

offenbar, wie jeder nur eine Teilspiegelung der ganzen Fülle des Christus ist. Und so stehen diese beiden Namen Bloy und Claudel hier am Ende nebeneinander, wie sie am Anfang nebeneinander standen. Und vielleicht können wir unsern Gedanken so formulieren: die Tränen und die Armut und die Mystik Léon Bloys, ja! Aber hineingenommen und verklärt in die kindhafte und frohe Sieghaftigkeit des christlichen Osterglaubens und Osterreichtums, wie sie die Werke Claudels widerstrahlen.

Nicht für Léon Bloy oder gegen Léon Bloy, sondern Léon Bloy so gesehen, wie er wirklich ist. Auch mit seinen Grenzen. Aber wer die Grenzen hinter sich läßt, der dringt bei ihm in ein Land mit reichen und tiefen Brunnen, und der Himmel darüber steht in lauter Glut.

Unendlich und Unbegreiflich

Von Erich Przywara S. J.

Drei große Fassungen des Unendlichen zeigt die Geschichte. Für das antike Denken ist das Unendliche das unterst „Grenzenlose“ (apeiron), die negativ passive „Möglichkeit zu allem“ (dynamis) des „Urstoffes“ (hyle), dem als „Grenze“ (peras) die „Form“ (morphe) als „Eidos“ gegenübersteht: das Wogen der unendlichen Möglichkeiten, das je neu in die umgrenzte Gestalt gebändigt wird. Das Möglichkeits-Nichts des Geschöpflichen ist unendlich und unbegreiflich, das Vollendet und Um-sich-Geschlossen des Göttlichen ist die Klarheit der Reinen Form, die diesem reinen Stoff gegenübertritt, ihn zu Ihrer Klarheit hinaufzugrenzen und hinaufzugestalten. — In der Linie von Augustinus zu Thomas von Aquin zu Nikolaus von Cues kehrt sich das geradezu um. Gottes eigenstes Wesen ist Unendlichkeit und darum Unbegreiflichkeit. Für Augustinus entbindet der „verborgene Gott“ das „Suchen, um zu finden“, daß der „unermessliche Gott“ entfessele das „Finden, um zu suchen“ (In Ioh. tract. 63, 1) und der „unbegreifliche Gott“ zu Sich anziehe ins Unendliche das „Wachsen im Suchen des Unbegreiflichen“ (De Trin. XV, 2, 2). So bestimmt sich — gemäß Thomas von Aquin — das antike negative Möglichkeits-Unendliche durch dieses göttliche positive Akt-Unendliche: unendliches Werden der Kreatur (infinitum potentiā), weil Unendliches Sein (infinitum actu: S. Th. I, q. 86, 2). So verhält sich endlich — für Nikolaus von Cues — das unendliche Werden zum Unendlichen Sein wie dessen „Ausfaltung“ (explicatio), aber nicht nur im je Unerschöpft und Unerschöpfbar des Unendlichen Seins, sondern geradezu in Seinem „Mehr je Mehr“, bis das Unendliche Sein als das Eins der beiden Unendlichkeiten erscheint, die im Geschöpflichen sich widersprechen, unendlich Groß und unendlich Klein (idiota de sapientia). — Von Kant zu Hegel wird diese flutende Spannung zwischen Gott und Geschöpf zur immanenten Spannung im Geschöpf: sei es in der statischen Dialektik Kants, darin die Göttlichkeit des idealen (transzendentalen) Subjekts das Werden des empirischen Subjekts sowohl aufruft wie immer neu als unvollkommen und fehl (bis zu einem „radikalen Böses“) richtet und abstößt; — sei es in der

dynamischen Dialektik Hegels, darin die absolute Logik des reinen Geistes sich als je neues Widerspruchsspiel zwischen These und Antithese des geschichtlichen Geistes begibt. So aber gerade geschieht zuletzt eine neue Demaskierung einer „reinen Endlichkeit“ (im Ausklang aller Kantianismen und Hegelianismen in die Philosophie Heideggers und Jaspers'). Denn das immanent Göttliche (der „Deus in nobis“ des Opus posthumum Kants) ist Stachel und Fluch im Fleisch der Kreatur: alles eigenständig Kreatürliche so lange als unzulängliches und fehlerhaftes und abstürzendes Gottwerden zu richten, bis einzig ein dämonischer Dynamismus des Nichts übrig bleibt. Und die positive Unbegreiflichkeit Gottes entward dann zur negativen „Irrationalität“ dieses je neuen Widerspruchs zwischen titanischem Wie-Gott und verzweifelterm Wie-das-Nichts.

