

JOACHIM KONRAD

SCHICKSAL
UND GOTT

C · BERTELSMANN · VERLAG
GÜTERSLOH

Schicksal und Gott

Untersuchungen
zur Philosophie und Theologie
der Schicksalserfahrung

Von

JOACHIM KONRAD

Lic. theol. Dr. phil.

Professor der Theologie an der Universität Münster



C. Bertelsmann Verlag Gütersloh

~~10~~
~~66~~ 7H-66



170/88

(8224)

1947

EINBAND: H. WEHMEIER
DRUCK MOHN & Co., GÜTERSLOH
ALLE RECHTE VORBEHALTEN

*Dem teuern Andenken meiner Schwester, der Ärztin
Dr. ERIKA KONRAD
aus Breslau, die am 13. Februar 1945 dem Bomben-
angriff auf Dresden zum Opfer gefallen ist*

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	13
Erster Teil	
Zur Philosophie der Schicksalserfahrung	
Methodisches Vorwort	19
Typologie der Erscheinungsformen der Schicksalserfahrung	
I. Die Typen	
1. Das rätselhafte Schicksal (Sphinx)	22
2. Schicksalsnotwendigkeit (Ananke)	24
3. Das tragische Schicksal (Moirai)	26
4. Das rühende Schicksal (Nemesis)	29
5. Schicksalsordnung (Pronoia)	31
6. Zufall (Tyche)	33
7. Das innere Müssen (Daimon)	36
II. Kategorialanalytische Kritik der Typologie	
1. Einwände	40
2. Die Formkategorien der Schicksalsbestimmtheit	
a) Qualität	41
b) Modalität	42
c) Dimensionalität	43
d) Quantität	44
3. Die Wertkategorien der Schicksalsbestimmtheit	
a) Erkenntnis	46
b) Ethos	48
c) Aisthesis	49
d) Ökonomie	51
e) Religion	52
4. Zusammenfassung	53
Kritik des Schicksalsbegriffes	
I. Vorbesinnung	55
II. Die Formstruktur der Schicksalserfahrung	
1. Die konstituierenden Momente	56
2. Produzierte Gegenständlichkeit	58

	e	
3. Die kontroverse Parallele zur Tatstruktur	61	
4. Der Charakter der Eindeutigkeit	64	
5. Die Bedeutungsfähigkeit der Ereignisse	68	
III. Die Bedeutungsstruktur der Schicksalserfahrung		
1. Der Sinngrund oder das Warum		
a) Ereigniskausalität und Bedeutungsgrund	70	
b) Sinngrund und Selbstverständnis	72	
c) Wesen und Schicksal	74	
2. Das Sinnziel oder das Wozu		
a) Kritik der finalen Kurzschlüsse	78	
b) Die biologische Analogie	80	
c) Die Grenzen der Analogie	83	
d) Schicksalhafte und biologische „Bedeutung“.	85	
e) Bedeutung und Aufgabe	87	
f) Wertfinalität überhaupt	88	
3. Der Sinn-Ursprung oder das Woher		
a) Die Strukturimmanenz dieser Frage.	90	
b) Die Priorität des Schicksalswillens.	91	
c) Notwendigkeit der Schicksalsvorstellungen.	92	
d) Das gemeinte Letzte.	94	
e) Die religiöse Affinität der Schicksalserfahrung.	95	
IV. Die Definition	96	
Dialektik der Schicksalsidee		
I. Mannigfaltigkeit der Schicksalserfahrung und Schicksalsidee		
1. Ich-Kontinuität	99	
2. Bedeutungs-Kontinuität	102	
3. Kontinuität vom Letzten her.	105	
4. Kollektive Kontinuität	108	
5. Kontinuität der Objektivationen	113	
II. Schicksal und Naturnotwendigkeit		
1. Die Idee der Zuordnung		
a) Allgemeine und individuelle Bestimmtheit.	118	
b) Natur als Schicksal	120	
c) Finale Kausalität	122	
2. Die Idee der Naturganzheit		
a) Kontingenz der Ordnungen	126	
b) Individuelle Zuordnung.	128	
c) Wertbezogene Natur	130	

III. Schicksal und Charakter	Seite
1. Das Problem der Entsprechung.	131
2. Das Es im Ich	134
3. Die Reaktionen der Umwelt	140
4. Ich-Unbedingtheit	147
IV. Schicksal und Freiheit	
1. Korrelativität	
a) Kritik der Ausschließlichkeit	150
b) Wechselseitige Forderung	152
c) Das Nebeneinander im Bereich des Erlebens.	153
2. Funktion der Freiheit in das Schicksal	
a) Die Relationen der Bedeutung	155
b) Die Relationen der Ich-Bestimmtheit.	159
c) Die Relationen der Unbedingtheit	164
3. Funktion des Schicksals in die Freiheit	
a) Der Stand des Problems	165
b) Müssen und Sollen	166
c) Die Aporie der finalen Ausschließlichkeit	170
d) Determination zur Freiheit	171
e) Das Geheimnis der Freiheit	172
4. Konsequenzen	
a) Wert und Wirklichkeit	173
b) Dialektik der Finalitäten	176
V. Schicksal und Geschichte	
1. Bedingtes und Unbedingtes Geschehen	
a) Das Problem	179
b) Geschichtliche und schicksalhafte Bedeutung	180
c) Geschichtliche und schicksalhafte Notwendigkeit.	182
d) Schicksalhafte Wertung der Geschichte	186
2. Das geschichtliche Schicksal	
a) Das Problem	188
b) Das Volksschicksal	188
c) Schicksalsbedeutsamkeit des Geschichtlichen	191
VI. Schicksal und Religion	
1. Die formale Angleichung und ihre Grenzen	
a) Strukturparallelen	195
b) Unterschiede	197
2. Das Ineinander von Schicksal und Glaube	
a) Schicksalsfrage und Glaubensantwort	199
b) Die Schicksalsbasis des Glaubens.	201
c) Dialektik des Unbedingten	203

Zweiter Teil

Zur Theologie der Schicksalserfahrung

	Seite	
Überleitung: Der Schritt von der Philosophie zur Theologie der Schicksalsfrage	207	
I. Von der Verborgenheit und Offenbarung Gottes		
1. Der Schicksalscharakter der Offenbarung		
a) Grundsätzliches	210	
b) Wort Gottes	214	
c) Heiliger Geist	216	
2. Der Schicksalscharakter des verborgenen Gottes		
a) Grundsätzliches	220	
b) Deus absconditus	222	
c) Maske und Antlitz	226	
d) Glaube	231	
II. Die Schicksalsmacht des Bösen		
1. Das Verhängnis des moralischen Autonomismus		236
2. Dämonie		
a) Umschau	238	
b) Biblische Fundierung	243	
c) Wesen des Dämonischen	244	
d) Dämonien der modernen Welt	250	
e) Schuld und Schicksal	253	
f) Dämonie und Wille Gottes	256	
3. Erbsünde		
a) Dämonie und Erbsünde	258	
b) Non posse non peccare	262	
c) Verlorenheit	266	
III. Das Kreuzschicksal		
1. Christus		
a) Die Sendung	269	
b) Die Einheit von Person und Schicksal	274	
c) Deus pro nobis	279	
d) Tod und Auferstehung	283	
2. Schicksalsverbundenheit mit Christus		
a) Theologia crucis	286	
b) Leidensgemeinschaft	289	
c) Corpus Christi mysticum	293	
IV. Die ewige Gnadenwahl		
1. Grundsätzliches		295

2. Trinitarische Fundierung der Prädestination	Seite
a) Sola gratia	297
b) Solus Christus	303
c) Solus Deus	309
3. Schicksal und Freiheit in der Prädestination	
a) Schicksal und Gnade	310
b) Schöpfung und Individuation	312
c) Gnade und Freiheit	315
V. Die göttliche Vorsehung	
1. Fatum christianum	
a) Theologische Kritik der „Vorsehung“	319
b) Vorsehung und Schicksalsidee	321
c) Erkennen und Sein	323
2. Verhüllte und offenbarte Vorsehung	
a) In der Natur	326
b) In der Geschichte	329
c) Im persönlichen Leben	333
3. Providenz und Theodizee	
a) Rechtfertigung und Versöhnung	337
b) Sinn des Leidens	339
VI. Eschatologie des Schicksals	
1. Endzeit und Endzeiten	
a) Der eschatologische Zeitbegriff	344
b) Zielgerichtetes Geschehen	348
2. Das Todesschicksal	
a) Das Sterbenmüssen	352
b) Die Pforte des Lebens	355
3. Schicksal und Ewigkeit	
a) Nunc aeternum	356
b) Erlösung vom Schicksal	359
Anmerkungen	362

Einleitung

Es wird einer Generation, die die beiden letzten Weltkriege erlebt hat und die Last ihrer Folgen zu tragen hat, nicht erspart bleiben, sich mit der Frage des Schicksals auseinanderzusetzen. Wahrhaftig nicht aus akademischer Neugier, sondern um sich geistig der Schicksalsmächtigkeit erwehren zu können, von der sie sich im Grunde ihrer Existenz bedroht, gepackt und geworfen weiß. Welchen Wert und welche Wahrheit gäbe es, die nicht von daher gefährdet wären? Als die vom Schicksal selbst Gefragten, fragen wir nach dem Schicksal und suchen Antwort aus dem Sinn solchen Gefragtseins. Schicksalsproblematik ist eine existentielle Angelegenheit, und gerade um ihrer Objektivität willen allem bloß neutralen Zuschauertum entzogen.

Die am tiefsten erschüttert waren und am saubersten standgehalten haben, bringen die besten Voraussetzungen zu echter Schicksalserkenntnis mit. Einsichten, die von solchem Grunde her gewonnen werden, pflegen sich über die Plattform allgemeiner Richtigkeiten zu erheben. Ihre Nachprüfbarkeit setzt ein Niveau voraus, das sich aller bloßen Intellektualität grundsätzlich entzieht. So wird über die formale Korrektheit theoretischer Besinnung hinaus die Objektivität dieser Sache nur denen verständlich sein, die eben von der Sache selbst unmittelbar berührt sind. Und auch da wird es darauf ankommen, wer sie sind und in welcher Wesentlichkeit sie dem Schicksal begegnet sind. Es wird also hier grundsätzlich und methodisch wohl begründbar nicht „voraussetzungslose Wissenschaft“ getrieben werden, allerdings auch kein Spiel mit okkulten Qualitäten, sondern unter Klärung der entscheidenden Voraussetzungen der Boden zu betreten versucht werden, der für Erkenntnisse dieser Art allein fruchtbar zu werden vermag: Nämlich die Tatsache der Schicksalserfahrung und ihr Sinn.

Gewissenlosigkeit ist kein Einwand gegen die Ethik, Banausentum hebt die Ästhetik nicht auf, Atheismus ist keine Widerlegung der Theologie, und Unfähigkeit zum Schicksalserleben ist menschliches Versagen, aber widerlegt nicht den sachlichen Anspruch

ernsthafte Schicksalserfahrung. Das Negativum ist nur am Positivum faßbar und überwindbar. Darum gelten die billigen Einsprüche nicht viel, die der Mangel an seelischer Qualität erzeugt, um seine Blöße zu rechtfertigen, auf keinem der genannten Sinngebiete, auch nicht dem Schicksal gegenüber.

Das Schicksal pflegt mit dem Menschen eine harte Sprache zu reden. Es stellt vor sein Richtschwert und legt prüfend alle Werte unseres Menschseins auf seine Waagschale. Auch den Gottesglauben. Hat er die Kraft, dem Schicksal überwindend zu begegnen? Oder ist das Schicksal stärker als Gott, als unser Glaube an Gott?

Aber kann man denn nur von einer Gegenüberstellung Schicksal oder Gott reden? Kann man es sich so billig machen, apologetisch die religiöse und sittliche Überlegenheit des Gottesglaubens gegenüber einem leeren und gottlos gemeinten Fatalismus herauszustreichen? Liegen in den Schicksalserfahrungen eines Menschen, eines Volkes, einer Zeit nicht entscheidende Voraussetzungen für die lebendige Erfassung ihres Gottesglaubens? Ist der Glaube an Gott überhaupt vollziehbar ohne Bezug auf eine Existenz, und das heißt doch auf ein Schicksal? Kann von Schöpfung und Allmacht, Fügung und Führung, Vorsehung und Bestimmung Gottes die Rede sein, ohne daß darin die schicksalhaften Momente des Daseins miteingeschlossen, ausdrücklich mitgemeint wären? Andererseits: läßt nicht jedes Geschick grundsätzlich die Frage nach dem Subjekt der Schickung, nach dem Schickenden, also nach Gott zu, und erweist sich darin als religiös relevant? Es wird sich zeigen, daß die Invarianten eines definierten Schicksalsbegriffes, vor aller Mystifizierung und Mythologisierung, so eindeutig in die konstituierenden Momente des Gottesbegriffes eingreifen, daß die Dialektik „Schicksal und Gott“ zur unabweisbaren Aufgabe wird, und zwar gerade in der Fülle der darin gesetzten positiven Beziehungen.

Das Wort Schicksal kommt im siebzehnten Jahrhundert im deutschen Sprachgebrauch auf und wird erst im achtzehnten Jahrhundert allgemeiner üblich.¹⁾ Aber die Sache, die damit gemeint ist, ist längst vorher da. Nicht nur in den Mythologien der meisten Religionen — vornehmlich im Glauben, Dichten und Denken der Hellenen —, sondern auch deutlich genug mitten im Bereich der christlichen Theologie und ihrer biblischen Voraussetzung. Bleibt der historische Blick nicht am Äußeren hängen, sondern geht den Strukturen der christlichen Geistesgeschichte analysierend nach, nun unter dem Gesichtspunkt, wie weit das Moment schicksal-

hafter Notwendigkeit für sie bestimmend war, dann kommt er zu überraschenden Ergebnissen.

Nominal oft nur indirekt, aber funktional direkt steht der Kategorie des Schicksalhaften im Rahmen der Theologie eine hohe Bedeutung zu. Vom schicksalkündenden Prophetismus des Alten Testaments bis zur Eschatologie des Spätjudentums und der Urchristenheit, im Vorsehungs- und Vorherbestimmungsglauben der Bibel, Augustins und des Augustinismus bis hin zu Luthers „Unfreiem Willen“ und „Verborgenem Gott“ und Calvins Prädestinationslehre. In die Anthropologie (Erbsünde), die Dämonologie, Christologie und Pneumatologie spielt das Moment des Schicksalhaften maßgeblich hinein.

Aber wie es hineinspielt, das ist hier von größter Wichtigkeit. Jedenfalls nicht in einer mythischen Selbständigkeit Gott gegenüber, sondern eingeordnet in seinen Willen. Jedoch so, daß damit diesem Willen eine aller Berechnung entzogene Hintergründigkeit und Tiefendimension zugestanden ist. „Aufgehoben“ in Gott, was nicht heißt „negiert“, sondern in höherer Form eingeordnet und neu gesetzt. Ein Hinweis auf die Umfänglichkeit des in die Tiefe verstandenen christlichen Gottesbegriffes! Und damit die Frage: ist der Gottesglaube in seinem eigentlichen Ernst gefaßt, wo er die Gründe und Abgründe des Schicksalhaften nicht mehr umspannt? Man wird vorausgreifend sagen können, daß damit nicht nur ein Moment in Ausfall kommt, sondern das Ganze der christlichen Verkündigung eine Verflachung erfährt, die sich verhängnisvoll an zentralsten Stellen der übrigen Glaubenszusammenhänge bemerkbar macht, auch da, wo man es zunächst gar nicht erwartet, wie z. B. in der Soteriologie oder in der Theonomie des christlichen Ethos. Das gesamte Evangelium erfährt durch solchen Ausfall im Generalnenner eine Entspannung seiner Dynamik und eine Verkürzung seiner Belange, eine Verschiebung seiner eigentlichen Struktur bis zur Unkenntlichkeit; denn es steht seinem Wesen nach in der Polarität zum göttlichen Dunkel des Welthintergrundes, und entmächtigt und verflacht sich im Zusammenhang mit der Verflüchtigung dieses seines Kontrapunktes.

Gilt es also der schicksalumfassenden Tiefendimension im christlichen Gottesglauben sich neu zu erschließen, so gilt wohl auch dies, daß die aufwühlenden Fragen nach dem Schicksal, wie sie unserer gegenwärtigen Situation unabweisbar gestellt sind und uns christlicher- und unchristlicherseits bewegen, hier ihrer Lösung

entgegenharren. Beides geht in eins. Nur ein aus seinen wesentlichen Tiefen heraus erneuertes Christentum wird die Kraft haben, der Schicksalsfrage unserer Zeit standzuhalten, ihr Sinn und Richtung weisen können; und nur ein an seinen gottgewiesenen Aufgaben wachsender und erstarkender Ernst, der dem Letzten nicht ausweicht, eine sich bis in den schicksalhaften Gottes-Grund hinein verstehende geschichtliche Existenz wird — gratia praeveniente — die innere Begegnung mit der Offenbarung Gottes finden, die der geheime Sinn aller gottgesetzten Schicksale ist. Unser Schicksal sucht Gott, und Gott sucht uns in unserem Schicksal.

ERSTER TEIL

Zur Philosophie der Schicksalserfahrung

Methodisches Vorwort

Was heißt und was ist überhaupt Schicksal? Diese Frage bedarf der grundsätzlichen Klärung, ehe man sich daranmachen kann, das Schicksal mit dem Gottesglauben in Beziehung zu setzen. Mit schnell aufgegriffenen Schlagwort-Definitionen ist wenig geholfen. Es wird gründlicher Untersuchungen bedürfen, um einem so heiklen Gegenstand wie dem Schicksal sachlich Genüge zu leisten.

Der späte Lichtenberg sagt in einer von Leitzmann publizierten Notiz:¹⁾ „Wir schlagen zwar den Tisch nicht mehr, an dem wir uns stoßen, wir haben uns aber für andere oder ähnliche Stöße das Wort Schicksal erfunden, das wir anzuklagen wissen.“ Ist Schicksal nur eine Einbildung, eine Willkürdeutung persönlich belangvoller Ereignisse? Stellt man, wenn man von seinem Schicksal redet, nicht vielleicht an sich gleichgültige Dinge in das eitle Rampenlicht einer angeblich metaphysischen Bedeutung?

Die Frage nach dem Schicksal muß solcher grundsätzlichen Skepsis nicht minder offen sein als den gewaltigen Konzeptionen der griechischen Tragödie, in denen das Schicksal zum höchsten Gesetz der Götter und Menschen erhoben ist. Der eigentümliche Anspruch des Schicksalsgedankens bedarf der kritischen Rechtfertigung in seinen subjektiven und objektiven Funktionen, er bedarf der Frage nach seiner Gegebenheit und seinem Sinn, also der Analyse seiner prinzipiellen Möglichkeit, also seiner philosophischen Legitimation.

Das steht in keinem Widerspruch zu der Behauptung, daß Schicksal eine existentielle Angelegenheit sei. Vielmehr wird gerade so der schicksalsschauenden Existenz ihr Recht widerfahren. In der Forderung der unbedingten Wahrheit können Denken und Existenz keinen Widerspruch darstellen. Philosophie ist ihrem Begriff nach nichts anderes als Theorie der Wahrheit, der Gegenständlichkeit, und damit auch des existentiellen Wahrheitsanspruches.

Philosophisch über das Schicksal nachdenken heißt seine Gegenständlichkeit zum Problem machen, die Wahrheit dessen kritisch

prüfen, was mit dem Wort Schicksal ernsthafter- und begründeterweise, also sachlich gemeint ist, Umfang, Inhalt und Recht seines Begriffes methodisch herausstellen. Philosophisch über das Schicksal nachdenken heißt also, sich aller Verschwommenheit, alles Dilettantismus grundsätzlich entschlagen wollen, der gerade um diesen Gegenstand so leicht und gern seine Schleier webt.

Dieser Wille zur Klarheit hat mit rationalistischer Vergewaltigung und platter Aufklärung nichts gemein. Mag gerade das Schicksal seine stark irrationalen Momente enthalten, dann werden gerade diese zu ihrer sachlichen Rechtfertigung kommen. Saubere Philosophie weiß sehr wohl auch mit atheoretischen Werten zu rechnen. Ihr Wesen ist Ehrfurcht vor der Eigentümlichkeit ihres Gegenstandes, ihr Verständnis weiß um die Grenzen aller bloßen Begrifflichkeit und schafft damit auch dem Unbegreiflichen seinen ihm zukommenden Raum. Philosophie setzt in solcher Einsicht gleichsam den Doppelpunkt, hinter dem nun auch das Schicksal und die schicksalsbedingte Existenz unmittelbar zu Worte zu kommen vermag.

Ob die Schicksalserfahrung solcher Legitimation bedarf? Sicher, sie wird die Philosophen nicht vorher um Erlaubnis fragen. Aber ihr Anspruch ist Anspruch auf Wahrheit, und damit für die Ebene der Erkenntnis auch Anspruch auf legitimierbare Geltung. Um die Ebene der Erkenntnis handelt es sich aber beim Nachdenken über das Schicksal. Der Sinn eines Schicksals erschöpft sich nicht im Theoretischen, wohl aber bedarf eine Theorie des Schicksals der Rechtfertigung seines Sinnanspruches.

Solche kritische, das heißt dem Wesen der Sache gerecht werden wollende Besinnung wird anzusetzen haben bei der Fülle der Erscheinungsformen ihres Gegenstandes. Schicksale werden erlebt in mannigfaltiger Form, sie widerfahren so oder so den Menschen. Von dieser Tatsache wird auszugehen sein. Nicht um diese Mannigfaltigkeit lediglich zu registrieren, sondern um von da auf die Eigenart und das Wesen ihrer Form analytisch vorzustoßen. Die Form ihrer Gegebenheit ist philosophisches Problem, denn aller Geltungsanspruch gründet in der Form seiner Gegebenheit.

In der Eigenart dieser Beziehung wird aus aller Mannigfaltigkeit der Schicksalserfahrungen der Schicksalsbegriff herauszukristallisieren sein. Sinn und Prinzip des in ihrer charakteristischen Gegebenheitsform sich darstellenden Schicksalsobjektes werden methodisch zu umreißen sein. Damit aber ist die Inbeziehung-

setzung dieses Objektes zur Ordnung des Objektseins überhaupt gefordert, also die dialektische Verhakung des besonderen Sinnanspruches Schicksal im System sonstiger Sinnansprüche. Die Eigenart schicksalhafter Wertsetzungen wird sich im Gegensatz und in der Gemeinschaft der übrigen Sinn- und Wertsetzungen zu behaupten und zu bewähren haben, wenn sie wirklich originärer Sinn- und Wahrheitsanspruch ist.

Mit diesen Grundsätzen ist der philosophische Teil des Weges unserer Untersuchung vorgezeichnet. Nur auf dem Boden solcher Grundsätzlichkeit lassen sich die Voraussetzungen finden, die es gestatten werden, dem Schicksalsgedanken auch in seinen theologischen Bezügen und Funktionen gerecht zu werden und seine Bedeutung innerhalb des Gottesglaubens gebührend zu bewerten.

Typologie der Erscheinungsformen der Schicksalserfahrung

I. Die Typen

1. Das rätselhafte Schicksal (Sphinx)

Vermutlich ist es das Nächstliegende und Einfachste und für jeden am leichtesten Nachfühlbare, bei einer typologischen Darstellung mit dem rätselhaften Schicksal zu beginnen. Abseits von den gewohnten und geplanten Lebenswegen widerfahren uns Geschehnisse, über die wir den Kopf schütteln, die uns unerklärlich und merkwürdig in ihrem Bezug auf unser Leben vorkommen. Eine eigentümliche Verkettung scheinbar fernliegender Dinge, ein unerwarteter Glücksfund, ein plötzlicher Todesfall eines uns nahestehenden Menschen machen uns stutzig und lassen uns das Leben auf einmal in sphinxhafter Rätselhaftigkeit erscheinen. Warum sollte und mußte mir das geschehen? Ein geheimnisvoller Schleier scheint uns unerforschliche Hintergründe des Lebens zu verbergen, deren Vorhandensein sich gerade am Unergründlichen offenbart.

Es gibt Grabsteine, auf denen außer dem Namen, Geburts- und Todesdatum nur ein „Warum?“ eingemeißelt ist, und manche Trauer erschöpft sich in diesem nie gelösten Warum. Mit diesem Warum ist die Sphäre des Schicksals durchaus berührt. Hölderlin sagt einmal¹⁾: „Es scheint, als wäre die Nemesis der Alten nicht sowohl um ihrer Furchtbarkeit als um ihres geheimnisvollen Ursprungs willen als eine Tochter der Nacht dargestellt worden.“ Gerade in dem unbeantworteten Warum tut sich, sehr wohl positiv spürbar, das Geheimnis als lebensgestaltende und todverhängende Macht über allem eigenen Vermögen und Wirken auf. Es ist das Irrationale des Lebens, das sich im rätselhaften Geschehen beispielhaft herausstellt und uns zur Haltung schweigenden Gewährenlassens und ehrfurchtsvoller Beugung vor dem Unbekannten veranlassen will.

In der deutschen Dichtung war es vor allem die Romantik, die dem Geheimnisvollen nachgespürt hat. Ricarda Huch empfindet

das „bange Gefühl, daß neben unseren eigenen andere unsichtbare Hände am Teppich unseres Lebens mitweben und unser Muster verändern und zerreißen als im schönsten Sinne romantisch“. Die Dichtung E. T. A. Hoffmanns lebt geradezu von diesem Gefühl des schicksalhaft Geheimnisvollen.

Das Moment des Rätselhaften vermag sich dem des dunkel lastenden Tragischen ebenso zu verbinden wie dem glücklich Hellen, ja Heiteren. Im zweiten Falle wird es zum wunderlichen Schicksal, das in seinen unberechenbaren Launen und abenteuerlichen Fügungen Staunen erweckt. Die Welt des orientalischen Märchens z. B. ist erfüllt davon. Im ersten Falle steigert sich durch das Undurchschaubare, Ungewisse, Dunkle die Last des Furchtbaren ins Unheimliche. Trotz solcher in mannigfacher Nuancierung auftretenden Verbindung ist das Rätselhafte nicht nur Mittel zum Zweck, sondern repräsentiert einen ursprünglich sinnhaften Akt. Es drückt nicht nur etwas Negatives aus, sondern im Negativen etwas höchst Positives. Der Schleier des Geheimnisses läßt hinter aller Verdeckung gerade ein Etwas ahnen und fühlen, das dieser Umhüllung bedarf. Im unmittelbaren Wahrnehmen, in der Aisthesis des Undurchschaubaren, Verdeckten schlummert das Verborgene, Unbekannte, das sich eben nur in Hüllen offenbart.

Das geheimnisvolle Warum läßt das sinnvolle Recht dieser Frage spüren. Auch in der Unbeantwortbarkeit liegt eine Antwort, in der Unzugänglichkeit wird ein, wenn auch versperrter, Zugang geahnt und bejaht. In negativer Form wird das Extraordinäre gerade in seiner Unfaßbarkeit dem Gefühl faßbar und bestimmend. Eine paradoxe Sinnbejahung tritt in Erscheinung, nicht in bezug auf die Sache selbst. Das hinter den Grenzen unserer Tastbarkeit liegende unbekannte „X“ erhebt sich in seiner Undurchsichtigkeit zum Schauervollen, Wundersamen und Seltsamen einer nur verdeckten metaphysischen Größe, die in dieser Form unser Dasein berührt und bestimmt. Das aller Bedingtheit und Erklärbarkeit Entzogene erweist sich so dem Schicksalsgefühl als das Unbedingte, letztlich Bedingende. Diese negative und zugleich positive Sinnsetzung gilt es als für die Struktur des Schicksalsdenkens höchst charakteristisch am rätselhaften Geschick zu beobachten und festzuhalten.¹⁾

Ein indischer Spruch lautet: „Vor dem Schicksal, nach dessen Willen das Meer zum Festland, das Festland zum Meer, ein Staubkörnchen zu einem Berge, der Meru zu einem Klümpchen Erde,

ein Grashalm zu einem Donnerkeil, ein Donnerkeil zu einem Grashalm, Feuer kalt und Schnee zu Feuer wird, verbeuge ich mich; vor dem Schicksal, das des leichten Spieles überdrüssig, auf Wunderthaten sinnt.“¹⁾ Man meine nicht, daß diese Beugung vor dem Unbekannten auf eine primitive und mythologische Sicht beschränkt bleibt. „Die Welt ist tief und tiefer als der Tag gedacht.“

2. Schicksalsnotwendigkeit (Anangke)

Als ein zweites elementares Schicksalsgefühl wäre die Notwendigkeit zu nennen. Wenn Hesiod eine seiner Parzen als Atropos, also als die Unabwendbare bezeichnet, wenn Plato in seiner Schicksalsdreiheit, alten Traditionen folgend, erstens von der Anangke (der Notwendigkeit) und drittens von der Adrasteia (der Unentrinnbarkeit) spricht, dann ist unter diesen Namen ein sehr charakteristisches Notwendigkeitsbewußtsein im Schicksalserleben gekennzeichnet: ein Wissen darum, daß geschehen wird, was geschehen muß.

Dieses Müssen, ob wir wollen oder nicht, gibt dem Schicksal den Charakter einer ungeheuren Macht, ganz gleich, ob es nun von außen her als Bestimmtheit der Ereignisse oder von innen her als dämonischer Zwang erlebt wird. „Keiner entgeht seinem Schicksal,“ so formuliert es der Volksmund. Schillers „Braut von Messina“ erweitert diesen Satz in den überzeugenden Worten:

„Denn noch niemand entflohen dem verhängten Geschick;
Und wer sich vermißt, es klüglich zu wenden,
Der muß es selbst erbauend vollenden.“

Ob es eine objektiv bedingte, vielleicht politisch-geschichtlich sich abrollende Notwendigkeit ist, die man schicksalhaft erfährt, oder die vermeintliche Macht der Sterne mit ihrer kosmisch zwingenden Gewalt, oder ein unwiderruflicher Götter- oder Orakelspruch, ob es prädestinierende, unwiderstehliche Gnade ist, wie bei Augustin, oder der goethesche Daimon: „So mußst du sein, dir kannst du nicht entfliehen“ (Orphische Urworte I), so verschiedenartig Form und Niveau dieser gefühlten Notwendigkeit sein mag, eine unentrinnbare Urmächtigkeit der Schicksalserfahrung tut sich auf, gegen die anzugehen als völlig aussichtslos erscheint.

Keineswegs braucht diese Notwendigkeit etwa nur lähmend oder bedrückend erfahren zu werden. „Volentem ducunt, nolentem trahunt fata,“ den Willigen führen, den Unwilligen schleppen die Geschicke, heißt es bei Seneca. Solche schicksalhaft empfundene Notwendigkeit kann das Machtgefühl im eigenen Tun und Lassen ungeheuer steigern, wie man etwa bei Pompeius und Caesar, bei Wallenstein und Napoleon deutlich beobachten kann. 1812 hat der Usurpator das Wort gesprochen: „Ich fühle mich gegen ein Ziel getrieben, das ich nicht kenne. Sobald ich es erreicht haben werde, wird ein Atom genügen, mich zu zerschmettern. Bis dahin werden alle menschlichen Kräfte nichts gegen mich vermögen.“ „Bis dahin“, das ist tragend gefühlte Schicksalsnotwendigkeit, die sich unserer handelnden Freiheit sehr wohl zu bedienen weiß, ohne im mindesten etwas von ihrer Unbedingtheit zu verlieren.

Man kennt, psychologisch betrachtet, das Gefühl des Zwangsnotwendigen aus dem Bereich seiner Träume. In seelisch krankhafter und invertiert verkrampfter Form tritt es als Zwangsneurose und Verfolgungswahn auf. Man wird also die mögliche Kritik walten lassen zwischen wirklicher und eingebildeter Notwendigkeit. Keinesfalls jedoch ist das Gefühl für Schicksalsnotwendigkeit etwa nur als krankhafter Zwang abzutun. Der echte Dramatiker weiß sehr wohl mit solchen Geschehensnotwendigkeiten zu rechnen und läßt sie im Aufbau seiner Dramatik überzeugend durchscheinen.

Wir werden später — im Rahmen der Dialektik der Schicksalsidee — dem Charakter der Notwendigkeit des Schicksalhaften in Abgrenzung von anderen Notwendigkeitsformen noch eingehende Untersuchungen zu widmen haben. Hier gilt es zunächst einmal festzustellen, daß in der unmittelbar erlebten Notwendigkeit des Schicksals ein Sinnzusammenhang gesetzt ist zwischen dem Müssen und dem Gemußten. An der erfüllten Tatsache des Zwangsläufigen wird das Zwingende als Macht, als Bestimmung offenbart. Das geheimnisvolle und rätselhafte „Es“ hinter den Ereignissen, von dem im vorigen Abschnitt die Rede war, dokumentiert sich nun nach einer anderen Seite als das unwiderstehlich Notwendige und unbestreitbar Übermächtige. Es ist sinnlos, ihm entfliehen, ihm Widerstand leisten zu wollen, weil es letzte und unbedingte Geschehensmächtigkeit repräsentiert, weil an seiner Zwangsläufigkeit eine Eindeutigkeit zielbestimmter Richtung sich darstellt, die, überschaubar oder nicht überschaubar, zu einem unwiderruflichen Ende zu kommen trachtet. Ein finales, zweckbestimmtes Moment

wird in der Notwendigkeit spürbar, das dem Schicksal den Charakter einer mehr oder minder verborgenen Absichtlichkeit zuschreibt.

Zwang der rätselhafte Sinn des Geschickes zur Beugung, so zwingt seine Notwendigkeit zum Geschehenlassen, zum Sichfügen, zum Gehorsam. Die Eigenart der schicksalsgeforderten Haltung und die Eigenart des erfahrenen Schicksalssinnes fordern einander, sie sind von der Eindeutigkeit des Notwendigen gesetzt, das diesen Typus der Schicksalserfahrung bestimmt. Akt und Gegenstand, Gegenstand und Haltungsvollzug bilden einen in sich geschlossenen Sinnzusammenhang, eine Ganzheit, eine Gliederungseinheit, in der sich ein spezifischer Geltungsanspruch gegenständlicher Art zum Ausdruck bringt. Nicht eine abgeleitete, und insofern bedingte, sondern eine unmittelbare und unableitbare Notwendigkeit schließt ihren autonomen Sinnkreis um das Geschehenmüssen, das Betroffensein und die darin geforderte Haltung. Wesentlich deutlicher noch als am Typus des rätselhaften Schicksals, das noch eine gewisse Neutralität des Erlebenden möglich zu machen scheint, kommt hier die aktuelle Einbezogenheit des Lebens in den Geschehenssinn des Schicksals zu Worte. Schicksal ist nicht nur in sich abrollendes Ereignis, sondern uns umklammernde Mächtigkeit.

Man kann das bereits grundsätzlich fassen: Schicksal ist immer in Bezug auf den Erlebenden und entfaltet in dieser aktuellen Relation seine Sinnbestimmtheit und seinen Geltungsanspruch. In dieser Hinsicht gibt es kein Schicksal an sich, sondern immer nur ein Schicksal für uns. So objektiviert sich auch die Schicksalsnotwendigkeit erst in der uns eindeutig zwingenden Geschehnisverkettung der inneren oder äußeren Ereignisse.

3. Das tragische Schicksal (Moira)

Nachdem herausgestellt ist, daß es sich bei der Schicksalserfahrung um eine Relation handelt, um die unmittelbar erlebte Beziehung letzter Geschehensnotwendigkeit zur Haltung des Betroffenen, in der sich der spezifische Sinnanspruch der Schicksalsidee zur Darstellung bringt, wird es möglich sein, nun auch qualitativ kompliziertere Typen des Schicksalsgedankens zur Entwicklung zu bringen, z. B. das tragische Schicksal.

Es wäre sehr einseitig und irrtümlich, das Schicksal überhaupt als tragisch zu bezeichnen. Aber daran kann nicht gezweifelt

werden, daß das Tragische eine besondere Hinneigung zur Schicksalsidee aufweist. Im „König Oedipus“ des Sophokles z. B. wird es sichtbar, wie durch die Schicksalsmacht der Moira ein Mensch schuldlos schuldig wird und unausweichlich in Lagen gerät, die sein Verderben heraufführen. Diese aus letzten unerkennbaren Tiefen heraufsteigende Urmächtigkeit des Schicksals, die den großen Menschen erfaßt und zerschmettert und noch im Untergang seine Größe bewahren läßt, weckt das Gefühl des Tragischen. Echte Tragik ist ohne das Spürbarwerden dieses metaphysischen Hintergrundes nicht denkbar, ebensowenig ohne das Dasein menschlich groß, in sich notwendiger Haltung. Auch dann nicht, wenn solches Schicksal in den Konflikt mit dem inneren Müssen des tragischen Helden verlegt wird, wie zumeist in der modernen Tragödie. So bezeichnet z. B. Zinkernagel die Hebbelsche Tragödie als „Darstellung des Widerstreites zwischen Weltwillen und Einzelwillen“¹⁾

Echte Tragik lebt aus dem verzweifelten Konflikt von Haltung und Schicksal, ob es sich dabei um den Widerstreit von göttlichem Orakelspruch und Moira handelt wie bei Aischylos, oder um den paradoxen Gegensatz von Tat- und Geschehensnotwendigkeit wie bei Sophokles, um den zu beiderseitigem Untergang verurteilten Kampf zwischen sinnlichem und sittlichem Prinzip wie bei Shakespeare, oder den Widerstreit zwischen Weltwillen und Einzelwillen wie bei Hebbel.²⁾ Am unausweichlichen Konflikt, am Kampf, am Überwältigtwerden, ja an der Größe des Helden und seiner sittlichen Behauptung noch im Untergang wird die bis ins Unheimliche erhabene Mächtigkeit des Schicksals in ihrer tragischen Funktion sichtbar, wie sie sich auch im Besonderen qualifizieren mag.

Es gibt unendlich viel grauenhafte Schicksale, die Entsetzen hervorrufen. Die Weltgeschichte ist voll davon. Grauen und Entsetzen sind an sich noch zu undifferenziert, um tragisch zu wirken. Tragik erfordert ein Niveau und eine Qualität des Grauens, wie es sich nur am Kontrapunkt übermächtiger innerer Größe und geheiligter Notwendigkeit entfalten kann. Nicht aus einem beziehungslosen Ungefähr tritt das Schicksal heraus, sondern auch noch in seiner furchtbarsten Andersartigkeit und Fremdheit, in seinen bis ins anscheinend Sinnlose gesteigerten Funktionen zeichnet es sich noch im äußersten Negativ als aus der Bezogenheit qualifiziert und aus dem Kontrast zum Menschlichen umrissen. Es ist und wird tragisches Schicksal erst unter vorausgesetzter Geltung

menschlicher Werte und Ordnungen. Es gleicht daher — im Bilde des homerischen Mythos gesprochen — den unterweltlichen Schatten, die erst am Bluttrankopfer Wesen und Gestalt wiedererlangen können. Das tragische Schicksal Agamemnons und des Königs Ödipus, Hamlets, Wallensteins und der Agnes Bernauer steht in innerer, künstlerisch erfüllbarer Einheit mit diesen Gestalten. Sie sind nur, was sie sind, durch ihr Schicksal, und das an ihnen sich entfaltende tragische Schicksal ist nicht ohne sie, und darum und darin ist es qualifiziert.

Es würde zu weit gehen, im Rahmen dieser Typologie auf die vielfältigen Theorien des Tragischen einzugehen.¹⁾ Jedoch erscheint es mir hier gerade wichtig, dessen Erwähnung zu tun, daß Paul Ernst im Anschluß an die Sophokleische Tragödie die Sinnlosigkeit des Schicksals betont, der der Held im inneren Zustand der Verzweiflung standzuhalten hat. Er beruft sich dabei hauptsächlich auf „Ödipus Tyrannus“ als des klassischen Ausdrucks dieser Haltung, die dann im Erlösungsdrama „Ödipus auf Kolonos“ seine begnadende Überwindung erfährt.²⁾

Allerdings, das göttergesandte Schicksal, das dem sich keiner Schuld bewußten Ödipus begegnet, ist sinnlose Zerschlagung seiner sittlichen Begriffswelt bzw. verzweifelt Infragestellen aller göttlichen und heiligen Ordnung. Ethos und Mythos liegen in heillosem Konflikt. Das grauenhaft Absurde erhebt in chaotischer Furchtbarkeit das Haupt. Ödipus ist diesem sinnlosen Schicksal verzweifelt preisgegeben. Das ist seine Tragik, er ist das Opfer dieses unmöglichen Widerstreites, und sühnt mit seinem Opfer seine schuldlose Schuld, den Konflikt der Ordnungen. Und doch wird in diesem Paradoxon gerade höhere Sinneinheit spürbar. Standhaft erlittene Tragik wird Brücke zur Begnadung. Am Tragischen wird die Transzendenz und Andersartigkeit des Göttlichen nun doch wieder sinnvoll offenbar. Mit Recht weist Görland auf die christliche Analogie des „incredibile certum“ hin.³⁾ „Sophokles predigt die Einheit beider; das ist der Sinn des Königs Ödipus, daß das dem Witze des Menschenwillens Ungereimteste das Gewisse durch die Macht der Götter sei.“⁴⁾ Das tragisch Sinnvolle schließt das menschlich Sinnlose ein. Es wird zum negativen Ausdruck, zum dialektischen Durchbruch einer metaphysischen Sinneinheit. Die Sinnlosigkeit des Schicksals ist nicht endgültig, kein absolut kontradiktorischer Gegensatz zum Sinnvollen, sondern dessen Erhöhung in die Transzendenz. Also auch an dieser äußersten Grenze un-

heimlicher Schicksalhaftigkeit bricht über dem Dunkel sinnlosen Leidens nach Menschenmaß, und gerade im Zusammenhang damit, die Nicht-Endgültigkeit des Tragischen, und damit die Überwindung des Sinnlosen auf, die dann in der Erhebung des Ödipus zum Heros ihren gemäßen Ausdruck findet.

4. Das rächende Schicksal (Nemesis)

In der Linie wesentlich positiver Sinnsetzung der Schicksals-erfahrung liegt das rächende Schicksal, die Nemesis der Alten. Man redet nicht zu Unrecht von verdienten Schicksalen. Gerade die Größe echten Schicksalserlebens wird vor einem kleinlich deutenden Vergeltungsglauben schützen. Aber wenn Aischylos in seinen „Persern“ die Niederlage des Xerxes als göttliches Strafgericht für den Frevel an Göttern und Götterbildern darstellt, oder in der Gestalt der Erinnyen, der schauerlich geflügelten Schicksals- und Rachegöttinnen, der Mörder Orest Verfolgung leidet, wird in der Schicksalsidee das sittliche Moment einer im Geschehen waltenden ewigen Gerechtigkeit anschaulich.

Schicksal also hier nicht als blindes, sinnloses Fatum, das unberechenbar hervorbricht, sondern Schicksal als Ausdruck sittlicher Weltordnung. Hier haben z. B. die Tragödien Schillers ihren Wurzelgrund. Wallenstein, die Jungfrau von Orleans, Maria Stuart sind nicht schuldlose Opfer ihres tragischen Geschickes. An ihnen vollzieht und offenbart sich schicksalhaft ewiggerechtes Walten; im Hinblick darauf werden und sind sie, was sie sind.

Aber lassen wir die Dichtung! Schillers bekanntes Wort von der Weltgeschichte als dem Weltgericht zeigt uns noch andere Wege zur Verdeutlichung des rächendes Schicksals. Maurice Maeterlinck weist in seinem Buche „Weisheit und Schicksal“ mit besonderer Ausführlichkeit auf die Gestalt Napoleons hin. „Ich glaube, daß es kein Leben gibt,“ sagt er Seite 51, „in dem jede Ungerechtigkeit sich vollständiger und offenkundiger gerächt hätte als in dem Leben Napoleons.“ Die Ermordung des Herzogs von Enghien, die Falle von Bayonne, die ihm die vertrauensseligen spanischen Bourbons auslieferte, sein unredliches Verhalten dem Zaren Alexander gegenüber hatten politische Ereignisse zur Folge, die in unmittelbarem Zusammenhange mit der Katastrophe des Usurpators stehen und sein Verhängnis heraufbeschworen haben.

Der ungeheure Opfer fordernde spanische Kleinkrieg und die russische Katastrophe von 1812 empfand Europa als Ausdruck rächender Weltgerechtigkeit. Es fällt nicht schwer, aus der jüngsten Geschichte — ich denke an das Schicksal des Nationalsozialismus, das in engstem Zusammenhang mit seinem Frevel steht, — entsprechende Strukturparallelen zu finden.

Wir haben es hier zunächst mit dem Aufweis typischer Strukturen der Schicksalserfahrung zu tun, noch nicht mit der Wert- und Wahrheitsfrage der darin gesetzten Ideen. Fraglos stehen dem Schicksal als Hüterin gerechter Weltordnung, wie es von Aischylos oder Schiller vertreten wird, andere entgegengesetzte Erfahrungen gegenüber, z. B. der ethische Pessimismus eines Sophokles oder die bitteren Anklagen eines F. M. Klinger, die den unheilbaren Bruch zwischen Schicksal und Ethos betonen. Für Klinger steht das Schicksal eher noch im geheimen Bunde mit dem Bösen: „Auf der Erde flogen die Pfeile des Bösen immer schneller, aus dem sich nie leerenden Köcher — der rastlose, verwegene Sterbliche füllt ihn, er bereitet und vergiftet die Pfeile, und das Schicksal hält ihm den Bogen, bis der Schütze sich selbst verwundet.“¹⁾ Aller vorzeitig gesetzten Harmonie von Schicksal und sittlicher Weltordnung ist das Schauerliche entgegenzuhalten, daß oft genug Schicksal als jenseits von Gut und Böse erfahren wird, als die um alle moralischen Setzungen unbekümmerte Macht, die zerschlägt, wo sie bauen sollte, und fördert, wo sie vernichten sollte. „Der größte Lump bleibt oben auf,“ das ist die heitere Konstatierung einer Tatsache, die allem moralischen Optimismus ins Gesicht schlägt.

Wir werden uns daran gewöhnen müssen, Schicksalserfahrungen zu begegnen, die sehr verschieden sind, auf ungleichem Niveau liegen und auch auf gleicher Ebene einander widersprechen. Und können vorläufig nur wieder darauf hinweisen, daß Schicksale sich in der Relation zu sehr verschiedenen Haltungen gestalten und differenzieren.

Für die rächende und sühnende Schicksalsschau ist die Kopplung mit dem Gewissen maßgebend. Den Verbrecher zieht es an den Ort seiner Tat, den Frevel läßt es alle Maße vergessen, den Schuldigen verrät seine Unsicherheit: so beschwört man sein rächendes Schicksal. Unterbewußte Motive erweisen sich als eingebettet in die schicksalsfordernde Mächtigkeit des Gewissens. Und über alle bloß psychologischen Aspekte hinaus: Sittliche Ordnung

ist keine bloße Einbildung! Wer sich gegen ihre Realität vergeht, muß damit rechnen, daß er an ihr scheitert. Das gilt im Großen wie im Kleinen, im geschichtlichen wie im persönlichen Leben. Lügengespinste haben ihre notwendigen Grenzen an der Wahrheit, und aller Frevel steht wider die geheiligten Gesetze des Lebens, an denen er zuschanden werden muß. Leo Tolstois „Anna Karenina“ z. B. bringt Schuld und Schicksal eines großzügig und konsequent durchgeführten Ehebruchs in dieser Hinsicht äußerst einleuchtend zur Darstellung. Die Spannweite des Erträglichen ist bemessen, dann aber erfolgt der Gegenschlag, in dessen Erfahrung die Nemesis sich realisiert. Das kann seine Zeit dauern, bleibt aber nicht aus. „Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.“ Dafür bürgen die ernstesten Erfahrungen der Menschheit, dafür bürgt das Gewissen. „Gottes Mühlen mahlen langsam, mahlen aber trefflich fein.“

5. Schicksalsordnung (Pronoia)

Die Nemesis als die in der Funktion der Gerechtigkeit stehende Schicksalsidee führt von selbst über den Bereich des Sittlichen hinaus zum Gedanken des universal ordnenden Schicksals, das das kosmische Ganze umfaßt. Bei Heraklit ist es die mit dem Logos gleichzusetzende Dike, die Weltgerechtigkeit, die den Lauf der Sonne nicht minder bestimmt als die sittliche Ordnung in der Welt. Die Inder meinen im Rita, — woher das kultische Wort Ritus sich herleitet, — die Natur und Recht umspannende Schicksals- und Sollensordnung der Welt. Das Tao der Chinesen weist in gleiche Richtung. In der stoischen Pronoia, der weisen und wohlwollenden Fürsorge, die in der christlichen, vom Schöpfungsglauben her bestimmten Vorsehung ihre Weiter- und Umbildung erfahren hat, ist gleichfalls eine kosmische Schicksalsordnung gedacht, die das Größte und das Kleinste in gleicher Weise universal planhaft bestimmt und „vorsieht“. Das Schicksal, ohne allerdings dem endlich begrenzten Verstand überschaubar zu sein, liegt in der Blickrichtung des Vernünftigen, Sinnvollen. In dieser Weise setzt Leibniz das Verhängnis mit der unendlichen universalen Vernunft, der praestabilierenden Harmonie, gleich. Das eigene kleine Leben mit all dem, was ihm begegnet, wird erfahren als eingefügt in das Ganze, Große des Kosmos. Und diese Schicksalserfahrung gibt dem Menschen Geborgenheit und Vertrauen.

Wilhelm von Humboldt redet von der erhabenen und so tief wahren Einsicht, daß es eine innere geheime Übereinstimmung zwischen der dem Menschen unsichtbar innewohnenden und das ganze Weltall ordnenden regierenden Kraft geben müsse.¹⁾ Damit verweist er auf den Grundgedanken der Astrologie, der gleichfalls in die Rubrik des kosmischen Schicksalsglaubens einzuordnen ist, trotz alles Törichten und Absurden, das sich seit den Tagen der Babylonier daran gehangen hat. Makrokosmos und Mikrokosmos entsprechen einander. Die Welt im Großen und die Welt im Kleinen, Menschlichen, Persönlichen wird von einer in Parallelen und Analogien verlaufenden organischen Gesamtordnung durchpulst gedacht. So etwa sieht ein ernst zu nehmender Astrologe der Gegenwart, Thomas Rink, den Menschen eingebaut in den Organismus des Sonnensystems.²⁾ Die Psychologie der planetarischen Qualitäten und ihrer Kombinationen wird auch dann, wenn sie als Projektion durchschaut ist, dem intuitiven Auge interessante Einsichten in Schicksalszusammenhänge ermöglichen können. Ohne uns in astrologische Streitfragen einzulassen: schon die Möglichkeit solcher Projektionen ist wichtig! Wenn die Astrologie vom solaren und lunaren, von jovialen, saturnischen, merkurischen usw. Menschen redet, faßt sie in mythisch kosmischen Analogien wesentliche Strukturen des Menschseins und seiner schicksalhaften Auswirkung. Der Gedanke einer kausalen Beeinflussung durch die Gestirne kann dabei völlig außer Betracht bleiben. Mit Recht sagt Philipp Metmann in seinem Buche über „Mythos und Schicksal“³⁾: „... die Schicksal bildende Instanz im Unbewußten des Menschen weist auffallende Ähnlichkeit auf mit jenen psychologischen Kategorien, die den Griechen als ihre Götter erschienen sind.“ Wichtig, daß der astrologische Aspekt es ermöglicht, das alles nicht starr und statisch, sondern im Wechsel der Konstellationen, in lebendiger Bewegung der Kräfte zu sehen, daß astronomische und psychologische Zeit hier in der Einheit schicksalsbedingender Funktionen geschaut wird.

Aber lassen wir die anfechtbare Problematik der Astrologie! Entscheidend für den Schicksalscharakter aller kosmischen Ordnung ist es, daß sie sich nicht in einer spekulativen Idee erschöpft, sondern in lebendiger Erfahrung gründet. In der sinnvollen Ordnung erlebter Fügungen, in der das Zufällige sich in höherem Sinne als notwendig und heilsam erweist, dokumentiert sich beispielhaft die vorgesehene Lenkung der Geschichte. Es gibt Momente, in denen

es schaubar wird, daß die Reihung des scheinbar Zufälligen einen Zweck verfolgt, daß in der Verknüpfung der Schicksalsfäden sich ein Muster webt. Die Folge der Ereignisse verrät einen Plan, der auf letzte Sinngebung in allem Geschehen schließen läßt. Im kleinen persönlichen wie im großen geschichtlichen Schicksal wird eine Absichtlichkeit deutlich, deren Eindringlichkeit man sich nicht entziehen kann, zumal, wenn sie uns in unseren Lebensaufgaben fördert oder bestätigt und mit unseren sittlichen Zielen konform geht. Und gerade dieser Bezug der Vorsehung zur Haltung und Handlung und zum Sinn des Lebens dessen, der sich von ihr geführt weiß, wird als höchst beachtlich betont werden müssen.

6. Zufall (Tyche)

Man darf sich nicht daran stoßen, daß Tyche zur Zeit der Agonyrik Pindars und zur Zeit der klassischen Tragödie einen tiefer greifenden Sinn hatte als Zufall. Erst in den Verfallszeiten des Hellenismus gleitet sie zu dem zwar noch kultisch verehrten, aber doch seiner religiösen Schwere entnommenen „Glück“ herab. Solcher Bedeutungswandel und Sinnverschleiß ist nichts Einmaliges in der Fülle der griechischen Schicksalsbezeichnung. Wir verstehen die Tyche im Sinne des Zufalls hier „hellenistisch“.

Dabei sei gleich betont, es handelt sich hier nicht um die philosophische Frage, ob es überhaupt einen Zufall gibt, sondern darum, daß etwas als zufällig erlebt wird, um die Zufallsbedeutsamkeit, um die Merkwürdigkeit, mit der aus der Fülle der Ereignisse dieses oder jenes uns als zufällig berührt, angeht und in diesem Sinne auf uns bezogen scheint, also um eine bestimmte Form schicksalhafter Erfahrung.

Leibniz läßt für den unendlichen Verstand keinen Zufall gelten. Im selben Sinne sagt Spinoza: „Zufällig kann etwas ganz allein mit Rücksicht auf einen Mangel in unserer Erkenntnis genannt werden.“¹⁾ Grundsätzlich betrachtet ist ja alles in seiner individuellen Vereinzelung Geschehene zufällig und eben darum unter allgemeinen, ordnenden Gesichtspunkten zugleich notwendig und gesetzlich.²⁾ Diese philosophische Entsprechung von Zufall und Notwendigkeit wird für die Erörterung der Schicksalsidee relevant, besagt aber nichts für die uns zunächst interessierende Zufallserfahrung als eines besonderen Typus schicksalhaften Erlebens.

Zufall

In unserem Zusammenhang läßt sich aber noch fragen, ob und wie weit der Zufall als Erlebnis bereits Rang und Wert eines Schicksals hat. Es fehlt ihm oft genug jede tiefer gehende Bedeutsamkeit für die Gesamtheit des Lebens. Er ist seinem Wesen nach tangential, mehr oder minder flüchtiger Berührungspunkt, vereinzelter Moment. Als solcher pflegt er jedenfalls dem Erleben auffällig zu werden. Als „Vorform“ des Schicksals bezeichnet ihn Wilhelm von Scholz in seiner adreßbuchartigen Sammlung von merkwürdigen Zufällen.¹⁾ Und doch verrät der Zufall bereits in seiner oberflächlichsten Berührung unseres Lebens charakteristische Schicksalsstruktur. So fern und ungefragt jenes geheimnisvolle Etwas hinter den als zufällig bemerkten Geschehnissen und Ereignissen liegen mag, es klingt an und ist da. In jedem Zufall liegt die Möglichkeit tiefer liegender persönlicher Bedeutsamkeit verborgen und vermag gleichsam jeden Augenblick daraus hervorzubrechen. Das gerade gibt dem Zufall seinen Reiz und seine Auffälligkeit.

Will man das als Vorform des Schicksals bezeichnen, dann gut, aber das Zufällige erschöpft sich keineswegs im Tangentialen. Sehr einschneidende Erlebnisse können den Charakter des Zufälligen tragen. Da, wo man das Schicksal als eine unberechenbare, blindtappende Absichtslosigkeit erfährt, da, wo man es als Los, als Glücks- oder Unglücksfall versteht, bleibt der Zufallscharakter gewahrt. Es will gerade als das Willkürliche und Nicht-Notwendige im Gegensatz zu aller Vorsehung und weisen Ordnung verstanden und gewertet werden.

Bereits in der Welt der Primitiven, z. B. bei den Bataks, finden wir in der Zuteilung eines Blattes vom Schicksalsbaum an die Seele, die zur Erde hinab will, im „tondi“ diesen Charakter des Loses. Ein Motiv, das sich auf christlicher Ebene in Hugo von Hofmannsthal's „Salzburger großem Welttheater“ in der blinden Wahl des Erdenlosen durch die ungeborenen Seelen wiederfindet. Einer solchen Wahl gegenüber hat es keinen Sinn mehr, nach einem Warum zu fragen. Der Zufall ist die Bestimmung.

Mag zumeist das Reden von Glück oder Unglück ein profanes, seiner metaphysischen Schwere entkleidetes Schicksalsdenken zur Voraussetzung haben und das Sichbegnügen mit dem Zufall Oberflächlichkeit zum Ausdruck bringen, so vermag doch gerade auch das als zufällig betonte Schicksal ernstere Motive zu hegen. Keineswegs zufällig redet Friedrich der Große von „seiner geheiligten

Majestät dem Zufall“¹⁾ Der Zufall als unheimliche, widerständige Macht wird zum Ausdruck seines tiefgründigen Pessimismus. Der Zufall ist allem Verstehbaren, Woll- und Sollbaren gegenüber das agnostische, dualistische Moment, ein „accidens“, „symbebekos“, also ein Hinzugekommenes, Zweites. Aller Zudringlichkeit gegenüber der Hüter des Geheimnisses!

Der Basler Philosoph Karl Steffensen sagt in seiner „Philosophie der Geschichte“²⁾: „Das eigentliche Geheimnis der Geschichte . . . ist dieses: daß in ihr alles zufällig ist.“ Kleists „Familie Schroffenstein“ zeigt im Drama die Welt des blinden Zufalls, die entsetzliche Sinnlosigkeit des Geschehens, die zu Katastrophen drängt. Zufall ist das unheimlich Widermächtige, dem niemals zu trauen ist. Ironisch gemildert spielt diese Zufallsmacht in der „Tücke des Objekts“ in Vischers „Auch Einer“ ihre charakteristische Rolle. Ein paar Beispiele dafür, wie das agnostisch negative Moment des Zufalls, abseits von jedem Versuch, das Geschehen in den Rahmen einer notwendigen Deutbarkeit einzuspannen, in die Tiefe und nicht an die Oberfläche verweist. Die Distanz zum Weltengrund ist gewahrt. Entsprechendes gilt von Kismet, dem Fatum der Mohammedaner. Allahs unbegreifliche und majestätische Willkür bestimmt, und man hat ohne Warum hinzunehmen, was einem beschieden ist. Es muß dem göttlichen Schicksalswillen völlige, d. h. unberechenbare Freiheit zugestanden bleiben. Ein auch nur im entferntesten berechenbarer Gotteswille wäre kein Gotteswille mehr. Von ähnlichen Motiven ist der kalvinistische Erwählungsgedanke bestimmt. Meister Eckhards „Got wirkt sunder warumbe“ weist von dem völlig andersartigen Boden der Mystik her nach gleicher Richtung.

Man meine nun nicht, daß das grundlose Zufalls-Schicksal auch farblos oder bedeutungsarm sein müsse. Im Gegenteil, es spielt in allen dunklen und hellen Farben, es spiegelt die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit deutungsreicher Beziehungen und bleibt dennoch — Zufall! Das gerade macht es so faszinierend. Nicht ohne Grund redet man vom Spiel des Zufalls.

Es gibt liebenswürdige und peinliche, neckische und fürchterliche, tragische und komische Zufälle. Der ganze Beziehungs- und Deutungsreichtum des Lebens vermag sich des Zufalls zu bedienen. Man könnte an ein Kaleidoskop denken, in dem die zufällig zusammengerüttelten bunten Steinchen durch vielfach einander zugeordnete Spiegelung immer neue Muster ergeben. „Anziehungs-

kraft des Bezüglichen“, so versucht Wilhelm von Scholz dieses Spiel der Beziehungen zu charakterisieren.¹⁾ Aber mit solchen Bildern und Formeln ist noch nicht allzu viel gesagt.

Der Zufall, der als solcher sich erlebnismäßig heraushebt, hat Struktur. Er kristallisiert sich um die in ihm liegende Bedeutsamkeit und hebt sich so aus dem unbeachteten Geschehen heraus und stellt einen, wenn auch unbegründbaren, Sinnanspruch dar. Er reizt jedenfalls dazu, einer möglicherweise in ihm beschlossenen Bedeutung nachzugehen. Solchem Zufall gegenüber ist man immer im Zweifel, ob er wirklich nur Zufall ist. Ob es sich um die Zufälligkeit einer wichtigen Begegnung, das zufällige Wiederfinden eines längst gesuchten Gegenstandes, um zufällige Verwechslungen mit eingreifenden Folgen, um eine Duplizität der Fälle, um den Ring des Polykrates oder den berühmten Golkonda-Stein aus dem Schatz der Habsburger handelt: Zufälle werden durch die eigentümliche Verflechtung von Beziehungen auf die Personen, denen sie begegnen, bedeutsam, und gestalten in solcher Beziehungseindeutigkeit einen möglichen Sinn. Es scheint jedenfalls nicht zufällig, wem dieser oder jener Zufall begegnet. Es ist nicht zufällig, wie sich ein Zufall auswirkt. Und auch der „sinnlose“ Zufall erweist mit dieser negativen Prädikation seine grundsätzliche Sinnbezogenheit. Die sich jeder gesetzlich-notwendigen Herleitung entziehende Unmittelbarkeit des Zufalls wird als Zeichen eines andersartigen und anderswoherigen Sinneingriffes deutbar, und verrät darum und darin eine Notwendigkeit eigener Art. Das Nicht-notwendige des Zufalls gilt nur im Verhältnis zu den uns logisch überschaubaren Notwendigkeitsverkettungen, es gilt nicht im absoluten Sinne. So paradox es klingen mag, der Zufall ist Träger einer eigenen, in ihm selbst liegenden Notwendigkeit und nur insofern schicksalhaft.

7. Das innere Müssen (Daimon)

Als letztes Beispiel in der Reihe der veranschaulichenden Schicksalstypen sei das innere Müssen genannt, das, was die Antike mit Daimon oder Genius eines Menschen bezeichnet hat.

Es gibt eine herkömmliche und zunächst recht einleuchtende Einteilung in transzendente, also äußere, und immanente, innere Schicksale (z. B. in Volkelt's „Ästhetik des Tragischen“). Fällt jemand einem Verkehrsunfall zum Opfer, erliegt er der Ansteckung

einer unheilbaren Krankheit, gelangt er unerwarteterweise zu einer großen Erbschaft, dann ist das zunächst einmal zweifellos ein von außen kommendes Geschick. Stürzt aber einer als leidenschaftlicher Tourist ab, wird ein medizinischer Forscher das Opfer seiner Experimente, wird ein politischer Hochstapler gestürzt, dann haben wir es offensichtlich mit einem inneren Schicksal zu tun. „Die Anziehungskraft des Bezüglichen“ liegt hier im Drang eines inneren Müssens mit einer hohen Wahrscheinlichkeit begründet.

Nun werden sich bei einer solchen schematischen Einteilung Schicksale in Menge finden, die in der Mitte liegen, bei denen über außen oder innen schwer zu entscheiden sein wird. Darin liegt die Schwäche dieser Einteilung. Starkes, formkräftiges Erleben wird das scheinbar nur Äußere sehr schnell in das Innere hineinziehen, zum inneren Schicksal umgestalten. Und manches von innen her naheliegende Schicksal — z. B. wenn ein Artist sich die Beine bricht — vermag als peinlicher, äußerlich bedingter Zufall gewertet zu werden. Man kommt aufs Ganze gesehen mit diesem Schematismus für die Schicksalsfrage nicht durch. Aber daß es ein immanent bedingtes Schicksal gibt, das Anrecht auf einen besonderen Strukturtypus des Schicksalhaften zu erheben vermag, ist unzweifelhaft. Goethe sagt einmal zu Eckermann (Gespräch vom 11. März 1828): „Jeder außerordentliche Mensch hat eine gewisse Sendung, die er zu vollführen hat.“ Und Hegel charakterisiert in seiner „Phänomenologie“ solch inneres Schicksal als „Pathos des Übermächtigen, dem man angehört“. Das eigene Tun wird als ein Tunmüssen, passiv, leidentlich ereignishaft und insofern schicksalsmäßig erlebt.

Luther sagt, Gott habe ihn in sein Werk getrieben wie einen blinden Gaul. Und Hölderlin spricht in seinem „Rhein“ die hohen Worte der Sendung.

„Doch unverständlich ist
Das Wünschen vor dem Schicksal.
Die Blindesten aber
Sind Göttersöhne. Denn es kennet der Mensch
Sein Haus, und dem Tier ward, wo
Es bauen solle, doch jenen ist
Der Fehl, daß sie nicht wissen wohin,
In die unerfahrene Seele gegeben.“

Es gibt als klar umrissene Erfahrung des schöpferischen Genius die blinde Hellsichtigkeit inneren Bestimmtseins jenseits aller Willkür, ein Gewirktwerden im Wirkenmüssen, den treibenden Daimon innerer Schicksalhaftigkeit. Das selbstverständlich nicht im Sinne eines nur literatenhaften Enthusiasmus, sondern in der Verwobenheit von Lebensschicksal und Sendung, die das Werk des wirklich großen Menschen kennzeichnet.

Das negative Gegenstück zu solchem schöpferischen Getriebensein ist die Verblendung, die in Nacht und Irrtum und Wahnsinn treibt. Die Griechen, die vom Genius wußten, kannten entsprechend Ate, die Unheilsgöttin, die den verblendeten Menschen ins Verderben reißt.

In den Schicksalsbereich des inneren Müssens gehört grundsätzlich alles Berufungsbewußtsein, religiös vor allem ausgeprägt im Prophetismus. Gestalten wie Amos, Jesaja und Jeremia stehen ohne Rücksicht auf alles eigene Wohl und Wehe unter der Mächtigkeit ihres Auftrages. Es ist das Cassandra-Schicksal, sehen und künden zu müssen, ohne verstanden zu werden.

Franz von Assisi fühlte sich plötzlich vor dem Christusbilde in der Damianskapelle zu der Wendung seines Lebens berufen, die ihn zum Gründer seines Ordens machte. Es bedarf also des Durchbruchs schicksalhafter Mächtigkeit, um zur eigensten Bestimmung zu gelangen. Natürlich müssen die inneren Möglichkeiten dazu vorliegen. Es werden viele in der Damianskapelle gebetet haben ohne sonderliche Erschütterungen. Aber bei ihm reifte damals der letzte unwiderstehliche Ernst. Mit schicksalhafter Notwendigkeit zieht es ihn in den Gehorsam seiner Sendung. Wie umgekehrt ja auch der Satan in Judas den Verräter fährt und ihn im Sinne einer unheimlichen Bestimmung zu seinem dunklen Werke zwingt.

