß er es war). Seine Ausführungen über »Bedürfen des Anderen und Erfahrung Gottes. Zur religionsphilosophischen und theologischen Bedeutung des Werkes Ferdinand Ebners« können verstanden werden als Explikationen des Problems der Vorranglosigkeit von Angesprochenwerden und Ansprechen jenseits der Alternativen eines Rückganges in den Idealismus oder einer Zuflucht in die Theologie.

Rosenzweig hatte den Unterschied zwischen dem »neuen Denken« und dem »alten« vor allem »im Bedürfen des anderen und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit« (ebenda, S.387) gesehen. Casper zeigt, daß gerade diese Bestimmungen zum Leitfaden einer Analyse von Ebners Denken gemacht werden können. Dialogisches Denken zeigt sich als »verfahrendes« Denken darin, daß es »bedürftig des anderen« ist. Der andere zeigt sich als fremde und uneinholbare Freiheit. Seine Exteriorität ist nicht auflösbar in Interiorität. Wäre sie es, »so würde ich damit die realen Bedingungen aufheben, unter denen allein ich in Wahrheit Wirklichkeit zur Sprache bringen kann«. Bedürftigkeit ist »die erste Wahrheit meiner selbst als des Sprechenden, Wirklichkeit wirklich zur Sprache bringenden Wesens«, und zwar im Sinne »der Angewiesenheit auf die fremde Freiheit im Spiel der unvorhersehbar sich ereignenden Sprache«. Was aber hat das »Bedürfen des anderen« mit dem »Ernstnehmen der Zeit« zu tun? Schon 1967 hatte Casper in seinem Buch »Das dialogische Denken« dieses Verhältnis untersucht. Die auf dem Symposium vorgetragenen Überlegungen aber gehen weiter und tiefer, sie beschäftigen sich mit »der diachronisch zwischen dem anderen und mir sich ereignenden Zeit«, »der unvorwegnehmbar sich ereignenden Zeit, deren wir bedürftig sind, wie wir des anderen bedürftig sind«. Die Struktur dieser Zeit (von der Ebner sagt, daß sie »dem Einfluß unseres Willens entzogen ist«) ist nicht einholbar von der Transzendentalphilosophie. Caspers phänomenologische Analysen der diachronischen Zeitwahrnehmung lassen nicht nur des transzendentalen Gedankens Blässe erkennen, sie ermöglichen auch einen Übergang in die Theologie im Sinne der Disziplinlosigkeit Rosenzweigs, die auch Ebners Sache ist: es kommt Casper darauf an, einsichtig zu machen, »daß in Ebners Werk immer wieder das Bedürfen des anderen mit der Erfahrung Gottes identifiziert wird«. Der Uneinholbarkeit des anderen korrespondiert ein Vertrauen darauf, »daß das Verhältnis, dank dessen ich sprechen kann, sich geben wird«. Genau das meinte Ebner, wenn er von der »paradoxen Logik des Wortes« sprach. Insofern ist es ein Vertrauen und Glauben auch an den anderen, der die Voraussetzung dafür ist, daß ich sprechen kann. Aber dieser andere ist ebenso angewiesen auf das Wort wie ich. Sprache kann daher nicht im anderen begründet werden, Sprache ereignet sich vielmehr zwischen einem anderen und mir. Diese Faktizität der sich ereignenden Sprache »ist mit Gottes Erlaubnis«, wie Ebner sagt. Das »geistige Sein« des anderen Menschen ist dem Fragment 14 zufolge vom »unsag- weil unfäßbaren Sein Gottes« zu unterscheiden.

Casper will zeigen, daß Faktizität und Jenseitigkeit keine Widersprüche sind, und interpretiert in diesem Sinne die Tagebucheintragung Ebners »Die 'Duhaftigkeit' des menschlichen Bewußtseins entspricht unmittelbar der Allgegenwart Gottes«: Casper sieht in dem Ebnerschen »entspricht« kein identifizierendes, sondern ein antwortendes Verhältnis zwischen der Allgegenwart Gottes und der Duhaftigkeit, mit der mein Bedürfen des anderen und meine Angewiesenheit auf das diachronische Geschehen der Sprache bezeichnet wird.