Aug in Aug zu dieser letzten Entwicklung versucht Gerhard Kraenzlin in einer seltsam unbekümmerten Direktheit (die bis in den mühelos plaudernden Stil geht) eine „Philosophie des unendlichen Menschen“¹. Die antike Unendlichkeit erscheint ihm als die einer „menschenleeren, gegenständlichen Weltphilosophie“ (37) und darum als die eines „Schöpfergottes“: „je unmenschlicher die Welt, desto unerbittlicher ist sie dem Regiment einer Gottheit verfallen“ (55). Dagegen hat in der Entfaltung vom Alten zum Neuen Testament „die unendliche Menschlichkeit selber die Augen aufgeschlagen“ (84). Hier „zeichnet sich unsere wissenschaftliche Grundauffassung von der Alleinwirklichkeit der unendlichen Menschlichkeit deutlich ab“ (89). Aber „Jesus hat die Grundthese des unendlichen Idealismus nur unvollkommen durchgeführt... Die Lehre Jesu hat wohl eine transzendente unendliche Tiefe, es fehlt ihr aber die transzendente unendliche Breite“ (89). Dagegen schaut „im Lichterglanz einer Unendlichkeit ... die menschliche Natur von Rousseau auf uns herab“ (478) und „öffnet eine rein personalistisch unendliche Menschlichkeit ihr Tor“ (479). Mit Kant „beginnt ... die Philosophie von der unendlichen Menschlichkeit“ (145), und Hegel erscheint als „der größte Theoretiker der unendlichen Menschlichkeit“ (186). Aber der „reine Idealismus“ der „unendlichen menschlichen Wirklichkeit“ (652) vollendet sich für Kraenzlin erst eigentlich in der Auseinandersetzung mit der „existential kritischen Anthropologie“ (399 ff.) „meines Lehrers Eberhard Grisebach“ (403) und der für ihn dieser zugeordneten „Religionsphilosophie von Erich Przywara“ (644 ff.). D. h. Kraepelin stellt seine Philosophie und Religion des „Himmelreich“ als der „unendlichen menschlichen Welt“ (660) gegen die Demaskierung des endlichen Menschen. Alle geschichtlichen Philosophien und Religionen sind nichts als „eine ungeheure Vielheit von Seinsmöglichkeiten des unendlichen Menschen“ (410). „Alle Wirklichkeit“ ist „nur eine Seinsmöglichkeit des unendlichen Menschen, alles Sein ist eine Erscheinungsweise der unendlichen Liebe“ (383). „Der reine Idealismus kennt nur eine unendliche menschliche Wirklichkeit. Und die Religion ist das unmittelbare Bewußtsein der Unendlichkeit des Seins und zugleich

¹ Gerhard Kraenzlin, *Die Philosophie vom unendlichen Menschen* (VIII u. 664 S.) Leipzig 1936, S. Hirzel. M 20.—.

die unmittelbare Gewißheit von der Menschlichkeit dieser Unendlichkeit, das Bewußtsein von der Einheit einer unendlichen Welt und einer unendlichen menschlichen Innerlichkeit“ (652). „Im transzendentalen Seins-horizont des unendlichen Menschen hat sich ... objektive und subjektive Religion in eine höhere Einheit aufgelöst. Denn der unendliche Mensch ist der Inbegriff alles unendlichen Seins und zugleich der Repräsentant einer unendlichen menschlichen Innerlichkeit“ (659). Das ist in Wahrheit eine durch Problematik unbeschwerte Rhapsodie des kantischen Verhältnisses zwischen transzendentelem und empirischem Subjekt: „das ... Verhalten des Menschen besteht darin, von der existentiellen Endlichkeit aus nach der personhaften Unendlichkeit emporzustreben und sich ihr hinzugeben“ (506); „der einzelne existentiell endliche Mensch geht in der Seinsdimension des personalen unendlichen Menschseins auf“ (443). —

