

Das Religiöse als Form des Denkens

Wir haben früher¹ dargelegt, wie die Neue Zeit ein ganz eigentümliches Neues Denken heraufgeführt hat. Wir sahen dieses Neue Denken damals vor allem unter dem Stichwort „Dialektik“. Das hieß: Abbruch alles idealen „absoluten“ Denkens, das aus Fragestellungen in restlose Lösungen, aus Problemen in Systeme führt; — Anbruch eines kreatürlich „gebrochenen“ Denkens, das in allen Lösungen die tieferen Unlösbarkeiten aufdeckt und die Systeme in die Probleme demaskiert. Wir sahen damals bereits, wie in dieser Bewegung ein letzter religiöser Impuls wirkend sei: das Motiv der Erbsünde. Dieser religiöse Impuls ist nun eigens zu untersuchen. Wir werden zu sehen bekommen, wie mitten durch alle Chaotismen der neuen Bewegung ein großes Echtes sich durchringen will: Erbsünde und Erlösung, die die eigentliche Konkretheit unseres Menschenseins bezeichnen, nun auch als bewußte letzte innere Form unseres Denkens. —

Dieses Motiv steht wie in einem Symbol da im Endschicksal dessen, der wie kaum ein anderer das „Sklaventum“ von Erbsünde und Erlösung bis ins Letzte hat überwinden wollen in eine ungebrochene Göttlichkeit des reinen Menschen: Friedrich Nießsche. E. F. Podach macht es in den erschütternden Dokumenten, die er veröffentlicht², durchaus glaubhaft, wie nicht eigentlich rein physiologische Ursachen (so sehr sie einwirken mochten) den Irrsinn Nießsches in der Tiefe erklären, sondern das Zerreißen der unmöglichen Spannung zwischen seinem Menschgott-Ideal und der Allzumenschlichkeit seiner Nächsten. Es ist ein furchtbares Symbol, daß er über diejenige, die sich als Verwalterin seines Werkes betätigte, das Wort hinschreiben mußte: „Ich habe mich seit Jahren gegen Lisbeth gewehrt wie ein verzweifelndes Tier“ (S. 51). Und noch furchtbarer muß es berühren, zu lesen, wie die Mutter den Erkrankten, in der besten Absicht und größten Liebe, mit der ganzen unerträglichen Kleinstadt-Betulichkeit behandelt, die ihm zeitlebens das Gespenst war, das er in den Tod haßte: die „bunte Kuh“. Von demjenigen, der sich als den eigentlichen „Gekreuzigten“, d. h. als den in der Zerreißung unzerstörbaren Dionysos, zum Herrscher Europas machen wollte (85 ff.), muß ein Augenzeuge berichten: „Wenn Frau Pastor Nießsche ... einen Besuch machen wollte, brachte sie gewöhnlich ihren Sohn mit, der ihr wie ein Kind nachlief“ (143). Das Furchtbarste aber ist, wie er selber kurz vor dem Zusammenbruch in die Perspektive schaut. „Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst ..., vielleicht bin ich ein Hanswurst“ (78). — und wie Gast berichtet, den irrsinnigen Nießsche in Zuständen gesehen zu haben, bei denen es ihm „— schauerlich! — vorkam, als fingiere Nießsche den Wahnsinn, als sei er froh, daß er so geendet habe!“ (136.) Dieses Schauspiel des Zusammenbruchs des „absoluten Menschen“ an den Realitäten des „wirklichen Menschen“ beleuchtet grell wie ein Bliz das, worauf es ankommt.

¹ Diese Zeitschrift 117 (1928/29 II) 414—424 („Das neue Denken“).

² Dr. E. F. Podach, Nießsches Zusammenbruch. (166 S.) Heidelberg 1930, Niels Kampmann. M 4.50

1.

Das Religiöse als letzte Form des Denkens zeigt sich zunächst in all den neueren Bemühungen um einen rein negativ kritischen Sinn des Kantianismus: Kants Arbeit in keiner Weise als positive Begründung, sondern als Demütigung des Denkens unter seine Grenzen. Das geschieht etwa relativ neutral in der Art, wie Friedrich Kreis¹ den Rickertschen Transzendentalismus der letzten unrückführbaren Korrelation zwischen Form und Inhalt dem Hufferlschen (anfänglichen²) Objektivismus entgegengestellt. Philosophie ist zuletzt nichts als Rückführung in diese letzte Spannung — damit aber Verzicht auf letzte Lösung. Noch deutlicher, ja eigentlich programmatisch, spricht es Ludwig Freund „Am Ende der Philosophie“³ aus. Alle Möglichkeiten einer Philosophie stürzen ihm zusammen bis auf eine: den „Begriff eines Gegenstandes definitivisch möglichst zu erschöpfen“ (133). Aber „restlose Klärung von Begriffen gibt es nicht“ (134). So hat es Philosophie allein mit dem „Problematischen“ zu tun (59). Philosophie kann nicht anders, als in metaphysische Fragen münden. Aber diese Fragen finden ihre Antwort nur durch den Glauben (im Mindestsinn „persönlicher Überzeugtheit“ 137). „Der problematische Charakter der Wissenschaft läßt Möglichkeit und Raum für den reinen Glauben“ (175). „Die Wahrheit ist eine. Aber — ihr Besitz kann von Niemandem nachgewiesen werden“ (87). Und darum: „wenn irgendein Zweig menschlicher Tätigkeit, so müßte die Philosophie die ungeheuchelte Demut im Menschen erwecken. Denn nichts zeigt ungeschminkter und unbezweifelbarer als sie die Machtlosigkeit und Beschränktheit des Menschen“ (70).