Wenn diese Duhaftigkeit die unhintergehbare Verfassung meiner selbst ist, dann hat Casper, wie ich meine, gezeigt, daß zur Bestimmung des »Menschlichen« das »Theologische« und zur Bestimmung des »Theologischen« das »Menschliche« nicht unterschlagen werden darf. Er hat dann auch die Charakterisierung, wie sie Rosenzweig für das dialogische Denken und die Neubestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie gegeben hat, am Beispiel Ebners bestätigt.

Casper hatte darauf hingewiesen, daß er bei der Untersuchung der diachronischen Zeitstruktur in vielem Emmanuel Levinas verpflichtet ist. Levinas' Philosophie des Gesprächs und der Exteriorität des anderen hat ihre Wurzeln sicherlich in einem personalistisch verstandenen Judentum. Sie ist zugleich aber auch ein dialogischer Entwurf gegen die undialogische, an einer zweistelligen Bedeutungsrelation ausgerichtete Sprachtheorie des Strukturalismus mit den Mitteln einer Phänomenologie, die nicht mehr von der Transzendentalität eines Ego ausgeht. Der Versuch Caspers, von hier aus einen methodischen und sachlichen Ansatz zum Verständnis des dialogischen Denkens zu finden, sollte Beachtung finden. Mit der Rezeption des (post-)strukturalistischen französischen Denkens (nicht nur Levinas, auch Derrida, Lacan, Foucault) würden innerhalb der Diskussion um die Dialogik neue Fragen gestellt werden können und, wie Casper gezeigt hat, neue Antworten auf alte Fragen gegeben werden können, die zuerst von der Dialogik gestellt wurden, die aber auch unabhängig von ihr und unter veränderten Bedingungen heute wiederholt zu werden scheinen.

5.

Franz Rosenzweig hatte mit dem »neuen Denken« auch eine neue Theologie entstehen sehen. Wie Rosenzweig hatte auch Ebner die alte Theologie kritisch gesehen und gemeint: »Das Beste an der Theologie ist immer etwas, das an und für sich gar nicht Theologie ist.« Die Möglichkeit der Theologie, sich durch das dialogische Denken infrage stellen zu lassen, signalisiert schon der Titel des Referats von Bernhard Langemeyer: »Ebners Religionskritik als Anfrage an die gegenwärtige Theologie«.

Der dialogische Denkansatz würde sicherlich verfehlt, wenn bestimmte seiner Kategorien herausgelöst und der Theologie zum Zwecke einer Selbstrevision implantiert würden, denn dialogisches Denken verstand sich selbst als erfahrendes Denken. Diesem Ansatz wird Langemeyer gerecht, wenn er Ebners Tagebuchaufzeichnungen, aus denen seine veröffentlichten Schriften hervorgegangen sind, als »Dokument eines Erfahrungsprozesses« liest, den er mit dem Erfahrungsprozeß der Theologie konfrontiert, den diese seit den Tagen Ebners gemacht hat. Das Ziel dieses Unternehmens ist dann keine neue Lehre, sondern ein »Erfahrungsaustausch«. Der Wandel in der Erfahrungsgeschichte der Theologie unseres Jahrhunderts von der Metaphysik zur Hermeneutik stellt die Theologie gegenwärtig vor ein Vermittlungsproblem »zwischen mystischer und politischer Praxis, zwischen innerer und äußerer Glaubenserfahrung, zwischen doxologischem und handlungsorientierendem Hören und Sprechen«. Zwischen dem religiösen Erfahrungspotential und der Sprache, in der es sich niederschlägt, besteht ein Zusammenhang, und die gegenwärtige Theologie achtet auf die verschiedenen Weisen religiöser Rede, um von den Sprachstrukturen her die Erfahrung zu analysieren. Ein solcher Ansatz ermöglicht es Langemeyer, Vermittlungsprobleme anscheinend divergenter Positionen, die jedoch keine Alternativen sind, auch im Werke Ebners aufgrund einer kontrollierten Hypothesenbildung zu isolieren und erfahrungsgeschichtlich zu deuten. Aber auch Ebners Verständnis der Bibel läßt sich mit den Mitteln der Kategorisierung religiöser Rede erfassen.