In einer nicht wenig verwandten Unbekümmertheit sucht Paul Th. Hoffmann die „Welt vor Gott“ so zu zeichnen², daß zwar der „Boden der protestantischen Kirche“ die Grundlage ist, doch unter der „Frage, ob dieses religiös-kirchliche Gebäude nicht immer mehr zu einem Tor ins religiöse Neuland werde“ (2). Echter Geist der Reformation weht gewiß in der Art, das Natürliche „zugleich“ als das „Dämonische“ zu sichten (16, 25 usw.). Aber dann erscheint dieses Dämonische nicht nur als „Möglichkeit zum Segen und zum Fluch zugleich“ (24), sondern zum Sinn einer „Erfüllung des Dämonischen und dessen Fruchtbarmachung und Überwindung“ (209), ja, „eben unsere dämonische Natur ist ja schon ihrer Anlage nach ... ein Ausfluß der göttlichen Gnade“ (297). Ebenso treten aus dem Buch gewiß die Grundlinien des wesentlich Christlichen heraus, Erbsünde (237), Menschwerdung (298), Erlösung (276), aber grundsätzlicher noch als reine Bild-Worte für die „allgemein-göttlichen Werte“ (278 ff.). So baut Hoffmann eigentlich eine neue „natürliche Theologie“ der Erfahrung Gottes im gesamten Bereich des Geschöpflichen: Gott „ist in allem und ist doch darüber hinaus immer unendlich mehr“ (12); Er ist „der letzte Sinn der Welt“ (3) und „als letzter, höchster Sinn auch Sinnerfüllung“ (5), und doch „noch viel mehr“ (4). So heißt die Grundlehre dieser Erfahrung des Unendlichen Gottes im All der Welt: „wir reifen selber nur dem Göttlichen entgegen, wenn wir Gottes Willen erfüllen, und wir erfüllen Gottes Willen nur, wenn wir den großen Mächten dienen, darinnen die Werte seiner Schöpfung auf Erden verwirklicht sind“ (335), — im Aufstieg mithin „von der Weltfrömmigkeit zur Himmelsfrömmigkeit“ (258) und von „Gottverbundenheit“ zu „Gottversunkenheit“ (262). Offenbarung ist etwas, was jeder Religion und auch der Metaphysik eigen ist: „der Grund geht in die Tiefenunendlichkeit Gottes, mag diese Tiefe im Bilde des Tao, des Nirwana, des Lichtreiches Ahuramazdas, der durch die germanische Götterdämmerung geläuterten Welt oder des christlichen Himmelreiches erschaut und gesucht werden“ (269). Folgerichtig dazu ist Gott „die lebendige Einheit aller Werte“ (309), und „jede wahrhaft lebendige Religion“ steht unter den „regulativen Ideen“ dieser Werte als ihren „Kennzeichen“

² Paul Th. Hoffmann, *Die Welt vor Gott*. (379 S.) Jena 1936, Eugen Diederichs. M 9.50.

(349): von der „Wert-Idee des Vitalen“ (352 ff.) zur „wirtschaftlichen Wert-Idee“ (354 ff.) zur „Idee des Rechts“ (357 ff.) zur „völkischen Idee“ (359 ff.) zur „sittlichen Idee“ (364 ff.) zur „Idee des Wahren“ (366 ff.) zur „Idee des Schönen“ (368 ff.) zur „sozialen Idee“ (370 ff.) zur „religiösen Idee“ (372 ff.). Der Entwurf Hoffmanns deutet also schließlich in gleicher Weise wie der Kraenzlins auf das „göttliche Universum“ Schleiermachers zurück, nur daß dieses bei ihm die besondere Note des „Wertes“ Lotzes und der südwestdeutschen Kant-Schule trägt, wie er zuletzt im „Sinn“ Sprangers ausformuliert ist (4). Es ist „natürliche Theologie“ im Begriff der Aufklärung, d. h. als Optimismus der „reinen Natur“ gegen das Geheimnis des Kreuzes. Dieser Optimismus des „ausgeleerten Kreuz Christi“ (1 Kor. 1, 17) verbindet Hoffmann mit Kraenzlin. Er nimmt beiden, genau wie in der Aufklärung, allen Blick in die Tiefe des Lebens. —

