

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,

in der Sprache des Werkes gesagt, die Spanne zwischen dem ersten Schritt zum modernen Weltbild in der Entdeckung der „Mediceischen Sterne“ (14 ff., 42) und seiner Ausweitung bis zu „den äußersten Grenzen“ (86). Doch liegt das Augenmerk der Dichtung nicht eigentlich auf den naturwissenschaftlichen Fakten. Es gleitet nur flüchtig über sie hinweg, um desto eindringlicher auf der menschlichen Resonanz zu verweilen, die sie je und je auslösen.

Der Mensch in der kopernikanischen Wende ist das Thema, dem das Herzstück der Novelle gewidmet ist: das sogenannte „Galileische Dokument“, das kostbare Manuskript eines Familienarchivs, von dessen Geschichte und Untergang die Rahmenerzählung berichtet. Es schildert aus der leidenschaftlich anteilnehmenden Sicht eines Schülers den Prozeß Galilei, genauer gesagt, die Dramatik der menschlichen Erfahrungen, Befürchtungen und Stellungnahmen, die um die Entdeckungen des Forschers kreisen. Ist der hinfällige Mensch dem neuen Weltbild gewachsen (45 f.), kann er in der aufklaffenden Unendlichkeit des Weltalls den Platz für den Gott des Glaubens behaupten (18), wird seine Liebe den Anhauch der kosmischen Kälte überdauern (43), das sind die Fragen, die, wenn auch gegensätzlich beantwortet, doch alle Träger des Geschehens in gleicher Weise bewegen. Gegenüber dem unbeschwerten Optimismus des Meisters (19) und seiner Verteidiger (34) sieht der visionäre Blick des Kardinal-Inquisitors das Bild des im Glauben scheiternden Menschen vor sich, der in der Gestalt seiner unglücklichen Nichte unmittelbar anschaulich wird. Es ist der Mensch, der im „Verlust der Mitte“ das entgleitende All begreifend einzufangen sucht und dabei den wahrhaft Umgreifenden, Gott, beiseite schiebt. Denn was er, in einen Winkel des Universums verschlagen, wagt, ist nichts Geringeres als das *experimentum medietatis*, der Versuch, das Göttliche in sich selbst zu leisten. Dem Kardinal entgeht die eminent christliche Potenz dieser Position, ihre ungeheure Annäherung an die Erhebung durch die Gnade, ihre adventliche Erschlossenheit. Er sieht nur die andere Möglichkeit, den Weg, den seine Nichte geht und der in Willenskrampf und Auflehnung endet. Dort findet der Mensch allerdings für den Glauben keine Stätte mehr (16), dort gibt es „keinen Gott mehr, der sich um uns kümmert“ (17), sondern „nur noch die ewigen Gesetze und uns selbst“ (16). Dort „muß der Mensch dem Menschen alles sein“ (17). „Am Tor des Himmels“, so heißt das schlichte Observatorium des Meisters, lauert unabwendbar die Gefahr, Gott, die lebendige Unendlichkeit über dem Anblick der unendlichen Räume zu verlieren.

Das Unabwendliche dennoch zu vermeiden, dem Menschen die Belastung des neuen Weltbildes zu ersparen, ist die Absicht der Inquisition. Sie ist nicht minder ungeheuerlich als das Experiment, das der Mensch im unendlichen All unternimmt. Aber sie hat keinerlei Offenheit mehr nach oben hin. Sie nährt sich aus einem unausrottbaren Mißtrauen in die menschliche Freiheit (36) und aus einem ebenso tief eingewurzelten Kleinglauben in die Geschichtsmacht Gottes. Dem hinfälligen, schwachen Menschen (36) und dem

schweigenden, geduldigen Gott (55) sucht sie durch menschliche Maßnahmen zuvorkommen. Nur dadurch, daß sie den Menschen vor der todbringenden Erkenntnis bewahrt (56), glaubt sie sein Heil sichern zu können. Denn Heil ist für sie nichts weiter als Leben nach einer ein für allemal festgesetzten Norm, genau so, wie sie in der Wahrheit nichts Höheres als eine Feststellung der Kirche erblickt (37).