Was hier positiv und negativ für das Gebiet religiöser Schicksalhaftigkeit angedeutet wurde, gilt entsprechend für die Berufung des Künstlers, des großen Forschers und des echten Politikers. Die Sturm- und Drangzeit (z. B. Klinger und Hamann) kannte den inneren Daimon nicht weniger als die Klassik und Romantik. Ludwig Tieck sieht in der Spaltung des Ich in dämonische Mächte die Heimat alles Schicksalhaften. Bei Novalis und Hölderlin wird die Erfüllung der inneren schicksalhaften Berufung in der mystisch gehorsamen Hingabe an das Schicksal gesehen, in der allein es zur reichsten Entfaltung des Lebens kommen kann. No-

valis sieht in der Aufgabe, die Freiheit im Schicksal zu finden, das höchste Lebensziel. Und Hölderlin geht es um die Bewährung am Schicksal, um ein opferbereites, inneres Einswerden mit dem vom Schicksal Gewollten, und damit um Herausläuterung der eigenen höchsten Bestimmung, um Freiheit und Erlösung in der Schicksalsbejahung.¹⁾

Man bliebe in der Befangenheit eines sachlich hier völlig unzureichenden Psychologismus stecken, wollte man die Schicksalsform des inneren Müssens als eine bloße Anlage erklären. Schicksal ist nie und nirgends einfach das ursächlich bedingte Produkt einer Anlage. Daß es zum inneren Müssen kommt, mag zwar anlagemäßig fundiert sein, hängt aber in der Tatsächlichkeit seines Vollzugs an typisch schicksalhaften Momenten. Man kann sich den Genius gar nicht anders denken als in seiner Zeit, in seinem Augenblick. Daß er hier und jetzt erfaßt, wozu ihn sein Schicksal beruft, ist das Entscheidende. Die Griechen haben dafür den Begriff „Kairos“, rechter Zeitpunkt, schicksalsgewiesener Augenblick. Es gibt im Deutschen keine vollgenügende Übersetzung dafür. Stefan George hat im „Siebenten Ring“ eine seiner Tafeln mit „Kairos“ überschrieben:

„Der tag war da: so stand der stern.
Weit tat das tor sich dir dem herrn . . .
Der heut nicht kam, bleib immer fern!
Er war nur herr durch diesen stern.“

Das ist gemeint, daß das innere Müssen kairosbestimmt ist und darum schicksalhaft. Ruf und Gehorsam stehen in der Einmaligkeit ihres Momentes, in der Besonderheit gerade dieser Ereigniskonstellation. Die innere Notwendigkeit ist ja doch kein Krampf und keine Hysterie, sondern sachliche Notwendigkeit. So weiß der Berufene um sein Müssen, so zwingt ihn seine Stunde zu der für ihn unumgänglichen Tat.

Ein Beispiel aus dem chinesischen Kulturkreis mag das noch nach anderer Seite hin ergänzen. Dschuangdsi, ein Laotse-Schüler, erzählt in seinem „Wahren Buch vom südlichen Blütenland“²⁾ von einem Holzschnitzer, der einen als göttliches Werk bestaunten Glockenständer geschnitzt hatte. Nach seinem Geheimnis gefragt, sagt dieser, er habe als Handwerker keine Geheimnisse. Er habe nur, ehe er sein Werk begann, sich gehütet, seine Lebenskraft in anderen Gedanken zu verzehren. Er habe

gefastet, um sein Herz zur Ruhe zu bringen. Nach drei Tagen habe er nicht mehr an Lohn und Ehre, nach fünf Tagen nicht mehr an Lob und Tadel zu denken gewagt. Nach sieben Tagen habe er seinen Leib und alle Glieder vergessen. In solcher Sammlung sei er in den Wald gegangen und habe sich die Bäume auf ihren natürlichen Wuchs angesehen. Als ihm der rechte Baum vor Augen kam, habe der Glockenständer fertig vor ihm gestanden, so daß er nur noch Hand anzulegen brauchte. „Hätte ich den Baum nicht gefunden,“ heißt es wörtlich, „so hätte ichs aufgegeben.“ Bei aller inneren Vorbereitung, im Finden dieses einzigartigen Baumes schließt sich der schicksalhafte Kontakt des begnadeten Augenblicks. Hier versagt alle bloß psychologische Betrachtung. Hier bedarf es des einzigartigen Ereignisses, des schicksalhaften Anstoßes, indem das Außen mit dem Innen sich fruchtbar verklammert, damit das Werk aller Willkür entzogen sei. Sachliche und schicksalhafte Notwendigkeit gehen in dem begnadeten Müssen ineinander auf. Davon weiß nur der, der an irgendeiner Stelle seines Wirkens schöpferischer Gnade teilhaftig wurde.

II. Kategorialanalytische Kritik der Typologie

1. Einwände

Gegen eine solche Schicksalstypologie sind allerdings einige gewichtige Bedenken zu erheben.

Erstens sind diese Typen mit einer gewissen Willkür aufgegriffen. Sie sind kantisch geredet „aufgerafft“, aber nicht „abgeleitet“. Sie ergeben einen fächerartigen Querschnitt durch die Mannigfaltigkeit des Schicksalserlebens. Aber es ist keineswegs einzusehen, ob ihre Zahl notwendig ist, ob also eine Vollständigkeit im historischen oder philosophischen Sinne erreicht ist.

Fraglos läßt sich da mancherlei ergänzen: Stellt nicht z. B. der indische Karmagedanke neben der Nemesis eine eigene Struktur dar? Andererseits: gibt es nicht mancherlei Überschneidungen? Ist das tragische nicht oft genug zugleich das rätselhafte und notwendige Schicksal? Was berechtigt zu einem solchen Schematismus, wenn das Nebeneinander gar kein konzinnes Nebeneinander ist, sondern eine Reihung von Erfahrungen sehr verschiedenen Niveaus, teilweise inhaltlicher Art, wie das tragische Schicksal, teilweise

formalen Charakters, wie das notwendige Schicksal? Es wird also zum mindesten nachträglich einer Sichtung und Klärung bedürfen, um zu einem wissenschaftlichen Ertrage der Typenreihung zu kommen.

Ferner: der Begriff des Typus stammt aus der Naturwissenschaft. Dort hat er nicht nur seinen Platz, sondern auch sein Recht. Die Übertragung dieses Begriffes auf Erfahrungen und Erlebnisse, also auf psychologisches Gebiet hat seine Bedenken; denn hier spielt das Einzigartige, das Monadische, die entscheidende Rolle. Das unvertauschbare Ich gibt dem Erleben einen Charakter der Einmaligkeit, von dem man zugunsten einer bildhaften Allgemeinheit nicht absehen kann, ohne das hier wesentlich Besondere zu vergewaltigen. Die Tragik der Antigone ist eine andere als die des Königs Ödipus. Und doch liegt in beiden eine gemeinsame Struktur des tragischen Schicksals.

Indem man also diese Korrektur anbringt und weiß, daß mit der Einordnung der Schicksale in einen Strukturschematismus wahrhaftig nicht das letzte Wort gesagt ist, gewinnt doch eine solche Typologie ihr vorläufiges Recht, zum mindesten im heuristischen Sinne. Sie bietet der Analyse einen Ansatz. Sie bewahrt vor der erdrückenden Fülle zumeist unkontrollierbarer Einzelbeispiele und bewahrt vor der Verarmung alles Anschaulichen in der bloßen Dialektik des Gedankens. Ja noch mehr, die Darstellung typischer Schicksalserfahrung läßt bereits die wesentliche Form des Schicksalserlebens überhaupt sichtbar werden, so verschiedenartig und aufgerafft jene Erfahrungen auch sein mögen. Und umgekehrt: die Vielfalt und Spannweite der wesentlichen Form des Schicksalserlebens wird an der Mannigfaltigkeit der Typen veranschaulicht, und damit der Weg gebahnt für das Verstehen der „Logik“ des Schicksals in der Besonderheit seiner jedesmal einzigartigen, monadischen Ausprägung.

2. Die Formkategorien der Schicksalsbestimmtheit

a) Qualität

Die Typologie zeigt, daß man Schicksalserfahrungen anscheinend von recht verschiedenen Seiten her charakterisieren kann. Fassen wir nun diese charakterisierenden Momente näher ins Auge, dann wird sich von daher Ordnung und Systematik in die Typologie

bringen lassen, die Typen werden ihre Ergänzungen finden und damit der Willkür ihrer Setzung enthoben werden.

Rätselhaft ist ein Schicksal im Hinblick auf den Horizont, den sein Träger zu überschauen vermag. Es ist also keineswegs gesagt, daß das „cui bono“, also der Zweck, zu dem es geschah, dem Erlebenden nicht später aufgeht, der Schleier sich also lüftet. Solches „Umerleben“ eines Schicksals ist keineswegs selten, dem geheimnisvollen, dunklen, rätselhaften Geschick wird also relativ zum Moment des Beschauers das offenbare, klare und einleuchtende Geschick als Entsprechung gegenüberzutreten haben. Der Zusammenbruch des Nationalsozialismus z. B. hat für den, der seine Hybris kannte, durchaus nichts Rätselhaftes an sich. Manchem verblendeten Parteilgenossen mag er als ein dunkler, unbegreiflicher Schlag vorgekommen sein. Rätselhaftigkeit und Klarheit sind also Bestimmungsmomente, in denen sich Schicksale relativ zur Sehweite derer objektivieren, die sie erleben.

Damit ist natürlich keineswegs ein Werturteil ausgesprochen, als sei es ein Zeichen von Beschränktheit, vor dem Geheimnis seines Schicksals zu erschauern. Vielleicht ist die eine vorzeitige Planklarheit unterstellende Haltung viel oberflächlicher als die Ehrfurcht vor dem Undurchdringbaren. Aber das hat grundsätzliche Wichtigkeit, daß Schicksale vom Bezugspunkt ihres Erlebnisträgers ihren Gegenstandscharakter erhalten, als klar oder geheimnisvoll, als rational oder irrational, und ihre Färbung als hell oder dunkel; daß sich in ihnen eine Wertung des widerfahrenen Geschehens vollzieht, die so oder so qualifiziert ist.

b) Modalität

Die Typen des notwendigen und des zufälligen Schicksals, gleichfalls einander entsprechend, charakterisieren die Schicksalsmodalität. Inhaltlichkeit spielt dabei keine Rolle. Nur der Modus, die Art und Weise des Schicksalsvollzuges, ist hierbei ausschlaggebend.

Diese modale Bestimmtheit ist keineswegs Sache einer nachträglichen Reflexion, sondern unmittelbar erfahrene Form des Schicksalserlebens. Ebenso, wie die Dunkelheit oder Helle als eine qualitative Erfahrung, vollzieht sich hier die modale Bestimmtheit als eine Form der Sache relativ zum Sichtpunkt des Erlebenden, und zwar kontinuierlich als Notwendigkeit oder diskontinuierlich als Zufall.

Auch hier kann ein Umerleben stattfinden. Es war darauf aufmerksam gemacht worden, daß im erlebten Zufall seine mögliche Notwendigkeit spürbar wird. Zufälle können sich verketteten und damit innerhalb ihrer Reihung zu Notwendigkeiten werden, also ihren Charakter als bloßer Zufall verlieren. Innerhalb der Schicksalschau, des Schicksalsdenkens, wenn dieser übertragene Begriff erlaubt ist, sind Zufall und Notwendigkeit modale Kategorien einer Schicksalsdialektik. Unter diesen Voraussetzungen gesehen, verliert die Typologie ihren statuarischen Charakter, als „Gabe“ es eben nur diese oder jene Art Schicksal, die man statistisch zu registrieren habe. Das Schicksal erweist sich unter den jeweiligen Bedingungen seiner Widerfahrnis als beweglich, als so oder so bestimmbar. Es gibt Übergänge und Brücken von Pol zu Pol innerhalb seiner qualitativen und modalen Bestimmtheit.

Mit anderen Worten: Die nähere Betrachtung der Typologie verrät, daß Schicksale nicht nur eine Struktur aufweisen, die mit der inneren Logik ihres Erlebtwerdens gesetzt ist, sondern in entsprechendem Bezug auf ihre kategoriale Basis auch untereinander dialektisch verhakt sind. Damit leuchtet uns aber eine Erkenntnis von weittragender Bedeutung für die gesamte Schicksalsproblematik und speziell für den Schicksalsbegriff auf, wie sich später zeigen wird.

c) Dimensionalität

Schreiten wir auf dem begonnenen Wege fort, dann ordnet sich auch das „Innen“ und „Außen“ in seiner polaren Entsprechung der eben sichtbar gewordenen Dialektik ein. Es war bei der Darstellung des Strukturtypus „Inneres Müssen“ bereits von dem immanenten und transzendenten Schicksal und seinen Übergängen die Rede. Hierbei geht es um eine dimensionale Bestimmtheit im Hinblick auf die Raumzeitlichkeit des Erlebenden und ihre Grenzen.

Der Biologie sind die Begriffe erlebte Zeit und erlebter Raum nichts Neues. Erlebter Raum ist zwar dem geometrischen Raum eingeordnet, hat aber seine physiologisch und psychologisch bedingten Horizonte und entwickelt sich lebens- und erlebnisbedingt vom Ichmittelpunkt her perspektivisch. Der Lebensraum des Frosches und seine perspektivischen Möglichkeiten sind etwas sehr anderes, wenn auch nicht minder zweckmäßig Zugeordnetes, als der Erlebnisraum des Menschen und seine Perspektiven. Ent-

sprechend ist die erlebte Zeit keineswegs identisch mit der ihr zugeordneten astronomischen Zeit, dem Newtonschen „tempus, quod aequabiliter fluit,“ sondern gewinnt gleichfalls ihre dimensionale Bestimmung, Einteilung und Begrenzung vom Ichmittelpunkt des Lebens und Erlebens her. Der Lebensrhythmus der Zecke ist ein anderer als der der Ameise. Und die zeitliche Gliederung menschlichen Erlebens, sein Zeitgefühl und seine Zeitbewußtheit gestalten und begrenzen sich in ganz anderen Dimensionen.

Wir haben oben das „Innere Müssen“ charakterisiert. Es wurzelt trotz all seiner Unfreiwilligkeit im Erlebniszentrum des Ichs und drängt von da nach außen. In umgekehrter Richtung drängt das äußere Schicksal einschneidend und bestimmend von außen her in die Erlebnisraumzeitlichkeit ein. Indem es Bewältigung und Assimilierung fordert, tritt es in die charakteristische Dialektik des Außen und Innen, die sich entsprechend in der Begegnung des Daimon mit den Widerständen der Außenwelt entfaltet. Goethe hat in seinen „Orphischen Urworten“ diese Dialektik vor Augen. „Dem Daimon so die Tyche anverwandeln, daß sie nicht mehr äußeres, zufälliges Schicksal bleibt, sondern zum inneren Schicksal beiträgt, ist die eigentliche Aufgabe des Menschen. Als Helferin tritt dabei Ananke, die Nötigung, in Erscheinung.“¹⁾ Wir haben es noch nicht mit den Besonderheiten solcher Auseinandersetzung zu tun. Nur das ist wichtig, daß sie sich auf einer bestimmten Ebene vollzieht, da wo Innen und Außen einander begegnen, da also, wo Schicksale ihrer Erlebnisdimension nach kategorial bestimmt sind.

d) Quantität

Den Formkategorien der Schicksalsbestimmtheit (Qualität, Modalität, Dimensionalität) ist nun noch eine vierte und letzte zuzufügen: die Quantität. Quantität selbstverständlich nicht als Meßbarkeit in einem mathematisch-naturwissenschaftlichen Sinne, sondern als Erlebnisumfänglichkeit.

Wir sprachen vom tangentialen Charakter des Zufalls und meinten damit, daß unser Lebenskreis von der Schicksalslinie gleichsam nur punkthaft, ganz momentan berührt sei. Solcher tangentialen, auf das Grundsätzliche erweitert, partialen Form des Schicksals steht das universale; allumfassende, kosmische Schicksal als dialektische Entsprechung gegenüber. Auch hier ein relativer

Unterschied, denn der schicksalsbetroffene Teil vermag als mehr oder minder umfänglich gedacht und erfahren zu werden. Und ähnlich, wie hinter dem Zufall versteckt die mögliche Notwendigkeit liegt, steht hinter allem nur persönlichen, nur den Augenblick bestimmenden Geschick die mögliche allumfassende Schicksalsordnung, die Macht, ohne deren Willen kein Sperling vom Dache fällt, um es biblisch zu sagen. Und umgekehrt, was entsprechend in diesem Worte zum Ausdruck kommt, daß die universal-erlebte Schicksalsordnung zugleich mit dem Größten und Ganzen das Kleinste und Persönlichste determiniert.

Die populäre Unterscheidung von persönlichem und allgemeinem Schicksal ist in die Kategorie des Quantitativen offensichtlich einbeziehbar. Die Allgemeinheit ist ein sehr dehnbarer Begriff. Es kann sich dabei um eine Gruppe, eine Klasse, ein Volk, die Menschheit handeln. Die Umfänglichkeit geschichtlicher Allgemeinheit umfaßt zeitlich, räumlich und kulturell sehr verschiedene Dimensionen. Andererseits ist ja auch das persönlichste Schicksal nie völlig isoliert, sondern greift auf andere über, wie man an Robinson studieren kann. Und auch der tangentialer Zufall bedeutet einen nicht wirkungslos verlaufenden Eingriff in die Erlebnisverkettung eines Individuums.

Wir sehen, bis auf das tragische und das rächende Schicksal, die beide eine bestimmte Inhaltlichkeit der Schicksalserfahrungen darstellen, ist unsere Formtypologie nun überhöht und aufgehoben in einer kategorialbestimmten Formensystematik. Nun geht es nicht mehr darum, ein Schicksal diesem oder jenem Formtypus unter- oder beizuordnen, sondern jedes mögliche und denkbare Schicksal muß sich in formaler Hinsicht von der kategorialen Dialektik her bestimmen lassen. Man wird fragen müssen, ob es a) quantitativ als partial oder universal, b) qualitativ als dunkel oder klar, c) dimensional als inneres oder äußeres, d) modal als zufällig oder notwendig erlebt ist. In diesen einander ergänzenden Kategorien schließt sich die Formbestimmtheit ganzheitlich, also systematisch ab. Mit dieser formalen Systematik wird aber die Grundstruktur des Schicksalserlebens noch wesentlich deutlicher als in der bloßen Typenschau. Grundstruktur des Schicksalserlebens heißt jedoch auf keinen Fall schematische Vergewaltigung der lebendigen Vielfalt. In der polaren Spannweite der kategorialen Extreme (partial — universal usw.) und ihrer Dialektik ist jeder Nuancierungen der individuellen Schicksalserlebnisse und ihrer Analyse voller Raum gegeben.

3. Die Wertkategorien der Schicksalsbestimmtheit

a) Erkenntnis

Qualität als eine der vier Grundkategorien zur Bestimmung des formalen Aufbaus des Schicksalserlebens ist einsichtig. Nicht voll überzeugend ist, daß diese Qualität sich in dem Gegensatz rätselhaft oder klar, rational oder irrational, hell oder dunkel erschöpfen soll. Das ist eine, allerdings grundlegende Unterscheidung qualitativer Art, aber sie ist nicht erschöpfend und steht auch nur stellvertretend für die ganze Fülle qualitativer Wertung und Wertungsmöglichkeiten, die ein Schicksalserleben inhaltlich bedeutsam machen. Sie bot sich an, weil sie, in ihrer Allgemeinheit und Abstraktheit dem spezifischen Inhalt entrückt, formaler Struktur zu sein schien, ist aber nicht imstande, dem Reichtum der Inhaltsmöglichkeiten auch nur andeutungsweise Ausdruck zu verleihen, die unter der Kategorie der Qualität als formales Moment grundsätzlich zusammenzufassen sind.

Wenn also z. B. vom tragischen Schicksal die Rede ist, dann ist das, exakt genommen, keine Schicksalsform, sondern eine inhaltlich bedeutungshafte Charakterisierung. Die Schicksalserfahrung erhält also auch von den in ihr beschlossenen Werten oder Unwerten ihre besondere Bestimmtheit. So wird sich also in Ausbau und Ergänzung der grundsätzlich formalen Kategorie der Qualität und ihrer Dialektik eine Ordnung der Werte herausstellen müssen, von der her die Schicksalserfahrungen nun ihrer Bedeutung nach systematisierbar sind.

Offensichtlich geht es bei der Gegenüberstellung des rätselhaften und des klaren, des dunklen und des übersichtlichen, des rationalen und des irrationalen Schicksals primär um die Bezogenheit seiner Bedeutung auf den Wert der Erkenntnis. Ganz gleich, ob mit der Dunkelheit und dem Geheimnis, also dem negativen Verhalten zur theoretischen Eindeutigkeit, nun etwa noch ein zweites, atheoretisches, mysteriöses und vielleicht religiös positives Moment gemeint ist. Schicksalserfahrungen sind also ihrer Bedeutung nach, ohne sich im Theoretischen erschöpfen zu müssen, erkenntnisbezogen. Der stoische Begriff der *Pronoia*, der vorsehenden Weltvernunft, bringt das sogar sprachlich zum Ausdruck. Daß Schicksale etwas meinen, besagen, bedeuten, lassen sie in ihrer Weise auf den logischen Grundwert jedes möglichen Urteils, auf

die Eindeutigkeit positiv oder negativ bezogen sein. Und noch in dem rätselhaft unerklärlichen Warum des dunkelsten Schicksals verbirgt sich die Sehnsucht nach Erkennbarkeit und Eindeutigkeit. Der Sinn dieser Frage setzt den Bezug auf die Norm und den Wert möglicher Eindeutigkeit, und alle Problematik, aller Zweifel hat diesen Bezug zur Voraussetzung. Damit ist aber an erster und grundlegender Stelle bewiesen, daß Schicksalsbedeutung trotz aller mitunter so stark gefühlten „Sinnlosigkeit“, ja gerade wegen dieser grundsätzlich nicht sinnunbezogen, nicht sinnfremd sein kann, daß alle schicksalhafte Bedeutung, sei sie nun negativ oder positiv erfahren, als Bedeutung dem Gedanken der Eindeutigkeit und seinem Vollzug im logischen Urteil zugeordnet ist, also einen Erkenntniswert oder -unwert darstellt.

Noch einmal sei betont, daß das keine Rationalisierung des Schicksals ist. Die Irrationalität eines Schicksals wird ja gerade durch jenen Normbezug bestimmbar und bestätigt. Ihre Tatsache läßt in logischer Folgerung fragen, welche atheoretische Bedeutung in dieser Negation gemeint sein könne. Sinn überhaupt beschränkt sich ja nicht auf theoretische Werte. Diese Annahme wäre Rationalismus. Aber Sinn ist gerade in seiner Abgrenzung theoretischen Werten gegenüber doch erkenntnisbezogen. Darin manifestiert sich — seit Plato bereits — die *Symploke*, der dialektische Zusammenhang der verschiedenartigen Werte innerhalb der Idee des Sinnvollen überhaupt, der jede mögliche Schicksalsbedeutung als Bedeutung eingeordnet ist. Denn Sinn und Bedeutung definieren einander.

Wir stellen also heraus: Erste Wertkategorie innerhalb der Bedeutungsbestimmtheit möglicher Schicksalserfahrungen ist ihre Erkenntnisbezogenheit, die sich positiv als Eindeutigkeit, Überschaubarkeit, Klarheit, Helle, negativ als Rätsel, Geheimnis, Dunkelheit, Verborgenheit, Irrationalität und Paradoxie kundtut. Die dialektische Beziehung beider Pole, des negativen und positiven, braucht sich keineswegs auf Ausschließlichkeit zu beschränken, sondern gestattet eine Fülle von Übergängen. Schicksale erscheinen sehr oft im Zwielficht des Helldunkels, sie lassen durch ihren Schleier etwas durchscheinen und benutzen gleichsam ihr Negativ ja ihren paradoxen Charakter, um Sinn über dem Sinnlosen, Wert aus der Wertverneinung hervorbrechen zu lassen.¹⁾

c) Ethos

Nemesis, das rächende Schicksal, vergegenständlicht in sich sittliche Werte. Mag die Bestrafung des Frevels als das Eindrücklichere erscheinen, schicksalhafte Belohnung des Guten tritt ihr ergänzend zur Seite. Grundsätzlich gesehen geht es um die Vergeltung überhaupt, in der sich schicksalhafte Bedeutung als sittlich-normbezogen erweist. Schicksal, das erkannten wir bereits, gestaltet sich seiner Bedeutung nach in Relation zur Haltung dessen, der es erlebt. Der Bezug des Schicksals auf den Handelnden, der mit seiner Tat notwendig Schicksale beschwört, kann nicht sittlich indifferent sein. Es geht dann noch um mehr als um Lohn und um Strafe, nämlich darum, ob sich der in seiner Aufgabe Stehende vom Schicksal getragen oder gehemmt, vielleicht sogar vernichtet weiß. So muß Schicksal als Widerstand oder Förderung im Sittlichen empfunden werden. Wir brachten oben Beispiele für beides.

Auch wenn man dem Schicksal eine Haltung „jenseits von Gut und Böse“ ansinnt, wofür manche harte Erfahrung spricht, bleibt es doch gerade in dieser negativen Fassung handlungsbezogen und damit in seinem Effekt ethisch relevant. Es müßte denn sittlich indifferentes Handeln geben, das aber würde den Begriff der Entscheidung aufheben und zu einem bloßen Sich-Ereignen herabsinken. Grundsätzlich gesehen kann es kein „jenseits von Gut und Böse“ geben. Was Nietzsche damit gemeint hat, ist der Protest gegen eine bestimmt ausgeprägte Moral. Dieses Jenseits unterliegt sofort neuer Verantwortung und kann nie Jenseits im letzten Sinne sein.

Also auch das Schicksal als sittlich blinde Widermacht unterliegt eben in solcher Wertung ethischen Kategorien. Es wird sich später ergeben, daß Schicksal der große Korrespondenzbegriff zur sittlichen Freiheit ist, daß es nur auf dieser Ebene erfahrbar ist und niemals als Schicksal nur naturhaft, nur ereignishaft gedacht werden kann, weil ihm der Begriff der Bedeutung unlösbar innewohnt. Und wenn das Schicksal als das sittlich Fremde empfunden wird, wie das z. B. in einigen Tragödien des Sophokles der Fall ist, dann ist es doch gerade über diese negative Wertung hinweg im eminenten Sinne Haltung fordernd, also keineswegs sittlich indifferent. An der tragischen Grenze des schicksalhaften Konfliktes und der Kollision der Ordnungen wird die neue höhere Ordnung geboren. Das Nein fordert das unerhörte Ja. Das sittlich Fremde

des Schicksals erweist sich als relative Position im Prozeß des Ganzen.

So muß neben die Wertkategorie logischer Sinnhaftigkeit die ethischer Normbezogenheit treten, weil nicht nur der denkende, sondern zugleich der handelnde Mensch seinem Schicksal gegenübersteht, weil alles Handeln sich im Schicksalsraum vollzieht. Das Schicksal setzt die Aufgabe, leistet den Widerstand, fördert oder vernichtet unser Tun. In jedem Fall unterliegt die Bedeutung seiner Aktionen den Maßstäben sittlicher Beurteilung. Wo wir als handelnde und Haltung behauptende Menschen von Schicksal und Schicksalsbedeutung reden, insinuiert dem Schicksal Verantwortung. Wie könnte man sonst sein Schicksal anklagen oder es preisen, es verfluchen oder ihm danken. Ist Schicksal überhaupt bedeutsam und sinnrelevant, dann ist es in dem darin gesetzten Ja oder Nein seines Vorkommens wertordnungsbezogen und darum niemals ethisch indifferent denkbar. Jedes Schicksal ist auf seine Wertrelevanz hin prüfbar, weil diese grundsätzlich in ihm enthalten sein muß. Der Bezug auf die Idee des Sittlichen stellt also eine Sinn-, Wert- und Bedeutungsbasis dar, auf der sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit möglicher Situationen und Kollisionen die jeweils besondere Inhaltlichkeit schicksalhaft erlebter Wertordnung aufbaut.

c) Aisthesis

So intensiv auch das Tragische mit dem Sittlichen und Religiösen verbunden erlebt zu werden vermag, es repräsentiert besonders eindrücklich das Sinngelände des Ästhetischen im Schicksalsraum. Gerade der Ernst des tragischen Schicksals wird davor bewahren helfen, die geistige Dimension des Ästhetischen in einer oberflächlichen, abwertenden, „literarischen“ Weise mißzudeuten. Wer vor der Erhabenheit des Ungeheueren erschauert, ist in unmittelbarer Wahrnehmung (Aisthesis) ästhetisch ergriffen. Das hat mit gesalbtem Ästhetentum und eitler geschmäcklerischer Lebenshaltung nichts zu tun. Aisthesis ist neben dem diskursiven Denken, neben sittlichem Sollen und religiöser Offenbarung eine Urform geistigen Bestimmtheits, die sich in intuitiver Anschauung ihres Gegenstandes vollzieht und der Wertsetzung des damit unmittelbar verbundenen Fühlens Rechnung trägt.

Alles Schicksalserleben ist intuitiver Art, wie wir noch sehen werden. So liegt es nahe, daß das intuitiv erschaute Schicksal im

ästhetischen Sinne wert- oder unwertbetont ist. Die ganze Skala ästhetischer Kategorien geht in das Schicksalserleben ein, gibt ihm Stil und Einheitlichkeit, dramatischen Aufbau, lyrischen Klang, Farbe und Stimmung und mit dem allem Sinn und Bedeutung unmittelbar erfüllter Art. Das tragische und komische, das groteske und launische und abenteuerliche, das liebenswürdige und hämische Schicksal stellt eine schnell aufgreifbare, einleuchtende und nachfühlbare Variation solcher ästhetischer Schicksals-sinngewebungen dar. „Kein schöner Tod ist in der Welt, als wer vom Feind erschlagen,“ singt das Volkslied. Die Welt der Romane, die nuancierten Feinheiten der Elegien-Dichtung, die Symphonien Beethovens, die symbolischen Figuren der Medicäergräber Michelangelos, das Lächeln der Mona Lisa Leonardos, der Totentanz Holbeins: das alles spiegelt die ästhetische Sinngebung des Schicksals in den Werken der Kunst. Man braucht sich nicht auf die Tragödie zu beschränken.

„Und wo der Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide.“ Mag es als Aufgabe der Kunst gelten,

„... unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,
Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand
Zu fassen und dem Volk, ins Lied
Gehüllt, die himmlische Gabe zu reichen,“ (Hölderlin)

die Schicksalserfahrung selbst pflegt in den wenigsten Fällen ästhetisch verklärend zu wirken. Ihre Aisthesis fühlt das Grauenhafte, Entsetzliche und Furchtbare im Akt sinnwidriger Zerstörung durchaus nicht ästhetisch positiv. Wer die durch Bombenterror in Schutt und Asche gelegten Städte gesehen hat, und von den Qualen zu Tode gepeinigter Menschen weiß, und dem häßlichen Tode verstümmelter und verkohlter Leichen auf den Straßen begegnet ist, den packt das starre Grauen vor dem Schicksal. Keine erhebende Tragik, keine Schicksalsgröße, keine metaphysische Verklärung, sondern Entsetzen über das sinnlos Furchtbare entfesselter Dämonien beherrscht den Eindruck. Unleugbar positiv, aber ebenso unleugbar negativ im ästhetischen Sinne gestalten sich die Schicksalserfahrungen. Sinngebend und sinnvernichtend, und eben darum in jedem Falle sinnbezogen auf die Haltung der Aisthesis und der in ihr unmittelbar und apriorisch gesetzten Wertskala vollziehen sich die Schicksale der Menschen.

d) Ökonomie

Entsprechend steht es mit Glück und Unglück, also den der Ökonomie des Lebens unmittelbar zugeordneten Werten und Unwerten. Zu dem erlebenden Ich gehört sein gesamter biologischer Bestand, also auch seine Leiblichkeit. Das dieser Gesamtheit Förderliche und Angenehme wird sinnvoll als beglückend wahrgenommen, das in diesem Sinne Hemmende und Widerwärtige als Unglück.

Wir brauchen uns nicht auf eine Theorie des Glückes einzulassen. Menschen verschiedener Rangstufen werden hier sehr verschieden empfinden. Die sozialetische Forderung des „größtmöglichen Glückes für die größtmögliche Zahl“ ist als Weltanschauung und Weltbeglückungstheorie eine sehr zweifelhafte Angelegenheit. Glück zu haben ist durchaus nicht immer das Beste und für den Menschen von Rang nicht das Begehrtesten. „Will ich mein Glück? Ich will mein Werk,“ sagt Nietzsche. Bei den meisten dreht sich allerdings alles darum, ein glückhaftes Schicksal zu erlangen. Und das übliche happy end der Filme und Romane trägt ja dem auch gebührend Rechnung.

Jedenfalls wird vom Sichtpunkt der Lebensökonomie her, die das körperliche und seelische Wohlbefinden samt den ihm zugeordneten materiellen und geistigen Werten in sich schließt, Glück als sinnvoll empfunden. Und die Horoskopsteller und Omendeuter sind ja eifrigst bemüht, dem Schicksal diese Sinngebung abzulauschen. Paul Ernst hat in seinem „Glück von Lautental“ ein liebenswürdiges und bis zur Ironie hin entzückendes Bild vom Zusammenwirken glückhafter Schicksale gegeben. Leider kommt es ja nun im Leben meist anders. Der offensichtliche Unwert in Relation zur ökonomischen Sinngebung ist das Unglück, das in der Form des Schicksals hereinbricht. Ein Glück nur, daß sich auch Unglück in Rückwirkung auf den, der ihm recht zu begegnen weiß, als im höheren Sinne glückhaft und förderlich erweisen kann. So, wie ja auch ein zu großes Glück ein Unglück für den Menschen zu sein vermag, wie nicht nur das Exempel des Polykrates zeigt. Beides für uns ein Hinweis auf die Wechselbezogenheit und Relativität der Wertsetzung Glück und Unglück. Und in jenem Übersich-hinausgreifen ein Beleg für die Verbundenheit der ökonomischen Werte mit dem Sinngehalt des Lebens, also mit allen anderen Werten. Damit gerade, also mit diesem möglichen dialektischen Eingreifen in den Sinnzusammenhang überhaupt, erweist sich der

ökonomische Wert als Wert in voller Bedeutung, und enthebt das Glück dem Verdacht, sich in einer geistlosen Lustbetontheit zu erschöpfen. Die Glückseligkeit als das summum bonum in der Philosophie und Theologie Augustins zeigt, auf welches Niveau Glück sich zu erheben vermag.

e) Religion

Wir haben in der typologischen Schau der Schicksalsempirie auf dem Wege einer kritischen Klärung der Schicksalsbedeutungen die Prinzipien und Grundwerte des geistigen Lebens überhaupt als sinnbestimmend und maßgeblich wiederentdeckt. Das Schicksalsdenken und Schicksalserfahren, wie auch immer seine besondere Struktur beschaffen sein mag, ist qualitativ an den Grundformen geistiger Lebensgestaltung ausgerichtet. Logos und Praxis, Aisthesis und Oikonomia sind für die Gestaltung der Schicksalsbedeutung maßgeblich. Es gibt keinen Schicksalsinn, keine qualitative Schicksalsbestimmtheit, die sich der Orientierung an diesen Grundwerten zu entziehen vermöchte. Das gilt nun auch für den fünften Grundwert: die deisidaimonia, die Gottesfurcht, die Religion.

Schleiermacher hat in seiner Glaubenslehre die Religion als „das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ definiert. Gleichgültig, ob diese Definition als erschöpfend gelten darf, sie rückt die Religion in nächste Nähe zum Schicksal. Vereinfacht gesehen, könnte man auch das Schicksalsgefühl als unmittelbares Wissen um eine schlechthinnige Abhängigkeit definieren. Und das Woher dieser Abhängigkeit weist geradenwegs in die religiöse Sphäre. Moira und Ate, Pronoia und Tyche sind von den Griechen religiös empfunden, teilweise sogar kultisch verehrt worden. Das Schicksal verhält sich zur Religion assoziativ, wie später genauer nachzuweisen sein wird; es verbindet sich sehr leicht mit religiösen Vorstellungen. Gibt es überhaupt eine Religion, in die die Schicksalserfahrungen der Menschheit nicht maßgeblich eingehen? Das Fatum der Römer, das Kismet der Mohammedaner, das Karma der Inder, die Vorsehung der Christen, um nur die wichtigsten Beispiele zu nennen, sind organische Verbindungen von Religion und Schicksalsgläubigkeit. Schon der Begriff Schicksalsgläubigkeit läßt in dieser Hinsicht aufhorchen. Auch da, wo Schicksalsglaube sich bewußt atheistisch gebärdet, stellt er als Schicksalsglaube keinen absoluten Kontrast

zur Sphäre des Religiösen dar, sondern saugt in solchen Versuchen der Emanzipation religiöse Momente an sich. Und wo, wie im verfallenden Polytheismus der hellenistischen und spätgermanischen Zeit, das Schicksal die Götter entthronte, wurde in solchem Prozeß der Boden für den Monotheismus bereitet.

Entsinnen wir uns unserer Typologie! Im Schicksalsgeheimnis, in der unheimlichen Notwendigkeit, im Walten der Erinnyen, in der Ahnung kosmischer Schicksalsordnung, in der Seltsamkeit der Zufälle, im unbedingten Drang des inneren Müssens klingen numinose Momente an. Grundsätzlich gesagt, da, wo in der Bedeutungsfassung des Schicksals ausgesprochen oder unausgesprochen die Frage nach dem Woher angerührt wird und mitschwingt, stößt die Schicksalserfahrung auf jene Letztheit und Unbedingtheit der Lebensbestimmung, aus deren Element Religion lebt, wie auch immer sie gestaltet sein mag. Und wo diese Relation zum Unbedingten intuitiv sinnhaft wird, wo sie Form annimmt und sich mit Glaubensinhalten erfüllt und verbindet, gibt sie dem Ganzen des Schicksalserlebens religiöses Gepräge.

Auch hier gilt die Dialektik von positiv und negativ. Nichts vermag einen Glauben so in seinen Grundfesten zu erschüttern, so in Zweifel und Verzweiflung zu treiben wie ein sinnloses Schicksal; und nichts eine religiöse Überzeugung so zu erhärten und zu bewahrheiten wie ihre schicksalhafte Bestätigung in der persönlichen Lebenserfahrung. Noch mehr: Glaube ist in seinem Ja oder Nein überhaupt nur im Raum der Schicksale möglich. Er vollzieht sich an den Schicksalserfahrungen des Lebens, wenn er nicht leer bleiben soll. Darum ist die Auseinandersetzung Schicksal und Gott eine unumgängliche Angelegenheit der Theologie.

4. Zusammenfassung

Fassen wir zusammen, dann ergibt sich aus der kritischen Sichtung und Klärung der typologisch aufgegriffenen Schicksalserfahrungen nun folgendes Schema: Schicksale sind wesentlich charakterisiert durch die

Formkategorien
der Quantität
partial — universal

Modalität,
zufällig — notwendig

Dimensionalität
innen — außen

Qualität
werthaft (positiv) wertwidrig (negativ)

und in ihrer Qualität bedeutungsmäßig durch die

Wertkategorien
der Religion
positiv — negativ

der Erkenntnis
positiv — negativ

des Ethos
positiv — negativ

der Aisthesis
positiv — negativ

der Ökonomie
positiv — negativ

Zu diesem Schema ist anzumerken, daß nun für die Dialektik der Formkategorie der Qualität, in Korrektur unserer anfänglichen Setzung, nicht hell und dunkel steht, was sich nur auf den Wert der Erkenntnis beziehen würde, sondern werthaft und wertwidrig als das dialektische positiv und negativ, das nun grundsätzlich alle Wertkategorien im Auge hat.

Die Verschlungenheit der Formkategorien untereinander und die dialektische Verbundenheit der Werte in ihrer komplizierten Systematik des Einander-Umfassens werden uns da erst des näheren zu interessieren haben, wo wir, nach Herausstellung des Schicksalsbegriffes, der Dialektik der Schicksalsidee nachgehen werden. Vorläufig war es uns nur um eine wissenschaftliche Charakteristik der Erscheinungsformen der Schicksalserfahrungen zu tun.

Kritik des Schicksalsbegriffes

I. Vorbesinnung

Wer von der Leidenschaft zur Erkenntnis erfüllt ist, darf sich vor der distanzierenden Kühle der Begrifflichkeit nicht scheuen. Gerade wer aus der Schicksalsbewegtheit kommt, bedarf scharfer Zucht und Zügel, um die Fülle zu meistern, und so zur Klarheit zu gelangen. Die Philosophie muß sich nach Hegels bekanntem Wort davor hüten, erbaulich wirken zu wollen. Gerade das Lebendigste bedarf der scharfumreißenden, bändigenden Form, um nicht in Verschwommenheit wesenlos zu werden. Und das Schicksal gehört wohl zum Lebendigsten, das sich dem Erkenntniswillen darzubieten vermag. Es wäre bedauerlich, wenn hinter begrifflichen Bestimmungen der heiße Atem schicksalhafter Erlebens nicht mehr spürbar wäre, aber es wäre unverzeihlich, wenn die Sauberkeit der Gedankenführung Konzessionen an die schnellbereiten Vorurteile einer falsch verstandenen Lebendigkeit machen würde.

Der Versuch, zu einem Begriff des Schicksals vorzudringen, will schier unmöglich erscheinen, wenn man die Fülle und Gegensätzlichkeit dessen anschaut, was die Menschen ihr Schicksal nennen. Und diese Unmöglichkeit würde sich kritisch bestätigen, wollte man zu einem inhaltlich bestimmten Wesen des Schicksals vordringen. Gerade wer die lebendige Fülle schicksalhafter Möglichkeiten nicht durch eine notwendig beschränkte Inhaltlichkeit vergewaltigen will, wird die reine Form ihres Begriffes suchen müssen, und mit solcher formalen Bestimmung nicht verengen, sondern dem in sich bewegten Reichtum der Sache gerecht werden.

Nicht das Schicksal, sondern der Schicksalsbegriff ist zu analysieren und zu definieren. Dies zu betonen, bedeutet mehr als eine Binsenwahrheit. Natürlich, man definiert überhaupt nur Begriffe. Und indem man Begriffe definiert, bestimmt man die Sache. Sache und Begriff sind wechselbezogen. Der Begriff ist die Form der Bestimmtheit einer Sache. Hier aber liegt der Fall komplizierter. Die „Sache“ Schicksal ist keine unmittelbare Gegebenheit für das Denken und den Begriff. Sie ist nur mittelbar da, sie ist nur für ein bestimmtes Erleben gegeben, in dem und durch das sie bereits gestaltet, geformt, bestimmt ist. Schicksal ist kritisch philosophisch gesprochen ein „produzierter Gegenstand“, ein an

eine bestimmte Form der Setzung gebundenes Objekt. Was mit Schicksal gemeint ist, kann also nur mit Rücksicht auf dieses vorgefundene, erlebnismäßige Gesetz- und Bestimmtheit nachgedacht werden. In diesem Sinne ist der Schicksalsbegriff nur im Zusammenhang mit der Form seiner Gegebenheit definierbar.

Mit vollem Recht haben wir also in der Erörterung des Schicksalsproblems bei der Schicksalserfahrung und deren Mannigfaltigkeit angesetzt. Sinn und Möglichkeit der Schicksalserfahrung zu analysieren, ihre reine Form zu erfassen, ist der im kantischen Sinne transzendental gewiesene Weg zur Definition des Schicksalsbegriffes.

Das ist mehr und anderes als eine bloße psychologische Zerlegung und Darstellung des Erlebnisses Schicksal. Unsere Frage umfaßt im Problem der Struktur und der Formmomente dieses Erlebnisses das Problem seiner Bedeutung und damit seines Rechtes und seiner Wahrheit. So will über die bloße Herleitung der Definition hinaus die Brücke geschlagen werden zu der normativen und existentiellen Erfassung des Schicksalsgedankens, dessen Konfrontierung mit dem Gottesglauben uns theologisch wichtig ist.

II. Die Formstruktur der Schicksalserfahrung

1. Die konstituierenden Momente

Der Weg, den wir von der Typologie der Erscheinungsformen der Schicksalserfahrung zu deren kritischer Klärung und Sichtung gegangen sind, hat sein Ende und Ziel in der analytischen Herausstellung ihrer reinen Form. Wie ist Schicksalserfahrung überhaupt möglich? würde Kant fragen. Wie die analytische Geometrie in der Gleichung des Kreises jeden möglichen Kreis bestimmt, so gilt es in der Strukturanalyse die reine Form jeder möglichen Schicksalserfahrung und damit ihren Begriff zu definieren.

Alle Schicksalserfahrung baut auf einem Geschehen auf, ist ereignishaft. Ereignislose Schicksale gibt es nicht. Ob diese Ereignisse von innen oder außen her bedingt sind, ist dabei gleichgültig. Jedenfalls geschieht etwas, an das die Schicksalserfahrung gebunden ist. Dieses Ereignis kann naturhafter Art sein, z. B. ein Lawinensturz; es kann geschichtliches Ereignis sein, z. B. der Zusammenbruch einer politischen Macht; es kann eine persönlich

bedingte Tat sein, z. B. ein Verrat; es kann ein rein psychischer Akt sein, z. B. eine Bekehrung.

Keineswegs ist all solches Geschehen schon von sich aus schicksalhaft. Es geschieht unendlich viel unter der Sonne, das niemals schicksalhafte Bedeutung erlangt. Zum Schicksal wird es erst durch das Erlebnis seiner Bedeutung in einem spezifischen Sinne. An bestimmten, aus der Reihe der Geschehnisse herausgehobenen Ereignissen erschließt sich ein Schicksalssinn.

Man achte auf diese intransitive Form: es erschließt sich! Die Erfahrung der schicksalhaften Bedeutung unterliegt also keiner Willkür, sondern vollzieht sich unfreiwillig. Ein Schicksal „macht“ man nicht, sondern es „widerfährt“ einem an diesen oder jenen Ereignissen. Geschehnisse können sehr Vielfaches bedeuten, man kann sie auch mannigfach deuten, Schicksalsbedeutung erhalten sie erst durch den unwillkürlichen Akt einer unbedingten persönlichen Bezogenheit. In diesem Akt gestaltet und objektiviert sich unmittelbar das, was wir Schicksal nennen. Diese Objektivation, dieses Gegenständig-werden, dieses spontane Wissen von einem Gegenüber, das in den Ereignissen an mir zu handeln scheint, und in diesem Handeln sich als Macht dokumentiert, ist also an einen besonderen Akt des Erlebens gebunden, stellt eine spezifische Vollzugsgegenständigkeit dar. Man weiß nur vom Schicksal in und durch solche Gegebenheit. Schicksal ist also kein spekulativer Gedanke, kein Produkt der Reflexion. Wenn es dazu zu werden vermag, dann doch erst auf Grund seiner unmittelbaren und originären Gegebenheit in der Eigenart der Schicksalserfahrung.

Die Schicksalserfahrung umfaßt also folgende konstituierende Momente: 1. das Ereignis oder die Ereignisse, auf denen sie sich aufbaut, 2. die personelle Bezüglichkeit dieser Ereignisse für den Erlebenden, ganz gleich, ob es sich dabei um einen Einzelnen, eine Gruppe oder eine Allgemeinheit handelt, 3. die Unmittelbarkeit und Unbedingtheit dieser Bezüglichkeit, 4. den Bedeutungs- oder Wertcharakter dieser Bezüglichkeit, 5. die sich an dieser Bedeutung vergegenständlichende, persönlich-bezügliche Schicksalsmacht. In der erlebten Einheit dieser Faktoren lebt das Schicksal. Beispiel: 1. Moment: ein Mord, 2. Moment: die persönliche Betroffenheit durch diesen Mord, 3. Moment: die spontane Eindeutigkeit im Wissen um die Bedeutung dieser Betroffenheit, 4. Moment: Tragik, 5. Moment: Moira.

Gedanken sind im Grunde genommen nicht zählbar, ebensowenig die gliedhaften Momente einer Erlebniseinheit. Um der grellen Beleuchtung willen wird hier auseinandergeschnitten und numeriert, was nur als erlebte Einheit Bestand hat und sinnvoll ist. Die fünf Momente sind ein Moment und wollen als ineinander-greifende Funktionen eines Aktes, einer Sinn Ganzheit verstanden werden.

2. Produzierte Gegenständlichkeit

Erkenntnistheoretisch betrachtet nennt man eine solche Sache wie das Schicksal einen produzierten Gegenstand, denn er ist nur in unmittelbarer Aktverbundenheit da, das heißt durchaus nicht, daß Sein und Wert und Geltung des Schicksals nur darum bestünden, weil es erlebt wird, wohl aber, daß sein Dasein und seine Geltung an die Tatsache seines Vollzuges gebunden sind.

Ein Naturgegenstand ist auch da, wenn ich ihn nicht wahrnehme. Zur Bestimmtheit seines Seins gehört nur seine Wahrnehmbarkeit, er muß ein Gegenstand möglicher Erfahrung sein. Zur Bestimmtheit eines produzierten Gegenstandes, der darum nicht minder gegenständig ist als ein Naturobjekt, gehört der tatsächliche Akt seiner Produktion, gehört das Faktum seiner Gestaltwerdung.

Eine Melodie ist nur in ihrem Gehörtwerden, sie gestaltet sich aus der musikalisch erlebten Reihung ihrer fundierenden Elemente, nämlich der Töne. Der einzelne Ton ist nicht ein Stück der Melodie, sondern Glied einer sich vom erlebten Ganzen her unmittelbar vollziehenden Einheit. Niemand wird sagen wollen, es gäbe keine Melodien. Ihre Gegebenheit ist aber an die besondere Bedingung ihrer Produktion, ihres gestalthaften Aufbaus aus den Tonelementen geknüpft.

Wie sich nun die Melodie im musikalischen Akt aus den Tönen ergibt, so gestaltet sich — in begründeter Analogie gesprochen — im besonderen Akt der Schicksalserfahrung die „Melodie“ des Schicksals an den fundierenden Elementen des Geschehens. An ihnen wird Schicksal und Schicksalssinn intuitiv schaubar. Uno intuitu, unmittelbar ganzheitlich werden die Momente eines Geschehens in ihrem So- und Nicht-anders-sein als schicksalhaft notwendig erfahren. In der erlebten Ordnung dieser Ganzheit werden sie bedeutsam. Diese Ganzheits-Notwendigkeit ist ihre

Bedeutsamkeit. Am So-bestimmtsein gestaltet sich das Bestimmende als sinnvoll und gegenständig, und am Bestimmenden wird dem Bestimmten sein unbedingt gegenständlicher Sinn. Wie die Melodie aus ihrer eigenen Einheit und Gliederung im musikalischen Akt ist und gilt, so ist und gilt das Schicksal und seine Bedeutung aus der erlebten Eindeutigkeit, Rundheit und Geschlossenheit seines konstituierenden Vollzuges.

Mit dieser grundsätzlich bedeutsamen Erkenntnis ist, kritisch gesprochen, der Begriff des Schicksals keine *qualitas occulta* mehr. Er ist philosophisch hoffähig geworden und hat seinen gespenstischen Charakter verloren. So wird man philosophisch etwas über das Schicksal sagen dürfen, ohne sich der verächtlichen Note schuldig zu machen, einen unwissenschaftlichen Gegenstand aufgegriffen zu haben und im Trüben zu fischen.

Haben wir damit das Schicksal rationalisiert und seine metaphysische Dunkelheit und Okkultheit einer billigen philosophischen Aufklärung preisgegeben? Gerade das nicht! Denn die Klarheit seiner gegenstandstheoretischen Formbestimmtheit schließt die Dunkelheit und Abgründigkeit seiner, nun definierterweise, allein vom spezifischen Erlebnisakt her bestimmten Inhaltlichkeit keineswegs aus. Über den Inhalt Schicksal und seine Dialektik entscheidet legitim die Schicksalserfahrung, nicht eine bevormundende Reflexion. Aber Vorrrecht der Reflexion ist es, dies zu wissen und in begrifflicher Sauberkeit der zuständigen Relationen der spezifischen Form des Schicksalsdenkens, also der Schicksalserfahrung Raum und Geltung zu verschaffen.

Ist mit dieser unmittelbaren und untrennbaren Aktbezogenheit, die das Schicksal zu einem produzierten Gegenstand macht, nun nicht seine Objektivität in Frage gestellt und geleugnet? Durchaus nicht, denn es handelt sich ja gerade darum, auszumachen, welcher Formbestimmtheit die Schicksalsobjektivität unterliegt. Produzierte Objektivität hat mit willkürlicher Einbildung und Subjektivismus nichts zu tun. In anderer Weise „produziert“ ja auch das Auge aus den Schwingungen, die seine Retina treffen, Licht und Farbe, und das Ohr aus bestimmten Lufterschütterungen den Ton. Raum und Zeit — man lese Kants transzendente Ästhetik! — müssen als reine Anschauung vorstellungsmäßig produzierbar sein. Man wird all diesen Dingen ihre Realität nicht absprechen und sich darum am Begriff des Produzierens, der erlebnismäßigen Gestaltung, nicht stoßen. Gegenstand sind alle Dinge nur in der Relation zu

unserem Erleben. Die besondere Form dieser Relation macht die Besonderheit ihrer Gegenständlichkeit aus.

Wenn also in den produzierten Gegenstand Schicksal das persönliche So-sein und die Existenz des erlebenden Subjektes in einer ganz anderen Weise eingeht als in den Naturgegenstand, ist er darum doch nicht subjektiver oder weniger objektiv als jener. Man müßte denn in den Vorurteilen eines ungerechtfertigten naturalistischen Denkens steckengeblieben sein. Subjektivität im abwertenden Sinne kann kritisch nur als Willkür in der Produktion verstanden werden. Echte, existentielle Schicksalserfahrung hat aber mit willkürlicher Deutung der Geschehnisse nichts zu tun, sondern vollzieht sich auch in der Modalität des Zufälligen mit innerer Notwendigkeit, also im strengen Sinne unwillkürlich. An Stelle deutender Willkür, die es nahelegen würde, Einbildung zu vermuten, steht die Eindeutigkeit im Vollzug einer intuitiven Notwendigkeit mit dem sachlichen Anspruch auf Geltung.

Sowenig also Farbe oder Ton oder Melodie Einbildungen sind, weil sie an die Produktion der Sinnesorgane bzw. der Musikalität als eines intuitiven, geistigen Aktes gebunden sind, so wenig ist Schicksal in der besonderen Bedingtheit seiner Produktion Einbildung. Grundsätzlich gesehen verhält sich dieses Bedingtsein der Sache in der Produktion nicht anders, als sich die Prämissen in ihrer theoretischen Eindeutigkeit zum Sinn und Ganzheitsanspruch des Schlusses verhalten, in dem sie aufgehoben sind. Schicksalserleben ist seinen besonderen Bedingungen gemäß ein Schicksalsdenken, eine Form intuitiven und unbedingten Urteilens, dessen Prädikation das Sein und den Sinn einer nur so faßbaren Sache bestimmt. Die Sache Schicksal ist durch den Akt der Produktion also nicht „gemacht“ oder „eingebildet“, sondern tut sich in dieser so bestimmten Aktualität sachgemäß kund. Wir wüßten nichts von Schönheit, wenn sie sich uns nicht im ästhetischen Erleben offenbarte. Und wir wüßten nichts vom Schicksal, wenn es nicht an der intuitiven Zusammenschau von uns betreffenden Geschehnissen für uns lebendige Gestalt gewönne. Das und nichts anderes ist mit dem Begriff der Produktion gemeint.

3. Die kontroverse Parallele zur Tatstruktur

So spiegelt sich die Rätselhaftigkeit des Schicksals in der Rätselhaftigkeit der uns betreffenden Ereignisse und seine Tragik in der tragischen Verkettung unserer Lebensumstände. Das ist nicht banal gemeint. Sondern in der den aktiven Möglichkeiten entzogenen Passivität der Geschehnisse wird der Sinn eines An-uns-handelns unmittelbar schaubar, dessen Subjekt uns als Schicksal gegenübertritt. Schicksal wird also da möglich und erlebbar, wo Geschehnisse, die außerhalb unserer Freiheit liegen, den Charakter einer uns meinenden Absichtlichkeit annehmen. Dabei bleibt es gleichgültig, ob diese Absichtlichkeit uns nur in der Merkwürdigkeit eines Zufalls streift, oder in konsequenter Notwendigkeit von Ereignis zu Ereignis ihren Plan mit uns zu verfolgen scheint, ob diese Absichtlichkeit unser Wollen überformend bestimmt oder, von außen kommend, unser Planen durchkreuzt, ob es ein universales oder ein partiales Wollen verrät, ob es sinnbauend oder sinnzerstörend der Ordnung unserer Werte gegenübertritt. Wie sich in der Freiheit unseres Wollens und Sollens tathaft bedingte Geschehnisse planvoll verketteten müssen, so tritt, im Spiegelbild dieser Analogie sichtbar, unserer Unfreiheit am unmittelbar erschaute Sinn der Geschehnisse ein unbedingter Wille gegenüber, dessen Geltung und Sein sich in der Setzung des Begriffes Schicksal dokumentiert.

Aus dieser Einsicht erwächst nun unserer Strukturanalyse wesentliche Förderung. Der intuitive Produktionsakt in seiner Unmittelbarkeit und Unbedingtheit erweist sich von der Passivität des Geschehens her als notwendig und begründet. Die Unmittelbarkeit und Unbedingtheit ist Ausdruck einer Empfänglichkeit und Notwendigkeit außerhalb und gegenüber der Sphäre unserer Freiheit, und erhält von daher ihre strukturelle Bestimmung. Sie ist wesentlich inaktive Impression und zeichnet sich als unwillkürliche Notwendigkeit in Relation zu der unserer Passivität gegenüber tretenden Aktivität des Schicksalswillens psychologisch markant ab. Die Struktur des Produktionsaktes selbst verrät in seinem Gedachtwerden, in seinem Gelöstsein aus aller Bedingtheit und Mittelbarkeit eines aktiven und diskursiven Denkens den Charakter eines Gesetzseins von der Aktivität seines Objektes her. Grob gesprochen: das Schicksal denkt uns, meint uns, fragt uns, und nur insofern denken, meinen, fragen wir das Schicksal. Es gestaltet

uns, und insofern gewinnt es Gestalt für uns. Nicht die fundierenden Geschehnisse und Ereignisse bedingen den Schicksalssinn, sondern der Schicksalssinn will und setzt die Geschehnisse für uns, um an ihnen sich kundzutun. So muß die Unmittelbarkeit und Unbedingtheit der Schicksalsschau ihrer transzendentalen, strukturanalytischen Bedeutung nach als Ausdruck eines Denkens verstanden werden, das sich vom Willen seines Objektes her gedacht weiß, das also selbst schicksalhafter Natur ist.

Wir werden später noch gründlichst über die Beziehungen von Schicksal und Freiheit zu reden haben. Nur weil es Freiheit gibt, und wo es Freiheit gibt, ist es sinnvoll, von Schicksal zu reden. Das *servum arbitrium* korrespondiert dem *liberum arbitrium*. Beide sind nicht ohne einander. Wenn wir uns jetzt am Strukturparallelismus zur Freiheit den Schicksalsakt zu erläutern suchen, dann ist das also mehr als eine zufällige Analogie.

Die freie Tat, so motivbedingt sie sich seiner psychologischen Betrachtungsweise darstellen mag, gründet in der Sinnbestimmtheit des Gewollten. Das in ihr vollzogene Geschehen, mag es sich auch als Ereignis nach Ursache und Wirkung in die unendliche Reihe kausaler Verkettungen einordnen, ist gesetzt und gelenkt von der Zweckbestimmung des Wollens her. Tat ist willentlich produzierte Geschehensverkettung. Gewolltes Geschehen gibt dem Ereignis ein Vorzeichen, durch das sich sein So- und Dasein nicht nur kausal, sondern zugleich final, also von der Absicht her definieren läßt, und auch nur so ausreichend bestimmt ist. Tatgeschehen ist es also nur, trotz aller kausalen Verknüpfbarkeit, im Element des vorausgesetzten Willens. An der Bedeutung des Geschehens tut sich der Wille kund, der als das logische Prius handelnd das Da- und Sosein dieses Geschehens vom Zweck her, also in höherer Ordnung bedingt. Die Möglichkeit solcher Bedingtheit und Bestimmtheit des Geschehens vom gewollten Zweck her definiert die Tat.

Ein merkwürdiges Spiegelbild zur Struktur der Tat gibt die Struktur der Schicksalserfahrung ab, nur daß die Aktiva in Passiva verwandelt sind, und der Zweck- und Bedeutungsordnung der Geschehnisse hier ein Wille korrespondiert, der nicht unser Wille ist und unserer Unfreiheit entspricht. An Stelle des Willens steht hier die Gewolltheit, die an den Ereignissen so eindeutig in ihrem Bezug auf uns wahrgenommen wird, wie unser Wille aus dem Charakter unserer Tat ablesbar ist. Geschehnisse in ihrer Zweck-

bestimmtheit verstehen hat also an und für sich nichts Mysteriöses an sich. Ereignisse schicksalhaft erfahren heißt nichts anderes, als sie in einer solchen Zweckbezogenheit auf uns ganzheitlich geordnet verstehen müssen. Genau so, wie sich in der Tat Geschehen zur Einheitlichkeit seiner Bedeutung zusammenschließt und zueinander zu ordnen vermag. Wie sich nun in solchem Zusammenschluß unser Wille verrät, so verrät sich im Erlebnis der eindeutigen Betroffenheit unseres Lebens durch die Geschlossenheit der Ereignisse der uns gegenüber stehende Schicksalswille. Ja von ihm her wird das Vorhandensein dieser Geschehnisse überhaupt erst sinnvoll, so, wie das Vorhandensein des Tatgeschehens von der Zwecksetzung unseres Willens her erst sinnvoll wird. Man muß also nun begründeterweise, von der logischen Apriorität des Schicksalswillens ausgehen, so dunkel diese Hypostasierung an sich unserm Denken sein mag, um die Tatsache der Schicksalserfahrung zu verstehen, wie man logisch von der Apriorität der Freiheit ausgehen muß, um die Struktur der Tat zu verstehen. Das *liberum arbitrium* und das *servum arbitrium*, beide haben ihre Apriorität, die sich aus der strukturellen Sinnbestimmtheit ihres Aktes ergibt. Das eine heißt Freiheit, das andere Schicksal. Sie stehen sich in ihrer Geltungsaltenz an verschiedenen Polen, aber auf gleicher Ebene gleichrangig gegenüber. Ja sie sind ohne einander gar nicht zu denken.

Es war ein Fehler des klassischen deutschen Idealismus von Leibniz bis Kant und Schiller, die Freiheit immer nur der Natur und ihrer Kausalbestimmtheit zu konfrontieren, und das Schicksal mit der Kausal-determination gleichzusetzen. Das mußte zu einseitiger Überschätzung der Freiheit führen, und damit zu einer Verkennung des religiösen Schwergewichts des *servum arbitrium*. Man deklarierte eine Willensreligion der sittlichen Freiheit — vgl. Schiller: „Nimm die Gottheit auf in deinen Willen und sie steigt herab zu dir vom Weltenthron“ — und versagte an der Verborgenheit Gottes, die dem gesamten idealistischen Optimismus hätte zum Korrektiv werden müssen. Das eigentliche Problem lautet Freiheit und Schicksal, nicht Freiheit und Natur; also *liberum arbitrium* und *servum arbitrium*, darin hatte Luther von der Theologie her philosophisch schärfer gesehen als Kant.¹⁾

4. Der Charakter der Eindeutigkeit

Mit der Setzung einer der Schicksalserfahrung zugrunde liegenden Apriorität ist eine große Behauptung getan, die den Schicksalsgedanken aus dem Bereich einer spielerischen Eventualität und bloßen Spekulation herausrückt und ihm den Charakter unbedingter Ernsthaftigkeit verleiht. Wer einmal Schopenhauers „Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen“ gelesen hat,¹⁾ wird sich an die schon beinahe kokette Skepsis erinnern, mit der der Verfasser seine Abhandlung einleitet, um ja nicht in den Verdacht zu kommen, die Sache ernster zu nehmen, als sie seiner Ansicht nach genommen werden darf. Der Fehler Schopenhauers liegt darin, über die Schicksalsidee transzendent zu spekulieren, anstatt ihre Erfahrung transzendental zu definieren. Selbstverständlich muß er sich auf mancherlei Erfahrungen berufen, und tut es vielfach aus seiner großen Belesenheit heraus, aber er sieht das Problem über den Zaun hinweg, als einen bloß spekulativen Gedanken, den er von seinem eigentlichen Vollzugsgrund ablöst und freihändig erörtert. Ein ähnlich irrtümliches Verfahren, wie wenn man den Gottesgedanken spekulativ behandelt, und ihn aus der Vollzugsmächtigkeit der Glaubensexistenz herauslöst. Das gibt nach Luther einen toten philosophischen Gott, oder bei Schopenhauer, wie man anderwärts in seinen Werken studieren kann, nackten Atheismus.

Trotz dieser Einsicht gilt es alle von der Skepsis her gebotene Vorsicht wahrzunehmen. Die Apriorität der Schicksalserfahrung muß vom Charakter der sie bestimmenden Eindeutigkeit her ihre strukturanalytische Erhärtung erfahren. Die besondere Form ihrer Unbedingtheit bedarf der kritischen Herleitung und Definition.

Gehen wir noch einmal von dem Einwand aus, das Schicksal könne ja doch vielleicht eine bloße Eindeutung und Einbildung unserer Phantasie in das Geschehen sein. Man erinnert uns an unsere Kindheit, wo wir auf der Wiese liegend, in die ziehenden Wolken allerlei Gestalten hineingeheimnist haben. Etwa das Gesicht eines Riesen mit schrecklich langem Barte, die Figur eines Reiters, eine Landschaft mit Bergen und Tälern. Bis es uns schließlich nicht mehr ganz geheuer war, ob nicht der Rübezahl oder gar der liebe Gott in dieser Gestalt über die Erde wandere und sich seine Menschenwelt besähe. Und es war schließlich doch nichts anderes als große Wolkenbänke, die der Wind zusammengepustet hatte.

Sicher, es gibt auch große Kinder, die die Zufälle ihres Lebens mit einer solchen spielerischen Phantasie zusammenschauen und Absichten hineinlesen, die ihrer bloßen Einbildung und vor allem ihren Wünschen entstammen. Man kann daran erinnern, daß es eine krankhafte monomane Art gibt, alles auf sich zu beziehen, was sich ereignet, gesteigert bis zum Verfolgungswahn einer hypertrophen Schicksalsangst, die kein Apriori, wohl aber ein zerrüttetes Nervensystem verraten. Sind für das unwillkürliche Spiel einer wunschgetragenen Phantasie, sind für die Zwangsvorstellungen eines Neurotikers die Geschehnisse nicht auch eindeutig geordnet? Wo hört der Wahn auf, und wo beginnt die Wahrheit? Oder ist die Produktion von Schicksalserfahrungen samt ihrer vielleicht phantastisch bedingten Eindeutigkeit für den Erlebenden nur Illusion? Man wird so radikal skeptisch fragen müssen, um ja keiner Täuschung zu unterliegen.

Ein lateinisches Sprichwort lautet: *abusus non tollit usum*. Mißbrauch hebt den Brauch nicht auf. Religiöser Wahnsinn besagt nichts gegen die Religion, und kindliche Phantastik spricht nicht gegen die ernsthafte Rolle, die die Phantasie in der Kunst spielt. Spielerische oder krankhafte Züge sind als Unwerte in der Schicksalserfahrung schnell genug erkennbar, denn sie bringen sich als solche zum Ausdruck. Es ist ein Unterschied, ob man der Zahl 13 entfliehen zu müssen glaubt, oder ob der Mörder Orest sich von den Erinnyen verfolgt weiß; ob ein alberner Zufall hysterisch aufgebauscht wird oder Napoleon seine Hybris zum Verhängnis wird. Schicksalserfahrung steht nicht außerhalb unseres sonstigen Wert- und Wahrheitsfühlers, sondern ist eine besondere Art seiner Bewußtwerdung im positiven oder negativen Sinne, wie wir uns unter Berufung auf die Bedeutungskategorien des Schicksalserlebens erinnern wollen. Nicht irgend etwas wird phantastisch eindeutig, sondern Werte und Unwerte treten in jener charakteristisch passiven Form in eindeutige Beziehung zu unserem Leben, wie umgekehrt in der Eindeutigkeit unserer Tat nachfühlbar und nachdenkbar werthaft oder wertwidrig gehandelt wird.