Langemeyer entdeckt im Zusammenhang mit Ebners Bemühen, »vom Wort her, dessen Sinn das Verhältnis des Ich zum Du ist, die ästhetische Anschauung zu integrieren«, daß

Ebner ein empathisches und tiefes Verständnis für diejenige Sprachstruktur des Evangeliums hatte, welche die Theologie heute 'narrativ' nennt. Angesichts dieses Verhältnisses Ebners zum biblischen Zeugnis kann man dann nicht nur fragen, ob Ebner adäquat interpretiert habe, sondern auch, wie diese Interpretation selber interpretiert werden muß. Offenbar nämlich muß ein Bedürfnis nach dem bestehen, was man in den Text hineinliest (abgesehen davon, ob es auch drinnen ist — und wenn es drinnen ist, ist es umso besser). Im Falle Ebners — und der gegenwärtigen Theologie — handelte es sich um ein Bedürfnis nach der theologischen Bedeutung — i. e. nach der bedeutenden Erfahrung — der narrativen oder mythischen Rede. Dieses Bedürfnis ist verbunden mit einer, wie Ebner sagt, »von unserem Leben unabhängig sich machenden Objektivität einer theologisch-dogmatischen Lehre«, die nichts zur Sprache kommen und sichtbar werden läßt, was im Sinne des dialogischen Denkens erfahren wird. Dialogisches Denken insistiert darauf, daß zur eigenen Erfahrung die Erfahrung anderer sprachlicher Wirklichkeit gehört. Metaphysik, welche die Bedingungen, durch die eine konkrete Sprechsituation bestimmt ist, ausblendet, verdrängt wie die jeweils zu ihr gehörige Weltauffassung sowohl die eine Erfahrung wie die andere.

Langemeyers Untersuchungen müßten die Dialogiker stimulieren, nun auch nachzusehen, was Sprache als Mythos genauer mit Sprache als Dialog zu tun hat. Richtungsweisend könnten in diesem Zusammenhang die Versuche von Josef Simon im Schlußkapitel seiner »Sprachphilosophie« (Freiburg-München 1981) sein. Daß in dem ganzen Buch nicht ein einziger dialogischer Denker auch nur mit Namen genannt wird, und daß allein das mythische Denken zum Anlaß genommen wird, dem Sprachlich-Dialogischen zu seinem Recht zu verhelfen, sollte nicht Befremdung, sondern weitere Untersuchungen der Art, wie sie Langemeyer unternommen hat, auslösen.

Langemeyer hatte in seinem Referat neben der Wichtigkeit dialogischer Besinnung für die Theologie auch ein gewisses Unbehagen artikuliert: er erwähnte die »restaurativen Züge« der Dialogik, ihren Rückzug »auf die allen gemeinsame Grundperspektive der in Christus erfahrbar gewordenen Liebe Gottes« und ihre Fremdheit gegenüber den Belangen politischer Praxis: ihr »handlungsorientierendes Defizit«, wie er es nannte. Das mag sicher für so manche personalistische Theologie richtig sein. Das mag für einen großen Teil der Sekundärliteratur zu Ebner richtig sein, in der ihm schon alle Zähne gezogen worden sind. Ebner selbst aber ein handlungsorientierendes Defizit vorzuwerfen, wäre ein Interpretationsdefizit.

6.

Daß es nicht zur Verharmlosung Ebners gekommen ist, kann sich zum großen Teil die Sektion 'Literatur' zugute schreiben, in der es gerade um die Relevanz des Werkes Ebners ging, deren Absenz Langemeyer bezüglich der dialogischen Theologie beklagt hatte.

