

Trost der Zeit

Von KARL RAHNER S.J.

Wieder ist ein Jahr vergangen. Wer es bedenkt, dem wird unheimlich zu Mute. Wir scheinen arm zu sein: die Vergangenheit ist vorbei und die Zukunft ist noch nicht. Besteht also unser Leben darin, daß es der unheimlich kleine Punkt ist, wo das noch nicht Seiende in das nicht mehr Seiende umschlägt? Durch unsere Phantasie, die das Weggegangene noch bewahrt und das Nochnichtgekommene schon vorwegnimmt, scheinen wir in unserer Einbildung diesen Punkt gewissermaßen breiter zu machen und nennen ihn unser Leben, die Gegenwart, die wir angeblich genießen sollen, weil die Vergangenheit nicht mehr und die Zukunft noch nicht unser ist.

Darf man zu dieser unserer Zeitlichkeit auch einmal von der christlichen Dogmatik her einen Trost zu sagen versuchen? Es ist mit diesem Versuch hier nicht beabsichtigt, die ersten und letzten Wahrheiten des christlichen Glaubens zu beschwören und zu verkündigen: daß wir der Ewigkeit Gottes entgegengehen, daß wir das „ewige Leben“ bekennen, daß wir die Gültigkeit der geistigen Person und die Auferstehung des Fleisches als den Trost der Ewigkeit unseres Lebens im Glauben festhalten. Nur eine kleine Sonderfrage aus dieser erhabenen Grundwahrheit des christlichen Bekenntnisses soll hier Thema sein, sogar eine, über die sich die Theologen gar nicht einig sind, eine, die nur in einer größeren Dogmatik vorkommt und auch da sehr schnell abgehandelt ist. Es kann aber nicht schaden, diese umstrittene Sonderfrage einmal zu bedenken: ohne einen Blick auf sie ist die Lehre vom ewigen Leben und der Unsterblichkeit der Seele nur zu sehr in Gefahr, aus diesem „jenseitigen“ Leben unausdrücklich aber folgenreich eine Fortsetzung des bisherigen Lebens zu machen, worin sich alles noch einmal ereignen kann, was auf dieser Erde geschah; wofür im Tode nur frische Pferde vorgespannt werden, damit es „weitergehe“; und doch geht es, christlich gesehen, gar nicht weiter, sondern es bricht die Ewigkeit der einmaligen Zeit auf, wo radikal „Ernte“, nicht „Aussaat“ ist, wo die Ewigkeit der Zeit offenbar wird, weil Ewigkeit nicht ein unabsehbarer Raum ist, der die Zeit von hier fortsetzt, damit es nie zu Ende gehe, sondern genau das, was nur in der Zeit werden konnte und wurde, indem die Zeit vergeht, nicht ein Zeitstück in ein anderes vergeht, sondern die Zeit selber vergeht.¹

¹ Bei diesem Versuch muß freilich gleich zu Anfang eingestanden werden, daß es hier nicht möglich ist, jene Kategorien und allgemeinen existential-ontologischen Einsichten als Voraussetzung der vorgetragenen Fragen und Überlegungen zu entwickeln, die dafür eigentlich notwendig wären, sollten die gemachten Behauptungen wirklich „bewiesen“ sein. Aber der wohlwollende Leser wird vielleicht auch so merken, worauf diese Überlegungen „hinauswollen“, und er wird sich manche stillschweigend gemachten Voraussetzungen selbst zu-rechtlegen.

Eine seltsame Frage

Unser Sonderproblem ist dieses: Die katholischen Theologen stellen sich die Frage nach dem „Wiederaufleben der Verdienste“, d. h. sie fragen sich, ob die Verdienste, die ein Gerechtfertigter im „Stand der Gnade“, in der Liebe Gottes erworben hat und deren „Anspruch“ auf den Lohn im Himmel ihm später durch schwere Schuld verlorenging, wieder aufleben, wenn er in den Stand der Gnade zurückfindet. An einer solchen Frage scheint zunächst ungefähr alles anstößig und aufreizend (oder langweilig, je nach dem). Man spricht ja auch bei uns nicht mehr so gern von den Verdiensten (außerhalb der Dogmatiklehrbücher). Schreiben unsere großen Geister heute viel von schwerer Sünde, vom Verlust der heiligmachenden Gnade, von der Unmöglichkeit, sich in diesem „Stand“ der Sünde und der Gnadenberaubtheit übernatürliche Verdienste zu erwerben? Und doch: wenn richtig ist, was mit solchen Worten gemeint ist, wenn man versteht, was damit gesagt sein soll, dann wären diese Themen nicht so ganz unwichtig. Erst aber wenn darüber gehandelt und das Gemeinte wirklich begriffen wäre, könnte man ganz deutlich fragen, ob denn die Verdienste, die man sich einmal im Stande der Gnade erworben, danach aber durch die schwere Sünde als Verlust der heiligmachenden Gnade verloren hat, wieder „aufleben“, wenn man durch Buße und Sakrament wieder in den Stand der Gnade zurückfindet. Seltsam weltfremde Frage! Was hat sie mit dem Trost der Zeitlichkeit zu tun? Macht sie nicht den Eindruck, als denke man sich das sittliche, ja begnadete Leben des Menschen vor Gott in seinen ungeheuerlichen Entscheidungen so ungefähr in den Kategorien eines Bankiers mit seiner Bilanz, seinen gut und schlecht angelegten Kapitalien, seinen „eingefrorenen“ und wieder „aufgetauten“ Krediten? Sehen wir zu!

Was heißt Verdienst?

Verdienst als Gabe Gottes

„Verdienst“ im theologischen Verstand des Wortes sagt eine Eigentümlichkeit dessen aus, was Gottes Gnade uns gibt, nicht einen eigenmächtigen Anspruch, den der Mensch durch sich allein Gott gegenüber erworben hätte. Verdienst sagt: Gott gibt uns in seiner Gnade, die unsere Freiheit zur göttlichen Tat der Liebe erlöst, daß das, was wir in der Zeit tun, eine innere Gleichartigkeit zu dem hat, was das ewige Leben ist: Gemeinschaft mit Gott in einer wahren inneren Teilnahme an der göttlichen Natur, die, sosehr sie immer an Gottes freier Huld, an dem unberechenbaren Wunder seines nie durch den Menschen verwaltbaren und berechenbaren Erbarmens hängt, doch wirklich uns gegeben ist. Verdienst sagt Ewigkeit in der Zeit, Angekommensein der Gnade Gottes und des ewigen Lebens bei uns, sagt, daß der Mensch wirklich begnadet und heilig *ist*, wenn Gott gnädig ist, und zwar in der ganzen Tiefe und Breite seines Daseins. Also auch in seiner Freiheit, in dem, was ist, weil es in Verantwortung getan ist. Freilich ist diese Tat der