Was die Eindeutigkeit der Schicksalserfahrung immer wieder der Skepsis preisgegeben sein läßt und ihre Apriorität in Frage stellen möchte, ist letzten Endes nicht ihre phantastische oder krankhafte Verzerrung, sondern das, was man als ihre „Subjektivität“ bezeichnet. Meint man damit Willkür, dann ist erneut darauf hinzuweisen, daß es sich gerade beim Schicksal nicht um

Willkür, sondern um eine unwillkürliche Notwendigkeit handelt. Hier gerade gibt es keine Wahl und darum auch keine Willkür, wie wir eingehend dargelegt haben. Also diese Interpretation des Wortes subjektiv entfällt. Es kann sich dann wohl nur darum handeln, daß dem erlebenden Ich als dem Subjekt, dem das Schicksal widerfährt, für das Zustandekommen der Eindeutigkeit eine unverhältnismäßig große Ausschlagskraft zugesprochen scheint, die ihren Anspruch auf allgemeine, objektive Gültigkeit schmälert, wenn nicht gar aufhebt. Es wird also vor allem darauf ankommen, die Beziehung der Eindeutigkeit zum Subjekt des Erlebens zu klären, um daraus die Konsequenzen zu ziehen.

Der, der sein Schicksal erlebt, ist der eigentlich Betroffene. Das heißt unvertauschbar er ist gemeint und kein anderer. Er also unter der Gesamtheit der Bedingungen, die ihn gerade zu dem machen, was er im Augenblick ist, er also in seiner vollsten und ganzen Subjektivität, in seiner Existenz. Das persönliche Sichgemeint-wissen, die Betroffenheit in der unvertauschbaren Existenz, ist also gerade das seiner Form nach Allgemeine jeder möglichen Schicksalserfahrung, also konstituierendes Moment ihrer Gegenständlichkeit. Das erlebende Subjekt ist Objekt des an ihm sich gestaltenden Schicksalswillens.

Das cogito ergo sum des Cartesius wird in der Schicksalserfahrung passivisch modifiziert: cogitor ergo sum. Das Ich als die Möglichkeit, etwas zu meinen, verliert in der Schicksalserfahrung den Charakter der Letztheit, der Voraussetzung schlechthin, denn es weiß sich hier selbst als ein Gesetztes. Das Subjektum wird ein Objektum dem Schicksal gegenüber, von dem es sich in seinem Sosein und Dasein gesetzt weiß. Daß ich der bin, der ich bin, also meine subjektive Existenz, gewinnt vom Schicksal her den Charakter einer objektiven Notwendigkeit. Der Relativismus meiner Subjektivität wird selbst relativiert, also bezogen auf die Notwendigkeit meines Irrs und meines Erkennens, meines Rechttuns und meines Versagens. Das Ich in seiner Freiheit und seiner Gebundenheit, also in all seiner Aktualität, weiß sich selbst aktuiert, vollzogen vom Gegenstand seiner Erfahrung, vom Schicksal her.

Man sieht, die Struktur der Schicksalserfahrung erschüttert die naive Gegenüberstellung von Ich und Gegenstand, von Subjektivität und Objektivität. Von da aus gelten andere Maße. Subjekt und Subjektivität verlieren den Charakter der Zufälligkeit. All das, was in der Relation Subjekt—Objekt gedacht, erlebt, gewertet

wird, ist in eine große Klammer gesetzt und der Tatsächlichkeit seines Vollzuges im Hier und Jetzt, also in seiner einmaligen Wirklichkeit als Notwendigkeit verstanden. Die Eindeutigkeit im Vollzug der Schicksalserfahrung ist also die unwillkürlich und unmittelbar gewußte Identität von Setzung und Gesetztheit, von cogito und cogitor, von Subjektsein und Objektsein, von Tun und Getanwerden, in der und aus der sich die Besonderheit der Sinnhaftigkeit meines Schicksals ergibt. Die Tatsache dieser unmittelbaren Bewußtwerdung ist insofern objektiv, als sie die Totalität der Bedingungen meines Ichseins in seiner Einzigkeit, also mein Bestimmsein schlechthin meint, und gleichzeitig total subjektiv, weil nur ich mir völlig unallgemein für eine solche Bestimmtheit gegeben bin. So unmöglich ich ein Anderer sein kann, als ich bin, so unmöglich kann ich sein Schicksal vollziehen. Über das Schicksal des Anderen kann ich nur reflektieren. So geht die Monadizität — dieser Leibnizsche Begriff ist weniger mißverständlich als Subjektivität — als Invariante, als konstitutives Definitionsmoment, als Bedingung der Objektivität in den Begriff der Schicksalserfahrung ein. Nun nicht so, wie alle Objektivität irgendwie subjektbezogen sein muß, sondern mit der besonderen Note, daß hier das Subjekt selbst vom Sinn seiner Setzung her unbedingt gegenständlich wird, bzw. daß es sich im unmittelbaren Vollzug seines Sich-gesetzt-wissens schicksalhaft objektiviert.

Man versteht: die Frage nach der Subjektivität oder Objektivität der Schicksalserfahrung wird sinnlos, weil so falsche, aus einer anderen Ebene stammende Maßstäbe herangetragen werden, die an der besonderen Struktur der Schicksalsgegenständlichkeit versagen müssen. Schicksalserfahrung stellt eine Form unbedingten Selbstverständnisses dar, das sich nur aus der Identität des Ich mit seinem Bestimmsein sachgemäß nachprüfen läßt.

Daß am Bedeutungsvollzug der Ereignisse diese Identifikation von Bestimmsein und Bestimmung des Ich, von Gesetztheit und Setzung im Sinne eines unmittelbaren Selbstverständnisses erlebt wird, und daß dieses unmittelbare Selbstverständnis den Bedeutungsvollzug der Ereignisse eindeutig macht, repräsentiert den geschlossenen Kreis einer originären Sinnggebung, hinter die zurückzugehen keinen angebbaren Sinn mehr hat. Mit anderen Worten: die Identifikation des bedeutungsgetragenen unbedingten Selbstverständnisses mit einem sich darin kundtuenden Schicksalswillen in der Unmittelbarkeit des intuitiven Vollzuges ist ein Prinzip;

nämlich das Prinzip der Apriorität und Eindeutigkeit jeder möglichen Schicksalserfahrung, das die Idee des Schicksals bestimmt. Von der Schicksalsidee sprechen heißt also vom Prinzip der Schicksalserfahrung sprechen, also von der Apriorität des Schicksalswillens als der transzendental hergeleiteten Möglichkeit der Schicksalserfahrung. Von dieser Apriorität her ist die Eindeutigkeit im Vollzug der Schicksalserfahrung charakterisiert und definiert. Sie ist diese Eindeutigkeit.

5. Die Bedeutungsfähigkeit der Ereignisse

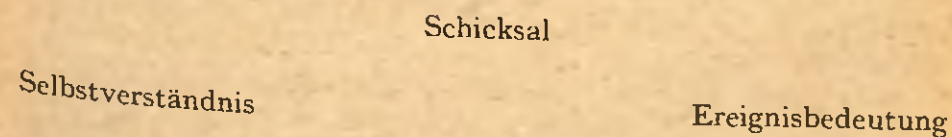
Nun bleibt noch eine Frage für die Formanalyse zu beantworten: Wieso vermag sich die Bedeutungsidentifikation von Schicksalssinn und Selbstverständnis am Medium bestimmter Ereignisse zu vollziehen? Man wird zunächst negativ sagen müssen, ohne die Fundierung durch die Ereignisbetroffenheit bliebe die Identifikation inhaltlich leer und nichtssagend, so, wie eine Melodie ohne Töne, eine Ganzheit ohne ein Substrat ihrer Gliederung leer und sinnlos bliebe. Um im Bilde der musikalischen Analogie zu verharren: Tonsein heißt mögliches Substrat für melodische Gliederung sein, also die Potenz musikalischer Bedeutung in sich tragen. Entsprechend: Ereignissein heißt bedeutungshaft sein, die Möglichkeit zur schicksalhaften Bedeutung in sich tragen.

Es gibt kein Ereignis, und sei es das scheinbar belangloseste, das in der Berührung mit unserem Leben nicht für uns von schicksalhafter Bedeutung zu werden vermöchte. Ob es das tatsächlich wird oder wie unendlich viel Begebnisse für uns gleichgültig bleibt, hängt davon ab, in welcher Weise wir uns durch dieses Ereignis oder diese Verkettung von Ereignissen betroffen fühlen. Im Begriff der Betroffenheit verbindet sich die Bedeutungspotenz des Ereignisses aktual mit dem Selbstverständnis; denn ich weiß mich in meinem So- und Nicht-anders-sein betroffen. Was wirklich mich, und nicht nur irgend etwas an mir betrifft, weiß ich nur aus meinem Um-mich-wissen, auch dann, wenn mir dieses Wissen um mich erst im Moment der Ereignisbetroffenheit voll aufgeht. Die potenzielle Bedeutungshaftigkeit der Ereignisse, die eine vielfache und sehr verschiedene sein kann, aktualisiert sich in dem Moment zur Schicksalsbedeutsamkeit, da ich mich von ihr in der Einheit und Ganzheit meines Ichseins, meines Personseins, in der Einheit und Ganzheit

meines Lebens und insofern in der Unbedingtheit meines Gesetzseins betroffen weiß.

Ein Ausgleiten auf der Straße, bei dem ich mir lediglich den Mantel beschmutze und mit einem blauen Fleck davonkomme, berührt mich nicht schicksalhaft. Aber wenn es so unglücklich geschieht, daß ich einen Schaden für mein Leben davontrage oder vielleicht gerade noch um eine solche Schädigung herumkomme, werde ich in eine Betroffenheit versetzt, in der ich mich vermutlich ganzheitlich gemeint sehen werde. Das Ereignis an sich mag so geringfügig sein, wie es will — vielleicht ist es nur ein keimtragendes Stäubchen, das durch die Luft weht! — was es für mich zu bedeuten vermag, ist allein entscheidend. Für mich im Selbstverständnis meines Lebens, meiner Aufgabe, der Sinn- und Wertbezogenheit meiner Person. Hier zeichnet sich die Bewußtseinsschwelle ab, über die eine Ereignisbedeutung gelangt sein muß, um mich unbedingt, d. h. also bestimmend zu treffen. Die Schicksalserfahrung vollzieht also gleichsam eine Auswahl aus der Fülle der auf mich bezogenen Ereignisse und aktualisiert sich in der Eindeutigkeit des unwillkürlichen Produktionsprozesses da, wo an der Bedeutungspotenz eines Ereignisses das Lebens- und Selbstverständnis maßgeblich berührt wird. Maßgeblich, d. h. im Sinne einer unbedingten Bestimmtheit außerhalb meiner Freiheit, die eben in dieser Bestimmtheit apriorisch die Setzung eines Schicksalswillens in sich schließt, der im eindeutigen Bezug der Ereignisbedeutung auf mein Selbstverständnis, also in der konkreten Schicksalserfahrung, seinen Inhalt bekommt.

Nach Klärung all der subtilen Funktionsbeziehungen kann nun vereinfachend gesagt werden: die Struktur der Schicksalserfahrung ist darin gekennzeichnet, daß in der Eindeutigkeit eines unmittelbaren Vollzuges Ereignisbedeutung, Selbstverständnis und Schicksal einander fordernd zur Sinn Ganzheit zusammengebunden sind. Stellen wir uns die Struktur im Dreieck veranschaulicht vor!



Dann kann zum Zweck beweglicheren Erfassens ein und desselben Sachverhaltes variabel formuliert werden:

Die Produktion des Schicksals ist eine unbedingte Funktion der Ereignisbedeutung in das Selbstverständnis.

Oder: Die Apriorität der Schicksalsidee erfaßt in der Schicksalserfahrung die Ereignisbedeutung in ihrer Grundsätzlichkeit für das Selbstverständnis.

Oder: Das Selbstverständnis erschließt auf dem Wege über die Ereignisbedeutung den Sinn des Schicksals.

Oder: Das vom Schicksalssinn her bestimmte Selbstverständnis gibt der Ereignisbedeutung den Charakter der Unbedingtheit.

Oder: Die Objektivität des Schicksals gewinnt Gestalt im unmittelbaren Wissen um das unbedingte Einander-zugeordnet-sein von Selbstverständnis und Ereignisbedeutung.

Die Analyse der Bedeutungsstruktur der Schicksalserfahrung wird den Sinn der formalen Struktur unter neuen Gesichtspunkten erläutern und von da her den Schicksalsbegriff für die Definition reif machen.

III. Die Bedeutungsstruktur der Schicksalserfahrung

1. Der Sinngrund oder das Warum

a) Ereigniskausalität und Bedeutungsgrund

Wenn in der Formanalyse der Schicksalserfahrung von Eindeutigkeit, Selbstverständnis, Ereignisbedeutung und Schicksalssinn die Rede war, waren dort bereits alle Formelemente in der Einheit des Erlebens als Bedeutungsträger bewiesen. In der Form gestaltet sich Bedeutung. Form und Bedeutung verhalten sich zueinander, wie in der Physiologie Organ und Funktion. Die Form des Erlebens bestimmt seine Bedeutung. Die Analyse der Bedeutungsstruktur der Schicksalserfahrung ist also nur das Korrelat zu ihrer Formanalyse. Es faßt denselben Sachverhalt nur unter einem anderen, der Form zugeordneten Gesichtspunkt, nämlich den der Sinnbestimmtheit.

Nun haben wir bereits oben nach den Formkategorien die Bedeutungs- oder Wertkategorien der Schicksalsbestimmtheit entwickelt. Von der Typologie herkommend, hatten wir im Verfolg unserer Analyse gefunden, daß die als Formkategorie faßbare Qualität der Schicksalsbestimmtheit sich bedeutungshaft in die

Grundkategorien der Sinnbestimmtheit überhaupt dialektisch ausgliedert, also theoretisch, ethisch, ästhetisch, religiös und ökonomisch zu verstehen ist. Von diesen Grundwerten oder Ideen her bekommt die Schicksalserfahrung ihren jeweiligen Bedeutungsgehalt und zugleich auch ihre besondere Bedeutungsstruktur. So sind je nach dem beherrschenden Wert Ereignisbedeutung, Selbstverständnis und Schicksalsbestimmtheit in ihrer strukturellen Wertbezogenheit von der Erkenntnis, dem Ethos, der Aisthesis, der Religion oder Ökonomie her qualitativ determiniert. Die Schicksalserfahrung bezieht nun die Qualitätsbestimmtheit der genannten Werte auf eine Fragestellung, die mit der charakteristischen Gegebenheit des Schicksals grundsätzlich gefordert ist: Warum, wozu und woher dieses Schicksal? Die reine Qualität wird also von der Kausalität, der Finalität und Originalität der Schicksalsbedeutung strukturell umfaßt. Die qualitative Bestimmtheit des Schicksals entfaltet sich so an der Bedeutungsstruktur des Schicksalserlebens mit methodischer Notwendigkeit.

Beginnen wir also mit dem Warum! Ein Beispiel: Zwei Soldaten fahren in einem Kraftwagen durch ein Dorf. Ihr eigenes Motorengeräusch läßt sie das Herannahen feindlicher Flieger überhören. Im Moment, da schon die ersten Bomben einschlagen, gewahren sie den Ernst der Situation. Der Wagen wird angehalten. Der Eine vermag noch schnell herauszuspringen und Deckung im Hause zu finden. Eine Bombe schlägt durch das Dach des Hauses und begräbt ihn unter den Trümmern. Der Andere kann infolge einer Sperrung der Wagentür nicht mehr heraus und bleibt unversehrt. Eine Situation, die sich so oder ähnlich oft genug im Felde abgespielt hat und sofort dazu reizt, vom Schicksal zu reden. Diese Rede kann eine achselzuckende Antwort sein wollen: Nun, man weiß nicht, warum das gerade so geschah, also Schicksal! Sie kann aber auch das Grübeln nach dem Warum dieses Geschehnisses wachrufen. Geht das ursächlich gemeinte Warum nun im Sinne einer streng kausal gedachten Ereignisverknüpfung rückwärts, dann entfernt es sich mehr und mehr von seinem Bedeutungsmittelpunkt auf der Linie einer ins Unendliche zurückreichenden Verkettung der Ereignisse. Also das Klemmen der einen Wagentür hatte die und die Ursache, diese Ursache war wiederum da- und dadurch verursacht usw., bzw. der Bombeneinschlag gerade in diesem Hause war ungedingt durch das Zusammentreffen dieser besonderen Momente bedingt, die wiederum da- und dadurch in ihrem Effekt bewirkt waren

und ihrerseits zurückweisen auf weitere Ursachen. Mit dieser, das Ereignis als Schnittpunkt unendlicher kausaler Verknüpfungen fassenden Betrachtung erklärt man nichts. Das Ereignis hat zwar diese kausale Fundierung, nur ist das nicht das Ausschlaggebende. Vielmehr fragt es sich, wieso all diese Verkettungen gerade in diesem Moment zu diesem Ereignis zusammenwirken, das für Leben und Tod der Soldaten diese Bedeutung hatte. Man fällt mit der kausalrückläufigen Betrachtung aus der Bedeutungsstruktur heraus und verläuft sich im Unendlichen. Man faßt nicht verstehend das Warum der Bedeutung und kann es nicht fassen, weil man sich mit der Reflexion über die Ursachenreihe des Ereignisses auf eine methodisch falsche Ebene begibt, die außerhalb der Struktur der Schicksalserfahrung liegt. Man gleicht dem Kind, das hinter den Spiegel sehen will, anstatt in den Spiegel hinein.

Bleibt man aber innerhalb der Bedeutungsstruktur des Schicksalserlebens, dann kann das nach dem Grunde suchende Warum nur diesen Sinn haben: warum geschieht es überhaupt? warum geschieht es so? und warum geschieht es mir? Die in der Erfahrung enthaltene Antwort lautet: es geschieht überhaupt, weil es schicksalsbedingt ist; es geschieht so, weil es so bestimmt ist; und es geschieht mir, weil ich der bin, der ich bin und dem es zugeordnet ist. Diese Antwort ist keine banale Tautologie, sondern beleuchtet die Bedeutungsstruktur der Unbedingtheit des Schicksals. Das unmittelbare Wissen um diese Unbedingtheit ist im Abschneiden aller kausalen Begründung eben die originäre Sinnsetzung „Schicksal“. Es setzt eine aller Erklärbarkeit überhobene Verklammerung von Ich und Bedeutungsbestimmtheit, von Existenz- und Geschehensbedeutsamkeit, die in der Schicksalserfahrung als Identifikation von Selbstverständnis und Schicksalssinn zum Ausdruck kommt.

b) Sinngrund und Selbstverständnis

Ein Schicksal haben heißt, in einer eigentümlichen, unwillkürlichen Weise vom Sinn seines Lebens gefordert sein. Weil es uns widerfährt, meint es uns, und indem es uns meint, verstehen wir es als die Bestimmtheit unseres Lebens, in der es sich selbst bestimmt.

Es ist nicht gleich, wen ein Schicksal trifft. Wenn eine Hand über die Saiten einer Laute geht, kommt es sehr darauf an, wie

diese Laute gestimmt ist. Dieselbe Bewegung der Hand könnte einen Mißklang oder eine Harmonie hervorrufen. Es ist schon ein Unterschied, ob man im Hinblick auf den thebanischen Konflikt zwischen Königsgesetz und göttlicher Ordnung Antigone ist oder nur Ismene, ob Friedrich dem Großen das Schicksal von Kunersdorf widerfährt oder irgendeinem Schwächling, ob ein Schächer am Kreuz hängt oder Christus. Das Warum geht auf diese in der Unbedingtheit verborgene Beziehung von Schicksal und Person.

Nicht eine persönliche willentliche Reaktion auf schematisch, von außen kommendes Schicksal ist gemeint, sondern die Wahlverwandtschaft zwischen Schicksal und Charakter. Das macht ja den Reiz des guten Dramas aus, diese Wahlverwandtschaft überzeugend dargestellt zu bekommen. Macbeth muß da enden, wo er endet, eben weil er Macbeth ist. Daß man die Propheten steinigt und Christus ans Kreuz schlägt, ist nicht zufällig. Das Warum dieser Schicksale gründet im entdeckbaren oder verborgenbleibenden Geheimnis ihrer Person.

Das dreifache Warum — warum überhaupt, warum so, warum mir? — hat, abgesehen von der als abwegig erkannten kausalen Ereignisverkettung, innerhalb der Bedeutungsstruktur nur einen einzigen Anhaltspunkt, nämlich die dem Sinn des Schicksals korrespondierende, unvertauschbare, personale Existenz des Erlebnis-trägers. Weil du in Raum und Zeit und Umständen, im Grunde deines Wesens, in der Totalität deiner Bedingungen, also in deiner Unbedingtheit der bist, der du sein mußt, trifft dich dein Schicksal.

Wenn ein Mensch Schicksal sagt, dann versteht er sich in der totalen Einheit seiner Bedingungen, in der Notwendigkeit seines Soseins. Dann identifiziert er diese Totalität seiner Bedingungen, die die unendliche Verflochtenheit der Kausalreihen der ihn treffenden Ereignisse umspannt, unmittelbar bedeutungshaft mit der darin gesetzten Gesetztheit seines Selbst.

Caesar wäre nie Caesar gewesen ohne seinen Gegner Pompeius und den Rubikon, den es zu überschreiten galt. Napoleon nie Napoleon so, wie wir ihn als historischen Begriff kennen, ohne die vorangegangene französische Revolution und all die Umstände, an denen er zu dem werden mußte, was er war. Alles Wenn und Aber ist müßige Spekulation. Die Wirklichkeit eines menschlichen Lebens ist sein Schicksalsgrund.

Unsere Person ist nicht ein Bündel von Möglichkeiten, die sich willkürlich, gleichsam im luftleeren Raum, entfalten, sondern wir

sind, was wir sind, im bestimmten Raum, in bestimmter Zeit, unter den besonderen Umständen unserer Veranlagungen, unserer Begegnungen und unserer Taten, also in unserem uns notwendig zugeordneten Schicksalsgrunde. In der eigentümlichen Verflochtenheit unseres Ich, — unbenommen dessen, was wir unsere Freiheit nennen, — mit unseren Geschicken, entfaltet sich unvertauschbar und einmalig die Wirklichkeit des Sinnes unseres Lebens. Weil wir in das umfassende Ganze eines uns betreffenden Geschehens eingebunden sind, ist der Sinn unseres Lebens vom erlebten Sinn unseres Schicksals unabtrennbar. Darum sind die Ereignisse, auch wenn sie scheinbar ganz zufällig und ganz von außen kommen, im Sinne einer höheren Einheit uns wesentlich zugeordnet. Und darum ist die in unsere Schicksalserfahrung gehüllte Frage nach dem Grund unseres Schicksals Wesensfrage an uns selbst und den Sinn unseres Daseins, die in der Schicksalsbedeutung ihre uns gemäße Antwort erhält.

c) Wesen und Schicksal

Meister Eckhard hat einmal den tiefgründigen Satz aufgestellt: mit demselben Auge, mit dem Gott uns sieht, sehen wir Gott. Sollte nach dem Vorangegangenen sich das nicht entsprechend auf das Schicksal anwenden lassen? Die Frage, die wir an unser Schicksal richten: wer bist du? und warum bist du? wird nur dadurch beantwortbar, daß sie vom Schicksal an uns zurückgegeben wird und eine existentielle Antwort erheischt: wer bist du, der du mich fragst? „Schicksal! sind wirs nicht selbst?“ — so heißt es im letzten Aufzug von Goethes „Urgötz“. Das darf nicht kurzzeitig und töricht mißverstanden werden, als mache sich unsere Willkür unser Schicksal zurecht. Der philosophische Sinn dieses Satzes geht auch noch weit über die besondere Situation hinaus, in der ihn Adelheid in ihrer dämonischen Gebundenheit an Weislingen im „Götz von Berlichingen“ ausspricht. Er geht in die Tiefe, in der ihn Heraklit¹⁾ meint: „Dem Menschen ist sein Wesen sein Schicksal.“

Die Zuordnung unseres Schicksals offenbart erst, wer wir im Grunde wirklich sind. Und umgekehrt: unser Wesen ruft unser Schicksal. In unserer Wesenswirklichkeit liegt der Grund unseres Schicksals. „Die schärfste Waage deines Schicksals ist in dir“, sagt Herder²⁾. In gleiche Richtung weist der Spruch Paul Ernsts³⁾:

„Wenn dich das Schicksal treibt, hilft kein Verstand,
Dein Schicksal doch dein eigener Wille ist.
Des Menschen Wille, den du nie gekannt.
Vielleicht erkennst am Schicksal, wer du bist.“

Gelänge es uns, uns über unser eigenes Leben zu stellen, so daß wir seinen Gesamtverlauf in all seinen Linienzügen, Biegungen und Krümmungen, seinem tatsächlichen Vollzuge nach so überschauen könnten, wie auf der Landkarte den Lauf eines Stromes, dann wüßten wir, wer wir wirklich sind. Wir hätten den vollkommenen Begriff unseres Ich, die vollendete Anschauung der Notwendigkeit unseres So- und Nicht-anders-Seins. Dann wäre uns zugleich entsprechend anschaulich, warum und aus welcher Notwendigkeit uns in diesem Moment dieses und in jenem Moment jenes Geschick kommen mußte, an dem wir versagt haben oder an dem wir uns bewähren konnten. Wir würden die Zuordnung auch der fernliegenden „Zufälle“ zu unserem Leben im Sinne einer ganzheitlichen Notwendigkeit begreifen. Die Frage nach dem Warum unseres Schicksals ist die Frage nach dem metaphysischen Rätsel unseres Ich, unserer Individuation.

Da wir nicht die ewigkeitliche Erhabenheit über unser Leben haben, sondern mit unserer Schicksalserfahrung in der Zeit leben, wird uns der letzte Sinn dieses Warum wohl verschlossen bleiben. Soweit uns aus der Zeit ein Rückblick über unser bisheriges Leben und seine Notwendigkeit gelingen sollte, wird uns eine Antwort auf dieses Warum vielleicht ahnungshaft aufleuchten. Es gibt Momente, in denen unserer Schicksalserfahrung oder deren reflektierender Nachdeutung sich ein Stück Antwort auf dieses Warum zu erschließen scheint. Es sind das die hohen Momente einer begnadeten Selbsterkenntnis in der Schicksalserkenntnis. Im allgemeinen wird der Zudringlichkeit eines nach Gründen forschenden Wissens verborgen bleiben, was in der Bewährung an der Aufgabe sich erst verwirklichen soll: der Sinn der Person als Sinngrund ihres Schicksals. Aber das weist schon auf das Wozu.

Man kann vom Warum her spekulativ über den Begriff der Zuordnung und der Gleichzeitigkeit der Person mit ihrem Schicksal nur auf den großen Leibnizschen Gedanken der prästabilierten Harmonie kommen, in dem die Schicksalsidee sich philosophisch am überzeugendsten darstellt. Das ist hier noch nicht unsere Aufgabe. Es geht uns bedeutungsstrukturell um die Antwort, die die

Schicksalserfahrung selbst auf diese von ihr gestellte Frage gibt. Sie setzt dabei an der Ereignisbedeutung an und vollzieht den Gedanken der praestablierten Zuordnung von Ich und Schicksal in der konkreten Identifikation von Selbstverständnis und Schicksalssinn. Indem sie Sphinx oder Ananke oder Moira oder Nemesis oder Pronoia oder Daimon oder Tyche sagt, weiß sie in den Grenzen dieser persönlich nuancierten Setzung eine ihr gegebene Antwort auf das Warum, die ihrem Selbstverständnis seine Bestimmung gibt. Bzw. sie versteht von der unmittelbaren Ereignisdeutung her, aus der darin sich gestaltenden Bestimmung produktiv den Sinn ihres Schicksals. „Alles, was uns umgibt, wird zum Engel oder Teufel, je nach dem Zustand unseres Herzens,“ — heißt es bei Maurice Maeterlinck¹⁾ „Jeanne d'Arc hört die Heiligen und Macbeth die Hexen, und doch ist es dieselbe Stimme.“

Das ist das Wesen der Schicksalserfahrung und ihrer Bedeutungsstruktur: nicht, daß der Erlebende sich reflektiv als Grund seines Schicksals wüßte, sondern daß er es in der Ereignisbetroffenheit aus der Unbedingtheit seines Wesens als dieses setzt, benennt, erschafft und insofern unmittelbar begründet. Der apriorische Akt der produzierten Gegenständlichkeit setzt und beantwortet sich die Frage nach dem Warum in unmittelbarer Ursprünglichkeit. Der bewußten Reflexion mögen darüber hinaus noch sehr viel Fragen offenstehen. Entscheidend ist die Erkenntnis der Methodik der Bedeutungsstruktur, daß Akt und Sinn in der Schicksalserfahrung genau einander entsprechen, und daß es unter Umgehung des Aktes eben keinen methodischen Sinn hat, in kausaler Reflexion über das Warum des Schicksals zu grübeln, sondern sinn- und sachgemäß die Frage und Antwort des Warum in der Sinnbestimmtheit des Schicksals selbst aufgehoben zu sehen. Die Unbedingtheit des Schicksals in seiner Bezogenheit auf den, dem es widerfährt, ist *causa sui ipsius*. Ein anderes, „objektives“ Schicksal, das man wie einen Naturgegenstand, auf seine ursächliche Bedingtheit hin prüfen könnte, gibt es nicht!

„Du bist dein Schicksal!“ Du, in deinen Werten und Unwerten, mit deiner Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit, bist Moment seiner Bestimmtheit, Bedingung seiner Objektivität. Du mußt es aus den dich treffenden Ereignissen dir gemäß produzieren, ob du willst oder nicht. Hat es dann noch einen angebbaren Sinn, in Auseinanderreißung dieser unteilbaren Ganzheit danach zu fragen, warum es dir kommt. Darum, weil du du bist! Das ist die ebenso

banale wie tief sinnige Antwort. Wie du es schauen mußt, so schaut es dich an und hat dir darin schon die Antwort auf dein Warum gegeben, die dir wesensgemäß zukommt.

Wesensgemäß, d. h. im Spiegel der eigenen Wertbestimmtheit gesehen. Ein kleiner Mann kann kein tragisches Ende haben. Sein Tod kann entsetzlich sein, vielleicht auch unendlich traurig, oder auch rührend. Das alles entspräche seinem Wertniveau. Aber zur Tragik gehört innere Größe. Die von ihm her gefühlte, oder im Gedanken an ihn nachfühlbare Aisthesis seines Schicksals entspricht seinem Rang, und innerhalb seines Ranges der besonderen Wert—Unwert-Konstellation seiner Person.

Man kennt das Streitgespräch „der Ackersmann und der Tod“ des humanistischen, böhmischen Dichters Johannes v. Saaz aus dem Jahre vierzehnhundert. Der Ackermanns klagt den Tod an — und der Tod repräsentiert hier das Schicksal, — daß er ihm Margaretha, sein junges, geliebtes Weib, die Mutter seiner Kinder, grausam und hämisch entrissen habe. All die bitteren und verzweifelten Vorwürfe, mit denen er sein Schicksal anklagt, entsprechen genau den Werten, die ihm genommen wurden. Es ist der besondere Reiz der Dialoge, diese Entsprechungen überzeugend dargestellt zu bekommen. Der „Grund“ dieses Schicksals wird in der neidvollen, herrischen Lebensfeindschaft des Todes gesehen, der sich als dunkle Macht zerstörend und vernichtend der leidenschaftlichen und darin doch einseitigen Lebenszugewandtheit des anklagenden Ackersmanns gegenüberstellt. Dieses im Dialog gekennzeichnete Niveau von Selbstverständnis und Schicksalssetzung wird nun im Schluß überhöht durch das Urteil Gottes. Das Warum des Schicksals erfährt von höherer Warte aus eine tiefere Begründung, in der nach Johannes v. Saaz Leben und Tod in Gottes Schöpferordnung einander sinnvoll zugeordnet erscheinen. Kläger und Widerkläger müssen verstummen. Und in der Anbetung des Ackersmanns am Schluß spiegelt sich das neue Antlitz, das das Schicksal nun für ihn gewonnen hat. Wandel des Warum, Wandel der Schicksalsbedeutung und Wandel der eigenen Wertbestimmtheit entsprechen einander.

Auf dem Wege dieser einheitlich bewegten Gelenke greifen die religiösen, ethischen und ästhetischen Werte, die Werte der Erkenntnis und der Lebensökonomie qualifizierend und disqualifizierend in die Schicksalsgestaltung ein. Diese ist unmittelbar und unwillkürlich auf das Koordinatensystem der persönlichen Wert-

konstellation bezogen. Es ist also nicht zufällig, wem welches Schicksal widerfährt, und warum es einem widerfährt. Nicht nur deutend, sondern der unendlichen Ereignisverkettung handelnd und leidend verhaftet, hat die wert-unwertbestimmte Existenz des Einzelnen schicksalsgestaltende Bedeutung.

„Was dir das Schicksal hat bestimmt,
Das wird zuteil dir, wie es kann:
Ein neues Maß nur eben nimmt
Das Schicksal jedem neuen Mann.

Hats einen Bettler ausgewählt
Zum König — gut, so gib nur acht,
Wie es den Einen ausgezählt
Zum königlichen Bettler macht.

Und hats den König ausgesucht
Zum Bettler; sieh des Schicksals List:
Der Mann auf seinem Thron verflucht
Zum bettelhaften König ist.“¹⁾

2. Das Sinnziel oder das Wozu

a) Kritik der finalen Kurzschlüsse

Wir mußten theoretisch das Warum von dem Wozu innerhalb der Bedeutungsstruktur des Schicksals scheiden. In der lebendigen Schicksalserfahrung gehen Sinngrund und Sinnziel meist völlig ineinander auf. Die einleuchtende Absichtlichkeit des Schicksals wird als sein Grund verstanden und rechtfertigt im allgemeinen sein Dasein. In der Sinneinheit und Sinnganzheit der Schicksalsgestalt sind Grund und Ziel, erkennbar oder nicht erkennbar, klar oder verworren, grundsätzlich gemeint und erfaßt.

Die Finalität weist nach vorwärts und vermag sich darum an unsere Entscheidung und damit auch an unsere Freiheit zu wenden. Hier wird es vollends deutlich, wie mit solchem Appell an die Haltung und im Sichtbarwerden der Aufgabe die Schicksalsgestaltung dem Selbstverständnis und der Wert- und Sinnbestimmtheit des Lebens dessen zugeordnet ist, dem solches Schicksal widerfährt. Der Sinn dessen, was mir schicksalhaft zustößt, will also mit dem, was mein Leben überhaupt soll, was ich als

meine Bestimmung erkannt habe, fruchtbar in Beziehung gesetzt werden.

Nun muß aber sofort eine Warnungstafel mit großem Ausrufungszeichen errichtet werden. Bilden wir uns nicht ein, dieses Wozu könne seine schnell hingesezte Beantwortung reflektiv und naiv auf der Ebene unserer kleinen, allzumenschlichen Wünsche und Zwecke finden. Als könne man sich das Schicksal so zurechtbiegen und zurechtdeuten, daß es einem schnell genug wieder in den eigenen Kram paßt. Solche Versuche kompromittieren die Größe und Erhabenheit echten Schicksalserlebens. Und von diesem Mißbrauch her, sich mit seinen kleinen Zwecken und Absichten metaphysisch wichtig zu nehmen, erklärt sich die berechtigte Abneigung vieler Menschen dem Schicksalsdenken gegenüber. Es wäre der gleiche Irrtum, dem die Aufklärung anheimgefallen ist, wenn sie die Natur in lächerlicher Weise auf die Zwecke der Menschen deutet. Als habe der liebe Gott die Tiere in Wald und Feld dazu geschaffen, damit wir einen ordentlichen Sonntagsbraten haben, und die Kirschbäume, damit die Jungens das Klettern lernen!

Diese oberflächliche Art der Zweckbeziehung bekommt noch ihre besonders peinliche Note, wenn sie sich „religiös“ gibt. „Wir bilden uns ein, fromm zu sein“ — heißt es in „Wilhelm Meister“ —¹⁾ „indem wir ohne Überlegung hinschlendern, uns durch angenehme Zufälle determinieren lassen und endlich dem Resultate eines solchen schwankenden Lebens den Namen einer göttlichen Führung geben.“

Schicksal, ernsthaft genommen, heißt ja gerade erfahren müssen, daß es eben nicht nach unseren Plänen, Wünschen und Absichten geht. Wer ein großes und schweres Leid erlebt und daran bis an die Grenzen seiner Kraft zu tragen hat, verbittet sich mit Recht den billigen Trosthinweis, daß das schon irgendwie seinen „guten Zweck“ haben wird. Gerade wer durch ein hartes Geschick in die dunklen und verzweiflungsvollen Öden des Furchtbaren und all seinem Erkennen Sinnlosen gestoßen ist, leidet an der Zerstörung seiner Lebenswerte und Ziele durch das Schicksal. Und alle vorzeitig gesetzte, die Tiefen des erfahrenden Geschehens nicht ausfüllende Harmonie müßte sich als lügenhafte Deutung bitter rächen.

Vielmehr liegt oft genug gerade darin der Sinn des Schicksals, aus dem von uns gesetzten und gewünschten Mittelpunkt herausgerissen zu werden und uns auf eine ganz andere Sinnmitte verwiesen zu sehen, in die ungesicherten Tiefen und Weiten des Lebens

geworfen zu werden, um über ein „stirb und werde“ zu wesentlicheren Zielen unseres Lebens gedrängt zu werden. „Unsichtbare Harmonie ist stärker als sichtbare“. Diesen Satz Heraklits¹⁾ gilt es aller schnell-bereiten Schicksalsfinalität entgegenzuhalten.

Und doch ist für die Bedeutungsstruktur der Schicksalserfahrung das zweckbestimmende, finale Moment ausschlaggebend. In ihm verdichtet sich die im Schicksal gesetzte Sinnfrage des Lebens zu letzter Entscheidung. Und selbst da, wo die Sinnlosigkeit eines Schicksals im Zerschneiden aller Wertordnung bis in ihren verzweifelten Grund tragisch gefühlt wird, steht die Leidenschaft solchen Fühlens unter der vorausgesetzten Forderung nach Sinn und Ziel des furchtbaren Geschehens.

b) Die biologische Analogie

Man wird der Schicksalsfinalität am besten verstehend gerecht werden, wenn man ihre große Analogie im Biologischen ins Auge faßt. Von Kants „Kritik der Urteilskraft“ her, von der Leibnizschen Überwindung des kartesischen Mechanismus her, ja seit den „Entelechien“ des Aristoteles ist uns die finale Betrachtungsweise in der Biologie geläufig. Unter den neueren Biologen war es vor allem Hans Driesch mit seiner „Philosophie des Organischen“ und J. v. Uexküll mit seiner Umweltstheorie und Bedeutungslehre, die die teleologischen Gesichtspunkte sachlich unabweisbar in den Vordergrund stellten.

Für die Parallele zur Schicksalserfahrung ist nun wichtig zu sehen, daß nicht nur der Organismus eines Lebewesens zweckmäßig und ganzheitlich gebaut ist, sondern auch die Umwelt und, was in ihr geschieht, organisch auf diese Lebewesen bezogen ist und von diesem Mittelpunkt her bedeutungshaft ausgerichtet ist.

Auf Grund seiner Sinnesorgane und seiner Instinkte ist für jedes Lebewesen nur ein bestimmter Ausschnitt der Gesamtwelt und ihrer Geschehnisse vorhanden, eine seinen Lebensfunktionen genau entsprechende Umwelt, in der sich nur das ereignet, was im Zusammenhang mit der Lebenseigenart dieses Wesens bedeutsam ist. Das andere fällt durch und ist gleichsam nicht vorhanden. So ist die Umwelt eines Frosches eine andere als die einer Fliege oder die eines Säugetieres. Was sich aber innerhalb dieser Froschperspektive vollzieht, ist mit all seinen Reizen und Gefahren auf den Froschmittelpunkt abgestimmt und gefügt, und hat eine biologisch

ganzheitliche Sinnbeziehung auf das Leben des Frosches. Wenn er ein kluger Frosch wäre, so klug und weise, wie wir Menschen sind, müßte er erkennen, daß die Libelle, die sich auf dem Seerosenblatt seines Reviers niederläßt und die er mit kühnem Satz erwischt, eine gütige Fügung der Vorsehung für ihn bedeutet. Für die Libelle ist das gleiche Ereignis allerdings ein Verhängnis, das im Bereich ihrer Umwelt jedoch gleichfalls als Möglichkeit vorgesehen ist. Und es gäbe keine Libellen mehr, wenn diese graziosen Tierchen nicht mit Flügeln ausgestattet wären, die sie der Reichweite des mörderischen Froschsprunges sehr schnell ent-rücken können. Wir sehen, wie sich die Umwelten beider Tiere überschneiden und ausschließen und in ihrem Ineinandergreifen allen möglichen Fügungen Raum gewähren.

Die Biologen belehren uns, daß die Nachtschmetterlinge ein Hörorgan haben, das nur auf einen bestimmten Laut reagiert, den Pieplaut der Fledermäuse, ihrer ärgsten Feinde. Im übrigen ist die Welt für sie stumm. Kraft dieser Organisation hat jener Pieplaut für sie die Bedeutung eines Warnzeichens, während er für die Fledermäuse selbst eine Liebesverständigung bedeutet. Gleiche Ereignisse haben also für verschiedene Organismen verschiedenen Bedeutungsbezug. Jede Bedeutung ist aber planmäßig, zweckvoll auf sein Subjekt, auf seinen Lebensmittelpunkt bezogen. So gehört jedem Organismus seine organisch bedingte Umwelt zu, innerhalb deren die Ereignisse bedeutungshaft, mittelpunktsbezogen und insofern final bestimmt sind.

Uexküll bringt das Beispiel der „Bedeutung“ des Stengels einer blühenden Wiesenblume.¹⁾ Für die Umwelt eines blumenpflückenden Mädchens bedeutet er ein Schmuckstück, für die Umwelt einer Ameise einen in seiner regelmäßigen Musterung besonders geeigneten Steg zu ihrem Nahrungsgebiet in den Blumenblättern, für die Umwelt einer Zikadenlarve, die den Saft aus dem Stengel saugt, eine Zapfstelle, in der Umwelt einer Kuh einen bloßen Nahrungsbrocken. Wir finden also auf biologischem Gebiet eine der Struktur der Schicksalserfahrung ähnelnde Subjektbezogenheit der Dinge und Ereignisse, die sie bedeutungshaft machen für die Umwelt, innerhalb deren ein Wesen lebt und sich im Sinn seines Lebens instinktiv „versteh“. Auf Grund des organbedingten Mer-kens und Wirkens vollzieht sich eine gestalthafte Zuordnung der Ereignisse, die man parallelisierend als Bedeutungs-„produktion“ des Organismus bezeichnen könnte. Die Umwelt des Frosches ist

in dieser Hinsicht ebenso subjektiv und objektiv wie die Umwelt des Menschen. Beider Umwelten stellen ein geschlossenes, rundes Ganzes mit einem Ichmittelpunkt dar.

Darüber hinaus ist es wichtig zu sehen, wie sich die verschiedenen Umwelten planvoll ineinander fügen, sich überschneiden und einander ausschließen. Man redet vom biologischen Gleichgewicht eines Teiches, von der organischen Ganzheit eines Waldes oder einer Wiese, in denen sich Umwelt in Umwelt zur Gesamtheit einer Lebenskomposition zusammenfügt. Das Spinnennetz ist in seinen Maschen der Körpergröße der Fliege angepaßt, die Fäden sind so fein gesponnen, daß ein Fliegenauge sie nicht wahrnehmen kann. Die Spinne webt ihr Netz, eh ihr je eine Fliege begegnet ist. Ihr Wirken ist also organisch dem Leben der Fliege zugeordnet. Uexküll gebraucht musikalische Bilder und behauptet, „daß die Urpartitur der Fliege, (die man auch als ihr Urbild bezeichnen kann) auf die Urpartitur der Spinne derart einwirkt, daß das von dieser gesponnene Netz fliegenhaft genannt werden kann.“¹⁾ In Anlehnung an Goethes Wort: „Wär nicht das Auge sonnenhaft. . .“ variiert Uexküll: „Wäre nicht die Blume bienenhaft, wäre nicht die Biene blumenhaft, der Einklang würde nie gelingen.“²⁾ „Wäre nicht der Nachtfalter fledermaushaft, sein Leben wäre bald beendet“ usw. „Verdeckt vom Vorhang der Erscheinungen vollzieht sich die Verbindung der verschiedenen Urbilder oder Urmelodien nach einem umfassenden Bedeutungsplan“³⁾.

Mit diesem für einen Naturforscher sehr bemerkenswerten Resultat rückt allerdings die Parallele der biologischen Umwelts- und Ereignisfinalität für das Problem der Schicksalserfahrung in ein sehr interessantes Licht und greift noch erheblich über den bisherigen Stand unserer Fragestellung hinaus. Wir werden uns die Beobachtung der organischen Umweltenzuordnung und damit zugleich Geschehenszuordnung über den einen Subjektmittelpunkt hinaus, also das kontrapunktische Ineinandergreifen der Geschehensbezirke verschiedener Lebewesen für später merken müssen. Im Augenblick gilt es, sich auf die Parallele der finalen Bedeutungsstruktur im Biologischen und Psychologischen zu beschränken.

c) Die Grenzen dieser Analogie

Solche Analogien haben etwas ungemein Verführerisches! Damit wir nun nicht in den Fehler verfallen, die Schicksalserfahrung vitalistisch zu deuten und die Grenzen der Psychologie und Biologie verwischen, gilt es den Unterschied klar herauszustellen, daß es sich in der Schicksalserfahrung um einen sinn- und wertbestimmten Akt geistiger Bedeutung handelt, in der Bedeutung der tierischen Umwelt hingegen um eine rein organisch zentralisierte Ökonomie.

Immerhin begegnen sich Schicksalsbedeutung und Umwelts-Geschehnisbedeutung auf der Ebene der Lebensökonomie, und man könnte sich fragen, ob und inwieweit die unmittelbare Ereignisdeutung der Schicksalserfahrung im Sinne einer Zuordnung der Geschehnisse auf den Lebensmittelpunkt des erlebenden Subjekts etwa so zu verstehen sei, wie sich die Nachtschmetterlinge den Liebespieplaut der Fledermäuse als Warnungszeichen „deuten“. So also, daß die finale Schicksalsbedeutung von der Ökonomie des Lebensinstinktes her zu verstehen sei, also triebhaft im Sinne der Sicherung, der Selbstbehauptung oder der Fortpflanzung. „Wer das Glück hat, führt die Braut heim!“ Sollten die unwillkürlichen Geschehnisse, die zum Ziele dieses Glückes führen, nicht gelenkt und gesteuert sein von der Triebökonomie des Lebens?

Verliebte Leute pflegen immer von neuem staunend vor der Fülle der Gelegenheiten und Ereignisse zu stehen, die sich über alle bewußte Absichtlichkeit hinaus schicksalhaft ihrem Glücke zu bieten scheinen, und sind doch selbst die unbewußten Regisseure ihrer Zufälle. Denn ihre hochgespannte, instinktive Aufmerksamkeit ist lebhaft daran interessiert, sich die Welt der Ereignisse in eine Liebes-Umwelt umzubauen. Ihnen allein gehört der Maientag mit Sonnenschein und Vogelsang, der Briefträger kommt nur als ihr Liebesbote in Betracht, im übrigen ist er ein gänzlich uninteressanter Mann. Eltern, Verwandte, Fremde und Freunde, getreue Nachbarn und desgl., sowie alles, was sich an Geschehnissen ellipsenhaft um die beiden Brennpunkte herum begibt, erhält Wert und Vorzeichen im Sinne der Förderung oder Störung der Liebesintraucht. Dieser magnetischen Macht vermag sich seltsamerweise selbst das Schicksal nicht zu entziehen und sorgt, je nachdem, ob die Liebe ihrer Anlage nach glücklich oder unglücklich ist, für eine bedeutungsentsprechende Dramatik.

Wir werden der Rolle des Unbewußten innerhalb der Schicksalserfahrung später noch nachzugehen haben. Hier interessiert lediglich, an einem vermutlich allgemeinverständlichen Beispiel klarzumachen, daß es zum mindesten für die Liebesökonomie innerhalb des Schicksalserlebens um mehr als um eine bloße Parallele zum Biologischen geht. Hier ragt der Bios maßgebend in die Bedeutungsfinalität der psychischen Wertsetzung hinein. Und da der menschliche Eros, wie man von Plato her zu wissen vorgibt, sich nicht im Sinnlichen erschöpft, sondern auch geistig auszuwirken vermag, gibt er hinsichtlich unserer Strukturparallele sicher kein schlechtes Beispiel für die Beobachtung der Bedeutungsfinalität ab.

Das Liebesschicksal, dieses unerschöpfliche Thema des Lebens und der Romanliteratur, stellt eine Erfahrung dar, in der sich alles Geschehen und Ereignen als richtungsbestimmt erweist. Eine zufällige Begegnung etwa schafft eine Situation, aus der sich eine gefügte Situationenfolge ergibt, deren Bedeutung auf einen Mittel- und Zielpunkt ausgerichtet ist, nämlich den der Liebe. „Die Anziehungskraft des Bezügliichen“, das „magnetische Feld“ des Schicksalhaften hat hier jedenfalls einen so eindeutigen Sinn, daß alles Wozu der Ereignisse und Ereignismomente wahrhaftig nicht mißverstanden werden kann. Und es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß die „Gelegenheiten“ hier von den „Dieben“ gemacht werden, auch abseits von aller bewußten Absichtlichkeit. Ja war jene erste Begegnung wirklich ein Zufall? „Mußte“ man sich nicht begegnen? War es nicht von Sternen und Göttern so bestimmt? Die Bedeutungsintensität des „Wozu“ verbittet sich den Zufall.

„Ach, du warst in abgelebten Zeiten
Meine Schwester oder meine Frau!“

Ist das nur Poesie, „sublimierter Trieb“, Einbildung? Jeder wahrhaft Liebende wird dagegen protestieren, seine Liebe als bloßes Naturereignis zu werten, sowenig er die Naturgebundenheit seiner Liebe in Abrede stellen wird, wenn er kein Narr ist. Wir sind nicht nur exemplarische Fälle eines Naturgesetzes. Solche Betrachtungsweise, in der sich die Eitelkeit eines Zynikers gefallen mag, mißachtet die individuellen Momente und Werte, die das Naturereignis Liebe in den schicksalhaften Bereich der persönlichen Bedeutsamkeit erheben. Es gibt kein Liebesschicksal ohne solche persönliche Werte, ohne das Hindurchklingen des Momentes einer Einzigartigkeit.

d) Schicksalhafte und biologische „Bedeutung“

Schicksalserfahrung mit ihrem finalen Wozu ist eine Betrachtungsweise — wie wir wissen, jenseits von aller Willkür —, in der Ereignisse, die an sich sehr wohl auch unter anderen, z. B. naturwissenschaftlichen Aspekten gelesen werden können, unbedingt bedeutungshaft verstanden werden. Unbedingt bedeutungshaft für wen? Also in grundsätzlich finaler Fragestellung, also grundsätzlich geforderter Beantwortung des Wozu! Wir kennen die Struktur: im Selbstverständnis, in der Selbstbezogenheit (für wen?) die Sinn- und Sachbestimmtheit des Schicksals (wozu?).

Schicksalserfahrung als bloße Betrachtungsweise, das reicht noch nicht aus. Sie ist apriorisch gesetzte Vollzugsform der Geschehnisapperception, unmittelbare und unwillkürliche Geschehnisformung im Sinne einer unbedingten, auf uns gerichteten, persönlich bedeutsamen, leidentlichen Gewolltheit. Daß das Naturereignis Liebe uns in dieser Form des Erlebens zu begegnen vermag, macht es möglich, vom Liebesschicksal zu reden.

Die Finalität ist apriorisch gesetzte Bedeutungsstruktur. Indem ich Schicksal sagen muß, erfahre ich die Geschehnisse unter dem Gesichtswinkel des Wozu einer mir begegnenden Gewolltheit. Diese Gewolltheit wählt und reiht und fügt und steuert die Geschehnisse zur Sinnganzheit des Schicksals, so wie meine Tat und mein absichtsvoller Wille das Geschehen bedeutungshaft fügt und bestimmt. Und wie es unsachgemäß, inadäquat wäre, eine Handlung unter Absehung ihres in ihr gesetzten Sinnes als bloßes Ereignis zu lesen, so ist es inadäquat, schicksalhafte Gewolltheit da zu leugnen, wo sie sich in der Schicksalserfahrung unmittelbar kundtut. Wie es die willentliche Handlung gibt als apriorisch gesetzte Vollzugsform, so gibt es die schicksalhafte Widerfahrnis der Gewolltheit, als eine Grundform sinnvoller Erfahrungsbestimmtheit überhaupt.

Als eine solche Gewolltheit und Gefügtheit, die seiner organischen Lebensentfaltung, seinem biologischen Ich sinnvoll zugeordnet ist, müßte das Tier seine Umwelt und was sich in ihr ereignet, erleben, wenn es Schicksalsbewußtsein hätte. Schicksalsbewußtsein setzt aber Freiheitsbewußtsein voraus, wie wir noch sehen werden. So lebt das Tier in seiner organisch bezogenen Umwelt seinen vitalen Funktionen. Organische Konstitution, Umwelt samt Umweltereignis und spezifische Artbestimmtheit seines Lebens bilden einen Kreis finaler Zuordnungen, in dem alle Funktionen und Er-

eignisse biologisch bedeutungseigen sind. Diese biologische Bedeutungseigenheit ist die Form, in der das Tier auf Ereignisse reagiert und sie auf sich bezieht.

Biologische Zweckhaftigkeit oder Bedeutungseigenheit ist aber von der Sinnfinalität der Schicksalserfahrung grundsätzlich zu unterscheiden. Denn hier geht es um Logos und nicht nur um Bios, um Erleben und nicht nur um Leben, um das Wissen vom Sinn einer Gewolltheit in der persönlichen Zuordnung und nicht nur um die organisch funktionale Einbettung in die entsprechende Umwelt. Oder anders formuliert: „Bedeutung“ in der biologischen Umwelts- und Ereignistheorie heißt organische Bezogenheit auf den Lebenszweck, die Lebensentfaltung eines Lebewesens, das sich in der optimalen Ausnutzung und Einpassung der Verhältnisse seinen Lebenskreis organisch-produktiv aufbaut und gestaltet. Leben bedeutet im Prozeß einer solchen Zuordnung stehen, in dem die Zuordenbarkeit der Verhältnisse für die besonderen organischen Funktionen vorausgesetzt ist. „Bedeutung“ in der Schicksalserfahrung heißt: Ereignisse als sinn- und wertbestimmt dem eigenen Lebensmittelpunkt zugeordnet wissen, sie in ihrer persönlichen Sinnfinalität im unmittelbaren Produktionsakt als wertbezogen verstehen müssen. Die Wert- und Bedeutungskategorien, die wir oben entwickelt haben — Erkenntnis, Ethos, Aisthesis, Religion und personelle Ökonomie — geben der Sinnfinalität der Schicksalserfahrung ihren besonderen Charakter.

Nehmen wir als naheliegendes Beispiel die Erschütterung des Lebens durch ein großes Leid. Im Fühlbarwerden seiner Schickung, der Notwendigkeit, daß es mir so bestimmt ist, ist strukturell die Frage nach seinem Wozu gesetzt, nach der Ereignisbedeutung im finalen Sinn, die sich unmittelbar auf mein Selbstverständnis bezieht. Nun könnte es einfach ökonomisch gedacht als bloße Hemmung, als „Unglück“ verstanden werden, das unter Einsatz aller verfügbaren Energie überwunden werden muß. Es könnte aber auch religiös gewertet werden müssen als Sühne einer Schuld, oder sittlich als Läuterungsweg. Es könnte meiner Erkenntnis zu tieferer, gründlicherer und reiferer Einsicht in die Lebenszusammenhänge zugeordnet erscheinen, oder an ihm die Tragik meines Lebens fühlbar werden, in der es Haltung zu wahren gilt. Grundsätzlich gesehen eine Fülle von finalen Möglichkeiten, die in solcher Zuordnung vorgesehen sind. Entscheidend wird sein, in welcher Tiefe sinnbestimmten Selbstverständnisses man sich von dem Ereignis

angesprochen weiß, innerhalb welcher personalen Wertkonstellation das Ereignis Leid seine Bedeutung erhält.

e) Bedeutung und Aufgabe

Die Sinn Ganzheit der Schicksalserfahrung, also die Ereignisbedeutung, die Schicksalsobjektivation und das Selbstverständnis in ihrer Einheit, produzieren in sich die Finalität im intuitiven Akt. Das schicksalhaft gegebene Ereignis kann dabei eine unmittelbare Verbindung mit meiner Sollensbestimmtheit eingehen, so daß es sich als Basis für meine Aufgabe verstehen lassen muß.

Hier liegt eine interessante Bezogenheit von Schicksal und Freiheit vor. Mein Schicksal, meine schicksalhafte Situation ist mir für meine Aufgabe gegeben. Alles Ethos vollzieht sich ja im schicksalsbedingten Raume und erhält darin seine Konkretion. Es muß an einer gegebenen Situation ansetzen. Sittlich handeln heißt ja nie und nirgends, seine Taten in das gleichsam unbeschriebene Blatt des Lebens einzuzichnen, sondern in einer gegebenen Lage das Rechte zu tun. Die Situation fordert also die ihr entsprechende, rechte Tat, sie ist für mein Gewissen final bedeutsam. Daß mich das Leben, und das heißt hier das Schicksal, in Umstände setzt, in denen ich mich mutig oder feige, verlogen oder ehrlich, gemein oder anständig benehme, an denen ich versage oder mich bewähre, erweist die Schicksalsgebundenheit meiner Freiheit. Ich finde die Aufgabe vor, an der ich mich vorbeidrücke oder der ich gerecht werde. Im Vollzug dieser Aufgabe erweise ich mich als der, der ich bin, verstehe ich mich im sittlichen Sinne selbst. Episteme d'estin arete, wahres und echtes Selbstverständnis ist die Haltung der Tugend. So darf man doch die alte Sokratische Weisheit interpretieren.

Es kann einer unter normalen bürgerlichen Verhältnissen ein sehr ehrenbraver Mann sein. Wie, wenn ihn das Schicksal vor Situationen setzt, die mehr verlangen als bürgerliche Anständigkeit? Es kann einer in ruhigen Zeiten ein seelsorgerlich und priesterlich ausgezeichnete Bischof sein. Aber, ob er in Verfolgungszeiten der Kirche die Härte und Standhaftigkeit aufbringt, die über die gewöhnlichen Maße seiner Amtswaltung hinausliegen, ob er dann bereit ist zum Martyrium, daran tut es sich kund, ob er wirklich bischöfliche Qualität hat. Die Zeitläufe hat er nicht in seiner Hand, die sind ihm gesetzt und damit seinem Beruf die schicksalhafte

Aufgabe. So greift das Schicksal in unser Handeln und wägt unsern Wert auf seiner Waage. Hic Rhodus, hic salta!

Der englische Psychologe und Gesellschaftskritiker John Galsworthy hat das Problem des schicksalsbedingten Ethos in seiner Novelle „Die Ersten und die Letzten“ sehr eindrücklich behandelt. Ein untadeliger und angesehener Londoner Jurist hat einen verkommenen Bruder, der ihm einen Mord an einem Manne gesteht, von dem er drangsaliert wird. Um seines Ansehens willen wird der Mord von dem Juristen zu vertuschen gesucht. Der verkommene Bruder hält in seinem Gewissen die Verdächtigung eines unschuldigen Dritten nicht aus, scheidet freiwillig aus dem Leben und offenbart sich in einem hinterlassenen Brief als der Mörder. Der Jurist vernichtet diesen Brief um seiner nunmehrigen Mitbelastung willen und vermag den Unschuldigen verurteilen zu lassen, wird also im schlimmeren Sinne ein Mörder. „Die Ersten werden die Letzten sein“. Das Schicksal, einen verkommenen Bruder zu haben, stellt vor eine Aufgabe, der der „Tadellose“ nicht gewachsen ist. Schicksal, Wozu?! Nicht wir entscheiden über das Niveau unserer Aufgaben, aber wir entscheiden uns an ihm.

f) Wertfinalität überhaupt

Schicksal und Freiheit sind also einander zugeordnet. Am Sollen sittlicher Bestimmtheit überhaupt gewinnen die Ereignisse und Umstände die „Bedeutung“ einer Aufgabe; das ist in diesem Falle ihre produzierte Gegenständlichkeit. Selbstverständlich beschränkt sich Sinnfinalität nicht in der Aufgabe, also in ihrem Appell an unsere Freiheit. Das weite Gebiet der Lenkung und Fügung und Führung ist erfahrungsgemäß eindeutig final bestimmt. Wie oft bedeutet nicht ein Scheitern eigener Pläne Erlangung höherer Werte. „Tunc bene navigavi, cum naufragium feci.“ Das Zerbrechen gewinnt Bedeutung als Basis für ein andersartiges Gelingen. Die Dichtung, angefangen von der Märchenwelt bis zur modernen Literatur, wird nicht müde, das seine Pläne vollführende Schicksal zu schildern, das listig auch alle dawidergelegte Absichtlichkeit seinen Zwecken nutzbar macht. Gerhard Hauptmanns „Tochter der Kathedrale“ sei als ein Beispiel unter vielen genannt.

Es sei dabei vorderhand völlig dahingestellt, ob und inwieweit in solchen Fällen unbewußtes Wollen seine Hand im Spiele hat und schicksalhaft empfunden wird. Die Tatsache ist unleugbar,

daß sich auch ungewollte Ereignisse zu zielhafter Bedeutsamkeit verbinden und dem wertbewußten Erfahren in diesem Belang als schicksalhaft einleuchten. Weil eine Finalität spürbar wird, und sei es an auseinanderliegenden Zufällen, wird Schicksal spürbar. Darum ist die Frage Zufall oder Schicksal naiv. Auch wo man sich gegen den Begriff Schicksal sträubt, wo eine finale Ordnung der Zufälle im persönlichen Bedeutungsbezug einsichtig wird, ist Schicksalserfahrung vollzogen, ganz gleichgültig, was man nachträglich reflektiv zu dieser Tatsache sagt. Schicksal ist, psychologisch gesehen, zunächst gar nichts anderes als die Vollziehbarkeit solcher Bedeutungsordnungen. Um es mit dem verdächtigen Begriff der „Anlage“ zu sagen: so ist der Mensch veranlagt, daß er auch die außerwillentlichen Geschehnisse auf ihre Bedeutung für seine Person prüft und wertet. Und da grundsätzlich jedes Ereignis eine Wert- oder Unwertpotenz für ihn darstellt, und andererseits Leben je nach seinem Rang höher oder tiefer sinnbezogen leben heißt, pflegen sich die Ereignisse um den Sinnmittelpunkt seines ihm entsprechenden Niveaus zu kristallisieren. Insofern ist sein Ich mit der ihm eignenden Skala der Sinnmöglichkeiten die genau entsprechende Korrespondenz zur Finalität seines Schicksals. Es geht auch in der finalen Funktion analytisch gesehen um nichts anderes, als um die Apriorität der Relationen, die für die Form- und Bedeutungsstruktur der Schicksalserfahrung überhaupt maßgebend ist. Die Anlage ist bei Lichte gesehen nichts anderes als diese Apriorität, in der Ereignisse über die Sinnbestimmtheit des Ich schicksalhaft bedeutsam werden.

Daß diese Absichtlichkeit nicht nur im Leben des Einzelnen eine Rolle spielt, wie der zeitlebens gegen Hegel voreingenommene Schopenhauer wollte, sondern offensichtlich für das geschichtliche Leben gilt, wird sich nicht leugnen lassen. Was Friedrich dem Großen passierte, hatte ja nun zum mindesten preußischen, wenn nicht europäischen Belang. Der Regierungsantritt Peters III., der zu einem schicksalhaften Umschwung des Siebenjährigen Krieges führte, war eine Fügung von geschichtlicher Bedeutung. Ob Schicksale auf Sinn und Selbstverständnis von Einzelnen oder von Völkern und ganzen Kulturen bezogen werden, bleibt sich gleich. Das kollektive Ich ist auf die Bedeutungsstruktur seiner Schicksalserfahrungen nicht minder beziehbar als das Einzel-Ich. Hegel hätte niemals seine gewaltige Geschichtsphilosophie schreiben können, wenn es nicht Völkerschicksale gäbe und er für deren Finalität

keinen Sinn gehabt hätte. Eine andere Frage ist es, ob es möglich ist, dieser Finalität mit seinen dialektischen Konstruktionen gerecht zu werden. Und der moderne Erneuerer des Schicksalsgedankens für die Geschichtsphilosophie, Oswald Spengler, hat in seiner Morphologie der Weltgeschichte, dem „Untergang des Abendlandes“ eine Schau getan, die in der Bezogenheit von Kulturschicksal und Kulturseele organologisch die Finalität zum eigentlichen Betrachtungsmittelpunkt der Weltgeschichte macht. Er glaubte aus seiner Konstruktion seherische Konsequenzen für die Geschichtszukunft entnehmen zu können. Tatsächlich lag es so, daß die seherische Intuition des abendländischen Schicksals das Primäre war und sich daraus für ihn die vergleichende Kulturmorphologie als deren konstruktive Ausdeutung ergab.

3. Der Sinn-Ursprung oder das Woher

a) Die Strukturimmanenz dieser Frage

Man kann es sich nicht so bequem machen, die Sprache einfach für sich denken zu lassen. Goethe hat seinen Spott darüber ausgegossen:

„... So wird erst nach und nach die Sprache festgerammelt,
Und was ein Volk zusammen sich gestammelt,
Muß ewiges Gesetz für Herz und Seele sein.“

Mit einer bloßen etymologischen Konsequenzenmacherei ist nichts gewonnen. Trotzdem gibt die Sprache mitunter Hinweise, die kritisch überprüft, ihre Wichtigkeit haben. Es läßt sich nicht leugnen, daß das Wort Schicksal von dem Tätigkeitswort „schicken“ herzuleiten und damit die Frage nahegelegt ist, wer denn eigentlich schicke. Das könnte nun wieder zu Spekulationen darüber reizen, die sich selbständig machen, und die Frage nach dem Subjekt der Schickung außerhalb der Bedeutungsstruktur der Schicksalserfahrung irgendwo im weiten Felde der Transzendenz suchen, um nach ergebnislosen Bemühungen schließlich nur zu neuer Skepsis der ganzen Angelegenheit des Schicksals gegenüber zu gelangen.

Die Frage nach dem Woher der Schickung, also nach dem aktiven Subjekt Schicksal, liegt ebenso wie das Warum und Wozu in der Bedeutungsstruktur selbst eingebettet, erfährt so seine Antwort oder erfährt sie vielleicht auch nicht, muß aber jedenfalls

aus der Erfahrung selbst entnommen werden. Unzweifelhaft ist mit jeder Benennung des Schicksals, so vorsichtig und neutral sie gefaßt sein mag, das Subjekt Schicksal als das Woher der Schickung gemeint. Die Setzung der Originalität, des Ursprungs des Geschickes, in einem Willen, einem Gesetz, einer Person oder Nicht-Person, also die befriedende oder nicht befriedende Antwort auf das Woher und damit das Woher selbst, ist von der Bedeutung der Schicksalserfahrung untrennbar, ist in ihr analytisch enthalten. Wir tragen also mit dieser Frage nicht etwas Fremdes heran, sondern entwickeln nur die Bedeutungsstruktur selbst in einer bestimmten, ihr wesentlichen Richtung.

b) Die Priorität des Schicksalswillens

Nichts wäre verkehrter, als die Analyse der Schicksalserfahrung und ihr Resultat, die Ichbezogenheit der Bedeutung der Ereignisse, als eine Verflüchtigung oder gar Auflösung der Schicksalsobjektivität mißzuverstehen. Als sei Schicksal nun zu einer subjektiven Angelegenheit erklärt, an der demnach sachlich nichts dran sei. Ich erspare mir eine Wiederholung dessen, was über Subjektivität und Objektivität des Schicksals im Abschnitt über die produzierte Gegenständlichkeit ausführlich dargelegt ist. Es geht bei aller Ichverbundenheit dem Schicksalserlebnis um die Wirklichkeit der Sache Schicksal, in der sich das Woher beantwortet. Und wenn auch diese Sache nicht substantiell bestimmbar ist wie ein Naturgegenstand, sondern aktuell in der Eindeutigkeit ihrer Vollzugstatsächlichkeit, ist sie doch darum nicht minder da, als irgendein anderer Gegenstand. Es taucht vielmehr auf diesem Wege ein Er, ein Es, ein Etwas auf, von dessen lebendurchdringender Mächtigkeit und Wirklichkeit man sonst nichts wüßte. Indem man aus der Ich- und Bedeutungsverbundenheit der Widerfahrnis von dieser Macht weiß, weiß man von ihrer uns gegenüber tretenden Existenz, weiß man, daß es das frei über uns verfügende Schicksal gibt. Im Ursprung und der Herkunft meines Geschickes in dieser Macht weiß ich mein Ich und die Ereignisse bedeutungshaft einander zugeordnet.