Walter Methlagl referierte über »Ästhetische Alternative(n). Ferdinand Ebners Kulturpesimismus und seine Überwindung im 'Brenner'«, wobei er es ausdrücklich dem Zuhörer überließ, zu beurteilen, ob es sich dabei um eine nur versuchte oder tatsächliche Überwindung gehandelt hat. Hatten sich die bisherigen Beiträge hauptsächlich darum bemüht zu zeigen, was Sprache im Verständnis des Ebnerschen Denkens ist, so ging es jetzt eher darum, eine Antwort zu finden auf eine nicht weniger wichtige Frage: was Sprache *nicht* ist oder nicht sein sollte oder in einer bestimmten Situation nicht mehr sein kann. Es ging nicht um das bedeutende, sondern um das verstummende und sich verweigernde Wort. Schweigen wird aber erst dann bemerkt und möglicherweise relevant, wenn der Schweigende zuvor etwas zu sagen hatte. Schweigen und Sprechen, sollen sie öffentlich werden, bedürfen eines Distributionsmittels. Das einzige Distributionsmittel, dessen Ebner sich zu Lebzeiten bediente, war der »Brenner«. Ebner bedurfte des »Brenner«, um die Glaubwür-

digkeit des »Grundgedankens« der »Fragmente« zu retten. In den »Fragmenten« versuchte Ebner, »die Wirklichkeit des geistigen Lebens zu erreichen«. Er wußte, daß dies »'theoretisch'« allein nicht möglich ist, sondern »immer nur 'praktisch'«. Das Praktische »sich klarzumachen« — und anderen klarzumachen — bedeutet »die Selbstauflösung, den 'Selbstmord' der Philosophie« (Ebner I,S.579). Denn Sprechen ist zwar praktisches Tun, aber Sprechen über das Sprechen ist auch theoretisches Tun: was Ich und Du sind, wird im Sprechen über das Sprechen kategorial bestimmt und wird zu Wesensbegriffen, das konkrete Du wird zum verallgemeinerten Anderen.

Wie stellt es Ebner an, daß die Worte »Ich« und »Du« sich dennoch stets gegen die Verallgemeinerungstendenz sperrig verhalten? Daß sich seine Texte eingespielten Rezeptionstendenzen verweigern und dennoch der Geltungsanspruch dessen, was er zu sagen hat, positiv eingelöst wird? Gelingen oder Mißlingen ist hier an etwas gebunden, was Methlagl ein »Text-Kontext-Problem« nennt. Das bedeutet, daß der Gegenstand der Interpretation jetzt nicht mehr allein der Text Ebners ist, sondern daß dieser Text in bezug auf seinen Kontext »Brenner« und auf die Rezipienten hin ausgelegt wird. Unter diesen Bedingungen ist es Methlagl möglich zu zeigen, wie sich Sprechen und Schweigen wechselseitig konkretisieren und das Schweigen und Verstummen nicht schlechthin geschehen, sondern in Bezug stehen zu einer Weise des Redens, die unerträglich geworden ist. Der Herausgeber des »Brenner« hatte sein Programm folgendermaßen formuliert: »Innerhalb dieser lärmenden Umgebung und ihr entgegen gilt es den Ausdruck der Verstummtheit so mächtig zu vertiefen, bis es dieser schwätzenden Welt endlich den Athem verschlägt: Dies und nichts anderes schwebt mir mit dem 'Brenner' vor.« Die aus der Erfahrung einer Krise entstandene publizistische Taktik Ludwig von Fickers kann ohneweiteres bei den Intentionen Ebners ansetzen und sie vollstrecken.