So ist es kein Wunder, daß dieser Kantianismus der absoluten Grenzen in besonderer Weise das philosophische Bekenntnis der Denker um Karl Barth geworden ist. Wir haben das früher schon an den Schriften Knittermeyers und Brunnens gezeigt⁴. Das hat sich nun nur noch vertieft und verbreitert. Vertieft ist es durch die grundsätzlich scharfe Art, in der Karl Barth selber den Graben zwischen Augustin und Luther aufreißt⁵. Augustin ist ihm so wenig der „Kirchenvater Luthers“, daß gerade er die „Kontinuität zwischen Gott und Mensch“ am verführerischsten begründet (41 60). Damit wird der „Deus-Veritas“ Augustins nicht nur in der Form getroffen, wie auch der späte Augustin ihn nicht mehr lehrte: als eine zum mindesten unbewußte Platonisierung des Gottes des „unzugänglichen Lichtes“ und der „tremenda Maiestas“. Sondern Barth will alle Zusammenhänge ausgeräumt wissen: bis zur „potentia obedientialis“ des Menschen zu Gott (45). In dieser Feindschaft gegen denjenigen, in dem alles Einheitsproblem von Theologie und Philosophie wurzelt, ist theologisch grundgelegt, was die mehr philosophischen oder wenigstens religiösen Köpfe des Barth-Kreises von der Problematik des Denkens her auf-

¹ Friedrich Kreis, Phänomenologie und Kritizismus. (68 S.) Tübingen 1930, J. C. B. Mohr. M 4.—

² Vgl. dagegen diese Zeitschrift 119 (1929/30 II) 1—4.

³ Ludwig Freund, Am Ende der Philosophie. (179 S.) München 1930, Ernst Reinhardt. M 6.50

⁴ Diese Zeitschrift 116 (1928/29 I) 105 ff.

⁵ Zur Lehre vom Heiligen Geist, von Karl Barth und Heinrich Barth. München 1930.

bauen: einen Kantianismus des versagenden Denkens als eine negative „philosophia praeambula fidei“, Hinführung zum Glauben durch das eigene Versagen.

Emil Brunners Weg („Gott und Mensch“)¹ trägt noch gewisse positive Züge. Gewiß ist für ihn jedes System nur ein unfruchtbarer „Monolog des Denkers mit sich selbst“ (7), eine Versachlichung des Lebendigen in das Es der Begriffe und darum Aufhebung der Begrenzung des denkenden Ich, die es im Leben durch das lebendige Du erfährt. Es wird Bewältigung und Überwältigung alles Du bis zum Du Gottes als des Herrn, und darum ist „ein philosophisch begründeter Glaube an einen persönlichen Gott . . . in sich selbst ein Widerspruch“ (8). Aber anderseits schreckt doch Brunner vor der extremen Augustin-Feindschaft Barths zurück (56), und so wird seine Kritik der großen Richtungen der Philosophie (in Logik, Ethik, Psychologie) eine solche Rückführung auf die letzten Spaltungen im Menschen, die im rein Negativen solcher Rückführung nicht stehen bleibt. Es wird irgendwie innerlich (und damit bereits positiv) sichtbar, wie jede dieser Spaltungen „nicht überbrückt werden (kann) innerhalb der Vernunft, (vielmehr) nur . . . durch den Glauben an den Schöpfer“ (93). Mit andern Worten: in einen reinen Kantianismus der „Grenzen“ mischt sich der Leibnizianismus der Durchsichtigkeit der Spaltungen in die zugeordnete Einheit Gottes. — Auch Friedrich Gogarten muß sich von Barth den Vorwurf gefallen lassen, daß er verdächtig auf eine „Schöpfungsordnung“ ziele (Barth, Heiliger Geist 50), d. h. nicht so sehr auf eine Sicht des Schöpfers, sondern des Geschöpfes². Aber die negativen Akzente sind doch bei ihm stärker als bei Brunner. Unerbittlich scharf stellte er die „reine Autorität“ des „Herrn“ gegen alle Immanenz „reiner Einsicht“ („Wider die Achtung der Autorität“ 5 ff.)³, und das „ideale Subjekt“ des „an und für sich sein wollenden Menschen“ wird destruiert in das begrenzte „Mit-einander-sein“ (37). Philosophie ist mithin nichts als Rückführung in das Verhältnis restlosen Gehorchens und restloser Abhängigkeit voneinander. — In letzter Schärfe ist das alles aber in den Schriften Erwin Reisers ausgesprochen. Sein „Selbstopfer der Erkenntnis“⁴ wies gegenüber einer Philosophie, die als reine Selbstbeschäftigung des Subjekts mit sich selbst sich selbst aufzehrt, nur das Eine: den Sprung in den Tod. Die heutige Menschheit, im aufgerissenen Entweder-Oder zwischen rationalisierendem Westen und chaotisierendem Osten, hat nur noch die „tragische“ Lösung: „dem Tode zu trotzen . . . unter bewußter Verzichtleistung auf das verwirkte Leben“ (11). Denken, gerade als Rückführung ins Letzte, hat es mit dem letzten „Problem“ zu tun. „Und es gibt im Grunde nur ein Problem, nämlich das Problem

¹ Emil Brunner, *Gott und Mensch*. (III u. 100 S.) Tübingen 1930, J. C. B. Mohr. M 3.60

² Unter diesem Gesichtspunkt stellt Gottlob Wieser („Fr. Gogarten“ [50 S.], Jena 1930, Eugen Diederichs. M 1.80) auch Gogarten positiv dar. Das Wertvolle an der Schrift ist, daß sie den besonders (von Barth unterschiedenen) Werdegang Gogartens aufhüllt: vom fichteschen Mensch-Schöpfer zum „Gott-Schöpfer“, — aber immer zuletzt unter der vorwiegenden Sicht des Menschen.

³ Fr. Gogarten, *Wider die Achtung der Autorität*. (45 S.) Jena 1930, Eugen Diederichs. M 1.60

⁴ Erwin Reiser, *Das Selbstopfer der Erkenntnis*. München 1927.

des Sterbens.“ So ist „der Intellekt, dieses einzige Handwerkszeug auch der Philosophie . . . , das Organ des Problematischen und Sterblichen. Wer denkt, hat es darum immer nur mit dem Tod zu tun, und das Denken hat überhaupt keinen andern Gegenstand als den Tod“ (12). Heinrich Vogel führt das in der wichtigen Sprache seines „Allein und Auch“¹ mehr im Rahmen des Religiösen und Theologischen aus, in deutlicher Nachfolge der Art, wie Karl Barth mit Realismus und Idealismus der Philosophie Abrechnung hielt („Zwischen den Zeiten“, 1929, 309). „Die entscheidende Frage an jedes menschliche Denken ist die, ob es den Tod mitbedacht, und ob es die Sünde recht bedacht hat. Traum und Schwärmerei, ja, Illusion und Lüge wird jedes Denken sein, das so tut, als ob die Wirklichkeit dieses unseres Lebens nicht die Wirklichkeit des Todes und der Sünde wäre. Vom Tod und von der Sünde abstrahieren, heißt dem Glück der Unwirklichkeit anheimfallen“ (9). Weil das Sein des Menschen Tod und Sünde ist, so ist es auch sein Denken, und darum gilt das (reformatorische) Allein Gottes bis in die letzte Konsequenz. — So wird deutlich, wie in diesen neuen Methodologien nicht nur ein Religiöses im allgemeinen wirksam ist: die Ohnmacht des Menschen im (wenigstens geheimen und hintergründlichen) Vergleich zu Gott. Sondern die Züge der Erbsünde-Theologie treten heraus: gebrochener Titanismus, in die Zerrissenheit hinein, bis in den Tod hinein².

