

spruch, so wird es unfruchtbar oder gar kulturfeindlich. Hinter beiden Mächten stehen gewaltige Organisationen, Kirche und Staat.

Der Staat ist der geborene Hüter des Rechts und Förderer der Kultur. Die Kirche ist das Reich Christi auf Erden, kein Reich von dieser Welt, aber in dieser Welt. Ihre Sendung ist die Lehre und Verbreitung der christlichen Wahrheiten und Ideale, die beide gemeinsam – jede nach ihrer Art – emporführen sollen zu den Höhen der Civitas Dei.

E.G. Kolbenheyer: Religion der Sehnfucht

Von Erich Przywara S. J.

Kolbenheyers¹ Grundrichtung offenbart sich wie in einem Symbol in dem Verhältnis zwischen der ersten und der zweiten Fassung seines *Giordano = Bruno = Dramas: Giordano Bruno / Die Tragödie der Renaissance*, Wien 1903 – *Heroische Leidenschaften / Die Tragödie des Giordano Bruno*, München 1929. Im Nachwort zur zweiten Fassung steht das Kolbenheyer selber: »die Tragödie des Nolaners begleitet mich seit fünfundzwanzig Jahren« (107). Die erste Fassung zeichnet nach ihm »das Geschick eines Freigeistes«, während in der zweiten nicht mehr »der Kampf reaktionärer Finsternis mit dem Lichte freidenkerischen Fortschrittes« »der Kern der Tragödie« ist, sondern, wie es der Titel selber sagt, »heroische Leidenschaften« auf beiden Seiten: der »Kampf der Weltanschauungen, die ihren Trägern – vorbedingt, unentrinnbar, wesentlich – die einzige, bis in den Tod unentsagbare Wahrheit bedeuten müssen. Alt und Neu wird konstitutionell, Gebundenheit und Freiheit wird konstitutionell, und die Bürde des Tragens und Getragenseins lastet auf beiden Teilen. Ein metaphysisches Geschehen, verhaftet den Individualitäten der Abgefundenen und der Suchenden, der Menschen des Systems und der Menschen des wachsenden Baues« (107). Es ist zuletzt der »Gegensatz zweier volksbiologisch gebundener, unverschmelzbarer Kultursphären«: auf der einen Seite »die alte ausgeformte und durch Rom in ein unübertreffliches System gebrachte Kultursphäre der mittelländischen Völker«, auf der andern Seite »die zum selbständigen Denken erwachte germanisch-nordische Welt und Lebensgemeinschaft«: gegen einen Gott, den eine »hierarchische Stufenleiter vom Menschen trennt«, der »unmittelbare Gott... der im Menschen lebt, der ... in allem lebt, was ist, im Kleinsten und im Größten«

¹ *Giordano Bruno* (Wien 1903); *Amor Dei* (München 1908, 21-25 1927); *Meister Joachim Paufewang* (München 1910); *Montsalvasch* (München 1912); *Die Kindheit des Paracellus* (München 1917, 21-25 1930); *Das Gestirn des Paracellus* (München 1922); *Das dritte Reich des Paracellus* (München 1926); *Ahalibama* (München 1913); *Die Bauhütte* (München 1925); *Das Lächeln der Penaten* (München 1927); *Die Brücke* (München 1929, 7-14 1933); *Lyrisches Brevier* (München 1929); *Heroische Leidenschaften* (München 1929); *Jagt ihn – ein Mensch* (München 1931); *Das Gesetz in dir* (München 1931); *Reps, die Persönlichkeit* (München 1931); *Stimme* (München 1931); *Weihnachtsgeschichten* (München 1933); *Gregor und Heinrich* (München 1935).

(110). Es tritt darum in der zweiten Fassung das Motiv des »Opfers« gegen das Motiv der »Freiheit«, wie es hemmungslos die erste Fassung beherrschte: da auch der »Freigeist« nach der »Überwindung der schützenden und hemmenden Gemeinschaft« das »Opfer der Hemmungslosigkeit, der Ungebundenheit bringen« muß und zuletzt das »Opfer des persönlichen Lebens« (108), daß so, im Kampf der Gegensätze, auf beiden Seiten »Dienst« und »Opfer« stehe. »Hier erst wird das Ringen der Weltanschauungen zum Schicksal jenseits von Gut und Böse« (108 f.).

Fraglos trifft Kolbenheyer damit die Spannweite seiner Entwicklung: zwischen dem typischen Anfang des deutsch-böhmischen Affektes gegen das Österreichisch-Katholische, ausbrechend in eine hemmungslose Freiheit der »Vernunft« und des »Lebens«, – und dem langsamen Geformtwerden durch den »heroischen Atheismus« des reichsdeutschen Nietzsche. Das hat seinen deutlichsten Ausdruck in der ganz verschiedenen Gestaltung der Bianca-Szenen und Papst-Szenen in beiden Fassungen des »Giordano Bruno«. Die erste Fassung schildert die Beziehung zwischen Bruno und Bianca als einen Ausbruch glühender Erotik und dies als eigentlichen Ausdruck des neuen Glaubens Brunos: »siehe, wir singen der Gottheit ein heiliges Lied, in unserer Wefen lehnendem Verlangen« (111). In der zweiten Fassung fehlen diese Szenen ganz, und an ihre Stelle tritt der Besuch Biancas im Kerker Brunos, auf beiden Seiten in ehrfürchtiger Distanz, Bianca um den Segen Brunos bittend, der es ablehnt, von ihr sich wieder ins Leben führen zu lassen: »Meine Wahrheit liegt noch an der Kette des Lebens. . . . Ihr könnt nicht wollen, daß meine Wahrheit wieder zum Spiele wird« (96 ff.). Ebenso läßt die erste Fassung um die Papst-Szenen eine Luft der Frivolität wehen (mit einer besondern Gehässigkeit gegen Bellarmin: 181-189), während in der zweiten Fassung die Größe der Gegensätze dasteht: da Brunos Trotz sich in die Worte äußert: »Ich muß Frucht werden für die andern, denen Gott sich offenbaren will«, öffnet sich der Richtspruch des Papstes geradezu in einen Segen: »Du hast mich meines Richteramtes entbunden, da du in diesem Menschenglauben den Tod willst. Ich danke dir in deinem Tode« (84). – Aber eben darin wird deutlich, wo die größte Spannweite Kolbenheyers liegt: in der Art, wie die erste Fassung echt freisinniger Aufruhr gegen das Kreuz ist: »Die Schranke fällt! Das Kreuz ist überwunden!« (209 f.), während die zweite Fassung geradezu in das Ja zum Geheimnis des Leidens mündet, das Christus in der Schlußvision von Bruno fordert: »Du wirst sterben. Die Menschen werden deine Wahrheit nehmen, und sie werden deinen Namen eitel nennen, wenn sie von dem reden, was sie aus deiner Wahrheit gemacht haben. Nicht nur mit deiner Wahrheit, auch mit dir selbst wird ohne Schonung umgegangen werden« (99). Das aber ist kennzeichnend für das Letzte. Die erste Fassung stellt eine rein philosophische Unendlichkeit gegen Christus und Christentum: »unser Jahrhundert, das mit den Posaunenstößen der wachsenden Erkenntnis der Natur die dämmernde Welt zu den begeisterten Flammen der heiligen Liebe zu erwecken unternahm« (192). Die zweite