Methlagl zitiert eine Tagebucheintragung Ebners, die auf den ersten Blick kaum kulturpessimistisch klingt, die aber innerhalb des Text-Kontext-Problems kulturpessimistisch-ideologiekritische Brisanz erkennen läßt: »Der Dichter weiß um ein Leben und lebendiges Sein des Wortes jenseits seines abstrakt und konventionell gewordenen Sinnes.« Methlagl verweist auf die »unausgesprochene Spannung«, die hinter dieser anscheinend positiven Feststellung steckt. Die Sprache ist ausgestattet mit »abstraktem« und »konventionellem Sinn«, gegenüber dem das Wort zurückgenommen werden soll. Nicht die Tatsache, daß Sprache auf Wirklichkeit bezogen ist, steht zur Diskussion, sondern daß der Wirklichkeitsbezug der aktuell gesprochenen Sprache infolge der Wirklichkeit nicht mehr toleriert werden kann. Die Lyrik Trakls ist sowohl für Ebner als auch für Ludwig von Ficker unter anderem ein Beispiel der Abkehr von unauthentisch gewordenen Ausdrucksformen. Methlagl interpretiert diese Lyrik als Destruktion der zweistelligen Bild-Idee-Relation: das Bild ohne Bezug zur Idee wird zum »Ausdruck des Nicht-mehr-Sprechen-Könnens«. Damit ist die Intention Fickers, Trakls und Ebners auf eine Formel gebracht, die in der Lage ist, auch die Intentionen der dialogischen Philosophie außerhalb des Werkes Ebners zu verdeutlichen. Denn Dialogik überhaupt und Kulturkritik des »Brenner« kommen darin überein, daß durch Bedeutungs- und Symbolisierungsverweigerung des Wortes eine der fragwürdigen Objektivität vorausgehende »Tatsächlichkeit« (Rosenzweig) freigegeben wird, die bei Ebner mit den »geistigen Realitäten« gemeint ist, die nicht der vorgegebenen Objektivität angehören. Diese vielmehr gilt den geistigen Realitäten gegenüber als Traumprodukt, und die herkömmlich konnotierende und denotierende Sprache ist das Symptom des Verfalls der bürgerlichen Welt.

Was sich zunächst als »rigorose Verkürzung auf ein persönliches Verhältnis außerhalb von Institutionen und Lehre, aber auch jenseits von aller Mystik und Menschheitspathos« zeigt, macht Methlagl einsichtig als Destruktion »abendländischer Denk- und Gefühlserwartungen«. Puristische Reflexion ist Opposition gegenüber normierten Antizipationen,

sie leugnet nicht Weltbezug oder Sinnhaftigkeit der Sprache, sondern denkt an die Möglichkeiten des Wortes, die über das »zum Sprachgebrauch gewordene Wort« (Ebner I, S. 592) hinausreichen.

Methlagl hat den »Brenner« eine 'Antizeitschrift' genannt und gezeigt, daß sie »das Schweigen, die Pause mit ins Spiel bringt«, und wie bei ihr »im publizistischen Zusammenhang der Zeitfaktor ganz zentral« wird, denn »von der Entscheidung des Lesers innerhalb des strukturierten Angebots, das die Zeitschrift ihm machte, hing schließlich ihr Fortbestand ab. Der 'Brenner' richtete sich nicht, wie sonst üblich, an ein möglichst breites Publikum oder an eine interessierte Insider-Gruppe, sondern an Einzelne, die sich entscheiden sollten. Ebner war der Ansicht, daß diese Aufrollung 'des Problems' im 'Brenner' auch schon die Lösung des Problems bedeutete.« Warum hat Ebner diesen Publikationsmodus so sehr begrüßt? Meiner Ansicht nach verträgt das, was hier von Ebner und Methlagl als »Lösung des Problems« bezeichnet wird, eine Interpretation, die sich aus einer Erklärung des »Zeitfaktors« und der Ausgerichtetheit der Zeitschrift auf den »Einzelnen« ergibt. Angesichts der Ausführungen Caspers über das Bedürfnis des anderen, die Angewiesenheit auf den anderen und die in diesen Zusammenhängen zutage tretende Temporalität scheint es, als würden sich Strukturen der Diachronie, wie sie Casper für die personalen Relationen analysiert hat, auch in der Zeitschrift-Leser-Relation feststellen lassen können. Die Zeit, die sich auf der personalen Ebene zwischen dem anderen und mir zuträgt, ist nach Ebner »dem Einfluß unseres Willens entzogen« und nach Casper gekennzeichnet durch das »Nichts des Vorwegnehmenkönnens zwischen dem anderen und mir«. Diese Diachronie, von der Casper sagt, daß sie »sich unmittelbar in den Stil Ebners« umsetzt, setzt sich aber auch in den publizistischen Stil Ludwig von Fickers um, von dem wohl behauptet werden kann, daß er Ebners Erfahrung der diachronisch sich ereignenden Zeit im Warten auf ansprechbare und ansprechende Wirklichkeit teilte. Mitteilung und Existenz gehen auch hier — nach der von Casper angeführten Forderung Kierkegaards aus der »Unwissenschaftlichen Nachschrift« — konform.