So bestechend diese inquisitorischen Intentionen auch immer klingen, so sind sie doch von einer wesenhaft antichristlichen Gesinnung eingegeben. Das enthüllt sich Zug um Zug in den Gesprächen des Kardinals mit dem Galilei-Schüler und in dem Bericht von der Verurteilung des Forschers, der düsteren Aufgipfelung des Ganzen. Der vornehme, aufgeschlossene Humanist steht nicht nur in einer schweren Glaubenskrise, in der er, der sinkende Petrus auf dem Meer einer wirren Welt (57), die rettende Hand Christi nicht mehr zu erkennen vermag (58); er ist auch schon ihr Opfer, das Opfer seines Kleinglaubens (54) ebenso wie des neuen Weltbildes, das seine Glaubensschwäche nicht besteht (56). Das Schreckbild des neuen Menschen, den er fürchtet und den er in seiner Nichte verurteilt, hat unversehens sein eigenes Innere eingenommen. Auch für ihn gibt es im Grunde nur noch den Menschen, nach dem er sich nicht minder heftig als das vereinsamte Mädchen (20) sehnt (52), und das Gesetz, dem er zuerst sein Herz (53) und schließlich seine Überzeugung (59) opfert. Auf die Entscheidungsfrage, ob er sich die Rettung des Glaubens von einer offenbaren Unwahrheit versprechen könne (ebd.), bleibt er die Antwort schuldig.

Das Unentschuldbare geschieht: die Kirche, die als eine Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim 3,15) gesetzt ist, fällt der Wahrheit in den Rücken. Statt in einem Akt des unbedingten Vertrauens „die Geschehnisse des Glaubens ganz einfach Gott“ anheimzustellen (58f.), statt den Menschen im *experimentum medietatis* eben jenem Unendlichen anzubefehlen, zu dem er sich im Erdenken des Alls erhebt, sucht ein verblendeter Machtspruch das Geschehene ungeschehen zu machen und das „Tor des Himmels“, das im Grund doch auch ein Tor des Himmels zum Menschen gewesen war, zuzuworfen. Der Mensch einer gefährlichen, in ihren Folgen unabsehbaren Freiheit wird dem Wunschbild einer in allen ihren Bewegungen überblickbaren, durch und durch abhängigen Marionettenfigur geopfert.

Die Schilderung des Urteils ist von atembeklemmender Monotonie, die den tödlichen Sieg des Ungeistes nur um so peiniger fühlen läßt: Wie das gleichgültige Murmeln einer Meereswoge gleitet das Anathem von Mund zu Mund, bis es auch den eigentlich Verantwortlichen, den Kardinal, erreicht und überspült: „Petrus, auf dem Meer der Zeitverblendung wandelnd, war darin versunken“ (65). Der Gerichtssaal der Inquisition erscheint „wie eine Meereswüste des Verrats“ (ebd.), überragt allein noch von dem hohen Kreuz des Schwurtesches, nach dem keiner greift. Es ist also nicht die Kirche als Kirche, die das vermessene Urteil spricht. In ihrem Innersten überragt sie das menschliche Versagen rein und steil. Aber es ist das mensch-

liche Mißverständnis von Kirche, eine menschlich verstandene und ausgelegte „Kirchlichkeit“, die von dem, was sie zu verteidigen glaubt, selbst am tiefsten abgefallen ist.

Darum schlägt ihr Beginnen alsbald in sein völliges Gegenteil um. Die Angst des Verurteilten wandelt sich in Vermessenheit, er antwortet auf den Verrat an der Wahrheit mit dem Verrat an sich selbst, indem er triumphierend abschwört (66) und dadurch die Größe seiner Wissenschaft in der Zerstörung seiner selbst bezeugt (67). So zwingt er seinen Richter, den gefürchteten Menschen der Zukunft, den Menschen des göttlichen Experiments, den es auszuschalten galt, zu begnadigen (68) und ihn auf diese Weise, wenn auch widerstrebend, zu legitimieren. Nun aber nicht mehr als den adventlichen, in seiner Selbst-Überhebung Gott benachbarten Menschen, sondern als den unversöhnlichen Feind aller positiven Religion. Der Versuch, durch den Verrat an der Wahrheit für die Sache Gottes einen Vorteil einzubringen, endet, wie es ihm von seinem blasphemischen Ansatz her bestimmt ist, mit einem völligen Fiasko. Hätte das Vertrauen in die Unteilbarkeit des Wahren die Tür zu einer letzten Konvergenz von Glaube und Wissenschaft offengehalten, so fallen jetzt die offenen Tore unwiderruflich zu — zwei Geistesräume klaffen endgültig auseinander (69). Bis sie ihre eigene Grenze erreicht hat, wird die Wissenschaft der Kirche argwöhnisch und feindselig gegenübertreten und ihr, wie das haßerfüllte Mädchen voraussieht, zu ver gelten suchen, was sie ihren Vorkämpfern antat (45).