Fassung aber läßt die Botschaft von der Gott-Unendlichkeit aus dem Geheimnis der Menschwerdung selber quellen:

Ist Christus nicht das eingeborne Zeichen,
 daß Gottes Wesen lebt im Fleisch und Blut?
 Ist das Geheimnis Gottes Mensch geworden,
 daß wir es, taub und blind, in seinen Schoß
 zurück verbannen, weil uns weckt und schreckt
 das Ungeheure der Unendlichkeit,
 das auch in unsrer Brust ist Fleisch geworden? ...
 Ist Gott nicht selbst der Quellendrang der Welt?
 Die Maiblume er, das Schirlingskraut,
 die Schlange und die weißbeschwungte Taube -
 Ist er nicht Heiliger und Sündenmensch,
 nicht Stern und Sandkorn, Atna nicht und Meer? ...
 Er ist die ewigkreißende Natur,
 und die Natur ist Gottes Offenheit,
 in ihm erschlossen und in ihm befangen.
 Voll ist von ihm das kleinste ärmste Ding,
 und keines größeren Reichtums Fülle faßt
 die Welt in ihrer Unermeßlichkeit. (23.)

So ist Kolbenheyers Gegensatzformel Römisch=Germanisch zu einfach. Seine Botschaft zielt vielmehr auf ein naturalisiertes Christentum: nicht wenig im Sinn der Hymnen Novalis', die das Geheimnis der Menschwerdung im Geheimnis des Kosmos erspüren (» O daß das Weltmeer schon errötete und in duftiges Fleisch aufquölle der Fels!«) - aber so, daß das »Christentum als Kosmos«, wie es bei Novalis noch bleibt, zu einem »Kosmos als Christentum« wird. Die Entwicklung von Luther zu Jakob Böhme tut ihren dritten Schritt: in eine völlige Naturalisierung der christlichen Geheimnisse, also daß einerseits alles im Geheimnis der reinen Natur sich beschließt, anderseits eben diese Natur aber das Christliche zu ihrer Form hat. Es ist ein Naturalismus, der dadurch zustande kommt, daß das Supranaturale Natur ward, und die Natur darum nun die Sprache des Supranaturalen spricht.

So tritt für Kolbenheyer in innerlicher Notwendigkeit Spinoza zu Giordano Bruno: im Spinoza=Roman »Amor Dei« (1908). Einerseits erscheint Spinoza als die innere vollendende Mitte der Freigeisterei seiner Zeit: nach rückwärts zu Uriel da Costa hin, dessen Aufbegehren an der Synagoge zerbricht (35 f. 102 ff.), - nach vorwärts zu Adrians vitaler Wildheit, die im Kampf mit den Prädikanten elend untergeht (285 ff. 316-336). Anderseits offenbart sich in ihm von vornherein, entgegen aller rein negativen Freigeisterei, die »Gott-Trunkenheit«, für die Giordano Bruno ihm Führer wird: »Gott überall in Höhen und Tiefen, im Kleinsten und im Größten, die unendliche Welt ein gewaltiger Leib, von Gottes Fülle durchflutet! Auch die Kabbalisten haben ein ähnliches Bild ge-

zeichnet, doch sind sie des lebendigen Gehaltes nicht teilhaftig geworden: Gleichnis war ihnen alles und Spielwerk. – Giordano Bruno aber schaut Gottes lebensvollen Leib« (197). So »war im Rijnsburger Ländchen der große Gott Giordano Brunos aus seinem Geheimnisdunkel getreten und hatte sein Herz dem Liebesbrande eines Brillenschleifers geöffnet: Sie mögen um den bunten Rock würfeln, darin ich ihnen nahe. Du hast mich gesehen, Benediktus, mit den Augen meiner liebsten Seher. Sei gesegnet, mein Sohn« (292 f.).

Diese Gott=Sicht Spinozas, in der der Gott Giordano Brunos offenbar sein soll, unterstreicht einmal die Erhabenheit Gottes über alle irdischen Gleichnisse, und tritt so Aug in Aug zur Kabbala, da sie mit der Kabbala den Gott der namenlosen Unendlichkeit bekennt, aber unter Zerbrechung der »Fesseln des Wortes« (169) der Schrift: »Sohar und Sefer schreiten über den Talmud hinaus. ... Eine neue Lehre, jenseits von Moses und den Propheten, verhüllten Sefer und Sohar mit wunderlichem Gebaren: der Unnennbare löst sich, endloses Leben entwirkend, in das Vielfältige der Welt« (168). Aber dann ist es nicht einfach die Gott=Sicht eines liberalen Freisinns, der an Stelle der Offenbarung die Vielfalt unzähliger Wege zu Gott setzt, sondern das unendliche Suchen der Sehnsucht ist das Entsprechende zum Unendlichen Gott: »es lebt nur ein Gott, aber es führen tausend Wege zu ihm. Jeder Mann geht seinen eigenen. Keiner hat jemals das Ziel erblickt. Die meisten geben sich zufrieden. ... Mir aber ist Gott eine Sehnsucht; und mein Herz ist ungestillt« (136). So wird es zuletzt eine Sehnsucht, die auch die letzten Gegensätze und Widersprüche des Irdischen durch=bricht, »leidenschaftslos und gelassen wie das Gesicht Gottes« zu sehen (261): »solange wir menschlich in göttlichen Dingen denken, solange ist Irrtum und Sünde eine Grausamkeit Gottes, und jedes Entrinnen aus diesem Wirrfal ist uns benommen. Gott aber steht den menschlichen Maßen so fern, wie der augenfällige Umschwung des Sternenhimmels seiner wahren Bewegung« (249 f.). »Gott ist erhaben über Grausamkeit und Liebe: er wirkt sein unendliches Leben« (350). »Gott ist nicht in dem Spiegelwerk der Menschen zu finden. Das sind nur Formen. Wir müssen ihnen auf den Grund schauen. Und da lebt Gott auch in denen, die Ihr seine Feinde heißt. ... In all ihren Leiden und Freuden, in allem ihrem Tun und Lassen offenbart sich das unendliche Leben. Sie sind bestimmt nach den gleichen Gesetzen, die in Gott wirken, sie sind eins mit Gott – und darum kann niemand Gott hassen. Sie hassen und lieben nur ihren Wahn« (364). »Wenn ihr dies im Innersten erfahren habt, liebe Freunde, dann seid ihr auf dem Wege zum Glück. Ihr habt dann keinen Hochmut mehr und keine Demut, denn was euch von den andern scheidet, ist nicht höheres oder geringeres Leben: ihr, sie und alles ist nur Entfaltung des gleichmütigen Natur=Gottes« (262 f.).