Aber derselbe Erwin Reischer, der das Motiv des „erbsündigen Denkens“ so leidenschaftlich gestaltet, sieht doch auch klar die versteckte letzte Selbstsucht in dieser scheinbar restlosen Selbstpreisgabe. Er schreibt in die Einleitung seines neuesten Werkes („Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht“)³ die aufrichtige Kritik über sein „Selbstopfer der Erkenntnis“: „Das Bekenntnis einer intellektuellen Schuld — und das ist meiner Überzeugung nach jede echte Philosophie — ist nur dann ernst und aufrichtig, wenn es vor einem andern, nämlich vor Gott abgelegt wird, d. h. wenn der bekennende Mensch sich nicht selbst als den tragischen Heros seines Opfers bespiegelt“ (iv). So schlägt er folgerichtig in seinem Buch, trotz und mitten in allen Negativismen, den positiveren Weg ein: religiöses Denken als Denken von der Konkretheit der Heilsgeschichte her. Die gesamte philosophische Problematik erhält ihren eigentlichen Sinn vom Drama zwischen Sündenfall und Erlösung. „Autonome Philosophie“ in all ihren Formen ist variiert und bis zum äußersten durchgeführter Sündenfall (12 ff.). Ihr Heil liegt darum im „Ganzopfer“. Dieses Ganzopfer war gewiß von Luther und Kant gewollt, aber immer wieder abgebogen in einen subtileren Rationalismus (121 ff. 152 ff.). Das Heute aber ist die „letzte Stunde“, die Stunde des „Gerichts“, die das „Ganzopfer“ restlos erfordert und hierin das Heil bringt. „Der Augenblick der Gottverlassenheit, den Jesus am Kreuz durchlitten hat, kann uns nicht erspart bleiben. . . . Aber gerade dieses unvermeidlich Letzte bedeutet den Sieg Gottes. Der Tod muß

¹ Heinrich Vogel, Allein und Auch. (102 S.) Berlin 1930, Furche-Verlag. M 3.20.

² Wilhelm Koepp in seiner gut orientierenden Schrift über „Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie“ (104 S., Tübingen 1930, J. C. B. Mohr, M 4.20) spricht darum nicht ohne Grund von der Situation eines „abendländischen Urchristentums“ (33), d. h. Erlösungs-Situation in besonderem Sinn.

³ Erwin Reischer, Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht. München 1929.

kommen, der Kampf, den wir gegen Gott führen, solange wir überhaupt noch in diesem Leben stehen und tätig sind, muß mit unserer Niederlage enden; aber wir wollen hoffen, daß wir, die wir heute nicht mehr oder noch nicht beten können, wenn einmal alle Verstocktheit von uns genommen ist, dennoch unser letztes Wort an den siegenden Gott werden richten dürfen: Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn!“ (304 bis Schluß.)

So öffnet sich die Perspektive in eine letzte Art, in der das Religiöse geradezu restlos positiv sich gibt. In Nikolai Berdjajews „Philosophie des freien Geistes“¹ haben seine früheren Grundlegungen einer „christlichen Philosophie“ (im „Sinn des Schaffens“² wie im „Sinn der Geschichte“³) eine gewisse Rundung erhalten. Nicht nur ist alle Philosophie „immer positiv oder negativ religiös“ (19), sondern eigentliche Philosophie ist „konkrete Metaphysik“ des „Gottmenschentums“, wie es in den Tiefen des dreipersönlichen Lebens wurzelt. Es ist „prophetische Philosophie“ (16) aus den Tiefen mystischer Gnosis und gnostischer Mystik, und darum „symbolisches Weltbewußtsein und Weltbetrachtung“ (72). Es ist Philosophie, die „nicht mit Gott und nicht mit dem Menschen“ beginnt, „sondern mit dem Gottmenschen“ (223). Indem aber Gott und Mensch in den Tiefen des dreipersönlichen Lebens selber unlösbar miteinander verknüpft sind (da „die zweite Hypostase der heiligsten Dreifaltigkeit der vor aller Ewigkeit in der Ewigkeit geborene Mensch ist“ 317), so ist Philosophie in ihrer echten Gestalt (der „Gnosis“) „Symbolismus, der den Übergang der göttlichen Energie in diese Welt zuläßt, der zwei Welten aufschließt und miteinander verbindet und der anerkennt, daß das göttliche Sein, unerschöpft und geheimnisvoll bleibend, sich symbolisiert“ (81).

Damit erhellt sich überraschend die innere Verwandtschaft zwischen diesem echt russischen („sophiologischen“) Denken und dem Denken des Münchener Paläontologen und Biologen, der den kühnen Versuch unternahm, die Entwicklungslehre umzukehren: Edgar Dacqué. Seine Überlegung ist: muß man den Menschen als Entwicklungsprodukt niederer Formen ansehen, dann ist er in ihnen bereits „angelegt“, dann ist aber dieses Angelegtsein das Erste und Formende, dann ist die „Idee“ des Menschen das eigentliche Agens. „Nicht aus irgendeiner Tierform ging der Mensch hervor; sondern die Potenz Mensch, die Entelechie Mensch als Höchstes und alles Enthaltende entließ aus sich immer mehr des Tierischen“ („Leben als Symbol“ 172⁴). Dann ist aber weiter das eigentliche Agens in diesem „Idee Mensch“ ein Verhältnis nach oben. Er selber ist „Symbol“ von Gott her in die Welt hinein. „Alles Geschehen geht in Gott, dem all-umfassenden Wesen, der ersten und letzten Ur-Sache alles Daseins vor sich. So muß es zuletzt — mag es auch noch so sehr eigene Wege wandeln und dämonisch sich selbst bejagen — ein Symbol sein von Gottes Leben. ... Der Mensch selbst ist Symbol ... durch alle Stufen des Daseins, hinauf und hinunter, zu den Chören des Lichts und zu den Pforten der Hölle ..., bis er endlich und überall, immer wieder in neuer Ge-

¹ Nikolai Berdjajew, Die Philosophie des freien Geistes, (V u. 412 S.) Tübingen 1930, J. C. B. Mohr. M 12. — ² Diese Zeitschrift 115 (1928/29 II) 1 ff.

³ Diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 187; 115 (1928/29 II) 1 ff.

⁴ Edgar Dacqué, Leben als Symbol. München 1928; Natur und Seele. Ebd. 1926.

stalt zur Erkenntnis des ewigen Gottes gelangt. Hier schweigt sein Geist im Schauen“ (ebd. 249 bis Schluß). Ist das der Mensch seinem Sein nach, so ist folgerichtig sein Denken die Bewußtheit davon, d. h. als Denken wesenhaft „symbolisches Denken“, d. h. zuletzt „reines Darstellen des Urquells“ (ebd. 9), und Wissenschaft heißt „verstehen, daß die erkannte Wahrheit Mythos bleibt“ (ebd. 28). Es gibt keine neutrale Wissenschaft. Es besteht nur das Entweder-Oder zwischen „heiliger“ und „unheiliger“ Wissenschaft. „Die eine entspringt aus einem frommen Herzen, weckt dessen Kräfte, verkündet die Natur in sich und führt zur Anbetung des ewigen Gottes. Die andere aber geht auf dem gleichen Weg der inneren Schulung vor, erlebt dämonische Kräfte und Wesenheiten der Natur, bannet sie und macht sie sich zunutze, um eigensüchtige Zwecke zu fördern“ („Natur und Seele“ 13). Ja, es gibt nur das Entweder-Oder zwischen „weißer“ und „schwarzer Magie“ in der letzten Einstellung des Menschen, der wissen will. Es ist das Entweder-Oder zwischen „Gott dienen oder Zauberei“ (ebd. 14). Und — als das Entscheidende solcher „magischer Weltanschauung“: „die Idee des Seelentodes, des Aufopfernns steht als lebendige Potenz inmitten aller Magie“ (ebd. 80). Es geht um die „wahre Armut“, um das „einzig wahrhaft reine magische Gebet, das Berge versetzt und das Paradies öffnet: Dein Wille geschehe!“ (ebd. 200.) Denn so vollzieht sich die Wiedereinkörperung der Abbilder in das Urbild Gott: von der äußeren Natur in den Menschen, der ihr Zentrum ist; innerhalb des Menschen wieder von seiner Einzelseele in die „Gattungsseele“ (ebd. 138) und von da in die „Gesamtweltseele“ (ebd. 144), und hierin in Gott hinein. So ergibt sich in einer letzten methodologischen Folgerichtigkeit: das künstlerische symbolische Erfassen als das organum („Leben als Symbol“ 149 ff.).

So leitet Daqué wie von selbst über in den tieferen Sinn der überreichen Kunstphilosophie, die uns Broder Christiansen¹ schenkt. Denn in ihr wird nicht nur das „Gegenständliche“ in den „Sinngesamt“ zurückgeführt als das letztlich Unfaßliche, das in das Faßliche des Gegenständlichen sich symbolisiert. Sondern dieser „Sinngesamt“ selber wird zum untwägbaren Rhythmus, in der letzten Zweifelt zwischen „Spannung“ und „Gleichklang“, und in diesem letzten Rhythmus öffnen sich „Symbole der Höhe“: im Spiel zwischen „verneinender Entrückung“ und „bejahender Steigerung“ (253), da hinein alle Kunst gipfelt. Darin aber gibt die Kunst dem Menschen nicht nur „das Spiel eines Lebens nahe bei Gott“ (als Einheit des augustininischen „inquietum“ und „requiescat“: 258). Sondern in ihrer letzten Tiefe ist sie „Spiel durch Gott“ und darum die „Mystik“, „daß die Kunst für Gott dasselbe sein könnte, was für Kinder ihr Spielen? Für Gott ein Spielen, darin seine Kräfte, ühend an einem leichteren Stoffe, entgegenwachsen neuen Möglichkeiten schöpferischer Entfaltung, für die er im harten Stoff der Natur noch nicht zureicht? Denn warum sollte Gott, gemessen an seinen eigenen Möglichkeiten, nicht noch in Jugend sein und des Spielens bedürftig?“ (260.)

Lassen wir zunächst diese unmögliche Theogonie außer Betracht, so sind wir auf dem Wege unserer Musterung zu einer Fassung „religiösen Denkens“ gelangt, die schon sehr der Erwägung wert ist. Philosophie und Theologie

¹ Broder Christiansen, Die Kunst. (260 S.) Buchenbach 1930, Felsen-Verlag. M 6.80

haben gewiß verschiedene Aufgaben. Aber die profanste philosophische Aufgabe wird nicht nur ganz lebendig durch den „konkreten Menschen“ geleistet, der allein konkret ist in der Ordnung von Erbsünde und Erlösung. Sondern da alle Philosophie formal auf das „Erste“ und „Letzte“ zielt, geschieht sie auch rein objektiv „auf Hintergründen“, d. h. im Entweder-Oder zwischen Erbsünde- und Erlösungshaltung. Diese Haltung aber heißt in ihrer allgemeinsten Form: Sichbehaupten oder Sichlassen: der wissensstolze Mann und die wissensstolze Frau des Sündenfalls im Paradies — oder das „Kind“ des Evangeliums. Das ist die Tiefe eines letzten Buches, das hierher gehört: des philosophischen Gespräches „Marktzauber“ von Friedrich Grave¹. Das Wesentliche in aller Haltung des echten Philosophen dünkt ihm „das Geheimnis des Loslassens“. „Wer loslassen kann, um den bewirbt sich alles, Dinge und Tiere und Menschen und — die Ewigkeit: weil alles sich in ihm bestätigt fühlt; weil ein solcher Mensch, der sich der Ewigkeit geöffnet hat, sie so und nicht anders spüren wird, wie wir den atmosphärischen Himmel spüren: sowohl oben in ferner Bläue wie auch ganz dicht vor unsern einatmenden Lippen. — Wie aber der Himmel auch über den Schmutz der engsten Gasse leuchtet, so wird die irdische Seligkeit eines in Gott lebenden Menschen als Abglanz der Ewigkeit all seine Alltagsgeschäfte durchleuchten“ (141). Aber die eigentümliche Situation des konkreten Menschen ist es, daß sich ihm dieses „Loslassen“ sowohl im reinen Symbol der „vita contemplativa“ gibt wie in der Groteske des zigeunerhaften „Marktzaubers“ (d. h. dem „Sichfreilassen“ in einen Jahrmarkt hinein). Grave läßt hier darum Maria, seine Gesprächspartnerin, die zage Frage stellen: „Daß wir — Zigeuner Gottes seien?“ (149.) Graves eigene Philosophie beantwortet diese Frage mit der letzten Polarität zwischen „Divina“ und „Chaotica“ im Menschen (gemäß dem Titel seines Hauptwerkes²). Aber der Kundige der Heiligen Schrift wird an den Zöllner im Tempel, den verlorenen Sohn und die zerlumpten Dorfkinde am Wegrand denken und wissen, daß das „Loslassen“ seine Demütigungsform, wie sie dem „armen Sünder“ zusteht, — in den „Zigeunern Gottes“ habe (die ja gemäß dem Gleichnis vom Gastmahl die Eingeladenen sind, nachdem die „Gutsbesitzer Gottes“ nicht kamen.