Aber auch eine Antizeitschrift ist eine Zeitschrift, und die diachronisch erfahrene Zeit wird innerhalb der Zeitläufe der Welt erfahren. Dem immensen Anspruch sowohl der Zeitschrift als auch ihres Autors Ebner drohten Überforderungskrisen. Die Frage Methlagls, ob der Kulturpessimismus in der dritten Phase des »Brenner« überwunden worden sei, scheint mir noch nicht eindeutig beantwortbar zu sein. Wie kann ein derart existentieller Kulturpessimismus überwunden worden sein, wenn Kultur noch fortbesteht und wenn Ebner gewiß darin Freud nicht zustimmte, daß Kultur, so unbehaglich sie immer sei, zumindest ein Entlastungsphänomen darstelle? Die Kapazität des provokativ verstummenden und Bedeutung verweigernden Wortes ist angesichts der Beharrlichkeit der Kultur irgendwann einmal erschöpft, und durch Schweigen ist das Überleben des Wortes nicht lange zu erkaufen. Der Kommunikationsabbruch des »Brenner« mit der schwätzenden Welt zielte ohnehin über das Atemverschlagen und die Revidierung von Bedeutungsrelationen hinaus auf mögliche Bedeutungstransformationen — auch das muß unter dem Aspekt der diachronisch sich ereignenden Zeit gesehen werden. Entsprechend verstehe ich nach den Darstellungen Methlagls das neue Experiment des »Brenner«, das allerdings keinen Rückfall in die früher bekämpfte ästhetische Reflexion und Praxis bedeutet, und das nach der entideologisierenden Phase keine Gegenideologie aufrichtet, das aber nach der Phase der Entmetaphorisierung und Auflösung von Verdichtungen (der Träume vom Geist, wie es dem Traumdeuter Ebner angemessen ist) eine neue »Sinnhaftigkeit« entsprechend Ebners 'Versuch eines Ausblicks in die Zukunft' sucht: »wirklichkeitswund und Wirklichkeit suchend«, um es mit einem Wort des dialogischen Lyrikers Paul Celan zu sagen.

Methlagls Untersuchungen haben gezeigt, daß Ebner nicht interessiert war an einem situationsüberlegenen Personalismus, und daß seine Texte im Kontext von anderen Texten gelesen werden sollten, wenn man die Praxisorientiertheit dieses Denkens begreifen will. 'Praxisorientiertheit' meint hier allerdings nicht, daß Ebner — und der »Brenner« — nur zu tagespolitischen und tageskulturellen Geschehnissen sich geäußert hätten oder unmittelbar praxisdienliche Mittel und Ziele bereitgestellt hätten. Ebners Denken ist prima facie polemisch. Es ist nicht objektivierendes Denken, sondern durch die Erfahrung historischer, sozialer und persönlicher Krisen objektiviertes Denken, das sich nicht als verallgemeinernde Theorie äußert.

Der Protest Ebners gegen Metapher und Bild wird in seinen Intentionen daher auch am deutlichsten, wenn man ihn am beispielhaften Detail untersucht, wie dies Gerald Stieg am Fall der Uraufführung des »Großen Salzburger Welttheaters« und Ebners Kritik in seinen Tagebüchern und dem »Brenner«-Aufsatz »Das Ärgernis der Repräsentation« getan hat. Wie Methlagl bezieht auch Stieg die Bemerkungen Ebners in einen Kontext ein, allerdings in einen, der an den Text Ebners zunächst von außen herangetragen zu werden scheint: es ist die gleichzeitige Polemik von Karl Kraus gegen das Salzburger Spektakel.