begnadeten, befreiten Freiheit Gottes Gabe: Gabe, weil er uns die Möglichkeit gab, Gabe, weil er die Möglichkeiten einer geistigen Person zur Möglichkeit von Taten des ewigen Lebens erhob, Gabe, weil er selber gibt, daß wir auch wirklich tun (durch ihn), in Freiheit tun, was wir können und sollen (beides durch ihn). Darum preist „Verdienst“ nicht uns, sondern ihn, darum rühmt der Glaubenssatz, daß der Mensch übernatürliche Verdienste erwerben könne, wenn er in Gottes Gnade gerechtfertigt ist und im Glauben das von Gott Gebotene tut, nicht den Menschen vor Gott und ihm gegenüber, sondern Gott, der nicht nur am Menschen als dem passiv Empfangenden handelt, sondern am Menschen des Menschen größte Tat bewirkt. Alle „Verdienste“ sind Erscheinungsformen der einen gottgewirkten Begnadigung des Menschen, sie lassen erscheinen, was im Menschen ist.

„Verdienste sammeln“

Aber indem erscheint, was so ist, *wird* wachsend, was so erscheint. Der Mensch kann zunehmen an übernatürlichen Verdiensten. Das heißt nichts anderes als: der Mensch wird immer mehr, immer tiefer, immer existentieller von dem Leben Gottes erfaßt, dieses nimmt ihn immer mehr nach allen Dimensionen seines Daseins in Anspruch, wurzelt sich immer mehr in ihn ein, integriert immer mehr die Möglichkeit dieses Daseins hinein in einen einzigen, immer volleren, umfassenderen Akt der gänzlichen geistgewirkten Zugehörigkeit des Menschen zu Gott. Der so „Verdienste“ erwerbende Mensch blickt nicht auf seine „Verdienste“, er zählt sie nicht, er ist ja mit der Sache, die in ihnen gegeben ist, selbst beschäftigt, also mit dem Nächsten, den er liebt, mit der Aufgabe, die er erfüllt, mit Gott, nach dem er verlangt. Weil er Kreatur ist, gibt er auch gerade in der sorgenden Bekümmerteit um sich Zeugnis davon, daß nur einer allein Gott ist. Denn nur dieser Gott braucht nicht um sich besorgt zu sein. Und die Kreatur ehrt ihn mehr, wenn sie unter Furcht und Zittern ihr Heil wirkt, wenn sie an sich denkt (auch an sich denkt, um sich davon ausgehend immer wieder zu vergessen; wir haben auch in diesen Dingen des inneren Menschen keine bleibende Stätte), als wenn sie so täte, als hätte sie sich selber schon ganz über Gott vergessen und wäre nicht mehr dem Ausgangspunkt verhaftet, von dem sie ausgehen muß, weil Gott und nicht nur ihre sündige Selbstsucht sie da anfangen ließ — bei sich selbst nämlich. Insofern darf einer auch an seine Verdienste denken, wenn er es recht tut und wenn er nicht vergißt, daß man letztlich (was eben gerade nicht heißt: nur) Gott lieben und darin notwendig sich vergessen muß, wenn man „Verdienste sammeln“ will. Denn der Christ wird doch auch mit der heiligen Theresia von Lisieux (und damit gar nichts Ketzerisches, sondern gut Katholisches) sagen: „Ich will keine Verdienste für den Himmel sammeln ... am Abend dieses Lebens werde ich mit leeren Händen vor dir erscheinen. Denn ich bitte keineswegs, meine guten Werke zu zählen, o Herr. Ich will mich also mit deiner Gerechtigkeit umkleiden und von deiner Liebe den ewigen Besitz deiner selbst empfangen.“ Denn nur wenn man so betet,

sammelt man Verdienste, und sonst letztlich nicht. Denn Verdienste sammeln kann man letztlich gerade nur in der Liebe (das heißt es, wenn wir vom „Stand der Gnade“ reden), in der man keine Verdienste sammeln will, sondern eben Gott, ihn selbst und nicht sich selbst liebt.

Der bleibende Ertrag des Lebens

Von da aus ist es selbstverständlich, daß „Verdienst“ nicht bloß und nicht einmal in erster Linie ein juristischer Begriff ist, sondern etwas über das Leben und die freie Person des Menschen sagt, so wie sie durch ihr Leben geworden ist. Wenn es bleibendes Verdienst gibt, dann heißt das: das Leben des Menschen versickert nicht in der Leere der Vergangenheit, der Mensch lebt seine Gegenwart nicht, um die Möglichkeiten seiner Zukunft in bloße Gewesenheit hineinzuschlingen. Verdienst ist nicht nur ein Titel, den sich Gott merkt. Das Buch des Lebens sind wir selber in dem, was wir geworden sind; das Gericht Gottes ist die Enthüllung dessen, was wir sind, freilich eine Enthüllung, die nur Gott selbst vornehmen kann. Wenn es christliche Hoffnung des ewigen Lebens gibt, dann ist darin die Überzeugung eingeschlossen, daß der Mensch anders in der Zeit lebt, als die untermenschlichen Wirklichkeiten. Diese werden durch die Zeit hindurchgetrieben; sie werden etwas Neues, indem sie ebenso viel vom Alten verlieren, wie sie am Neuen gewinnen. Der Mensch als Person vor Gott verliert nicht, sondern rettet seine Zukunft, indem er sie in die „Vergangenheit“ hineinholt, die der bleibende Ertrag der Gegenwart ist. Je älter wir werden, um so sicherer sind wir, daß wir wahrhaft sind. Und es ist wahr, daß uns eines nicht genommen werden kann (nicht nur nicht im Paradies der Erinnerung!): das, was wir waren und darum sind. Was vergeht, ist das Werden, nicht das Gewordene. Was untergeht, ist nicht der geheime Extrakt des Lebens, sondern der Vorgang seiner Zubereitung. Ist dieser Vorgang, den wir unser Leben zu nennen pflegen, zu Ende, so ist das Vollendete da, und das sind wir, so wie wir in Freiheit geworden sind. Natürlich gehört es zur erbsündlichen Ordnung des menschlichen Daseins, daß dieser sich ansammelnde Extrakt unseres Lebens nicht einfach unserer Reflexion und unserem Selbstgenuß zur Verfügung steht. Wir erfahren uns immer als die Armen, denen die Vergangenheit entgleitet, die vergessen, deren Persönlichkeit (mühsam im Leben erworben) grausam wieder abgebaut wird durch physikalische Prozesse, die sich wenig um die Würde dieser so aufgebauten (empirischen) Persönlichkeit kümmern. Aber das ändert für den, der weiß, daß Geist mehr ist als die leibhaftige Erfahrbarkeit dieses Geistes, nichts daran, daß eben doch die Geschichte des personalen Geistes mehr ist und anders verläuft als die „Geschichte“ des Materiellen, in dem nur genau so viel aus der Zukunft in die Gegenwart hineingewonnen wird, wie an Gegenwart in die verwesende Vergangenheit abgegeben wird. Die Person dieser sündigen Erde vollzieht sich immer (und immer mehr und immer schneller) in eine Unverfügbarkeit über sich selbst hinein. Aber eben dies sagt, daß das Unverfügbare, eben das getane Leben, sich ge-

rade nicht in das wesenlose Nichts hat flüchten können, sondern end-gültig bleibt.