2.

Man wird nicht einwenden dürfen, daß diese Bemerkung überflüssig sei. Sie leuchtet vielmehr unerbittlich scharf in das Problem eines sogenannten religiösen Denkens hinein: inwieweit es nicht etwa ein umgekehrtes „absolutes Denken“ sei, d. h. Gnosis eines ununterschiedenen Einsseins mit Gott.

In gewisser Form gaukelt solche Gnosis schon in das „Ende der Philosophie“ Freund und hinein. Denn einerseits kennt er nur das Entweder-Oder zwischen (seiner rein negativen) Philosophie und ausgesprochener Mystik der „Begeisterung“ (164). Andererseits ist aber bereits alles, was Behauptung, ja was schon geklärter Begriff ist, nicht so sehr Philosophie als „Glaube“.

¹ Friedrich Grave, Marktzauber. (210 S.) Jena 1929, Eugen Diederichs.

² Diese Zeitschrift 115 (1927/28 II) 238.

Philosophie wird also folgerichtig zu einem Übermächtigwerden durch „Mystik als Begeisterung“.

Wie sehr der Kantianismus des Barth-Kreises hart an Gnosis steht, zeigt nichts so deutlich als der Weiterschritt Reisers vom „Selbstopfer der Erkenntnis“ zur „Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht“. Denn in diesem letzten Werk feiert eine Gnosis ihre Auferstehung, die nicht umsonst auf Schelling zurückgreift, aber noch stärker wohl Baader verpflichtet ist.

Edgar Dacqués Symbolismus geht auf denselben Schelling zurück, wenngleich er ihn als „rational deduzierend“ („Leben als Symbol“ 213) empfindet. Es ist Geist der Reformation, aber im Geist echterer mythologischer Romantik, wenn für ihn die „physisch gegebene Natur“ einfachhin der Sündenfall ist (weil der Ideezustand das Paradies ist; ebd. 194), und wenn für ihn „alles äußere Leben und jedes Innenleben dämonisch (ist), sobald es sich und insoweit es sich selbst meint“ (ebd. 196).

Berdajew aber schreibt dieser Gnosis das eigentliche Handbuch. Da „der Mensch mehr ist als die einfache Kreatur“, da „der Mensch Gottes Anderer ist“ (317), da „ohne das Menschliche ... Gott nicht auskommen“ kann (258), so löst sich alle Philosophie der Evidenz und alle Theologie der Autorität in den einen Prozeß des „Erwachens des Geistes“ auf, d. h. jener „schöpferischen Dynamik in der Freiheit“ (362), die als Menschprozeß Gottprozeß ist, Theogonie als Tiefe aller Anthropogonie. So wird in dieser folgerichtigen Gnosis Demut zu einem „Akt des Menschen, auf ihn selber gerichtet“, „das Erwachen des Freiseins des Geistes“ (177), und Gnade ist „Energie des absoluten Menschen“ (165).

Damit aber schließt der russische Denker den Ring zu drei andern Denkern, die von anderer Richtung her zu demselben Letzten kommen. Max Scheler baut in den nachgelassenen Stücken der „Philosophischen Weltanschauung“¹ seinen früheren Primat des Religiösen in die Lehre vom „Heilswissen“ um, darin die „Gottmitwirklichkeit durch den Menschen“ (103) sich vollzieht, durch den Menschen, der als Allmensch des absoluten Ausgleichs der Weltkräfte den Zwiespalt des göttlichen Urgrundes zwischen Gott und Drang schließen soll: „Wer am tiefsten wurzelt in der Dunkelheit der Erde und der Natur, jener ‚natura naturans‘, die alle Naturgebilde, die ‚natura naturata‘, erst hervorbringt; und wer zugleich als geistige Person am höchsten hinaufreicht in seinem Selbstbewußtsein in die Lichtwelt der Ideen, der nähert sich der Idee des Allmenschen und in ihr der Idee der Substanz des Weltgrundes selber — in der steten werdenden Durchdringung von Geist und Drang“ (66). So geht Scheler in eins mit zwei Denkern, die den gleichen Gedanken bewußt aus dem Talmudistischen² her entwickeln. Für Felix Weltisch³ konzentriert sich alle Problematik zwischen Gnade und Freiheit auf das Entweder-Oder zwischen einem „Absoluten als Wirklichkeit“ und als „Ziel- und Blickpunkt“ („Gnade und

¹ Max Scheler, Philosophische Weltanschauung. (158 S.) Bonn 1929, Fr. Cohen. M 6.50

² Vgl. hierzu unsere frühere Studie „Judentum und Christentum“ (diese Zeitschrift 110 [1925/26 I] 81 ff.; jetzt in „Ringende Gegenwart“ II, Augsburg 1929, 624 ff.).

³ Felix Weltisch, Gnade und Freiheit. München 1920. — Das Werk dieses bedeutenden Prager Philosophen muß in seiner Einheit mit dem religionsphilosophischen Werk seines Freundes Max Brod gesehen werden: als zeitlebendiges Ringen um die alte augustinische Frage.