Das Bild einer der größten deutschen Kaiserinnen und das des größten deutschen Musikers sprechen hier das unerbittliche Gericht: Kaiserin Adelheid, die Gemahlin Ottos des Großen, und Johannes Sebastian Bach. Gertrud Bäumer, in ihrer meisterhaften Zeichnung Adelheids³, läßt alles Große dieses Lebens entspringen aus dem Opfer der Selbstausslieferung, das ihre Mutter, Königin Bertha, zu bringen hat, da sie sich König Hugo von Italien vermählt. Königin Bertha will seine Werbung ablehnen, weil sie zurückschauert vor dem Pfuhl der Verworfenheit dieses Königs und seines Italien. So ringt sie mit Odo von Cluny, dem heiligmäßigen Begründer der großen Reform. „Odo blickte eine Weile schweigend auf den glimmenden Buchenklotz des Feuers, hob dann plötzlich den Kopf und sah der Königin mit einem so abgrunddunklen Ernst seiner mächtigen Augen ins Gesicht, daß sie erschauerte. Mit allem, was wir tun und erleiden, Frau Königin, stehen wir heute in einer Welt, die verworfener und verlorener ist als je zuvor. Der Atem ihrer Taten ist böse. Die Königin sah ihn fragend an. Ich will damit sagen, Frau Königin, daß wir das Böse auf jedem Wege treffen, den wir gehen. Wir entrinnen ihm nicht — wir dürfen ihm nicht entrinnen wollen, fügte er rasch und kämpferisch hinzu. Wir dürfen nicht fragen, wo wir vermeiden können, der menschlichen Verderbnis zu begegnen. Wir haben unsern Dienst zu tun: Gott den Weg zu bahnen“ (83). „Er hatte den Arm auf das Knie gestützt und beschirmte die Augen mit der Hand wie ein Seher: Vielleicht wird Gottes Wille Euer Geschlecht noch einmal zum Werkzeug seiner großen Absichten machen. Doch es ist vermessen, fügte er rasch hinzu, mit menschlichen Gedanken sein Dunkel zu verletzen. Dennoch blieb er in Sinnen versunken. Die Königin fühlte sich von dem Dunkel vor ihr angerührt, wie wenn etwas ihre Hand erfaßte. Sie zitterte. So weit trug, was sie jetzt tat! Mir ist, Abt Odo, sagte sie leise, wenn ich den Weg blind gehen könnte, würde ich ihn gehen. Mit geschlossenen Augen ins Dunkel, geführt von einer Hand, die um den Weg und das Ziel weiß“ (87). „Abt Odo hatte, den Blick auf die Königin geheftet, nachdenklich zugehört; der Schatten über seinem

³ Gertrud Bäumer, Adelheid, Mutter der Königreiche. (640 S.) Tübingen 1936, Rainer Wunderlich. M 9.50.

ernsten Gesicht hatte sich verdunkelt... Was geschehen wird, das Unerschaffene, läßt sich nicht errechnen: Geburt aus dem Dunkel Gottes und des Teufels. Alle Tat kommt aus dem Dunkel und zielt ins Dunkle. Es gibt keine Sicherheit. Alles muß auf Gott gewagt werden, dessen Wege nicht unsere Wege sind“ (88 f.).