Solange dieses Ewige in uns noch im Werden ist, ist immer noch offen, was es sein wird: das Gott in seiner Gnade durch Freiheit Überantwortete oder das Ihm Versagte und zu seiner verschlossenen Endlichkeit Verdamnte. Diese Entscheidung kann in jedem Augenblick der Zeit geschehen, sie kann (solange uns der Raum der Freiheit in Endlichkeit gegeben ist) sogar wechseln. Aber solche Entscheidung (wo sie wirklich fällt) handelt dann doch jedesmal verfügend mit dem Ganzen der Person, sosehr das Material des Lebens, an dem sie sich vollzieht, wechseln mag. Solche Entscheidung verfügt nicht nur über das Ganze der Person (weil sie ja deren ewiges Geschick als Ganzes bestimmt und durch eine solche Verfügung nicht bloß über ein Stück unseres Daseins verfügt und alles andere bloß „in Mitleidenschaft zieht“), sie handelt auch aus dem stets anwesenden Ganzen der Person und so aus deren bisherigen Leben heraus, weil nur der Ganze über den Ganzen verfügen kann. Sie setzt das bisherige Leben ein, sie arbeitet immer mit dem Ertrag des bisherigen Lebens. Sie mag das in mehr oder weniger intensiver Weise tun, d. h. mehr oder weniger viel personale Wirklichkeit, die noch Möglichkeit ist, in die in der (scheinbaren) Vergangenheit aufbewahrte „Essenz“ des Lebens hineingewinnen, aber sie kann gar nicht anders, als daß sie die Tat dessen ist (als solchen!), der gerade „so“ sein bisheriges Leben getan hatte. Sie kann dabei diesem ganzen bisherigen Leben das radikal entgegengesetzte Vorzeichen geben, als es bisher gehabt hatte; sie gibt aber auch so genau dem, was bisher war, dieses Vorzeichen. Die Intensität, die existentielle Tiefe, die frei erworbene personale Eigentümlichkeit, die bisher im Leben geworden sind, gehen als inneres Moment in die neue Entscheidungstat ein und prägen sie mit. Die Vergangenheit wird in jedem Moment des freien personalen Daseinsvollzugs inneres Wesensprinzip der Gegenwart und ihrer Tat.

Einige Meinungen über das Wiederaufleben der Verdienste

Es soll hier der Gang unserer Überlegung kurz unterbrochen werden. Wenn die Theologen das Problem des Wiederauflebens der Verdienste behandeln, dann gehen ihre Ansichten, genau gesehen, in zwei Richtungen auseinander, je nach der Auffassung nämlich, die sie darüber haben, ob Verdienste aufleben in dem Tiefen-Maße der existentiellen Umkehr, die diese Verdienste wieder aufleben läßt, oder einfach nach dem Grad der früheren Verdienste, so daß (in dieser Auffassung) die neue Bekehrung nur die äußere Voraussetzung dafür wäre, daß der Anspruch früherer Verdienste vor Gott geltend gemacht werden kann. Im zweiten Fall ist die Möglichkeit eines vollen Wiederauflebens der Verdienste kein besonderes Problem (wenn natürlich auch die Tatsächlichkeit noch eigens bewiesen werden muß, da man ja annimmt, daß dies schließlich von der freien Verfügung Gottes abhängt). Aber diese Auffassung fußt doch auf einem sehr äußerlichen juristischen

Begriff der „Verdienste“, den wir eigentlich schon abgelehnt haben. Außerdem kann diese Auffassung an sich nicht erklären, woher sie weiß, daß ein solches Wiederaufleben nicht nur eine juristische Möglichkeit in der Verfügung Gottes ist, sondern eine Tatsache (wie sie doch behauptet). Denn man kann wirklich nicht sagen, daß die positiven Offenbarungsquellen diese These unmittelbar in einer Weise bezeugen, die jeden Zweifel ausschließt. Welch innerer Sachbeweis aber könnte für diese Auffassung sprechen, wenn ein innerer Zusammenhang zwischen der Tiefe der Umkehr und dem Wiederaufleben der früheren Verdienste nicht besteht und so keine Gegenwart der Vergangenheit in der jetzigen Tat der Umkehr das Wiederaufleben der Verdienste fordert? Im ersten Fall scheinen die Theologen mehr oder weniger ein Wiederaufleben der Verdienste zu leugnen, oder (da man dies ausdrücklich nicht gerne tut) das Wiederaufleben so zu erklären, daß sachlich von ihm nicht viel übrig bleibt: das Wiederaufleben bedeute, daß die nach der Tiefe der Bekehrung und der darauf folgenden Verdienste bemessene ewige Seligkeit „auch“ der Lohn der früheren Verdienste sei. Jedenfalls scheinen sich in beiden Ansichten die Theologen in ihrer Meinungsverschiedenheit über Möglichkeit, Tatsächlichkeit, Art und Grad des Wiederauflebens der Verdienste doch darüber stillschweigend einig zu sein: wenn dieses „Wiederaufleben“ nach der existentiellen Tiefe und Radikalität (oder des Gegenteils) der Bekehrung bemessen wird, dann kann dieses nur in einem sehr abgeschwächten Maße behauptet werden; denn in einem solchen Fall wäre derselbe Grad der Gnade und späteren Glorie schon entsprechend dieser Disposition allein gegeben worden, auch wenn die früheren Verdienste nicht vorgelegen hätten. Es wird also von beiden Parteien vorausgesetzt, daß das frühere Leben in seinem bleibenden Ertrag, der in die reale Wirklichkeit der Person eingegangen ist, kein inneres Moment an der Bekehrung und deren Intensität sei.