Nun aber ist sie an diesen „äußersten Grenzen“ angelangt (86). Der Streit um den Mittelpunkt des Universums ist gegenstandslos geworden. Denn die kosmische, insbesondere die mikrophysikalische Wirklichkeit entwindet sich dem Menscheng Geist in einer Weise, daß keine Aussicht mehr bleibt, sie je wieder einzuholen. Heute könnte die Wissenschaft die Definition des kosmischen Mittelpunktes getrost der Theologie überlassen (82). Das ist die völlig gewandelte Tonart, auf welche die Rahmenhandlung abgestimmt ist. Es ist eine Stimmung äußerster Verluste und einer letzten Verarmung. „Heute“, so erklärt der junge Naturwissenschaftler, der den Verlust des ‚Galileischen Dokuments‘ miterlebte, „gibt es weder ewige Gesetze noch den Menschen“ (83). Denn der Mensch, der faktisch existiert, steht im Begriff, „den Untergang der Welt“ heraufzubeschwören (56); er entspricht durch und durch der Zukunftsvision des Kardinals. Er steht in keinem Verhältnis zur Kirche mehr, nicht einmal in dem der Auseinandersetzung und des Kampfes. Im Gegenteil: er ist ihr gegenüber sogar von einer spielerischen Toleranz, weil sie im Grunde für ihn überhaupt nicht mehr, wenigstens nicht als ernst zu nehmende Größe, existiert. Doch nicht nur dies: auch die verbleibende Gruppe der Kirchentreuen ist, wenn auch ihr selbst unbekannt, in seinen Abfall mit hineingezogen. Unter der Decke der religiösen Übung ist ihr karges Gottesverhältnis in die Brüche gegangen; es gehört mit auf die große Verlustliste der Zeit (85). Was an Traditionswerten erhalten scheint, ist nur Vermummung, hinter der in jedem Augenblick ihr vernich-

tender Totentanz losbrechen kann (77). Doch auch die zur Schau getragene Gleichgültigkeit und Frivolität des neuen Menschen ist im Grunde Maske, hinter der sich etwas gänzlich Unerwartetes verbirgt: die Furcht, im Verlust der gesamten Lebenswerte Gott wiederzufinden (86). Jetzt aber nicht mehr den Gott, dem ein inquisitorischer Wille vorgreift. Auch nicht mehr den Gott, den der zum Äußersten gespannte Mensch in sich selber leistet. Überhaupt keinen Gott, über den vom Menschen her das Geringste entschieden wäre, sondern das Gegenteil von alledem: Gott, den keine Kausalitätsgesetze mehr einschließen (87); Gott, „der wirklich etwas zu sagen hätte“ (ebd.).

Gegen den im *experimentum medietatis* geleisteten Gott hatte sich eine fehlgeleitete Kirchlichkeit erhoben, um ihn auf das Maß des Glaubens zurückzuzwingen. Gegen diesen des anrufenden Wortes mächtigen Gott erhebt sich kein Einspruch mehr. Denn er ist der Sprechende, der Mensch sein Hörer. Im Blick auf ihn gibt es nur die Entscheidung, an die der erregende Schluß der Dichtung in Form einer offenen Frage rührt: wird der moderne Mensch den Sinn der erreichten Grenzen annehmen und dort, wo er nichts mehr bewältigen kann, sich selber schlicht empfangen lernen? Wird er an dieser Krisenstelle seiner Vernunft sein inneres Ohr zu wesentlicherem Vernehmen öffnen? Wird er die Grenzsituation, in die er sich gestellt sieht, durchstehen und sich nicht auf längst überlebte, aber leichtere Positionen zurückziehen? Das ist die Frage an den Menschen.