Mag für das Erleben selbst die Beziehung des Ereignisses auf mein Ich das scheinbar Frühere sein, von dem aus ich im intuitiven Akt der Sinn Ganzheit auf das Schicksal „schließe“, in der Vollzogenheit des Schlusses selbst ergibt sich sinnvoll der Akt des

Schicksals als das Frühere, in dem ich mich dem Ereignis und das Ereignis mir zugeteilt weiß. Die logische Priorität des Schicksalswillens, als Grundsinn aller Schicksalserfahrung, schließt, strukturell gesehen, den Gedanken radikal aus, als sei Schicksal eine von uns bedingte und gemachte Sache. Eine solche Annahme wäre eine *contradictio in adiecto*, in der sich der Schicksalsgedanke in sich selbst aufhübe und erledigte. Die Originalität, also Ursprung und Herkunft des Schicksals, weist von uns weg auf eine Letzttheit und Unbedingtheit, in der wir die Welt unserer uns zugeordneten Ereignisse samt uns selbst bedingt und gesetzt wissen. In unserer Schicksalsobjektivation, in der konkreten Position und Produktion unserer Schicksalserfahrung bringen wir den Sinn solchen Gesetzseins von der Letzttheit des uns unbedingt bedingenden Schicksals her lediglich zum Ausdruck. Anders formuliert: das Schicksal bringt sich uns auf diesem Wege zu Bewußtsein.

Die bedeutungsstrukturell festliegende Funktion des Woher wacht also über die Unantastbarkeit der in sich selbst ruhenden Unbedingtheit des Schicksalswirklichen. Sie stellt die Basis fest, auf der das gesamte Gefüge der Schicksalserfahrung sich allererst zu erheben vermag. Sie ordnet die logische Zeitenfolge, in der das Schicksal selbst als Ersttheit in seiner prinzipiellen Selbständigkeit und Freiheit uns gegenüber sichergestellt wird. Dieser seiner Freiheit entspricht unsere Passivität, an der es sich gestaltet. Von dieser Freiheit sind die Ereignisse in der unendlichen Reihung ihrer kausalen Bedingungen uns bedeutungshaft zugeordnet. Von dieser Freiheit und Souveränität wissen wir uns in der Totalität der unsern Augenblick in seinem Dasein und Sosein bestimmenden Bedingungen unbedingt gesetzt und in unsere Existenz auf die Bedeutung der uns begehenden Ereignisse sinnbezogen. D. h. in dieser Freiheit begegnet uns Letzttheit schlechthin, die sich in der Schicksalserfahrung ihren uns gemäßen Ausdruck schafft.

c) Notwendigkeit der Schicksalsvorstellungen

War man bisher geneigt, dem kritischen Gang unserer Untersuchung der Schicksalserfahrung zu folgen, so wird man uns jetzt vielleicht ein Halt zurufen. Nun sei eben doch der Versuch gemacht, eine mythische Größe, eine bloße Vorstellung, eine Objektivation zur Wirklichkeit zu erklären. Mit der Schicksalsmacht und dem Schicksalswillen ernsthaft als einem Seienden zu rechnen, führe

eine *qualitas occulta*, eine unbewiesene und unbeweisbare „Wesenheit“ ins Spiel, gegen die sich saubere Philosophie zu verwahren habe. Gegen eine Psychologie der Schicksalserfahrung habe man nichts einzuwenden, wohl aber müsse man sich dagegen sträuben, daraus Konsequenzen für die Realität des darin Vorgestellten zu ziehen.

Dem wäre zu erwidern, daß wir hier mehr und anderes getrieben haben als eine im üblichen Sinne „psychologische“ Darstellung der Schicksalserfahrung. Damit allein wäre dem Schicksalsproblem wenig gedient. Die Schicksalserfahrung wäre in ihrer Bedeutung nicht ernst genommen. Um uns mit einer solchen inexistentiellen und damit zugleich sachlich unzureichenden neutralen Betrachtung zu begnügen, haben wir zu viel von der „Sache“ erlebt. Die Strukturanalyse der Schicksalserfahrung ist im Sinne einer kritisch verstandenen Psychologie mit ihrer Bedeutungsanalyse identisch. Erleben heißt Etwas erleben, und mit der Strukturanalyse bestimmt man die Gegenständlichkeit des in dieser Form gesetzten Seins. Von der Bedeutungsstruktur der Schicksalserfahrung her gesehen, ist aber die Schicksalsmacht oder der Schicksalswille keineswegs mehr als eine bloße okkulte Qualität anzusprechen, sondern als eine, wenn auch nicht substanzial, so doch funktional erfahrbare Realität wohlumschriebener Definiertheit. Nicht ein Gespenst taucht auf, sondern ein Objekt, dessen Wirklichkeit uns in der apriorischen Notwendigkeit der Schicksalserfahrung zum Bewußtsein kommt, auf dessen vorausgesetzter Realität der Sinn der gesamten Bedeutungsstruktur dieser Erfahrung basiert.

Damit hätte man allerdings Recht, diese Realität als eine notwendig vorgestellte zu bezeichnen. Jedoch „vorgestellt“ ist nicht „eingebildet“. Ich weiß als Theologe sehr wohl von den Gottesvorstellungen des christlichen Glaubens zu reden, würde mich aber auf das leidenschaftlichste dagegen wehren, diese mit Gotteseinbildungen verwechseln zu lassen. *Moirai*, *Tyche*, *Fatum*, *Karma*, *Kismet* sind notwendige Vorstellungen der Schicksalsrealität. Sie meinen eindeutig und unbedingt die Wirklichkeit der das Leben bestimmenden Schicksalsmacht, sie geben der Realität des Woher den Namen, der aus der Struktur der besonderen Schicksalserfahrung gefordert ist.

Gut, man mag diese Setzung als „mythisch“ bezeichnen, dann ist aber die mythische Benennung sachgemäße Formbestimmtheit einer Realität. Dann ist Mythos nicht gleich Dichtung, sondern

„symbolische Form“¹⁾ der Wahrheit. Leider sind nun die Begriffe „mythisch“ und „symbolisch“ in unserem Bildungsjargon so abgegriffen, so belastet und vieldeutig geworden, daß es sich empfiehlt, auf sie zu verzichten. Man würde sie als Vorwand benutzen, die Schicksalswirklichkeit nicht ernst zu nehmen. Nun geht es aber mit allem Ernst um die Realität der Macht, die „die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da“ (Heidegger)²⁾ bestimmt. Bestimmtheit und Bestimmendes kommen aneinander in der Eindeutigkeit der Schicksalserfahrung zum Bewußtsein ihrer Realität. Diese Bewußtwerdung fordert die ihr entsprechende Schicksalsvorstellung, in der sich die Funktion des Schicksals in die Betroffenheit des Selbstverständnisses zum Ausdruck bringt. Die Schicksalsmacht an sich kann und muß nur in ihrer Bezogenheit auf uns vorgestellt werden. Der Sinn dieser Bezogenheit setzt ihre Realität, aber als eine notwendig relationiert vorzustellende Wirklichkeit. Diese Relationierung, die in der Struktur der Schicksalserfahrung bereits definiert ist, bindet die Seinsbestimmung des Schicksals an die Grenzen des Vorstellbaren und an die Monadizität erlebter Raumzeitlichkeit, ermöglicht aber darin zugleich die vorstellungsmäßige Erfassung der Schicksalsrealität. So wird sich die Schicksalserfahrung der Realität des Letzten bewußt, von dem her sie sich selbst samt all ihren Faktoren gesetzt weiß.

d) Das gemeinte Letzte

Schicksalserfahrung ist also eine Form, von Letzttheit schlechthin zu reden. Letzttheit schlechthin ist das ens reale, das Sein und Erleben in einer charakteristischen Form umklammert und uns im Schicksal als einer besonderen Form der Zugewandtheit zu Bewußtsein kommt. Letzttheit schlechthin ist der actus purus in aller Schicksalsbewegtheit und Schicksalsbewußtheit. Im Schicksal dieser Realität der Letzttheit in einer besonderen Form innezuwerden, ist der in der Bedeutungsstruktur gesetzte Sinn des Woher. Von dieser Absolutheitsbeziehung her, die sich in der Apriorität der Schicksalserfahrung zum Ausdruck bringt, ist aber ein für allemal Schluß zu machen mit der Auffassung, Schicksal sei Einbildung.

Die Schicksalsbenennung, die besondere Schicksalsvorstellung, ist notwendige Funktion der Bezogenheit jener Letzttheit in unserer Bewußtheit. Sie erfolgt in der Form intuitiver Sinnsetzung auf

dem Wege eines wertkategorialen Selbstverständnisses aus der unmittelbaren Betroffenheit durch die Ereignisbedeutung. Die Schicksalsvorstellung ist also eine Form notwendiger Vergegenständlichung der Letzttheit schlechthin im Prozeß der besonderen Schicksalserfahrung. Sie ist als Moment dieses Prozesses Praesenz des Absoluten, und insofern Wirklichkeit schlechthin. Und sie ist als Moment unter Momenten aufgehoben im dialektischen Sinn der Gesamtheit des Prozesses. Das ist keine „Relativierung“ ihres Seins, sondern eine Relationierung, die uns bedeutungsstrukturell von der unlöslichen Aktverbundenheit der Schicksalsbestimmtheit her längst vertraut ist. Das Problem der Dialektik der Schicksalsidee wird uns später noch ausführlich zu beschäftigen haben.

e) Die religiöse Affinität der Schicksalserfahrung

Wir sind in der Strukturanalyse der Schicksalsbedeutung über die Frage nach dem Woher auf die Letzttheit gestoßen, aus deren unmittelbarer Erlebnisbezogenheit sich die Schicksalsobjektivierung ergibt. Daraus folgt nun das, was ich die religiöse Affinität der Schicksalserfahrung nennen möchte. Mit einer solchen unmittelbaren Lebensbezogenheit des Ich auf das Letzte schlechthin hat es auch die Religion zu tun. Von da her ist auch ihr Begriff zu definieren. So ist es dann nicht mehr verwunderlich, daß sich die Schicksalserfahrung einmal der religiösen Konkretion dieser Letzttheit zu verbinden vermag und andererseits die Schicksalsobjektivierung selbst religiös bedeutsam werden kann.

„Et sic fata Jovis poscunt“ heißt es bei Vergil. Wenn Jupiter Letzttheit schlechthin präsentiert, ist in seiner Person das Woher der Schicksale eindeutig geworden, auf Grund der religiösen und schicksalhaften Strukturaffinität. Und das nun natürlich nicht nur im Sinne einer nachträglichen Verknüpfung, sondern als organische Verbundenheit schicksalhafter und religiöser Letzttheit. So, daß Jupiter den Schicksalen ihren Sinn gibt, daß sein Wille Schicksal setzt. Ernst Haecker weist in seiner Schrift „Vergil, Vater des Abendlandes“ darauf hin, wie es die pietas ist, die auf „die göttliche Helle im Letzten vertraut,“ also das Schicksalserleben in einem bestimmten religiösen Sinne beeinflusst und durchdringt. Die Religionsgeschichte lehrt, worauf wir bereits aufmerksam gemacht haben, daß mehr oder minder deutlich hervortretend in allen Religionen die Angleichung der Schicksalserfahrung an die religiöse

Letztheit vollzogen ist, daß sich das Schicksalserleben und die religiöse Erfahrung fruchtbar durchdringen und beide Sphären für ihre Letztheit den gleichen Namen aufzuweisen haben. Es kann uns nicht mehr verwunderlich sein, sondern muß uns als Bestätigung unserer Strukturanalyse gelten, daß in dieser Weise Schicksal und Schicksalserfahrung vielfach als eine Angelegenheit der Religionsgeschichte und Religionspsychologie behandelt worden ist, und grundsätzlich in den Bereich der Mythologie verwiesen wurde.

Andererseits muß nun wieder verständlich sein, daß das Schicksal, als Repräsentation der Letztheit auch da, wo es sich überkommener Religion gegenüber in Eigenständigkeit saecular absetzen möchte, sehr bald wieder zum religiösen Kristallisationspunkt wird. Je nach der Bedeutung der in ihm zur Darstellung kommenden Wertschau wird es zur Ersatzreligion herabsinken oder zu fruchtbarer Erneuerung bzw. Vertiefung verflachter Frömmigkeit führen. Jedenfalls kommt auf Grund der herausgestellten Affinität das Schicksal nicht um die Religion und die Religion nicht um das Schicksal herum. Denn es kann nicht zwei Letztheiten geben, auf die man im unmittelbaren Selbstverständnis seines Lebens eingestellt sein könnte. Denn religiöse Erfahrung und Schicksalserfahrung, die in den Besonderheiten ihrer Struktur keineswegs einfach zu identifizieren sind, müssen im Letzten zusammenkommen. Sie stehen in dieser Hinsicht in der dialektischen Beziehung des Füreinander, denn sie haben ein gleiches Woher.

IV. Die Definition

Wem beim Durchmikroskopieren der Formkategorien und der Wertkategorien, der Formstruktur und Bedeutungsstruktur in der Analyse der Schicksalserfahrung all die Relationen und Funktionen des Schicksalsgefüges nicht gelenkig und überschaubar geworden sind, der möge von einer scharf präzierten Definitionszeile kein Wunder erwarten. Sie bleibt ein unhandliches Werkzeug für ihn. Die nun zu vollziehende Definition kann keine Schlagwort- und Zauberformel sein, mit deren oberflächlicher Handhabung nun alle Schicksalsproblematik billig zu lösen sei. Sie hat Wert nur für den, der von der Spitze der Definition her das System der lebendigen Beziehungen im Auge behält, in denen sich alles Schicksalserleben notwendig vollzieht. Die Dreh- und Angelpunkte der reinen Form-

bestimmtheit des Gefüges Schicksalserleben sind in der Definition zu bezeichnen, so daß von da her das Funktionsganze, die strukturelle Einheit der Sache vor unserem Auge steht.

Man kann diesem Gefüge gegenüber, um in räumlicher Veranschaulichung zu sprechen, seinen perspektivischen Blickpunkt von drei Seiten her nehmen, von denen jedoch jedesmal das Ganze überschaut werden muß: vom betroffenen Ich, also der Bestimmung des Selbstverständnisses her, oder vom Ereignis, vom Geschick her, oder schließlich von der Schicksalsobjektivierung, von der einem begegnenden Schicksalsmacht her. Dementsprechend sollen auf Grund unserer Analyse drei Formulierungen aufgestellt und erläutert werden, die die Struktur der gleichen Sache von drei verschiedenen Seiten her sichtbar machen, und in ihrer Dreiheit die Variationsmöglichkeit der Definition darlegen, die sich gegen alle Formelstarrheit wehrt.

1. Schicksalserfahrung ist das unmittelbare Wissen um eine Bestimmtheit unseres Selbst vom Letzten her, auf Grund der darin sich bezeugenden Bedeutung der uns unwillkürlich treffenden Ereignisverkettung.

Erläuterung: Diese Definition garantiert zunächst einmal das, was jede Schicksalsdefinition enthalten muß, nämlich die Feststellung der drei Hauptbeziehungspunkte: Selbst, Ereignis, Letztheit. Sie setzt beim Selbst ein, und zwar bei seiner Bestimmtheit, also beim Selbstverständnis, so, wie uns dieser Begriff von der Analyse her geläufig ist. Die Bestimmtheit wird als Bestimmtheit vom Letzten her, also in ihrer Unbedingtheit der Form und dem Inhalt nach erklärt. Mit dieser Letztheit ist zugleich das Schicksalsobjekt bezeichnet, und zwar in seiner Bedeutungsidentifikation mit dem Sinn der Ereignisse, an denen sich seine produzierte Gegenständlichkeit in der Vollzugseindeutigkeit gestaltet. Und schließlich grenzt sich die Unwillkürlichkeit der uns treffenden Ereignisverkettung gegenüber der Sphäre der Freiheit ab und markiert die charakteristische Passivität, die Betroffenheit, als den Kontrapunkt zur Aktivität der Ich und Ereignis einander zuordnenden Letztheit. In der Formulierung „Bestimmtheit unseres Selbst vom Letzten her“ sind Sinngrund, Sinnziel und Sinnherkunft, also die entscheidenden Momente der Bedeutungsstruktur angedeutet.

Praezisieren wir nun unsere analytischen Resultate vom Schicksal als Passivum = Geschick, also von der Seite des Ereignisses her:

2. Schicksal heißt das oder diejenigen Ereignisse unseres Lebens, an deren intuitiver Bedeutungsschau sich ihr Gesetztsein für uns als Funktion einer sich darin abzeichnenden unbedingten Macht der Setzung markiert, die jenseits unserer Freiheit liegt.

Erläuterung: Die drei Angelpunkte, Ereignisbedeutung, Ich-bezogenheit, Setzungs-Letztheit sind herausgehoben. Intuitive Bedeutungsschau = apriorischer Produktionsprozeß an den Ereignissen. Gesetztsein für uns = Koordination der Ereignisse zum unbedingten Selbstverständnis, in seiner kausalen, finalen und originalen Sinnbestimmtheit durch die sich darin charakterisierende Schicksalsmacht. Jenseits unserer Freiheit = Betroffenheit.

Nun die dritte Formulierung, die die aktive Schicksalsmacht zum perspektivischen Blickpunkt nimmt:

3. Schicksal ist in apriorischer Vollzugsgegenständlichkeit sich uns zu Bewußtsein bringende unbedingte Macht, in deren wert-unwertbezogener Setzung wir die bedeutungshafte Zuordnung unseres Lebens zu den uns ungewollt treffenden Ereignissen unmittelbar sinnfordernd gesetzt sehen.

Erläuterung: Diese Macht ist nicht substantial, sondern funktional in ihrer Vollzugsgegenständlichkeit gegeben und darin legitimiert, und zwar unbedingt als Ausdruck ihrer Letztheit. Wert-unwertbezogen, d. h. in qualitativer Bestimmtheit, also wertkategorial dialektisch positiv-negativ. Ihre Bewußtwerdung bedeutet ihre Setzung als Objektivation, in der uns unser Gesetztsein in der Gleichzeitigkeit mit unserer Ereignisbetroffenheit unmittelbar, sinnbestimmend aufgeht. In ihrer Benennung aktualisiert sich für uns die Zuordnung unserer Existenz zur Existenz der uns betreffenden Ereignisse unmittelbar bedeutsam.

Anmerkend sei noch erwähnt, daß der Begriff „schicksalhaft“ sinngemäß auf solche Erfahrungen, Ereignisse und Mächte anwendbar ist, die Schicksalsstruktur in der eben definierten Weise zum Ausdruck bringt.

Dialektik der Schicksalsidee

I. Mannigfaltigkeit der Schicksalserfahrungen und Schicksalsidee

1. Ich-Kontinuität

Wir haben uns im Bisherigen wohlweislich darum bemüht, den Schicksalsbegriff im Zusammenhang mit der Schicksalserfahrung zu definieren, und haben ihn als deren reine Formbestimmtheit herausgestellt. So faßten wir ihn als Inbegriff der Bestimmungen, die jeder möglichen Schicksalserfahrung zugrunde liegen. Damit bereits ist die Kontinuität aller Schicksalserfahrungen hergestellt und der Irrtum beseitigt, als handle es sich dabei um Erlebnisse, die untereinander keine Beziehungen hätten und sich isoliert auf ihren jeweiligen Erfahrungsmittelpunkt einschränken ließen. Es wird demnach jetzt unsere nächstliegende Aufgabe sein, dieser Kontinuität der Schicksalserfahrungen untereinander nachzugehen, um sie von der Einheit der Schicksalsidee her in ihrer Dialektik zu verstehen.

Wir gehen dabei von der einleuchtenden Tatsache aus, daß der gleiche Mensch im Laufe seines Lebens ja nicht nur einmal, sondern immer wieder seine Schicksalserfahrungen macht. Und da er vermutlich seine früheren Erfahrungen auf diesem Gebiet nicht vergessen hat, werden deren Ergebnisse mitformend auf das neue Erleben Einfluß gewinnen. Noch mehr, da er ja das gleiche Ich bleibt bei allem Wandel seiner Erlebnisse, und da das Selbstverständnis ausschlaggebend ist für die produzierte Gegenständlichkeit des Schicksals, wird sich in der Bedeutung seiner Erfahrungen sein Wesen, sein Charakter, sein ihm eigentümlicher Stil immer neu zum Ausdruck bringen. Es wird sich aus der Gesamtheit seiner Erfahrungen ein Schicksalsbild herausprägen, das seiner Wesentlichkeit oder Unwesentlichkeit entspricht.

Man nehme nun dieses Bild nicht zu oberflächlich im Sinn einer intellektuell lebensanschaulichen Vereinheitlichung. Sicher, die Reflexion des grübelnden Bewußtseins spielt dabei schon ihre Rolle. Aber die Vereinheitlichung weist doch noch in ganz andere Tiefen. Man wird hier an das Karma der asiatischen Metaphysik erinnern müssen, in dem ein Mensch sein Schicksal begreift, in dem ein Mensch sich in der Gesamtheit seiner Lebensbestimmtheit

schicksalhaft begreift. Es kommt dabei im Augenblick nicht auf Wiedergeburt und Vergeltungscharakter des Karmagedankens an, sondern auf das, was ich im Sinne der Entsprechung von Schicksals- und Wesenseinheitlichkeit im Lebensganzen eines Menschen als sein Schicksalsbild bezeichnet habe. Oskar Wildes „Bildnis des Dorian Gray“ tastet an dieses Geheimnis. Nicht nur mit unserem Denken, auch nicht nur mit unserem Handeln, sondern bis weit in die Tiefen unseres Unterbewußtseins, in jedem Moment unseres Agierens und Reagierens auf unsere Umwelt zeichnet sich ab, was die Dinge und Geschehnisse uns bedeuten, verdeutlicht sich im Gesamtzusammenhang unseres Lebens das uns betreffende Bild unseres Schicksals. Es mag uns an diesem oder jenem Ereignis hell zu Bewußtsein kommen, es mag sich von Erfahrung zu Erfahrung wandeln und korrigieren, das Schicksalsbild unseres Lebens formt sich unmittelbar aus der Gesamtheit der uns betreffenden Ereignisse, in deren Bedeutsamkeit für uns wir sind, was wir sind.

Hier, meine ich, kommt das Gleichnis von der Schicksalsmelodie, die unser Leben begleitet, erst zur vollen Auswertung. Die einzelnen Schicksalserfahrungen, lauter oder leiser tönend, dissonant oder konsonant, aufwärts oder abwärts führend, schließen sich zur umfassenden Ganzheit unseres Schicksals zusammen so, wie darin sich besondere Ereigniskreise zur Bedeutung einer besonderen Schicksalserfahrung zusammengeschlossen haben. In jedem Falle nach dem gleichen Gesetz der Zuordnung von Ereignisbedeutung und Selbstverständnis. Es wird spürbar, daß diese Zuordnung nicht nur diesen oder jenen Moment in unserem Leben, sondern den all unsere Zeit umfassenden Moment unseres ganzen Lebens betrifft. Ob wir nun ja oder nein zu unserem Geschick sagen, ob wir unser Schicksal lieben oder mit ihm hadern, es steht in einer eigentümlichen Entsprechung zu unserem Selbst. In seinem Element entfaltet sich unser Leben mitsamt seiner Freiheit. Man kann sich nur in und aus seinem Schicksal und sein Schicksal nur in und aus dem Selbst seiner eigenen Person verstehen. Und das gilt nun sinngemäß für die Ganzheit seines Lebens und seines Schicksals.

Dostojewski sollte am 22. Dezember 1849 in Petersburg hingerichtet werden. Er hatte schon die Binde vor den Augen und wartete auf die Kugel. Da erreichte noch in letzter Minute der Begnadigungsbefehl das Vollzugskommando. Dostojewski kam frei. Ist das Leben dieses großen Russen, nicht nur das physische, sondern jeder weitere Moment seines geistigen Schaffens und Wirkens nicht

von diesem Schicksalsaugenblick bestimmt? Ist er als das, was er im ganzen war, überhaupt noch denkbar ohne die Bedeutung dieses Augenblicks? Es handelt sich vom Schicksal her gesehen nicht um das, was Dostojewski oder auch irgendein anderer Mensch gewesen wäre, wenn . . . , sondern was er tatsächlich ist. Die Schicksalslinie hat mit Eventualitäten nichts zu tun, sondern ist die Identifizierung eines Seins mit der Wirklichkeit seiner Bestimmungen. In der Tatsächlichkeit und Wirklichkeit unserer Vollzüge formt sich die Schicksalsmelodie unseres Lebens, nicht im phantastischen Raum unserer Möglichkeiten. Das gilt zugleich für die Wirklichkeit unserer Entscheidungen, in denen sich angesichts unserer Freiheit entscheidet, wer und was wir wirklich sind und insofern wesentlich sein müssen.

Der todesnahe Augenblick Dostojewskis in seiner intensiven Bedeutung für die Lebensganzheit des Dichters ist ein grelles Beispiel. Grundsätzlich sind wir in und aus all unseren Augenblicken die, die wir sein müssen. Unser gesamter Lebensmoment ist die Bedeutungseinheit der Verwobenheit all unserer Augenblicke in unserer Zeit. Die Gesamtheit unserer erlebten Zeit, nicht als bloße Summe, sondern als Bedeutungseinheit für uns ist unser Schicksal. Unser So- und Da-Hineingesetztsein, über das wir ja nun wahrhaftig nicht verfügen konnten, in seiner kontinuierlichen Bezogenheit auf uns selbst und in der Verkettung in die Wirklichkeit unserer Ereignisse, gestaltet die Melodie unseres Schicksals. Die Einheit ihres Motivs bei aller ereignisbedingten Variationsbreite seiner Durchführung gründet in der Einheit unseres Ich, unserer Monadizität. Die Sinnbezogenheit des in all seinen Momenten mit sich selbst identischen Ich verklammert all unsere Schicksale zum Singular unseres Schicksals.

Man könnte an dieser Einheit zweifelnd einwenden: wenn einer nun durch sein Schicksal ein anderer wird? Paulus zum Beispiel erlebte vor Damaskus seine Wiedergeburt und wurde ein anderer. Er wurde ein anderer, an ihm in seiner Selbigkeit vollzog sich sein Schicksal (Singular!). Der Bruch, das Anderswerden vollzog sich im Kontinuum seiner erlebten Zeit. Der Bruch mit sich selbst ist ja in seiner ganzen Bedeutungsschwere Wesensmitte seines Schicksals. Und wenn er nachher von sich sagen konnte: „Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin“, so hat dieses sein neues Sein ja eben seine Bedeutung von seinem Damaskus-Schicksal her, und seinen ungeheuren Wert im Hinblick darauf, wie er nun sein Leben gegen-

über dem Früher verstand. Gerade an diesem extremen Fall kann man studieren, wie sich in dem radikalen Wandel seines Ich — und ich möchte von der Wucht und der Tiefe dieser Wiedergeburt nichts abgestrichen sehen — grade die Einheit seines Schicksals bestätigt. Denn nun mußte er sein ganzes vorheriges Leben auf Damaskus hin und sein weiteres Leben von Damaskus her verstehen. Der ihn dort zerbrechende und gleichzeitig berufende Christus wurde für ihn das Schicksal, wurde „sein Leben“.

2. Bedeutungs-Kontinuität

Indem wir vom Ich-Kontinuum sprechen, sprechen wir zugleich vom Bedeutungs-Kontinuum. Denn die erlebte Zeit erfährt ihre Gliederung durch den in ihr erlebten Sinn. Die erwähnten Beispiele haben diese Grundsätzlichkeit bereits bestätigt. Darin kommt aber nun der dialektische Charakter der Mannigfaltigkeit der Schicksalserfahrungen zum Ausdruck. Nicht nur, weil sie einem gleichen Ich zugehören, sondern weil sie in ihrer Bedeutung aufeinander beziehbar und bezogen sind, vermögen sie sich zu Einheiten zusammenzuschließen.

Wir wissen, daß sich Zufälle zur Einheit einer Bedeutung reihen können und damit zur Notwendigkeit werden. So vermögen sich Ereignisbedeutungen sehr mannigfacher Art zur Einheit einer Fügung und Fügungen zum Bewußtsein eines sinnvollen Geführt-werdens zu verbinden. Das Schicksal vermag uns, und sei es auf großen Umwegen, auf Lebenswerte zu stoßen, von denen her manches Minus an äußerem Erfolge zu einem inneren Plus umgedeutet wird. Es nimmt uns, um uns zu geben, und gibt uns nicht selten, um uns zu nehmen. Jedenfalls sehen wir sein Geben und Nehmen in einer Wertbezogenheit zueinander gestellt.

Worin liegt für uns der Reiz einer guten Biographie? Darin, daß die Mannigfaltigkeit der Schicksale eines Lebens in ihrer Bedeutungseinheit wichtig werden. Eine schlechte Biographie reiht nur Begebnisse in ihrer chronologischen Folge. Eine gute Biographie macht ihre Bedeutungsdiagnostik so offenbar, daß daran die Lebenseinheit ihres Objektes zur Darstellung kommt, ganz gleich, ob sie positiv oder negativ zu bewerten ist. Sie entwickelt das Schicksal ihres Objektes. Diese Lebenseinheit schließt Gebrochenheit und Inkonzsequenz nicht aus. Man kann ein Jünger

Jesu sein und den Herrn verraten, wie das Beispiel des Judas zeigt. Dann bezeugt sich eben in solcher Gebrochenheit und Inkonzsequenz eindeutig das Verräterschicksal.

Es gibt keinen Moment und keine Begebenheit unseres Lebens, die grundsätzlich gesehen für uns bedeutungslos sein könnte. Das gilt bis in den Schlaf hinein. Man weiß, was es für Napoleon bedeutete, daß er zur rechten Zeit schlafen konnte. Bedeutung aber ist Sinnbezogenheit des Lebens. Sinn aber ist in jedem Falle sinnkohärent. Ein Sinn, der schlechthin isoliert und insofern beziehungslos wäre, wäre kein Sinn mehr. Sinn ist eindeutige Beziehbarkeit. „Relatio est fundamentum veritatis“ formuliert Leibniz. „Dialektisch“ besagt aber nichts anderes, als von der Verschiedenheit her auf Einheit bezogen sein.

So sind künstlerisch gesehen die Farben eines Gemäldes, die Proportionen einer Plastik, Punkt und Kontrapunkt in der symphonischen Gestaltung einheitsbezogen. Sie sind im Sinne einer ästhetisch zu verstehenden Bedeutungseinheit dialektisch einander zugeordnet. Schuld und Strafe sind dialektisch auf den sittlichen Wert einer Tat bezogen. Heiligkeit und Sünde unterliegen der dialektischen Bedeutungseinheit religiöser Wertsetzung, und Glück und Unglück sind ökonomisch dialektische Entsprechungen. So bleibt der Begriff der Dialektik keineswegs auf die Logik im Sinne des theoretischen Urteils beschränkt, sondern umfaßt auch die atheoretische Logik jedweder Bedeutsamkeit.

In solcher umfassenden Sinnkontinuität aller Werte und Bedeutsamkeiten sind nun die Schicksalserfahrungen unseres Lebens miteinander dialektisch verbunden. In der Verknüpfung ihrer Bedeutungen in ihrer intuitiv faßbaren Sinnbezogenheit auf uns verstehen wir sie einheitlich als unser Schicksal. Die Logik dieses umfassenden Verstehens ist grundsätzlich keine andere als die Logik, die im produzierenden Akt der einzelnen Schicksalserfahrung aus der unmittelbaren Ereignisbedeutung für das Selbstverständnis Schicksal setzt und versteht.

Wie in einer Melodie sich in rhythmischer Reihung Töne einander in feinsten Nuancierungen angleichen, in ihrer Dynamik steigern oder auch im gegenfigürlichen Kontrast auseinandertreten, um in Aufhebung dissonanter Spannungen die Einheit ihres Motivs zu um so wirksamerem Ausdruck zu bringen, so vollzieht sich auch die Schicksalsdiagnostik eines Lebens in mannigfacher Stufung und Kontrastierung zwar durchaus nicht notwendig harmonisch — hier

liegt die verführerische Grenze des Vergleichs! —, aber eben doch ein Schicksal setzend, dunkel oder hell, zerrissen oder einheitlich, werterfüllt oder wertwidrig, vielleicht auch das alles zusammen in eigentümlichster Profilierung. Man kann ein Lebensschicksal gar nicht anders fassen als in der wert-unwertbestimmten Einheit seiner Bedeutung. Es sei noch einmal unterstrichen, d. h. nicht, daß es harmonisch, als Wertverkörperung abgerundet, ausgereift, sinnvollendet sein müsse. Wieviel nach unseren Maßen Unerfülltes, Fragmentarisches, Undurchschaubares, wie-viel Zerbrochenheit, abrupte Sinnlosigkeit vermag ein Lebensschicksal zu kennzeichnen! Nur muß man sich klarmachen, daß das alles Werturteile sind, die die Frage nach der Bedeutungseinheit eines Schicksals zur Voraussetzung haben. Wenn ein junger, vielversprechender Künstler den Soldatentod stirbt und die ganze Sinnlosigkeit eines vor seiner Entfaltung abgebrochenen Lebens sein Schicksal geworden ist, dann gilt diese Charakteristik doch eben aus der dialektischen Beziehung dieses Todes zu seinem Talent. Die Bedeutung dieses tragischen Kontrastes kennzeichnet sein Schicksal. Wir wissen vom Ausgang des Lebens Hölderlins in geistiger Umnachtung. Apollo habe ihn geschlagen, so deutet der Dichter selbst dieses Ende und setzt den Sinn dieses Schicksals damit in Einheit mit der Gesamtbedeutung seines seherischen Lebens. Ähnlich wie Nietzsche sich im Leiden und in der Leidenschaft des hereinbrechenden Wahnsinns als „Dionysos oder der Gekreuzigte“ unterschreibt und damit vom tragischen Ausgang her seinem Schicksal eine letzte, viel-sagende Deutung gibt.

Bedeutungs-Kontinuität, das ist die finale Bezogenheit unserer Schicksale aufeinander, auf ihre Bedeutungseinheit und Bedeutungs-ganzheit. Es geschah, was uns geschehen mußte, damit uns dies nun geschehen konnte, so geschehen konnte, daß in seiner dialektischen Rückbezüglichkeit unser Leben als Ganzes dieses Schicksalsgesicht, diese Wertphysiognomie erhält, in der wir es als unser Schicksal erkennen. Bedeutungs-Kontinuität, das ist dialektische Bezogenheit all unserer Ereignisse auf das, was wir in ihrer Zuordnung auf sie in der Wirklichkeit unseres Wir-selbst-Seins sind, wir in der Wertausrichtung unseres Selbstverständnisses. Bedeutungs-Kontinuität vollzieht sich im dialektischen Schreiten des Schicksals durch unser Leben, in der Verwirklichung seiner selbst an uns und durch uns. Nichts anderes als die Erweiterung der Bedeutungsstruktur der einzelnen Schicksalserfahrung mit ihrem

Warum, Wozu, Woher auf die Gesamtheit und Einheit unseres Lebens tritt uns in Frage und Antwort unseres Schicksals entgegen. Das heißt aber doch: die all unseren Schicksalserfahrungen zugrunde liegende Schicksalsidee repräsentiert in dem, was sie fragt, und in dem, was sie sagt, jenseits von unserer Freiheit und doch wiederum auf sie bezogen, die Sinnfrage unseres Lebens. Diese gewichtige These wird ihre Erläuterung im folgenden finden.

3. Kontinuität vom Letzten her

Schicksalserfahrung ist Letztbezogenheit der Ereignisbedeutung und unseres Selbstverständnisses in ihrer Zuordnung. Letztheit aber ist notwendig Einheit. So beschließt die Letztbezogenheit all unserer Schicksalserfahrungen deren Einheit. Sie sind darin als Glieder einer Ganzheit gesetzt und darum dialektisch aufeinander bezogen. Die Dialektik der Gliederung der Schicksalserfahrungen gestaltet die Einheit des Letzten zum sinnbestimmten, inhaltlich Ganzen, zur konkret objektivierten Schicksalsmacht, von der ein Leben nun in der Gesamtheit seiner Begebnisse sich gesetzt und entwickelt und gefordert weiß. Die Idee des Schicksals stellt sich also als die dialektische Einheit seiner präsenziellen Bedeutungen dar, als Einheit und Ganzheit seiner aufeinander bezogenen Objektivationen. Diese Definition der Idee des Schicksals greift offensichtlich über den Erfahrungskreis eines einzelnen Lebens hinaus, auf den wir uns in unseren bisherigen Analysen im wesentlichen beschränkt haben. In ihr sind alle überhaupt denkbaren Schicksale beschlossen. Nur in solcher allumfassenden Einheit und Ganzheit läßt sich ja überhaupt von einer Idee des Schicksals reden. Beschränken wir uns zunächst noch auf die Kontinuität vom Letzten her, wie sie sich hinsichtlich der Erfahrungen eines Lebens darstellt.

Dieses einzelne Leben in seinem Dasein und Sosein, also in seiner Wirklichkeit, vom Letzten her gesetzt und seinen Ereignissen zugeordnet, ist also gleichsam ein Gedanke des Schicksals, ein Moment seiner Selbstverwirklichung, mit Hegel zu sprechen, ein Moment der Bewußtwerdung seiner selbst. In diesem Moment faßt das Schicksal die Momente seiner Objektivationen zur Einheit seiner Objektivation zusammen. Das Absolute, Letzte, Unbedingte, in seiner schicksalhaften Beziehung zur Monadizität, zur Ich-Konti-

nuität eines Lebens, vergegenständlicht sich in der Einheit seiner Momente zum persönlich erfahrenen Schicksal. Dieses persönlich erfahrene Schicksal enthält ein Schicksalsbild, das die Schicksalsidee aus dem Sichtumkreis all meiner persönlichen Schicksals-erfahrungen zu erfassen sucht. In mathematisierender Veranschaulichung gesprochen: ziehe ich eine Gerade vom Ich-Mittelpunkt zum transzendenten Absolutheitspunkt der Schicksalsidee, dann liegt das persönliche Schicksalsbild da, wo diese Linie die Peripherie meines Erfahrungskreises schneidet. Das Schicksalsbild ist also eine durch meinen Erfahrungshorizont begrenzte, perspektivische Sicht der Schicksalsidee. Dabei sei zugegeben, daß sich der originäre Erfahrungsumkreis noch durch das reflektive Verständnis fremder Schicksalserfahrungen zu erweitern vermag. Jedoch wird das reflektive Verständnis fremder Schicksale ja immer nur durch Analogieschlüsse auf eigene Erfahrungen möglich sein.

Ein solches Schicksalsbild, als erfahrungsbeschränkte Repräsentation der Schicksalsidee, ist zwar vom ersten Moment einer Schicksalsbewußtheit her da, entfaltet, intensiviert und korrigiert sich aber im Laufe aller weiteren Schicksalserfahrungen eines Lebens. Es ist die in der Objektivationen-Folge sich vereinheitlichende Dialektik der Vorstellung von der Schicksalsidee, die das Schicksalsbild formt.

Ein typisches Beispiel: Man hat im frühen Mannesalter ein Zerschlagen der hoffnungsfreudigen Pläne seiner Jugend erlebt. Man sieht sich also einem harten Schicksal gegenüber, dessen Unbarmherzigkeit zur Härte gegen sich selbst zwingt. Man sieht sich zur Entfaltung von Kräften genötigt, die bisher in einem geschlummert haben, und kommt auf einer anderen, breiteren Basis zur Entfaltung von Fähigkeiten, die nunmehr in schicksalhafter Begünstigung zu größeren Erfolgen und charakterlicher Vertiefung führen, von denen jene Jugendträume noch nichts ahnen konnten. Die anfangs erlebte Härte des Schicksals wird damit ein anderes Vorzeichen bekommen und als segensreich bewertet werden. Erneute Rückschläge werden, je nach dem Wert der Person, vielleicht zu einer Bescheidung und innerlichen Vertiefung führen, von der aus die segnende Härte des Schicksals sich nun in neuer Richtung bestätigt, vielleicht aber auch ein Schicksalsbild herausfordern, das die Grimasse launischer Zufälligkeit trägt, und im Heben und Fallenlassen uns bitter ironisiert. Im Rahmen der wertbestimmten Beziehung von Absolutheit und Selbstverständnis, von Notwendig-

keit und Freiheit, gestaltet sich das Schicksalsbild — woraus später noch wichtige Folgerungen zu ziehen sein werden —, aber eben so, daß die einzelnen Schicksalsvorstellungen sich dialektisch ineinander aufheben, in ihren Spannungen bereichern und ergänzen, zu einem dominanten Schicksalsbilde mit bestimmten Plus- oder Minusvorzeichen eines Wertranges. Der Begriff der Dominante zeigt an, daß es sich bei dieser Dialektik nicht etwa lediglich um eine chronologische Folgeentfaltung handelt, so daß die spätere Vorstellung die frühere in jedem Falle aufheben oder ergänzen müsse, sondern vielmehr um dynamische Dialektik, in der Intensität, Umfänglichkeit und Kraft der Vorstellungen zum ausschlaggebenden Moment werden. Was Paulus vor Damaskus erlebt hatte, war kraft seiner inneren Mächtigkeit sehr wohl imstande, seine Mißerfolge in Athen oder seine schlimmen Erfahrungen in Ephesus im rechten Lichte seiner Bestimmung sehen und werten zu lassen. Und wer so an der Grenze des Todes vorbeigeführt wurde wie Dostojewski an dem denkwürdigen 22. Dezember 1849, dessen Schicksal hat eine Physiognomie erhalten, deren Grundzüge durch spätere Ereignisse nicht mehr wegradiert werden können.

Dynamische Dialektik ist selbstverständlich nicht mit emotionaler Lautstärke zu verwechseln. Es gibt Schicksale, die mit sehr leisen Sohlen unseren Lebensweg kreuzen und wenig Aufhebens von sich machen, aber desto nachhaltiger auf uns wirken. Ihre Dynamik entfaltet sich in der Tiefe der Wahrheit, die sie enthalten, beziehungsweise in der unerbittlichen Konsequenz ihrer Notwendigkeit. Es sind uns in ihr Werte von solcher Eindringlichkeit und Bedeutsamkeit aufgegangen, daß an dem Leuchten der daran entfachten Vorstellung vom Schicksal alles andere verblaßt oder verschlungen wird.

„Vorstellung vom Schicksal“, „Repräsentation der Letzttheit“ das ist Begriffsjargon philosophischer Analysen. Laotse redet vom Tao, Aischylos von der Moira, Jeremias, Paulus, Augustin, Luther reden in solchem Falle von Gott, ja von dem Gott, der in ihrem Glauben zu ihnen schicksalhaft geredet hat, und selbstverständlich nicht von irgendeiner Abstraktion. Die Schicksalserfahrungen ihres Lebens sind ihnen in dieser Repräsentation der Letzttheit ihrer Bedeutung nach sinnvoll aufgehoben und in ihrer Dialektik vereinheitlicht. Die so gefaßte Unbedingtheit umspannte ihnen die Urbildlichkeit des Schicksals, von dem sie ihr Leben bestimmt sahen. In dieser Verbundenheit mit dem Wert aller Werte

empfangen wertdialektisch die Ereignisse ihres Lebens die ihnen gebührende Bedeutung. Diesen Inhalt hatte für sie die Kontinuität vom Letzten her. Man muß sich einmal dieser sachlichen Verbindung der Sprache des Lebens mit der Sprache der Philosophie erinnern, um nachzufühlen, daß es sich bei unseren Untersuchungen nicht um leere Konstruktionen handelt, sondern um begriffliche Fassung des pulsierend Lebendigen.

Kontinuität des Ich, der Bedeutung, der Letzttheit in ihrer Zusammengehörigkeit ist der von der Analyse der Schicksalserfahrung her legitim gesetzte Zusammenhang von Schicksalsmannigfaltigkeit und Schicksalsidee. Auch die Schicksalsidee wird nicht zum Freiwild strukturgelöster, gedanklicher Spekulationen gemacht, sondern bleibt erfahrungsverbunden und erweist sich in ihrer relativen Selbständigkeit als strukturbedingt. Aber sie beleuchtet nun klar und unwiderleglich, um was es letztlich bei aller Schicksalserfahrung geht, nämlich um eine eigengesetzliche Bezogenheit der Wirklichkeit unseres Lebens auf das Absolute, um eine besondere Form der Sinn- und Werterfassung unseres wirklichen Lebens vom Letzten her. Darin, und in nichts anderem, liegt die entscheidende Bedeutung der Schicksalsidee.

4. Kollektive Kontinuität

Wir leben unser Leben und entsprechend den Sinn oder Unsinn unseres Lebens nicht isoliert. Sowenig Schicksale um ihrer streng monadischen Bindung willen übertragbar oder vertauschbar sind, so unbestreitbar gibt es doch gemeinsame Schicksale, die einem Gemeinschafts-Ich zugehören. Familien, Gruppen, Völker, Kulturen haben ihre Schicksale. Ja es gibt Menschheitsschicksale. Über räumlichen und zeitlichen Einheiten wölbt sich aus gemeinsamer Ereignisbedeutung und Betroffenheit die gemeinsame Schicksalsglocke. Als Raum- und Zeitgenossen, als Söhne unseres Vaterlandes, als Bewohner eines Grenzlandes, als Glieder unserer Kirche und Teilhaber unserer Interessenverbände treffen uns Schicksale, die sehr wohl am Einzelnen sich einzeln auswirken und doch auf einer kollektiven Basis gesetzt sind. Als Menschen gleicher biologischer Konstitution, gleicher Rasse, gleichen Milieus, gleicher sozialer Struktur sind wir von entsprechenden Schicksalen gleichermaßen betroffen und werden uns dessen gemeinsam bewußt.

Die kollektive Ganzheit, die Einheit eines so oder so bestimmten „Wir“ übernimmt in solcher gemeinsamen Schicksalserfahrung die Ich-Funktion und entfaltet an ihrem Selbstverständnis, an der gemeinsamen Ereignisbedeutung die Schicksalsobjektivation in unmittelbarer Bewußtwerdung. Die Bedeutungsstruktur des Warum, Wozu, Woher gestaltet entsprechend das Kollektivschicksal einer Generation, einer Epoche, eines Volkes oder irgendeiner geschichtlich oder soziologisch zu bestimmenden Gemeinschaft. Solche Schicksale sind entsprechend wertkategorial aufgebaut. Denn jede kollektive Einheit versteht sich aus ihrem Erlebnismittelpunkt in ihrem Wollen und Erleiden hinsichtlich der sie bestimmenden Werte. Es ist also völlig unberechtigt, nur von Einzelschicksalen reden zu wollen.

Rousseau macht in seiner Staatsphilosophie den Unterschied von *volonté générale* und *volonté de tous*. Jedes Kollektiv ist organische oder organisierte Einheit im Sinne eines Haupt- und Wesenswillens, nicht Häufung und Summierung von Einzelwillen. Insofern hat es einheitliches Wollen und einheitliches Bewußtsein seiner selbst. So ist auch ein Gemeinschaftsschicksal nicht etwa Summierung von Einzelschicksalen, sondern bei aller individuellen Auswirkung und Ausgliederung Einheit in der Betroffenheit, in der Ereignisbedeutung, im Wirverständnis und in der Objektivation.

Redet man zu Recht von einer Schicksalsgemeinschaft, dann weiß man nicht nur von einer gemeinsamen Ereignisbetroffenheit, sondern zugleich von einem schicksalhaften, zueinander und füreinander Gesetzsein. Eine Schicksalsgesellschaft gibt es nicht. Das wäre hölzernes Eisen. Wohl kann es ein Gesellschaftsschicksal geben, z. B. der Untergang der Titanic, des Riesen-Gesellschaftsdampfers, der vor dem ersten Weltkrieg an einen Eisberg lief und sank. Aber man kann weder ein Schicksal organisieren, wie Radulescu Motru im Verfolg eines unzureichenden Schicksalsbegriffes fordert,¹⁾ noch eine Schicksalsgesellschaft gründen, weil da an Stelle notwendiger Unfreiheit die Freiheit treten würde. Wenn eine Gesellschaft, zum Beispiel eine Partei, ein Schicksal erleidet, dann ist dieses Schicksal nicht ihr Zweck, sondern es widerfährt ihr im Zusammenhang mit diesem Zweck. Und in diesem Widerfahren wird sie sich bei entsprechender Haltung nun zur Schicksalsgemeinschaft zusammengeschlossen wissen. Die zweckbedingte Freiwilligkeit wird durch die erfahrene Unfreiwilligkeit überformt und wird als Mittel und Weg und Werkzeug, vielleicht auch als List schicksalhaften einander

Zugeordnetseins empfunden werden. Überall da, wo ein kollektives Ich sich in der Zuordnung seiner Ereignisbedeutungen zu seiner Gesetztheit verstehen kann, ist nicht nur gemeinsames Schicksal, sondern Schicksalsgemeinschaft als haltungsmäßiger Ausdruck dieses Selbstverständnisses möglich.

Das Einzelschicksal findet sich also verbunden und verklammert in Gemeinschaftsschicksalen. Es erfährt sich in seinem Eingegliedertsein in gemeinsame Erfahrungen. Der Begriff dieser Eingliederung ist von maßgebender Bedeutung für die Dialektik der Schicksalsidee. Er wahrt zunächst einmal den monadischen Charakter der Schicksalsstruktur. Er nivelliert und verwischt nicht den Charakter der Einzigartigkeit, er verleugnet nicht die Individualität des einzelnen Erlebnisträgers, dessen Selbstverständnis für jede Schicksalserfahrung konstitutant ist. Auch wo ich am gemeinsamen Schicksal teilhabe, erlebe ich es in vollem Sinne als mein persönliches Schicksal. Das gemeinsame Schicksal etwa einer Liebe halbiert mich nicht, sondern es ist als unser Schicksal ganz mein Schicksal.

Leibniz hat einmal gesagt: „Monaden haben keine Fenster.“ Das meinte er bezüglich naturalistischer Mißverständnisse der Psychologie. Darüber hinaus bedeutet dieses Bild die Geschlossenheit und Ganzheit, die das Ich auch seiner Gemeinschaft und Verbundenheit mit jedem anderen Ich wahrt. Es gibt kein Verfließen der Iche ineinander zu einem Kollektiv-Ich, sondern nur eine Harmonie der in ihrer Eigenheit sich behauptenden Individualitäten. Darum ist auch ein Gemeinschicksal kein Durchschnitt, es ist auch mehr als die Summe von Einzelschicksalen, es ist ihr sinneinheitlicher Zusammenklang, ihre ganzheitliche Einheit. Oder umgekehrt: das Gemeinschicksal verteilt sich nicht auf die Einzelnen, sondern es individuiert sich in den Einzelnen. Jeder trägt auf seine Weise am Ganzen. In dieser Form ganzheitlicher Zuordnung geht das kollektive Schicksal in das persönliche Schicksal ein.

Das kollektive Ich wiederum individuiert sich im sinneinheitlichen Zusammenklang gemeinsamer Bestimmtheit der Individualitäten. Das Gemeinschafts-Ich ist ja gar kein Ich im eigentlichen und strengen Sinne, sondern nur ein Quasi-Ich, Träger einer Ich-Funktion, nämlich einheitlich etwas zu wollen, einheitlich zu handeln, eindeutig auf einen Wert bezogen zu sein und nun in solcher Wert- und Sachbezogenheit auch einheitlich betroffen zu sein. Die über den Konsensus der Individualitäten bestimmte Sacheinheit und Werteinheit bestimmt Norm und Gesetz und Begriff der Ge-

meinschaft und in dieser Gemeinschaft den darin gesetzten Subjektsbegriff des Kollektiv-Ich, das „Wir“. Es ist also die Betroffenheit durch die individuell erlebte Einheit und darum Gemeinsamkeit der Ereignisbedeutung, in der das Kollektiv-Ich gesetzt ist, und als ein Wir sich selbst versteht. Es ist — mit Leibniz zu sprechen — die prästabilisierte Harmonie einer sinngemäß zur Ganzheit geordneten Vielheit von Monaden, aus der das Kollektiv-Ich erwächst.

Diese Einheit hat grundlegende Bedeutung für die Dialektik der Schicksalsidee, ja sie repräsentiert in sich diese Dialektik. Paul Ernst hat in seinem Dichtwerk „Der Heiland“¹⁾ folgende Verse geschrieben, die zur Veranschaulichung dessen helfen mögen, worum es uns geht:

„Es wandert jeder Mensch allein und wandert durch die finstre Nacht;
Da wirken Mächte auf ihn ein; er weiß nicht wie; ob er sich quält,
Erkennen kann er nichts, als daß er Zahlen zählt und Zahlen zählt.
Und wenn die Mächte wirken, wirft aus seinem Aug er Bild um Bild,
Er schuf den Raum und hat den Raum mit seinen Bildern bald erfüllt,
Das ist die Welt, in der er geht, in der er kämpft und will und wirkt,
Die er doch nie ausgeben kann, weil sie unendlich ihn umzirkt.
Noch wunderbarer aber ist: es lebt der Mensch doch nicht allein,
Es geht sein Nachbar neben ihm, und geht in seiner eignen Welt,
In die er für den Nachbarn ist aus Nachbars Geist hineingestellt;
Und wie das Rad greift in das Rad, und wie im Faß der Zapfen steckt,
Greift dies in das und das in dies, die Welt sich mit der andern deckt.
Wer dieses Rätsel löst, für den ist in der Welt kein Rätsel mehr.
Die Denker haben viel gedacht. Hier gehen ihre Mühlen leer.“

Was Paul Ernst hier zeichnet, ist das Problem der „praestabilisierten Harmonie“, das Problem der Dialektik, wie es uns vom Schicksal her sich stellt, das Zugleich des In-sich-seins und des Ineinandergreifens der persönlichen Schicksalswelt und der gemeinsamen Schicksalswelt, die beide für sich einen in sich geschlossenen Kreis bilden und doch ineinander und füreinander sind. Und man müßte schon die „monas monadon“ (Leibniz), also Gott sein, um im „actus purus“ diese Dialektik aus- und zu Ende denken zu können. So weit hat der Dichter mit seinem letzten Satz recht. Aber wenn auf eine Sache „die Mühlen der Denker“ eingestellt sind, dann darauf, denn dieses In-sich-sein und doch Ineinander- und Füreinander-sein der jeweiligen „Welten“, also der Vorstellungs- und Willens- und Bedeutungskreise ist das Grundproblem von Subjekt und Objekt, von Ich und Gegenständlichkeit, also

der Logik und der Mannigfaltigkeit ihrer Identitätsformen, also der Dialektik überhaupt, um deren Sinn sich all ihre Mühlräder drehen. Und ihre Mühlen gehen darum nicht leer, weil auch dem endlich begrenzten Geist ein Wissen um Inhalt und Form eindeutiger Bestimmtheit gegeben ist, ein Wissen also um Sinn und Bedeutung, von dem allein her das Wunder vom In-sich-bleiben und doch Ineinander- und Füreinander-sein der monadisch geschlossenen Welten seine grundsätzliche, wenn auch für den endlichen Geist unausdenkbare Klärung erhält. Man lese die leibnizsche „Monadologie“ oder noch besser seine „Metaphysische Abhandlung“, um dieser Einsicht gründlichst innezuwerden.¹⁾

Die sich in der Mannigfaltigkeit der Schicksalserfahrungen setzende Schicksalsidee interessiert uns in ihrer Dialektik nun nicht nur innerhalb des Lebenskreises des Einzelnen und seiner im Ich gegebenen Erlebniskontinuität, sondern zugleich in ihrer auf den Anderen, auf das Kollektiv, also die Gemeinschaft, überspringenden Selbigkeit. Daß es letztlich das gleiche Schicksal ist, das bei aller Verschiedenheit monadischen und kollektiven Selbstverständnisses, also in der Vielfalt der sich sondernden und in eins gehenden Schicksale Gestalt gewinnt, ist das Problem der Dialektik der Schicksalsidee, das „hen diapheromenon heauto“, des „Einen in sich selber Unterschiedenen“ (Heraklit).

Wie also umschließt der Schicksalskreis der Person A den gemeinsamen Schicksalskreis der Personen A bis N? So, daß die in der Bedeutungsgleichheit gesetzte Gemeinsamkeit zum persönlichen Erlebnis der Person A wird. Die Gemeinschaft selbst ist als Wert mit all dem, was darin gemeint und gefordert ist, auf das Selbstverständnis von A bezogen. Sie spiegelt sich in der Eindeutigkeit ihrer Bestimmtheit streng monadisch.

Umgekehrt: wie umschließt der Schicksalskreis der Gemeinschaft, also das Selbstverständnis des Kollektiv-Ich den Schicksalskreis und das Selbstverständnis des Einzel-Ich? Indem die Bedeutungsbestimmtheit als Sinn-, Sach- und Wertbestimmtheit funktionales Moment für jedes Selbstverständnis ist, und aus solcher sachlichen Einheit ein Sich-miteinander-Identifizieren folgt, das im Akt seiner gemeinsamen Bewußtwerdung ein kollektives Selbstverständnis bildet. Indem also das individuelle Selbst über die Sache, an der es sich mit dem Andern versteht, sich als Glied einer Ganzheit weiß, der es sinn- und sachgemäß zugeordnet ist.

Schicksalsgemeinschaft ist insofern Sonderfall der Gemeinschaft überhaupt, als alle Gemeinschaft sachgerichtetes und darum verständigungsbezogenes und darum dialektisches Sich-identifizieren mit dem Anderen ist.

Worin besteht nun die Besonderheit der Schicksalsdialektik, die Eigenart schicksalhafter Kollektiv-Kontinuität? Darin, daß das ereignisbezogene Sich-selbst-Wissen und Sich-mit-den-Anderen-wissen ein Wissen um ein unbedingtes So-füreinander-Gesetztsein bedeutet. Es ist also eine Zuordnung der Monaden vom Letzten her gemeint, die zwar am Medium der Bedeutungs- und Wertbezogenheit konkrete Gestalt und Bewußtsein gewinnt, und doch dem allem vorausgeht, ein Wissen um ein Füreinander-Gesetztsein der Monaden in unbedingten Sosein ihrer Wirklichkeit. Wie im Einzelschicksal die Momente unseres Lebens schicksalsdialektisch einander zugeordnet sind, so daß sich an ihrer Einheit als Funktion des Selbstverständnisses eine Schicksalsobjektivierung ergibt, so objektiviert sich Schicksal entsprechend am sinnbezogenen Einander-Zugeordnetsein der Monaden als einheitsgerichteten Momenten seiner kollektiven Vergegenständlichung. Das heißt aber die Idee des Schicksals repräsentiert in ihrer Dialektik die Idee der Individuation, das Prinzip der Monadizität, des Wirklichen in der Notwendigkeit seines Soseins.

5. Kontinuität der Objektivierungen

Aus der eben gewonnenen Einsicht sind nun einige gewichtige Folgerungen zu ziehen. Das Wirkliche in der Notwendigkeit seines Soseins zu erkennen, also seinen zureichenden Grund zu erforschen, ist Aufgabe und Ziel aller Erkenntnis. Wir haben früher bereits gesehen, daß die Bestimmung eines Ereignisses in seiner Haeczeität, in seinem Hier-So-und-nicht-anders-sein in die unendliche Verflochtenheit der Kausalreihen zurückführt. Und wir bedürften eines unendlichen Verstandes, um ein Ereignis nicht nur in seiner allgemeinen Gesetzmäßigkeit, sondern in seiner einzigartigen Notwendigkeit bestimmen zu können. Der unendlich weite Weg der wissenschaftlichen Determination geht also auf dieselbe Letztheit zu, deren sich die Schicksalserfahrung unmittelbar bewußt ist. Damit ist aber die Beziehung von Erkenntnis und Schicksal innerhalb der Idee des Sinnvollen überhaupt geklärt. Das Letzte, das

für die Wissenschaft eine unendliche Aufgabe ihrer Erkenntnis darstellt, wird der Schicksalserfahrung im Selbstverständnis unmittelbar bedeutsam. Logos und Schicksal sind aufeinander bezogene Formen der Beziehung auf das Letzte, Eine, Unbedingte.

Damit begründet sich von neuem die Apriorität des Schicksals-erlebens. Jeder logische Vollzug setzt das vollziehende Ich als Urdatum seiner Möglichkeit voraus. Die Schicksalsidee greift hinter diese Gegebenheit zurück, indem sie das Ich als ein selbst erst Gesetztes, vom Unbedingten So-gesetztes erfaßt. In der Bewußtwerdung dieser Individuation, der schlechthinnigen Notwendigkeit dieses Ich da vom Unbedingten her, ist aber ein originäres Sinnprinzip erfaßt, das unter der Bezeichnung Schicksal allen sonstigen Funktionen des Geistes in unableitbarer Selbständigkeit gegenübertritt und darum im vollberechtigten Sinne als Idee gelten darf. Es ist das unmittelbare Wissen um die Eigenwilligkeit des Unbedingten, das sich im Akt seiner unendlichen Individuationen Bestimmung setzend selbst bestimmt und dialektisch verwirklicht.

Wir haben damit die Voraussetzungen, um dem schwierigsten Punkt der Schicksalsdialektik verstehend gerecht zu werden, der Mannigfaltigkeit der Schicksalsobjektivationen und ihrer Kontinuität. Stehen sich Sphinx und Anangke und Moira und Nemesis und Pronoia und Tyche und Daimon — um an die Typen zu erinnern — fremd und beziehungslos gegenüber? Hat der launische Zufall mit der kosmischen Notwendigkeit, die gesegnete Fügung mit der sinnlosen Fürchterlichkeit noch etwas gemein? Wer vermöchte in dem auseinander-weisenden Sinn der Schicksalsobjektivationen noch Ordnung, Einheit und System zu entdecken, das Schicksal in den Schicksalen zu begreifen? Der bunte Wirbel, der Mummenschanz, das Fastnachtspiel des Lebens begegnet uns unter den tausend Larven des Schicksals, aber keine Ordnung.

„Wind ist der Welle
Lieblicher Buhler;
Wind mischt vom Grund aus
Schäumende Wogen.

Seele des Menschen,
Wie gleichst du dem Wasser!
Schicksal des Menschen,
Wie gleichst du dem Wind!“

Ist dieses Gleichnis der Verse Goethes nicht richtiger, als von einer dialektischen Schicksalseinheit reden zu wollen? Mag es in der Bedeutungseinheit der Momente eines in sich geschlossenen persönlichen Lebens noch möglich sein, von einem Schicksal zu sprechen, mag sich in der kollektiven Ganzheit einer Lebensgemeinschaft Schicksal einheitlich markieren, aber die so stark divergierenden Schicksale der Menschen auf einen Generalnenner zu bringen, wie soll das gelingen?

Gelänge es, dann müßten wir die „monas monadon“ sein, das Prinzip der Individuation der Unbedingtheit müßte uns überschaubar sein. Wir dürften nicht nur in Beziehung zu dieser Letztheit stehen, Moment ihrer Entfaltung sein, und uns von daher selbst verstehen, sondern müßten uns mit jedwedem Ich in seiner Bestimmung identifizieren können. Die Ereignisse müßten uns in der Totalität ihrer erlebnisbezogenen Bedeutungen präsent sein und nicht nur aus der Beschränktheit unseres eigenen Selbstverständnisses. Wir müßten Ich — überhaupt, Akt schlechthin, actus purus sein, um über die Einheit dieser Gegensätze urteilen zu können.

Aber in dem uns betreffenden Nein dieses Urteils, das unserer Erkenntnis Einsicht in die Schicksalseinheit der einander widersprechenden Schicksale verwehrt, ist doch ein prinzipielles und unbedingtes Ja enthalten. Die Idee des Schicksals ist Einheit, wenn auch nur in Relation zu einer unserem Selbstverständnis zu vollziehenden Einheit. Im Prinzip der Individuation setzt sich das Unbedingte einheitlich, seine monadische Bedeutungsverschiedenheit ist die Form, in der es sich einheitlich setzt. Im Prinzip der Individuation ist die coincidentia oppositorum zu suchen. Es setzt sich als ein monadisch Verschiedenes und verleiht damit der Verschiedenheit ihren Einheitsbezug. Ist Individuation Prinzip — und das ist die unerhörte Erkenntnis der Schicksalsidee —, dann ist alle Verschiedenheit vom Einen her notwendig. Es gibt keine schlechthinnige Verschiedenheit mehr. Sie ist als diese Verschiedenheit gewollt und darum in letzter Hinsicht zielbezogen.

Dieser Gedanke bliebe leer und trotz seiner Grundsätzlichkeit nichtssagend, wenn die in der Schicksalsidee als notwendig gesetzte Verschiedenheit nicht wertbezogen wäre und uns darum in notwendiger Relation zu unserer Freiheit setzte. Das Selbstverständnis, in dem wir uns vom Letzten her gesetzt wissen, ist der Ereignisbedeutung zugeordnet und sättigt sich von der personalen Wertbestimmtheit her, die den Charakter eines Menschen ausmacht.

Es wird uns späterhin noch genauer zu interessieren haben, wie sich im unbedingten Selbstverständnis Schicksal und Freiheit überschneiden, und wie in die Bewußtwerdung der Ereignisbedeutung die Freiheit hineinspielt. Die Individuation des Unbedingten ist also Individuation in der Wertbezogenheit, Notwendigkeit des Verschiedenen in spannungsvoller Ausrichtung auf das Sinnvolle überhaupt.

Der Gedanke einer Dialektik der Schicksalsobjektivationen muß also folgenden Bedingungen genügen:

1. Der Idee ihrer Einheitsbezogenheit vom Letzten her; sonst könnte von einer Dialektik überhaupt nicht die Rede sein.

2. Der Idee ihrer Verschiedenheitsnotwendigkeit in Relation zu ihrer prinzipiellen Individuation. Objektivation ist hier notwendige Subjektivation, notwendige Vereinzigartigung. Sie gilt nur rücksichtlich dieser von ihr gesetzten Existenz, an der sie Gestalt gewinnt.

3. Der Idee der Wert- und Sinnbestimmtheit, an der sich die Objektivationen am Selbstverständnis entfalten und trotz aller Gegensätzlichkeit aufeinander beziehbar sind.

Es geht also bei der Dialektik der Objektivationen um einen Prozeß der Bewußtwerdung des Absoluten aus der Notwendigkeit der von ihm selbst gesetzten Individuationen in ihrer Wertbezogenheit. Es ist der Prozeß unmittelbarer Bewußtwerdung des Einen im notwendig Verschiedenen. Das Eine in diesem Belang ist nur in seiner Verschiedenheit. Es gibt kein Schicksal an sich. Ein von seiner Individuation gelöstes Schicksal ist ein Widerspruch in sich; denn es ist nichts anderes als das Prinzip der Individuation selbst in seiner unmittelbar bedeutungshaften Bewußtwerdung. Vergegenständlichung des Unbedingten in der Schicksalssetzung vollzieht sich als individuelle Bewußtwerdung seiner selbst aus der dem Selbstverständnis zugeordneten Ereignisbedeutsamkeit. Der Versuch einer Objektivierung, die das Selbstverständnis, natürlich einschließlich des kollektiven Selbstverständnisses, transzendieren wollte, fiel aus der Struktur des Schicksalsdenkens heraus und verleugnete die Dialektik seiner Objektivationen, es verleugnete das Prinzip der Individuation. Denn es geht hier nicht um das Ich als den zufälligen Bezugspunkt für ein in sich bestehendes Allgemeines, sondern um die Monadizität als unbedingtes Prinzip der Schicksalskonstitution.