Aber eben dies scheint uns bestreitbar zu sein. Auch wo sich der Mensch frei bekehrt und gerade da, handelt er nicht aus einer abstrakten Unergründlichkeit einer formalen Freiheit heraus, sondern aus dem heraus, was er ist, was er darum bleibend ist, weil er „so“ gewesen war. Die Bekehrung ist das Ergebnis des früheren Lebens. Nicht in dem Sinn, daß sie kommen muß, weil man früher „so“ war, sondern in dem Sinn, daß diese Bekehrung, wenn sie frei kommt, „so“ wird, wie sie gerade ist, auch weil man früher „so“ war. Die Vergangenheit geht also unweigerlich in die Gegenwart der Bekehrung ein, bestimmt deren Eigenart, Tiefe und was dergleichen mehr ist. Wenn dies richtig ist, dann ergibt sich gerade aus der (scheinbar vorsichtigeren) Position der Theologen, die nicht apriori ein volles Aufleben der früheren Verdienste zuzugeben bereit sind, sondern dieses Aufleben — an sich mit Recht — an die Tiefe der Bekehrung binden wollen, daß ein volles Aufleben dieser früheren Verdienste angenommen werden kann: in der jetzigen „Disposition“ steckt unvermeidlich das ganze frühere Leben drin (mindestens

dieses), weil man hinter seine Vergangenheit nicht mehr zurück kann; diese ist in der Gegenwart der Person aufbewahrt, aus der heraus jeder Akt gesetzt wird, in der eine Person in Freiheit wirklich über sich als ganze verfügt.

Wir können also sagen: es ist dir immer dein ganzes Leben aufbewahrt; es sammelt sich alles, was du tatest und erlittest, in deinem Wesen an. Du magst es vergessen haben, es ist doch da. Es mag dir selbst wie ein blasser Traum vorkommen, wenn du dich erinnerst, was du einmal warst, tatest, dachtest. Du bist all das immer noch. All das ist vielleicht (ja hoffentlich!) verwandelt, eingefügt in einen besseren, umfassenderen Zusammenhang, integriert mehr und mehr in eine, in die große Liebe und stille Treue zu deinem Gott, die war, blieb und wuchs durch alles, was das Leben mit dir tat; aber alles ist so geblieben, nichts ist einfach vergangen, alles, was geschah, ist noch — solange wir die Pilger der zeitigenden Freiheit sind —, einhol- und verwandelbar in die eine Tat des Herzens, die du heute tust: das Gute des früheren Lebens, indem du das, was blieb und durch die Sünde zur Kraft des Bösen wurde, wieder in seiner Eigenart annimmst; das Böse, indem das Gute, ohne das das nichtige Böse gar nicht sein kann, aus dieser hemmenden Verneinung (dem formell Bösen, wie die Schule sagt, indem sie dieses formell Böse zu einer reinen Negativität erklärt) herausgenommen und in die freie Weite hinein aufgetan wird, die an sich jeder echten Wirklichkeit, wie sie auch in den bösen Taten steckte, zukommt, in jene freie Weite, die die der lauterer Güte Gottes ist. So brauchst du dich um dein vergangenes Leben nicht zu ängstigen: weder wegen eines daraus ins Nichtige versunkenen Guten, noch vor einem Bösen (wenn es erlöst ist); beides ist in dem Eigentlichen, d. h. in dem echten, personalen Wirklichen noch da und ist gut da. Reue ist nicht Flucht, sondern Verwandlung. Flucht nur davor, daß die schuldige Tat nicht mehr war, nicht mehr sein wollte, als sie war: Flucht also vor dem Tod in ihr, nicht Flucht vor dem Leben, das auch in ihr steckte. Das Leben sammelt immer mehr; es zerstreut nur den, der dem unendlichen Gott und seiner Liebe untreu ist, oder noch richtiger: es sammelt auch dann, aber nicht in die Innigkeit der Liebe Gottes hinein, sondern in die finster brennende Dichte der Verlorenheit von allem in einem.

„Wirket euer Heil in Furcht und Zittern“

Gott hat die Welt und den Menschen besser gemacht als wir gewöhnlich denken. Wir können *alles* verkehrt machen; aber wir können in einem letzten Verstand *nicht vielerlei* verkehrt machen. Die Wirklichkeit ist so gebaut, daß sie das Heil ganz findet, wenn sie es erreicht. Am Ende ist in der endgültigen auch die umfassende Entscheidung gelungen. Der Strom des Lebens kann viele Umwege machen; er hat kein Wasser verloren (— wohin sollte es auch versickert sein, wenn doch die „Vergangenheit“ des Geistes letztlich nicht das Gewesene, sondern das Gewordene und Bewahrte ist? —), wenn er ankommt; er mündet mit allem im Meer der Endgültigkeit. Daß sich diese selige Wahrheit nicht in einen billigen Optimismus des Ober-

flächlichen und Frivolen verwandle, dafür ist gesorgt: niemand weiß, ob bei ihm die ganze Vollendung die selige Vollendung ist. Und wer glaubt, es sich in diesem Leben leicht machen zu können, weil man ja schließlich doch nichts verliere, der muß bedenken, daß er so alles verlieren kann und daß die Radikalität der Verdammnis der der Seligkeit gleichkommt, gerade weil das ganze Leben sich aufbewahrt, indem es sich aus einer leeren Zukunft in eine Vergangenheit hineinholt, die vor Gott gültige Gegenwart ist. Es ist in einem viel tieferen Sinn wahr, was das Sprichwort sagt: Ende gut, alles gut, als man gewöhnlich damit sagen will. Aber wir wissen eben nicht, ob das Ende gut ist. Und wir müssen in Furcht und Zittern unser Heil wirken, denn wir können es nur ganz verlieren oder ganz gewinnen.

Kein unausgenützter Rest

Damit ist natürlich nicht die Wahrheit des Glaubens verdunkelt, daß jeder seine Seligkeit findet und, gerichtet nach seinen Werken, die gerade er in diesem Leben getan hat, sein Maß an seliger Vollendung findet, das in den einzelnen verschieden groß ist. Denn in der Vollendung holt jeder *sich* ein, so wie ihn Gott veranlagt (natürlich und übernatürlich) hat, vollendet sich nach dem Plane Gottes, der jedem zuteilt, wie er will. Aber eben: weil wir sind, was wir durch Gottes Willen sein sollen, weil das Maß der realen Möglichkeiten, die der einzelne hat, durch Gottes souveräne Verfügung bestimmt ist, darum sind wir vollendet und selig, wenn wir diese unsere Möglichkeiten eingeholt haben; und wenn wir vollendet sind, haben wir sie eingeholt, ganz, nicht bloß stückweise.