Freiheit“ 122). Dasselbe talmudistische (149) „Angewiesensein Gottes auf den Menschen“ (146) ist in Erich Ungers „Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis“¹ (der zugehörigen Methodologie zu Goldbergs „Wirklichkeit der Hebräer“) ins Volkhafte gewendet. Gott ist die „lebensgesetzliche Summe“. Der „Gott eines mythischen Volkes“ ist „das Volk selbst“ (91). An die Stelle der „Glaubensreligion“, die das Wunder jenseits der Welt hat, tritt die „Experimentalreligion“, die das Wunder in der Welt herbeizuführen sucht, d. h. durch den Messianismus des „mythischen Volkes“, das selber in der Feuer-Energie seiner „lebensgesetzlichen Summe“ Gott ist. Es ist also mehr als ein Zufall, wenn der Sammelband Max Schelers mit einer Spinoza-Studie schließt. Wie sie ihm gemeint ist, verrät schon der Satz: „Wenn Hegel... die Metaphysik als das werdende Selbstbewußtsein der Gottheit im Menschen bestimmt, so ist damit nur ein Urgedanke Spinozas ins Historische gewandt“ (138). So schlingen sich die letzten Fäden von Scheler zur talmudistischen Spekulation einer „Verwirklichung Gottes durch den Menschen“ und verschlingen sich mit der russischen Sophiologie des „absoluten Menschen“ im Schoß des dreipersonlichen Lebens zu einer einzigen östlichen Gnosis des Werdens Gottes im Menschen und durch den Menschen.

Wie unheimlich nah solche Gnosis aber der scheinbar nüchternsten Philosophie ist, zeigt nichts so deutlich als gewisse Züge in der Gotteslehre Franz Brentanos, die nun durch die Mühe Alfred Kastils vorliegt². Es zeigt sich im formal Methodologischen. Für Brentano ist „Religion (nichts) anderes als ein Surrogat für eine die Welt auf ihren letzten, göttlichen Grund zurückführende und in den Zielen ihrer Ordnung verdeutlichende Philosophie“, wie er 1909 in einem Brief an einen Agnostiker schreibt (LIX). Das heißt: Philosophie ist (bis zum Letzten verdeutlicht), „magische Philosophie“, durch deren Kraft erst Gott hervortritt. Folgerichtig ist dann auch — im zugeordnet Inhaltlichen — Gott nicht als unveränderlich gegen eine veränderliche Welt geschieden, da es „schlechterdings unmöglich (ist), daß etwas, was selbst ohne allen Wechsel ist, Ursache eines Wechsels werde“ (457). Die eigentliche Absolutheit ist mithin die „bestmögliche Welt“, da „mit der Gotteslehre die Lehre von einer bestmöglichen Welt notwendig zu verknüpfen sei“ (486).

3.

Zu allen Zeiten war die Folie einer schwärmerischen Gnosis — ein brutalerer Positivismus. Das ist die letzte Perspektive auch des „religiösen Denkens“ unserer Gegenwart. Denn ihm stehen bereits dräuend zwei neue Positivismen gegenüber. Einer, der gewiß noch aufs tiefste aus religiösen Intentionen kommt: der Existenz-Positivismus Martin Heideggers, der bis ins Letzte die reine Weltlichkeit will — freilich mit der tragisch-trogigen Geste eines „Verzichtes auf den Himmel“³. Der andere Positivismus ist „artreiner“, ja vielleicht der artreinste, den es je gegeben hat: für Rudolf Carnaps⁴ brutalen Positivismus-

¹ Erich Unger, *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*. (VIII u. 304 S.) München 1930, R. Oldenbourg. M 12.50

² Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes* (Alfred Kastil). (LIX u. 546 S.) Leipzig 1929, Felix Meiner. M 24.—

³ Vgl. diese Zeitschrift 119 (1929/30 II) 349 f. u. a. früher.

⁴ Vgl. diese Zeitschrift 120 (1930/31 I) 145.

mus der reinen logischen Beziehung (der sich in der „Erkenntnis“, als Nachfolgerin der bahingierischen „Annalen der Philosophie“ nun ein eigenes Organ geschaffen hat) ist all das, worum Heidegger wenigstens in der Tiefe noch brennend kreist, nur noch „Scheinproblem“. Moritz Schlick, das bisherige Haupt der Schule, sieht im Einleitungsaufsatz der neuen Zeitschrift die „Wende der Philosophie“ darin, daß „die Metaphysik dahin(-fällt), nicht weil die Lösung ihrer Aufgaben ein Unterfangen wäre, dem die menschliche Vernunft nicht gewachsen ist (wie etwa Kant meinte), sondern weil es diese Aufgabe gar nicht gibt“.

Von diesem Entweder-Oder her, zwischen extremer östlicher Gnosis und ebenso extremem westlichem Positivismus der reinen Logik (Carnap erklärt kühl: „Grundsätzlich unbeantwortbare Fragen gibt es nicht“), von diesem Entweder-Oder her, das ja nichts ist als das Entweder-Oder zwischen Amerika und Rußland innerhalb der Philosophie, von hier aus wird die Bedeutung zweier Denker deutlich, die nicht zufällig gerade in der gegenwärtigen Stunde ihre Stimme erheben, der eine in einem überraschend starken Erstlingswerk, der andere mit dem Werk der Reife vieler Jahre und Kämpfe. Ihre Ausgangspunkte sind durchaus verschieden. Oskar Bauhofer kommt von eigentlicher Theologie her. Johannes Plenge führt seine großen soziologischen Probleme in ihre immanente Metaphysik zurück. Eines verbindet sie. In Oskar Bauhofers Buch zieht die rücksichtslose Ehrlichkeit Ernst Troeltschs ihre letzten Schlußfolgerungen und zieht sie mit dem ganzen hinreißenden Schwung Max Schelers, wie er ihn „jenem wundervollen, katholischen Frühling seines Lebens“ hatte (Bauhofer 100). In Johannes Plenge aber, dem Freund und Mitstreiter Schelers, kommt das Problem jenes „Soziologischen“ zur Reife, das die große Problematikergeneration einmütig beherrschte: Troeltsch, Max Weber, Georg Simmel, Max Scheler.