Nur in unserm Schicksal begegnet uns das Schicksal. Die Form der Unbedingtheit, die das Schicksalserleben ausmacht, ist eine charakteristische Form des Um-sich-selbst-Wissens. So etwas gibt es aber nicht „an sich“. Darum hat es keinen Sinn, zu fragen, ob das tragische Schicksal richtiger ist oder die begnadete Schicksals-erfahrung „alle Dinge zum Besten“, ob die Pronoia die wahrheitsgemäße Fassung des Schicksals ist oder die Tyche. Es gibt keine neutralen Maßstäbe für die Schicksalsfassung und darum auch keine „objektive“ Schicksalsvergleiche. Vielmehr geht es bei jeder Schicksalsobjektivation um einen Ausdruck dafür, in welches Verhältnis uns das Schicksal zu sich gesetzt hat. Die Wahrheit einer Schicksalsfassung entscheidet sich darin, ob wir das Schicksal unserer Eigentlichkeit, unserer Existenz gemäß gefaßt haben, ob seine Bedeutung der Unbedingtheit unseres Selbstverständnisses entspricht.

Man kann sich über sein Schicksal nicht nur täuschen, sondern auch belügen, da von Unglück reden, wo Gericht gemeint ist, und da von Sinnlosigkeit, wo tiefster Sinn für uns verborgen liegt. Man faßt sein Schicksal nur unbedingt da, wo man sich selbst unbedingt versteht. Sich selbst unbedingt verstehen heißt aber, sich in der Notwendigkeit dieser zu sein unbedingt wertbezogen zu wissen. Schicksal individuiert sich nicht in Klötzen und Steinen, sondern in lebendigen Menschen, in deren Ich-Bewußtsein ihr persönliches Sein keinen Moment ohne ihr Sollen, ihre Schicksalsnotwendigkeit nie ohne ihre Freiheit, ihre Ereignisbedeutung nie ohne Haltung denkbar ist. Sein Schicksal erfahren heißt ja nichts anderes als im unbedingten Selbstverständnis seine Unfreiheit auf seine Freiheit und seine Freiheit auf seine Unfreiheit bezogen wissen.

So aber ist die Dialektik der Schicksalsobjektivationen, ihre Wert- und Wahrheitsbezogenheit aufeinander immer nur vom eigenen Selbstverständnis her vollziehbar und deutbar, aber damit zugleich auf den Rang dieses Selbstverständnisses bezogen. Jedes Urteil über Schicksale und Schicksalsverständnis anderer, das mehr ist als ein Stück nachfühlende Reflexion, nämlich existenzielle Auseinandersetzung, urteilt vom Sichtmittelpunkt des eigenen Wertniveaus aus, untersteht aber eben damit der Beurteilung seiner eigenen Ranghöhe.

Die Kontinuität der Objektivationen vollzieht sich also mittelbar über den Wertrang der Individualitäten in ihrem Selbstverständnis. Menschen gleichen Niveaus werden sich in ihren verschiedenen

Schicksalen verstehen und von ihrer Haltung her über das Schicksal verständigen können, auch wo es für sie ein sehr andersartiges Gesicht trägt. Menschen höheren Ranges werden das Unzulängliche in der Schicksalsdeutung öfter sehen, deren Haltung minderwertig ist. Es gibt ja doch banale, jämmerliche und törichte Schicksale und Schicksalsauffassungen genug. Andererseits wird es einem gemeinen Menschen nie gelingen, ein großes Schicksal zu verstehen. So vollzieht sich von der Dialektik der Schicksalsidee her die Stabilisierung einer Wertordnung ihrer Manifestationen, in deren Fassung sich der Rang ihrer Träger spiegelt.

Wir fragen nach dem Schicksal und sind damit nur nach uns selbst gefragt. Wir erfahren unser Schicksal und erfahren damit nichts anderes als uns selbst in der Wert- oder Unwertbestimmtheit unserer individuellen Notwendigkeit. Was also ist die Schicksalsidee anderes als die Frage nach dem Sinn unseres Lebens, die wir uns vom Unbedingten her, als dem Schnittpunkt unserer Freiheit und unserer Unfreiheit, unmittelbar zu beantworten haben. Wir selbst im Sinne dieser Unbedingtheit sind unser Schicksal und vollziehen es in einem Akte apriorischer Bewußtwerdung unseres Selbst an dem, was uns widerfährt. Die Schicksalsidee in der Mannigfaltigkeit der Schicksalserfahrungen ist Unbedingtheit im Prozeß ihrer individualen Präsenz, ist das hinter den Masken seiner Vielheit verborgene Eine.

II. Schicksal und Naturnotwendigkeit

1. Die Idee der Zuordnung

a) Allgemeine und individuelle Bestimmtheit

Wir wissen von der Analyse der Schicksalserfahrung her, wo das Gelenk sitzt, in dem Schicksal und Naturnotwendigkeit ineinandergreifen. Da nämlich, wo das naturnotwendige Ereignis in seiner unbedingt persönlichen Bedeutsamkeit unmittelbar erlebt wird. Von diesem entscheidenden Punkt her sind die Beziehungen der Schicksalsidee zur Naturnotwendigkeit überhaupt bestimmt.

Der einmal in seiner Strukturfunktion richtig verstandene Begriff der Ereignisbedeutung schließt zwei einander entgegengesetzte Mißverständnisse des Schicksalsgedankens aus: einmal den monoman invertierten, als sei Schicksal ohne jede Beziehung nach

außen als ein bloßes In-sich-selbst-sein des Ich denkbar, der absurde Gedanke einer Melodie ohne Töne, um im oben entwickelten Gleichnis zu reden; und andererseits, als sei Naturereignis irgendwo und irgendwann an sich schon Schicksal, als sei Schicksal mit der bloßen Kausaldetermination zu identifizieren, als seien die Töne selbst schon die Melodie.

Nichts wäre verkehrter, als den Satz „du bist dein Schicksal“ ereignisgelöst, und insofern naturgelöst mißzuverstehen. Dieses Du in der ganzen Ausschließlichkeit seiner Monadizität ist einem Leib, einem Organismus zugeordnet. Es ist biologisch von seiner Erbmasse her bestimmt, es ist in jedem Augenblick seiner erlebten Zeit der physischen Raum-Zeitlichkeit eingeordnet, und es lebt und erlebt sich in seiner Einzigkeit im Element seiner Natur und seiner Ereignisbetroffenheit. Jeder Reiz, den unsere Sinne empfinden, jede Wahrnehmung, jeder Herzschlag, jeder Impuls unseres Organismus ist Ausdruck und Beweis dafür. Und wenn die Schicksalsidee das Prinzip der Individuation repräsentiert, dann vollzieht sich dieses Prinzip an der Natur. Der Gedanke des Besonderen, Individuellen, Einzigartigen ist ja überhaupt nur als Korrelat zu einem Allgemeinen denkbar, hier zu dem Allgemeinen, das als objektive Erfahrung, als mögliches Ereignis, Gegenstand der Naturerkenntnis ist.

Mithin ist die Schicksalsidee der Naturnotwendigkeit unerläßlich zugeordnet. Das Allgemeine bedarf des Individuellen als des Substrates, an dem es zu seiner gesetzlichen Bestimmtheit gelangt. Und das Individuelle bedarf des Substrates des Allgemeinen, demgegenüber es sich in seiner Einzigartigkeit abzuheben vermag. Individuation und Generalisation sind also einander zugeordnete Prinzipien der Bestimmtheit des Wirklichen. Beide Prinzipien vereinen sich in der Idee der unendlichen und insofern vollkommenen Bestimmtheit. Die Unendlichkeit ist der Koinzidenzpunkt allgemeiner Bestimmtheit des Individuellen, individueller Notwendigkeit des Allgemeinen. Monadizität und — in unserem Falle naturhaft gedachte — Logizität verhält sich wie Ganzheit und Gliederung. Beides sind zeitlich auseinandertretende Funktionen des letztlich und unendlich unbedingt einen Prinzips geordneten Bestimmtheits schlechthin, des Gedankens der vollendeten Notwendigkeit.

Der für alle Schicksalserfahrung unmittelbar bedeutsam werdende Gedanke der notwendigen Zuordnung von Erleben und Sich-

ereignen, also die Schicksalsidee, gründet im Prinzip des Logos und im Prinzip der Monas gleicherweise, ist die Idee der unbedingten Bestimmtheit überhaupt. Schicksal und Logos, unbedingte Subjektivität und unbedingte Objektivität sind einander fordernde Formen des einen Unbedingten. Der „Zureichende Grund“ (Leibniz) für das individuell Notwendige liegt im erfüllt gedachten Logos, und der Logos ist vollkommen nur zu denken unter Einbeziehung alles Individuellen in seiner Notwendigkeit.

Diese Ideen-Dialektik muß man erst einmal gesehen haben, um die Ereignisdeutung der Schicksalserfahrung ihrem in der Schicksalsidee liegenden apriorischen Rechtsgrund nach zu begreifen. Schicksalserleben bringt diese Verhakung von Monas und Logos, diese Zuordnung von Erleben und Sich-ereignen, vom unmittelbaren Wissen des Ich um sich in der Ereignisbedeutsamkeit seiner Wirklichkeit her zum Ausdruck. Sie vollzieht ein nur vom Unendlichen her Wißbares im spontanen Wissen um sich selbst; und zwar mit dem logischen Recht eines Selbstbewußtseins, das sich im Sosein seiner zugleich ereignis- wie wertbezogenen Wirklichkeit von daher gesetzt weiß.

Das belegt, in Wiederholung alter und Entdeckung neuer Sicht, für das Problem Natur und Schicksal die unlösbare Zusammengehörigkeit des Systems unendlicher Kausalverkettungen im individuellen Moment ihres effektiven Zusammentreffens mit dem darin sich vollziehenden Akt ihrer Bedeutung für das unbedingte Selbstbewußtsein des seine Wirklichkeit sinnbezogen erfahrenden Ich. Wie es von der Tat und dem Tatbewußtsein des Willens her Ereignisbestimmtheit geben muß, so ereignet sich auch umgekehrt Naturgeschehen unmittelbar bedeutsam für das unbedingte Selbstbewußtsein dessen, dem es widerfährt. Beides ist nur möglich und sinnvoll unter der Voraussetzung jener Zuordnung von objektiver Gesetzmäßigkeit und monadischer Bestimmtheit, die in der Funktion der Bedeutung ihren aktuellen Ausdruck erfährt.

b) Natur als Schicksal

In einem von Überweg unbelegt zitierten Schiller-Wort heißt es: „Das Schicksal ist die der menschlichen Freiheit gegenüberstehende Macht, also die Naturkausalität.“ Dieser Satz ist ein eindeutiger Ausdruck des zweiten der eben erwähnten Mißverständnisse, nämlich das Schicksal von seiner individuellen Erfahrungs-

Bedeutsamkeit zu lösen, die Töne selbst, ohne ihre musikalische Zusammenschau, schon für die Melodie zu halten. Schiller hat allerdings so viel Kluges und Wahres über das Schicksal gesagt, daß es vielleicht unbillig erscheinen will, gerade gegen ihn Sturm zu laufen. Aber dieser Satz ist doch charakteristisch nicht nur für Schiller, sondern für die Haltung des deutschen Idealismus überhaupt, der in einseitiger Ausschließlichkeit das Problem Freiheit und Schicksal als Freiheit und Kausaldeterminismus erörterte.

Der Nationalsozialismus war sicher eine unserer Freiheit gegenüberüberstehende Macht und doch etwas sehr anderes als Naturkausalität, nämlich seiner tatsächlichen Auswirkung nach Entfaltung einer Dämonie. Schicksalsgeschehnisse beschränken sich durchaus nicht, auch ihrer Fundierung nach nicht, auf Naturereignisse. Das wußte der Dichter des „Wallenstein“ sehr wohl. Man wird, gerade im Hinblick auf irregeleitete Freiheit, sogar von schicksalhaften Taten reden dürfen.

Aber gehen wir auf Beispiele ein, in denen sich das Schicksal mit der Naturnotwendigkeit zu identifizieren scheint. Das vielgenannte Erdbeben von Lissabon, das sich schicksalhaft erschütternd auf den aufgeklärten Optimismus des achtzehnten Jahrhunderts ausgewirkt hat; der Nebel von Dünkirchen, der im Jahre 1940 von so entscheidender Bedeutung für den Transport der englischen Truppen über den Kanal war, oder der Tod Dschingis Khans in seiner Bedeutung für Europa: das alles sind so eindeutig Naturereignisse ohne die geringste Einwirkung bewußten oder unterbewußten Willens, daß man wohl hier sagen kann: Schicksal gleich Naturkausalität. Die Verkettung nach Ursache und Wirkung wird hier wie in tausend anderen Beispielen naturhafter Fundierung des Schicksals niemand in Abrede stellen. Dieses Erdbeben, dieser Nebel, dieser Tod kommen trotz ihrer Schicksalsgeladenheit nicht außerhalb der Naturordnung zu stehen. Sie sind nicht künstlich arrangiert. Oder wenn man doch mit diesem Gedanken rechnet, dann doch wieder im Sinne einer unendlichen Verkettung, einer zeitlichen Staffelung der Ereignisse zum Zwecke dieser weltpolitischen Bedeutsamkeit. Man bleibt ja gar nicht in der naturhaften Ebene reiner Kausalverkettung, wenn man Schicksal gleich Naturkausalität sagt. Unwillkürlich verschiebt sich die Methodik der Betrachtungsweise. Kausalität wird unter der Hand zur Finalität, die Wirkungen werden zur Ursache der Ursachen, der Blick fällt vom allgemein Notwendigen auf das notwendig Besondere,

und vom Besonderen auf das ihm korrespondierende unendliche Ganze.

Was heißt das aber anderes, als daß unter der Schwere der Bedeutung dieser Ereignisse die Töne nicht mehr bloße Töne sind, sondern sich zur Melodie zusammenschließen, die Ereignisse nicht mehr nach Ursache und Wirkung im seismologischen, meteorologischen und physiologischen Sinne interessieren, sondern unter dem Gesichtswinkel ihrer schicksalhaften Bedeutsamkeit die Kausalverkettungen als Werkzeuge einer Absichtlichkeit verstehen, die den Begriff der objektiven Erfahrung, der reinen Naturgesetzlichkeit überhöht. Die Gleichung Schicksal gleich Naturkausalität geht nicht auf. Die teleologische Struktur der Schicksalsidee sprengt den Gedanken lediglich kausaler Notwendigkeit und macht die Natur zum Mittel ihrer Zwecke, sie ordnet die Naturereignisse ihrer schicksalhaften Bedeutsamkeit zu. Das Recht zu dieser Verklammerung kann sie jedoch nicht der bloßen Kausalität entnehmen, sondern lediglich aus der funktionalen Beziehung des Einmaligen zur Ordnung des Ganzen, in der das Wirkliche, auch das Naturwirkliche, unbedingt bedeutsam zu werden vermag.

c) Finale Kausalität

Leibniz setzt in seiner Abhandlung „Von dem Verhängnisse“¹⁾ gleichfalls bei der Naturkausalität an. „Das Verhängnis besteht darin, daß alles aneinander hängt wie eine Kette und ebenso unfehlbar geschehen wird, ehe es geschehen, als unfehlbar es geschehen ist, wenn es geschehen...“ Und diese Kette besteht in dem Verfolg der Ursachen und Wirkungen.²⁾ Da ihn nun in dieser Verkettung nicht das allgemein Notwendige, also die Naturgesetzlichkeit als solche, sondern das individuell Notwendige, das Verhängnis, interessiert, muß er sofort auf den Gedanken der unendlichen Verkettung und des Zusammenwirkens aller Kausalreihen im besonderen Effekt stoßen. Damit ist aber der Bereich der reinen Naturwissenschaft verlassen zu Gunsten der ihr notwendig vorausgesetzten Idee kosmischer Ganzheit.

Galilei interessierte die reine Regel des Fallens, so entdeckte er das Fallgesetz. Ihn interessierte nicht das Zusammenwirken aller Bedingungen, in denen das Herabfallen dieses Ziegels von diesem Dach bestimmt ist. Wird nun dieser Ziegel einem zum Verhängnis, der von ihm zum Krüppel geschlagen wird, und wird von dieser

Bedeutung her dieses Fallen wichtig, dann ist das sich hier exemplifizierende Fallgesetz nur ein Glied in der unendlichen Verkettung kausaler Notwendigkeiten. Dieser Fall interessiert gar nicht als Sonderfall der Fallgesetzlichkeit, sondern ist methodisch gesehen auf das Warum, Wozu und Woher letzter Unbedingtheit ausgerichtet, die das Zusammenwirken aller Kausalreihen zu diesem Effekt bestimmte. Das Schicksal vermag sich der Naturnotwendigkeit zu bedienen, es läuft gleichsam in den Schienen kausaler Reihung, aber erschöpft seinen Sinn niemals in der Naturnotwendigkeit, weil es des individuellen Wert- und Bedeutungsbezuges nicht entraten kann. Der Tod Dschingis-Khans als bloßes physiologisches Datum gesehen ist ein Sachverhalt, an dem das Schicksalsdenken gar nicht wesentlich interessiert ist. Verstehe ich aber die Natur als ganze hier als Schicksalssubjekt, dann ist sie nicht mehr naturwissenschaftlich, sondern mythologisch verstanden. Sie wird als Inbegriff kausaler Gesetzlichkeit zum Repräsentanten eines unbedingten Willens umgedeutet, der ihren reinen Begriff sprengt.

Leibniz wehrt sich gegen die pantheistische Gleichsetzung „deus sive natura“ Spinozas, in der der Gottesbegriff naturalisiert und die Natur mythologisiert wird. Er faßt in Gott die Idee aller individuellen Notwendigkeit. Das heißt aber, er faßt sie in der Unbedingtheit, die das Reich der Gnade und das Reich der Natur in praestablierter Harmonie aufeinander bezogen sein läßt, in der Unbedingtheit, die Naturordnung und Wertordnung, Ereignis und Bedeutsamkeit einander zuordnet.

Nun stehen wir mit unserem begrenzten Verstande nicht in der Unendlichkeit Gottes, wir überschauen nicht von seiner Unbedingtheit her den totalen kausalen Zusammenhang der Natur in seiner finalen Bedeutsamkeit für den Einzelnen. Aber wir vollziehen im apriorischen Akt der Schicksalserfahrung aus der Begrenztheit unserer monadischen Existenz den Gedanken dieser Zuordnung mit unmittelbarer intuitiver Notwendigkeit. Wir verstehen uns unbedingt von der Zuordnung der unser Leben treffenden Ereignisnotwendigkeit her und denken uns so schicksalhaft.

Im Volke sagt man: der Tod sucht sich seine Ursachen. Das ist typisch schicksalhaft gedacht. Der Zweck lenkt und bedingt die Ursachen. Weil dieser Tod eintreten sollte, muß es vorher zu jener Infektion kommen. Die Ursachen waren diesem Effekt zugeordnet. Luther legt einmal die neutestamentliche Erzählung von der Stillung des Sturmes so aus: der Sturm mußte kommen, weil

Jesus das Schiff betrat. Das ist schicksalhaft gedacht, final, von der Bedeutung her.

Wer gibt uns das Recht, die nackt kausale Betrachtungsweise als die allein wahre und ausreichende hinzustellen? Sie ist eine, und zwar notwendig beschränkte, von aller Wertung abstrahierende Determinationsform des Gegebenen. Sie genügt innerhalb der Naturwissenschaft den Forderungen der modernen Atomphysik nicht mehr, geschweige denn der Biologie. In der Psychologie und Historie, in der Ästhetik und der Ethik spielt sie eine untergeordnete Rolle. Der Pankausalismus ist ein überlebtes Dogma geworden.

Das heißt nicht, daß der Kausalnexus als notwendige Betrachtungsweise ausgeschaltet sei, wohl aber, daß er auf seine sachbedingten Grenzen methodisch zu beschränken sei. Bereits die Struktur eines Organismus lehrt uns, daß er dem Finalnexus zugeordnet ist. Die kausalen Notwendigkeiten erweisen sich hier als zweckbezogen. Solche Betrachtungsweise ist für die Biologie nicht Mangel an Exaktheit. Sie wäre vielmehr unsachgemäß und darum auch inexakt, wenn sie diese Finalbezogenheit der organischen Ursachen außer Betracht ließe. In gewisser Weise könnte auch der Biologe sagen: der Tod sucht sich seine Ursachen. Er könnte auch sagen — grob vitalistisch gesprochen —: das Leben sucht sich seine Ursachen. Es bedient sich der Gesetze der Statik und Mechanik im Knochenbau, es benutzt die nach Ursache und Wirkung bestimmten Gesetze chemischer Verbindungen zum stofflichen Aufbau seiner Organismen. Der Biologe versteht also — zum mindesten im heuristischen Sinne (Kant!) — die Zuordnung kausaler und finaler Betrachtungsweise von der biologischen Bedeutung her, die die Richtung des Kausalnexus bestimmt. Das die Kausalverkettung final richtbar ist, und der Zweck selbst Ursache zu werden vermag, hebt die kausale Reihung in ihrer Eigengesetzlichkeit nicht auf, setzt sie sogar als notwendig voraus und erweist sie zugleich als bedeutungshaft zuordenbar.

Nun ist vom Organismus zum Schicksal ein weiter Weg. Die Behauptung Luthers: der Sturm mußte kommen, weil Jesus das Schiff betrat, stützt sich auf keinerlei organische Notwendigkeit. Ebensowenig die Behauptung: der Nebel von Dünkirchen mußte kommen, damit die Engländer ihre Truppen über den Kanal transportieren konnten. Der Sinn dieses Müssens hat mit meteorologischer Kausalität nichts zu tun, sondern ist reine Funktion der Bedeutung. Funktion also einer Betrachtungsweise, in der die Natur

als ganze, und insofern in ihrer individuellen Notwendigkeit im Akt der Schicksalserfahrung der persönlichen Wertbestimmtheit und insofern der Wertordnung überhaupt zugeordnet gedacht werden muß. Die in aller Schicksalserfahrung präsente Apriorität der Schicksalsidee ist nichts anderes als der Gedanke solcher notwendigen Zuordnung.

Die in sich kausal bestimmbare Ordnung der Natur ist keine isolierte Größe, steht der Ordnung der Werte nicht indifferent gegenüber, sondern ist in jedem Moment auf sie beziehbar. Ihre Ereignisse tragen den Charakter möglicher Bedeutsamkeit. In der Schicksalserfahrung wird diese Möglichkeit aktualisiert, die Zuordenbarkeit wird zur Zuordnung im Sinne wertbestimmter Betroffenheit. Der eindeutige Sinn solcher Betroffenheit setzt aber dem Ereignis das Vorzeichen der Bedeutungsnotwendigkeit. Es mußte so sein um der Tatsächlichkeit dieses seines wertbezogenen Effektes wegen. Von dieser Notwendigkeit her ist die Gesamtheit der Ereignisverkettung nicht nur kausal, sondern final verstanden. Der Zweck ist als Ursache seiner Ursachen begriffen, und damit dem Leben seiner Ereignisse als zugeordnet gedacht.

Es sei ausdrücklich betont, daß die finale Zuordnung der Ereignisse wertpositiven und wertnegativen Charakter haben kann. Voltaire spielt ja in seinem „Candide“ nicht zu Unrecht das Erdbeben von Lissabon gegen den Bedeutungsoptimismus der praestablierten Harmonie Leibnizens aus. Aber auch der Pessimist Schopenhauer kann sachgemäß und sachgefordert von dem großen Gedanken der „harmonia praestabilata“ nicht los, in dem von der Schicksalsidee her die kausale Ordnung der Natur der finalen Ordnung unserer Personalität zugewiesen gedacht werden muß.¹⁾ Wertbezogene Zuordnung ist keineswegs einfach mit Wertverwirklichung gleichzusetzen. Vielmehr sind die Ereignisse so auf uns bezogen, daß sich an ihnen, und das heißt am Verständnis ihrer Bedeutung, die Wertfrage unseres Lebens entscheiden soll. Das heißt aber die uns schicksalhaft begegnende Natur ist unserer Haltung zugeordnet, in der unser Selbstverständnis zum eindeutigen Ausdruck kommt.

Mit dieser Zuspitzung mündet aber die schicksalsgeforderte Idee der Zuordnung in die ihr entsprechende Forderung einer Zuordnung von Natur und Freiheit. In der moralischen Aufgabe sieht Kants „Kritik der Urteilskraft“ den Endzweck der Schöpfung, in der die Natur als Ganzheit erfaßt, final der personalen Wert-

bestimmtheit des Menschen zugeordnet ist. Oder wie Leibniz den gleichen Gedanken in seiner „Monadologie“ formuliert, daß „zwischen dem physischen Reich der Natur und dem moralischen Reich der Gnade“ praestablierte Harmonie bestehe.¹⁾

Schicksal und Freiheit vollziehen sich an der Natur, und beziehen sie darum in ihrer individuativen Gegebenheit final auf sich: das Schicksal in der Form der Bedeutung, die Freiheit in der Form der Aufgabe.

2. Die Idee der Naturganzheit

a) Kontingenz der Ordnungen

Schicksalsbewußtsein ist Interpretation des Weltganzen von der individuellen Notwendigkeit her. Im Selbstverständnis der Schicksalserfahrung ist die Ereignisverkettung als ganze dem persönlichen Wertbewußtsein final zugeordnet. Die Schicksalsidee fordert solches unmittelbares Wissen um Ganzheit, sie weiß, daß sie ist, aber sie weiß nicht, wie sie ist. Die Ganzheit ist als funktionale Idee in der apriorischen Form des Schicksalsdenkens unbedingt gesetzt, -- Schicksal wird aus der Notwendigkeit dieser Idee erfahren und gestaltet, — aber sie ist in ihrem Gefüge unserer beschränkten Einsicht nicht überschaubar. Diese Nicht-Überschaubarkeit macht dem Schicksalsdenken die Ganzheit keinesfalls zweifelhaft, sondern bestätigt höchstens die Erhabenheit ihrer Idee. Andererseits stellt ihre regulative Unbedingtheit eine immerwährende Aufgabe dar, innerhalb der Grenzen unserer Einsicht den Spuren solcher Ganzheit im Bereiche der Natur nachzugehen, um im Wagnis eines Schlusses a minore ad majus zu einer bedingten Veranschaulichung ihrer unbedingten Geltung zu kommen.

Wir erinnern uns an die oben erörterte biologische Analogie der Zuordnung von Umwelt und Organismus, der Zuordnung und Ineinanderordnung der verschiedenen Umwelten, die zum Beispiel einen Teich oder einen Wald zur biologischen Ganzheit machen. Das sogenannte biologische Gleichgewicht, das kontrapunktische Aufeinander-Abgestimmtsein der verschiedenen „Lebensmelodien“ lassen unwillkürlich nach den Kompositionsgesetzen und der einheitlichen Planung solcher Koordination fragen. Sie legen den Gedanken nahe, wie weit sich Wald und Teich und Wiese, Berg und Tal in ihrer räumlichen und klimatischen Einheit als Ganzheiten

noch zur höheren Ganzheit einer biologischen Landschaft bestimmter Stilprägung zusammenschließen, und hier die Gesetze der Geologie, der lokal-bedingten Meteorologie, der botanischen Fauna und der zoologischen Gruppierung trotz und in all ihrer Kausalbestimmtheit symphonisch zusammenwirken. Also gut, Klima und Bodenbeschaffenheit geben die Bedingungen für die an ihnen sich gestaltende symphonische Biologie ab. „Bedingung für“ ist aber nicht gleich „Ursache von“. Wir denken solche Zuordnung nicht rein kausal, sondern bereits zweckbezogen. Sandboden und Kiefer sind wahlverwandt, nur darum kann der Sand die Ursache des Kiefernwaldes sein. Mag sich solche Anpassung im Laufe von Jahrhunderttausenden vollzogen haben. Auch der längste Zeitraum disputiert die Tatsache der Anpassung nicht weg, sondern fügt nun nur den Gedanken der Entwicklung und der Zeit dem der Zuordnung ein. Man müßte die Ganzheit leugnen, wenn man den Gedanken der Zuordnung aus der Welt schaffen will. Die diesbezüglichen darwinistischen und lamarckistischen Versuche muten uns heute geradezu töricht an.

Stellt Sand und Kiefer eine biologische Zuordnung dar, dann Wasserstoff und Sauerstoff in der Verbindung H_2O eine chemische Ganzheit. Dann ist die atomare und molekulare Formbestimmtheit des Elements gleichfalls Ganzheit. Und sofern der biologische Stoffwechsel auf chemischen Grundlagen, diese wiederum auf molekularen und atomaren Grundlagen ruht, ist die Kleinstwelt der Atome über die Chemie dem Organismus ganzheitlich verbunden, die Organismen wiederum den umfassenderen biologischen Einheiten, diese schließen sich zur planetarischen Ganzheit zusammen, die Glied eines Sonnensystems ist, das einer bestimmten Fixsterngruppierung angehört. Das heißt vom Mikrokosmos bis zum Makrokosmos und umgekehrt besteht die Kontingenz der Zuordnungen. Der aller Naturwissenschaft zugrunde liegende Gedanke des Naturganzen ist die vorausgesetzte Idee einheitlichen Geordnetseins, innerhalb deren der Kausalnexus als eine Ordnungsform unter anderem allererst zur Entfaltung zu kommen vermag.

Man kann die gesamte Natur, jedenfalls soweit sie sich unserem Beobachten und Denken erschließt, auch rückwärts lesen und von ihrer Ganzheit her ihre Ursachen als Zwecke und ihre Zwecke als Ursachen verstehen. Im Sinne ganzheitlicher Zuordnung gedacht, ist der Sand nicht minder für die Kiefer da als die Kiefer für den Sand.

b) Individuelle Zuordnung

Nun faßt die Biologie die Gesetzlichkeit solcher Zuordnungen nur in allgemeiner und typischer Hinsicht. Sie interessiert sich generell für die Zuordnung von Spinnennetz und Fliege, Nachtschmetterling und Fledermaus, Blume und Biene, aber nicht individuell. Daß die Fliege von dieser Spinne in ihrem Netze gefangen wird, bleibt für sie ein zufälliges Beispiel einer allgemein geltenden Gesetzlichkeit. Entsprechendes gilt von der physikalischen und chemischen Gesetzlichkeit. Das Generelle erscheint als notwendig, das Individuelle aber scheint dem Zufall vorbehalten zu sein.

Das ist aber eine Täuschung. Denkt man die Natur gesetzlich, dann bleibt im Zusammenwirken aller Gesetze kein Raum für den Zufall mehr, dann ist auch das Individuelle als Schnittpunkt so und so vieler Gesetze determiniert. Es ist lediglich mangelnde Einsicht und Übersicht, die vom Zufall als dem noch nicht in der Fülle seiner Bestimmungskomponenten Erkannten redet. Das Einzelne steht dem Allgemeinen als zufällig gegenüber; relativ zu der Allgemeinheit des Gesetzes, die sich an ihm exemplifiziert, gilt das Einzelne als die zufällige Anwendung. Im System der Natur, also relativ zur Totalität der Ordnungsbestimmungen, ist Zufall nicht mehr denkbar. Die Idee der Ganzheit umfaßt das Individuelle in seinem Sosein mit Notwendigkeit und schließt den Zufall aus. Da wir aber dieses unendliche Ganze nicht zu überschauen vermögen, wird unserer beschränkten Blickweite nach wie vor sehr vieles als Zufall erscheinen, von dem wir grundsätzlich wissen müssen, daß es kein Zufall ist.

Man kann sich das an folgendem Experiment veranschaulichen. Werfe ich in einen spiegelglatten Teich einen Stein, so ruft die Erschütterung eine Wellenbewegung hervor, die sich in genau umschriebenen Kreisen zentrifugal zum Ufer hin fortpflanzt. Es ist auch ohne komplizierte Berechnung dem Auge unmittelbar einleuchtend, daß sich die Bewegung streng gesetzmäßig vollzieht. Werfe ich gleichzeitig einen zweiten und dritten Stein an anderer Stelle in das Wasser, dann sehe ich, wie sich die Kreise an bestimmten Stellen zu bestimmter Zeit mit notwendiger Berechenbarkeit überschneiden müssen. Keiner der kleinen Wellenberge an den Überschneidungspunkten ist zufällig. Das kann ich ohne weiteres übersehen. Denke ich mir nun gleichzeitig hundert Steine an hundert verschiedenen Stellen in das Wasser geworfen, dann

weiß ich, die Überschneidung der Kreise vollzieht sich genau so gesetzmäßig wie vorher, alles ist genau berechenbar, bestimmbar, notwendig, aber die Wasseroberfläche ist für mein Auge ein unübersehbares Durcheinanderplätschern von scheinbar lauter zufälligen Wellen. Denke ich mir nun auf dem Teich ein Schiffchen schwimmend, so, wie die Jungens sie sich schnitzen, und darin Menschen im Format der Gulliverschen Zwerge, dann wäre für deren Intellekt und Sehweite jede Welle erst recht Zufall.

Zufall oder Notwendigkeit ist also psychologisch genommen zunächst einmal ein perspektivisches Problem, eine Angelegenheit unserer Sichtweite. Und wir begreifen nun von höherer Einsicht her, daß in der Schicksalserfahrung beides, und zwar dialektisch aufeinander bezogen, seine Rolle spielen muß.

Wir sehen aber unter der Voraussetzung des aller Naturgesetzlichkeit vorausliegenden Gedankens der totalen Kontingenz, der Naturganzheit, daß die Zuordnung über das Allgemeine hinaus bis ins Individuelle zu gelten hat. Wenn es unter dieser Voraussetzung keinen Zufall mehr gibt, dann gilt also nicht nur die allgemein biologische Zuordnung Nachtschmetterling und Fledermaus, Blume und Biene, Spinnennetz und Fliege, sondern auf Grund der Einordnung dieser generellen Zuordnung in das raumzeitliche kontinuierliche Ganze der Natur, daß diese Fliege diesem Spinnennetz, diese Biene diesen Blumen, dieser Fledermaus dieser Liguster-schwärmer „zugeordnet“ ist. Daß also die Idee der totalen Ereignisbestimmtheit, wie sie von der Idee der Naturganzheit her in sich konsequent gedacht werden muß, mit der Schicksalsidee zusammenläuft, die von geistig ganz anders strukturierten Voraussetzungen her aus der Betroffenheit durch das Naturereignis Entsprechendes denkt, fühlt und aus dem Selbstverständnis unmittelbar auslegt. Der Gedanke also, daß mein Leben den mich betreffenden Ereignissen in der raumzeitlichen Kontingenz der Naturganzheit zugeordnet sei, und in ihnen seine Notwendigkeit habe, sollte daher nicht mehr allzu verwunderlich wirken. Er ist vom Schicksal wie von der Natur her sinnvoll gefordert und stellt eine dialektische Verklammerung beider dar.

c) Wertbezogene Natur

Die Dialektik der Schicksalsidee greift aber über die Idee einer in sich bestehenden Naturganzheit hinaus. Sie bezieht die Naturganzheit bedeutungshaft auf das Reich der Werte. Zuordnung von Leben und Ereignis innerhalb der bloßen Natur, auch wenn diese Zuordnung bis in die Konsequenz des Individuellen gedacht wird, ist noch nicht Schicksal. Wenn eine Taube von einem Habicht geschlagen wird, diese Taube von diesem Habicht, so ist das im strengen Sinne genommen kein Schicksal, sondern nur bestimmte Ereignisnotwendigkeit. Von Tierschicksalen, oder gar von Schicksalen irgendeines Gegenstandes kann man nur im übertragenen Sinne reden; nämlich, wenn man einer solchen Ereignisnotwendigkeit eine Bedeutung im Sinne der Wertsetzung unterlegt. Im Märchen haben die Tiere Schicksale, denn da leben, sprechen und handeln sie wie Menschen.

Zum Schicksal gehört ein Um-sich-selbst-Wissen-können, ein Fragen nach dem Woher, Warum, Wozu. So erst vermag sich die Schicksalsmelodie als ein Wissen um gesetzte Notwendigkeit über und an den Ereignissen zu erheben. Schicksal im definierten Sinne kann sich erst da gestalten, wo Freiheit möglich ist. Indem im Leben des Tieres scheinbar alles Schicksal ist, weil sich alles biologisch notwendig vollzieht, ist gar kein Schicksal. Und auch, wo das Tier sich seine Umwelt und die ihr zugehörigen Ereignisse im Sinne einer Bedeutungszuordnung für seine Lebensfunktionen ausgestaltet, ist diese „Bedeutung“ als biologische Kategorie nicht mit der Bedeutung im Schicksalserleben des Menschen zu verwechseln, so wenig, wie ein Froschkonzert mit einem wirklichen Konzert verwechselt werden darf, oder ein Ameisenstaat mit einem wirklichen Staat.

Bedeutung im Sinne der Schicksalserfahrung und als Ausdruck der Schicksalsidee verklammert aber die Naturganzheit mit der Wertganzheit, auf die wir als Personen unbedingt bezogen sind. Über die Zuordnung Ereignisnotwendigkeit und Leben ist hier die Zuordnung Ereignisnotwendigkeit und Erleben im Sinne des Denkens, Fühlens, Handelns und Glaubens gesetzt. In dieser Zuordnung wird vom Gegenpol unserer Freiheit her, aber auf gleicher Ebene wie diese, von unserer Unfreiheit her die Frage nach dem Sinn unseres Lebens gestellt; nach dem Sinn unseres Lebens, von dem das Sosein unserer Natur- und Ereignisbestimmtheit in aller

individuellen Notwendigkeit keinen Moment abtrennbar ist, der aber jeder in seinen schicksalhaften Momenten auf unsere Freiheit bezogen ist. Die Dialektik der Schicksalsidee stellt also eine Verklammerung der totalen Ereignisgebundenheit in der Naturganzheit mit der Idee der Freiheit dar, die im unbedingten Selbstverständnis zu unmittelbarem Ausdruck kommt.

III. Schicksal und Charakter

1. Das Problem der Entsprechung

Die Dialektik der Schicksalsidee kann nichts anderes bedeuten als das Zuendedenken der in der Schicksalserfahrung gegebenen grundsätzlichen Beziehungen. Darum ist die Frage nach der Entsprechung von Schicksal und Charakter kein neues, willkürlich aufgegriffenes Thema, das auch interessieren könnte, sondern es ist von der Rolle her grundsätzlich gefordert, die das Ich in der Schicksalsgestaltung spielt, beziehungsweise von der Bedeutung her, die das Schicksal für die Entwicklung der Individualität darstellt.

Charakter, vom griechischen *charassein* gleich einritzen herzu-leiten, ist hier als das kennzeichnende Gepräge einer Person gemeint, nicht als sittlicher Normbegriff; so also, wie wir auch von einem schurkischen oder zwiespältigen Charakter reden, so also, wie wir einen Menschen charakterisieren. Die Gesamtheit der Lebensäußerungen eines Ich, seine bewußten und unbewußten, willkürlichen und unwillkürlichen Regungen, sein Gehabe, sein Tun und Lassen kennzeichnen sein Gepräge, seine Eigenart, seinen Charakter.

Nach unseren analytischen Voraussetzungen kann es kein Rätselraten mehr geben, ob und inwiefern Charakter und Schicksal einander entsprechen. Wir kennen die entscheidenden Berührungspunkte. Die Funktion der Bedeutung innerhalb der Schicksalserfahrung gleicht den Sinn der Geschehnisse, von denen man sich betroffen weiß, dem Selbstverständnis an. Das Geschehnis wird in dieser Funktion dem Charakter assimiliert, seiner Wertbestimmtheit, seinem Niveau entsprechend verstanden und gefaßt. Auch im extremen Falle seiner völligen Fremdheit, seines gänzlichen Von-außen-kommens, ist es mit der Tatsache seiner Zuordnung für unser Leben unserem Verständnis zum mindesten als Aufgabe

zugewiesen. Wir müssen es als unser Schicksal erfahren — und damit ist die Relation Charakter und Schicksal von vornherein gesetzt — auch da, wo wir es als uns unangemessen empfinden. Und wenn Goethe sagt „die Geschichte des Menschen ist sein Charakter,“ dann ist entsprechend auch die formende Bedeutung des Schicksals für die Entwicklung des Charakters eingesehen und verstanden. Was wir sind, sind wir nicht nur aus uns, sondern zugleich unter den uns von außen kommenden Bedingungen geworden, die für uns prägende Bedeutung haben.

In noch ganz anderem Maße sind die aus der Dimension des Innen stammenden Schicksale unserem Charakter entsprechend. Ja sie müssen als dessen Ausdruck gelten. Daß wir uns nicht nur frei wissen, sondern uns selbst auch schicksalhaft empfinden, unser Sosein-müssen als unser Schicksal hinnehmen, beweist eine unüberbietbare Intensität der Bezogenheit von Charakter und Schicksal.

Und schließlich die unleugbare Tatsache, daß wir mit unserem Tun und Lassen, ja mit der ganzen Art unseres Gehabens, mit unserem Stehen in der Welt in dieser charakterlichen Bestimmtheit unserer bewußten und unbewußten Lebensäußerungen Schicksale provozieren, Reaktionen unserer Umwelt herauszufordern, die von schicksalhafter Bedeutung für uns sein können, beweist eine mittelbare Beziehung von Charakter und Schicksal. Das uns antwortende Schicksal, so sehr es einesteils von unserem Milieu her bedingt ist, ist andererseits Spiegel unseres Wesens und steht in Stileinheit mit unserem Charakter.

Ein paar Beispiele zur Veranschaulichung unserer Problematik! Mit einer gewissen Selbstironie pflegt man zu sagen: „Das konnte auch nur mir passieren“, oder in selbstbewußterer Form: „Mir passiert so etwas nicht!“ Geschehnisse also, die außerhalb unserer unmittelbaren Willkür liegen, stehen dennoch in Abhängigkeit von unserem Charakter. Dem Pünktlichen wird es eben nicht „passieren“, daß ihm der Zug wegfährt. So greift, wie dieses bewußt simpel gewählte Beispiel beweist, unsere Freiheit (das Zurechtkommen) wirksam in das Gebiet unserer Unfreiheit über; denn wir verfügen ja im allgemeinen nicht über die Abfahrt der Züge.

Auf dieser Ebene gilt das Sprichwort: „Jeder ist seines Glückes Schmied“. Ist es ein Zufall, wenn ein konsequenter Egoist schließlich das Schicksal einer freudlosen Einsamkeit zu tragen hat, wenn ein Hasardeur im Bankrott landet, wenn echte Treue und tapferes

Ausharren schließlich vom Schicksal belohnt werden? Ist es vom Charakterlichen her gesehen ein Zufall, daß Savonarola auf dem Scheiterhaufen endete, Kolumbus der Entdecker Amerikas wurde, Adolf Hitler die Katastrophe Deutschlands heraufbeschwor?

Die Umwelt wird für all solche Charaktere einen sehr verschiedenen Resonanzboden abgeben. „Unter Blinden ist der Einäugige König.“ Ein Renommist und Angeber wird in einer wahrhaft aristokratischen Gesellschaft wenig Glück haben, in einem Kreis jugendlicher Schwärmer wird er vielleicht als Genie gelten. Aber wie er auch abgelehnt oder honoriert wird, wie er durchfällt oder Karriere macht, steht doch in eigentümlicher Entsprechung zu seinem Wesen.

Paul Ernst hat in seiner Novelle „Karma“ aus der Sammlung „Zwischen Traum und Tag“, einen minderwertigen Charakter geschildert, der in drei verschiedenen Gesellschaftsschichten, als Sohn eines Studienrates, als Sohn eines Fürsten und als Sohn eines Proletariers im Grunde stets das gleiche Schicksal erlebt. Die Art, wie Karl — so heißt der junge Mann, der stets sein Milieu für sein Versagen verantwortlich macht — in jedem Falle scheitert, zeigt in eindrucklicher Weise, in welchem Maße sein typisches Schicksal durch ihn selbst bedingt ist.

Charlotte Köhn-Behrens erzählt in ihrem Büchlein „Du bist dein Schicksal“⁽¹⁾ folgendes: „Eine meiner Schulfreundinnen besuchte mich nach 20 Jahren langer Trennung. Sie erzählte ihre Lebensgeschichte — den Inhalt zweier Jahrzehnte. Am Schluß ihres Berichtes stand der Satz: „So war nun alles. Eigentlich habe ich immer das Gleiche erlebt — Warten, Bangen, Kampf und Resignation. Es hat sich alles wiederholt und wiederholt sich jetzt von neuem. Weshalb ist das Leben so gegen mich?“ In diesem Augenblick wurde mir klar, was als Antwort hinter dieser Fragestellung stehen müßte: „Nicht das Leben ist gegen Dich — du bist gegen das Leben. Dein Schicksal bist du selbst, denn im Unbewußten neigt und bestimmt dein Sinn für Romantik, dein Wunsch nach dem Außergewöhnlichen all deine Erlebnisse, die sich deshalb so überraschend ähneln . . .“

Eine starke Bestätigung dieser Beziehungen von Charakter und Schicksal, mit sehr interessanten medizinischen und rechtlichen Folgerungsmöglichkeiten, ergibt sich aus dem Vergleich der Schicksale eineiiger Zwillinge, die ja bekanntlich den höchsten Grad von Verwandtschaft darstellen. In einer Studie an kriminellen Zwillingen

gen „Verbrechen als Schicksal“ hat Johannes Lange¹⁾ an einer Reihe von Fällen sichtbar gemacht, daß die gleiche Veranlagung „eine ganz überwiegende Rolle unter den Verbrecherursachen spielt.“ Aber nicht nur das, sondern es springt ebenfalls heraus, welche Bedeutung die annähernd gleiche Erbmasse und Anlage für die Schicksalsähnlichkeit der entsprechenden Zwillingspaare zu haben pflegt. Nicht nur, daß in merkwürdiger Gleichzeitigkeit trotz räumlicher Trennung gleiche Krankheiten ausbrechen und sehr ähnliche Entwicklungen sich vollziehen, sondern auch, daß der Gesamtschicksalsverlauf eigentümliche Parallelen aufweist.

2. Das Es im Ich

Es bleibt das Verdienst Freuds, die seelische Tiefenschicht des Triebhaften, ja nun wahrhaftig nicht erst entdeckt, wohl aber in einem neuen Sinne für die Psychologie methodisch fruchtbar gemacht zu haben. Seinen Pansexualismus, die Einseitigkeit seiner Unterleibsperspektive, haben seine Schüler Adler und Jung ja bald überwunden. Die Einbeziehung der animalischen Verankerung hatte seine Wichtigkeit, aber Trieb ist nicht nur Libido. Trieb ist auch nicht nur Macht- und Geltungsbedürfnis, wie Adler will. Trieb ist die Gesamtheit des unser Ich unterbauenden Es, das in eruptiven Leidenschaften verschiedenster Qualität unsere bewußte Oberschicht trägt, bedrängt, durchstößt, lenkt und stört. Es ist der vulkanische Grund unserer Psyche. Es treibt und begehrt, es will, es denkt, es muß. Dieses Es empfindet unser Ich in dem, was es an uns und durch uns wirkt und geschehen läßt, notwendig passiv, als ein Gewolltwerden und darum schicksalhaft.

Wir brauchen nicht zu wiederholen, was wir oben im Erfahrungstypus des „Inneren Müssens“ dargelegt haben. Im Daimon — „so mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen“ — im Genius der antiken Mythologie findet dieses Es seinen großgeprägten Ausdruck. Daß alles Geniale und damit auch alle kulturelle Fruchtbarkeit in dieser Tiefe wurzelt, von da her leidenschaftlich bewegt wird, gibt dieser schicksalhaft so bedeutsamen Schicht des seelischen Lebens ihren Adel und ihre Größe. Gegenüber Schopenhauers Nein zum „Willen“ hat Nietzsche sein übertrumpfendes Ja zur Leidenschaft gesprochen und den dionysischen Grund des Denkens als Erleben, des künstlerischen Gestaltens als Rausch

und des kulturellen Schaffens als Wille zur Macht aufzudecken versucht. Das Schicksalhafte als das eigentlich Form- und Stilgebende in aller kulturellen Notwendigkeit wurde hier wieder betont als das aus innerstem Grunde eruptiv Hervorbrechende.

Dieses Es im Ich ist es, das die Shakespearschen Gestalten so lebendig macht und ihr Schicksal aus ihrem Charakter hervortreiben läßt, ob es sich nun um Richard III., Macbeth oder Othello handelt. Dieser Eindruck ganzheitlicher Menschen im Guten wie im Bösen und darum konsequenten Geschehens und konsequenter Schicksale ist das Überzeugende der Dramatik Shakespeares.

Dieses Es ist der tiefgelagerte Wesenswille, der unterhalb aller Bewußtheit und Reflexion schicksalhaft von uns erfahren wird, weil er sich unserer Willkür entzieht. In dem Bild, das er dem so bedingten Geschehen von uns aufprägt, finden wir uns markanter, farbiger, wahrer und wohl auch erschreckender porträtiert als in den Masken und Larven, in denen sich unsere eitle Bewußtheit gefällt.

Das gilt nun nicht in dem albern naturalistischen Sinne, als sei das Wahre im Menschen nur seine inferiore Triebhaftigkeit, hingegen Kultur und Moral und Religion nur Lack und Lüge. Sondern es gilt entsprechend, daß Glaube Leidenschaft, daß Ethos Leben, daß Vornehmheit Natur zu sein vermag. Sollte Natur nur pöbelhafte, viehische Natur sein können? Luther fordert das „Eingenaturet sein in Gottes Willen“.

Wenn ich je etwas Ordentliches oder Anständiges getan habe, dann kam es mir nicht als das mühsam erklimmte Resultat einer Reflexion, sondern es geschah spontan, und die Besinnung kam oft mehr verduzt als erfreut hinterdrein. Ein wirklich guter und fruchtbarer Gedanke „kommt“ ja auch so. Und wer irgend etwas weiß von einer begnadeten Notwendigkeit, die geschehen muß, der weiß, wie es einen da an den Abgründen der eigenen Person vorbeireißt. So etwas kann sich wahrscheinlich nur in einem Raptus vollziehen. Aber dann ist „man“ im Geschehen, wie „man“ andererseits auch im Geschehen ist, wenn man im Sog der Dämonien treibt. Schicksal und Charakter, nun nicht brav schulmeisterlich gesehen, sondern unter dem Vorzeichen von Luthers „Anthropologie“ in seiner Hauptschrift „Vom unfreien Willen“: Der Mensch ein Reittier Gottes oder des Teufels. Das spannt den Begriff des Charakters vom Schicksal her über die übliche Problematik „Milieu und Veranlagung“ hinaus noch in andere unheimlichere Dimensionen hinein.

Unser Charakter liegt im Schnittpunkt zweier Notwendigkeiten: unseres Sollens und unseres Müssens, unserer Freiheit und unserer Unfreiheit. Wir finden uns mit all unseren Veranlagungen in einer Raum-Zeitlichkeit vor, die wir uns leider nicht aussuchen konnten, in einer Tradition, in einem Milieu und einer Folge von Begebenheiten, die die Einzigartigkeit unserer Lage und unserer Momente bestimmen. Das ist unser Gesetzsein, unsere Unfreiheit. Und unter all diesen Bedingungen haben wir uns zu entfalten im Sinne unseres Wollens und Sollens, sinnbestimmt, wertgerichtet, verantwortlich. Das ist unsere Freiheit. Beides in seiner Ganzheit und Einheit, in der untrennbaren Zusammengehörigkeit ihrer Notwendigkeiten macht unseren Charakter aus, gibt uns das kennzeichnende Gepräge unserer Person.

Man kommt mit einer bloßen Schichtungstheorie natürlich nicht aus; denn wir sind in unserem Sollen und in unserem Müssen ganz. Trotzdem ist unverkennbar, daß unser Unterbewußtsein die eigentliche Sphäre unseres Geprägtseins und das Bewußtsein die eigentliche Sphäre unserer Prägung darstellt. Wenn man eine Holzkugel ins Wasser wirft, erhebt sich nur ein Segment von ihr über die Oberfläche, das je nach ihrem spezifischen Gewicht größer oder kleiner ist. Das ist ein Bild für die bewußte Schicht unseres Ich. Dem Unterbewußtsein entspricht der weit größere, untergetauchte Teil der Kugel. In der Bewußtseinsschicht herrscht im Wesentlichen der Ich-Wille, im Unterbewußtsein der Es-Wille. Beide sind untereinander nicht ohne Einfluß. Daß unser Unterbewußtsein auch will, auch meint, denkt und erlebt, ist psychologischer Ausdruck dafür, daß unser Gesetzsein mehr ist als eine neutrale Basis, über der sich unser bewußter Wille erhebt, nämlich richtungsbestimmte Bewegung, Praedetermination, Gesteuertsein aus den unserer Willkür entzogenen Notwendigkeiten unseres Charakters. Und wenn auch dieser Drang normalerweise die Schwelle unseres Bewußtseins überschreiten und die Schleuse unserer Verantwortung passieren muß, so ist doch das Vorgeformtsein unserer Motive vom Unterbewußtsein her, ihre Dynamik und oft genug ihre unmittelbare Eruption eine unleugbare Tatsache. Der Schicksalsgrund und Abgrund unseres Ich weiß sich also sehr wohl zu aktualisieren.

Wir haben hier keine Psychologie des Unterbewußten zu geben und versagen es uns, auf all die interessanten Beobachtungen polarer Spannungen, Spaltungen und auch Entsprechungen der

einander zugeordneten Schichten des bewußten und unterbewußten Ich einzugehen. Rehberg läßt in seinem historischen Schauspiel „Der Siebenjährige Krieg“ Friedrich den Zweiten auf einem Maskenfest in Breslau als Don Quixote auftreten. Eine interessante Spiegelung des schizothymen Charakters des Königs. Der Ausdruck einer Kompensation zu der überstrafften, bewußten Energie des Mannes, die vom Unterbewußten her ironisiert wird. Also die unterbewußte Schicht steht vielfach in reaktiven Beziehungen zur bewußten Schicht, wie in noch stärkerem Grade umgekehrt unser Bewußtsein gegen unser Unterbewußtsein reagiert. Die „Zwei Seelen in einer Brust“, der Kampf des „äußeren“ und „inneren“ Menschen, des Gefühls und des Verstandes, der Neigung und der Pflicht, das alles ist wichtige Problematik der Charakterologie, die aber in unserem Zusammenhang zu weit führen würde. Für uns ist es wichtig, die schicksalhafte Grundlage des Charakters in seiner unmittelbar schicksalhaft wirkenden Funktion klar ins Auge zu fassen.

Man denke an die Rolle des Temperaments, das wir uns ja nicht selbst gegeben haben und das bei aller Möglichkeit des Zügelns und Anspornens unseren Lebensrhythmus und damit unser Schicksal maßgeblich beeinflusst. Was die Voreiligkeit eines Sanguinikers oder auch das Zögern eines Phlegmatikers im Leben zu erreichen und zu verderben vermag, welche schicksalsbedingende Macht uns im Charakter unseres Temperaments ins Blut gegeben ist, weiß jeder.

Die bittere Weisheit der Phlegmatiker, daß „das Leben eine Reihe verpaßter Gelegenheiten“ sei, wird einem sanguinischen Temperament wenig überzeugend sein. Aber entsprechend fremd wird ihm auch die Lebensüberlegenheit des Phlegmatikers bleiben, der immer erst „die Dinge an sich herankommen“ läßt und mit seiner Ruhe den Fehlschlägen aller Voreiligkeit ein für allemal entnommen ist. Talleyrand ließ, wenn irgend angängig, die diplomatischen Orders Napoleons in seiner Kanzlei erst ein paar Tage liegen, weil er die schnelle Entschlossenheit und die ebenso schnelle Reklamationsbereitschaft seines Chefs kannte. Eine ausgezeichnete Ergänzung der Temperamente von erheblicher, schicksalhafter Auswirkung für die Politik Europas.

Ich las einmal den amüsanten Satz: „Die Pechvögel steigen immer in den falschen Zug, aber die Glücksvögel machen sich nichts daraus.“ Es ist doch mehr als ein Aberglaube — und wenn es Aberglaube ist, ist es ein sehr charakteristischer Aberglaube —, daß man

seine glücklichen und seine unglücklichen Tage hat. Ich bilde mir ein, daß ein Jäger an einem guten Tage die Katze nur nicht sieht, die ihm über den Weg läuft. Die Vorzeichen und die Omina muß man einmal als Barometer für die persönliche Disposition auffassen, obwohl sie sehr wohl mehr sein können, nämlich Symptome der außer uns befindlichen Situation. Wenn wir schon vor Beginn unserer Skitour auf der Treppe ausgleiten, kann das ein Zeichen dafür sein, daß wir heute sportlich weniger disponiert sind, oder aber auch, daß das Schneegelände verharscht ist.

Grundsätzlich leugnen zu wollen, daß es Ahnungen gibt, wäre eine sehr intellektualistische Voreingenommenheit. Das „Es“ in uns schaut weiter und „weiß“ mehr als unser bewußtes Ich. Es meldet und äußert sich in unbehaglichen Gefühlen, blitzartig in uns auftauchenden Bildern unserer Phantasie, mitunter auch in Träumen und visionären Zuständen, die bei aller Irrtumsmöglichkeit mehr sind als bloße Spiegel unserer inneren Verfassung; nämlich im Zusammenhang mit der persönlichen Disposition ein Tasten und Spüren einer schicksalsgeladenen Atmosphäre, in die wir hineinbezogen werden könnten. „Dicke Luft“, sagt der Landser, und da braucht es noch gar nicht geknallt zu haben. Die Luft „riecht“ nach Schnee, noch ehe die erste Flocke fällt. Es gehört nicht sonderlich viel Sensibilität dazu, bei noch heiterem Himmel das Kommen eines Gewitters aus der geladenen Atmosphäre zu spüren. Schicksalhafte Ereignisse pflegen auch ihre „Atmosphäre“ zu haben, die einem wachen Instinkt warnend oder anspornend spürbar ist. Man fühlt abseits von aller bewußten Einsicht mitunter sehr genau, wo der Tod lauert, und weiß sich unwillkürlich anders gelenkt, als man eigentlich wollte.

Das alles braucht mit Metaphysik und Okkultismus gar nichts zu tun zu haben, sondern ist Schicksalssteuerung aus dem tieferen Wissen unseres Unterbewußtseins, das uns lenkt. Und zwar nicht nur eines instinktiven Vermeidens von Gefahren — so, wie jedes Tier seine Witterung hat —, sondern seltsamerweise auch im Sinne einer Wahlverwandtschaft von Charakter und Schicksal.

Wir suchen unser Schicksal, beschwören es herauf. Man könnte genau so sagen, es sucht uns. Und es gibt seelische Zustände genug, die das „magnetische Feld“ zwischen diesem Schicksal und diesem Charakter kennzeichnend zum Ausdruck bringen. Die eigentümliche Neugier, die einen Verbrecher immer wieder zu seinem Tatort treiben will, ein Ausdruck unterbewußten Reagierens seines Ge-

wissens gegen die Schuld, die nach dem Sühneschicksal verlangt. Die seltsame Sicherheit, mit der Menschen, die sich von einer großen Aufgabe getragen wissen, Gefahren durchlaufen, die jeden anderen zu Fall gebracht hätten. Im Gegensatz dazu die lähmende Angst, mit der manche Menschen dem Basiliskenblick eines fürchterlichen Geschickes ausgesetzt sind, und wie gebannt ihrem Verhängnis entgegenharren!

Wenn vom Suchen und Heraufbeschwören des angemessenen Schicksals die Rede war, so ist das mehr als ein Bild. Wie unser waches Bewußtsein innerhalb der vielen Möglichkeiten die ihm angemessene Tat sucht, edel oder gemein, liebevoll oder rücksichtslos, heldisch oder feige je nach Charakter, so sucht das tieferliegende Es unserer Person in seinem Müßen entsprechend wesenhafte Auswirkung. Es arrangiert unser Schicksal, es ordnet uns das uns entsprechende Geschehen zu.

Oft liegen Schicksal und Tat kaum voneinander trennbar beieinander, ja ineinander. Die Dirne sucht das ihr entsprechende Milieu. Die ihr widerfahrenden Zufälle und Begebnisse, die sie dahin geführt haben, sind keine Zufälle, sondern Schicksalsausdruck ihres Charakters. Der Typ Männer, auf den sie reagierte, mußte so mit ihr verfahren. Und da sie keine Kraft hatte, sich aus ihren Fesseln zu befreien, weil sie trotz alles sentimentalen Aufbegehrens im Grunde ihr Schicksal liebte, mußte sich an ihr vollenden, wozu sie wesensmäßig bestimmt war.

Entsprechendes gilt vom Schicksal des Helden, des Weichlings, des Narren, des Hochstaplers, des Spießbürgers und dem, was ihnen begegnet, soweit es sich um das innere Schicksal handelt. Für wen der Wert der Geborgenheit und des gesicherten kleinen Glückes zum Zielpunkt all seiner Instinkte geworden ist, der erlebt auf dieser Ebene sein Schicksal und sei es im Antagonismus, den er durch seine Feigheit heraufbeschworen hat, daß ihm sein Hab und Gut verbrannt oder geplündert wird und man ihn jammernd aus den Stätten seiner Geborgenheit vertreibt.

Wer einmal den Blick für die Stilverwandtschaft von Charakter und Schicksal gewonnen hat, dem wird es in vielen Fällen gelingen, vom Charakter auf das Schicksal und vom Schicksal auf den zugehörigen Charakter zu schließen. Welche Charaktertypen immer eine Anthropologie aufstellt, ob sie von der Astrologie her kommt wie Thomas Ring, von der Psychiatrie wie der Marburger Kretschmer, von der Wertphilosophie wie Eduard Spranger in seinen

„Lebensformen“, von der Historie wie Wilhelm Dilthey, man wird finden, es gibt nicht nur den merkurischen Menschen, sondern auch typisch merkurische Schicksale, wie die Astrologie weiß; es gibt nicht nur den schizothymen Menschen, sondern auch das schizothym bzw. schizophrene bedingte Schicksal, z. B. das des Malers Vincent van Gogh; es gibt nicht nur den ästhetischen Menschen, sondern auch typische Künstlerschicksale; es gibt nicht nur den Renaissance-Menschen, sondern in seiner Entsprechung typische Renaissance-Schicksale.

„Schicksal? sind wirs nicht selbst?“ diese Frage bedeutet nicht die Aufhebung, sondern die Bestätigung des inneren Schicksals. Daß unser Selbst uns zum Schicksal wird, daß wir unser Ich schicksalhaft erleben wie irgendein Ereignis von außen her, gibt der Anthropologie ihre unheimliche Tiefendimension, die ein einseitiger Persönlichkeits- und Freiheitskult nur allzuleicht übersieht. Charakter ist Freiheit und Schicksal.

3. Die Reaktionen der Umwelt

Wie man in den Wald ruft, so schallt es zurück. Unser Charakter ist nicht unmittelbarer, sondern auch mittelbarer Grund unserer Schicksale. Und dabei ist unsere Freiheit entsprechend beteiligt. Unsere Taten fordern Schicksale heraus. Adolf Hitler hatte sehr wohl die Freiheit, Rußland anzugreifen oder nicht anzugreifen. Daß er es tat in seiner Vermessenheit, hat die Katastrophe über sein Land hervorgerufen. Sie war schicksalhafte Antwort auf sein Tun.

Solches Antworten steht zu unserem Charakter in keinem zufälligen Verhältnis. Was einem widerfährt, wie die Umwelt auf einen reagiert, hat man sich in vielen Fällen selbst zuzuschreiben. Natürlich gibt die jeweilige Umwelt ihrer Antwort die besondere Färbung. Aber die Art, wie sie auf uns reagiert, ist doch weitgehend von unserem eigenen Verhalten abhängig. Das gilt bis in die feinsten und kleinsten Äußerungen unseres Lebens hinein. Dem Lebenswürdigen wird seine Umwelt anders begegnen als dem Grobian, dem Schwächlichen anders als dem Starken, dem Hochherzigen anders als dem Gemeinen. Dieses Begegnen vermag sich zu Schicksalen zu verdichten. Das bittere Wort des rigorosen Papstes Gregors VII.: „Dilexi iustitiam et odi iniquitatem, propterea morior in exilio“, belegt den schicksalhaften Effekt solchen Reagierens.

Das dem eigenen Verhalten korrespondierende und auf uns zurückwirkende Handeln des oder der Anderen, der Menschen unserer Umwelt, vermag uns zum Schicksal zu werden. Zum Glück nicht jede Tat. Unsere Aufmerksamkeit, unsere Klugheit und Energie, unsere Geschicklichkeit kann sich drohenden Intrigen entziehen, gut oder böse gemeinten Absichten unserer Freunde und Feinde ausweichen. Aber unserer diesbezüglichen Möglichkeit sind Grenzen gesetzt, und dahinter droht das Verhängnis und lauert die Notwendigkeit, der wir uns nicht entziehen können. Diese Grenzen sind wiederum von unserem Wesen her bedingt. Wir vertrauen da, wo wir mißtrauisch sein sollten, und mißtrauen, wo wir Vertrauen schenken sollten. Der hörnene Siegfried hat seine verwundbare Stelle, wo ihn der Speer Hagens trifft, Johanna von Orleans ihren schwachen Moment, der ihr verhängnisvoll wird. Der Ort aber solcher Blößen, die wir dem Schicksal geben, ist nicht zufällig, sondern wesensmäßig in unserem Charakter bedingt. Solche Blößen können, aber brauchen nicht schuldbedingt zu sein. Es ist eine interessante Beobachtung, daß verbrecherischen Naturen oft eine einzige gute Tat zum Verhängnis wird, und einem anständigen Charakter ein einziger Fehltritt. Vermutlich gibt man sich durch eine Inkonsequenz am leichtesten eine Blöße. Macchiavelli fordert vom Eroberer eines Staates die totale Ausrottung des feindlichen Fürstengeschlechtes. Ein einziger übriggebliebener Enkel genüge, um mit seiner Rache die gesamte Eroberung illusorisch zu machen. Andererseits vermag nun gerade wieder die Maßlosigkeit einer Konsequenz die Rache des Schicksals herauszufordern.

Unser Charakter bietet unserm Schicksal nicht nur Blößen, sondern gibt unserm Glück auch Chancen. „Dem Mutigen gehört die Welt“. Man könnte genau so sagen, das Schicksal biete uns Chancen. Aber man muß der sein, der solche Chancen zu sehen und zu nutzen imstande ist. Die Chance, die sich uns bietet, ist nicht jedermanns Chance. Sie repräsentiert eine schicksalhafte Möglichkeit für unsere Person in diesem Moment. Sie ist Ausdruck einer Zuordnung von Schicksal und Tat, von Schicksal und Charakter.

Wir sind also auf Grund unserer Taten, auf Grund unserer charakteristischen Lebensäußerungen, von einem auf unseren Ich-Mittelpunkt bezogenen Horizont von Schicksalsmöglichkeiten umgeben. Das reaktive Geschehen, das uns im Sinne schicksalhafter Bedeutsamkeit trifft, ist als eine Antwort auf unser Tun zu werten, steht also in einer dialektischen Entsprechung zu unserem Charakter,

die von der Wirkung unserer Tat her bestimmt ist. Diese Wirkung braucht mit unserer Absicht durchaus nicht konform zu gehen; aber sie ist ein Ausdruck dafür, wie man uns verstanden hat, sie spiegelt unser Wesen in der Reaktion unserer Umwelt. Unser Handeln spiegelt sich in der Widertat der Anderen, unser Charakter im Charakter der Anderen. Diese Relation verdichtet sich im tatbedingten Schicksal. Andererseits spiegelt sich die Umwelt ihrem Wesen nach in der Art, wie sie auf die Tat reagiert. Im Todesurteil des Sokrates spiegeln sich die Athener nicht minder deutlich als ihr großer Philosoph. Sein Schicksal, den Schierlingsbecher trinken zu müssen, ist Ausdruck einer geschichtlich gesetzten Zuordnung sehr wertverschiedener und wesensfremder Charaktere.

Tat antwortet Tat und Charakter dem Charakter — scheinbar spielt sich alles in der Ebene der Freiheit ab —, und doch vollzieht sich offensichtlich ein Schicksal. Denn die Zuordnung dieses Charakters zu dieser Umwelt unterliegt keiner Wahlfreiheit. Die Sphäre der Freiheit, die sich in Anklage und Verantwortung abzeichnet, ist unterbaut von der Unfreiheit individuativer Notwendigkeit, in der dieser Philosoph diesem Charakter seiner Landsleute begegnen muß.