Da Gott uns durch seine Gnade uns unsere Verdienste gibt, kann er sie uns verschieden geben, und sie bleiben dann verschieden (verglichen zwischen den einzelnen Menschen), auch wenn Gott uns durch diese seine Gnade gibt, daß unsere Verdienste den je eigenen Möglichkeiten zu solchen entsprechen. Es wird also durch das Gesagte nicht aufgehoben, daß jeder nach seinen Werken belohnt wird. Es wird nur gesagt, daß diese gerade in ihrer Verschiedenheit, wenn es sie überhaupt gibt, endgültig den inneren Möglichkeiten entsprechen, die Gott in jedem eben verschieden angelegt hat.

Das bisher Gesagte bezog sich zunächst und ausdrücklich mehr darauf, daß uns diejenigen Möglichkeiten des uns je als den konkreten einzelnen zuge-messenen Daseins, die durch uns verwirklicht worden sind, uns nicht verlorengehen können, selbst dann nicht, wenn wir durch eine Periode der Schuld hindurchgegangen sein sollten, vorausgesetzt nur, daß wir endgültig das einmal verwirklichte Dasein in Gottes Liebe bergen. Aber wir meinen, zum Trost der Zeit noch etwas ausdrücklicher als bisher sagen zu dürfen, das weiter geht. Nämlich: wenn wir unser Dasein in Gottes Gnade hineinretten, dann retten wir es ganz. Also nicht nur in dem Sinn, daß nichts vom einmal Verwirklichten mehr verlorengeht, sondern auch in dem Sinn, daß endgültig nichts unverwirklicht bleibt, was uns als Möglichkeit von Gott geboten war, was wir selbst als Möglichkeit waren. Wir meinen also: wenn wir gerettet

werden, ist der, der geworden ist, die volle Einholung dessen, der wir haben sein können; es bleibt kein unausgenützter Rest. Am Ende ist das Gesetz, nach dem wir angetreten sind, wenn es überhaupt erfüllt ist, auch ganz erfüllt. Dasein und Idee kommen zur Deckung. Natürlich bleiben im Leben bestimmte Möglichkeiten ungetan. Hat man sich in diesem Leben gerade für das eine entschieden, das zu jenem andern in einem gegenseitig sich ausschließenden Unterschied steht, und soll dieser Unterschied auch in die bleibende Endgültigkeit des Lebens eingehen, wenn dieses Leben kein bloßes gutes oder schlechtes Theaterspielen mit nachfolgender Belohnung à la „Jedermann“ sein soll, dann kann man dieses zweite Leben auch in Ewigkeit nicht sein. Insofern zahlt jedes Endliche durch „Verzicht“ auf ein „Mögliches“ den Preis seiner Vollendung. Aber solcher „Verzicht“ ist ohne Trauer, ist nur der Preis der Vollendung, ohne den sie selber gar nicht sein könnte. Anders ist es aber, wenn durch Schuld, die nicht hätte sein brauchen, die als sie selbst nie ein notwendiger Weg zur Vollendung sein kann, ein endgültiger Ausfall einer echten Möglichkeit einträte. Dann schlosse doch dieses Dasein mit einer Trauer endgültiger Art, weil etwas verlorengegangen wäre, was wirklich hätte sein können, und nicht nur eine „Möglichkeit“, die leicht und gern stirbt, weil sie einer echten und vollbrachten andern Möglichkeit Platz macht.

„Der ich bin, grüßt trauernd den, der ich sollte sein“?

Man könnte nun gleich gegen diese These, daß in einer von Gottes Gnade geschenkten, seiner Verheißung geglaubten Ewigkeit konkretes Wesen und Dasein wirklich zur Deckung kommen und auch in diesem Sinn alle Schuld wirklich ganz vergeben sein werde, einwenden: die einfachste christliche Erfahrung und Einschätzung des menschlichen Lebens zeige, daß man in jedem Augenblick hinter seinen eigenen Möglichkeiten zurückbleiben könne, in den einzelnen Taten seines Lebens das unverwirklicht lassen könne, was in diesem Augenblick an sittlicher Reifung verwirklichtbar wäre. Also könne auch das Gesamtergebnis eines Lebens, das mit dem Tod sein Endstadium erreicht, hinter dem darin Erzielbaren schuldhaft zurückbleiben.

Gegen diese Meinung scheint aber vieles zu sagen zu sein: wird wirklich in alle Ewigkeit der, der ich bin, trauernd den grüßen, der ich hätte werden können? Ist diese Trauer darum schon aus der Seligkeit des Vollendeten, die es doch gibt, verschwunden, weil er weiß, daß er selbst diesen ewigen Torso frei verschuldet und Gott es in seinem ewigen Heilswillen also zugelassen hat, weil er sich mehr an Gottes Willen erfreut als an allem anderen? Wird einer auf diese Frage mit einem Ja zu antworten wagen und glauben, er habe auch dann über die Seligkeit der Vollendung selig genug gedacht? Ist es denn sicher, daß, was vom einzelnen Akt, dem einzelnen Augenblick des Lebens gilt, auch vom endgültigen Ganzen des Lebens gelten müsse? Ist das Ganze des Lebens nur die Summe seiner Teile? Müßte man nicht sagen, einer sei noch in der Zeit, wenn ihm noch unaufgebrauchte Möglichkeiten