In Van den Enden, dem Ex-Jesuiten und Führer Spinozas, dämmern hinter dieser Sicht die Züge des Katholischen auf (die »coincidentia oppositorum« des Kusaners), wie das Gespräch Van den Endens mit Tulp sagt: »Unsere ganze Lebenskunst wurzelt in der glücklichen Wahl der Kontraste« – »Und so bewun=

dert ihr die katholische Kirche von ferne.' – 'Keine Kirche hat zu herrschen verstanden wie sie'« (222). Spinoza selber aber schaut in der Katholifizierung seines abgefallenen Jüngers Johannes Keezer das Katholische nur als »Larve« seiner Gott-Sicht: »das Symbolum trägt die Larve heiligen Friedens und würdevollen Gleichmutes, und die Menschen blicken zu ihm auf und suchen Seelenruhe aus ihr zu gewinnen... – und sie gewahren die Larven nicht, die Dürftigen« (359). Spinoza ist also für Kolbenheyer insofern die Voll-Offenbarung der Sicht Giordano Brunos, als die katholische »coincidentia oppositorum« in seiner Gott-Sicht ohne »Larve« erscheint. Das naturalisierte Christentum empfängt dann seine eigentlichste Formel: das Katholon des Katholischen, d. h. das Allumfassend=Ganze des transzendenten »Gott alles in allem«, in der von Ihm her gewurzelten und in Ihm und von Ihm und zu Ihm hin lebenden Kirche, ist zur Form des All selber geworden: »ein ewiges unbegrenztes All« (150).

Der Nolaner Giordano Bruno wird zwar von Kolbenheyer als deutscher Genius bestimmt (von seiner deutschen Mutter her: Giordano Bruno 78, Heroische Leidenschaften 110), und hinter dem portugiesisch-holländischen Juden Spinoza läßt er mit Betonung das Antlitz Rembrandts erscheinen (315), aber dieses Hinzielen auf eine »deutsche Religiosität« vollendet sich erst, da er seine Botschaft auf die Namen Jakob Böhme und Theophrast von Hohenheim (Paracellus) tauft. »Meister Pausewang« (1910) und »Montsalvasch« (1912) entwerfen die ersten Linien dieser Religiosität im ausdrücklichen Zeichen Jakob Böhmes: »er hat die Arm gebreit' und Himmel und Höll umfassen, er hat den Kopf gehoben und mit seinem Gott Zwiesprach geführt von Angesicht zu Angesicht. ... Er ist doch der deutsch Großmeister von der himmelstiefen Besinnlichkeit, wurzelständig im Eigentum und voll hoher Traum« (Pausewang 356 f.). Aber Jakob Böhme wird eingeführt als einer, der von Paracellus seine entscheidende Führung empfing, und so steht von Anfang an derjenige als waltend über dem Werden Kolbenheyers, dem er dann sein Hauptwerk widmet, den dreibändigen Paracellus-Roman (1917–1926): »jene Wort des Theophrast hätten ihn nit verlassen, wären auf ihm gelegen als wie eine ohngefühnt Schuld, ein Drängen und Stoßen war in ihm funder Raft und Frieden, bis er einen Schluß gefunden. Da ist ihm dann hell und leicht worden, als müßet er fliegen. ... Das aber ist des großen Theophrasti Erkenntnis: Gut und Böß müssen sein, auf daß sich aus dem irden Adam, darein der Luzifer die Krallen geschlagen hat, der himmlische Adam entwirke, daß also ein Wachsen seie aus dem verbitterten Gott des siderischen Lebens in den sanften heiteren Gott der englischen Seligkeit. Dann nichts erwächst ohne des Widerspiels Stachel. Und mein Schluß ist: Wir wollen das Böße nit von Gott abscheiden, sunst trennen wir unfer siderisch Teil und die halbtote Kreatur der Welt von Gott ab. Sundern daselb Böß und Gut vor einen Brunnen erachten, aus dem die Kräfte Gottes in ihrem hitzigen Zorn- und Liebesbrande die Welt alle Täg weiter gebären. Dann in der Tiefe über der Erden und also auch in dir und mir ist nichts als

der lichteilige Gott und wird allda auf gleiche Weis geboren als der hohe Himmel über dieser Welt« (345 ff.).

Aus Angst und Sehnsucht des ausgelegten Menschen steigt dieses Gottesbild auf. Meister Paufewang sieht den Ausgangspunkt im Zwischen von Tag und Nacht: »darum ward zwischen Abend und Morgen die grenzenlose Nacht dem Menschen auftan, daß er ein Ewigs erschau. Wunderts dich also, wenn Angst und Grauen an der Schwelle der Nacht liegen? ... Wie sollten deine Knie nit beben, wo du fühlst, daß Grenzenloses ist auftan, du kannst's mit Tagessohlen nimmer durchheilen! Und dennoch – so du der Angst und dem Grauen, den scheelen Bettlern beiden für jener Pfort, niemalsen mit zitternder Hand Almosen gestreut, so wirst du dein Ewigs nit erschauen. Sie beide müssen deinen beschränkten Tag mit Schaudergeißeln aufn Schindanger hegen, und er muß ganz vergehn. Dann lernt dein Aug das Sternlicht trinken, und die grenzenlose Nacht ist dir ein Bad des Friedens« (146 f.). Ulrich Bihander (in »Montsalvasch«) erfährt dasselbe von der Fremdlingchaft her: »nichts ist banger, nichts scheuer als das heimliche Leben der Natur vor dem Menschen, denn es weiß nichts von der verborgenen Sehnsucht, die der Mensch kaum bewußt durch seine Kultur trägt, der ewige Fremdling auf Erden. Nur dort, wo einer Kopf und Hände an den Boden schmiegt, als sollten Finger und Haare wurzeln, und wartet, wartet, bis über ihn der große, stille, unnennbare Frieden fällt, wacht auch für den das heimliche Leben auf, und er fühlt bitter, daß er nur Zaungast ist. Alle Wurzeln der Religion ruhen in dieser Bitterkeit. Alle Blüten der Philosophie tragen den bitteren Tropfen auf ihres Kelches Grund« (74 f.).