Eduard Mörike sagt einmal: „Der Mensch rollt seinen Wagen, wohin es ihm beliebt, aber unter den Rädern dreht sich unendlich die Kugel, die er befährt.“ Das geht auf die Beziehung Freiheit und Naturnotwendigkeit. Freiheit ist immer schicksalsbezogen und hat darum auch ihren geschichtlichen Schicksalshintergrund. Ich habe mir meinen geschichtlichen Moment nicht gewählt. Ich könnte mir meine Kräfte in einem aufsteigenden Zeitalter ganz anders positiv angesetzt denken, als in einer Zeit des Verfalls und der sich austobenden Dämonien immer wieder nur als Bremsklotz gegen den Wahnsinn zu fungieren. So fordert der Charakter meiner Zeit schicksalhaft meine Taten und antwortet mir auf sie mit ihrem Tun so, daß darin mein Schicksal sich abzeichnet. Das zuordnende Schicksal ist Basis und Rahmen aller Freiheit, und trägt mit seiner Dialektik die Dialektik meiner freiheitlichen Bestimmungen. Die charakterliche und freiheitliche Entscheidung wird zum auslösenden Moment für den Vollzug meiner schicksalhaften Notwendigkeiten. So liegt mein Schicksal in meiner Freiheit und meine Freiheit in meinem Schicksal eingebettet. Mein Charakter wird mir zum Schicksal, und in meinem Schicksal zeichnet sich mein Charakter ab; denn es trifft mich antworthaft als den, der ich den mir zugeordneten Anderen gegenüber bin und sein muß.

Die Reaktion der Umwelt ist mir zugemessen. Ich kann mich in der Wirklichkeit meiner charakterlichen Entfaltung nur in dieser mir gesetzten Zuordnung verstehen. Es ist eine Illusion der Freiheit, sich als ein Bündel unendlich vieler Möglichkeiten begreifen zu wollen. Was einer wirklich ist, bestimmt sich unter der Voraussetzung der Zuweisungen seines geschichtlichen Raumes und seiner geschichtlichen Zeit. In dieser seine Freiheit umfassenden und gleichzeitig bedingenden Dialektik seines Schicksals ist das Ich, was es wirklich ist. Die Tatsächlichkeit unseres Charakters ist von unserem Schicksal unabtrennbar, insofern sind wir unser Schicksal. Der Versuch, den Charakter unseres Ich von unserem Schicksal zu lösen, ist im schlechten Sinne hypothetisch, also illusorisch. Ich kann mir zwar vorstellen, wie ich als dieser oder jener gehandelt hätte — die Idee der Freiheit verlangt diese Denkbare — tatsächlich, das heißt unter der Idee des Schicksals, also der Zuordnung gesehen, bin ich eben nur an meiner Stelle denkbar. Und wenn ich jener wäre, wäre ich gar nicht mehr ich, sondern wirklich jener und würde dann seiner Person entsprechend handeln müssen.

Die Dialektik Tat — Umwelt — Schicksal greift wesentlich und notwendig in das komplizierte Gefüge der Beziehungen von Schicksal und Freiheit hinein, das uns im nächsten Abschnitt beschäftigen wird. Die Umwelt reagiert schicksalhaft jedoch nicht nur auf die bewußte, freie Tat, sondern auf die Gesamtheit unserer Lebensäußerungen. Wir wissen, was eine scheinbar zufällige Begegnung, was ein belangloses Versehen, ein unbedachtes Wort, ein gedankenloser Augenblick für unser Schicksal zu bedeuten vermag. Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Schicksalspsychologie, daß das Schicksal sich der kleinen, unscheinbaren Begebnisse unseres Lebens mit Vorliebe zu bedienen pflegt, um von ihnen her große Wirkungen zu entfalten. Wilhelm von Scholz hat in seiner Beispielsammlung „Zufall und Schicksal“ gerade auf diese Sonderbarkeit sein Augenmerk gerichtet. Vergessene Regenschirme, zufällig gefundene Zettel, ein verkehrter Telefonanruf, der gedankenlose Blick auf eine Zeitungsannonce, eine indisponierte Stimmung, eine törichte Verwechslung und anderes mehr scheinen besonders geeignete Gelegenheiten für „die Anziehungskraft des Bezüglichen“ darzustellen.

Wer etwas von Tiefenpsychologie versteht, weiß, daß eine erhebliche Anzahl solcher Zufälle eben nicht zufällig ist. Wir bilden

uns nicht ein, all diese Merkwürdigkeiten vom Unterbewußtsein her „erklären“ zu können. Aber wir wissen, welche Rolle das scheinbar Zufällige und Unbeachtete und Gleichgültige als Ausdruck unterbewußter Regungen zu spielen vermag.

In dem, was uns gerade einfällt, was wir im Augenblick vergessen, was wir unbeabsichtigt tun, in all den Zufällen unseres Merkens und Wirkens, also in all dem, was außerhalb der Planmäßigkeit unseres Bewußtseins sich regt, steckt Methode und tiefere Notwendigkeit. Man stellt versehentlich den Wecker falsch, geht versehentlich zum falschen Zuge trotz allen klaren Pflichtbewußtseins, weil man unterbewußt eine Abneigung gegen das Ziel seiner Reise hat. Man entdeckt zufällig Gelegenheiten, die zu einem Effekt führen, dem sich unser bewußter Wille versagte, der aber vom tieferen Wollen her erwünscht war. Das beginnt schon im frühesten Lebensalter. Säuglinge verschlafen Mahlzeiten, die ihnen nicht genehm sind. Ich entsinne mich, daß ich als Schuljunge peinliche Strafen hinnehmen mußte, weil ich Hefte oder Arbeiten wider meinen Willen vergessen hatte, die mir unangenehm waren.

Entsprechend interessant ist, was man sich abgesehen von jeder bewußten Einprägung merkt. Eine Stimmung, ein Lächeln, ein zufälliger Laut prägt sich ein, auf den man bei anderer Gelegenheit sofort wieder reagiert, weil er dem Unterbewußtsein bedeutsam war. Noch einmal sei an die Psychologie der Verliebtheit und die Fülle ihrer überraschenden Gelegenheiten erinnert.

Eigentümlich ist es auch mit dem Suchen und Wiederfinden von Gegenständen, an denen unser Herz hängt. Wilhelm von Scholz berichtet folgende reizende Geschichte¹⁾: „Zur Zeit, als Schwind die Wartburg-Fresken malte, spazierte er einmal mit seiner Gattin, die zwischen dem Plaudern Blumen pflückte, durchs Annatal. Plötzlich bemerkte Frau von Schwind, daß ihr Trauring fort ist. Trotz Umkehrens, immer wiederholten Suchens, immer weiteren Zurückgehens finden sie den Ring nicht wieder. Verloren! Ein Jahr später gehen Schwinds wieder durchs Annatal, und Frau von Schwind erinnert ihren Gatten daran, daß sie den Ring damals ungefähr an dieser Stelle eingebüßt hat. Siehe da — der gelbblühende Schaft einer Königskerze trägt den schmalen Goldreif auf seiner Spitze! Um den Maler des Märchens nehmen Natur und Leben die Züge des Märchens an.“ Abgesehen von dem poetischen Schluß: das Suchen war eine bewußte Sache, das Wiederfinden eine unterbewußte Erinnerung. August Winnig hat in seinem Büchlein „Das Unbe-

kannte“ auf ähnliche Dinge hingewiesen, die ihm und anderen passiert sind¹⁾.

Man wird annehmen müssen, daß der Merk- und Wirkkreis unseres Unterbewußten über die Grenzen unseres Bewußtseins noch ein sehr erhebliches Stück hinaustastet. Tierpsychologische Experimente beweisen, daß zum Beispiel Raben, Krähen und Dohlen einen merkwürdig feinen Instinkt für unsere Absichten haben, ohne daß wir sie in einer für uns bewußten Weise äußern. Ein auf seinen Herren eingestellter Hund merkt ja ohne Pfiff und Wort, was man von ihm will. Mut und Feigheit, Wohlwollen oder Feindschaft spüren Tiere und Kinder uns sehr schnell ab. Es können zwei Menschen dasselbe sagen, bei dem einen wirkt es überzeugend, beim anderen hohl oder verlogen. Es kommt wahrhaftig nicht auf Hut und Kragen an, obwohl auch das ein Ausdruck zu sein vermag: dem einen begegnet man von vornherein ehrerbietig, der andere kann sagen, was er will, er wird nicht ernst genommen. Man erinnere sich an seine Schullehrer, die man ja genau studiert hat. Das Geheimnis der Autorität, des Vertrauens, der Sympathie und Antipathie, der Vornehmheit, der Kraft und Schwäche, das Geheimnis eines Charakters, einer Persönlichkeit, äußert sich ja zunächst unmittelbar und bestätigt sich erst später Zug um Zug unserer bewußten Wahrnehmung. Das steigert sich in der Dämonie der Führergestalten, in der Verehrung der Heiligen, in der Schwärmerei für den Künstler bis zum völlig kritiklosen Verfallensein an eine Person, und heftet sich fetischartig oft an scheinbar ganz zufällige Dinge, in denen solcher Zauber den Hörigen anspricht.

Genug, wir sehen, daß das Zufällige gerade zum Bedeutungsträger der Symbolsprache des Unterbewußten zu werden vermag, daß vor aller hellen Bewußtheit in unmittelbarem Ausdruck und Verständnis des Symptomatischen Beziehungen gesponnen werden, die in ihrer scheinbaren Absichtslosigkeit als Fügungen empfunden werden, und im besonderen Maße schicksalhafte Reaktionen zeitigen.

Frau Else Ernst — die Gattin des Dichters Paul Ernst — erzählte mir von einer Farmersfrau, die an einer unüberwindlichen Angst vor Schlangen litt. Ihr Mann wollte ihr mit aller Gewalt diese Angst abgewöhnen. Als er im Garten einmal eine Puffotter erschlagen hatte, legte er das tote Reptil in das Schlafzimmer seiner Frau. Sie sollte es nun endlich merken, daß ihr Erschrecken grundlos sei. Seine rohe Kur hatte eine unheimliche Folge. Schlangen sind monogam und zumal in der Paarungszeit stets beieinander.

So suchte das männliche bzw. weibliche Gegenstück zu der erschlagenen Otter seinen Ehepartner auf. Als die Farmersfrau ihr Zimmer betrat, wurde sie gebissen und starb. Die Schlangenangst hatte das Schlangenschicksal heraufbeschworen.

Aber wir bedürfen gar nicht solcher außergewöhnlichen Beispiele. Ich bin davon überzeugt, daß nur ein geringer Bruchteil der Menschen wesentliche Entscheidungen aus Vernunftüberlegungen vollzieht. Nicht nur bei Frauen spielt das Gefühl eine ausschlaggebende Rolle. In vielen Fällen ist auch der klare Gedanke um der Undurchsichtigkeit der Sache willen gar nicht in der Lage zu entscheiden. Dann gibt eine Stimmung den Ausschlag, eine Vorstellung, die uns „zufällig“ bewegt, eine Disposition unseres Willens, oder irgendein anderes unberechenbares Moment unseres seelischen Lebens. All das ist aber nicht zufällig. Als zufällig erscheinen diese Momente nur unserem Bewußtsein. Auch wenn man unüberlegt gehandelt hat, war man nicht zufällig in einen Korruptionsskandal verwickelt, oder war zufällig in eine üble Gesellschaft geraten oder hat zufällig diese oder jene folgenschwere Äußerung getan. Daß dieser „Zufall“ für uns ausschlaggebend sein konnte und nicht ein ebenso spontaner Anlaß uns nach anderer Richtung bewegt hat, beweist nicht nur die Labilität, sondern auch die wesensmäßige Inklinaton unseres Charakters, die sich eben von da her bestimmen ließ. Wir waren ganz in unserem „Zufall“, und so ist die durch ihn ausgelöste Reaktion der Ereignisse uns auch wesensmäßig zugeordnet.

Man achte auf die Entschuldigungen von Kindern, wenn sie bei einem Unfug ertappt werden. „Zufällig“ standen sie dabei und haben „bloß“ mal sehen wollen, was werden würde, wenn . . . Jeder Pädagoge weiß, daß dieses „Zufällig“ und „Bloß“ hemmungsschwache Stationen eines wesenhaften Dabeiseins und Mitmachens sind. Subjektiv bewußtseinsmäßig ist das möglicherweise durchaus ehrlich gesprochen, tatsächlich und wesenhaft ist es nur Vorwand eigentlicher Notwendigkeit. Bei den großen Kindern ist das nicht viel anders, nur daß sie ihre tieferen Regungen noch etwas raffinerter zu tarnen und zu inaskieren wissen.

So muß man auch die schicksalhaften Reaktionen auf unsere scheinbar willkürlichen, zufälligen und nebensächlichen Lebensäußerungen beurteilen. Das Schicksal nimmt uns in all dem ernster, als unser eigenes Bewußtsein es tut. Es reagiert über das Symptom auf das Wesen. Es liegen wesenhafte Momente vor, daß bestimmte

Attentate nicht glücken und an albernem Zufällen zu scheitern scheinen. Gerade auch im unbewußt provozierten Schicksal spiegelt sich der Charakter. Man denke an Schillers Ballade „Der Gang nach dem Eisenhammer“. Man denke an die Reihung von Zufällen, in denen eine ganze Lebensführung zum Ausdruck kommt, die unserem Wesen, der Entwicklung unseres Charakters zu korrespondieren scheint. Man verrät sich seinem Schicksal in seinen unterbewußten Handlungen, man gibt der schicksalhaft reagierenden Umwelt damit Zeichen und Hinweis, wo man zu finden ist, und wer man eigentlich ist. Man sucht sein Schicksal in allen Äußerungen seines Lebens als die einem auf diese Äußerungen zugewiesene Antwort des Lebens. Soweit es sich also bei unserem Schicksal um Antworten unserer Umwelt auf unser Tun handelt, werden sich Beziehungen zwischen Charakter und Schicksal in einer Stileinheit aufweisen lassen.

Und doch sind auch hier unserem Urteil Grenzen gesetzt; Grenzen von der Unüberschaubarkeit des Charakters her, Grenzen von der Unerforschlichkeit vieler Schicksale her, Grenzen auch oft von der mangelnden Einsicht her, ob es sich bei diesem oder jenem Schicksal wirklich um eine klare schicksalhafte Reaktion auf unsere Lebensäußerungen handelt. Aber das Grundsätzliche dieser Beziehungen von Charakter und innerem Schicksal, von Charakter und Schicksalsreaktion gilt es festzuhalten, um die Problematik dieser Sache unter dem richtigen Gesichtswinkel zu fassen.¹⁾

4. Ich-Unbedingtheit

Das Problem Schicksal und Charakter ist mehr als ein bloßes Ausdrucksproblem. Schließlich äußert sich unser Charakter auch in unserer Physiognomie, in unserer Schrift, ja in der Art, wie wir unsere Stiefelsohlen abwetzen. Daß wir uns selbst schicksalhaft verstehen müssen, daß wir selbst in die Gestaltwerdung unseres Schicksals eingehen, daß Schicksal überhaupt in der Form individueller Notwendigkeit möglich ist, wirft von neuem Licht auf die Problematik der Individuation. Schicksal ist Form der Bewußtwerdung individuierter Unbedingtheit. „L'individualité enveloppe l'infini“ sagt Leibniz. In meiner Einzigkeit bin ich durch das charakterisiert, was mich von allem anderen unterscheidet. In dieser Unendlichkeit erst wäre die Notwendigkeit meines charakteristischen So-seins begriffen.

Der Gedanke, daß das Individuelle von der Unendlichkeit her erst im vollen Sinne bestimmt, zureichend begründet und insofern notwendig sei, könnte als formalistisch und leer, vielleicht sogar als spielerisch bezeichnet werden, wenn er nicht vom Charakter, und das heißt doch nun von der Sinn- und Wertbezogenheit der Individualität her seinen Bedeutungsernst erhalte. Individuell ist ja auch jeder Stein und jedes Blatt; man wird keine vollständigen Dubletten zu ihrer einzigartigen Bestimmtheit finden. Auch das hat im kosmischen Ganzen seine Bedeutung. Die Unendlichkeit des Universums spiegelt sich in jeder individuellen Form. Im Schicksal und in der Freiheit der Person wird aber dieser „Fußtapfe der Unendlichkeit“ zu einem Wertausdruck, wird er sinnbedeutsam, in ihm will, meint, bezeichnet sich die Unendlichkeit in bestimmter Weise.

Fichte vor allem hat diesen Gedanken von der Freiheit her zu Ende gedacht. Jedes Individuum ist ein einzigartiger „Gedanke der Gottheit“. In jedem neuen Einzelwesen stellt sich der Lebenssinn neu und anders und unvergleichlich dar. „Ich . . . diese bestimmte und ausdrücklich bestimmte Person, bin dazu da und deshalb ins Dasein gekommen, damit in mir Gottes ewiger Ratschluß über die Welt von einer anderen, bis jetzt völlig verborgenen Seite in der Zeit gedacht werde und Klarheit gewinne und in die Welt eingreife, . . . Nur diese eine, an meine Persönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Ratschlusses ist das wahrhaft Seiende an mir.“⁽¹⁾

Fichte bezog diese Einsicht auf die Sollensbestimmtheit des Menschen. Das „Werde, was du bist“ im Sinne der Freiheit und der Pflicht war der eigentliche Bedeutungsträger dieses Gedankens, der sich dann in der „Anweisung zum seligen Leben“ im Sinne der Mystik Fichtes auch religiös zum Ausdruck brachte. Uns geht nun dieselbe Sache von ihrer Kehrseite, ihrem Komplement, von der Unfreiheit, von der Schicksalsidee her an.

Das Ich als diese Person da, als der so bestimmte Charakter, steht nicht nur unter dem Gesetz seines Wollens und Sollens, sondern gleichzeitig unter dem Gesetz seines So-Gewolltseins von der Unendlichkeit her, seines Müssens, seiner Gesetztheit, seiner Betroffenheit. Dieser Notwendigkeit wird sich das Ich in seiner Schicksalserfahrung spontan bewußt. Von der Schicksalsidee her wird ihm diese seine Notwendigkeit unmittelbar bedeutsam; beziehungsweise in seinem so bestimmten Selbstverständnis charakterisiert sich das Schicksal wertbezogen auf eine einzigartige Weise.

Auf dem Wege der biologischen und geschichtlichen Herkunft, also der Veranlagung und der Tradition, von den bestimmenden Faktoren des Milieus her, von dem her, was einem Ich auf seinem Lebenswege begegnet und zustößt, was ihm an Ereignissen zugeordnet ist, was von den Geschicken seiner Mitwelt her fördernd und hemmend in sein Leben eingreift, in summa von der Totalität der Momente her, die seine Gesetztheit in Raum und Zeit als dieses Ich da determinieren und charakterisieren, inklusive seiner Freiheitsmöglichkeiten, ist dieses Individuum ein „Gedanke der Gottheit“ eine Meinung des Unendlichen, ein einzigartiger Ausdruck des Unbedingten. Die Schicksalsidee verbietet gleichsam, mich in all diesen meinen charakteristischen Bestimmungen als zufällig zu verstehen, und zwingt mich, das Sosein meiner personalen Existenz von der darin sich manifestierenden Unbedingtheit her ernst zu nehmen. Die Idee der Praedestination, die im Praedestinations-Dogma ihre bestimmte christliche Ausprägung erhält, die Idee also des im Sinne unseres Charakters „Dazu-Gesetztseins“ unserer Individualität ist unmittelbar mit der Schicksalsidee gegeben.

Diese Idee ist der eigentliche Angelpunkt der dialektischen Beziehung von Schicksal und Charakter. Sie zwingt über die Bedeutungsstruktur der Schicksalserfahrung mit ihrem warum, wozu, woher bin ich der, der ich so sein muß, wie ich bin, in eine Tiefe des Selbstverständnisses meiner Lebenswirklichkeit, der mein Freiheitsbewußtsein, meine Sollensbestimmtheit für sich genommen nicht zu genügen vermag. Ich bin ganz und unbedingt erst bestimmt in meinem Schicksal und in meiner Freiheit, in der dialektischen Bezogenheit meines Müssens und meines Sollens.

Die Schicksalsidee fordert also eine Vertiefung der anthropologischen Besinnung, die die aufgeklärte Beschränkung einer naturalistischen und liberalistischen Anthropologie nicht zu erreichen vermochte. Sie fordert eine Erfassung des Ich in der Notwendigkeit seines Soseins vom Letzten her, ein Selbstverständnis, das den unbedingten Sinn seiner Gesetztheit zum Ausdruck bringt. Die intellektuelle Einsicht in die Apriorität der Schicksalsidee vermag sich zwar diese Forderung in ihrer Grundsätzlichkeit zu eigen zu machen, kann aber als solche diese Forderung nicht selbst befrieden, da ihrer Betrachtung weder die Unbedingtheit im Prozeß ihrer Individuation noch das Individuum in seiner unbedingten Bestimmtheit überschaubar gegeben ist. So sieht sich die Vernunft auf die Schicksalserfahrung gewiesen, in deren Setzungen sich jenes ge-

suchte und geforderte Selbstverständnis unmittelbar und unbedingt vollzieht.

Im Vollzug unseres Schicksals, in der Interpretation seiner Idee für unser Leben, in der unmittelbaren Produktion seiner Bedeutung erfassen wir uns grundsätzlich von jener letzten Tiefe unseres Bestimmtheits her, die die Unbedingtheit unseres Charakters ausmacht. Wir sind unser Schicksal, weil wir von ihm her so notwendig sind, und weil es von uns her so verstanden werden muß. Das Schicksal setzt uns mit sich und setzt mit uns sich selbst. Es ist nichts anderes als eine Form unbedingten Selbstverständnisses. Daß aber unser Selbst, und das ist unser Charakter, dieser Form der Bewußtwerdung an seinem Schicksal vom Unbedingten her bedarf, so, wie es der Form der Bewußtwerdung an seiner Freiheit in der Tat bedarf, beweist, unter welchen Gesichtspunkten seine Wesentlichkeit und Eigentlichkeit erst erschöpfend bestimmbar ist. Unbedingt, und das heißt ganz und eigentlich, verstehen wir uns in unserer schicksalhaften und freiheitlichen Bestimmtheit. Wie beides zur Einheit kommt, wird der nächste Abschnitt erläutern, der dieser Dialektik gewidmet ist. Ich sein heißt in seinem Schicksal und in seiner Freiheit stehen, sich als Individuation ihrer Unbedingtheit begreifen. So ist die Schicksalsidee unserem Selbst als dessen Sinn und Grund zugeordnet. Das Ich meint, denkt, erlebt und vollzieht sich in seinem Schicksal, und ist in diesem Vollzug erst als dieses Ich charakterisiert. Und Schicksal ist und wird erst im Prozeß seiner Individuationen, es ist nichts anderes als das Prinzip der Ichheit der Individuation überhaupt. Die Schicksalsidee ist die Idee der Ich-Unbedingtheit, und damit die Idee der Bestimmtheit unserer Individualität vom Lebensganzen her.

IV. Schicksal und Freiheit

1. Korrelativität

a) Kritik der Ausschließlichkeit

Unter dem Titel „Determinismus oder Indeterminismus“ hat das Problem Schicksal und Freiheit eine lange und zum Teil auch verworrene Geschichte hinter sich. Wir weisen darauf hin, gedenken aber nicht, sie hier zu referieren. Sie spielt sich in den verschiedensten Etagen des menschlichen Geistes ab und hat sehr verschiedene

Motive, die man sauber sondieren muß, wenn man nicht von vornherein zum Irrtum verurteilt sein soll. Es ist ein sehr erheblicher Unterschied, ob sich die Frage nach Determinismus oder Indeterminismus in der Sphäre der Metaphysik, in der der Religion, in der Psychologie oder im Bereich der Ethik abspielt, oder, wie jüngst in der modernen Quantenphysik, im Gebiet atomarer Vorgänge auftaucht und die Geltung der Kausalität in der Mikrowelt in Frage stellt.¹⁾

Wenn wir dem Weg unserer Arbeit treu bleiben und die Dialektik der Schicksalsidee aus der transzendentalen Herleitung der Schicksalserfahrung entwickeln, ohne uns in ausgefahrene Problem Bahnen und voreingenommene Fragestellungen hineindrängen zu lassen, wird uns die Alternative Determinismus oder Indeterminismus, zugespitzt Schicksal oder Freiheit von vornherein verdächtig sein. Wir haben ausreichend begründet, daß Schicksal nur auf einer bestimmt strukturierten Erlebnisbasis „möglich“ ist, daß Schicksal eine ebenso bestimmte wie notwendige Idee unseres Selbstverständnisses darstellt, und können und wollen andererseits nicht leugnen, daß es sich mit der Freiheit entsprechend verhält. Freiheit ist eine Sinnfunktion autonomer Geltung, die im Begriff der Tat, als einer zweck- und normbestimmten Ordnung des Geschehens vom Subjekt her apriorisch gesetzt ist; ein Postulat der praktischen Vernunft mit Kant zu reden.

So haben wir vor der Erörterung der Ausschließlichkeit des einen oder des anderen Prinzips zunächst einmal sehr nüchtern nach den Beziehungen zu fragen, in denen Schicksal und Freiheit als selbständige Sinnfunktionen unseres Erlebens zueinander stehen. Wir haben damit das Recht, zu prüfen, ob überhaupt und wie weit sie im Verhältnis gegenseitiger Ausschließlichkeit stehen. Nach dem Bisherigen — wir sind ja nicht zufällig immer wieder auf das Problem der Freiheit bei der Schicksalsanalyse gestoßen — könnte es sehr wohl sein, daß beide Ideen bei aller Selbständigkeit und trotz aller Geschiedenheit im dialektisch positiven Verhältnis zueinander stehen, und jenes so viel diskutierte Entweder-Oder auf falschen Voraussetzungen beruht, auf einem Mißverständnis des Schicksals und vielleicht auch der Freiheit.

b) Wechselseitige Forderung

Man wird fragen müssen: ist die Erfahrung Schicksal innerhalb der Gesamtheit unseres Erlebens überhaupt denkbar und sinnvoll, ohne sich vom Gedanken der Freiheit abzusetzen und ihn eben damit vorauszusetzen? Umgekehrt: ist Freiheit als originäres Sinnprinzip denkbar und forderbar, ohne das Element einer widerständigen Notwendigkeit, von dem sie sich abhebt und dem gegenüber sie sich durchzusetzen hat? Beide Fragen sind eindeutig mit Nein zu beantworten. Wären wir nur Schicksal, wir wüßten nichts von Schicksal und könnten als bloße Funktionäre unserer Notwendigkeit diese niemals „schicksalhaft“ im wohlumrissenen Sinne erleben. Wären wir nur Freiheit, dann wäre solche Freiheit, die keiner schicksalhaften Gesetztheit mehr gegenüberstände, an der sie sich zu entfalten hätte, keine Freiheit im definierten Sinne mehr, die sich in der Spannung von Sollen und Sein ihre Aufgabe und an dieser ihrer Möglichkeit bewußt werden könnte. Absolute Freiheit wäre nicht nur graduell, sondern auch qualitativ etwas anderes, wäre als Freiheit in einem uns angängigen Sinne auf einer höheren Ebene aufgehoben. Die Idee der Freiheit ist nur im Hinblick auf schicksalhafte Bindungen und die Idee des Schicksals nur im Hinblick auf mögliche Freiheit denkbar.

Paul Tillich formuliert in seinem Aufsatz „Philosophie und Schicksal“¹⁾: „Wo keine Freiheit, da ist kein Schicksal, da ist unmittelbare, immanente Notwendigkeit. Das bloße Ding, das allseitig Bedingte, ist ganz schicksalslos, weil ganz der Notwendigkeit unterworfen. Je mehr Freiheit, das heißt Bestimmung durch sich selbst oder Selbstmächtigkeit, desto mehr Schicksalsfähigkeit . . .“ Schicksal und Freiheit begegnen einander auf der gleichen Ebene wertbezogenen Bestimmtheits unseres Selbst. Es ist kein Zufall, daß wir für die Notwendigkeit unserer Freiheit, die uns in unserer Aufgabe begegnet, und für die Notwendigkeit unseres Schicksals den gleichen Terminus „Bestimmung“ gebrauchen.

Es geht, wie man von Kant und Fichte her weiß, bei unserer Freiheit gar nicht um das liberum arbitrium indifferentiae, es geht nicht um bestimmungslose und ungebundene Willkür, nicht um „Indeterminismus“, sondern um Determination vom sinnvoll unserer Situation zustehenden Zweck her; also um die Zugewiesenheit einer Aufgabe für unsere Freiheit, die in der Struktur ihrer sachlichen Notwendigkeit schicksalhaft unserer Freiheit begegnet. Meine

Freiheit ist also meinem Schicksal zugeordnet in der Selbigkeit meines Personseins, in der Einheit des individuellen Begriffes „meine Aufgabe“ bzw. „meine Tat“. Darin bin ich gesetzt und setzend zugleich, schicksalhaft und freiheitlich zugleich. Umgekehrt: mein Schicksal ist meiner Freiheit zugeordnet. Denn es gilt in meinem Schicksal, mich von der Unbedingtheit her selbst zu verstehen, von der ich mich für meine Freiheit gesetzt sehe, also in einer Wertbezogenheit, die von meiner Aufgabe her gedeutet und verstanden werden will. Schicksal und Freiheit begegnen sich nicht nur in einander dialektisch fordernden Abgrenzungen, durch die sie sich wechselseitig ermöglichen, sondern verschlingen und durchdringen einander in der Besonderheit ihrer individuellen Bewußtwerdung. Sie stehen zueinander in Beziehungen einer korrelativen Dialektik. Wir werden dieser Dialektik unsere schärfste Aufmerksamkeit zu widmen haben, weil sie von entscheidendem Belang für die Wertung der Schicksalsproblematik überhaupt ist.

c) Das Nebeneinander im Bereich des Erlebens

Wir haben die Schicksalerfahrung in der Besonderheit ihrer Erlebnisstruktur studiert. Diese Struktur beweist, daß bestimmte Geschehnisse, die unser Leben betreffen, als schicksalhaft empfunden werden. Solches Erleben schließt keineswegs aus, daß wir uns andererseits in bestimmten Entscheidungen, die unserem Tun obliegen, die unserer Verantwortung aufgegeben sind, durchaus frei wissen. Ich kann ein Unglück, das mein Leben betrifft, als schicksalhafte Notwendigkeit verstehen. Das entbindet mich aber doch keineswegs in dieser oder auch in irgendeiner anderen Situation meines Lebens verantwortlich, also freiheitsgemäß zu handeln. Schicksale erleben heißt noch lange nicht einem tatlähmenden Fatalismus verfallen. Man kann sich gerade im Innwerden seines Schicksals zur höchsten Aktivität aufgerufen wissen. Die Geschichte gibt lehrhafte Beispiele genug dafür. Umgekehrt braucht ein stark entwickeltes Freiheitsbewußtsein Schicksalsbewußtsein durchaus nicht auszuschließen.

Wenn ein Mohammedaner sein kleines Kind auf dem unumzäunten Dach seines Hauses herumklettern läßt und uns erklärt, es sei allein vom Kismet her bestimmt, ob es herunterfallen soll oder nicht, dann ist das verantwortungsloser Fatalismus, eine höchst tadelnswerte und dumme Konsequenzenmacherei seines

Schicksalsglaubens. Und wenn ein Narr sich einbildet, er habe alle Situationen seines Lebens in seiner Hand, in seiner freien Entscheidung, es könne ihm nichts passieren, was er nicht wolle, dann ist solcher „Liberalismus“ eine entsprechend törichte Übertreibung seiner tatsächlichen Freiheit.

Abgesehen von den besonderen Funktionen, in denen Schicksal und Freiheit ineinandergreifen, sind Freiheit und Unfreiheit einander begrenzende, oft genug einander hart bedrängende Prinzipien im tatsächlichen Verlauf unseres Lebens. Es wäre Willensschwäche und Mangel an Tatkraft und Verantwortung, wollte man nicht Deiche und Dämme gegen drohende Fluten aufwerfen. Die Flut kann mein Schicksal sein, aber wehe, wenn ich ihren Gewalten nicht mit letztem Einsatz meiner Kräfte begegne. Man lese Theodor Storms „Schimmelreiter“! Dazu ist mir meine Einsicht und Umsicht gegeben, dazu mein Wille und meine Tatkraft, daß ich den bedrohenden Gewalten trotzend und mutig entgegentrete. Überwältigen sie mich, dann habe ich das Meine getan, dann trifft das Schicksal keinen verantwortungslosen Feigling, sondern einen Mann.

Die Haltung ist für die Form des Schicksals und für den Wert meines Lebens keineswegs gleichgültig. Wenn die schicksalsgedrängten letzten Jahre etwas bewiesen haben, dann dies, daß es sehr wohl seinen Sinn hat, seine verantwortungsbestimmte Freiheit so hart wie möglich dem bedrängenden Schicksal entgegenzusetzen. So rechnet die Freiheit mit dem Schicksal. Und entsprechend reizt und fordert das Schicksal unseren Widerstand und „rechnet“ mit unserer Freiheit. So sind Freiheit und Schicksal einander begrenzend, einander zuvorkommend, einander überlistend und überwältigend gleichsam als Kraftfelder innerhalb unseres Lebens und Erlebens aufeinander bezogen. Es ist zur Charakteristik eines Menschen sehr interessant zu studieren, wo für seine Person die gemeinten Grenzen zwischen Freiheit und Schicksal verlaufen, und in welcher Spannung beide Potenzen zueinander stehen.

Von der Perspektive des Erlebens her gesehen ist es jedenfalls unsinnig, von Determinismus oder Indeterminismus zu sprechen, weil innerhalb der kontinuierlichen Reihe der Erlebnisse der Sinn Schicksal und der Sinn Freiheit nebeneinander, und damit auch dialektisch aufeinander bezogen, Determinanten unserer Erfahrung zu sein vermögen. Wenn man nun die Bestimmtheit durch den verantwortlichen Zweck seiner Tat, also seine Freiheit, gegenüber einer Zwangsnotwendigkeit als indeterminiert bezeichnen will, gut, dann

stehen also Determination und Indetermination als selbständige Akte unseres Erlebens nebeneinander. Die Ideen Freiheit und Schicksal wollen in ihrer Selbständigkeit und in ihrer dialektischen Korrelativität von ihrer apriorischen Bewußtseinsnotwendigkeit her als Prinzipien gegenständlicher Geltung „verstanden“ werden, nicht aber unter Herantragung inadäquater und darum methodisch falscher Gesichtspunkte „erklärt“ oder „weg-erklärt“ werden. Uns wird also, nun begründeterweise, weiterhin die Dialektik „Schicksal und Freiheit“ in all ihren Beziehungen zu interessieren haben, bis zu den Grenzen, wo diese Prinzipien einander aufzuheben scheinen.

2. Funktion der Freiheit in das Schicksal

a) Die Relationen der Bedeutung

Genauer betrachtet, bedeutet ja die Koordination von Schicksal und Freiheit eine Prooordination, ihr Nebeneinander in der zeitlichen Kontinuität des Erlebens ein Füreinander. In diesem Füreinander enthüllt sich erst recht eigentlich der dialektische Sinn der Notwendigkeit ihres Nebeneinander, also die Notwendigkeit, jede der beiden Ideen zugleich aus dem Einfluß, aus der Funktion der anderen denken zu müssen. Betrachten wir zunächst die Bedeutung der Freiheit für das Schicksal.

Wir entsinnen uns, daß Schicksal sich immer in der Relation zur Haltung des Betroffenen strukturgesetzlich gestaltet, daß es nicht gleichgültig ist, wem ein Schicksal widerfährt, daß die Geschehnisse vom Selbstverständnis des Erlebenden her ihren besonderen Wert, ihre Bedeutung erhalten, daß Wesen und Charakter eines Menschen aktiven und reaktiven Ausdruck in seinem Schicksal zu finden vermögen. Das alles gewinnt unter der Perspektive der Freiheit, also der Selbstbestimmung des handelnden Ich, neue Bedeutsamkeit.

Es ist dasselbe Subjekt, das sich in seiner Tat und in seinem Schicksal sinnbezogen und wertbestimmt versteht. Es ist die gleiche Persönlichkeit, die tathaft und schicksalhaft den Sinn ihres Lebens interpretiert, sich in ihrem Müssen und ihrem Sollen auf Unbedingtheit bezogen weiß. Über diese Unbedingtheit, über dieses Selbst, über diese Wertbezogenheit greift mittelbar unsere Freiheit in unser Schicksal ein. Unter der Voraussetzung unserer Freiheit

gewinnt unser Schicksal Gestalt. Nicht im unmittelbaren, wohl aber im mittelbaren Sinne ist unser Schicksal ohne unsere Tat und damit ohne unsere Freiheit nicht denkbar. Auch das ganz von außen kommende Geschehen ist über die Bedeutung, die es für uns gewinnt, auf den Wertrang und damit zugleich auf die Freiheit unserer Person bezogen.

Gilt unter den entwickelten Strukturvoraussetzungen der Satz „Du bist dein Schicksal“, dann gilt nach anderer Richtung entsprechend, „Du bist deine Freiheit“. Denn in den Akten deiner Freiheit zeichnest und bestimmst du den Wert deines Charakters. So ist das Schicksal in einer wohl definierten Hinsicht offen für unsere Freiheit, es kommt uns nicht als ein beziehungsloses Ungefähr, sondern steht seiner Bedeutung nach in eindeutiger Relation zu unserem verantwortlichen Sosein.

Das Schicksal von Kunersdorf — wir erwähnten dieses Beispiel bereits, es ist lehrreich — traf Friedrich den Zweiten. Am 12. August 1759 schrieb er: „Mein Unglück ist, daß ich noch lebe.“ Er übergab den Oberbefehl an den General von Finck. Vier Tage später nahm er selbst bereits wieder die Führung in die Hand. Zwei Monate später, nach dem erneuten Unglück des „Finckenfangs zu Maxen“ schrieb Friedrich an den Marquis d'Argens: „Ich bin durch all die Schicksalsschläge, die mir zustoßen, so erschöpft, daß ich mir tausendmal den Tod wünsche.“ Einen Tag darauf findet General Daun die preußischen Truppen bereits wieder in Schlachtordnung vor und muß sich mit seiner Vorhut ins Lager zurückziehen. Friedrichs Soldaten rufen „Sieg oder Tod!“ Als der König davon hört, treten ihm Tränen in die Augen, er sagt: „Nun wäre es da angebracht, daß ich mich schon? In Stücke ließe ich mich hauen, wenn ich dächte, ich könnte den Leuten, die sich so lange für mich geschlagen haben, den Frieden verschaffen.“ Man weiß, wie in diesen schicksalsschweren Zeiten sein Mut und seine Schwermut mit ihm rangen, wie sie um den „Sinn“ seines Schicksals rangen. Und man weiß, welche „Bedeutung“ er schließlich seinem Schicksal durch seine Haltung und seine Taten zu geben vermochte.

Es liegt nicht so, daß das Schicksal „fertig“ ist und man nachher aus der gegebenen Situation etwas macht, sondern die Tat des Betreffenden greift sinngebend und bedeutungsschaffend in das Schicksal ein. Das notwendige Geschehen läßt Raum für die eingreifende Mitbestimmung unseres handelnden Willens und vollendet so die Wirklichkeit unseres Schicksals. Die Momente der uns

zwingenden Unfreiheit sind für das Ganze der Schicksalsbedeutung auf uns und das heißt auf unsere Person, unseren Charakter und damit auf unsere Freiheit bezogen. Man kann in einem Konzentrationslager 100% versklavt zu Tode gequält werden. Ob dieses Schicksal eine Tragik oder eine bloße Fürchterlichkeit, ein Martyrium, eine Vergeltung, eine sinnlose Qual oder eine unerhörte Berufung und Bewährung im Licht überwindender Gnade bedeutet, hängt an der Haltung und dem Wert dessen, dem es widerfährt, und ist somit auf seine Freiheit bezogen. Das schöne, wenn auch oft emphatisch zitierte Wort Schillers hat hier seinen Platz: „Der Mensch ist frei und wär er in Ketten geboren.“

Es liegt etwas tief Tröstliches — wenn auch durchaus nicht im sentimentalischen Sinne — in der Erkenntnis, daß jedes Schicksal, und sei es das härteste, erst im Bezug auf unsere Freiheit und damit auf unseren Wertrang und die autonome Selbstbestimmung der unseren Charakter prägenden Werte seine Bedeutung und damit seine Gegenständlichkeit als unser Schicksal erhält. Wenn wir früher bereits formulierten, daß wir die durch unser Schicksal Gefragten sind, dann ist mit dieser Frage an unsere Freiheit appelliert, die selbstverständlich nicht mit unserer Willkür zu verwechseln ist. Frage und Antwort, das ist die dialektische Beziehung, in der Geschehensnotwendigkeit und Freiheit zum „Schluß“ der Schicksalsbedeutung kommen. Die Gewolltheit unseres Schicksals und unser Wille, so hart sie einander im Ringen um das tatsächliche Geschehen begegnen mögen, fordern und formen einander, um in der Schicksalsbedeutung zum Ziel ihrer Begegnung, ihrer Dialektik zu kommen. Jene Gewolltheit ist in ihrer produzierten Gegenständlichkeit und damit in ihrer Unbedingtheit da, wo sie sich einem Wollen, unserem Wollen, kontrapunktisch zugeordnet und gegenüber sieht. In jener Gewolltheit, so dunkel oder so klar, so zufällig oder so notwendig, so minimal oder so umfassend, so von innen oder von außen her sie unser Leben bestimmen mag, begegnet uns bei aller Abgrenzung, ja bei allem Widerspruch unser eigenes Wollen und unsere eigene Freiheit in bestimmter Funktion.

Unser Schicksal steht unserer Freiheit, unserer Gewolltheit, unserem Willen gegenüber. Das eine zeichnet sich auf der Folie des anderen ab. Dieses Gegenüber als Ausdruck der Bedeutungsrelation hat aber positiv bestimmende Funktion für seine Entsprechung. An dem, was ich will, aber auf Grund meiner Unfreiheit nicht kann, geht mir der Sinn dessen auf, was das Schicksal von

mir will. Meine Gewolltheit ist nur als korrelativer Terminus meines Wollens bestimmbar. Es mag einem sein Schicksal radikal gegen den Strich gehen, dann wird es einem also von seinem Strich her oppositionell bedeutsam. Es mag einen führen, tragen und stärken, dann sind die drei Aussagen über seinen Sinn wiederum in Rücksicht auf das eigene Wollen bestimmt. Wir haben uns die Fülle der Bedeutungsmöglichkeiten von Schicksalen typenhaft, formkategorial und wertkategorial klargemacht. Sie alle sind nur in der besagten Relation zur Bestimmtheit unseres Wollens möglich.

Weil unsere Freiheit als Wollensmöglichkeit des Gesollten wertgerichtet ist, bestimmt sich an der Skala unseres Wertwollens die Wertposition oder Wertnegation dessen, was wir als unser Schicksal erfahren. In der Freiheit seines Willens stehen heißt aber, sich wertbestimmt entscheiden können. Wertbestimmtsein bedeutet nun, seinem Wollen einen freiheitsbedingten Rang zusprechen. Rang und Wert des eigenen Wollens, also die Qualität unserer Freiheitsbestimmtheit, ist Anknüpfungspunkt, Relationsterminus für die Bedeutung, für den Sinn unseres Schicksals.

Der Arzt muß das eventuelle Opfer seines Lebens von dem her verstehen, was er beruflich will und soll. Sein Todesschicksal muß vom Sinn seines Lebens her gewertet werden, der sein Handeln bestimmt. Sein Schicksal empfängt vom Wertniveau seiner Freiheit Rang und Würde. Das Schicksal des Verbrechers, zum Tode verurteilt zu werden, erhält in negativer Wertung seinen Sinn vom Verbrechen her. Daß es ein entehrendes Schicksal ist, bezieht sich auf die Tat, die es veranlaßt.

Was einen auch schicksalhaft betreffen mag, ist über die Ereignisbedeutung auf Wollen und Freiheit bezogen und wird in seinem Sinn von da her bewertet. Die Funktion der Freiheit in das Schicksal ist die Bewertung der Ereignisse von der konkreten Normbestimmtheit unseres Wollens und Sollens her. Indem ich das Schicksal auf den Sinn meines Lebens beziehe, besser: indem es strukturell darauf bezogen ist, unterstelle ich seine Bedeutung meiner Freiheit. Schicksal bedeutet also, den Sinn seiner Betroffenheit vom Sinn seiner Freiheit her verstehen müssen, Ereignis und Geschehnis da, wo sie unser Leben maßgeblich berühren, dem Sinn unseres Tuns assimilieren müssen. Die Schicksalsidee stellt somit das Über-sich-selbst-Hinausgreifen der Freiheit in die Gesamtheit der unser Leben bestimmenden Momente dar. So paradox es klingen mag: Schicksalserfahrung ist eine Eminenz-Funktion der Freiheit.

b) Die Relationen der Ich-Bestimmtheit

Frei zur Tat ist nicht der unentschiedene, sondern der entschiedene Wille und das heißt der zweckbestimmte Wille. Freiheit, das ist uns von Kant her unwiderleglich eingeprägt, ist kein negativer, sondern ein positiver Begriff. Nicht „frei wovon“, sondern „frei wozu“, wie es Nietzsche formuliert. So greift der sittliche Wille aus der Unbedingtheit seiner Bestimmung durch das Gesollte überformend in die Bedingungskette der Ereignisse lenkend ein, steuert sie zweckhaft, bedient sich ihres Zusammenhanges als Mittel zum Ziel seiner Tat. Diese Teleologie, diese zweckmäßige Totalität der Bedingungen wird damit zum zureichenden Grunde der Tatverwirklichung. So stellt sich der Prozeß der Realdetermination durch die Freiheit dar.¹⁾

In der Verantwortlichkeit, also Wertbezogenheit, seiner Entscheidung gibt der Wille sich selbst, also seinem wollenden Ich eine Wertbestimmtheit. Ich erweise mich in meiner Tat als gut oder böse, als vornehm oder gemein, als positiver oder negativer Charakter. Die Betätigung meiner Freiheit gibt mir mein Gepräge im Sinne der Wertbestimmtheit. Ich als dieser da, ich als Individuation in der Einzigartigkeit all meiner Bedingungen, die mein So-sein-müssen ausmachen, unterstehe der normativen Wertbezogenheit meines Subjektes, meinem So-sein-sollen, das meine persönliche Verantwortlichkeit ausmacht. Ich bin also unter den Bedingungen meiner Individualität für mich verantwortlich. Darin steht die Freiheit und die geforderte Würde meines Charakters. Die Freiheit hat also eine Funktion in die Wertbestimmtheit meiner Person, sie ist entscheidendes Moment meiner qualitativen Bestimmtheit. Wert oder Unwert meiner Taten bestimmen den Wert oder Unwert meines Personseins, sie prägen meinen Charakter, sie bedingen normativ mein Selbstverständnis.

Nun wissen wir von der Strukturanalyse der Schicksalserfahrung her, daß sich der Sinn des persönlichen Schicksals in der Funktion der Ereignisbedeutung am unmittelbaren Selbstverständnis gestaltet; an eben dem Selbstverständnis, das nach der Seite des verantwortlichen Handelns hin von der Freiheit her determiniert ist. Was einer ist, nach Qualität und Rang verstanden, sein Sosein-müssen im Hinblick auf sein Sosein-sollen, geht also als sein Selbstverständnis in sein Schicksalsverständnis ein. Ist man über seine Entscheidungen und Taten für seine Person,

für Rang und Wert seines Seins verantwortlich, so ist man demnach indirekt für sein Schicksal, jedenfalls für den Sinn seines Schicksals verantwortlich.

Diese indirekte Verantwortlichkeit gilt bereits für das uns treffende Geschehen, soweit es als Antwort der auf unser Tun und unser So-sein reagierenden Umwelt zu gelten hat. Direkt verantwortlich bin ich nur für meine Tat. Ich habe nach Schillers bekanntem Wort nur zu fragen, „ob es recht“ ist und nicht „was kommt danach“. Im Hinblick auf ein feiges Fürchten der Folgen gilt schon die Alternative. Grundsätzlich gesehen wird aber die Berücksichtigung der Folgen als verantwortliches Moment in die Bestimmung des Rechttuns mit eingehen. Ich muß zu meinem möglichen Schicksal, das mich und vielleicht auch andere als Antwort meiner Taten treffen kann, verantwortlich ja sagen können.

Ein Feldherr, der eine strategische Entscheidung fällt, hat nicht nur für seinen Mut, seine Ehre, und seine Absicht Rechenschaft abzulegen, sondern trägt zugleich eine Verantwortung für das Schicksal seiner Armee im Falle des Mißlingens seiner Operationen. Diese Rücksicht ist wesentliches Moment in der Verantwortung seiner Befehle. Eben, weil Schicksal Antwort auf Taten zu sein vermag und auch das Unberechenbare als solches in Rechnung gestellt zu werden verlangt, greift von dem erst in seiner Auswirkung sich vollendenden Sinn der Tat her die Verantwortung in den Bereich des Schicksalhaften hinein. Die Tat hat in ihren Wirkungen schicksalsgestaltende Funktion. Die Freiheit vermag als Bedingungsmoment in das Schicksalsgeschehen einzugehen. Freiheit und Schicksal grenzen sich im wirklichen Geschehen nicht einfach gradlinig ab, sondern durchdringen und gestalten vielfach einander. Und da ich um diese Reichweite meiner Tat grundsätzlich muß wissen können, ist der Begriff einer Schicksalsverantwortlichkeit nicht ungerechtfertigt. „Schicksal, sind wirs nicht selbst?“, was soll dieses Wort, wenn es nicht trotz aller Unfreiheit die Funktion der Freiheit und der Verantwortung in unserm Schicksal zum Ausdruck bringen soll.

Das betraf den Einfluß der Tat auf das Schicksalsgeschehen. In der Bedeutung des Selbstverständnisses für den Schicksalssinn kommt die Funktion der Freiheit in das Schicksalserleben zu einer noch viel wesentlicheren Auswirkung. Von da her ist jedes Schicksal freiheitsbezogen. Nicht, daß ich freiheitlich darüber verfügen könnte, was mir mein Schicksal bedeuten soll. Ich verfüge ja nicht über

den Sinn meines Schicksals; dann wäre es kein Schicksal mehr. Vielmehr vollzieht sich jene Sinnsetzung unmittelbar und unbedingt, aber eben auf dem Resonanzboden des Selbstverständnisses, das von seiner Freiheit her seine Wertdetermination, seinen Rang erhalten hat. Insofern war von einer indirekten Verantwortlichkeit dem Schicksal gegenüber die Rede. Das Wertniveau der Schicksalsbestimmtheit, die an den Ereignissen „produziert“ wird, entspricht dem Wertniveau des Betroffenen. Nicht nur die Individualität des Charakters, sondern die Wirklichkeit seines sittlichen Bestimmseins spiegelt sich im unmittelbaren Verständnis des Schicksalswillens. Charakter — jetzt sittlich normativ verstanden — und Schicksal stehen im Verhältnis einer dialektischen Korrespondenz zueinander. Der Charakter behauptet sich im Schicksal, er manifestiert sich in ihm. Der Sinn des Gewolltseins, der uns in der Schicksalserfahrung begegnet, der sich am Selbstverständnis als Sinn unseres Gesetzseins vollzieht, rückt damit in eine charakteristische Beziehung zu unserer Haltung.

Schicksal und Freiheit, Müssen und Sollen, sind einander zugeordnete Formen des Wertbewußtseins unseres Selbst. Das uns betreffende Geschehen und das von uns ausgehende Handeln fordern von der Einheit unserer personalen Wirklichkeit her Bezogenheit aufeinander. Das heißt nicht, daß sich das Schicksal unserem Wollen anbequemen müßte, daß eine Harmonie zwischen Wille und Gewolltheit daraus resultieren müsse; es heißt lediglich, daß die Gewolltheit von diesem wertbestimmten Ich-Mittelpunkt her positiv oder negativ bedeutungshaft erfaßt wird und darum vom Sinn dieses Lebens und der in ihm maßgeblichen Werte her als solche Gewolltheit überhaupt erst verständlich zu werden vermag. Das gilt entsprechend für das sinnlose Schicksal. Es erweist seine „Sinnlosigkeit“ relativ zur Sinnbestimmtheit des von ihm Betroffenen. Eine Schicksalsmelodie ist nur von solcher Betroffenheit der eigenen Wertbestimmtheit her zu hören.

Schicksalhafte Gewolltheit und normgerichtetes Wollen sind gleichsam Achsen eines Punktes, nämlich dieser Persönlichkeit. Das Wissen um die Gewolltheit vollzieht sich medial über die Ereignisse am Wissen um das eigene Sollen, an den an diesem Sollen verwirklichten Werten. Die Welt meiner Werte wird durch mein Schicksal betroffen, in Frage gestellt, erschüttert oder auch bestätigt und überhöht. Sie ist der Stoff, in den ein anderer mir gegenüberstehender Wille formend eingreift. Wie könnte mich

schicksalhaft etwas berühren, was nicht positiv oder negativ auf diese individuelle Wertkonstellation bezogen ist! Welche Bedeutung könnte ein Schicksal für mich haben, wenn sie nicht von dieser Wertkonstellation her ihren Sinn empfangt! Aber daß von seiten meiner Unfreiheit meiner Freiheit ein Kontrapunkt gesetzt ist, wandelt, im mathematischen Bilde gesprochen, den Kreis zur Ellipse. Für die Bestimmtheit der Welt meiner Werte sind nun zwei Brennpunkte gegeben. Die Peripherie der Ellipse ist in der Einheitlichkeit ihrer Form vom radialen Bezug auf beide Punkte bestimmt. Die Summe der beiden Verbindungslinien, die ich von jedem Punkt der Ellipsenperipherie zu den Brennpunkten zu ziehen vermag, ist konstant. In einer solchen Figuration mag man sich die Aufeinanderbezogenheit von Wille und Gewolltheit in der Einheit persönlicher Bestimmtheit vorstellen.

Nur weil ich ein wertbestimmtes Wollen habe, kann ich nach dessen Analogie und Maßen das in mein Wollen hemmend oder fördernd eingreifende Geschehen als Gewolltheit, als meinen Schicksalswillen verstehen. Mein Wollen ist in seiner Verwirklichung durch meine Unfreiheit begrenzt. Hat die Wollensverwirklichung eine Form, einen umrissenen Sinn, eine Bedeutung, dann zeichnet sich entsprechend in der meine Freiheit umgrenzenden Unfreiheit eine Form, ein Sinn, eine Bedeutung ab. Wenn ich eine Silhouette auf weißen Karton klebe, kann ich sowohl das Schwarz meines Ausschnittes wie das Weiß der Folie als das formgebende Prinzip betrachten. Unsere Unfreiheit ist das Negativ zu unserer Freiheit. Weil nun das Positiv Form hat, muß das von ihm begrenzte und an ihm sich abhebende Negativ Gestalt annehmen. An der Begrenzung unseres Wollens begegnet uns die zwingende Notwendigkeit, die da, wo sie unser Wollen maßgeblich betrifft, als schicksalhaft bedeutsam verstanden zu werden vermag.

Die Idee des Schicksals als einer Geschehensfinalität entspringt an der von ihr begrenzten Willensfinalität. Sie ist deren Komplement, das Zuendedenken willentlicher Bestimmtheit überhaupt als des zureichenden Grundes individueller Notwendigkeit. Universale Willensganzheit ist gefordert, wenn der monadische Wille in seiner Setzung und seiner Begrenzung nicht sinnlos sein soll. In dem unsere Freiheit begrenzenden Schicksalsgedanken ist in einer reziproken Dialektik die Idee der Freiheit vom Unendlichen her neu gesetzt. Ihre Schranken im individuellen Wollen und Können fordern ihre Verwirklichung im Unbeschränkten, im Sinne einer

Gewolltheit alles Wirklichen vom Unendlichen her, also in der Schicksalsidee.

Schicksal und Freiheit stehen darum nicht im kontradiktorischen Gegensatz, sondern in einer dialektischen Antithese wohlumrissener Bedeutsamkeit. In der unseren Willen begrenzenden und aufhebenden Gewolltheit, die uns in unserer Schicksalserfahrung begegnet, ist die gleiche Frage nach der Bestimmtheit unseres Ich enthalten, die uns in unserer Freiheit entscheidend ist. Wollen und Gewolltheit, Freiheit und Schicksal, sind als komplementäre Formen finaler Ich-Bestimmtheit erkannt. Sie bedingen sich wechselseitig in ihrer besonderen Bedeutung von ihrer gemeinsamen Basis her.

Das uns von der Analyse der Bedeutungsstruktur her wohlbekanntes Wozu der uns begegnenden Geschehnisse, das von unserem Selbstverständnis her seine Beantwortung erheischt, verrät in seiner teleologischen Ausrichtung die Funktion der Freiheit in das Schicksal. Es fragt nach dem Sinn der Geschehnisse, die unsere Person betreffen, nicht anders, als wir uns in unserer sittlichen Aufgabe nach unserer Bestimmung gefragt wissen. Es faßt unser Schicksal als Aufgabe und bezieht es somit auf unsere Freiheit. Es mißt und wertet das Gewolltsein an den Normen unseres Wollens. Der Akt des Verstehens der Schicksalsbedeutsamkeit von der Selbstbestimmung her ist sittlich zu bewertende Aktivität. Dieses sich unmittelbar vollziehende Verstehen ist die Form, in der Gewolltheit und Wollen, Schicksal und Freiheit sich dialektisch in Beziehung setzen. Wenn dieses Verstehen mehr und anderes sein soll als eine Gewaltsamkeit oder Künstlichkeit, mehr als das Hineinradieren einer Bedeutsamkeit in ein an sich sinnfremdes Element, mehr und grundsätzlich anderes als „Sinngabung des Sinnlosen“, dann muß das uns betreffende Geschehen im Verhältnis der Zuordenbarkeit zu unserer sittlichen Bestimmung stehen; dann müssen wir an ihm des Sinnes unserer Gewolltheit innwerden können, es muß uns zur Aufgabe unserer Selbstbestimmung werden.

Wir sehen nun deutlich, an welcher Stelle die Fäden des Schicksals- und Freiheitserlebens zusammenlaufen, wo sich ihre Dialektik aktualisiert: in der Ich-Bestimmtheit, im Selbstverständnis. Ich-Sein heißt, sich in dem Füreinander seiner Unfreiheit und seiner Freiheit zielbezogen wissen. Ich-Sein heißt sich in einem „Wollen“ vorfinden, das uns als Schicksal und Freiheit bewußt wird, das in der dialektischen Beziehung seiner beiden Momente Bestimm-

heit erfährt. Grundsätzlich kann keines dieser beiden Momente ohne das andere gedacht werden. Wir fassen den Sinn unseres Schicksals nur von unserer Freiheit her; von da her ist uns unser Schicksal aufgegeben, von da her allein vermag es Bestimmtheit zu erhalten. Und wir erfassen den konkreten Sinn unserer Freiheit, unserer Lebensaufgabe, unserer Bestimmung nur unter den Voraussetzungen unseres So-Gesetzseins, unter den Bedingungen dieser Umstände und Begebnisse, im Verständnis unseres Dazu-Gesetzseins, zu diesem Zwecke Gewolltseins. Schicksal und Freiheit sind die einander zugeordneten Formen der Bewußtwerdung des finalen Sinnes unserer Individuation. Sich final denken, das heißt nach dem Sinn seines Lebens, nach dem zureichenden Grund seiner Bestimmung fragen müssen, heißt, sich in der Wechselbezogenheit seines Schicksals und seiner Freiheit verstehen. Von da her sind wir restlos und letztlich also total und unbedingt bestimmt. Es gibt nichts, das nicht dem methodischen Sinn dieser dialektischen Bestimmung zugehörig und einordenbar wäre.

c) Die Relationen der Unbedingtheit

Hat man das verstanden, dann leuchtet sofort ein, daß die Unbedingtheit des Schicksals und die Unbedingtheit der Freiheit nur verschiedene Relationen, aufeinander bezogene Formen der Bewußtwerdung der notwendig einen Unbedingtheit darstellen, die sich in unserem Ich-Sein individuiert und differenziert. Die Unbedingtheit unseres Schicksals wird grundsätzlich nur faßbar von der Unbedingtheit unserer freiheitlichen Bestimmung her.

Nicht der bedingte Zweck dieses oder jenes Wollens, sondern die Unbedingtheit unserer Lebensaufgabe, deren wir uns in unserer sittlichen Bestimmung bewußt werden, läßt uns unser Dasein und Sosein als dazu gesetzt verstehen und macht uns unser Schicksal final bedeutsam. Umgekehrt: als diese Individualität unter diesen schicksalhaften Bedingungen unseres Soseins sind wir unserer Freiheit zugeordnet. Man kann also sagen, das Sollen differenziert sich individuell, es bedarf zum Zweck seiner Verwirklichung der Individuation, der so in ihr Dasein gesetzten Individuen, damit es sich in der Unendlichkeit der individuellen Aufgaben als das Eine und Unbedingte präsentieren kann. Zweck-Unbedingtheit und Soseins-Unbedingtheit stellen in ihrem Füreinander die Unbedingtheit eines Wollens dar, in dem im Prozeß der Individuation das

eine Unbedingte sich als Schicksal und Freiheit selbst will. Die Idee des Schicksals, die uns längst als Prinzip der Individuation bekannt ist, setzt in dieser Individuation unsere Freiheit, sie setzt sich also als Freiheit. Und die Idee der Freiheit setzt sich als Schicksal, indem sie sich von unserer individuellen Bestimmung her als Sinn unseres Gesetzseins versteht. In der Unbedingtheit unseres Selbstverständnisses fassen wir also die Unbedingtheit der Wechselbezogenheit unseres Schicksals und unserer Freiheit, die eine Unbedingtheit in der Dialektik ihrer Individuation.

3. Funktion des Schicksals in die Freiheit

a) Der Stand des Problems

Machen wir uns noch einmal den Stand unseres Problems klar. Unsere Sorge ist nicht die des Positivismus, wie im Hinblick auf den durchgängigen Kausalnexus Freiheit als Unentschiedenheit, als *liberum arbitrium indifferentiae* möglich sein soll. Im Begriff der Motivation hatte man den Kausalismus der herrschenden Naturwissenschaft auf das Psychische übertragen. Man mußte von da her diese Freiheit konsequenterweise leugnen, weil die Verabsolutierung des Kausalnexus den motivlos freien Willen, also eine Lücke in der kausalen Reihung der Motive, von vornherein ausschloß.

Diese verkehrte Problemstellung hatte Kants Freiheitslehre bereits widerlegt, wenn er Freiheit als höhere, der noumenalen Sphäre entstammende Determinationsform erkannte, die die phänomenale Ursachen- bzw. Motivreihe überformend lenkt. In der Bejahung des Kausalnexus wird Freiheit selbst Ursache, „erstes Anheben einer Kausalreihe“. Die Kausalordnung wird als Moment der höheren Finalordnung aufgenommen. Sie verliert ihre Richtungslosigkeit, gewinnt von der Richtungsbestimmtheit des gewollten und gesollten Zweckes her ein Plus an Determination, sie ist im volleren Sinne bestimmt. „Kausalität aus Freiheit“ ist zweckbezogene, gerichtete, finale Kausalität; so, wie es in anderer Hinsicht ja auch im Organischen zweckgerichtete Kausalität gibt. Damit ist also erstens aller „Indeterminismus“ ausgeschaltet, zweitens aber auch aller kausale „Determinismus“. Kausalität und Freiheit sind als Determinationsformen beide bejaht; in ihrer Zueinanderordnung in der final bestimmten Kausalität wird Freiheit trotz und in der kausalen Notwendigkeit möglich.

Aber das Problem Schicksal und Freiheit ist ja gar nicht das Problem Kausalität und Freiheit. Vielmehr hat uns die Analyse der Schicksalserfahrung und ihre Konsequenz dies bewiesen, daß Schicksal ja selbst nur als gelenkte Kausalität verständlich ist, daß es als eine uns betreffende Gewolltheit final gefaßt werden muß, deren wir in seiner Bedeutung für unser Leben innwerden. Das Problem Schicksal und Freiheit hat sich uns also oberhalb alles bloßen Kausaleterminismus, in grundsätzlicher Anerkennung aller Kausaltermination, auf der Ebene finaler Zweck- und Wertbezogenheit neu so dargestellt, wie sich im Hinblick auf Sinn und Bestimmung unseres Lebens Gewolltheit und Wollen zueinander verhalten. Es geht uns also eindeutig um die Dialektik der Schicksals- und Freiheitsfinalität, als apriorische, einander fordernde Formen unseres Selbstverständnisses.

Das Ich in der Totalität seiner Bedingtheiten, in der Notwendigkeit seines So-Gesetztseins und So-Betroffenseins, und das Ich in der Notwendigkeit seines Sollens, seiner freiheitlichen Wert- und Zweckbezogenheit, fordern die Einheit ihrer „Unbedingtheiten“, in der Eindeutigkeit der Bestimmtheit, die die Unbedingtheit der persönlichen Individuation, den Sinn dieses So- und Daseins ausmacht.

Es geht also nicht um eine nachträglich herangetragene Problematik, die in der Frage Schicksal und Freiheit erörtert werden könnte, sondern in jedem Falle ist die Erfassung meiner Aufgabe, also das Verständnis meines Sollens und meiner Freiheit der Gegebenheit meines Schicksals zugeordnet und von hier aus allererst konkret verständlich und notwendig; und andererseits die Bedeutung meines Schicksals als Schicksal, als Gewolltheit, vom Bestimmtsein durch meine Freiheit, von der persönlich verwirklichten Wertbezogenheit, vom Wesen her erlebbar und verständlich. Darin besteht die Korrelativität der Finalitäten, die uns in unserem Schicksal und unserer Freiheit dialektisch aufeinander bezogen bestimmen. Wir haben diese Korrelativität als Funktion der Freiheit in das Schicksal zu analysieren gesucht. Wir müssen nun weitergreifend nach der Funktion des Schicksals in die Freiheit fragen.

b) Müssen und Sollen

Es braucht dabei nicht wiederholt zu werden, was wir schon von der Zuordnung des Schicksals zur Freiheit wissen, daß uns als diesen da, in diesem Raum, in dieser Zeit, unter diesen Menschen

und Begebenheiten unsere Aufgaben zugewiesen sind, daß sich das, worin wir uns zu bewähren haben, zumeist unserer Wahl entzieht. Die Schwere der Entscheidung, die wir unter diesen Umständen tathaft zu vollziehen haben, vermag unseren Ausschlag sehr erheblich zu belasten. Die Versuchung zum Selbstmord ist in Zeiten äußerster Bedrängnis unserer Lebensmöglichkeiten durch den Feind wahrhaftig eine ganz andere als in normalen Zeiten. Und Garlsworthys wohlangesehener Jurist in der oben erwähnten Novelle wäre kein Mörder geworden, wenn er nicht seinen verkommenen Bruder gehabt hätte. Aber alles Wenn und Aber gilt ja eben nicht, sondern wir sind nur wir unter den Voraussetzungen unseres Schicksals. Unsere Freiheit hat sich unter den Bedingungen unserer Unfreiheit zu bewähren. Dazu sind wir gesetzt.

Hier beginnt nun aber der eigentliche Konflikt, die Komplikation unseres Problems. Wozu sind wir gesetzt? Das zu sein, was wir sind und sein müssen, oder das, was wir sein sollen? Hier spaltet sich sichtlich die Finalität unserer Bestimmung in Müssen und Sollen. „So mußst Du sein, dir kannst du nicht entfliehen“, sagt das Schicksal, und so sollst du sein, sagt die Unbedingtheit des Gewissens, die Bestimmung der Freiheit. Hier ragt das Schicksal so maßgeblich in die Entscheidung und damit in die Sphäre der Freiheit hinein, daß trotz alles Freiheitsbewußtseins die Tatsächlichkeit der Freiheit aufs äußerste bedroht, wenn nicht aufgehoben erscheint. Das Problem des „Determinismus“ tritt nun von neuem auf der Ebene des Finalen auf, innerhalb der Dialektik von Schicksal und Freiheit und scheint alle Freiheit illusorisch zu machen. Von der Praesienz und der Praedestination Gottes her kennt die Scholastik und die neuere Philosophie die hier auftauchenden Schwierigkeiten.

Man könnte in Leibnizscher Diktion folgendermaßen argumentieren: im „vollkommenen historischen Begriff“, in der Idee einer Person liegt die Notwendigkeit ihrer Entscheidungen zu Tage. Judas wäre nicht der, der er ist, wenn er den Herren nicht verraten hätte. Im Begriff „Julius Cäsar“ als dieser einzigartigen Person liegt es begründet, daß er den Rubikon überschreiten mußte, obwohl es in seiner Freiheit lag, ihn nicht zu überschreiten. Also das Gesetz des Sosein-Müssens gegen das Gesetz der Freiheit, also Determinismus!