zur Verfügung stünden? Denn wenn die Ewigkeit nicht die unbegrenzte Fortsetzung der Zeit, sondern die Endgültigkeit des in der Zeit in Freiheit Gewordenen ist, dann wäre die mögliche Zeit noch nicht ausgezeitigt, wenn noch offene Möglichkeiten in einem Menschen der Vollendung der Ewigkeit harren, oder diese Möglichkeiten müßten als im Tode einfach leer abfallend gedacht werden (aber wie sollte man dies denken, wenn diese Möglichkeiten doch real der konkrete Mensch sind, insofern er seiner Freiheit als anzunehmend oder zu verleugnend vorgegeben ist?). Gewiß gehört zu einem faktischen Daseinsvollzug immer auch eine „äußere“ Möglichkeit, da der Mensch als leibhaftige Freiheit sich in seiner Freiheit an einem Material, das ihm als von ihm Unterschiedenes, als Umwelt, gegeben ist, vollziehen muß. Aber eben dies zeigt dann doch wieder, daß am verschiedenen Material doch immer dasselbe geschieht: die Stellungnahme zu sich selbst vor dem absoluten Sein und der absoluten Person, die wir Gott nennen. Und darum kann dieses selbe ganz und vollkommen an dem verschiedensten Material geschehen. Würde man dies leugnen, könnte man eigentlich (theologisch gesehen) nicht mehr zugeben, daß man auf verschiedenen Wegen vollkommen werden kann, die Lehre von der einen christlichen Vollkommenheit der einen und immer selben Liebe zu Gott in den verschiedenen „Wegen“ und „Berufen“ (in und außerhalb der evangelischen Räte, in der Welt usw.) wäre nicht mehr durchzuhalten. Zweifellos geht auch die Konkretheit des Lebens und der je verschiedenen Situationen des Lebens in die Ewigkeit ein (unseres Lebens einmalige Konkretheit ist nicht — wie in Hoffmannsthals „Jedermann“ oder bei den Binsenkörben der Wüstenväter, die sie flochten und am Abend wieder auflösten — nur das am Ende wieder weggeworfene Übungsmaterial, an dem genau dasselbe immer wieder durchexerziert wird), aber diese Erkenntnis schließt doch die andere nicht aus, daß man am verschiedenen Material des Daseins sich zwar nicht zum genau selben Menschen der Ewigkeit werden lassen könne, wohl aber zu einem vollendeten, der sich selbst ganz eingeholt hat. Und es muß offenbar sehr wenig Material zu einem solchen totalen Selbstvollzug nötig sein. Was wir in Versuchung sind als Kargheit der Möglichkeiten bei manchen trauernd zu beklagen (den Frühgestorbenen usw.), das wird wohl eher als normale Möglichkeit zu betrachten sein, der ein verschwenderischer Überfluß von verschiedenen Möglichkeiten bei anderen gegenübersteht (den Langlebigen mit einer Fülle von Daseinsmöglichkeiten), von denen sie aber als echte, zu ihnen wirklich innerlich gehörende Möglichkeiten auch nicht eigentlich mehr auswerten konnten als diejenigen, denen scheinbar nur kümmerliche Möglichkeiten geboten waren. Wir wollen hier nicht die Frage aufwerfen, was eigentlich mit den ungezählten menschlichen Wesen geschehe, die in einem embryonalen Zustand gestorben sind, ob man sich bei ihnen eine Seligkeit denken könne, die nicht auch das Ergebnis der Tat ihrer Freiheit ist (wobei es ganz falsch wäre zu sagen, was dem Nichtgehandelthabenden geschenkt wäre, sei mehr Gnade, als was er selbst frei getan hat). Auf jeden Fall scheint aber doch der Hinweis auf diese

dunkle Frage darauf hinzudeuten, daß man die Bedeutung des Unterschiedes der äußeren Situation für den eigentlichen Daseinsvollzug des Menschen nicht überschätzen darf. Sonst wäre es doch ein seltsam von Gott eingerichtetes Leben, wenn in den meisten Fällen dieses freien geistigen Geschöpfes, das doch dazu gerufen ist, sein Wesen frei zu vollziehen, dieser Vollzug gar nicht zu seiner reinen Erfüllung käme. Es braucht hier nicht der Versuch gemacht zu werden, *philosophisch* zu beweisen, daß es keine geistigen Wesen geben könne, die ohne ihre Schuld nicht zu ihrer reinen Vollendung kommen. Es genügt, wenn wir hier in dieser theologischen Überlegung von der christlichen Hoffnung her denken. Dann aber können wir fragen: Ist darum, weil wir endlich sind, das selige Einverständnis mit dieser Endlichkeit (das zweifellos zur Seligkeit der Kreatur gehört) auch schon (ohne die selige Vollendung aufzuheben) ein Einverständnis mit der endgültigen Unwirklichkeit meiner realen Möglichkeiten, die doch etwas anderes sind als jene abstrakten Möglichkeiten, die nur der Ausdruck meiner mir von Gott selbst zugemessenen Endlichkeit sind? Daß keiner unselig ist, weil ein anderer seine andere — größere — Seligkeit hat, ist doch noch keine einleuchtende Erklärung dafür, daß man nicht unselig wäre, wenn einem *sein* eigenes Maß für immer unerreicht bliebe. Dürfen wir nicht gewissermaßen „postulieren“, daß Gott alle so führt, daß einer seine vollendete Vollendung finde, wenn er überhaupt die selige Vollendung findet? Wiederum: richtig gesehen, ist dieser Optimismus kein Freibrief für den Leichtsinn. Denn es gibt ein Fegfeuer (ganz schlicht christlich gesagt) und es gibt die Gefahr des ewigen Verlorenseins. Keiner entkommt also der Notwendigkeit (jetzt oder später), sich wirklich mühsam einholen zu müssen, damit wirklich das ewige Leben der volle Ertrag der Zeit sei. Wenn wir bedenken, daß schließlich doch das Gute und das Böse sich nicht wie „mehr“ und „weniger“, sondern wie Ja und Nein unterscheiden, obwohl das formell Böse ein Ausfall an einem Seienden ist, dann ist es eigentlich nicht so schwer vollziehbar, daß jedem Leben auf die Dauer seine ganze Wirklichkeitsfülle zuwächst, die in ihm angelegt ist. Und so bleibt nur die Frage, ob sie sich hineinerfüllt in ein absolutes Ja oder ein absolutes Nein zu Gott. Es sind also nur diese beiden Möglichkeiten, nicht aber bloße Kummerformen eines Lebens dort möglich, wo das Ende ganz gekommen ist. Man kann sich langsamer oder schneller, tätiger oder leidender einholen; für immer hinter sich zurückbleiben — diese bloße Denkbarekeit scheint nicht zur Welt und Geschichte des personalen Geistes zu gehören, die von einem Gott seliger Vollendung geschaffen ist. Wer anders denkt, scheint uns zu sehr von den Erfahrungen der materiellen Welt her zu denken. In dieser Welt des Quantitativen freilich gibt es mehr und weniger und kann es gar nicht etwas geben, was nicht auch ebenso gut mehr sein könnte, weil hier (solange es seine Gestalt behält) gar keine Vollendung möglich ist. Wo aber Geist ist und Freiheit, ist Vollendung. Diese aber ist die vollendete Vollendung.