So entspringt Sehnsucht als das eigentliche Leben. »Die Sehnsucht öffnet uns die Augen ehender als irgend ein geschrieben oder gesprochen Wort. Ja, alle Weisheit ist nur ein Schatten der Sehnsucht. Sie quillt aus des Wesens Tiefe, strömt vom Herzen und beriefelt das Feld. ... Hätt unser Herr Jesus vom Berg aus nit zu ein Volk gesprochen, dem das Kreuziget, Kreuziget! auf den Stirnen beschrieben stund, er hätt allein gesagt: Selig sind, die Sehnsucht tragen ihr Leben lang! ... Hüt dich vor des Friedens Neigel! Dort ruhet nichts dann Süßigkeit in ihrer Fäule, dort ist der Tod, der keine Sehnsucht kennt, und das Reich Luzifers, dem der Fittich ist verbrannt. – Und fragst du mich: Wo ist dann das ewig Leben ohn Herbe und Bitternis? Und wo ist aller Sehnsucht leuchtend Ende? So will ich dir sagen: Wir sehen kein End nit, wir stehen in der Mitten, da Höhe und Tiefe ist, da sich das Herz auftuet« (Paufewang 52 f.). »Sehnsucht geben, ist mehr dann alle Weisheit der Welt. Ist des Gottes Offenbarungsblüte: aus ihr wächst der Same eines neuen Geschlechts, das noch des Urstandes Kraft birgt, und da liegt die Menschen-Zukunft innen« (ebd. 118). So wird Sehnsucht durch ihre Unendlichkeit geradezu zu Gott: »in ihrer Fülle gleichst du Gott in seinem Urgrund, da alles in ihm erschwoll« (ebd. 52), und Gott erscheint als »der Grenzbegriff jener Sehnsucht, für die der eigentliche Name fehlte« (Montsalvasch 61). »Alles wies ins Grenzenlose, Ungemessene, Übermenschliche« (ebd. 31). »Es geht über uns hinweg. Ein großes fernes Etwas,

in dem wir sind. Es wächst, wächst weiter« (ebd. 234). »Wachsen – das ist alles, Gott in uns, Gott der Welten und Himmel« (Pausenwang 339). »Er trinkt mit Aug und Ohr und mit ihm jeden Atemzug Gott, und Gott schlägt durch Aug und Ohr und jedem Hauch aus ihm hierfür. Er ist erfüllet ganz. Die rote Sonn, der weiß Mond und des Ostens dunkelndes Blau und der Menschenhand buntes Getrieb strömt auf ihn ein, und aus ihm fließt Himmel und Erde. Er ist Vater, Sohn und Geist in einem und ist Gott in seinem göttlichen Rausch« (ebd. 32). »Indem ich meinen Blick schweifen ließ, erhob sich der Sturm. Das wogend Rauschen schwall allumher, und aus den Wogentalen tauchten Stein um Stein: Ein Totenacker, über den das Korn flutet. Durch den Sturm aber ging die gewaltige Sehnfucht, bitter, heftig, voll drängender Not, bis sich der quellende Wunsch an ihm selbst entzündt und zum Wortblitz erstarrt. Der Blitz stand über dem weiten brausenden Feld, und aus ihm rief der Donner, daß es unter meinen Füßen wanket und ich vom Fieber geritten ward. „Erwachtet!“ also riefs. Barst Stein um Stein. . . . Erhob sich die Stimm in meinem Herzen, so immer bei mir gewest, wenn mich des Lebens Mühsal fast übermannet, und sie klang über das weite Feld hin: Ich will euch rufen, jeden an seinem Feierabend! Aus den Steinen scholls dawider: Wir hören« (ebd. 36 ff.). »Und dennoch: Der Lenz kommt . . .! Der gehört den Jungen. Die Jungen sind am Wort! Und immer nur die Jungen. Also wills der wachsende, der freudig schaffende Gott« (ebd. 402). Aber zuletzt »ist all Leben vor den Beschauer nichts dann ein Gleichnis. . . . Wenn gleichsam die Abendsonn am Himmelsrand steht und noch ein Goldhauch über all dem hinwehet, das am Tage in bunten Farben gebrannt hat, dann wird all das Laute zum Zeichen vor ein stilles, heimelichs und kaum geahntes Wesen, das dahinter ruhet und alle der Gleichnisse ewigen Sinn verbirgt« (ebd. 259).

Diese Linien binden sich in der Paracellus-Trilogie zur eigentlichen Einheit (Kindheit des Paracellus 1917, Gestirn des Paracellus 1922, Drittes Reich des Paracellus 1926). Es ist die Botschaft von der »Sehnfucht« als der »deutschen Religiosität«, wie Odin, der »Wanderer«, sie ausspricht: »Mittag und Mitternacht, der Abend und der Aufgang gießt seiner Völker Haß und Begierde auf dieses Volk der Mitte, das auch das Volk der Blutesmitte ist, da gleichermaßen unentkeimtes Leben, nachdrängend von tausend Geschlechtern her, in ihm selbstverschlossen zu Blüte treibt, als weitentfaltet, offenbart, schon eine Blütenlast zu Frucht und Samen will. – Andere Völker werden rascher alt und klug, folgen ihren toten Göttern ins Nichts. Dies Volk muß steigen und fallen wie Ebbe und Flut, wie Tal und Gipfel, und es ist kein Fall so tief, als aller Völker Sehnfuchtstraum reicht, und es ist kein Gipfel so hoch, daß dieses Volkes mühlendes Wesen nicht ruhelos in alle Tiefen müßte« (III 11). Diese Botschaft spricht sich hintergründlich in den drei großen Visionen aus, die jeweils die drei Bände der Trilogie eröffnen: das Ringen zwischen Odin, dem Wanderer, und Christus, dem »dreimal geopfertem Gott« (III 10); Odin, der »erlöst sein« will, und Christus, der »erlösen« will (II 5); Odin, der »nicht ewig« ist, »aber

Immer und immer«, und Christus, der zu den »ewigen Göttern« gehört, die aber »das Siegel des Todes tragen« (III 10 f.); Odin, der ist »wie die ewige Sehnsucht, die keine Gleichnisse kennt« (II 14), und Christus, der als »Triumphierender in bitteren Wunden« das »Gleichnis« sein will, »zu dem sie aus ihrer Einsamkeit flüchten können, wenn sie die bange Stunde überfällt« (II 14). Ihr Ringen offenbart das Schicksal Deutschlands.