Diesen Schluß zieht nun allerdings Leibniz gerade nicht. In seiner „Metaphysischen Abhandlung“ läßt er die Frage aufge-

worfen sein¹⁾): „Vielleicht steht es von aller Ewigkeit an fest, daß ich sündigen soll?“ Und fährt fort: „Darauf gebt euch selbst die Antwort: vielleicht auch nicht! Anstatt also lange darüber zu grübeln, was ihr nicht wissen könnt und was euch keine Aufklärung zu geben vermag, handelt lieber nach eurer Pflicht, die ihr kennt.“ Darin liegt nicht das bevormundende Abfertigen eines lästigen Fragers, wie es im ersten Moment scheinen könnte, sondern eine tiefgründige Erkenntnis. Wir handeln nicht aus dem „vollkommenen Begriff unserer Person“, aus einem betrachtenden Wissen um das, was wir selbst sind und daher von aller Ewigkeit her sein müssen, um daraus die Notwendigkeit unseres Tuns abzuleiten, sondern wir handeln als ein in der Entscheidung der Sache stehendes Ich und vollziehen damit in der Freiheit unseres Sollens, also verantwortlich, das Gesetz unserer persönlichen Notwendigkeit, also unser Schicksal. Wir vollziehen unser Schicksal im Vollzug unserer Freiheit.

Das Nicht-Wissen, wozu man bestimmt ist, ist nicht zufällig, sondern hat grundsätzliche Bedeutung. Es ist Funktion des Ich-Seins in seiner Gegenstandsbezogenheit, seiner Norm- und Wertbezogenheit und damit seiner Freiheit. Wäre mir jenes Wissen gegeben, dann wäre ich als Ich ausgeschaltet. Das Nicht-wissen-können um seine Bestimmtheit ist das notwendige Korrelat zu der Tatsache, daß Erleben, also Ich-Sein nur als ein Etwas-erleben, als gegenständliche Ausrichtung, also als Normbestimmtheit denkbar ist. Es gibt kein davon lösbares „leeres Erleben“, das Vollzug des eigenen Schicksals unabhängig von seinem Ich-Sein, seinem Erleben, seiner Gegenstands- und Entscheidungsausrichtung, unabhängig von seiner Freiheit wäre. Vielmehr ist gerade die Freiheit die Form, in der sich meine schicksalhafte Bestimmung erfüllt, an der ich mich zu dem entscheide, was ich als dieser sein muß. Das Müssen vollzieht sich am Sollen. Ich bin die Entschiedenheit in meiner Entscheidung. Wie ich auch über mich denke, mich einschätze, Art und Wesen meiner Person verstehe und auch weiß, nichts entbindet mich davon, das Gesetz meines Soseins verantwortlich zur Auswirkung kommen zu lassen.

Wie liegt es also hinsichtlich der Spaltung in Sollens- und Müssensbestimmung? Beide Bestimmungen sind ja notwendig aufeinander bezogen, korrelative Funktionen einer Einheit, Glieder einer Ganzheit. Das Müssen ist ein Personsein-Müssen und darum ohne die Bestimmungsfunktion der Freiheit gar nicht denkbar. Das Gesetz der Person verwirklicht sich nur im Vollzug der Ent-

scheidung, die als solche in ihrer vollwertigen Bedeutung da sein muß, damit das Müssen als Gesetz einer Person und nicht einer bloßen Sache gelten kann. Man muß sein, wer man ist, indem man handelt. Der deterministische Kurzschluß liegt darin, daß man diese Beziehung außer acht läßt, daß man das Müssen letztlich doch impersonal, kausalistisch, dinghaft versteht und insofern die Freiheit zur Fiktion macht, als könne sich das Müssen entscheidungs- und verantwortungsfrei vollziehen.

Der schicksalhafte Ernst unserer personalen Existenz liegt gerade darin, daß wir angesichts unseres Sollens, unserer freiheitlichen Bestimmung, das Gesetz unserer Person erfüllen. Die entscheidungsfordernde Freiheit fordert unser Sosein zur Offenbarung seiner individuellen Notwendigkeit. Sie holt aus uns heraus, was wir wirklich sind und vermöge unseres Ichseins sein müssen. Im Vollzug der gebotenen Entscheidung sind wir frei und schicksalhaft zugleich. Der Akt unserer Freiheit ist zugleich Akt unseres Schicksals. Was uns im Hinblick auf unser Handeln als Freiheit erscheint, kennzeichnet sich im Hinblick auf die Notwendigkeit unseres Soseins in der Entschiedenheit als unser Schicksal.

Das ist kein bloßes dialektisches Spiel, sondern trägt die ganze Belastung unseres Personseins mit unseren individuellen Notwendigkeiten in sich. Es ist Funktion des Schicksals in die Freiheit. Die verhängnisvolle Spannung zwischen Sollen und Sein, die der deutsche Idealismus trotz des „radikalen Bösen“ zu leicht genommen hat und die im schicksalhaften Schuldbegriff des Buddhismus (Karma) und des Christentums (Erbsünde) eine bedeutsame Rolle spielt, ist hier in ihrer Grundsätzlichkeit gesehen und bewertet. Es geht dabei noch um mehr als darum, daß unsere Freiheit zum Guten beeinträchtigt und unsere Freiheit zum Göttlichen vielleicht sogar annulliert ist; es geht hier um das Prinzipielle, daß auf den tatsächlichen Vollzug gesehen, all unser zweck- und wertbezogenes Handeln, also unsere Freiheit unter den Bedingungen unseres Soseins steht und dem Gesetz unserer Individuation unterliegt. Unser Ich ist Gesetzsein und Setzung, Bestimmtheit und Bestimmung, Schicksal und Freiheit in unlöslicher Bezogenheit aufeinander und darum Aktualisierung der Spannung von Sollen und Sein. Unsere Freiheit vollzieht sich auf dem Schicksalshintergrund unserer individuellen Bestimmtheit, und unser Schicksal im Element unserer Freiheit. Die Entschiedenheit in der Entscheidung ist als unsere Tat ein Ausdruck unserer Gewolltheit in unserem

Wollen und Ausdruck unseres Wollens auf Grund unserer Gewolltheit. Das heißt, unsere Tat muß sich zugleich als Funktion unserer Freiheit wie unseres Schicksals betrachten lassen. Beide Aspekte in ihrer notwendigen Korrelativität stellen die Dialektik von Freiheit und Schicksal dar. Es geht nicht etwa um ein Halb und Halb, ein Teil meiner Handlung ist Schicksal und ein Teil Freiheit, sondern die gleiche Sache, dieselbe Tat muß ganz als Schicksal und ganz als Freiheit gesehen werden können.

c) Die Aporie der finalen Ausschließlichkeit

In der so gefaßten funktionalen Dialektik löst sich aber eine Schwierigkeit, die Nicolai Hartmann im Hinblick auf das Determinismus-Problem mit Nachdruck hervorhebt. In seiner Abhandlung „Neue Wege der Ontologie“¹⁾ sagt er auf Seite 299: „... der Kausaldeterminismus ist relativ unschuldig. Denn er läßt dem Willen seinen determinativen Vorrang.“ „Durchschaut man also einerseits, daß es nur die niedere Determinationsform ist, was der Freiheit entgegensteht, und andererseits, daß diese grundsätzlich durch die höhere überformbar ist, so ist das alte Rätsel der Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit gelöst.“ In die Weglosigkeit gerate man erst mit dem Finaldeterminismus — und darum handelt es sich ja hier bei der Schicksalsidee. „Ist die Welt von unten auf teleologisch determiniert, so ist die höchste Determinationsform allem Seienden gemeinsam, und es kann sich keine höhere mehr über ihr ergeben, der menschliche Wille hat keinen determinativen Vorzug vor dem dinglichen Prozeß, weist also kein Plus an Eigen-Bestimmung gegen die Naturprozesse auf, sondern steht mit diesen auf einer Stufe.“²⁾

Finale Determination trägt also den Charakter totaler und ausschließlicher Bestimmtheit und läßt der Freiheit keinen Spielraum mehr. Diese Behauptung würde stimmen, wenn Freiheit und Schicksal nicht Funktionen einer gleichen Finalität wären. Ist Schicksal als personales Gesetzsein finale Bestimmtheit der Individualität der Person, dann vollzieht sie sich in der Form der Freiheit. Es kann sich also gar nicht darum handeln, daß eine dinglich gemeinte Determination uns zur Marionette macht, ob sie nun kausal oder final gedacht ist; sondern das Schicksal treibt uns gleichsam in unser Personsein, in unsere freiheitliche Entscheidung hinein, das ist sein Telos. Es zieht unser Handeln als

Funktion unseres Soseins in die Bestimmtheit unserer Individuation hinein, deren Gesetz es ist. So, wie andererseits unsere Bestimmtheit in den Vollzug unserer Freiheit hineingezogen ist und sich an ihr vollzieht. Unser tatsächliches Wollen als Ausdruck unserer freiheitlichen Entscheidung ist Funktion der gleichen Finalität, die uns in der Idee des Schicksals, in unserer Gewolltheit determinativ begegnet. Darum schließt die so gefaßte Finaldetermination die Freiheit nicht aus, sondern fordert sie zum Zwecke ihrer eigenen Verwirklichung, sie liegt gleichsam in ihrer eigenen Linie und Absicht.

d) Determination zur Freiheit

Will man das vorliegende Resultat in einer paradox erscheinenden Formulierung fassen, dann könnte man sagen: wir sind zu dem uns gemäßen Vollzuge unserer Freiheit determiniert. Ist damit nicht doch die Freiheit zur Scheinfreiheit oder auch die Determination zur Scheindetermination geworden? Nein! Das könnte man nur behaupten, wenn man die in unserem Ichsein gesetzte, notwendige Doppelheit der Aspekte, die Dialektik von Schicksal und Freiheit, noch nicht durchschaut hat. In unserm Ich koinzidieren Freiheit und Schicksal. Schärfer: Ich kann meine Freiheit gar nicht verwirklicht denken ohne meine Schicksalsbestimmtheit und mein Schicksal gar nicht vollziehen ohne die mir gebotene Freiheit meiner Entscheidungen.

Die von mir geforderte, mich betreffende Entscheidung wendet sich nicht an irgendwen, sondern wird von mir als der in dieses Hier und Jetzt gesetzten Person verlangt. Alle Momente meiner Individuation, mein ganzes schicksalhaftes Sosein ist aufgerufen und hineingezogen in diese Entscheidung. Ich kann in meiner Entscheidung nicht von mir selbst, von meiner Individualität absehen, sondern habe sie als der, der ich bin, zu vollziehen. Nicht in Rücksicht auf das, was ich bin oder sein zu müssen mir einbilde, sondern im Hinblick auf das mich treffende sachliche Erfordernis. Freiheit heißt das Bindeglied, durch das die Sachnotwendigkeit des Sollens für mein Schicksal „Bedeutung“ erhält. Erkennt man die Struktur des Schicksalserlebens im Akt der Entscheidung wieder? Meine Tat muß sich als Vollzug meines Schicksals lesen lassen, weil ich in ihrer Bedeutung der Sache gegenüber mich in der Notwendigkeit meines Soseins verstehe. Geschehensbedeutung und Sollensbedeutung rücken damit nebeneinander. Ich bin nicht

nur durch mein Geschehen, sondern auch durch mein Sollen „betroffen“. Ich „deute“ in der passiven und aktiven Form meines Erlebens den Sinn dieser Betroffenheit freiheitlich und vollziehe damit das Schicksal meines So-sein-müssens. Eben weil die Idee des Schicksals gar nicht ohne das ihr innewohnende Moment der Freiheit zu denken ist und nicht als mechanischer Determinismus mißverstanden werden darf, ist es möglich und notwendig, die Freiheit der Entscheidung zu behaupten und gerade im Vollzug ihres Aktes das Gesetz unseres Personseins, also unsere individuelle Notwendigkeit, unsere schicksalhafte Bestimmung zu erfüllen.

Umgekehrt: die schicksalhafte Determination, diese Person da zu sein, wäre ohne Bezug auf die darin gesetzte Freiheit in ihrer individuellen Finalität gar nicht ernst genommen. Denn diese Finalität sieht, um zu ihrer Verwirklichung zu kommen, den Entscheidungsvollzug vor. Das Telos der personellen Individuation ist nicht dinghaft mechanisch, auch nicht instinkthaft organisch, sondern wertbezogen sinnhaft. Daß wir uns in unserer Gewolltheit wollend gewollt wissen, macht den Freiheitsbezug unseres determinativen Selbstverständnisses aus. Und daß wir im Vollzug unseres Willens nur das Gesetz unseres Soseins, unsere Gewolltheit vollziehen, macht den Schicksalsbezug, die determinative Funktion unseres autonomen Selbstverständnisses aus. Wir sind diese nur in der Aufeinanderbezogenheit von Schicksal und Freiheit.

e) Das Geheimnis der Freiheit

Wenn einem einmal aufgegangen ist, wie im Schicksal Freiheit und in der Freiheit Schicksal „steckt“, wird einem mancherlei aus der Geschichte dieser Probleme psychologisch verständlich. Daß die Frage Determinismus oder Indeterminismus immer wieder aufgeworfen wird und doch nie befriedigend gelöst werden kann und als falsch gestelltes Problem durch die Geschichte geschleift wird, solange sie sich in ihrem Entweder-Oder auf ihre Ismen versteift, war oben bereits betont. Es wird ferner deutlich, daß die Determination, ob sie nun kausal oder final gedacht wird, ohne ihren unmittelbaren Erlebnisbezug, ohne die Funktion der „Bedeutung“, ohne also im definierten Sinne schicksalhaft verstanden zu sein, immer in ein methodisch schiefes Verhältnis zur Freiheit geraten muß, darum die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit nicht in ihren Blickpunkt bekommt, und stets so oder

so vergewaltigend das falsche Entweder-Oder aufrechterhält, oder in der Behauptung von Freiheit und Determination unhaltbaren Kompromissen anheimfällt.

Über verkehrte Fassungen des Schicksalsbegriffes, in denen das in ihm enthaltene Freiheitsmoment, die Bedeutung, unbeachtet geblieben ist, war im Laufe unserer kritischen Analysen genug die Rede. Aber man könnte es auch an der Geschichte des Freiheitsbegriffes nachweisen vom liberum arbitrium indifferentiae der Scholastik bis hin zur noumenalen Postulatstheorie Kants, daß da immer ein ungelöster Rest blieb und bleiben mußte. Bei aller Schärfe seiner Wesensbestimmung bewahrte sich der Freiheitsbegriff ein im Geheimnis der Monas verborgenes irrationales Moment, eine letzte metaphysische Unableitbarkeit und Unbeweisbarkeit. Wir wissen nun, von wo her dieses Geheimnis der Freiheit zwar nicht zu erklären, wohl aber zu verstehen ist. Es ist die Funktion des Schicksals in die Freiheit. Gerade um der Reinheit der Freiheitsidee willen ist das zu betonen.

Daß diese oder jene Werte mich in dieser konkreten Entscheidung freiheitlich binden, ist aus dem Sollen überhaupt nicht allein abzuleiten. Ich bin kein zufälliger Bezugspunkt für die von mir in meiner Aufgabe geforderte Wertverwirklichung, sondern als unvertauschbar dieser Mensch der mich betreffenden Wertkonstellation zugeordnet. Natürlich nicht in Willkür; Zuordnung ist niemals Willkür. Aber die hier gesetzte individuelle Notwendigkeit ist im Maximen-Begriff des kategorischen Imperativs bestenfalls angedeutet, keineswegs erschöpfend erfaßt. Kein Zufall, daß die Nachfolger Kants im deutschen Idealismus, vor allem Fichte der „Bestimmung des Menschen“ und damit der schicksalhaften Funktion der Monadizität in die Freiheit neuen Geltungsraum verschafft haben. Das Individuum als einzigartiger „Gedanke der Gottheit“, also seine Gewolltheit, ist hier determinativ auf seine Freiheit bezogen.

4. Konsequenzen

a) Wert und Wirklichkeit

Die entwickelte Dialektik von Schicksal und Freiheit ist kein Produkt der Spekulation, sondern Ergebnis der transzendentalen Analyse der Schicksalserfahrung und des kritischen Freiheitsbegriffs in ihrer Korrelation. Von dieser gesicherten Basis aus sind

nun einige grundsätzliche Folgerungen zu ziehen, die die Relation der Schicksalsidee zur Wertsphäre, damit zum Sinn der Individuation und zum Gedanken endzwecklicher Determination überhaupt zu klären suchen.

Wir bedürfen keiner weitschweifigen Wiederholungen. Die Wert-Unwertbezogenheit ist unveräußerliches Definitionsmoment der Schicksalserfahrung. Und wenn man uns immer wieder vorhält, Schicksal sei doch gerade das jähe Hervorbrechen elementarer, blindwütender Gewalten, die jenseits von Gut und Böse, sinnlos zerstörend in unser Leben einbrechen, dann ist darauf zu antworten: erstens ist Schicksal nicht nur das, und zweitens, sofern es das ist, erweist es sich in dieser chaotischen Funktion ja gerade als wertbezogen, wenn auch mit negativen Vorzeichen. Was Chaos ist, weiß man nur vom Kosmos her. Von Schicksal läßt sich nur reden in seinem positiven oder negativen Bezug auf den Wertkosmos. Und wenn uns das planetarische Ereignis eines „Weltunterganges“ träfe, wäre es nur in seiner Bezogenheit auf den Sinn unseres Lebens Schicksal. Eben weil sich unser Leben mit all dem, was es uns bedeutet, auf dem Grunde des Elementaren aufbaut, ist auch der elementarste Naturvorgang, sofern er uns betrifft, bedeutsam und wertbezogen, hat er bestimmenden Einfluß auf den Sinn unseres Lebens.

Aber entsprechend gilt das Andere: Schicksal ist nicht einfach und gradlinig Wertverwirklichung, so wenig, wie unser tatsächliches Handeln es ist. An dieser Stelle ist radikal Front zu machen gegen jede Art optimistischen Kurzschlusses, gegen die trügerische Hoffnung, als kulminierte Sinn und Tendenz alles Schicksalsgeschehens in einer Welt- und Wertvollkommenheit, in einer womöglich noch nachweisbaren Harmonie der „besten aller Welten“. Der unerhörte Ausspruch des Apostels Paulus „alle Dinge zum Besten“ steht, wie wir in unserem theologischen Teil nachweisen werden, unter ganz besonderen Voraussetzungen und wird als säkulare Verallgemeinerung gefaßt zur glatten Lüge. Das biblische Christentum weiß im Gegensatz zu seinem „aufgeklärten“ Mißverständnis sehr eindrücklich vom dämonischen Charakter dieses Äons, dieser gefallenen, heillosen Welt, und der in ihr gesetzten Schicksale zu reden. Augustin, Pascal, Pierre Bayle, Voltaire oder in anderer Linie Luther, Jacob Böhme, Schelling, Schopenhauer zeichnen sehr anschaulich das Dunkel des Weltuntergrundes und das Elend der von da her gesetzten Geschehnisse. Ihr Sarkasmus

gegen alle Versuche einer optimistischen Welt-Verklärung ist nicht unberechtigt. Und dennoch spiegelt sich gerade in solcher Wertung das, was sie über Freiheit, Gnade oder Erlösung als Sinn und eigentliche Aufgabe des Lebens zu sagen haben. Darum und darin ist das Fürchterliche, das „Grauen auf dem Grunde der Dinge“ (Schelling) über den Akt der „Bedeutung“ entscheidungs- und wertbezogen. Über die unsere Haltung korrespondierende Geschehensbedeutung entwickelt das uns zugeordnete Schicksal seinen Sinn, sein individuelles Telos. Die Wertbezogenheit des Schicksals — das kann nun nicht mehr mißverständlich sein — ist in den Bahnen der uns geläufigen Struktur des Schicksalserlebens Funktion der Zuordnung von Geschehen und Freiheit. Diese Zuordnung vollzieht sich in unserem Personsein, das heißt aber im Rang unserer Persönlichkeit. Hier also liegt die Entscheidung für die Teleologie oder Dysteleologie der schicksalhaften Bedeutung nun im Sinne der Wertverwirklichung.

Wir entsinnen uns: Schicksalsnotwendigkeit ist Notwendigkeit des individuellen Vollzuges im Hinblick auf den uns fordernden Wertkosmos, also im Hinblick auf unser Sein-sollen. Schicksalsnotwendigkeit ist Notwendigkeit unseres Soseins am Gebot der Freiheit, also in der Spannung von Sein und Sollen, also auch im Versagen, in der Nichterfüllung, in der Schuld, in der Wertverkehrung und Versinnlosung unseres Lebens. Nicht, daß man sich auf sein So-sein-Müssen entschuldigen berufen könnte, wohl aber, daß man es im Ergebnis seiner Entscheidungen realisiert. Das ist die schicksalhafte Finalität unserer personalen Wirklichkeit. Darin liegt der erschreckende Gedanke unserer Schicksalsnotwendigkeit, der unsere Freiheit aufzuheben drohte, wenn er uns nicht mit verdoppelter Energie an unsere Freiheit zurückweisen würde, eben in unserer Entscheidung an der Freiheit zu sein, was wir sein müssen.

Die Finalität unseres Schicksals treibt uns also am Vollzug unserer Entscheidungsnotwendigkeit in den Vollzug unseres personalen So-sein-Müssens, in den Vollzug unserer Individuation; also den Gemeinen in seine Gemeinheit, den Lügner in seine Lüge, den Strebenden in die ihm mögliche Vollkommenheit. Wir brauchen das nicht auf moralische Wertung zu beschränken. Das Schicksal treibt den Genialen in seine Genialität und den Dilettanten in sein Stümpertum, den Mutigen in sein Wagnis und den Ängstlichen in seine Verzagttheit. Es zwingt uns zu werden, was wir sind, was wir sein müssen.

Wenn das mehr sein soll als eine banale Tautologie, müssen wir begreifen, daß wir ohne die uns zugeordneten Schicksalserfahrungen — wenn diese Hypothese einmal gestattet ist — nicht wüßten und nicht wären, was wir „sind“. Rothacker hat in seiner „Kultur-Anthropologie“⁽¹⁾) nachdrücklichst darauf hingewiesen, welche schicksalhafte Bedeutung der geschichtlichen und kulturellen Umwelt aller bloßen Veranlagung gegenüber für die anthropologische Bestimmtheit zukommt. Das Gesetzsein als dieser an diesen Platz in der Reihung der uns betreffenden Geschehnisse angesichts unserer Freiheit zwingt uns zu sein, was wir wirklich sind. Nicht unser Träumen und Wünsen, nicht die Etikette, mit der wir uns versehen wollen, nicht die Idealität, der wir uns nachzueifern schmeicheln, sondern der Vollzug unseres Schicksals ist unsere eigentliche und wesentliche Existenz. In seiner Vollstreckung sind wir, was wir sind. Im Sein, was wir sein müssen, liegt nicht die abstrakte Analysis der Möglichkeiten unserer Veranlagung, sondern die Synthesis der eindeutigen Bestimmtheit durch all unsere Momente, die unserem freiheitsbezogenen Selbstverständnis unbedingt zugewiesen sind. So sind wir „gewollt“. Und manch einem ist es sehr verwunderlich, an seinem Schicksal erkennen zu müssen, wer er in Wirklichkeit ist.

Das So-Gewolltsein im Wert und Unwert unserer personalen Existenz in der charakteristischen Fülle und Dürftigkeit unseres Wesens, unserer Begebnisse, unserer sich vollziehenden Lebenstotalität, ist das Rätsel und der Sinn unseres Schicksals, unserer Individuation, in der wir als diese uns ins Ganze der Verkettungen verflochten sehen, und dem Ganzen gegenüber unsere uns zugewiesene Einzigkeit zu Ende zu leben haben. Wir selbst in unserer Lebensnotwendigkeit sind uns Frage und Antwort unseres Schicksals und vollziehen in unseren Entscheidungen unsere ureigenste „Bestimmung“ — im freiheitlich schicksalhaften Doppelsinn dieses Wortes.

b) Dialektik der Finalitäten

Die Idee des Schicksals als Finalität der Individuationen, das ist die Wirklichkeit, die ganze schöpferische und grauenhafte Wirklichkeit des tatsächlich sich vollziehenden Lebens in seiner Notwendigkeit. Sie ist die Erfahrung der Notwendigkeit alles Wirklichen im Sinne der Zuordnung und Bezogenheit auf uns, und zugleich der Zuordnung unseres So-sein-Müssens in unseren Ent-

scheidungen zu dieser universalen Notwendigkeit. Der Vollzug unserer freiheitlichen Entscheidung geht als das So-Entschiedene in die Idee des notwendig Wirklichen ein und muß von da her im Wert und Unwert seiner Tatsächlichkeit als Funktion der Gewolltheit final lesbar sein. Die Finalität der universalen Gewolltheit bejaht und umschließt die Finalität unseres wertbezogenen Willens und verwirklicht ihre Notwendigkeit in der Realität seines Vollzugs. Sie läßt Raum für den Willen, indem sie ihn als Willen setzt und darin zugleich das Gesetz ihrer individuativen Notwendigkeit eindeutig vollendet. Sie schließt in der Form der Entscheidung die Möglichkeit des Auch-anders-sein-könnens aus und vollzieht damit das Gesetz unseres So-sein-müssens. Wir entgehen auch mit unseren Entscheidungen unserm Schicksal nicht, sondern vollenden es in unserer Freiheit. In der Idee des Schicksals ist also auch die Ordnung unserer Freiheit ihrem tatsächlichen Effekt nach letzt-hinniger Notwendigkeit eingeordnet. An der Finalität der idealen Zwecke, die unser Sollen bestimmen, bestimmt sich wertbejahend und wertverneinend das So-sein-müssen unseres wirklichen Ich und darin die Finalität unserer Individuation.

Jedoch mit dieser einseitigen Beziehung ist die Korrelation freiheitlicher und determinativer Dialektik nicht erschöpft. Wäre jene letztbedingende Finalität für uns eine Gegebenheit, wüßten wir um die Ziele unseres Schicksals, das uns so sein läßt, wie wir sein müssen, dann wäre es um unsere Freiheit geschehen, dann behielte der Determinismus das letzte Wort, in dem auch die Determination zur Freiheit erledigt wäre. Nun liegt es aber so — wie wir vorher bereits nachgewiesen haben —, daß die Finalität des Schicksals uns ihren Sinn und ihre Bedeutung nur von der Finalität der Freiheit her erschließt. Der Einblick in diese Dialektik wird sich uns später im theologischen Teil für die Problematik der Praesienz und Praedestination als wichtig erweisen. Im Augenblick haben wir daraus eine grundsätzliche Konsequenz für die philosophische Bedeutung der Schicksalsidee zu ziehen.

Leibniz hat die Idee des Schicksals in der Idee der „Prästabilierten Harmonie“ als des zureichenden Grundes monadischer Notwendigkeit gefaßt. Er weiß, daß sich in der Einzigkeit das All spiegelt. Im Stufenreich der Monaden hat er die sich abstufende Vollkommenheit gezeichnet und hat damit der Wertbezogenheit in seiner Weise Rechnung getragen. Er wußte auch, daß das ungeheuerliche Gebäude seine Spitze in Höhen hat, die wir nicht

überschauen können, und hat damit der Irrationalität und der unüberschaubaren Majestät des Göttlichen ihr Recht zukommen lassen. Trotzdem hat er in seiner „Theodicee“, in der Rechtfertigung der Wege Gottes mit den Mitteln der Vernunft das Ganze in eine relative Vernunft-Überschaubarkeit zu bringen versucht. Seine apologetische Tendenz verkleinerte und harmonisierte unwillkürlich, was in seinem Ansatz in unerhörte Weiten wies. Niemand, der ernstlich über das Schicksal nachdenkt, wird an seiner gewaltigen Konzeption vorübergehen können. Und doch erscheint die daran explizierte Weltanschauung seines Optimismus uns grundsätzlich nicht haltbar und heute weniger denn je vertretbar.

Die Finalität des Wirklichen in seiner Notwendigkeit vom Letzten her ist mit philosophischen Mitteln nicht zu erschöpfen. Der Sinn des Schicksals und damit der Sinn des Lebens in allgemeiner und einzigartiger Hinsicht erschließt sich in seiner Unendlichkeit keiner bloßen Betrachtung. Man mag mit einer religiösen, moralischen oder ästhetischen Weltanschauung seine Interpretationsversuche machen. Sie bleiben als bloße Betrachtung im Horizont unserer Blickweite stecken. Ob man vom „Mummenschanz“ und „Fastnachtspiel“ redet wie Luther, ob man wie Leibniz und sein großer Schüler Hegel an die Vernunft des Ganzen „glaubt“ und den sich vollendenden Fortschritt, ob man das Leben pessimistisch oder auch nihilistisch auslegt, unsere Einsichten sind und bleiben als solche bedingt. Die notwendig denkende Idee der Schicksalsfinalität bleibt darüber unendlich erhaben.

Und doch fordert sie gerade in ihrer Nicht-wißbarkeit ihre Interpretation durch das Leben selbst in der gelebten Existenz. In Kants Sprache geredet: nicht im Phänomenalen, sondern im Noumenalen begegnen wir dem Unbedingten. Die Finalität des Ganzen berührt uns unmittelbar in unserer von uns gelebten Individuation, im Gestelltsein in unser Selbst. Hier ist aber nicht nur der Vollzug unserer Freiheit vom Schicksal umfaßt, sondern entsprechend der Sinn unseres Schicksals auf unsere Freiheit bezogen. Wir vollziehen in der Bedeutung unseres Schicksals unsere Freiheit und damit verantwortlich den Sinn unseres Lebens. In der Schicksalsidee ist Tat und Geschehen, Freiheit und Notwendigkeit in der Einheit der Bestimmung gefaßt, die uns in der Finalität unseres Selbstverständnisses die Finalität des Ganzen verantwortlich erleben läßt.

V. Schicksal und Geschichte

1. Bedingtes und unbedingtes Geschehen

a) Das Problem

Man muß die Beziehungen der Schicksalsidee zur Natur-Notwendigkeit, zur Psychologie (Charakter) und zur Freiheit geklärt haben, wenn man dem Problem Schicksal und Geschichte gerecht werden will. Denn das Geschehen, dem wir den Rang des Geschichtlichen zusprechen, das in der Historie als geschichtlich bedeutsam „dargestellt“ wird, entfaltet sich an der raum-zeitlichen Ordnung der Natur als ein kultur- und also wertbezogenes Tatgeschehen individuell und charakteristisch. Man hat der generalisierenden Naturwissenschaft die individualisierende Geschichtswissenschaft gegenübergestellt.¹⁾ Das Individuelle geschichtlichen Geschehens ist vermöge seiner Bedeutsamkeit, seiner Wertrepräsentation, seiner Bezogenheit auf das System seiner Kultur von gegenständlichem Belang. Es ist Entfaltung der Kultur in Aufgang und Niedergang, in zeitlich und räumlich gegliederten Einheiten. Es ist als das „Tat“-sächliche auf den personalen Mittelpunkt und damit auf Persönlichkeit und Freiheit bezogen. Es ist das Geschehen, ob nun tat- oder ereignisbedingt, das aus seiner Eigenbedeutsamkeit wirksam wird und darin in geringerem und größerem Umfange bedeutungshafte Wirklichkeit schafft.

Diese knappen Hinweise auf das Wesen geschichtlichen Geschehens verraten bereits die Nähe der Beziehungen von Geschichte und Schicksal. Auch im Schicksal geht es ja um individuelle Bedeutsamkeit, um wertbezogene Wirklichkeit und personellen Belang des Tatsächlichen. Und vor allem, Geschichte und Schicksal haben es beide mit einer Form von Geschehensnotwendigkeit zu tun, die sich zwar am Kausalen entfaltet, aber keineswegs im Kausalen erschöpft. Der Historiker weiß, daß weit über die einzelne zwecksetzende Tat hinaus im geschichtlichen Prozeß finale Momente bestimmend sind, die ihn veranlassen, von der geschichtlichen Ganzheit und Einheit der verschiedenen Zeiten, Epochen und Kulturen zu reden, und ihm die Frage nach dem Sinn der Geschichte zum mindesten nahelegen. Unter diesen Voraussetzungen ist es dann nicht mehr verwunderlich, daß man für den Begriff der finalen, geschichtlichen Notwendigkeit das „Schicksal“ als geschichts-

philosophische Kategorie ins Feld zu führen versucht, wie das etwa bei Spengler geschieht; und insofern Geschichte und Schicksal sich im Letzten zu identifizieren scheinen.

Die finale Geschehensnotwendigkeit begegnet uns nicht nur im Großen und Ganzen der Geschichte, sondern durchaus auch im begrenzten Episodischen, wenn man über das Chronistische hinaus nach inneren Zusammenhängen fragt. Eine Biographie, die nicht nur Begebnisse registriert, die verstehend nach dem „Begriff“ der Person fragt, Handlungen und Ereignisse in Beziehung setzt, also das Leben, das sie beschreibt, als Einheit und Notwendigkeit faßt, denkt ihr Objekt wissentlich oder unwissentlich unter dem Gesichtswinkel schicksalhafter Notwendigkeit.

Aus all dem ergibt sich für unsere Untersuchung die unausweichliche Frage, wie also Geschichte und Schicksal aufeinander zu beziehen und voneinander abzugrenzen sind.

b) Geschichtliche und schicksalhafte Bedeutung

Gehen wir vom Unterschied geschichtlicher und schicksalhafter Bedeutung aus. Ein gleiches Wort für verschiedene Bezugsformen und Bezugsrichtungen. Die Bedeutung der Schlacht von Waterloo für Frankreich und Europa deckt sich nicht einfach mit der Bedeutung, die sie als Schicksal für Napoleon hatte. Als geschichtliches Ereignis ist Waterloo in seiner Auswirkung für die politische Konstellation Frankreichs und Europas bedeutsam. Die Aufgabe des Historikers ist es, die Belange abzuwägen, die dieses Geschehnis für die Geschichte Europas hat, nicht aber nach dem Sinn des Schicksals zu fragen, der dazu geführt hat. Stellt er diese Frage, dann treibt er Geschichtsmetaphysik, aber nicht Historie. Für Napoleon selbst, der Waterloo „erlebte“ und darüber völlig seine Fassung verlor, war diese Schlacht der entscheidende Schicksalsschlag. Was ihn hier traf, warf all sein Wollen und Planen über den Haufen, das gleichfalls auf Frankreich und Europa geschichtlich bezogen war, aber es traf ihn in seiner Existenz und hatte so als Schicksalsmacht für ihn Bedeutung.

Geschichtlich bedeutsam ist ein Geschehnis nach der Ordnung von Ursache und Wirkung für einen daraus sich ergebenden Effekt in der kontinuierlichen Reihe der Ereignisse. Dieser Effekt als kultureller Wert oder Unwert verleiht dem Geschehen, das ihn bewirkt hat, seine Bedeutsamkeit. Geschichte hat es also damit

zu tun, die Verflochtenheit des Geschehens in seiner kulturellen Bedeutsamkeit zu verstehen und darzustellen. Sie wendet sich darum dem bedeutungsmächtigen Ereignis zu und läßt das Belanglose beiseite. Sie wählt und wertet aus der aktuell geltenden Wertkonstellation heraus, darum verschiebt sich notwendig das geschichtliche Bild von Generation zu Generation.

Der Schicksalserfahrung gegenüber tritt das geschichtliche Geschehen auf eine Ebene mit dem Naturgeschehen. Beides ist „fundierendes Element“ für die „Produktion“ der Schicksalsbedeutung, die daran erfaßt werden kann. Die an der Weite und Tiefe ihrer Wirkung ablesbare Geschichtsmächtigkeit einer Tat oder eines Ereignisses, die ihre geschichtliche Bedeutung ausmacht, ist mit der Schicksalsmacht, die daran erfahren wird, nicht zu verwechseln. Der Umkreis der Auswirkung eines geschichtsmächtigen Ereignisses bedingt eine entsprechende Weite der Betroffenheit. Sich auswirken heißt ja betreffen. Und betroffen von einem Ereignis ist man in einem bestimmten Sinne. Und wenn Schicksal an der Betroffenheit erfahren wird, dann also an einer geschichtlich bestimmbareren Betroffenheit, deren Bedeutung und Inhalt zum Moment schicksalhafter Bedeutung wird.

Aufbruch, Entwicklung und Katastrophe des Nationalsozialismus haben Millionen Menschen geschichtlich betroffen. Die Historiker werden Gelegenheit haben, sich eingehendst darüber zu verbreiten. Die Bedeutung dieses Ereignisses wahrheitsgemäß zu erfassen, richtig zu verstehen und zu bewerten, es in die Gesamtheit der Geschichte einzuordnen, seine äußeren und inneren Zusammenhänge zu klären, ist eine wohlumrissene Aufgabe ihrer Erkenntnis. Trotz aller Rücksicht auf den Standpunkt des Historikers unterliegt die Feststellung der geschichtlichen Bedeutung eines solchen Ereignisses der gegenständlichen Überprüfbarkeit an den Normen geschichtlicher Wissenschaft. Der Begriff der geschichtlichen Bedeutung ist auf das System der Kultur und die damit verbundenen Wertungen bezogen. Er ist kausal und final in die raumzeitliche Ordnung des Geschehens eingegliedert. Er ist trotz aller hineinragenden irrationalen Momente grundsätzlich eine Angelegenheit erkenntnismäßiger Objektivität.

Die schicksalhafte Bedeutung, die das Geschehnis Nationalsozialismus für den dadurch unmittelbar Betroffenen hat, wird durch die geschichtliche Bedeutung der Sache ebensowenig erfaßt, wie die schicksalhafte Bedeutung eines Naturereignisses auf dem Wege

des Kausalregressus zu erfassen ist. Geschichtliche Bedeutung ist Funktion geschichtlicher Bedingtheit und weist auf die unendliche Verkettung aller Bedingten zurück. An der Geschichtsbedingtheit, einschließlich dessen, was sie als solche bedeutet, wird aber erst die unbedingte Bedeutsamkeit schicksalhafter Art erfahrbar. An dem, was mich als Mensch dieses Raumes und dieser Zeit geschichtsmächtig und das heißt geschichtsbedingt betrifft, packt mich die Unbedingtheit meines Schicksals. Die Ordnung der Geschichte wird zum Mittel und Werkzeug des Schicksals. Ihre Bedingtheit und Bedeutung wird zur Bühne und Regie einer Gewolltheit, in der mir unbedingte Bedeutung begegnet.

Ich weiß mich der geschichtlichen Ordnung und ihren Bedeutungen in einer mir bestimmten Weise zugeteilt. Ich weiß mich in ihr so gesetzt, daß die mich betreffenden Ereignisse als Ausdruck unbedingter Sinnbestimmtheit meinen Augenblick, meine Zeit erfüllen. Die Ordnung zeitlichen Nacheinanders geschichtlicher Bedingtheit und Bedeutung wird zum unbedingten Moment zusammengefaßt, wird als Vergewärtigung der Unbedingtheit transparent für den Sinn des mich betreffenden Ganzen. An der geschichtlichen, bedingten Bedeutung, die mich als Betroffenen in den Kreis ihrer Auswirkung zieht, vollzieht sich die Erfahrung schicksalhaft unbedingter Bedeutung. Geschichtliche Bedingtheit wird Moment schicksalhafter Unbedingtheit. Die Ordnung der Geschichte als solche ist in der Idee des Schicksals enthalten, so, wie die geschichtliche Bedeutung als Moment in der schicksalhaften Bedeutung enthalten ist. Diese Beziehungen werden sich am Vergleich geschichtlicher und schicksalhafter Notwendigkeit noch weiter klären.

c) Geschichtliche und schicksalhafte Notwendigkeit

Geschichte treiben heißt nicht nur Tatsachen häufen. Auch da, wo man in Abgrenzung von aller Art Spekulation sich ganz einer pragmatischen Geschichtsmethode verschreibt, wird man nicht umhin können, die aufgewiesenen Tatsachen in ihrer notwendigen Folge miteinander zu verbinden. Und da „Tat“-sachen Zwecke voraussetzen, wird man die notwendigen Folgen nicht nur kausal, sondern auch final denken müssen. Historische Folgerichtigkeit ist damit grundsätzlich auf den zureichenden Grund und darum auf die Notwendigkeit der Fakten eingestellt. Sie wird mit dieser Haltung der schöpferischen Spontaneität, der Bedeutsamkeit des

Zufalls, dem Einschlag des Irrationalen, Unberechenbaren, Andersartigen nicht ausweichen, sondern diese Momente gerade vom Kontinuum des Notwendigen her herausheben müssen. Sie wird andererseits feststellen müssen, wie diese Momente in ihrem Einfluß auf ihren geschichtlichen Prozeß von der Notwendigkeit des Prozesses her assimiliert, eingegliedert, verarbeitet werden. Das Unvorgehene wirkt sich nicht nur integrierend für das Ganze aus, sondern zugleich im Sinne des von ihm beeinflussten Ganzen.

Die Ereignisse, wie immer sie bedingt sein mögen, nehmen ihrer Bedeutung nach Gepräge und Stil ihrer Zeit an. Eine Naturkatastrophe, eine Epidemie, ein Krieg, eine Revolution, um geschichtliche Elementarereignisse zu nennen, haben zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedenen Charakter. Solche Dinge haben in Frühkulturen junger Völker eine andere Auswirkung als im Zeitalter einer späten Zivilisation. Und was an schöpferischer Initiative zu Wirkung und Geltung zu kommen vermag, hängt sehr wohl vom Geist oder Ungeist des Zeitganzen ab, in dem eine Epoche sich kennzeichnet. Welche Bedeutung kam noch im Zeitalter Napoleons der Erschießung des Buchhändlers Johann Palm zu; welche Wirkung hatte noch in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts der charaktervolle Protest der sieben Göttinger Professoren in den Verfassungskämpfen Hannovers! Im Zeitalter des Nationalsozialismus vertausendfachte sich gleichsam der Fall „Palm“, aber ohne sichtbare geschichtliche Wirkung; und wo es charaktervolle Professoren gab, und die gab es doch auch, verschwanden sie sang- und klanglos im Konzentrationslager. Dieser Dämonie gegenüber bedurfte es anderer Energien. So hängt die Bedeutung einer Sache von den Notwendigkeiten des Zeitganzen ab.

Das sich entwickelnde geschichtliche Leben ist nur in Ganzheiten zu denken, und in dieser Bezogenheit des Geschehens auf Ganzheit liegt seine Notwendigkeit. Die Bauformen der großen gotischen Kathedralen und der Geist der scholastischen Philosophie gehören einem Ganzen an und repräsentieren die Einheit eines Stils. Wenn man damals baute, wenn man damals dachte, mußte man so bauen und denken, wie man heute eben nicht bauen und nicht denken kann. Der einheitliche Ausdruck geschichtlichen Lebens durchwirkt alle Gebiete. Wer Sinn für Stil hat, wird die Verwandtschaft nicht nur des Dresdener Zwingers mit der Musik Mozarts, sondern, wie Spengler es tut, auch die Stilverwandt-

schaft der Differenzialrechnung mit dem Regierungssystem Ludwigs XIV. feststellen können.

Geschichtsphilosophie ist eine verhältnismäßig junge Wissenschaft. Sie setzt historisches Bewußtsein voraus und muß weit zurückblicken können. Ihr letztes und eigentliches Thema ist das Problem der geschichtlichen Ganzheit und Notwendigkeit, und damit die Frage nach der „Logik“ geschichtlicher Entfaltung. In ganzheitlicher Notwendigkeit denkt Hegels Dialektik den Fortschritt der Geschichte (Thesis, Antithesis, Synthesis), und macht die Vernunft, den zu sich selbst kommenden Geist zum Träger des geschichtlichen Lebens. Karl Marx versuchte in seiner materialistischen Geschichtsauffassung und damit in Umkehrung der Hegelschen Konzeption, die Dialektik und Notwendigkeit des Geschichtsprozesses vom Wandel der Wirtschaftsform her zu begreifen (Feudalismus, Bourgeoisie, Proletariat), und faßte, gleichfalls ganzheitlich denkend, den Geist als den entsprechenden, ideologischen Überbau. Oswald Spengler, auf dem intuitiven Denken Goethes und Schellings fußend, verstand in seiner „Morphologie der Weltgeschichte“ die einzelnen Kulturen als ganzheitliche Stilentfaltung ihrer „Seele“ organologisch. In einer Ganzheit ist alles notwendiges Glied, jedes Einzelne final determiniert.

Wir wissen, wie schwer es fällt, trotz sichtbar werdender Strukturen, das an der Sache durchzuführen. Wir wissen, trotz aller Fruchtbarkeit dieser Perspektiven, wieviel Konstruktion alle bisherige Geschichtsphilosophie an ihrer Materie nötig hatte. Und wir werden wohl nicht den Mut haben, wenn es nicht stimmt, uns mit Hegels Verteidigung gegen diesbezügliche Einwände zu decken: „um so schlimmer für die Tatsachen!“

Jacob Burckhardt hat schon recht: „Wir sind nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit und kennen sie nicht.“ Und Nietzsche hat die Bemerkung gemacht, der Gesamtaspekt der Geschichte sei „der einer ungeheueren Experimentierwerkstätte, wo Ewiges gelingt, zerstreut durch alle Zeiten, und Unsägliches mißbrät“.

Es geht uns mit dem Bereich der Geschichte nicht anders als mit dem Bereich der Natur. Sosehr sich auf Grund ihrer nachweisbaren Finalitäten die Idee ihrer Ganzheit nahelegen mag, sind wir doch keinesfalls imstande, mit dieser Idee einen greifbaren Inhalt zu verbinden. Der Sinn der Natur, der Sinn des Lebens, der Sinn der Geschichte erschließt sich der begrenzten Einsicht

unseres Erkennens nicht; obwohl diese Idee der Aufgabe unseres Erkennens notwendig vorausliegt. In der Erfülltheit dieser Idee können wir uns das Dysteleologische als in höhere Notwendigkeit gesetzt, sehr wohl aufgehoben denken. Die uns faßbare Teleologie wie Dysteleologie ist von der Reichweite unserer Einsicht her bedingt.

So aber bleibt das, was wir geschichtliche Notwendigkeit nennen und aus der perspektivisch begrenzten Einsicht in das Ganze, also relativen Ganzheiten, entnehmen, bedingte Notwendigkeit. Die Überzeugung, daß Cäsar den Rubikon überschreiten „mußte“, hängt am Verständnis seiner Person. Sie hängt an der Gründlichkeit meiner Einsicht in das Ganze seines Wesens; diese ist aber in jedem Falle relativ. Wenn ich die Notwendigkeit dieses geschichtlichen Momentes verstehen will, muß ich die Gesamtheit seiner Bestimmungsfaktoren überschauen. An dieser Bedingung hängt die Notwendigkeit. Das gilt entsprechend für die großen Ganzheiten regionaler und epochaler Art. Es gilt schließlich für die Ganzheit von Kulturen, ja für die Ganzheit der Weltgeschichte überhaupt, die als solche ja durchaus nicht im Sinne einer fortschrittlichen Wertvollendung gedacht zu werden braucht. Geschichtliche Notwendigkeit ist, relativ zur bedingten Überschau des determinierenden Ganzen, bedingte Notwendigkeit.

Schicksalhafte Notwendigkeit ist aber unbedingt, wie wir wissen. In ihrer Entfaltung am geschichtlich Bedingten setzt sie die Idee geschichtlicher Ganzheit und Unbedingtheit gleichsam im eigenen Bereich. Allerdings, was Burckhardt vom geschichtlichen Erkennen sagt, daß wir nicht eingeweiht seien in die Zwecke der ewigen Weisheit, gilt auch vom Schicksalserleben. Auch die Erfahrung der Schicksalsnotwendigkeit hat keinen theoretischen „Begriff“ vom Geschichtsganzen, aber sie weiß sich in der existenziellen Bezogenheit auf das Geschichtsbedingte vom Ganzen her unbedingt gesetzt. Sie vollzieht die Idee der Ganzheit geschichtlichen Lebens überhaupt aus deren Vergegenwärtigung im unbedingtten Augenblick der Individuation. Das sich in Freiheit und Schicksal unbedingt verstehende Ich setzt den ihm zugeordneten geschichtlichen Moment als den so gewollten Moment seiner selbst. Es ergreift in diesem unbedingten Moment alle geschichtliche Bedingtheit als Momente ihrer sich darin präsentierenden Unbedingtheit und Ganzheit. Beziehungsweise das sich schicksalhaft wissende Ich weiß sich durch das Medium aller geschichtlich bedingten Verflochtenheit unbedingt ergriffen, gesetzt, gemeint. In dieser medialen

Funktion geschichtlich bedingter Notwendigkeit wird das Geschichtliche überhaupt, also die Geschichte als ganze Funktion schicksalhafter Praesenz. Die Idee geschichtlicher Ganzheit individualisiert sich in ihrer unbedingten Bedeutsamkeit für das Selbstverständnis. Die Idee der Ganzheit der Geschichte, die für den Historiker eine unendliche und für die Beschränktheit seiner Sicht eine nie erfüllbare Aufgabe ist, wird in der Idee des Schicksals erfüllt gedacht und gewinnt in der Schicksalserfahrung aktuellen Sinn. Aktuell im Sinne der Dialektik von Schicksal und Freiheit als tathaftes Getanwerden, als willens- und wertbezogene Gewolltheit, als ein notwendiges Für-uns-Gesetztsein, das die Bedeutung seiner Notwendigkeit im Hinblick auf unsere Freiheit erfährt.

Geschichte ist also in zweifacher Richtung auf unsere Freiheit bezogen. Einmal als mögliches Wirkungsfeld unserer Taten: unser Wille wird selbst mitbestimmendes Moment, Bedingung ihrer Notwendigkeit; andererseits mittelbar durch unser Schicksalserleben, in dem Geschichte ganzheitlich vom unbedingten Selbstverständnis und damit von der Aufgabe unseres Lebens her existenziell verstanden wird. Daß die Idee geschichtlicher Ganzheit, die apriorisch aller Erforschung geschichtlich bedingter Zusammenhänge als Leitidee vorangeht, auf Existenz hinderehen muß, beweist methodologisch der Begriff historischer Wahrheit. Die Tiefe oder Flachheit historischen Verständnisses hängt abgesehen von der Gründlichkeit der Beobachtung an der Wertoffenheit und Wertbestimmtheit des Historikers. Und ferner: Historie existentiell ernst genommen will über bloße Betrachtung hinaus fruchtbare und das heißt verpflichtende Erkenntnis sein.

d) Schicksalhafte Wertung der Geschichte

Unter der Sicht schicksalhafter Notwendigkeit erfährt die Geschichte nun selbst eine charakteristische Wertung. Sie wird belastet und entlastet zugleich. Wo das geschichtlich Bedingte unbedingt bedeutsam, unbedingt notwendig wird, kommt dem uns betreffenden Geschehen ein Gewicht und ein Belang zu, der sich von vornherein an ein existentielles Verstehen der Sache wendet. Ja das Unbedingtwerden bedingten Geschehens ist bereits eine existentielle Apperzeption der Geschichte. Schicksalhafte Betroffenheit meint den ganzen Menschen und eben damit sein Selbstverständnis, seinen Wert, seinen Rang, seine Haltung, die damit in

Frage gestellt sind. Sie fordert eben damit eine Entscheidung, eine Beurteilung der Sache, in der man sich selbst beurteilt. Das oft gebrauchte Bild von der Schicksalswaage, auf die wir gelegt sind, erweist hier sein Recht. Die uns zugewiesene Geschichte erhält in dieser Relation den Charakter eines Gerichtes. Die Notwendigkeit des uns zukommenden Geschehens, und nun aufs Ganze gesehen, unsere Geschichte als unser Schicksal, das ist das Gericht, das wir mit unserem Leben und dem darin gesetzten Lebenssinn über uns selbst vollziehen. Die geschichtliche Zeit in ihrer uns betreffenden Einmaligkeit und Einzigkeit erhält damit das Gewicht einer unbedingten Bedeutsamkeit, weil an ihr unwiederholbar entschieden wird, wer wir sind. Der Sinn solcher Entscheidung weist aber über das Medium des Geschehens hinaus in die Unbedingtheit, von der aus Geschehen und Zeit zur Ganzheit werden, von der aus sie schlechthin überschaubar gedacht werden müssen, in die in dieser Relation gedachte Ewigkeit.

Empfängt Geschichte in ihrer schicksalhaften Zuweisung an unsere Existenz vom Ewigen her ihren ungeheueren Belang, so erfährt sie doch von diesem gleichen eschatologischen Bezug die Bestätigung ihrer Nicht-Endgültigkeit, ihrer Vordergründlichkeit und zeitlichen Bedingtheit. Im häufig gebrauchten Gleichnis gesprochen: die Welt wird zur Bühne, und was in ihr geschieht, zum Drama, dessen Akteure wir sind. Die Menschen um uns herum sind Figuren, die die ihnen zugewiesene Rolle zu spielen haben, gut oder schlecht, darin ist Freiheit gelassen; und hinter der Bühne steht der Regisseur. Luther, Calderon, unter den Neueren Hugo von Hofmannsthal haben dieses Bild jeder in seiner Weise ausgedeutet. Es hat seine Grenzen, aber auch seine Eindringlichkeit.

Die gleiche schicksalhafte Notwendigkeit, die hinter der Maske geschichtlicher Bedingtheit hervorschauend dem Geschehen sein Schwergewicht gibt, nimmt nun gleicherweise dem Geschehen seine Eigenschwere und Eigenmächtigkeit, läßt es als bloße Maske und Mummenschanz durchschaut werden und verlegt damit den Akzent auf das am Bedingten sich abhebende Unbedingte. Der Sinn des Schicksals als Spiegel unbedingten Selbstverständnisses wird nun als die bedingende Macht allem bloß Bedingten gegenüber angesehen. Damit ist grundsätzlich alles Geschehen und alle geschichtliche Macht in ihren Auswirkungen auf das im Schicksal verborgene Prinzip der Freiheit bezogen. Das braucht durchaus keinen Anlaß zu irgendeinem Optimismus zu geben. Es vermag ebenso alle

Tiefen schauervoller Tragik mit zu umfassen. Aber das ist damit gesagt, daß Geschichte und Geschehen, deren Mächten wir preisgegeben sind, als solche nicht das letzte Wort über uns zu sagen haben, sondern allein die Repräsentation der Unbedingtheit, der wir durch unsere Haltung verbunden sind.

2. Das geschichtliche Schicksal

a) Das Problem

Es ist kein grundsätzlicher Unterschied zwischen geschichtlichem und persönlichem Schicksal, etwa so, daß eins getrennt neben das andere zu stehen käme. Wie wir bereits ausführlich dargelegt haben, vollziehen wir das kollektive Schicksal im persönlichen Schicksal, die allgemeine Betroffenheit betrifft mich als Moment meiner selbst. Und umgekehrt ist jedes Wir, als der eigentliche Träger geschichtlicher Schicksale, eine aus Personen bestimmter Artung zusammengesetzte Ichheit.

Die Geschichte als solche ist nicht Schicksal und hat kein Schicksal. Sie ist Werkzeug des Schicksals. An ihr und in ihr und durch sie widerfährt uns Schicksal. Vom geschichtlichen Schicksal in besonderer Heraushebung zu reden hat einmal den Sinn, unsere persönliche Betroffenheit durch das geschichtlich bedeutsame Geschehen zu markieren und insofern die geschichtlichen Mächte als schicksalhaft zu bezeichnen; und hat andererseits den Sinn, das geschichtlich bedeutsame Schicksal ins Auge zu fassen, das sich an den Willensträgern geschichtlichen Lebens vollzieht, vor allem an den kollektiven Willensträgern: Volk, Staat, Stand, Klasse. Wir werden das Problem des geschichtlich bedeutsamen Schicksals am Volksschicksal exemplifizieren, um von da her auf die Schicksalsbedeutsamkeit des Geschichtlichen zurückzukommen. Von beiden Seiten her wird die Dialektik Schicksal und Geschichte weitere Klärung erfahren.

b) Das Volksschicksal

Da, wo man will und Freiheit zum Wollen hat, da, wo man handelt, vollzieht sich auch Schicksal. Ein Ameisenstaat hat keine Geschichte. Er hat darum auch kein Schicksal. Wenn ein Pferdehuf seinen Bau zerstört, dann ist das kein Schicksal, sondern ein Er-

eignis, das zwar instinkthafte Reaktionen des Ameisenvolkes zeitigt, deren biologische Zweckmäßigkeit wir bewundern, aber kein Handeln und kein Wissen um den Sinn des Geschehenen.

Wenn eine Nation von einem Unglück heimgesucht wird, wenn sie in einen Krieg verwickelt wird, dessen Ausgang ihre Gesamtexistenz bedroht, dann wird sie solches Geschehen als ihr Schicksal erleben. Sie wird sich von dem her, was sie ist in der Ökonomie ihres lebendigen Daseins und des darin gesetzten Lebensrechtes, was sie ist in ihrer Kultur und der darin gesetzten kulturellen Aufgabe, auf den Sinn dessen zu besinnen haben, was ihr widerfahren ist, um aus solcher Selbstbesinnung zu neuem Handeln zu kommen.

Von Plato her ist uns ja die Parallele von Staat und Seele geläufig. Die Struktur der Schicksalserfahrung läßt sich vom Persönlichen sehr wohl auf das volkhafte Gemeinschafts-Ich übertragen. Man redet zu Recht von Völker-Individualitäten. Man weiß, daß die Volksseele ihre unterbewußte triebhafte und ihre bewußt willenshafte Schicht aufzuweisen hat.¹⁾ Sie hat ihr Müssen und ihr Sollen. In seinem geschichtlichen Bewußtsein versteht sich ein Volk von seinem Handeln und seinem Schicksal her. Es versteht sich von der Schicksalsgegebenheit seines Raumes, seiner Zeit, seiner Rasse, seiner Herkunft, seiner Geschichte her im Hinblick auf seine Aufgabe. Es versteht sich in der Totalität seiner Bedingungen von seiner Freiheit her unbedingt und wird sich in dieser Einheit von Schicksalsverständnis und Freiheit seiner Sendung bewußt, also seiner geschichtlichen Bedeutsamkeit. Es genügt nicht, daß ein Volk bloß da ist, daß an ihm und in ihm sich Ereignisse vollziehen, geschichtliche Eigenbedeutsamkeit erhält es erst in der geschichtlichen Bewußtwerdung seines Schicksals und seiner Aufgabe; beide Momente in unlöslicher Wechselbezogenheit gedacht. So aber erlebt es von seinem Schicksal und seiner Freiheit her seine Geschichte ganzheitlich, so erlebt es sein geschichtliches Schicksal in der doppelten und doch einheitlichen Ausrichtung auf Freiheit und Notwendigkeit.

Damit fällt aber auf den Begriff der Geschichte selbst neues Licht. Schicksal und Freiheit prägen das Geschehen eines Volkes erst zu seiner Geschichte. Nicht nur, daß am Medium der Geschichte Schicksal erlebt wird, sondern daß Geschichte im vollen Sinne seines Begriffes erst von der Idee des Schicksals und der Freiheit her möglich wird, ist entscheidend für die Dialektik von Schicksal und Geschichte. Die bedingte Einmaligkeit, Notwendigkeit und

Bedeutsamkeit als Kategorien geschichtlicher Ordnungsbestimmtheit weisen über sich hinaus auf das unbedingt Einmalige, Notwendige, Bedeutsame, auf die Idee der Geschichte, die im Unbedingten mit der Idee des Schicksals zusammentrifft. So darf man sagen, daß es Geschichte und geschichtliches Bewußtsein nur von der vorausgesetzten Idee des Schicksals her gibt, als des Inbegriffes aller geschichtlichen Einmaligkeit, Notwendigkeit und Bedeutsamkeit, in dem der Begriff der Geschichte seine Vollendung erfährt. Zwar steht diese Idee, wie alle Ideen, jenseits des Seins (Plato: *epekina tes usias*); aber eben gerade so ist sie höchste Bestimmtheit ihres Gegenstandes¹). So ist es umgekehrt nicht zufällig, daß Geschichte da, wo sie sich geschichtsphilosophisch auf ihre Ganzheit und Unbedingtheit zu besinnen bemüht, im eigenen Bereich auf die Idee des Schicksals stößt.

Von diesem Normbezug her, den letztlich alles Geschichtliche auf die Schicksalsidee hat, wird verständlich, wie im Leben der Völker Schicksale und Geschichtsbewußtsein korrespondieren. Die in ihrer Schicksalserfahrung lebendig gewordenen Werte ihres Selbstverständnisses sind es, die ihnen ihre Geschichte bedeutsam machen, die die Norm dafür abgeben, was in ihrem Geschehen als bedeutsam zu gelten hat. Geschichte und Schicksal sind als Geschehen in einem Volk auf das gleiche Wertbewußtsein bezogen und sind Ausdruck eines gleichen Selbstverständnisses in verschiedener Form. So ist es nicht nur das gleiche Geschehen, an dem sich schicksalhafter und geschichtliches Bewußtsein entfaltet, sondern das gleiche Wertbewußtsein, das sich in Geschichte und Schicksal eines Volkes zum Ausdruck bringt, das sein geschichtliches Schicksal konstituiert.

Volksschicksal ist darum geschichtlich bedeutsam, weil das Volk der eigentliche Träger der Geschichte ist. Und es ist Träger der Geschichte nicht um der Menschenmenge willen, die sich in ihm vorfindet, sondern um der Einzigartigkeit der kulturellen Bedeutung willen, die es als dieses Volk darstellt; wann der Ausdruck gestattet ist, um der Volkspersönlichkeit willen, die es den Sinn und die Idee der Kultur auf eine besondere Weise repräsentieren läßt. Schicksal und Freiheit schaffen und aktualisieren dieses Selbstverständnis, dieses sein kulturelles Rangbewußtsein. Sie schaffen den Selbstbegriff des Volkes und fordern und ermöglichen damit seine Geschichte und darin die geschichtliche Bedeutung seiner Schicksale.

c) Schicksalsbedeutsamkeit des Geschichtlichen

Sich einzubilden, man könne sein Leben in einer schönen Unabhängigkeit vom Schicksalskreis seines Volkes, seines Standes, seines Staates, seiner Kultur leben, und es stehe im Belieben des Einzelnen, diesen Dingen interessiert näherzutreten oder aber sich auch fernzuhalten, war eine Illusion des Liberalismus, die uns die geschichtlichen Schicksale der letzten Jahrzehnte gründlichst zerschlagen haben. Die Geschichte unserer Kultur, unserer Nation, unserer Gesellschaft hat uns persönlich mit einer Schicksalsmächtigkeit betroffen, daß man sich erschrocken fragt, was unter Abzug des geschichtlichen Schicksals für unsere persönliche Freiheit und unser persönliches Schicksal als gleichsam selbständiger Rest überhaupt noch zu verbuchen sei.

Leider ist ein solches Subtraktionsverfahren, Leben minus geschichtliches Schicksal, auch nur als Wunschgebilde, eine Unmöglichkeit. Selbst Robinson auf seiner beneidenswerten, einsamen Insel ist in seiner Erinnerung und Sehnsucht geschichtsbelastet. Die Idee des Schicksals fordert die geschichtliche Notwendigkeit um der Totalität der Bedingungen willen, an und aus der persönliches und persönlichstes Schicksal sich erst zu gestalten vermag. Ein Selbstverständnis vermag sich nur an und gegenüber einer Gemeinschaft, und das heißt zugleich an und gegenüber der Geschichte dem geschichtlichen Schicksal zu entfalten. Unsere Teilhabe an der Geschichte unserer Zeit, unserer Kultur, unseres Volkes ist bestimmendes Moment unseres Soseins, elementarer Konstitutionsfaktor unserer Individualität. Wir sind nicht nur unsere Veranlagung, sondern die uns betreffende Geschichte ist uns wesensmäßig zugeordnet, wir sind als diese da — mit Rothacker zu sprechen — notwendig kulturanthropologisch zu denken. Die uns umgreifende und bestimmende Geschichte gehört gleichsam zur Substanz unseres Selbst, unseres Personseins. Aber eben indem sie uns zum geschichtlichen Schicksal wird, ist sie unserer Freiheit zugeordnet.

Gerade in diesem Zusammenhang zeigt sich noch einmal besonders eindrücklich, daß uns das in seine eigentliche Tiefe hinein verstandene Schicksalserleben, hier also speziell das Erleben des geschichtlichen Schicksals, nicht in der Notwendigkeitsverkettung des Bedingten versklavt bleiben, sondern an ihr uns über sie ins Unbedingte erheben läßt; also auf die Ebene, auf der unsere un-

bedingte Notwendigkeit unserer Freiheit, unserem Ethos, unserer Rang- und Wertbestimmtheit fruchtbar begegnet. Gäbe es nur geschichtlich bedingte Notwendigkeit in der Art einer geschichtlich kausalen Einordnung unseres Lebens in das uns überrollende Geschehen, dann wären wir selbst dinghaft der Bedingtheit preisgegeben. Da uns aber die geschichtliche Notwendigkeit als das uns zugewiesene geschichtliche Schicksal zu begegnen vermag, entdinglicht und verpersönlicht sich diese Notwendigkeit. Sie mag einerseits, nun als Schicksalsnotwendigkeit, noch um ein Vielfaches härter erscheinen als das bloß Geschichtsnotwendige. Aber in der Härte dieser Unbedingtheit wissen wir uns gemeint, persönlich betroffen im Sinne eines Gefragtseins, sind wir als Ich ernst genommen, ist das Geschehen auf unser Selbstverständnis und damit auf unseren Wert und unsere Freiheit bezogen. Die Geschichtsnotwendigkeit bleibt in ihrer Ebene, was sie ist, im geschichtlichen Schicksal wird sie als Ausdruck einer persönlich bezogenen Finalität verstanden, in der wir sie als gewollt, als uns zugeordnet von der Unbedingtheit her begreifen, auf die wir mit der Frage nach dem Sinn unseres Lebens existentiell geworfen sind. Damit aber wird die uns bezwingende Geschichtsnotwendigkeit als ein Nicht-Letztes auf eine Letzttheit bezogen, die unserer Freiheit Funktionsraum auch dem notwendig Geschehenen gegenüber gewährt. Die Schicksalsidee verbindet das Geschichtsnotwendige unserer Freiheit, macht es zum Material unseres unbedingten Selbstverständnisses.

Aber auch umgekehrt: indem unsere Geschichte uns schicksalhaft bedeutsam wird, bestimmt sie die Richtung, in der sich unsere Freiheit zu entfalten hat. Unser Denken, so eindeutig gegenstandsbestimmt es ist, unser künstlerisches Schaffen, so freiheitlich es allein auf den künstlerischen Wert ausgerichtet ist, unser Planen, Wollen und Handeln, so rigoros es auf die Pflicht des bloßen Rechtens eingestellt sein mag, vollzieht sich im Schicksalsraum unserer Geschichte. Unsere Freiheit ist nur im Rahmen unseres Schicksals und unser Schicksal nur auf dem Wege unserer Freiheit denkbar und vollziehbar. Diese fundamentale Einsicht bestätigt sich von neuem am Begriff des geschichtlichen Schicksals.

Indem auf dem Wege über die Betroffenheit unsere Geschichte Moment unseres Selbst wird, indem sie uns existentiell also unbedingt bestimmt, determiniert sie den Sinn unserer Freiheit. So vollzieht sich im Medium der Freiheit geschichtliche Kontinuität. Bei aller Möglichkeit gegenseitiger Beeinträchtigung, harten Auf-

einanderstoßens von geschichtlicher Notwendigkeit und Freiheit ist eins ohne das andere überhaupt nicht denkbar.