In diesem Schritt öffnet sich das Reich der Ottonen als die Erneuerung des Heiligen Reiches Karls des Großen. Aber dieses Sich-öffnen selber geschieht in jedem seiner entscheidenden Augenblicke als ein Sich-aufgeben ins Dunkel. So ist es, da Adelheid, als Gemahlin Lothars, Otto zu Hilfe ruft gegen Berengar: „das Leben hängt ohnmächtig über einem dunklen Abgrund“ (121). So ist es, da Lothar stirbt und Adelheid verlassen Berengar überliefert ist: „ihre dunklen Augen starrten blicklos ins Leere. Um ihren Mund spielte ein Lächeln... In jener Zeit kannte die Sprache ein Wort, das hieß Leidlust — das bedeutet einen Schmerz über den Schmerz hinaus, den letzten eisigen Gipfel des Leids“ (153). So geht Adelheid durch das Dunkel hindurch. „Sie arbeitete an einem Altarbehang und nahm als Muster jene Sarkophagplatte mit den geflügelten, drachengeschwänzten Löwen neben dem Rebstock und dem Kreuz über dem Erdball... Ihr Herz übersetzte das Bild: hinter allem Zerbrechlichen, Zer-rissenen, Getrennten bleibt etwas ganz und heil... Das Kreuz herrscht — was heißt das? Der Tod herrscht, das Leid ist Imperator. Es drehte sich in ihr um: Das Glück herrscht nicht. Das Leid ist größer — das Leid ist edler als das triumphierende Glück. Sie fühlte: Dies ist wahr, trotzdem es dem Weltlauf entgegenstand“ (172). „Dies Dennoch! zum äußern Schein des Weltlaufs ahnen, das ist der Weg zu Gottes Geheimnis“ (186). So wird Adelheid die consors regni des großen Otto. „Aus dem finsternen Tal ihrer tiefsten Not war sie durch Steine und Dornen, durch feuchte Nacht und sengende Glut emporgekommen und stand mit blutenden Händen und wunden Füßen im Morgenlicht auf der Via sacra, die einen neuen Schwertträger Christi nach Rom führen würde. Und sollte mit ihm gehen“ (194). So kann sie Otto helfend zur Seite stehen, da sein Konflikt mit Papst Agapet entbrennt: „Wer bin ich, wenn ich nicht Michael bin, der Gesandte Gottes? hörte sie ihn fragen. Was ist mein Reich? — — rief er. Und leise wie in Andacht flüsterte er: Der Schemel Seiner Füße — — Und noch einmal: Die Burg Gottes in der Welt. Gottes Burgwart. Auf diesem Felsen — — erinnerte er sich suchend der Herrenworte. Der Fels Petri — — auf ihm steht Gottes Burg — — nach seinem Ratschluß. Er erwachte, und seine Hände tasteten nach ihr. Gottes Burgwart — sagte sie schluchzend von Liebe zu seiner Größe und seiner Not und warf die Hände um ihn“ (246).

In dieser „bekennenden Liebe zum Dunkel, zum Leid, zur Not — — zum Kreuz“ (258) schließt Adelheid sich zurück und zusammen mit ihrem Geschlecht: da Königin Bertha ihr das Gespräch erzählt, „das sie vor 15 Jahren in Romanum Monasterium mit Odo von Cluny gehabt hatte“ (263), und da Äbtissin Erginhilde, die alte Herzogin von Schwaben, die Großmutter, die Linien der Einen „Führung“, von der Königin Bertha spricht (263), ins Letzte ausdeutet: „Wer Gottes Werkzeug ist, steht

immer in der Mitte — wo die Stürme sich in Wirbeln begegnen“ (264 f.). In diesem Geist leidet sie mit Otto die Nacht zur glorreichen Hunnenschlacht durch: „Mit einem Seufzer, aus dem eine tiefe einsame Traurigkeit brach, sagte er leise und scheu in lateinischer Sprache: Warum hast du mich verlassen? und sein Kopf sank mit geschlossenen Augen schwer auf die Schulter. Das Reich — reckte er sich dann auf, und seine Hand griff zur Seite wie zum Schwert — das Reich — Dein Reich! murmelte er. Der stumme Blitz, der ihn umzuckte, zeigte der Königin seine Augen weit geöffnet. Willst du es verderben? Durch mich? ... Die Königin barg ihr Gesicht auf den Knien. Ihr Herz schlug wild. Ihre Lippen sehnten sich nach der zuckenden Hand neben ihr. Aber sie wußte, sie mußte ihn allein lassen. Er schrie zu Gott, verstand sie. Gott würde ihm antworten. Von fern hörte man die Glocke, die zur Matutin läutete. Christus regnat, Christus vincit — flüsterte der König mit fragendem Ton. Einmal kommt der König der Könige zum Gericht über seine Feinde. Seine Augen, rief er, wie ein Priester vor dem Altar, sind wie eine Feuerflamme, und viele Kronen sind auf seinem Haupt“ (359 f.).