Stieg zeigt, wie die Texte von Ebner und Kraus sich wechselseitig erklären und wie sich erst auf dem Hintergrund der »Fackel« die kulturkritische Bedeutung des »Brenner«-Aufsatzes profiliert. Ebner und Kraus stimmen an der Oberfläche ihrer heftigen Ablehnung des »Welttheaters« überein. Doch unter dieser Oberfläche gibt es einen grundlegenden Unterschied, den eine vergleichende Textanalyse allein wohl kaum in seinem »eminenten Symbolcharakter« zeigen könnte: er wird faßbar erst in dem Maße, in dem Stieg das Unbehagen Ebners an Kraus in die Interpretation miteinbezieht. Am 13. September 1922 hatte Ebner (sein »Brenner«-Manuskript war bereits druckfertig) notiert: »Das Verhältnis des Kraus zum Wort ist perversierte Philologie. Notzüchtigung des Wortes???« Dieses Zitat dient Stieg zum entscheidenden Eröffnungszug der Interpretation, indem er aus dem Bedeutungsüberschuß der sexualpathologischen Metaphern begrifflich hinreichend präzise Formeln für das, was Ebner gemeint haben kann, isoliert. »Perversierte Philologie« zielt auf Kraus' säkularisierte Sprachtheologie und die Zweideutigkeit seiner Aussagen. Kraus gehört in die große kulturelle Tradition der Säkularisierung. Seine Antwort auf die Widersprüche dieser Bewegung weicht auf Metaphorik aus, deren religiöser Anspruch zwar Tendenzen einer unverhohlenen Selbstsakralisierung, aber kein Erwachen aus dem 'Traum vom Geiste' erkennen läßt. Für Ebner wird die Metapher daher im Extremfall zum Indiz des abendländischen Irrsinns, dann zum Beispiel nämlich, wenn sich Kraus angesichts »der heilige[n] Dreieinigkeit der Herren Reinhardt, Moissi und Hofmannsthal« (»Fackel« 601-607, S.2) metaphorisch zu Gott macht, der aus der Kirche austritt (»[...] entschloß sich der liebe Gott, eben hier/auf der Stelle auszutreten«). »Notzüchtigung« des Wortes ist »der Prozeß der kulturellen Metaphorisierung«.

Stieg zeigt den Weg, den Ebner mit Kraus zusammengehen kann, und markiert dann genau, wo er sich von ihm trennen muß: am Punkt der falschen Aufhebung der Religion durch religiöse Metaphorisierung, des Religionersatzes durch Sprachtheologie. Demgegenüber ist das Ärgernis der Säkularisierung des Christlichen — Religionersatz durch Artistik — im Drama Hofmannsthals für Ebner fast sekundär. Religionersatz durch Sprachtheologie und religiöse Metaphorik im Dienste der ethischen Entscheidung könnten den Intentionen Ebners verwechselbar nah sein. Auch Ebner will die ethische Entscheidung, aber er will, daß sie mit der religiösen Entscheidung identisch ist. Religiöse Entscheidung würde durch den Rückgriff auf kulturelle Metaphorisierung verstellt — die ethische Entscheidung würde im kulturellen Traum verbleiben.

Metapher ist für Ebner nicht Gegensatz zum Begriff, sondern Gegensatz zu Entscheidung und Entschlossenheit: diese dulden keine Metaphern, erst recht keine kulturell-religiösen, denn für Ebner hat das Wort nicht die Funktion, für den Traum der Kultur vereinnahmt zu werden und als Traumverdichtung zum Hüter des Schlafs zu werden. Ebner nämlich lehrt, wie Stieg sagt, »etwas Schmerzlicheres als Kraus: das Erwachen aus dem schönen kulturellen Traum«.

Es wird hier deutlich, wie Ebner auf zwei Seiten gegen Bild und Metapher kämpft: gegen Reinhardt-Hofmannsthal und die Ideologie des österreichischen politischen Katholizismus und gegen den Mitstreiter gegen diese Ideologie. Was Reinhardt und Hofmannsthal zum Repräsentierenden machen, ist indifferent gegenüber dem, was repräsentiert werden sollte, wie der verdeckte Altar in der Kollegienkirche augenfällig deutlich machte. Im repräsentierenden Spektakel ist das Wort nicht gegenwärtig. In der Metapher Kraus' ist es präsent und pervertiert zugleich.