Da Odin und Christus über dem Deutschland schweben, in dem die Reformation sich vorbereitet, spricht Odin zu Christus in »leisem Hohn«: »Ich bin bei ihnen gewesen, ehe du bei ihnen warst. Sie können nicht satt werden«, und da Christus antwortet: »Sie mögen mich also kreuzigen, da sie sich selber kreuzigen«, ist Odins letztes Wort: »Sie werdens. Es ist kein Volk wie dieses, das keine Götter hat und ewig verlangt, den Gott zu schauen« (I 13). Da Odin und Christus über dem Deutschland schweben, in dem die Reformation einsetzt, sagt Odin, hinabschauend in die Zelle des vom Römerbrief erfaßten Luther, zu Christus: »Hörst du..., sie können nicht dienen. Auch wo sie zu glauben meinen, suchen sie nur den Gott in der eigenen Brust« (II 14). Da endlich Odin über dem Deutschland der erfüllten Reformation den toten Christus in Armen hält, um ihn »in die Brust der Alpen« »unter Stein und Eis« zu begraben, ist sein letztes Wort: »Sie erzählen, daß unter deinem Marterpfahle Knechte jenes Südvolfes lagen und um deinen Mantel würfelten. Die ließen dich immerhin dein Opfer bringen, und man begrub dich. Lebtest du noch, wie bitter müßtest du erkennen, daß du diesem Volke fremder bist als jenen Knechten! Es läßt dir dein Gewand, doch es würfelt um dich und dein Opfer.... Sie bekennen mich nicht mehr.... Aber sie leben mich.... So müssen sie die Sehnsüchtigen sein unter den Menschen, so müssen sie immer wieder die Leidenden werden unter den Menschen. Und ich muß leben!« (III 8 10 f.)

Dieser Abfolge entsprechend formt sich das Symbol. Über dem Deutschland der sich breitenenden Reformation ist es die »Adventnacht« (I 3), in der Odin, der »Wanderer aus Nordland« und »Einaug«, Christus, als dem »Bettler« in »magerer Nacktheit«, begegnet (I 7), um ihn, der »begierig« ist »nach dem Hauche der Hungernden«, über das Land zu »tragen, daß du die heimlichen Quellen erlaufest« (I 9 ff.): »Ich muß als Bettler kommen, nackt. Es gibt doch viele in diesem wilden Lande, die Hunger haben?«, »Viele, viele«, rief der Wanderer jäh, als freue er sich der hungernden Kräfte« (I 8). Über dem Deutschland der einsetzenden Reformation sind es die »Osternächte« (II 3), darin Odin, als der »Sturmgewaltige« und »Sturmherr« in seiner »brausenden Sehnsucht« (II 4 f.), mit Christus, als dem »triumphierenden Wundenmann« in der »Glorie... nach Gestalt der mystischen Mandel« und in »demutsvoller Hoheit«, zusammentrifft (II 7 f.), »um mit ihm um das inbrünstige Menschenherz zu ringen« (I 9): da Odin »über diesem lohenden Herzen« mit Christus »Frieden schließen« will, weil die Menschen offenbar ein »Geheimnis« brauchen, »zu dem sie aus ihrer Einsamkeit flüchten können« – dann aber »entrafßt:« wird »schmerzvoll, hoheitsvoll, sieghaft wie die ewige Sehnsucht, die keine Gleichnisse kennt. Und doch

umspielte ein Lächeln seinen unsterblichen Mund« (II 14). Über dem Deutschland der erfüllten Reformation ist es dann die »Mittsommernacht« (III 3), in der Odin, mit den »dürstenden Lippen der Urgewalt« (III 5), zu Christus, als dem »großen Toten« mit der »kalten dornen=narbigen Stirn«, kommt, um ihn aus dem »Widerbrausen« der einander feindlichen »Flammenchöre« (III 7 f.) in das »Urgestein« des »breitesten Gletschers« der Alpen zu begraben, da er jenseits der Alpen »ins gläserne Latein gefahrt« war, diesseits der Alpen aber »zweimal zwölffach gepfählt mit starken Quaderpfeilern« (III 7): »Aber ich fühle das Ende der Mittsommernacht. Die Müdigkeit ist in mir allzu laut geworden. – Jauchze auf, du hinsterbender Tag: es geht der Stunde zu, da die Nacht von dir wird gebrochen werden, wenn du am schwächsten scheinst!« (III 11).