Unausgesprochen und doch unüberhörbar schwingt darin aber auch eine Frage an die Kirche mit. Am Ende, an den „äußersten Grenzen“, wiederholt sich in eigentümlicher Abwandlung die Situation, die zu Beginn, „am Tor des Himmels“, bestand. Was dort der gewaltsame Zugriff verdarb, zeichnet sich hier, wenn auch nur in ungewissen Ansätzen, aufs neue ab: der horchende und darum gehorsame Mensch. Der Mensch, dem Gott wieder etwas zu sagen hat. Wie wird sie, die Kirche, mit diesem Menschen ins Gespräch kommen? Wie wird sie auf seine adventliche Offenheit eingehen? Und wie wird sie, zuvor noch, sich selbst auf diese neue und ihr doch von Anfang an auferlegte Aufgabe einstimmen? Wie wird sie als die selbst Hörende die voreiligen, gewalttätigen Stimmen in ihr zum Schweigen bringen? Daß er den Raum für diese Fragen auftut und offenhält, ist vielleicht die tiefste Bedeutung des gerade in seiner Kargheit so beziehungsreichen Schlusses. Noch in dem, was er unausgesprochen nahebringt, beweist er, wie sehr auch dieses jüngste Werk der Dichterin aus einem ebenso kindlich-ergebenen wie kritisch-distanzierten *Sentire cum Ecclesia* erwuchs.

Damit ist das Motiv berührt, das — über die durchgeführte Analyse hinaus — die Einordnung der scheinbar so abseits liegenden Erzählung in das Gesamtwerk Gertrud von le Forts und von da aus auch ein Wort zu ihrer Bewertung erlaubt.

Hervorgegangen aus dem *Sentire cum Ecclesia*, ist auch das „Tor des Him-

mels“ ein Glied jener Kette, die von den „Hymnen an die Kirche“ her das gesamte Schaffen der Dichterin durchzieht, wenn es auch das Bild der „Braut“ stärker als die übrigen in den Schlagschatten des Kreuzes rückt.¹

Als „Hymne an die Kirche“ steht die Novelle in Fühlung mit all den dichterischen Aussagen, die von der Kirche als der leibhaftigen Selbstbezeugung der göttlichen Liebe reden und deren mystische Geschichte im Hier und Heute enthüllen. Doch auch dies ist mit der gleichen Einschränkung auszusprechen. Es ist nicht das Stadium der leidenden (wie im „Papst aus dem Ghetto“), der geängsteten (wie in der „Letzten am Schafott“), der sterbenden (wie in der „Abberufung der Jungfrau von Barby“) oder gar der auferstehenden Liebe (wie in der „Opferflamme“), wovon hier die Rede ist. Es geht noch nicht einmal um den morgendlichen Aufgang der Ewigen Liebe, zu dem die meisterliche Erzählung „Das Gericht des Meeres“ hinführt. Was „Am Tor des Himmels“ deutlich wird, ist, wie es schon die Titel-Vorstellung nahelegt, nur die Vorstufe zu alledem. Es ist der allererste Ansatz für eine Geschichte der Ewigen Liebe in dieser Welt; es ist die Ermöglichung, daß sie sich selbst bezeuge und von den Menschen vernommen werde; es sind die „praeambula caritatis“. Das meint das Schlüsselwort des Ganzen, das Wort von dem Gott, „der wirklich etwas zu sagen hätte“ (87) und deshalb erst im Überschreiten der denkerischen Entwürfe von ihm echt vernommen wird.

Als Frage bleibt nur, weshalb die Dichterin, der sonst das rauschende Lob der Kirche so leicht vom Mund ging, jetzt ernst und karg von ihr spricht; weshalb sie die Kirche als die sich selbstvergessende schildert, die diese ihre Selbstvergessenheit nur noch in ihrem Zentralgeheimnis, in dem ihr unauslöschlich und unvergeßlich eingezeichneten Kreuz überragt (65). Diese Frage rührt an das Kernproblem aller Dichtung: an ihre Einbettung in den Geist der Zeit. Mag sie sonst nur schwach in Erscheinung treten oder sogar ganz vom materialen Gehalt oder den ästhetischen Werten überdeckt sein; hier kommt ihr der Rang eines Hauptmotivs zu, von dem die Entschlüsselung des Gesamtsinns abhängt. In ihrer Ansprache „Unser Weg durch die Nacht“ (Insel-Verlag 1950) gibt Gertrud von le Fort zu verstehen, daß auch der religiöse Mensch und Dichter, ja er vor andern, dem Substanzverlust ausgesetzt ist, den die Neuzeit schon lange erleidet und den die Katastrophen an ihrem Ende in seinem erschreckenden Ausmaß offenbaren. Das gilt auch vom Verhältnis des Gläubigen zur Kirche und von ihrem mystischen Leben in ihren Kindern. Es kann nicht blühen, da Gott selbst vergessen und totgesagt ist. Die Selbstvergessenheit der Kirche, von der die Dichtung in herben Worten redet, erweist sich als eine Funktion der Gottvergessenheit der Zeit. Von daher ist alles religiöse Leben