So dient Adelheid dem Geheimnis des Reiches, durch den Tod ihres Gemahls und ihres Sohnes hindurch und hindurch durch allen Zwist, der das Eine Reich zu zerreißen droht. Es ist ein Hindurch durch den letzten tödlichen Zweifel: „Irre ich mich in Dir, Du Allherrscher und Herr der Weltzeiten? Ist das Ziel, dem ich von Kind an mein Leben bestimmt fühlte, ein Traum unserer Hoffart? Das Sacrum Imperium — ist es vor Deinen Augen die Vermessenheit unserer Schwäche, es herbeiführen zu wollen?“ (560). Aber so wird es das Hindurch in das abschließende Gespräch mit Odilo von Cluny, das den Kreis zurückschlingt zum Gespräch Königin Berthas mit Odo von Cluny. „Wem die Hut des Reiches anvertraut ist, der muß sich seiner Feinde erwehren. Ich habe oft zwischen den Feinden gestanden. Es war mein Geschick. Und ich wußte: der eine ist nicht gut, der andere ist nicht böse — es ist ein Schluchzen in ihrer Stimme — aber ihr Streit ist böse, und er gewinnt Macht über sie... Wer wird den Kreislauf des Bösen unterbrechen? Er ist unterbrochen, ehrwürdige Kaiserin, sagte Odilo feierlich. Vor 1000 Jahren ist die neue Weltzeit angebrochen. Seitdem wiegt die Liebe und die Not um Gott schwerer als die Sünde. Immer schon wog sie schwerer, aber nun ist es uns offenbar. Der Kreislauf unseres Lebens liegt im Jahr des Herrn. Niemand reißt es aus dieser Bahn. Wir leben im Imperium der Passion“ (637). Eben darum aber geht auch die „Mutter der Königreiche“ in die ganze Vergessenheit ein: „Nach 200 Jahren führte der Rhein seine Hochwasser von den Schneegipfeln hinunter, riß das Kloster fort und begrub den Sarg der Kaiserin Adelheid auf seinem Grunde. So wurde das Wort an ihr erfüllt, das größer ist als alle steinernen Denksprüche von Menschen — wenn der Wind darüber geht, so ist sie nimmer da, und ihre Stätte kennt sie nicht mehr“ (640).

Dieses „Imperium der Passion“, als die wahre „unendliche Menschheit“ und wahre „Welt vor Gott“ (wie Kraenzlin und Hoffmann sie wollen,

aber verfehlen), läßt L. G. Bachmann⁴, mit einer erstaunlichen Kraft der Ahnung, in Bachs „Kunst der Fuge“ einmaligen Klang werden und in ihr das Leben Bachs als „Introduktion, Toccata und Fuga über B-A-C-H“ sich vollenden. In Kraft alleinigen „Spielens für Gott“ (63), worin er mit dem Franziskaner Cernohorsky, Bruder zu Bruder, sich findet (63), und in Kraft der Musik als der „Stimme Gottes“, wie er sein Werk gegen den Superintendenten Dr. Deyling verteidigt (87 ff.), so ringt Bach an der Orgel mit Friedrich dem Großen: „Da rief er seinen Gott zu sich herab und spielte nicht mehr für den Fürsten dort auf der Empore, sondern für seinen Schöpfer, dem er zu Lob und Ruhm durch seine Werke ein unvergängliches Denkmal zu setzen bestrebt war. Und wie ein Rausch erfüllte es ihn, der sonst so klar und überlegend spielte und schuf, und wie ihn höherer Geist beseelte, so wuchs sein Spiel hoch über ihn hinaus, was er bisher geboten. Als er geendet, stand der König neben ihm. Lange und ohne jeglich Wort ruhte der tiefe Blick der blauen Augen auf ihm. Daraus las Bach, daß er gesiegt. ‚Er hat durch seine hohe Kunst mich überwunden‘, gestand Friedrich der Einzige“ (396). Aber aus dem Thema, das Bach von ihm empfängt, gebiert sich die „Kunst der Fuge“. „Der Dreiklang, die Konsonanz stand klar und in sich abgeschlossen da, gleich der Vollkommenheit des Schöpfers, keiner Fortsetzung mehr bedürftig, in wahrhaft göttlicher Erhabenheit, Ruhe und Würde, als der Akkord der Güte, der Schönheit, des Glücks, des Aufbaus, der Liebe, der unvergänglichen Größe des Alls. Dagegen demonstrierte der Septimakkord in seiner Unvollkommenheit, seinem Auflösungs-Sehnen und -Bedürfnis das menschliche Prinzip. Der Mensch findet Glück und Befriedigung nur in der Rückkehr zu seinem Schöpfer. Bis dahin aber ist er unruhvoll, so wie der dissonierende Akkord, voll Leidenschaft, verzerrt, unglücklich und zerstört, des Hasses Sklave. Und in blitzartiger Erinnerung durchdrang es Bach, daß er schon einmal, unbewußt und ohne Überlegung, diesen Septimakkord als Schrei des Hasses und der Welt der göttlichen Erhabenheit und Güte entgegengesetzt, als er in seiner großen Passion die Feinde Christi die Freigabe des Mörders in einem einzigen, wilden Aufschrei ‚Barabbam‘ begehren ließ. Ja. Diese beiden Grundakkorde waren in Wahrheit das musikalische Symbol des Seins, so sann der Thomaskantor, und dann formte er bewußt und sicher aus ihren Tönen eine Melodie voll abgeklärter Ruhe und Symmetrie. Das Thema für die ‚Kunst der Fuge‘“ (432 f.). Aber eben darum, wiederum, wird es ein Abbrechen und Verschwinden: da die „Kunst der Fuge“ mitten im Satz aufhört, um nur noch die Choral-Fuge „Vor Deinen Thron tret’ ich hiermit“ zu beten (454 ff.). „Und was hast du nun mitgebracht von deinem Erdenwallen?“ klang die Musik von oben her. „Die Kunst der Fuge, Herr. Doch ist sie nicht vollendet. Ich bringe sie dir so dar, wie du den Kiel mir aus der Hand genommen. Vor deinen Thron tret’ ich hiermit“, betete Bach. „Du durftest sie ja nicht vollenden“, erklärte jetzt die Stimme gütevoll. „Du hättest sonst damit die ewige Wahrheit selbst gedeutet und erklärt, die Menschen immer un-