Man sage nicht: das Fegfeuer sei doch nur zur Tilgung der noch verwirk-

ten Strafschulden da, es „bessere“ eigentlich den Menschen nicht, da er im Jenseits nicht mehr an Gnade wachsen könne. Das Fegfeuer kann durchaus gedacht werden als die Integration der ganzen vielfältigen Dimensionen des Menschen in die eine (nach dem Tod sich nicht mehr wandelnde) Grundentscheidung des Menschen. Daß diese Grundentscheidung aber deswegen, weil der einzelne Akt im Leben des Menschen hinter seiner Möglichkeit zurückbleiben kann, selbst ihr eigenes Maß auch im Ganzen des Lebens nicht immer finde, das wäre zu beweisen, nicht vorauszusetzen als eine unbezweifelbare Tatsache. Wenn man (nur eben bemerkt) der thomistischen Theorie des Wesens und gegenseitigen Verhältnisses von schwerer und läßlicher Sünde ihre innere logische Dynamik läßt, wird man auf eine Ansicht hinauskommen, wie sie uns vorschwebt. Denn die Grundentscheidungen, die über die Richtung auf Gott hin (und so auch über ihr Maß) entscheiden, bauen sich gar nicht eigentlich aus jenen Momenten auf, wie sie in der läßlichen Sünde und den existentiell auf der Seite des sittlich Guten entsprechenden „leichten“ Akten gegeben sind. In diesen aber, nicht in jenen Grundentscheidungen als solchen (soweit diese das Ergebnis des ganzen Lebens sind), ist das Mehr oder Weniger zuhause. Wenn man dagegen sagen wollte, nach den Worten des Herrn sei doch die Liebe zu Gott selbst (und nicht nur ihre sie verwirklichenden und konkretisierenden anderen Verhaltungen), also doch offenbar die Grundentscheidung des Lebens mehr oder weniger „aus allen Kräften und dem ganzen Gemüte“ geschehend, so ist zu antworten, das sei für die einzelnen, im Einzelaugenblick des Lebens geschehenden Akte solcher Grundentscheidung, solcher „option fondamentale“ zweifellos richtig; aber es sei gerade die Frage, ob beim vollzogenen und geglückten Leben (wenn es so ist) nicht notwendig diese Grundentscheidung dort angekommen sein müsse, wohin zu kommen von ihr ja gerade verlangt werde, daß nämlich Gott wirklich aus ganzem Herzen geliebt werde. Oder ist Gott auch in Ewigkeit mit einer Liebe nicht „aus ganzem Herzen“ zufrieden? Und wenn dies nicht der Fall ist: hat man denn aus ganzem Herzen anders geliebt, als wenn man die Möglichkeit solcher Liebe, die einem von Gott aus und von seiner Gnade her zu Gebote steht, wirklich ausgenützt hat? Ist man aber, wenn man so von ganzem Herzen liebt, nicht genau dort, wo man sein soll, bei der Vollendung seines eigenen Daseins, bei einer vollendeten Vollendung?

Und die Sünde?

Bevor wir den Schlußstrich unter unsere Überlegungen zum Trost unserer Zeitlichkeit ziehen, ist auf eine Frage auch noch ausdrücklicher als bisher einzugehen: wie es eigentlich mit unseren bösen Taten in unserem Leben und den „Werken“ bestellt sei, die, obzwar nicht in sich böse und schuldhaft, doch in einer Zeit unseres Lebens geschahen, die durchformt war von einer Grundentscheidung gegen Gott, die als „Stand der Sünde“ qualifiziert wird? Daß jede Todsünde als solche, in sich betrachtet, das Ganze des Lebens in ein Nein zu Gott hinein zu integrieren sich bemüht, und darum in sich das

Entsetzlichste ist, was ein Mensch tun kann, das ist selbstverständlich. Klar ist auch, daß jede solche Tat darum erst recht hinter den Möglichkeiten geistig personaler (übernatürlicher) Selbstverwirklichung zurückbleibt, die der Mensch an sich gehabt hätte, als er sündigte. Nicht bestreiten kann ein Christ auch die Wahrheit, daß es keine Sünde gibt, die als „notwendig“ getan werden dürfte, weil man angeblich nur so der werden könne, der man sein solle und müsse nach dem inneren Gesetz, nach dem man angetreten ist. Mag die „Erfahrung“ dem noch so sehr zu widersprechen scheinen: es gibt nichts in der Welt, das für die eigene Selbstvollendung so unumgänglich sein könnte, daß von daher ein Widerspruch zum heiligen Willen Gottes berechtigt und sinnvoll sein kann. Alles, was für den Menschen eine Erfüllung bedeutet, kann auch auf dem Weg zu Gott gefunden werden, auch wenn dieser scheinbar nur in die öden und leeren Wüsten des den Menschen kümmerlich machenden Verzichtes zu führen scheint. Ja, das Letzte und Entscheidende kommt nur an, wenn man es opfert. Aber ist darum die Sünde als konkrete Tat, darum weil sie Sünde ist und nicht hätte getan werden sollen und ihr Ziel auch hätte anders gefunden werden können, nur Sünde, nur leere Sinnlosigkeit? Kein christlicher Philosoph und Theologe kann, will er nicht Manichäer werden, auf diese Frage mit Ja antworten, wenn auch die Moralisten und Prediger gern so tun, als wollten sie eigentlich so antworten. Sünde kann nur sein, weil sie mehr und Besseres ist als Sünde, sonst wäre sie die reine Nichtigkeit, die ungefährlich ist und eben nichts. Auch die Sünde ist darum immer ein Stück echter Wesensverwirklichung, wirklichen Selbstvollzugs, ein Stück des Weges zum wirklichen Ziel (so sehr da die bildliche Vorstellung aus den Fugen gerät). Man müßte sogar sagen: je tiefer und radikaler die Sünde ist, um so mehr setzt der Sünder auch die eigene Person ein und in Vollzug, um so mehr muß er (wenn auch in radikal falscher Richtung) die Möglichkeit des Daseins realisieren. Die Erbärmlichkeit und tiefe Schamlosigkeit der Sünde lebt davon, daß in ihr wirklich das Große der vollzogenen menschlichen Möglichkeiten da ist. Die Tapferkeit, die Verschwendung des Herzens, der Mut zum Wagnis, und was sonst immer auch in der Sünde ausgeführt werden muß, damit sie überhaupt sein könne, was um so größer verwirklicht werden muß, je größer die Sünde ist; all das hätte zwar (wenn vielleicht auch in anderer Gestalt und Erscheinungsform) auch ohne Schuld Wirklichkeit werden können und müssen. Dies aber wiederum ändert nichts an der Tatsache, daß es in der Schuld Wirklichkeit geworden ist. Und so bleibt es. Und so geht es dann auch wirklich als Moment der Tat der Person auch in die neue gute Tat, in die Umkehr zu Gott, in die Rechtfertigung ein. Man kann also durchaus auch von einem „Aufleben“ der sündigen Vergangenheit, nicht nur von einem „Wiederaufleben“ der Verdienste sprechen, die einmal im Stand der Gnade getan und dann durch die Sünde abgetötet worden waren. Es ist also auch nicht so, daß die Zeit der Sünde einfach in Ewigkeit bloße Ausfallserscheinung bliebe. Zwar wird diese Zeit als solche für sich betrachtet, immer weniger sein, als wenn sie in Treue und Liebe gegen