Was diese drei Visionen im Gleichnis sprechen, deutet sich in der Entfaltung des Paracelsus. Einerseits erscheint er als solcher, in dem »jener Trieb in Urgestalt weiterwirkte, aus dem Zwingli und Luther hervorgegangen waren« (III 312) – andererseits aber bleibt er katholisch und stellt sich so sehr auch gegen die Reformation (III 131, 135 f.), daß er das »Wort« geradezu als seinen eigentlichen Gegenpart sieht: »Die ein haltend am Schein des Wortes, die andern am Licht der Natur. Es ist keine Brucken geschlagen, die aus der Tiefe des Wesens reicht von den einen zu denen anderen« (III 307) – wenngleich das Aug in Aug mit dem päpstlichen Legaten ebenso »die letzte Formung der großen Feindschaft« offen macht, »die Kluft, ... die alles Wesen scheidet: Ratio=Natura!« (III 321, 324). Einerseits darum kündigt er »das Licht der Natur« (II 268) als »ewig Gotteswort, gesprochen durch die Natur« (ebd. 305) und »Gott ... in allen Dingen natürlich geworden« (III 265), die »groß und klein Welt« als das »ein Testament und Zeugnis Gottes in ihm selbst« (II 306), und also den Menschen als All in sich selbst, »im Innersten ungemessen und grenzenlos« (II 139), und darum als »Mensch der Mitte« zwischen oberster und unterster Welt (II 25 f.), Himmel gesetzt »auf die Erden in den Menschen« (II 141) und darum »Gut und Bö« als »ein Kampf des Reifens« (II 306), Gut und Bö, beide als »mins Weg Genossen«, in »viel Hunger nach Bösem, viel nach Gutem« (III 287 f.), Gut und Bö als »der ganz Gott, das ist der ganz Ring und die erfüllet Sphär« (ebd. 288), Gut und Bö als der Weg, darauf ihr »werdend Gott sehen im Guten und im Bösen und ... werdend über Bö und Gut ein Frucht werden, so in den Schoß Gottes zurückfällt (ebd. 290), – aber andererseits dies nicht als Naturalismus von unten nach oben, sondern als »Gottesverstricktheit seines rastlosen Wesens« (III 114), »wie Feuer, wie Flamme ... unfassbar ... und brannte doch nackt und scheinend vor aller Augen ... , brannte, offen, bloß, wie der Mensch vor dem Vieh seine Blöße nicht bedeckt und sich durch seine Blöße vor dem Vieh nicht erniedrigt« (III 238). Einerseits gerät Paracelsus darum in die Ekstase der »unfäglichen Einheit« von »Himmelsmensch und Erdenmensch«, da »ober ihnen schwebte, gleich einer Wolkenröte, der reine Hauch, in dem Gott der Creator zu Gott dem Creatum geworden war« (III 131) – aber andererseits muß er sein »ins Nichts hinein, auf nichts gestellt« und

so gerade »naturgleich, in Wahrheit gottwürdig – nur so«, weil eben »des Kreators Werk ... aus dem Nichts getan, ins Nichts gestellt« ist (III 149). So wird er »Paracellus, Para! ... Mann des Überaus« (II 318): »es ist des Wegs und Wanderns Zeichen in mich gelegt von Stund meiner Geburt. ... Als muß ich gleichermaßen ausländig bleiben, ein peregrinus« (III 236): »an fremden Feuern muß du deine eigene Flamme nähren, denn sie brennt über dich hinaus« (ebd. 365): »O Eremita, in der Einsamkeit deiner Sinne, der du mußt allgemein sein in deinem Gemüt! ... Brich dein Haus, stirb dir selbst, nicht nur deinem Fleisch und Bein, dir selbst, auf daß du lebst und erfüllt seist!« (ebd. 345). So ist »sein Leben vor ihm: dunkel, ziellos, des eigenen Rätsels nie entbunden und doch von Flammenzeichen durchglüht wie die Nacht« (II 476). So ist sein Tod: »er sah nur einen Himmel voller Dunkelheit über sich, das Land und die Ströme mußte er unter sich, er sah sie nicht. ... Da schlug er die Augen auf. Alles war überhell. ... Denn durch die Farben, den Glanz und das Licht quoll ein immer tiefer erdunkelndes Blau, das alle Form zu ewiger Nacht auflöste« (III 396 f.).

Dieser Paracellus ist der geheime positive Sinn all der seltsamen Gestalten der Gegenwartserzählungen und -schauspiele Kolbenheyers, deren Helden alle in tragischer und nicht wenig komischer Fremde und Ungenüge zu ihrer Umwelt stehen. In ihrem Eingang findet sich der sonderbare Schuster Wenzel Tiegel (Ahalibama 1913, neu gestaltet 1929), der auf der einen Seite ungesättigt nach Erfüllung sehnt, nach der andern Seite aber einen ebenso unlöschlichen Haß gegen alle »Übertreibung« trägt (40 ff.): »ein Tiegel ist vor allem ein Hohlgefäß. Und was ist der Zweck eines Hohlgefäßes? Erfüllt zu werden. Ein leerer Tiegel starrt offen wie ein hungriger Schlund und nichts sieht gesättigter und befriedigter aus als ein gefüllter Tiegel, aber auch nichts drohender als ein Tiegel, dessen Rand von der füllenden Flüssigkeit nur um eines Millimeters Höhe überzittert wird ... noch ein Tropfen ... jener kritische Tropfen ... und ...« (19 f.). Zu ihm gehört Iwan Muffoloff, der solange den »Baron Münchhausen« spielt, bis ihm in einer Frau sein Spiegelbild entgegentritt (Ahalibama 199 ff.). Aber Doktor Ranzenhuber tröstet ihn: »Wir müssen die doppelte Buchführung haben. So eine Art Doppelgewissen. Wir brauchen einen innern Widerspruch, sonst verstanden wir. ... Wenige, die das kapieren. Die meisten verschwätzen sich ...« (275). Diesen zwei Gestalten entspricht im Ausgang »Reps, die Persönlichkeit« (1931), der ruhelose Fantast, der das gewöhnliche Leben einer Kleinstadt mit seinen unwirklichen Plänen aufrührt, um alles um sich her nur zu zerstören. »Wenn ich irgendwo stehe, sei dies nun auf der Universität, in einer Bibliothek oder sonstwo, dann erfassen mich die Umstände mit bildnerischem Zwange. Ich muß sie ausgestalten suchen, ihnen das Wesen meiner Individualität aufprägen, mich also selbst in ihnen finden und sie aus den Fesseln ihrer Objektivität in die sublimen Wirklichkeit einer subjektiv erlesenen Wesensart befreien. ... Ich muß etwas schaffen, das über den Stumpf-

sinn des, meinetwegen redlich bewußten, Alltags hineintreibt ins Wagnis der höheren Existenz. . . . 'Hör nur, Vater, wie Maximilian das lacht vom Wagnis der Existenz!'« (165 f.)