¹ Man fühlt sich unwillkürlich an die tragische Gestalt der Großmutter im „Schweiß-tuch der Veronika“ (Bd. I., Der römische Brunnen, Dünndruck-Ausgabe 1949, 75) erinnert, die Veronika „etwa in Bruthöhe, dort wo das Herz sitzt“ vom Schatten Enzios durchschnitten sieht.

unter das Zeichen des Entzugs und der Entäußerung gestellt.² Trost ist ihm nur noch gegeben in der Verlassenheit, Kraft nur noch im Erliegen, Leben nur noch im Tod. Von daher ist dann aber auch sie, die zugleich Quellgrund *und* Summe des Religiösen ist, die Kirche, dem großen Entbehren ausgesetzt. Sie ist, wie es in der „Letzten am Schafott“ heißt, in den Garten Gethsemane eingetreten, um dort die Todesangst Christi mitzuliden, ja sie ist, wie die „Abberufung der Jungfrau von Barby“ versichert, auf ihrem Leidensweg bereits auf der Höhe von Golgotha angelangt, um dort, aller Zeichen und Bilder entkleidet, in der „Wüste der nackenden Gottheit“ auszuharren. Das gilt in vollem Umfang auch für die Stunde, die das „Galileische Dokument“ bezeichnet. Gerade in der Gewaltsamkeit, mit der die Kirche gegen die naturwissenschaftliche Wahrheit vorgeht, hat sie jenen Grad von Selbstentfremdung erreicht, der zugleich den Tiefpunkt ihrer mystischen Passion bezeichnet. Vergessen in ihren eigenen Dienern, ist sie in sich selbst gekreuzigt. Wo aber das Kreuz steht, fließt auch der Segen des Kreuzes: die von der Kirche verstoßene Wissenschaft rührt bei ihrer Abkehr von allem, was ihr einstens Heimat war, schließlich an jene äußerste Grenze, wo sie sich an den vergessenen Gott erinnert sieht; an den Gott, der wirklich etwas zu sagen hat. Mit seinem Wort geht über den Finsternissen einer gottentfremdeten und gottentwöhnten Zeit wieder das Licht auf, das nicht nur die Zeichen seiner Nähe und Liebe lesen hilft, sondern darüber hinaus auch die Kirche wieder zum Vollbewußtsein ihrer selbst erweckt. So führt auch der „Weg durch die Nacht“, von dem das „Tor des Himmels“ berichtet, in einen, wenn auch erst ganz leise dämmernden Morgen.³

Trieberziehung bei Kindern und Jugendlichen

Von JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH S.J.

Eine Sorge, die viele Eltern und Erzieher heute besonders bedrückt, ist die Tatsache, daß die Jugend nicht mehr fähig zu sein scheint, das Triebleben zu beherrschen. In der Verwahrlosung des Trieblebens oder besser in der Hilflosigkeit der Erwachsenen, die Triebstärke zu mäßigen und die Triebentartung bei der heranwachsenden Jugend überwinden zu helfen, liegt zweifellos die Hauptschwierigkeit der modernen Jugenderziehung.

² Vgl. dazu die bedeutsamen Ausführungen Karl Rahners in „Cor Salvatoris“, hrsg. von Josef Stierli, Freiburg 1954, 179f.

³ *Anmerkung der Schriftleitung:*

Der Kern der Frage, den die Dichterin in einer vom Alter nicht geminderten Kraft behandelt, das Verhältnis von Glauben und Wissen, ist insofern nicht ganz erschlossen, als wohl die Eigenständigkeit beider Größen sieghaft dargetan, aber nicht ihr Verhältnis zu einander entsprechend durchgeführt wird.

Beide stammen nicht nur aus der gleichen Wurzel, Gott, sondern sind sich auch zugeordnet, wobei der Glaube das Höhere ist, der dem Wissen nicht zwar in seiner inneren Selbständigkeit, wohl aber in seinem äußeren Bereich eine, wesentlich negative, Grenze setzt. Dieser Mangel verursacht eine gewisse Undeutlichkeit. Vgl. A. Brunner, Glaube und Erkenntnis, München 1951, Kösel.