Wie eminent wichtig für Ebner die Auseinandersetzung mit Kraus und die Distanzierung von ihm wegen der prekären Nähe zu ihm war, zeigte nach Stieg auch Willibald Feinig in seinem Referat über Ebners Ästhetik. Feinig weist darauf hin, wie sehr Ebner um die rechte Dankbarkeit Kraus gegenüber bemüht ist, daß er sich aber in jeder neuen Notiz darauf vorbereitet, »ein letztes Wort im Fall Kraus zu sprechen«. Nach den Interpretationen Stiegs scheinen die Gegenmetaphern der Notzüchtigung und der pervertierten Philologie das letzte Wort zu sein. Der von Feinig zitierte Vorwurf vom »ästhetischen Selbstzweck im Sprachgebrauch« trifft zwar zu, aber er trifft nicht den Nerv der Sache. Signifikanter scheint mir eine Stelle aus den »Pneumatologischen Fragmenten« zu sein, von denen Feinig mit Recht annimmt, daß Ebner sie auf Kraus bezog: »Vergebens aber rennt das Ich in der Einsamkeit des Erkennens die 'chinesische Mauer' seiner Existenz an [...] die Fackel verlischt, und die Dunkelheit ist größer als je. Und gerade hinter ihr ist — Gott« (Ebner I, S.156). Der Ausgang aus der Icheinsamkeit geschieht Ebner zufolge nicht ohne das Aufwachen aus dem Traum vom Geiste, der ein Traum der abendländischen Kultur ist. Insofern ist das Unternehmen der »Fackel« von vornherein vergeblich, da es nicht die Kultur als solche in Frage stellt, sondern nur, wie Stieg sagt, die »Sünden am kulturellen Erbe«. Vom pervertierten Wort des Karl Kraus aber ist, anders als vom »aberwitzigen Dreck« Hofmannsthals, immerhin noch ein Schluß auf den Wahrheitsgehalt des Wortes möglich, auf Gott also, der »hinter ihr ist«, wenn man Kraus richtig, wie Ebner, versteht.

8.

Nach den Ausführungen Stiegs und Feinigs wird noch einmal die Frage Methlags nach der Überwindung des Kulturpessimismus virulent. Dieser war verbunden mit Bild und Metaphernverzicht. In der späten Phase Ebners und in der dritten Phase des »Brenner« wird der Verzicht gemildert, insofern Metaphorik ihren Rechtsgrund dadurch erhält, daß die Sprache »zu ihrem vollen Sinn« durch das »Gleichnis Jesu vom Gottesreich« kam, wie Ebner jetzt in »Wort und Liebe« zugesteht (Ebner I, S.950). Die Remetaphorisierung ist jedoch dadurch begrenzt, daß sie ganz endzeitlich disponiert ist. Dadurch steht das Bild nicht mehr im Dienste einer schlechten Idee, und die Bild-Idee-Relation, von der Methlag sprach, ist nicht mehr kulturaffirmativ-suspekt. Das heißt dann aber auch: die Wort-Bild-Relation ist unter *diesen* Voraussetzungen wieder akzeptabel, die Metapher legitim, und das Nuditätsgebot für die Worte ist aufgehoben. Ist das restaurativ? Wenn jemand sagte: Herr von Ficker, Sie haben ja wieder Kleider an, so könnte er antworten: Was wollen Sie. ich probiere nur die endzeitliche Garderobe.

Damit wäre der spezifische *Kulturpessimismus* einer bestimmten Phase Ebners und des »Brenner« überwunden, aber die Intention, die *Kultur* zu überwinden, wäre noch lange nicht preisgegeben.

Kann man den »Brenner« ab 1919 eine christliche Zeitschrift nennen? Ebner würde — entsprechend seinem »Nachwort zur Mitarbeit am 'Brenner'« — natürlich fragen, *welches* Christentum denn gemeint sei. In diesem Nachwort schrieb Ebner auch, es sei »die Aufgabe des Denkens, den jeweiligen 'Standpunkt' des Menschen zu revidieren«. Das entspricht sowohl dem Nullstandpunkt als auch der Option fürs Endzeitliche. Wäre demnach der »Brenner« eine Zeitschrift für reflektierten Standpunktentzug in der Welt, wie sie ist? Was immer er war — dieses Symposium hat klargemacht, daß Ebner einer Zeitschrift für Naivität die Mitarbeit verweigert hätte.