Oskar Bauhofer, der Mitarbeiter Adolf Kellers in Genf, scheint an und für sich in seinem „Metareligiösen“¹ nichts anderes zu bieten, als die reife Form dessen, was im Barth-Kreis als Religionsphilosophie im besonderen Sinn einer „kritischen“ sich umzeichnet und ausgebildet hat. Das „Metareligiöse“ heißt, daß das eigentlich Religiöse nicht von unten durch den Menschen zustande kommen könne, sondern allein jeweils „von jenseits“: „daß Religion als eine menschliche Funktion nur die Unaufhebbarkeit der Kluft zwischen dem intendierten Sinn-Zelos und der Spannweite der religiösen Funktion demonstriert, und wie die religiöse Funktion aus dieser Erkenntnis heraus nur gleichsam dauernd — nicht sistiert aber: in Suspens gehalten wird und ganz nur Empfangsbereitschaft, demütiges Warten, Hinhorchen auf eine göttliche Selbstkundgebung wird“ (243). Religion kann darum nur „responsorisches Aktpphänomen“ (205) sein, d. h. Aufgerufensein durch Gott und Antwort auf diesen Aufruf. So weit geht das, daß für Bauhofer „das Wahre-wirkliche des Göttlichen ... von rein menschlichen Voraussetzungen aus (d. h. außerhalb der Realität der Offenbarung) nur als Idee, nur als Postulat konzipierbar“ ist (258).

¹ Oskar Bauhofer, Das Metareligiöse. Eine kritische Religionsphilosophie. (IV u. 271 S.) Leipzig 1930, J. C. Hinrichs. M 11.—

Aber durch diese, vom Barth-Kreis her genügend bekannten, Richtungen geht von Anfang an etwas anderes. Bauhofer führt eine erbarmungslose Demaskierung aller Schein-Religiositäten durch (der „Religioide“, wie er sie nennt). Mit echter Troeltsch-Blut reißt er die falschen Absolutheiten der Idee- und Wert-Region herunter in den einen Katarakt der geschichtlichen Werdehaftigkeit: „der Mensch ist er selber nur, indem er jeden Augenblick ein anderer ist. Die Kontinuität seines Lebens besteht in seinem beständigen Werden und das heißt ein Anderstwerden.... Sein Sein ist sein Werden“ (161). Aber so sehr diese Destruktion in einen fessellosen Spätstotismus abzugleiten scheint, sie steht von vornherein unter dem Primat des Ja über das Nein (15). Alle Destruktion hat den Sinn, im Menschen die Kreatürlichkeit offen zu legen und hierin das Ja Gottes. „Es heißt, ... daß das Häßliche notwendig umspielt, unwittet ist von der Idee des Schönen, von einem Wissen um das Schöne; daß der Begriff des Irrtums nur denkbar, vollziehbar ist als umgriffen vom Begriff des Wahren“ (15 f.). Und darum ist es nicht so, wie in der dialektischen Theologie, daß zwischen Suchen des Menschen und Sichgeben Gottes eine reine „Diskontinuität“ (Barth) besteht. Sondern: „in der Kategorie der ‚Grenze‘ begegnen sich Philosophie und Theologie. In der Kategorie der ‚Grenze‘ sind welthafte und unwelthafte Wahrheit real geschieden, aber aufeinander bezogen als die distinkten Hemisphären der Wahrheit, die wohl zwiefältig, aber nicht zwiespältig sein kann“ (7). Die ideale Region der Ideen und Werte usw. wird nur ausgeräumt, insofern sie das Absolute sein will. Aber sie erscheint geklärt „von Gott her“. Mit andern Worten: in Oskar Bauhofer erneuert sich der Standpunkt der Quaestio de Veritate Thomas von Aquins, daß es keine „veritates aeternae creatae“ gebe, weil alle Wahrheit ihre „Ewigkeit“ von der Ewigkeit Gottes hat (Ver. q. 1 a. 6); — und darum erneuert sich in ihm auch der korrelat methodologische Thomas-Standpunkt des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie (im Kommentar zu Boethius, de Trin.), daß sich beide formalst berühren in der „Grenze“, darin das „an est“ Gottes (sein Bestehen) sich gibt im Versagensein seines „quid est“ (seines Wesens). Ist es dann erstaunlich, wenn dieser kühne Erbe des besten Erbes Troeltschs und Schellers die „großartige Idee einer philosophia perennis“ in seinem Buche „zum Problem“ gestellt wissen will (9), wenn er das Denken seines Buches als „heimkehrendes Denken“ sieht (10), wenn er als „überhaupt mögliche Metaphysik“ eine solche aufstellt, die „Gott nicht an die Welt ausliefert, sondern höchstens die Welt — als Schöpfung — an Gott zurückgibt“ und darum folgerichtig über seine Arbeit als richtungweisend ausdrücklich den Namen schreibt — Thomas von Aquin (113)!

Johannes Plenge, der in seinem Münsteraner Forschungsinstitut für Organisationslehre und Soziologie einen einzigartigen Mittelpunkt geschaffen hat, beginnt mit seiner „Ontologie der Beziehung“¹ endlich das gewaltige, systematische Ergebnis seiner Arbeit aus der schwindelnden Sprachknappheit seiner Tafeln in die immerhin noch Ungewohnten fordernde Knappheit kurzer Kommentare zu übertragen. Mit den zwei dräuenden Positivisten unserer

¹ Joh. Plenge, Zur Ontologie der Beziehung. (30 S. mit einer Tafel.) Münster 1930, Staatswiss. Verlagsgesellschaft.

Gegenwart, Heidegger und Carnap, verbindet ihn an und für sich die Idee einer Welt geschlossener Beziehungen. Das ist im Denken selber verankert, da es „bis in seine letzte Tiefen zusammenfassende und trennende Beziehungstätigkeit ist“ (23). Aber das wirkt sich sofort in übergreifende Perspektiven aus. Es wird die Konsequenz des umgeänderten Descartes-Satzes: *cogito ergo sumus* (25). Plenge sichtet mit untrüglicher Schärfe, wie die übliche Beziehungslogik allein vom Subjekt her orientiert ist: sie ist Logik des „Co-Subjekts“ (22). Die wirkliche Beziehungslehre muß aber das unschließbare Zueinander und Zueinander dreier Beziehungsfelder sehen: des Co-Subjekts (der Subjektbeziehungen untereinander), des Co-Objekts (der Objektbeziehungen untereinander) und des Objekt-Subjekt (der Beziehungen zwischen den beiden obigen Bereichen). Die Folge ist, daß im Zentrum der wirklichen Welt das „Wir“ als „Co-Ob-Subjekt“ steht, d. h. weder absolute Objekt-Sachlichkeit noch absolute Subjekt-Person-haftigkeit, sondern ihr zueinander bezogenes „Zwischen“. Es besteht mithin als Grundhaltung weder die alte „Autonomie“ (als Bezogensein von allem und sich selbst auf sich) noch eine reine „Heteronomie“ (als reines Fremdbezogensein nach außen), sondern „Syn-heteronomie“, d. h. ein durchgehendes Zueinander darin, daß jegliches „über sich hinaus“ ist „zum andern“.