⁴ L. G. Bachmann, *Der Thomaskantor, Introduktion, Toccata und Fuga über B-A-C-H* (461 S.) Paderborn 1937, Ferd. Schöningh. M 5.80.

begreiflich bleiben soll. 'Dann, Herr, hab' ich schon mit dem Ausgeführten zu viel verraten', bekannte Bach. 'Nein; denn sie werden's nicht verstehen. Das, was dem Erdengeist verborgen bleiben soll, das findet durch Unsere Gnade einer in Jahrhunderten, und wenn er es auch ausspricht: die andern hören nicht auf ihn. So bleibt es wiederum verborgen.' (460 f.). —

Hieraus öffnet sich das wahre Verhältnis zwischen Unendlich und Unbegreiflich. Es gibt ein wahres Aufgehen der Unendlichkeit Gottes im Gleichnis der „ins Unendliche“ sich breitenden Welt. Gott erscheint im Gleichnis menschlicher Persönlichkeit: im Gleichnis des Männlichen wie im Gleichnis des Weiblichen, und zuletzt über diese Gegensätze hinaus als das geheimnisvoll unbegreifliche Eins, von dem die Gegensätze stückhafte Kunde sind. Gott erscheint, über die Einzelwesen hinaus, im Gleichnis der Familien, Sippen, Stämme, Völker, Rassen: im Gleichnis eines jeglichen davon im besondern, und zuletzt über diese Gegensätze hinaus als das geheimnisvoll unbegreifliche Eins, von dem auch diese Gegensätze noch nur stückhafte Kunde sind. Gott erscheint endlich im All als solchem: im Gleichnis der Kräfte, die es ausmachen, Erde, Feuer, Wasser, Luft, Leben, Denken, Wollen, Sein überhaupt (wie die verschiedenen Philosophien der Weltgeschichte es sahen und jede es vereinseitigte), — und zuletzt über diese Gegensätze hinaus als das geheimnisvoll unbegreifliche Eins, wie es am tiefsten von Augustinus zum Areopagiten zu Thomas von Aquin zu Nikolaus von Cues Formel gewann: *coincidentia oppositorum*, In-Eins-Fall der Gegensätze überhaupt.