Gott gelebt worden wäre. Aber wir haben ja schon gesagt, daß so das Leben als Ganzes nicht enden könne, wenn es überhaupt vollendet endet. Das Ende muß die Voll-endung sein, in der auch der Ausfall dieser sündigen Zeit aufgeholt und diese in ihrem positiven Guten, durch die Gnade Gottes erlöst und überhöht in das Leben Gottes hinein, mitintegriert ist in die selige Voll-endung, der kein Mangel anhaftet. So, d. h. im Ganzen des vollendeten Lebens gesehen (wenn diese selige Vollendung geschieht), ist auch die sündige Zeit nicht getötet, sondern erlöst und gerettet, eingeschlossen in das Erbarmen Gottes, der nicht bloß auslöschend rettet, sondern er-lös- end, „auf-hebend“ rettet. Dasselbe gilt dann natürlich erst recht von jenen Taten des sündigen Lebens, die in sich nicht schlecht, sondern darum zunächst kei- nen Vollzug des übernatürlichen Lebens bedeuten, weil sie nicht in der Gnade Gottes getan waren: soweit auch die Verwirklichungen menschlich-personaler Geschichte, Auszeugungen des geistigen Menschen waren, gehen auch sie in jenen späteren übernatürlichen Totalvollzug ein, in dem der ganze Mensch sich ganz heimbringt zu Gott.

Trost der Zeit! Wir verlieren nicht, sondern gewinnen beständig. Zwar weiß das letztlich nur der Glaubende. Aber ist es darum weniger wahr und weniger Trost der Zeit? Das Leben versammelt sich immer mehr, je mehr scheinbar Vergangenheit hinter uns liegt. Je mehr es so scheint, um so mehr haben wir vor uns. Und wenn wir ankommen, finden wir unser ganzes Leben und alle seine eigentlichen Möglichkeiten, den Sinn aller Möglichkeiten, die uns gegeben waren. Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit. Diese ist nicht das Bleiben eines abstrakten Subjektes, dem es fürderhin gut geht, weil es sich früher einmal in einer vergangenen Vergangenheit ordentlich aufgeführt hat, sondern ist die verwandelte und verklärte Zeit. Wir sind dort und dann zwar nicht Bauer und Papst, Armer oder Reicher, aber man ist das alles auch nicht bloß „gewesen“, um nun einfach etwas anderes zu sein, man hat sich selbst nun ganz, und ist nicht nur der Rentenbezieher für frühere Verdienste, der nun einer anderen Beschäftigung nachgeht. Denn in allem, was man früher tat, hat man eigentlich doch nur eines getan (wenn es auch mit dem vielen, was man tat, eine Synthese einging, von der es auch in der Vollendung geprägt bleibt): den Versuch, sich selbst ganz zu erreichen mit allem, was in einem war an Natur und Gnade, und dieses eine Ganze ganz in glaubender Liebe in die Unbegreiflichkeit Gottes hineinzugeben. Und dieser Versuch ist nun ganz gelungen. Er schien in allem, was wir davon erfuhren in unserem Leben, immer nur bruchstückhaft zu gelingen. Wir schienen immer wieder auf uns zurückzufallen, auf unsere leere Armut, auf unsere Ohnmacht, auf den kümmerlichen Dilettantismus unserer Liebe zu Gott. Und was uns auch nur bruchstückhaft gelungen schien, auch das schien wieder spurlos verzehrt in dem Abbau unserer leiblich-irdischen Existenz, den wir unser Leben auf den Tod hin nennen. Das alles aber ist nur die Dunkelheit,

in die, als die gemeinsame Situation der Schuld und der Erlösung, als den Raum des Glaubens und der Verzweiflung, der Mensch sein Leben, sich selbst hinein verbergen lassen muß. Darin aber ist er ganz aufbewahrt. Nicht eigentlich nach der Zeit kommt die Ewigkeit, sondern diese ist die vollendete Zeit, aus der Zeit wird unsere Ewigkeit gezeitigt als die Frucht, in der, wenn sie geworden ist, alles bewahrt ist, was wir in dieser Zeit waren und wurden.

Am Tor des Himmels

Von EUGEN BISER

Der Fortschritt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis rückt den Standort des forschenden Menschen immer weiter aus seiner anfänglich behaupteten Mittelstellung im Kosmos hinaus. Nach der „kopernikanischen Wende“, welche die Erde als das augenscheinliche Zentrum der Welt entthronte, fühlt sich Pascal bereits vom „Schauder der unendlichen Räume“ (Fr 206) angeweht. Doch gelingt es ihm noch einmal, in dieser Überwältigung durch das ins Grenzenlose gedehnte Universum Stand zu fassen und einen Ausgleich zu erwirken. Erdrückt von der Größe des Alls weiß er sich doch zugleich vor allem andern dadurch ausgezeichnet, daß er das All denkend begreift: im Denken des brüchigen Schilfrohrs ist die Weite der unendlichen Räume durchmessen, umgriffen. Der Erdrückte zeigt sich der drückenden Last gewachsen. In dem Augenblick, da er zu erliegen schien, gelingt ihm der rettende Griff, mit dem er das gestörte Gleichgewicht wiederherstellt.

Die Quantentheorie von Max Planck und die darauf aufbauende Einsteinsche Relativitätstheorie führten zu Beginn unseres Jahrhunderts eine ähnliche Wende, jetzt aber im mikrophysikalischen Bereich, herauf. Wiederum weicht die Grenze des Überschaubaren um ein Unendliches zurück. Wiederum stellen sich die Schauer, jetzt des unvorstellbaren Kleinen, ein. Aber der Pascalsche Ausgleich, die Wiederherstellung des Gleichgewichts durch denkerische Beherrschung, gelingt nicht mehr. Index dieser Unmöglichkeit ist die 1927 formulierte Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation. Nach diesem Prinzip ist es ausgeschlossen, von einem Elektron zugleich die genaue Lage und die Geschwindigkeit anzugeben. Es ist jeder eindeutigen Bestimmung entzogen, weil es von den im Beobachtungsexperiment ausgeübten Einflüssen von Grund auf verändert würde. Was im Makrokosmos möglich war — den ins Unermeßliche zurückebenden Weltenraum durch den Zugriff des mitwissenden Intellekts einzufangen —, ist im mikrophysikalischen Bereich von vornherein zum Scheitern verurteilt. Hier ist der Mensch außerstande, das Gleichgewicht mit den Dingen, das er forschend verlor, aus eigener Kraft wiederherzustellen.

Die Spanne zwischen beiden Wenden durchmißt Gertrud von le Fort in ihrer jüngsten Novelle „Am Tor des Himmels“ (Insel-Verlag 1954). Es ist,