Plenge erreicht durch dieses System ein Mehrfaches. Einmal wird der Gegensatz zwischen Hegel und Marx überwunden: wie er selber in der Auseinandersetzung mit Wiese¹ sagt, in eine „Erneuerung Hegels durch eine ganz realistische Gesellschaftslehre, die aber in ihrer Tiefe auf den geistigen Grund der Wirklichkeit zurückführt“ (160). Zweitens aber überwindet sich die Art, wie bei Hegel dieser „geistige Grund der Wirklichkeit“ welt-immanent ist, die Vergöttlichung, wie Plenge scharf sieht, des immanenten Wir der Welt. Denn die Beziehungswelt Plenges ist eigentlich eine einzige, rücksichtslose Anschaulichkeit ihrer Kreatürlichkeit, ihres wesenhaften Übersichhinausweisens. „So ergibt sich, daß unsere Beziehungswelt als Korrealität ohne die gleichsam objektive Beziehung zum Seinsgrund und der Gottheit nicht gedacht werden kann, die unserer Erkenntnis wesensnotwendig unzugänglich bleibt, nur in Analogie mit der korrealen Welt erfassbar, eine Wechselbeziehung, in der wir die eine Seite in der Weise unserer Verhaltungsrichtungen bestimmen können, während die andere Seite für unser Denken das Geheimnis ist, soweit wir es nicht aus der ganzen Fülle unserer Wirklichkeit zu verstehen glauben, aus der wir den Bestand des transrealen Faktors X annehmen müssen. Die Notwendigkeit dieser Anerkennung und die unweigerliche Tatsache, daß es sich eben um den Generalfaktor X handelt, ergibt grundsätzlich die Möglichkeit des unbeschreiblichen Hindurchwirkens der Überwirklichkeitsbeziehung durch alle Wirklichkeit“ (24; mit andern Worten: Offenbarung und Wunder). Ist das der Fall, dann entsteht auch die Trinitätspekulation Hegels in geklärter Form. Nicht ist die Beziehungswelt das Schauspiel des innergöttlichen Lebens, aber das Positive, das in „Gemeinschaft“ als solcher liegt, weist unbegreiflich über sich. „So bekommt das christliche Dogma der Trinität in seiner letzten

¹ Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie IX (1930) 152 ff. — Dort auch die Fortsetzungen der „Ontologie der Beziehung“ (IX 271 ff. und im kommenden April-Hefte).

Wesentlichkeit eine gewisse Begreiflichkeit für die Vernunft, obwohl alle menschlichen Worte, die diesen Tatbestand aussprechen, selbstverständlich Verendlichkeiten sind“ (25). Plenges Sprachkunst gelingt aber immerhin auch in dieser Spitze der gewiß kühne, aber wohl nicht ganz abweisbare Ausdruck „*synthesis in aeterno (coactus purus)*“.

Damit aber öffnet sich eine ganz merkwürdige Perspektive. Karl Eschweiler hat in einer ungemein reichen, wenngleich nicht ganz innerlich ausgeglichenen Studie den Nachweis unternommen, wie stark die Theologie Möhlers innerlich positive Auseinandersetzung mit der Zeitphilosophie war¹. Zuerst Überwindung einer reinen Kultur-Gitte-Humanität-Religion mit Hilfe der Philosophie Jakobis, die einen Primat des Religiösen begründet, da „der wesentliche Akt der Vernunft“ das „Vernehmen des Absoluten“ ist (2). Dann Überwindung des religiösen Subjektivismus (der in Jakobi steckt) mit Hilfe Schleiermachers, für den der Primat des Universums über das Individuum besteht und darin ein Primat der Kirche über die Innerlichkeit (21 ff.). Endlich die Überwindung des Gemeinschaft-Erlebnisses (das das Schleiermachersche Universum stützt) mit Hilfe Hegels, für den der „objektive Geist“ das Letzte und Eigentliche ist, sodaß die Kirche nun als „objektive Form“ sich geben kann (ins eigentlich Rechtshafte hinein) (65 ff.). Möhler steht dann Aug in Aug zu Hegel und Marx: die „absolute Kirche“, der „absolute Staat“, die „absolute Wirtschaft“ (146). Möhler aber ist in seiner ganzen Versflechtung mit der gesamten Romantik der reinere Quellgrund der großen katholischen Erneuerung, die gegen die drei Jahrhunderte der Reformation und der Aufklärung sich erhob. Geht der Weg Möhlers also, wie Eschweiler will, an der Hand von drei Philosophen, die innerhalb des Nichtkatholischen selber wenigstens objektiv und unbewußt an das Katholische rühren (bei Hegel geradezu in Katholizismus-Feindschaft, während in Schleiermacher der spätere Modernismus sich grundlegt), so ist das, was wir heute gerade in Bauhofer und Plenge sehen, das ergreifende Antwort-Phänomen.

Die katholische Erneuerung arbeitet sich in ehrlichem Aug in Aug mit der Zeit-Philosophie hindurch und hinauf. Die Zeit-Philosophie aber bricht sich selber immer stärker durch und ab in eine Erneuerung des Katholischen. Die katholische Erneuerung läßt sich lebendig durchwehen vom Geist Thomas von Aquins, der Aug in Aug zu Heiden und Juden, ja Hand in Hand mit ihnen forscht, — in der paulinischen Kraft des „wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns!“ Die Zeit-Philosophie aber schreitet durch die Nacht ihrer langen Verbannung, geheimnisvoll geführt, demselben „Meister der Schule“ entgegen. — In diesem Sinn erwidere ich von Herzen das Bild vom Tunnelbau (von entgegengesetzten Seiten her), das Plenge in seinem Vortrag an mich richtet.

Erich Przywara S. J.

¹ Karl Eschweiler, Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. (VII u. 175 S.) Braunsberg 1930, Herder. M 4.50