Aber dieses positive Aufgehen der Unendlichkeit Gott in der positiven Fülle des All wird je und je neu durchschnitten durch das Aufgehen Seiner Unbegreiflichkeit in den dunklen Unbegreiflichkeiten eben dieses All. Im Reich der Philosophie tritt jeweils neu gegen einen idealen Plotinismus, der nur sich verströmendes Licht kennt, ein tragischer Manichäismus, der die Zerrissenheit des All hindurchnachten läßt in einen göttlichen Ur-Zwiespalt. Aber auch in der Welt der Offenbarung steht die helle Klarheit des Buches der Weisheit gegen die dunkle Müdigkeit des Koheleth und das wilde Ringen des Job gegen die geraden Linien der „Gerechtigkeit“ der Psalmen. Es ist die dunkle Frage: wie die Rätsel und Finsternisse der Welt in das Geheimnis Gottes deuten. Die absolute Tragik des Manichäismus nimmt sie schlechthin direkt als Gleichnis: in eine göttliche Ur-Tragik. Die indische Mystik des Nirwana nimmt sie schroff antithetisch als Gleichnis: Gott als das Nichts, dem das Sein schuldhaft entstieg, um in dieses Nichts wieder sich zurückzusühnen. Die deutsche philosophische Mystik wie die *theologia crucis* der Reformation nimmt sie zum Grund der reinen Unmittelbarkeit zu Gott: aus den Geschöpfen abzuschneiden in die „bloße Gottheit“ (deutsche Mystik) oder unmittelbar zu stehen zum Gott des Zornes und der Barmherzigkeit in der enthüllten Hölle der Kreatur (Reformation). Aber eben dann ist das folgerichtig überwindend Letzte auch noch das Überlassen und Vergessen des Zustandes der Kreatur überhaupt in die Souveränität des Göttlichen Willens, wie Teresa von Jesus die Nacht der Kreatur zu Gott hin durchlebt:

Gebt mir Hölle oder gebt mir Himmel,
 Leben süß, Sonne ohne Schleier,
 weil ganz-weg ich mich ergab:
 was verfügt Ihr zu tun mit mir?

So aber wird deutlich, wie die ganz durchlebten Unbegreiflichkeiten so wenig den positiv unendlichen Gott aufheben, daß in ihnen erst und gerade der unbegreifliche Gott als die eigentliche Glorie des unendlichen Gottes zu „Licht in Finsternis“ aufleuchtet: wie es im Römerbrief die wahre Mitte der ganzen Heiligen Schrift ist: da die Kapitel 9—11 alle Rätsel und Finsternisse des Alten und Neuen Bundes sich ballen lassen, bis zur Unerhörtheit, daß „also Gott alle dem Trotz des Unglaubens miteinbeschloß“, um aber eben so „aller Sich zu erbarmen“, — und also die gegen Gott gekrampften Fäuste sich lösen und alle Gerecktheiten „gerechter Verzweiflung“ in die Kniee sinken:

„O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Kenntnis Gottes; wie unausschöpfbar Seine Gerichte und unausspürbar Seine Wege. Wer doch kannte den Sinn des Herrn? Oder wer ward Genöß Seines Rats? Weil aus Ihm und durch Ihn und Seinetwillen und in Ihn ein das Allsamt: Ihm die Glorie in Ewigkeit. Amen.“ (Röm. 11, 32—36.)

Tilman Riemenschneiders Glaube

Von Engelbert Kirschbaum S. J.

Es mag auffallen, wie sehr in den letzten Jahren das Interesse für den Würzburger Bildschnitzer Tilman Riemenschneider gewachsen ist. Gewiß hat das Jahr 1931, in dem wir den vierhundertjährigen Todestag des Künstlers feierten, das seinige dazu beigetragen. Das große Werk von Justus Bier über den Meister, das alle vorausgehenden Riemenschneiderforschungen weit überholt, dürfte auch nicht unerheblich daran beteiligt sein. Aber die Beschäftigung mit diesem spätgotischen Künstler ist über den Kreis der fachmännischen Interessierten weit hinausgewachsen. So sind uns die vielen Photos seiner Werke, die in allen Kunstläden hängen, volkstümliche Veröffentlichungen, wie das Büchlein über den Creglinger Altar (von Karl Scheffler in „Der Eiserne Hammer“) mit seinen herrlichen Abbildungen oder die einführenden Bildbetrachtungen von L. Gundermann und Th. Demmler (Die Meisterwerke Tilman Riemenschneiders, Berlin 1936), in dieser Beziehung belangreicher als die vielen oft kleinen Einzelfragen nachjagenden wissenschaftlichen Aufsätze. Riemenschneider und sein Werk sind für uns heute wieder etwas Lebendiges, etwas, das unmittelbar zu uns spricht und auf uns wirkt. Riemenschneider und sein Werk, der Mensch und der Künstler, beide haben uns heute etwas zu sagen. Der Mensch, der in schwerster Zeit, es waren die Wirren des Bauernkrieges, in vorderster Reihe kämpfte und unterlag. Der Künstler, dessen Ausdruckskraft wie wenige die Innigkeit und Inbrunst deutscher Seele ans Licht hob.