Das Motto des »Reps« wird so zum Kennwort aller Gegenwartsgestalten Kolbenheyers: »Menschen – Persönlichkeiten alle, Ihr Durchtriebenen, Durchgetriebenen, Getriebenen!« Da ist Eduard Bruckmeier (»Das Lächeln der Penaten« 1927), der durch die aufgewühlte und hohle Nachkriegszeit um die Kunst als »Dienst« (132) und um das reine Verhältnis zwischen Mann und Frau (99 ff.) ringt: »Das Ecce homo fehlt uns, die einsame Blöße ohne Eitelkeit« (221). Da ist der unerbittliche Kampf zwischen Lukas Prein und seinem Assistenten Rübsam (»Die Brücke« 1929): Überlegenheit der »alten Generation« und ungefüges Je-neu=Anfangen der »jungen Generation«. »Ich muß bald ein- und umgestellt sein. Mir fehlt Sicherheit vor mir selbst, Sicherheit ist auch ein Erbgut. Ich bin kein Erbe« – sagt Rübsam schroff heraus. Und Prein bekommt erst am Schluß das Gegenwort über die Lippen: »Wir haben alle an unfrem Wesen gelitten, haben zu lange hasen und verachten müssen und jetzt schämen wir uns einzugestehen, daß wir nach – dem andern . . . nach dem bange geworden sind, das nicht Haß ist . . . na, es will auch mir nicht über die Lippen« (55). Da ist das Schicksal des kühnen Erfinders Wengert (»Jagt ihn – ein Mensch« 1931), der seine Erfindung weder der »Wirtschaft« noch der »Arbeiterschaft« ausliefern will, weil sie der Menschheit als solcher gehören soll. Da seine Frau ihm einwirft: »Wirßt du zu allen hindurch können? Zwischen allen und dir stehen sie doch, die vielen, die nur ihren Vorteil kennen«, antwortet er: »Durch sie hindurch, das ist mein Kampf« (55), und da sie ihm vorauslagt: »Dann gibst du dich allen preis!«, sagt er: »Das werde ich wohl müssen« (56). Aber die »Wirtschaft« umspinnt ihn mit ihren Intrigen, und die »Arbeiterschaft« zerstört seine Maschine, und Wengert bricht an der Leiche seiner Frau mit den Worten zusammen »Menschen! . . . Menschen!« (97, Schluß). Die volle Härte ist dann in der Gestalt des Markus Bödding erreicht (»Das Gesetz in dir«, 1931), der an allen fremd vorbeilebt, wie in einem »zeitweiligen Versinken« (9), »bei sich selbst zu Gast« sitzt (11), in einem »beobachteten, beargwöhnten Schweigen« (17), Aug in Aug zum »Bösen« als einer »dämonischen Existenz« (19). Er muß zusehen, wie sein einziges Kind hilflos einem windigen Verführer zum Opfer fällt, und da er eingreift und dem Verführer den Revolver aufzwingt, nimmt er den Schein des Mordes an ihm auf sich, um durch das Unten einer Sträflings-Existenz ins Eigentliche zu reifen: »Das allmähliche Einleben und Versinken in die Welt, die tief unter der meinen liegt, das allmähliche Schwinden und Vergessen meiner Welt, das wird es sein, was ich auf mich nehmen muß. . . . Ich habe schon einmal alle Welt abgestreift, aus der ich gekommen war, und bin in eine andre, eine grausame, harte, qualvolle hineingewachsen und habe sie ertragen. . . . Menschen können sich aufgeben und auf lange Zeit andere Wesen werden. Und das ist die Buße: denn ich weiß nicht, ob ich

wieder zurückfinden werde, wenn ich die Zeit überlebe. . . . Aber ich will es glauben« (97 f.).

Die »Weihnachtsgeschichten« (1933) künden darum die Botschaft von einem Gott eines »eifigen Schweigens« und »grenzenloser Nacht von Ewigkeit her«, der im »Verlangen nach seinem eigenen Wesen« die Welt eines »äußersten Abgrunds«: schafft (7 ff.) und in den Menschen »die Sehnsucht der ganzen Welt« legt: »Ich habe die Sehnsucht der Welt in die Brust des Menschen gelegt, daß er die Schuld der Schöpfung fühne und den siebenfachen Ring der Selbst-einsamkeit durchbreche« (10). Das geschieht in Adam, da ihm »in dem Ringen um des Lebens Notdurft« »die karge Erde zur Heimat« wird (14). Das geschieht in Christus, da er seinem Volk sich entfremden muß: »Ich weiß kein Volk, das unfähiger wäre, sein Reich zu gründen, und keines, das leidenschaftlicher nach dem Messias schrie. Dort ist das Verlangen über die eigene Kraft hinaus gespannt bis an die Grenze des Wahns. Dort müssen wir ihn suchen, den Menschensohn, der über sein Volk hinauswächst« (27 f.). So findet Maria Flur im »Ölberg . . . das Zeichen ihres Glaubens«: »sie glaubte an die Rechtfertigung des Menschen im Kummer und Leid dieser Welt, sie wehrte sich gegen Kummer und Leid, maß ihre Rechtfertigung und rang mit ihrem Gott:« (110). So feiert der Sonderling Martin Brühl unter seinem »armen Dach« die Weihnacht der »Melodie eines heiterverklärten Verzichtes« (145).

Der Gegensatz zwischen »Kirche« und »Reich« wird dann zum Ausdruck dieser Weltficht, in »Gregor und Heinrich« (1935). – Beide, Gregor VII. und Heinrich IV. sehen sich einzig als dienende Werkzeuge. Gregor vor seiner Wahl will »nur das Werkzeug . . ., das aus der Armut wirkt und dient« zum »Sieg des Dienens« (11). Heinrich, in der Schicksalsstunde seines Reiches, bekennt, wie »der König hat kein Sinn, es sei das Reich« (29), und spricht, als Ergebnis seines Canossa, zu Gregor: »In diesen Tagen und Nächten bin ich herausgetreten aus mir. . . . Mächtig ist in mir geworden und stark das Reich. Dem bin ich untertan von Gott als ein Mittel und Weg, nicht anders dann du bist untertan der heiligen Kirche Gottes« (82). – Beide, Gregor und Heinrich, erkennen als das Äußerste und Entscheidende ihres Dienstes die Werkzeuglichkeit im Kreuz. Gregor, im Anheben des Konfliktes mit Heinrich, betet: »Hast Du Dein Opfer als ewig lebendiges Kreuz in die Menschen gepflanzt? . . . Dein Thron ist mein Kreuz. . . . Ich bin der Schmerz des Lebens, denn in meinem Herzen frisst alles Gift der Sünde, in meiner Seele loht der Atem der zeitlichen Hölle. Ich muß leiden mit, durch Dich und in Dir. . . . Darum belade mich, beuge mich unter dem Kreuze, laß mich leiden, stelle mir die größte Sünde entgegen, daß ich sie auf mich nehme und überwältige!« (34 f.) Heinrich, im Ausbruch des Konfliktes, bekennt vor seinem Gemahl Berta: »Ausatz hängt an mir, unsichtbar, aber voll Giftes. . . . Ich muß allein sein in diesem Kampf, und all die um mich sind, müssen mir leid werden!« (43) – Beide auch, Gregor und Heinrich, lassen sich mitten im verfügbaren Dienst in den verfügbaren und im machtlosen Opfer in das mächtigende verlocken. Gregor:

da er gegen Onesimos Rat in die Reiche der Welt eingreift (16), um die Kirche zur »einzigen Herrin« zu machen (18). Heinrich: da er über das »Reich« als »des Leibes Herrschaft« auch das »Geistlich Regiment« als »Herrschaft ... auch über die Seel« »erstreiten« will (30). – Beide, Gregor und Heinrich, müssen darum durch die Nacht des Zusammenbruchs. Gregor: indem er durch Heinrichs Buße in die hilflose Liebe geschleudert wird, die er vordem als den »Höllenschlund« der »ungeheuren Verführung Deiner selbst in mir« (75) von sich gewiesen. Heinrich: indem er aus dem Trotz »Ich will Gott suchen in einem hungrigen Wolf, der seiner Machtbegier ist rasend geworden« (64) in die Hingabe reift, in der er sich mit Gregor trifft: »Jesus, gib mir mein Teil von dem Schmerze Dein, gib mir mein Teil von dem Blute Dein!« (80). – So öffnet sich vor beiden die Erkenntnis, die Heinrich ausspricht: »Das Reich Christi hat Seel und Leib, sei Herr und Hort der Seel, Bischof von Rom, und laß dem König, was des Königs ist« (82). Aber diese Erkenntnis bedeutet für Heinrich das Hinausgehen in die Unerbittlichkeit des weltlichen Reichs: »Mein Leben ist worden außerhalb meines Leibes und ist dort, wo des Reiches Kron ruhet in dem Schrein und will mein Haupt, also der Apfel, das Schwert und der Mantel. ... Lasse mich ziehn in Frieden, Bischof von Rom, mein Reich zu gründen auf diesen Menschen Heinrich, der außer mir lieget und doch in mir ist« (82). Und für Gregor wird es zur größeren Unerbittlichkeit des machtlosen Harrens in einer scheinbar gottverlassenen »reinen Welt«: »Wo ist Deines Wefens Grund, Herr, daß ich sehe und wisse, ob ich lebe vor Dir!« (82 Schluß).

Aber dies Ganze ist für Kolbenheyer nur ein Symbol für das, was der Widerspruch zwischen seiner Philosophie (Bauhütte 1925, Stimme 1931) und seiner Lyrik (Lyrisches Brevier 1929) als eigentlich Letztes sagt. In seiner Philosophie müht sich eine brutale Rückführung von allem auf den »naturalistischen Funktionalismus« (Bauhütte 299) einer »biologischen Auffassung des Menschheitsgeschehens« (ebd. 117), der gemäß das Bewußtsein nur »orientierende Begleitererscheinung von Reaktionen gearterter Erregungssysteme (ist), deren Funktion an eine Situation aktiv-individuell angepaßt werden muß« (ebd. 293), so daß »Sinn und Zweck« des Individuums einzig ist, »Funktionsexponent der plasmatischen Anpassung im Wechsel der geologisch-kosmischen Konstitution des Plasma« zu sein (ebd. 424) und das politische Ideal ein »naturalistischer Konservatismus« wird, der darauf zielt, »daß jeder Nation gemäß ihrer biologischen Mächtigkeit die größte Freiheit im menschheitlichen Anpassungsleben gewahrt bleibe« (Stimme 25), im Einen Grundgesetz der »Steigerung ... aus dem rein Menschlichen ins Menschheitliche« (ebd. 94). In seiner Lyrik aber dröhnt geradezu die Rhapsodie der Mystik eines gotthaften Kosmos:

»In dir verstummt und aus dir singt
lebendurchflutet Nacht bei Nacht« (Brevier 17).

Unerlöst aus mir quillt die Ewigkeit,
ohne Anfang bin ich, ohn Ende. (20)

Lohe, die, im Weltenbrande,
Sturm in Gottes Atemflut,
Woge noch von Schöpfungsguß,
Land im unbegrenzten Lande. (41)

Träger nur, Fittich nur
für ein urgeschöpftes Leben. (49)

So gewinnt es den Anschein, als wollte Kolbenheyer eine letzte Leere mit dem übertäuben, was sein Schuster Wenzel Tiegel mit dem Laut »Ahalibama« aussprach als dem Symbol der rauschhaften »Übertreibung«: in der Philosophie der Rausch einer übersteigerten Fachsprache, in der Lyrik der Rausch einer übersteigerten Mystik-Sprache – und beide innerlich fiebernd von einer seltsamen Magie. Aber gerade so öffnen Philosophie wie Lyrik als das Eigentliche unter dieser Hülle das Durchschütteltsein vom Geheimnis des Leidens. Da Kolbenheyer in seiner Philosophie schließlich einen »ethischen Relativismus« aufstellt, nach dem »sowohl verbrecherische als auch heroische Reaktionen ... positiv bewertet werden müssen«, weil eben so »die selbstauflösende Funktion der verbrecherischen Exponente und ... die artdurchsetzende Funktion der heroischen« sich durchsetzt (Bauhütte 362), erläutert er dies von der Art her, wie im Mittelalter die Hinrichtung des Verbrechers als dessen Entführung aufgefaßt und gelebt wurde: »Indem ... er fühlte, war er geheiligt und das Leben der andern war geheiligt durch ihn« (ebd. 365). Und aller kosmische Rausch seiner Lyrik hat schließlich zu seinem Kern die »Passio«:

Jeder göttlichen teuflischen Leidenschaft
Walstatt und Richtstatt,
und ihres Blutes verschüttetes Rinnfal
allen Füßen gebreitet.

.....

Ich sah ...
wie der Boden wuchs unter der Spur
ihres vergossenen Blutes. (Brevier 64 f.)

Dieser Widerspruch zwischen einem vordergründlichen »Ahalibama« und der hintergründlichen »Passio« ist das eigentlich Letzte. In ihm geschieht der wildeste Aufruhr gegen die Distanz des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer, hinein in den Taumel zwischen einem Himmel, der die Erde verschlang, und einer Erde, die den Himmel verschlang. In ihm geschieht aber tiefer die heilende Demütigung: da das »Ahalibama« das »Hohlgefäß« offenbart (Ahalibama 19) und die »Passio« die Hilflosigkeit eines »Spielball«:

Aus eines Widerspieles Fall und Steigen
mußt du die tiefsten Lebenskräfte ziehn,
O Spielball Herz, im Fliehen und im Neigen,
Herz, du Beharrlichkeit im Neigen und im Fliehn! (Brevier 23)