Man lasse nun endgültig von der falschen Vorstellung, Freiheit vollziehe sich in der raum- und zeitlosen Möglichkeit determinationslos zu wollen, was man will, also doch als liberum arbitrium indifferentiae. Nein, Freiheit vollzieht sich gebunden an die Aufgabe der Sache, die im Hier und Jetzt unserer Entscheidung unumgänglich vor die Füße gelegt ist, und bereits als diese uns gegebene Aufgabe, wie wir uns auch entscheiden, final determiniert ist. So weist die Geschichte unserer Verantwortung die Aufgabe zu, in deren freiheitlicher Lösung sie als Geschichte ihren notwendigen Gang weitergeht. Die geschichtliche Notwendigkeit, die ja mit mechanischer Notwendigkeit keinesfalls zu verwechseln ist, ist eben darin charakterisiert, daß sie sich unserer Freiheit als eines Momentes ihrer selbst bedient. Sie determiniert unsere Freiheit über die Aufgaben, die sie uns stellt, in der Zuordnung unseres Soseins zu diesen Zwecken. Sie ist weit und reich genug, dem sach- und sinnbestimmten Augenblick unserer freiheitlichen Entscheidung Raum zu geben im Rahmen ihrer ganzheitlichen Notwendigkeit, die wir als unser Schicksal erleben. Sie vollzieht sich als geschichtliche Notwendigkeit an der Natur und ihrer mechanischen und organischen Ordnung und an der Freiheit der von ihr betroffenen Personen in der finalen Synthesis der Individuationen, in deren Unbedingtheit sich uns die Schicksalsidee repräsentiert.

Mit all dem ist unsere Freiheit nicht „relativiert“, sondern „relationiert“. An diesen Relationen entfaltet sich ihre Unbedingtheit. Unbedingtheit heißt nicht Gelöstheit von den Relationen, sondern besagt Eindeutigkeit der Relationierung, Geschlossenheit, Ganzheit der Bezüge. Eine relationslose Absolutheit wäre ein Nonsens, eine substrat- und gliederungslose Einheit. Die unbedingte Synthesis der Freiheit vollzieht sich am geschichtlichen Substrat der konkreten Aufgabe als eine Ordnung dieser Relationen für mein Handeln. Und wiederum: die Tat als geschichtlich vollzogene Handlung ist Relationsmoment der Schicksalsunbedingtheit, von der her Geschichte ganzheitlich erfahren wird. So zeichnet sich am Geschichtlichen das Relationsgefüge, also die Dialektik von Schicksal und Freiheit ab.

Abschließend ist nun noch zu sagen, daß die Schicksalsbedeutung des Geschichtlichen uns unseren Platz in der Geschichte zuweist. Allem unfruchtbar spielenden Wissen um historische Be-

dingtheit, allem „Historismus“ und seinen Relativitäten gegenüber¹⁾ trifft uns im geschichtlichen Schicksal Geschichte existentiell, wesensbestimmend, absolut. An dem, was sich von der Geschichte her realiter an uns auswirkt, was uns ihrem Prozeß unausweichbar verklammert, verstehen wir uns in unserem geschichtlichen Moment. Das auf uns treffende geschichtliche Schicksal unseres Raumes, unserer Zeit, mit dem Schwung und mit der Belastung der Jahrhunderte behaftet, trägt uns und will von uns getragen sein. Es zieht uns in seinen Prozeß. Wahrhaftig nicht nur unsere Willkür, unser Ehrgeiz oder unser Anstand veranlassen uns hier und da tathaft einzugreifen, sondern die Not fordert die Notwende in unserem Handeln. Als die schicksalhaft Bedrängten sind wir die zur Freiheit der Tat Berufenen. Es gibt kein Schicksal bis hart an die Grenze des Todes, das nicht nach unserer Freiheit rief. Und auch die große, schöpferische Initiative, so bewußt sie sich von aller Traditionsgebundenheit absetzen möchte, ist eben darin ohne geschichtliche Kontinuität undenkbar.

Man mag sein geschichtliches Schicksal lieben oder hassen, man mag es verfluchen samt dem, was einem die werten Zeitgenossen eingebrockt haben, nach all solchen Sentiments und Ressentiments sind wir nicht gefragt. Wir haben an ihm uns wiederzufinden, in ihm und seiner Härte uns in unserer Gewolltheit neu zu entdecken, wir haben es als unser Schicksal vom Rang unserer Freiheit her zu verstehen, aus ihm zu handeln, an ihm unsere Aufgabe zu erfüllen und es so zu vollstrecken. So greift das Bestimmsein durch unser geschichtliches Schicksal in unsere Bestimmung und unsere Bestimmung in den Sinn unserer Bestimmtheit. So vollzieht sich auf dem dialektischen Wege über Schicksal und Freiheit durch uns Geschichte.

Und was im Einzelnen und Persönlichen gilt, das gilt auch im Allgemeinen, Großen der Völker und Kulturen. Was uns in schicksalhafter Bedeutsamkeit an geschichtlichen Notwendigkeiten zugewiesen wird, was die Existenz der Nationen und Kulturen je nach ihrem Rang und ihrem Wert zu erschüttern und zu bewegen vermag, bewegt ihre Geschichte. Alles andere antiquiert, verstaubt und wird vergessen. Darin liegt der Schicksalspragmatismus des geschichtlichen Prozesses.

So wirken sich schicksalhaft die Ursprünge und genetischen Kräfte einer Nation, einer Kultur aus. So ist es Schicksal des geistigen Europäismus, die entscheidenden Fragen seiner Kultur

aus seiner Herkunft von der Antike, vom Christentum, vom Mittelalter her thetisch und antithetisch zu denken und in jedem neuen Moment seiner Geschichte in freier Zugewandtheit zur Sache neu zu fassen und eben damit das Schicksal seiner Tradition zu vollziehen. Kein Zufall, daß gerade die Existentialphilosophie in Überwindung des Historismus auf diese Beziehung von Logos und Schicksal stieß, die ihr im Existenzproblem des geistigen Europas vor die Füße gelegt war (Eberhard Griesebach). Kairos und Logos (Paul Tillich) Schicksal und Logik schließen sich nicht aus, sondern fordern einander. Ihre Wechselbezogenheit, ihr Ineinander ist Funktion der Bedeutung, in der alle zeitlose Wahrheit in zeitbedingter Setzung, alle Freiheit im Rahmen schicksalhafter Notwendigkeit vollzogen wird. Der Ort aber dieses Vollzuges heißt Geschichte.

VI. Schicksal und Religion

1. Die formale Angleichung und ihre Grenzen

a) Strukturparallelen

Wir sind an zwei Stellen unserer bisherigen Untersuchungen bereits an das Problem Schicksal und Religion gestoßen. Einmal bei der Frage nach der wertkategorialen Bestimmtheit der Schicksalserfahrung und im engsten, sachlichen Zusammenhang damit, bei der Analyse der Bedeutungsstruktur, und zwar da, wo es sich um das Woher des Schicksals handelte. Wir wissen bereits von der eigentümlichen Affinität und dem assoziativen Charakter des Schicksals der Religion gegenüber. Es geht nun darum, die Beziehungen der Schicksalsidee zur Religion prinzipiell zu fassen, um damit die Dialektik des Schicksalsgedankens nach dieser für uns noch offenen Seite hin zum Abschluß zu bringen.

Die Frage nach der grundsätzlichen Beziehung von Schicksal und Religion erhält eine charakteristische Beleuchtung durch die andere Frage, ob das Schicksalsproblem der Religionsgeschichte oder der Philosophiegeschichte angehört, ob das Schicksal ein Gegenstand des Glaubens oder des Denkens sei. Von beiden Seiten her wird es mit Recht in Anspruch genommen, wie die Geschichte lehrt, und von beiden Seiten her hat man auch versucht, sich in dieser Sache als unzuständig zu erklären. Demnach scheint es an der Grenze der Philosophie und des Glaubens zu liegen.

Was bei genauerer Prüfung des Sachverhaltes sofort in die Augen fällt, sind die Strukturparallelen religiöser und schicksalhafter Erfahrung. Wie bereits erwähnt, trägt die Schleiermachersche Religionsdefinition charakteristisch schicksalhafte Züge. „Unmittelbares Wissen“ um „schlechthinnige Abhängigkeit“, das trifft für die Religion wie für das Schicksal zu. Und die Erläuterungen der §§ 3 und 4 seiner Glaubenslehre lassen keinen Zweifel darüber, daß der Schicksalsgedanke in der Tat bei dieser Definition Pate gestanden hat. Und er konnte Pate stehen, weil in dieser Grundstruktur religiöses und schicksalhaftes Erleben parallel laufen. Hier wie da geht es um eine unmittelbare Beziehung zum Unbedingten, von dem her wir uns gesetzt sehen, dem gegenüber wir uns schlechterdings abhängig fühlen. Das Woher dieser Abhängigkeit weist das religiöse wie das schicksalhafte Erleben auf sein charakteristisches Objekt, auf die Letzttheit, an der es sich vollzieht.

Jedoch die Strukturparallele geht über die bloße Abhängigkeit im Moment des unmittelbaren Selbstbewußtseins noch hinaus. In der Religion wie im Schicksal handelt es sich um ein unbedingtes Selbstverständnis. Als ein sich selbst im Eigensten Erfäßtsehen, als „Leben suissimi generis“ charakterisiert De Lagarde den Glauben. Religion ist ebenso wie Schicksal Ich-Bestimmtheit vom Letzten her. Ja noch mehr: dieses Unbedingte wird hier wie da am Bedingten, ob nun personal oder impersonal, als ein aktives Gegenüber in seiner Bestimmungsmächtigkeit erfahren und objektiviert. Gerade in diesem Moment einer uns begegnenden und bestimmenden letzten Willentlichkeit scheint der religiöse Charakter der Schicksalsidee unabweislich zu sein.

Wie man sich auch immer wird entscheiden müssen, der Strukturparallelismus religiösen und schicksalhaften Erlebens beweist bereits das mögliche Ineinandergehen, die grundsätzliche Einfügbarkeit des Einen in das andere, zumal wenn man bedenkt, daß es nur eine Unbedingtheit gibt und ein mit sich identisches Ich, auf das sie sich muß beziehen können. Vorbehaltlich all dessen, was unterscheidend geltend zu machen sein wird, verraten diese Strukturparallelen dem systematischen Blick von vornherein die Affinität der Schicksalsidee zur Religion, die teleologische Zuordnung von Schicksal und Glaube, um dessen theologische Bedeutung es im zweiten Teil dieses Buches gehen soll.

b) Unterschiede

Wenn das zuletzt Gesagte gelten soll, kann es sich aber nicht einfach um Identität von Schicksals- und Glaubenserfahrung handeln. Die Idee des Schicksals repräsentiert ihre eigene Apriorität. An sich genommen ist sie keine religiöse Idee; das vermag sie erst durch die ihr naheliegende Verbindung mit der Religion zu werden. Schwieriger liegt die Frage, ob Religion ihrem Begriff nach des Schicksalsbezuges entraten kann, ob es Glauben ohne Schicksal überhaupt gibt. Wir werden dem Problem dieser Dialektik gründliche Aufmerksamkeit widmen. Zunächst aber gilt es, als Voraussetzung dafür die unterscheidenden Momente der bloßen Schicksals-erfahrung gegenüber der Religion ins Auge zu fassen.

Mit der Schicksalsmacht und dem Schicksalswillen, die einem gegenübertreten, hat man keinen Umgang. Man mag sich dieser Macht entgegenstemmen, man mag ihr zu entfliehen suchen, oder auch sie gewähren lassen, sich ihr ergeben oder von ihr tragen lassen, mit all dem nimmt man zu ihrem Wollen eine Haltung ein, aber auch nicht mehr. Diese Macht, als bloße Schicksalsmacht verstanden, erhebt von sich aus keinerlei Ansprüche, kultisch verehrt und angebetet zu werden, in ihrer Weisheit gepriesen, in ihrer Nützlichkeit gelobt, in ihrer Fürchterlichkeit geachtet und in ihrer Notwendigkeit geliebt zu werden. Der amor fati ist eine sittliche, keine religiöse Haltung. Der Schicksalswille, dem wir begegnen, will launisch spielen, in seiner Notwendigkeit geschehen, in seiner Tragik erschüttern, aber es kränkt seine „Ehre“ nicht, wenn er gehaßt oder verflucht, und es schmeichelt seinem „Wohllollen“ nicht, wenn er gepriesen wird. Nicht nur da, wo das aktive Schicksal impersonal gesetzlich, sondern auch da, wo es personal willentlich vorgestellt wird, fehlt ihm anscheinend die „Seele“, fehlt ihm persönliches Eigengewicht. Es ist, ob nun sinnvoll planend oder sinnlos zerstörend, in einer eigentümlichen Abstraktheit nur Macht und Wille ohne irgendeine weitere persönliche Funktion. Und wir sind von ihm nur gesetzt, betroffen, bestimmt, erschüttert, geworfen, gelenkt und verstehen diesen Willen unserer Gewolltheit vom Rang unseres Wollens und unserer Freiheit her. Schicksal vollzieht sich in der Begegnung von Wille und Gewolltheit und ist insofern auch als bloßer Gedanke solcher Gewolltheit im vollen Sinne erlebbar. Die Unbedingtheit und Letzttheit repräsentierende Idee des Schicksals ist die Idee eines Willens für den Sinn unserer

individuativen Notwendigkeit. Diese Spezialfunktion des Unbedingten reicht aber als solche für eine religiöse Beziehung nicht aus. Die schicksalhaft gemeinte Letzttheit bedarf daher ergänzender Verbindungen, bedarf der Auffüllung ihrer personalen Leere, ihres bloßen Willensschemens, um religiös relevant zu werden.

Wo jedenfalls das Schicksal kultisch verehrt wurde, wo es Gegenstand der Frömmigkeit oder gar des Gebetes ist, ist solche Auffüllung mit hinzugekommenem religiösen Gedankengut aufweisbar. Es gibt Schicksalsgötter und Schicksalsgöttinnen in vielen Religionen. Der Kult der Tyche ist Kult der Glücksgöttin. Das pietätvoll zu achtende Fatum Vergils ist dem Willen Jupiters zugeordnet. Entsprechendes gilt von der Vorsehung Gottes, deren wunderbare Weisheit zu rühmen ist. Ähnliches gilt vom Kismet als dem Willen Allahs, dem fromme Ergebenheit gebührt. Dem Schicksal als solchem steht der Wert der Heiligkeit nicht zu, die Rudolf Otto als das Charakteristikum des Religiösen ansieht; aber ist die Schicksalsmacht magisch oder mythologisch oder religiös erfüllt gedacht, dann umspielen sie auch alle Schauer des Numinosen.

In den „Troerinnen“ des Euripides findet sich ein Schicksalsgebet der Hekuba. In der eindrucksvollen Nachdichtung von Franz Werfel soll es hier wiedergegeben werden. Sieht man genauer zu, dann ist nicht das Schicksal angebetet, sondern der unbekannte Gott als Lenker aller Schicksale.

„Der du die Erde trägst, von ihr getragen,
— und thronst auf dem, was deine Schulter hält —
wie soll ich einen Namen um dich schlagen,
der du doch namenlos bist, wie die Welt?
Sag' ich Gesetz, Notwendigkeit und Wille —
wie wird dein Sinn in Eitles eingeschenkt?!
Mir ziemt nur eins, zu knien in den versenkt,
der wandellos in ungeheurer Stille
jedwedes Schicksal an sein Ende lenkt.“

2. Das Ineinander von Schicksal und Glaube

a) Schicksalsfrage und Glaubensantwort

Die Schicksalsidee ihrer reinen Form nach, also im Umriß ihrer Eigengesetzlichkeit verstanden, repräsentiert noch nicht Religion; so wenig, wie die Idee des Sittlichen als die reine Gesetzlichkeit des Sollens an sich schon Religion repräsentiert. Die Unbedingtheit sittlicher Bestimmung, sowie die Unbedingtheit schicksalhaften Bestimmtseins ist grundsätzlich religiös indifferent denkbar. Und doch ist mit der Betonung dieses ihres autonomen Charakters nur die eine Seite der Sache getroffen. Auch der Glaube und also das religiöse Selbstverständnis ist in autonomer Gesetzlichkeit auf den ideellen Bezugspunkt des Unbedingten bezogen. Im Glauben ist ja Gott, als der Unbedingte erfaßt, so daß alle Unbedingtheit von ihm gesetzt und in ihm erfüllt gedacht werden muß. Dann aber ist das sittlich Gesollte als sein Gebot und das schicksalhaft Gewollte als sein Wille zu verstehen. Das autonome Ethos und das autonome Schicksal erfahren eine theonome Erfülltheit und Überformung, und können es gerade um ihrer Unbedingtheit willen erfahren, in deren Einheit und Ganzheit sie mit der religiösen Unbedingtheit verbunden sind.

Wir haben hier nicht die Dialektik der religiösen und sittlichen Unbedingtheit zu erörtern, sondern die Beziehung von Schicksal und Religion. Da muß es nun deutlich werden, auf welchen Wegen sich die Schicksalsidee religiös sättigt und erfüllt. Denn da, wo sie auf Religion stößt, saugt sie sich an ihr voll wie ein Schwamm; ja noch mehr, sie wird selbst zur wesentlichen Funktion des Glaubens. Das ist aber kein Zufall, sondern durchaus strukturell bedingt.

Wir erinnern uns, daß die Bedeutungsstruktur der Schicksals-erfahrung in der dreigliederten Frage des Warum, Wozu, Woher gefaßt wurde, und diese Fragen an das Schicksal zugleich als Fragen des Schicksals an uns verstanden werden mußten, in denen uns vom Geschehen her der Sinn des Lebens als Aufgabe begegnet. Ist darum und darin nicht das Schicksal überhaupt als Frage begriffen? Als die aus unserem Selbstverständnis unbedingt und unmittelbar zu beantwortende Frage nach dem Sinn unserer Individuation? Man darf nach all den vorangegangenen Analysen annehmen, daß die Problemstellung nicht in mißverständlichen Verkürzungen der Relationen versimpelt wird. Schicksal ist natürlich nicht bloß Frage,

sondern härteste Notwendigkeit und Wirklichkeit unseres Lebens, Übermächtigung unseres Seins vom Müssen her, Gewolltheit schlechthin. Aber es ist in dem allem und ist das alles nur im Sinne unbedingt fragender Bezogenheit auf unser Selbstverständnis.

Der Charakter des Schicksals als Frage nach dem Sinn unseres Lebens ist es, der vom Unbedingten her die Religion als Antwort ermöglicht. Die methodische Struktur der Schicksalsidee ist so gelagert, daß in ihren Geleisen der Glaube sich zu bewegen vermag. Sie ist offen für die Religion. Darin liegt ihre religiöse Affinität.

Die Schicksalserfahrung prägt nicht nur unser Selbstverständnis, sondern findet ein von den Werten der Religion bereits geprägtes Selbstverständnis vor. So geht die Glaubenshaltung als Resonanzboden für die Ereignisbedeutung in das Schicksalsverständnis ein. Der Sinn meiner Betroffenheit setzt sich mit dem Sinn meiner Glaubensbestimmtheit auseinander. Vielleicht in der Form schwerer Erschütterung bis an den Rand der Verzweiflung, vielleicht in Überwindung der Schicksalsangefochtenheit in der Glaubensbewährung. Auf alle Fälle so, daß der Glaube durch das Schicksal sich aufgerufen und geprüft weiß und das Schicksal von der Kraft oder der Schwachheit des Glaubens her seine religiöse Bedeutung erhält. Die lebendige Dialektik von Schicksal und Glaube ist hier besonders eindrücklich greifbar. Der Glaube weiß um die Zuordnung des Schicksals und kann darum auch nur im Sinne dieser Zuordnung verstehen: als Gericht, als Prüfung, als Gnade, als Erlösung. In solchem Bewußtsein der Zuordnung des Schicksals zum Glauben antwortet das religiöse Selbstverständnis auf die Fragen nach dem Warum und Wozu der eigenen Betroffenheit. Schicksal wird, weil Gott es so will, nun als religiöse Aufgabe verstanden.

Am deutlichsten greift die Frage nach dem Woher in den Bezirk der Religion. Wenn die Unbedingtheit, auf die sich die Schicksalserfahrung bezieht, bereits offenbarungsmäßig oder mythologisch erfüllt gedacht ist, dann erfährt der Schicksalswille darin seine Ergänzung. Er geht ein in den Spruch der Götter, ist Ausdruck des Willens Gottes, repräsentiert eine astrale Notwendigkeit oder die metaphysische Vergeltungsordnung des Karma. Wiederum ist nun von der Vorstellung des Glaubensobjektes und der in ihm verkörperten religiösen Werte das Schicksal in besonderer Weise gedeutet und verstanden. Mit dem religiösen Ursprung, der vorgeformt gegebenen religiösen Originalität ist nicht nur das Schicksal als solches glaubensmäßig verankert und fundiert, sondern zugleich

ist ihm von seiner Grundlage her die Richtung und Bestimmtheit im Sinne des Glaubens vorgezeichnet. Das bedeutet keine Überfremdung des Schicksals, sondern auf solche Formung und Überformung ist es seiner Struktur nach angelegt.

b) Die Schicksalsbasis des Glaubens

Man wird nun umgekehrt fragen müssen: gibt es Glauben ohne Schicksal? Ist der Begriff der Religion denkbar, ohne daß in ihm das Moment des Schicksalhaften grundsätzlich mitgemeint und mitgesetzt ist? Darum nicht, weil die Glaubenssetzung in jedem Falle eine Antwort auf die Schicksalsfrage impliziert, auch da, wo sie nicht ausdrücklich gestellt ist. Die Schicksalsunbedingtheit braucht nicht religiös erfüllt gedacht zu sein, wie wir eben sahen; aber religiös erlebte Unbedingtheit umfaßt in ihrer Fülle grundsätzlich die schicksalhafte Unbedingtheit.

Man lasse sich davon nicht täuschen, daß sich zu bestimmten Zeiten, zum Beispiel in der griechischen oder der germanischen Religion, das Schicksal über die Macht der Götter erhob. Der damit beginnende religiöse Zersetzungsprozeß, die Götterdämmerung, bestätigt nur unsere These. Und wo das griechische Pantheon der Schicksalsmächtigkeit unterstellt gedacht ist, ist diese selbst religiös qualifiziert vorgestellt, und ist in ihrer Beziehung zur Götterwelt in das unbedingt Ganze mythischer und kultischer Verehrung einbezogen.

Anselm von Canterbury hat in seinem „Proslogium“ die unerhörte Formulierung gesetzt: „deus, quo maius cogitari nequit.“ Es geht uns dabei heute nicht mehr um die Beweisbarkeit Gottes, sondern um die darin gesetzte Norm religiöser Gegenständlichkeit. In diese Unüberbietbarkeit Gottes, in die Vollkommenheit seiner Unbedingtheit, muß also auch die Schicksalsunbedingtheit eingegangen sein. Gott muß das Schicksal in sich befassen, wenn er Gott sein will. Wollte sich das Schicksal ihm gegenüber verselbständigen, oder sich über ihn erheben, dann wäre das ein „maius cogitari“, das seine Gottheit aufhebt. Wie in die gotterfüllte Unbedingtheit die schicksalhafte Unbedingtheit eingeht, wird ja das wesentliche Problem unseres zweiten theologischen Teiles sein. Grundsätzlich ist hier festzustellen, daß die Glaubensgegenständlichkeit um ihres Anspruchs auf erfüllte Letztheit willen die Schicksalsunbedingtheit nicht nur enthalten kann, sondern enthalten muß.

Religion ist Totalbezogenheit des Menschen auf Gott. In dieser Totalität ist sein Gesetzsein, seine Betroffenheit, seine Gewolltheit, kurz sein Schicksal als unveräußerliches Moment seines Selbst und seines Selbstverständnisses enthalten. Wenn, wie wir gezeigt haben, Bestimmtheit und Bestimmung, Schicksal und Freiheit erst den ganzen Menschen ausmachen, und im Glauben sich der ganze Mensch gemeint weiß, dann sind Schicksal und Freiheit das Fundament aller Religion. An dem, was ich bin in meinem Müssen und Sollen, wird mir Gott offenbar oder gar nicht.

Das heißt durchaus nicht, daß ich von meinem Schicksal oder meiner Freiheit auf Gott schließen könnte, daß Schicksal und Freiheit als Formen meines Selbstverständnisses an sich schon religiöse Ideen wären. Es heißt lediglich, daß das, was sich in absoluter Sinnoriginalität als religiöse Wertsetzung auf die Ganzheit meiner Existenz bezieht, mir eben damit nur an meinem Schicksal und meiner Freiheit bewußt werden kann.

So wird es verständlich, daß das Moment der schicksalhaften Existenz von der religiösen Erfahrung nicht zu trennen ist und im Begriff der Religion aufweisbar sein muß, wie zum Beispiel in Schleiermachers „Schlechthinniger Abhängigkeit“. Es wird verständlich, daß an der verhängnisvollen Spannung von Sollen und Sein, von Bestimmung und Bestimmtheit, also am Wert-Widerstreit¹⁾, am antagonalen Selbstverständnis des Menschen, an der Sünde Religion aufbricht und in dieser Rücksicht ihr Heil verheißt. So wird es verständlich, daß Religion am Schicksal Gestalt gewinnend sich selbst schicksalhaft zu bezeugen vermag. Wir spüren, daß nicht wir mit Gott, sondern Gott mit uns handelt, und daß wir von ihm nur wissen, weil wir uns von ihm getroffen und überschaut sehen.

Schicksal und schicksalhafte Erfahrung ist also nicht nur ein gelegentliches Objekt glaubensmäßiger Erkenntnis und Wertung, sondern geht als unveräußerliches Moment des Selbstverständnisses in den Glaubensakt selbst ein. Ich kann nur aus meinem Schicksal glauben, weil ich mich nur in meinem Schicksal und meiner Freiheit unbedingt verstehe, und Religion haben heißt, sich von Gott in seiner Ganzheit, in seiner Unbedingtheit gemeint wissen. Diese grundsätzliche und formale Dialektik des Unbedingten, in der Religion über das totale Selbst auf Schicksal und Freiheit bezogen ist, läßt alle Türen offen für das, was also nun inhaltlich gesehen als Religion diesen Weg beschreiten soll. Ob heiligste Offenbarung oder

teuflischer Götzendienst, wir glauben mit unserem Schicksal und unserer Freiheit, weil es Glauben als Akt der Religion nur in der Unbedingtheit gibt.

c) Dialektik des Unbedingten

Man empfindet eine Scheu, vom Unbedingten in seiner Erfüllung, also von der Majestät und Heiligkeit Gottes, als einem „religiösen Wert“ zu sprechen, weil sich mit den Begriffen Wert und Wertung der Gedanke einer menschlichen Verfügbarkeit nahelegen könnte. Immerhin wird auch der Tautropfen gewürdigt, die Sonne reflektieren zu dürfen. Die Philosophie, die in der notwendigen Konsequenz ihrer Begriffsbildung formal von der Idee der Gottheit reden muß, weiß, daß sie damit auf eine Sphäre deutet, aus deren Unendlichkeit ihr zwar ihre eigene Möglichkeit letztlich gegeben ist, denn sie lebt aus der Idee der Wahrheit, deren Ungeheuerlichkeit ihr aber im gleichen Moment Schweigen gebietet und den Belang der ihr möglichen Aussagen annulliert. „Finitum non capax infiniti.“ Infinitesimal ist sie nur in dem Sinne, als sie von ihrer Grenze her um Unbegrenztheit wissen muß. Dieses Grenz- und Wächteramt ist ihr mit dem Begriff der Idee gegeben, die nach Plato „choris ton onton“, vom Jenseits aller Seinsgegebenheit her Seinsbestimmtheit erst ermöglicht. Philosophie hat es mit dem Unendlichen oder, qualitativ gesprochen, mit dem Unbedingten nur insofern zu tun, als das Endliche und Bedingte von da her seine Begrenzung und Bestimmung erfährt, also mit dem Unendlichen in seiner dialektischen Funktion, nicht aber seinem absoluten Gehalt nach.

So darf auch das Unbedingte in seiner Erfüllung, die Gottesidee nur als Terminus religionsphilosophischer Dialektik in Anspruch genommen werden, als notwendiger Bezugspunkt ideeller Zusammenhänge, also im regulativen und nicht im konstitutiven Sinne. In dieser bestimmungsfunktionalen Beschränkung gilt entsprechend die Terminologie „religiöser Wert“ und „religiöse Wert-erfülltheit“ für den Bereich göttlicher Heiligkeit und Machtvollkommenheit, der von der Realität des Glaubens her gesehen, menschlicher Vernunft und Wertung radikal entzogen ist.

Sind Schicksal und Freiheit Repräsentations-Formen des Unbedingten, und entfalten sich religiöse Werte mit Notwendigkeit an dem von Schicksal und Freiheit bestimmten Selbstverständnis, dann ist im Sinne der Ganzheits-Dialektik des Unbedingten die

Idee der Religion der Idee des Schicksals und der Freiheit zugeordnet. Das heißt, daß mir mein Schicksal und meine Freiheit bei aller Eigengesetzlichkeit der in ihnen vollzogenen Sinnsetzung für meine Religion gegeben sind; daß also der Sinn des Schicksals und der Sinn der Freiheit im Göttlichen seine Erfüllung und seine Aufhebung erfährt. Im Stil Hegels gesprochen: das Unbedingte setzt sich in der Zeit als Schicksal und Freiheit, um an ihnen zum Bewußtsein seiner Selbst zu kommen. Entscheidend bleibt, daß es sich bei dieser im Selbstverständnis des Menschen spiegelnden Ideen-*dialektik* um eine Bewegung, um ein Auseinandertreten des Unbedingten handelt, an dem seine Einheit neu gewonnen werden soll.

Entsinnen wir uns, daß im Schicksal Natur und Geschichte als bestimmende Ganzheiten unserer Individuation gesetzt sind, daß wir in der *dialektischen* Verbundenheit von Schicksal und Freiheit unter der verantwortlichen Bestimmung des uns betreffenden Wertekosmos, also in unserer Aufgabe stehen; und beachten wir, daß wir im Glauben mit unserm Schicksal und unserer Freiheit auf Gott verwiesen sind, dann erweist sich im System dieser Zuordnungen die hohe Bedeutung der Schicksalsidee und ihrer *dialektischen* Funktionen. Es will einem fast undenkbar erscheinen, daß man bisher philosophisch und anthropologisch ohne den kritisch geklärten Schicksalsgedanken auskommen zu können meinte.

Ein Gleiches gilt für die Theologie; und zwar nun nicht unter dem philosophischen Interesse seiner formalen Funktionen, sondern im Hinblick auf seine inhaltliche Sättigung und Erfüllung vom konkreten Glauben her, in der sich die *Dialektik* von Schicksal und Religion in theologischer Fruchtbarkeit bestätigen und bewähren muß.

ZWEITER TEIL

Zur Theologie der Schicksalserfahrung

*Überleitung: Der Schritt von der Philosophie
zur Theologie der Schicksalsfrage*

Man wird sich fragen, wie man denn in einem Buch zweierlei Sprachen reden könne und noch dazu zwei so verschiedene Sprachen wie Philosophie und Theologie. Und boshafterweise wird man noch darüber hinaus fragen, in welcher Ebene — falls es sich um zwei Ebenen handle — ich nun ernst genommen zu werden wünsche, in der philosophischen oder theologischen? Und wenn auf beiden, was schon eine sehr bedenkliche Sache sei, ob die Philosophie etwa hier den Anspruch erhebe, als Grundlage der Theologie zu gelten? Und ob etwa trotz des gewaltigen „Nein“ Barths gegen Brunner die versucherische Schlange der natürlichen Theologie im Sinne irgendeines philosophischen Anknüpfungspunktes von neuem ihr Haupt zu erheben wage.

Obwohl ich allerdings der sehr wohl begründbaren Überzeugung bin, daß mit dem theologischen Pathos der radikalen Desinteressiertheit an der philosophischen Aufgabe die Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie nur abgebrochen, nicht aber gelöst sind, möchte ich den Theologen bekennen, daß ich keinerlei Neigungen zur Wiederaufnahme einer „natürlichen Gotteserkenntnis“ hege. Was mich gezwungen hat, über das Schicksal — ein Wort, das in der Bibel überhaupt nicht vorkommt — zunächst einmal philosophisch zu reden, hat seinen Grund einzig und allein darin, genauer hinzusehen, was dieser an sich säkulare Begriff überhaupt meint. Diese Untersuchung hat mir niemand abgenommen, so daß ich mich auf feststehende Resultate hätte berufen können. Und mit einer schnellhingeworfenen Definition nach üblichen apologetischen Manieren wollte und konnte ich mich nicht zufrieden geben. Wir haben gesehen, welches Geflecht subtiler Beziehungen am Schicksalsbegriff hängt. Dafür war die philosophische Analyse zuständig. Will man auf diese Mühe verzichten, dann verzichtet man auf Sauberkeit der Erkenntnis.

Fragt man nun theologischerseits, was geht uns die Idee des Schicksals an, wenn sie philosophischer Gegenstand ist; dann ist darauf zu antworten, daß sie ebenso wie der Begriff der Natur oder die Idee der Wahrheit oder der Freiheit in die Sphäre des Glaubens hineinragt. Die Offenbarung Gottes ist auf diese Welt, in der wir leben, bezogen. Und wenn auch Schicksal keine biblische Vokabel ist, so meint uns doch das Wort Gottes in unserer Schuld, in unserem Schicksal, in unserer Freiheit und meint uns in einer merkwürdig „schicksalhaften“ Form. Das heißt aber nicht nur: das Schicksal ist in der Frage der Providenz, der Fügung und Führung des Menschenlebens durch die Allmacht Gottes eine klar unreibbare Sache der Bibel, des Glaubens und also auch der Theologie, sondern es heißt auch: die Art, in der Gott den Menschen begegnet, vollzieht sich, auf die Struktur gesehen, schicksalhaft.

An dieser Art hängt, wie man aus Luthers „de servo arbitrio“ entnehmen kann, keineswegs ein nur formal philosophisches, sondern ein eminent theologisches Interesse. Die philosophische Struktur-schau, so wichtig ihre Sauberkeit gerade auch im Hinblick auf das nun zu entwickelnde theologische Interesse an der Sache war, ist nicht Selbstzweck, sondern Wegbereitung. Von den Belangen, die der Glaube mit den von ihm her erfüllten Schicksalsstrukturen verbindet, weiß nur der Glaube und entsprechend die Theologie. Er hat ein wesentliches Interesse daran, der Freiheit des Menschen gegenüberzustehen. Was von daher zu sagen ist, ist nun gegenstandsgefordert theologisch, und zwar nur theologisch zu sagen.

Ähnlich wie das Sollen, als solches Problem der Philosophie, von der Theologie her als das Problem des Gesetzes und des gebietenden Willens Gottes unter neuem Aspekt aufgenommen werden muß, so taucht das Problem der Bestimmtheit, also die Schicksalsfrage, von der Theologie her von neuem auf. Die Struktur der Schicksalserfahrung gilt im Hinblick auf ihre spezifische Erfüllung vom Gottesglauben her und gewinnt von da her einen außerordentlichen theologischen Belang.

Wir greifen sofort im Sinne der Rechtfertigung unseres Schrittes von der Philosophie zur Theologie an den Kern der Sache, wenn wir fragen: Worauf gründen sich Recht und Wahrheit eines theologischen Urteils? Wir antworten in evangelischer Grundsätzlichkeit: auf den in Gottes Wort fundierten und normierten Glauben. Da dieser Glaube in seiner Bestimmtheit auf keinerlei Weise philosophisch herzuleiten und zu begründen, nicht einmal zu postulieren

ist, wäre mit dieser Behauptung eine ungeheure und a limine abzulehnende Willkür ausgesprochen, wenn sie nicht von einer übergreifenden Notwendigkeit unabweisbar gesetzt wäre.

Es genügt nicht, zu sagen: irgendwo wird geglaubt, irgendwo gibt es Menschen, die sich durch das eigenartige Phänomen des Glaubens binden lassen, also gilt es zuzusehen, was an dieser Sache ist. Solches Forschen stände bei aller noch so anerkenmenswerten Offenheit und Bereitschaft des Verstehens unter der unverbindlichen Voraussetzung des „Irgendwo“, bliebe mehr oder minder interessante Religionsphänomenologie, der man mit entsprechendem Recht das andere Irgendwo eines anderen Glaubens entgegen- oder zur Seite stellen könnte, aber es wäre nun und nimmer Theologie.

Glaube, und darauf sich stützend Theologie, gibt es nur da, wo die Basis des in der Sache liegenden Anspruchs nicht mehr durch ein Irgendwo und Irgendwann, sondern durch das unent-rinnbare „Hier“ und „Jetzt“ unbedingter Bestimmtheit repräsentiert wird. Glaube und dessen in der Theologie sich methodisch auswirkendes Sach- und Selbstverständnis hängt nicht an der freiheitlichen Einsicht in logische Notwendigkeit, sondern an der schicksalhaften Notwendigkeit existentiellen Bestimmtheits durch den Glaubensgegenstand.

In der Theologie mag nach Art der Wissenschaft viel erwogen, gedacht, entschieden und geurteilt werden, der in ihr waltende Logos hat bindende Gültigkeit nur unter der Voraussetzung der aller Willkür schlechterdings entzogenen Zuordnung von Person und Sache. Nur insofern Gott sich uns gibt, und eben dies tut er in seinem uns treffenden Wort, in seiner Offenbarung, vermag es Theologie zu geben. Die Gegebenheit des theologischen Gegenstandes ist weder eine einfache Gegebenheit der Geschichte noch der Erfahrbarkeit in einem allgemein gültigen Sinne, sondern hängt in jedem Falle an dem „ubi et quando visum est deo“. Sie hängt an der Betroffenheit unseres Lebens durch den Willen Gottes. Alles andere, also Geschichte, Erleben, Gewissen, Gehorsam, Denken, alle Momente unserer Sicht, unseres Willens stehen auf dem Generalnenner dieser Betroffenheit durch den Willen Gottes, auch die Theologie. Theologie steht und fällt mit der nur in ihrem Vollzuge sich erweisenden Voraussetzung, daß wir unter dem Anspruch der Wahrheit Gottes stehen, die darin, daß sie uns als Bestimmung gegeben ist, ihre Bestimmtheit zu erfahren vermag. Es gibt keinen anderen Grund und keine andere Möglichkeit, sich ernsthaft mit

ihr zu befassen, als unser eigenes Erfasstsein. Das aber enthebt den Glauben als solchen aller Begründung, weil Begründenwollen den Anschein erwecken muß, als sei hier die Freiheit unseres autonomen Urteils und nicht die uns der Sache zuordnende Notwendigkeit des Heiligen Geistes zuständig.

So hat also nun die Theologie aus der Bestimmtheit zu reden, die ihrer grundsätzlichen Struktur nach Gegenstand der philosophischen Analyse war. Sie hat aus dieser Bestimmtheit vom Glauben her über diese Bestimmtheit vom Glauben her zu reden. So kann sie sich als Theologie nur von der Entwicklung und Darstellung ihres Gegenstandes rechtfertigen lassen, von dem her sie selbst ihre Bestimmung hat. Sie muß aus dem Glauben von Gott reden, durch den sie in ihrem Glauben gesetzt und gefordert ist. Sie muß in medias res, in ihr eigenes Element gehen, weil ihr als Theologie kein Moment außerhalb ihrer Bestimmtheit möglich ist. Indem sie zu theologisieren beginnt, rechtfertigt sie sich als Theologie. Sie tut das hiermit, indem sie die Grundfrage nach der Verborgenheit und Offenbarung Gottes theologisch in Angriff nimmt.

I. Von der Verborgenheit und Offenbarung Gottes

1. Der Schicksalscharakter der Offenbarung

a) Grundsätzliches

Im Anfang aller Theologie und alles christlichen Glaubens steht die Offenbarung Gottes. „Im Anfang war das Wort“ (Joh. 1,1) und des Wortes Sendung, das „prinzipielle Wort“, das Gott selbst ist und in seinem Gesprochenwerden Gott offenbart. Der verborgene Gott ohne diese Erstheit mag irgendeine Verborgenheit numinoser Art sein, aber nicht Verborgenheit Gottes. Von der Verborgenheit Gottes läßt sich nur im Hinblick auf seine irgendwo aufgeleuchtete Offenbarung reden. Insofern ist sie nicht eine Erfindung unseres Geistes, sondern Funktion der Offenbarung. Damit ist auch der negativen „natürlichen Theologie“ der Weg versperrt.

Offenbarung ist aber nach einhelligem biblischen Zeugnis souveräner Freiheitsakt Gottes, eine Tat der Selbstbezeugung Gottes, von der wir bestimmend betroffen sind. Man weiß nichts von Offenbarung und redet dann von ihr wie der Blinde von der Farbe, wenn man nicht von ihr betroffen ist. Das Moment solchen

persönlichen Gemeintseins, solchen Stehens unter ihrem Anspruch ist aber Funktion des Heiligen Geistes, des Geistes also, der „weht, wo er will“ (Joh. 3, 8).

Alle Initiative, alle Aktivität des Offenbarungsgeschehens geht allein von Gott aus. Als solches ist es weder als Forderung eines religiösen Bedürfnisses noch gar als Komplement eines menschlichen Entgegenkommens denkbar. Und wo es uns notwendig, erfüllend und stillend trifft, da ist die Not, die dadurch getroffen, die Sehnsucht, die damit gestillt, das Bedürfnis, das darin erfüllt wird, in ihrer eigentlichen Tiefe erst unter dem vorausstrahlenden Licht dieser Offenbarung erkannt. „Du würdest mich nicht suchen, wenn ich dich nicht schon gefunden hätte,“ sagt Augustin. Es ist die in dieser Form uns begegnende Offenbarung schlechterdings wunderbar, es ist grundloses Erbarmen, unbedingte Liebe, es ist die uns jenseits von aller Berechenbarkeit treffende Schenkung Gottes. Das Moment der „sola gratia“ der lutherischen Heilslehre ist die in der Souveränität Gottes gesetzte Basis für den Gesamtakt seiner Offenbarung. Wir können uns Gott gegenüber nicht einmal darauf berufen, daß wir seine Kreatur sind, um von da aus einen Anspruch auf sein Entgegenkommen zu erheben. Gerade in unserem „Kreaturgefühl“ (Rudolf Otto) und erst recht im Hinblick darauf, daß wir gottabgewandte, gefallene Kreatur sind, wird vor Gott unsere schlechthinnige Abhängigkeit von seinem begnadenden oder verwerfenden Zugriff deutlich. Und wenn der 103. Psalm betet: „Er kennet, was für ein Gemächte wir sind, er gedenket daran, daß wir Staub sind,“ dann ist sein Kennen und Gedenken als der eben von ihm getätigte Akt seiner himmelhoch erhabenen Gnade gemeint und nicht als ein an sich zu erhebender Anspruch unseres Staubseins.

Das heißt aber nun von unserer Seite gesehen: die Offenbarungstat Gottes trifft uns, wenn sie uns trifft, im definierten Sinne „schicksalhaft“. Wir sind die in unserem Sosein von da her Gemeinten. An der Gesetzlichkeit unseres Lebens in der Totalität seiner Bedingungen als dem passiven Vollzugsort geschieht die Offenbarung. Und zwar so, daß am Sinn dieser Schickung über das so bestimmte Selbstverständnis die Gewolltheit als Wille Gottes offenbar wird, also Gott als der schickende erkenntlich wird. Es handelt sich also um eine glaubenserfüllte Schicksalhaftigkeit.

Davon ist also nichts abzuringen, daß uns die Offenbarung Gottes da trifft, da ereignishaft ansetzt, wo sich die Frage nach der unbedingten Bestimmtheit unseres Lebens erhebt; ja daß aus dieser

Betroffenheit diese Frage mit letztem, nun wirklich auf Gott gerichtetem Ernst gestellt wird. Daß wirklich nur hier und so der Ansatzpunkt der Offenbarung zu suchen ist, schließt grundsätzlich allen Glaubenssynergismus aus, als hätten wir Gott etwas entgegenzubringen, als hätten wir mit irgendeiner psychischen Qualität aufzuwarten, mit deren Hilfe wir Gottes Offenbarungswerk ermöglichen. Denn dieser Ansatz erweist sich seiner prinzipiellen Struktur nach als Empfänglichkeit, als Passivität, als Offenheit, ohne daß diesem Empfangen und Offensein ein Verdienst zugesprochen werden dürfte. Unsere Schicksalsermpfänglichkeit ist ja selbst Schicksal, unser Fragenmüssen Funktion unserer gottgesetzten Existenz, unser Betroffenwerden liegt ja gerade jenseits unseres Planens und Wollens im nackten Hingebensein an den uns wollenden Willen. So steht alles qualitativ Erfüllende, alle Inhaltlichkeit, aller „Sinn“ und damit alle Wahrheit, aller Ruhm und alles „Verdienst“ des Glaubens auf seiten Gottes. Diese Ehre wird Gott in voller Demut zuerkannt in der Erkenntnis der schicksalhaften Struktur der Glaubensbestimmtheit.

Aber gleichzeitig wird ein anderes leidenschaftlich theologisches Anliegen darin befriedet: nämlich, daß in der freien Offenbarung Gottes der Mensch als Mensch von Gott angeredet und gemeint sei. Daß also der Schicksalscharakter der Offenbarung in seiner determinativen Funktion eben nie und nirgends sich mechanistisch an einen Stein oder Klotz (*lapis et truncus*), auch nicht an eine „Katze“ wende, sondern den Menschen in seiner Entscheidungsnotwendigkeit, also in seiner Freiheit und Verantwortung meine. Daß auch unser Menschsein kein Verdienst, sondern schlichte Tatsache ist, sei törichten Mißverständnissen gegenüber hervorgehoben.

Wir entsinnen uns an die im ersten Teil unserer Arbeit entwickelte Freiheitsbezogenheit schicksalhafter Erfahrung. Diese Dialektik bewährt sich in der besonderen Form des Glaubensvollzuges der Offenbarung. Wir werden der Frage Gnade und Freiheit später noch genauer nachzugehen haben. Keinesfalls kann der Freiheit eine synergistische Funktion zugesprochen werden. Um das Maßgebliche vorwegzunehmen, sie vollzieht sich in der Form des Gehorsams und unterstreicht mit solcher Einfügung die Alleinwirksamkeit Gottes auf der Ebene menschlicher Verantwortlichkeit. Glaube ist auch da, wo er radikal prädestinativ gedacht wird, nie verantwortungsfrei, nie entscheidungsindifferent denkbar. Als ge-

wirkter und zugleich verantwortlicher Glaube verrät er aber seine schicksalhafte Struktur.

Dazu als Letztes: Vollzieht sich Offenbarung schicksalhaft, dann ist sie die aus der Freiheit des göttlichen Willens unmittelbar gesetzte Antwort auf die Sinnfrage unseres Lebens. Offenbarung meint nicht irgend etwas an uns, sondern meint uns selbst, uns ganz, uns unbedingt. Wer dieses im vollen Maße Auf-uns-Gerichtetsein der Offenbarung Gottes als eine Beeinträchtigung der Unabhängigkeit seines Willens, als eine Zwangsläufigkeit in menschlichen Bahnen beurteilen wollte, hätte erstens einmal das einheitliche Zeugnis der Schrift gegen sich, und hätte zweitens noch nicht verstanden, daß uns der Wille Gottes eben da souverän entgegentritt, wo er uns ganz, also unbedingt fordert. Im Sinn solcher ganzheitlichen Gewolltheit und Betroffenheit unseres Lebens durch die Offenbarung Gottes ist aber unser Selbstverständnis bestimmt. Es erfährt seine eindeutige Prägung und Wertung durch den uns schicksalhaft begegnenden Willen Gottes. Was von der Schicksalsidee her grundsätzlich Frage war — im Sinne welchen Selbstverständnisses widerfährt dir dein Schicksal? —, das wird von Gott her als Antwort gesetzt; denn aus seiner Bestimmung sind wir unserem Selbstverständnis bestimmt. „*Cognitio dei ac nostri*“ überschrieb Calvin seine „*Institutio*“. Daß dieses Selbstverständnis nun als Antwort von Gottes Offenbarung her auf einem ganz anderen Niveau erfolgt, als ein Schicksalsdenken ohne Gott zu fragen vermag und fragen muß, widerlegt die Tatsache nicht, daß Offenbarung Antwort Gottes auf die Sinnfrage unseres Lebens ist; selbst dann, wenn die Frage und das Suchen durch die beginnende Antwort erst veranlaßt wäre.

In solchem Aufruf unserer Existenz durch Gottes Offenbarung, in der auf die Frage unseres Selbstverständnisses bezogenen Antwort der Selbstkundgabe Gottes markiert sich bereits das Grundthema unserer Untersuchungen und seine Lösung: Gott und Schicksal, Gott als die Antwort auf die Frage nach unserem Schicksal.

Was hier grundsätzlich am Charakter des Offenbarungsgeschehens entwickelt wurde, verlangt seine theologische Durchführung und Erhärtung am Problem des Wortes und des Geistes.

hafte Notwendigkeit des Wortes. Der dem Wort korrespondierende Glaubensakt ist also eine Aneignung, ein wirklicher Vollzug. Auch da, wo im blinden Gehorsam um Gottes willen sein Wort hingenommen wird, auch da, wo wider alle rationale Wahrscheinlichkeit geglaubt wird, geht es um eine überzeugte Notwendigkeit. Und eben damit ist das freiheitliche Moment der Schicksalserfahrung aufgerufen. So bestimmen die altkirchlichen Dogmatiker die Wirksamkeit des Wortes als „quemcumque legentem vel audientem movens; sed resistibilis, nulla vi cogens“.¹⁾ Die Wortwirksamkeit ist geistiger Akt, Entscheidung fordernde Notwendigkeit, nicht mechanischer Zwang. Wo das Wort wirkt, stehen wir vor der Unentrinnbarkeit seines Anspruches. Dieser Anspruch wird mit Notwendigkeit gehört und seine Geltung bejaht, was nicht ausschließt, daß wir uns ihm im Ungehorsam zu entziehen suchen.

c) Heiliger Geist

Indem wir vom Worte Gottes geredet haben, haben wir vom Geist Gottes geredet, und so fahren wir fort, vom Wort zu handeln, wenn wir vom Geist handeln. Das Wort ist ja Funktion des Heiligen Geistes und eben darum bezeugt ihn die Kirche nicht nur als den im Wort wirkenden, sondern als den sich an sein Wort bindenden Geist und wehrt sich gegen das Mißverständnis eines schwärmerischen Spiritualismus. Als der vom Vater und dem Sohne ausgehende Geist ist er Heiliger Geist und das personifizierte Prinzip der einen Offenbarung Gottes in Jesus Christus, also dritte Person der Trinität.

Im inneren Zeugnis des Heiligen Geistes wird die aktive Mächtigkeit des sich offenbarenden Wortes erfahren, der uns im Mittel des Wortes überzeugungskräftig zugewandte Wille Gottes. Erich Schaefer hat in seiner Untersuchung über das „Geistproblem der Theologie“²⁾ in Auseinandersetzung mit Oswald Spengler auf das „Schicksalhafte des Geistes Gottes“ hingewiesen. Der Geist wirkt, wann und wo er will, und ist damit der Willkür des Menschen schlechterdings entzogen.

Ohne hier einer umfassenden Geistlehre Raum geben zu können, sei betont, daß nicht nur die Mächtigkeit des Anstoßes, sondern zugleich das eigentlich Geisthafte, also Sinnbewußte der Offenbarung Funktion einer Einwirkung ist, die außerhalb unserer natürlichen Möglichkeit, also außerhalb unserer Freiheit liegt. Der alte erkenntnistheoretische Grundsatz „Gleiches wird nur durch Gleiches

erkannt“ fordert für die Aneignung der Offenbarung Gottes ein Verständnis, das wir „aus eigener Vernunft noch Kraft“ nicht aufbringen, also ein Verstehen Gottes aus Gott. So lehrt Luther in seinem viel zitierten Satz aus dem „Magnificat“. „Es mag niemand Gott noch Gottes Wort recht verstehen, er habs denn ohne Mittel von dem Heiligen Geist. Niemand kanns aber von dem Heiligen Geist haben, er erfahrs es, versuchs und empfinds denn, und in derselben Erfahrung lehret der Heilige Geist als in seiner eigenen Schule, außer welcher wird nichts gelehret denn nur Scheinwort und Geschwätz.“

Um eine uns unmittelbar geschenkte Erfahrung geht es also, in der Gottes Geist Verständnis des Göttlichen wirkt; um die Erfahrung des persönlichen Gemeintseins, der schicksalhaften Bezogenheit unseres Lebens auf die Sache der Offenbarung. Der deus revelans vollzieht in uns und durch uns ein Verstehen seiner selbst. Wenn uns die Heilige Schrift zu glühen beginnt, wenn wir uns von der Leidenschaft des Glaubens erfaßt sehen, im Akt der Berufung, Erleuchtung, Heiligung, wird in uns die unmittelbare Betroffenheit durch die Sache Gottes wirksam. Der Geist schafft diese schicksalhafte Verbundenheit, in der wir uns gemeint und gerufen wissen, in der wir unser Leben von Gott her erleuchtet finden und von daher seine Offenbarung verstehen, und von der her wir uns in unserer Haltung bestimmt und bewegt und geheiligt sehen.

Um ja alle Mißverständnisse auszuschließen: nicht „das Schicksal“ soll etwa an Stelle des Geistes stehen, sondern das Wunder des Geistes vollzieht sich strukturell als Schicksalserfahrung. Und zwar nicht nur in der Unmittelbarkeit des Erfaßtwerdens und im Moment der existentiellen Einbezogenheit unserer Person in das Geschehen der Offenbarung, sondern auch in der damit zugleich sich vollziehenden Einsicht in die Sache, in der intuitiven Erleuchtung. Es schließt sich ein Kontakt, in dem die Momente unseres Lebens vom Wort her eindeutig als sinnhaft bestimmt und bewertet werden. Wir vollziehen die Betroffenheit durch das Wort in der Form schicksalhafter Bedeutung. Das Warum, Wozu und Woher unseres Soseins, unserer Ereignisse, die Schicksalsfrage unseres Lebens empfängt Licht und Antwort von der uns einleuchtenden und verständlich werdenden Offenbarung her. Das Wort schlägt in die Schicksalskerbe unseres Lebens und gewinnt in diesem existentiellen Vollzug, also über das so bestimmte Selbstverständnis, Bedeutung für uns.

Das „testimonium spiritus sancti internum“, die Geisterfahrung und Geistgewißheit wird also aus der wortbetroffenen Ganzheit unseres Lebens vollzogen. Was ist nun das Gleiche, das hier das ihm entsprechende Gleiche erkennt? Die Entsprechung muß sich in der Unterschiedenheit von Gegenstand und Akt vollziehen. Es muß sich also um eine Aktualität handeln, die dem Offenbarungsgegenstand wesensgemäß und adäquat ist, die für diese Gegenständlichkeit gegeben ist. Wenn man den Geist nicht als eine beziehungslose Aufpfropfung mißverstehen will, sondern ihn in seiner vollen Verbundenheit mit dem glaubenden Subjekt sieht, dem er sich mitteilt, dann kann er nur als die Aktualisierung unserer Bestimmtheit für Gott gefaßt werden. Indem uns Geist Gottes berührt, wird es uns klar, daß unser Leben unabdingbar auf seine Offenbarung bezogen sei. Hier zeigt sich die Zusammengehörigkeit von *pneuma hagion* und Prädestination, und im Spiegel dieser Beziehung das trinitarische *opus ad intra*, daß der Heilige Geist vom Vater als dem Schöpfer aller Dinge ausgeht und mit ihm in Einheit steht. Das Johannes-Evangelium redet davon, daß der geistbestimmte Mensch „von Gott geboren“ sei (Joh. 1, 13). „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme“ (Joh. 18, 37). Dieses essentielle und existentielle Sein von Gott her wird am Wort durch das Wirken des Heiligen Geistes für das Hören und Verstehen der Offenbarung aktualisiert. Der Geist als Gabe vollzieht sich im Durchbruch dieser Schicksalsnotwendigkeit, er umfaßt diese Schicksalsnotwendigkeit.

Wenn einem die pneumatische und die prädestinative Linie nicht beziehungslos nebeneinander oder auseinander laufen sollen, muß man den Heiligen Geist im vorbestimmenden Willen Gottes verwurzelt sehen. Im Heiligen Geist als dem *deus revelans* ist die unsere Existenz umschlingende Bewegung des *deus absconditus* zum *deus revelatus* gekennzeichnet. Gottes verborgene Majestät rührt uns im Heiligen Geist an, aber eben so, daß wir uns durch sie auf Christus geworfen sehen. Unsere Betroffenheit hat mit Verdienst und Würdigkeit unserer Person nichts zu tun, sie gründet sich auf keinerlei Anspruch Gott gegenüber. Sie ist vielmehr ein Akt reiner Gnade, in dem uns Gott zu Gott treibt, und zwar der Gott, aus dessen Allmacht wir uns gesetzt und geschaffen wissen, zu dem Gott, der uns zur neuen Kreatur in Jesus Christus bestimmt und umschafft. Bestimmtheit und Bestimmung unseres Selbstverständnisses erfahren vom *deus revelans* eine Erfüllung, in

der Gott sich selbst an uns bezeugt. Gott macht sich selbst an uns für uns erkenntlich. Er ist das Gleiche, was nur durch Gleiches erkannt wird. Er ist Subjekt und Objekt seiner Offenbarung, die sich in uns durch den Heiligen Geist vollzieht. Dieser uns umfassende und durchwirkende schicksalhafte Akt ist eine trinitarische Funktion, in der die *opera ad intra* auf die *opera ad extra* bezogen sind. In das Geheimnis dieser göttlichen Dynamik ist unsere Existenz passiv hineinbezogen. Von daher ist sie in ihrem Sosein gesetzt und daraufhin ist sie gerichtet und bewegt.

Man darf sich nun den Niederschlag dieser Bewegung in unserer Erfahrung nicht abstrakt und starr denken. Sondern in lebendiger Entwicklung, im Schreiten durch Schuld und Leid, in den erschütternden Begebnissen und Widerfahrnissen unseres Lebens bis an die Grenze des Todes werden wir in unserer Bestimmtheit für solchen Durchbruch, für den Empfang des Heiligen Geistes, der sich in der uns zugeordneten Berührung mit dem Worte Gottes aktualisiert, bereitet und reif gemacht. Und wo unsere Taten und Untaten in dieses Geschehen eingesponnen sind, hat dieses Offenbarungsgeschehen an uns und mit uns mit unserem Wollen und Wirken nichts zu schaffen, sondern ist *hominum confusione ac dei providentia* Glied einer Ereignisverkettung, die wir rückschauend als ein Geführtsein erkennen, das trotz uns durch Gott zu Gott lenkt. „Denn von ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ (Röm. 11, 36). Der verborgene Gott unseres schicksalhaften Seins identifiziert sich mit dem Gott der uns treffenden Offenbarung. In diese seine Bewegung ist unser Leben verklammert. Wo diese Begegnung stattfindet, wo wir in die Funktion des *deus revelans* einbezogen sind, vollzieht sich die Gabe und das Wunder der Erleuchtung, da wird uns die Zuordnung von Schicksal und Wort als die uns von Grund aus Neubestimmende Sinnerfüllung unseres Lebens bewußt, da wissen wir von unserem Heil in Christus und gleichzeitig vom Heiligen und Heiligenden Geist. So gibt es für die Wahrheit der Offenbarung nur den „Beweis des Geistes und der Kraft“, den Beweis also, den Gott nur selbst geben kann, indem er sich in aktueller Einheit wort- und schicksalhaft an unserem Leben bezeugt.

Daß die Geistmitteilung, wie sie uns in der Schrift bekundet wird, und das Taufsakrament dieser prädestinativ verankerten Geistauffassung nicht widersprechen können, liegt auf der Hand. Denn es geht ja gerade um den Geist, der das Leben dem Wort und

das Wort dem Leben erschließt. Geistmitteilung, so, wie sie die Apostelgeschichte vorzugsweise berichtet, vollzieht sich ja gerade im Zusammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums, also in der Funktion des *deus revelans*. Der sakrale Akt des Handauflegens kann keine selbständige Bedeutung beanspruchen, sondern ist als kultisches Zeichen der verkündigungsvermittelten Wortautorität und Wortwirksamkeit zu verstehen. Entsprechendes gilt aber vom *verbum visibile* des Taufsakraments. Die Taufe in ihrer Einmaligkeit und als Initialakt ist ja ausdrücklich Lebenssakrament. Das Leben des Getauften als Ganzes wird unter die Verheißung der Gnade gestellt und unter die darin gesetzte Bestimmung zur Wiedergeburt durch den Glauben auf das Wort bezogen. Die Taufe kommandiert den Geist nicht, wohl aber rückt sie auf Gottes Befehl hin das Leben unter die Verheißung des Geistes. Sie fordert den sie bewährenden Glauben und steht ihrer Wirksamkeit nach demnach ebenso wie das Wort unter dem Vorzeichen des „*ubi et quando visum est deo*“.

2. Der Schicksalscharakter des verborgenen Gottes

a) Grundsätzliches

Die Philosophie ist an der reinen Form geistigen Lebens interessiert, als Religionsphilosophie — ob man es nun will oder nicht — auch an der Form der Offenbarung, in der der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens allem, was sonst Religion heißt, gegenübertritt. Sie muß dieses Gegenübertreten von Offenbarung und Religion in seiner konkreten Grundsätzlichkeit fassen und formal dialektisch bewerten, wenn sie sich nicht weiterhin als Vorschub einer distanzelosen Religionsvermischung und eines verwaschenen Synkretismus diskreditieren will.

Theologie ist aber grundsätzlich material, grundsätzlich inhaltlich interessiert. Ist es also doch nur ein verkapptes philosophisches Interesse, wenn wir mit Nachdruck die schicksalhafte Struktur des Offenbarungsglaubens nachzuweisen bemüht waren? Keineswegs! Vielmehr kommt in dieser formalen Struktur ein wesentlich materialer Belang der Theologie zum Ausdruck, nämlich der, daß die Offenbarung sich in jedem Falle auf dem Grunde der majestätischen Verborgenheit Gottes erhebt. Wir sind also auch im Glauben und gerade im Glauben von dem unbegreiflichen Willen Gottes

umfaßt, der unserer Freiheit und unserem Erkenntnisvermögen schlechterdings entzogen ist. Diese Verborgenheit Gottes, in der Gott eigentlich recht Gott ist, bestimmt den Schicksalscharakter seiner Offenbarungen. Darin zeigt sich seine Mächtigkeit, deren wir auch im Glauben nie habhaft sind, über die wir auch von seinem Wort her grundsätzlich niemals verfügen. Gottes Offenbarung ist immer zugleich Verhüllung seiner sich uns so präsentierenden Majestät. Nur als der uns Bestimmende gibt er sich seine Bestimmtheit für uns.

Wir ersehen daraus bereits deutlich, nach welcher Richtung der Schicksalscharakter der Glaubenserfahrung weist, und was es für den Glauben bedeuten muß, wenn er sich seines Schicksalsgrundes begeben zu können meint. Er weiß dann nichts mehr von seiner Bestimmung durch den verborgenen Gott. Darum bleibt ihm als Basis nur die menschliche Freiheit übrig, er wird zum Werk unserer Frömmigkeit degradiert, er muß sich Stützen und Rechtfertigung in den Mitteln unserer Erkenntnis und unserer Moral suchen und unterfängt sich, Gott zu tragen, anstatt sich von Gott tragen zu lassen. Das heißt aber, der Glaube verliert seinen eigentlichen Ernst, er büßt seinen Offenbarungscharakter ein, er wird zur menschlich behaupteten religiösen Richtigkeit, die man als solche verteidigen muß, und wird damit gerade angreifbar und zweifelhaft. Er wird zur Karikatur seiner selbst und verfällt der Belanglosigkeit und dem berechtigten Spott. Noch mehr, er hinterläßt ein Vakuum in seiner entmächtigten Unbedingtheit, in das die Dämonien der Zeit einbrechen, um den Thron Gottes zu usurpieren. Selbst schicksalsentleert und darum nicht mehr schicksalsmächtig ist der so verharmloste und unecht gewordene Glaube dem Schicksal und dem Gericht seiner Erledigung hilflos preisgegeben. Er hat trotz allen Redens von Gott seine theonome Notwendigkeit verloren und stirbt daran.

Als Kommentar dazu vergleiche man die Verfallsgeschichte des protestantischen Glaubensbegriffes von der Orthodoxie über den nicht zufällig gleichzeitigen Rationalismus und Pietismus und seinen kaskadenhaften Sturz über die Mißverständnisse des Idealismus in die Niederungen des Liberalismus und Atheismus des neunzehnten bis hin zu den Mythen des zwanzigsten Jahrhunderts und ihren schlimmen Früchten. In und trotz all ihrer Antithesen untereinander eine erschreckende Kontinuität und unverhehlbare Konsequenz!

b) Deus absconditus

Daß man gegenüber der keineswegs zufälligen Blindheit der Lutherforschung des neunzehnten Jahrhunderts — Albrecht Ritschel war bestimmend, nicht Theodosius Harnack! — nun endlich wieder begriff, was der deus absconditus für Luthers Glauben bedeutete, war mehr und anderes als eine gelegentliche historische Entdeckung. Nicht nur das gesamte Lutherverständnis bekam neue Akzente, sondern am Symptom dieser Entdeckung zeichnet sich die Neufundierung der protestantischen Theologie seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts ab. Am Rande ihrer eigenen Auflösung wurde der Theologie eine Neubesinnung geschenkt, die mit dem Erfasstwerden durch den verborgen-offenbaren Gott sich selbst und ihre Aufgabe im *servum arbitrium* neu erfäßt. Wonach Friedrich Nietzsche aus einem geheimen lutherischen Winkel seines Herzens wirr tastete, nach dem verborgenen Gott, den er in antikischer Deutung als Dionysos mit antichristlicher Tendenz leidenschaftlich verkündete, das hat im letzten Moment die gegenwärtige Theologie als originär lutherisches und christlich prophetisches Fundament von der Offenbarung her begriffen. Zwar nicht Dionysos, wohl aber der unter den verzerrten dionysischen Tendenzen von Nietzsche geahnte und verkannte „verborgene Gott“, der alles in allem wirkende, schicksalhafte und maskenhafte deus absconditus, der Gott der Prädestination und der unbedingten Allmacht ist der vom Glauben unlösbare Hintergrund seiner Offenbarung.

Daß es sich bei Luthers deus absconditus um mehr und anderes handelt als um einen nominalistischen Rest, um mehr auch als um eine außenseiterische Spekulation oder eine bloße theologische Konzeption des frühen Luther, hat die jüngste Forschung überzeugend nachgewiesen. Luthers *theologia crucis* ist ohne den deus absconditus überhaupt nicht denkbar, wie zum Beispiel Walther von Loewenich eindrücklich gezeigt hat.¹⁾ Uns geht es hier jedoch nicht um eine historische Darstellung der lutherischen Lehre vom verborgenen Gott — die liegt in ausreichendem Maße vor —, sondern, unter ständiger Berufung auf sie, um die grundsätzliche theologische Bedeutung des im deus absconditus erfaßten Niveaus des christlichen Glaubens. Denn um ein, ja das Niveau der gesamten Theologie handelt es sich in der Lehre vom deus absconditus, nicht um einen einzelnen Gedanken der Gottesanschauung, oder um eine „Eigenschaft“ Gottes.

Wenn man vom deus absconditus spricht, dann macht man Ernst mit der Allmacht Gottes, dann meint man den unbedingt schicksalhaften Gott, dann redet man vom Dunkel seines allgegenwärtigen, allwirksamen, majestätischen Willens. Das erschreckende Wissen darum war — im Gleichnis der Musik gesprochen — der Kontrabaß der gesamten Heilstheologie Luthers. Melancthon und die auf ihm aufbauende Orthodoxie vernahmten, einige pädagogisch gemeinte Warnungen Luthers aufnehmend, trotz aller Schriftgebundenheit diese Stimmen der Tiefe nicht mehr. Man war den daraus resultierenden Spannungen nicht mehr gewachsen. Was man da und vor allem in der späteren *Theologia naturalis* des achtzehnten Jahrhunderts unter Einfluß der Stoa rationalisierend unter der Praesienz und Providenz Gottes verstand, war eine peinliche Abschwächung und höchst anfechtbarer Kompromiß der Konzeption Luthers und seiner prophetisch-apostolischen Grundlage gegenüber. Eher findet sich noch bei Jacob Böhme und seinem Schüler Schelling ein Nachklang zu dem, was Luther in dieser Hinsicht bewegte. Rudolf Ottos ästhetisierender Impressionismus begann, merkwürdigerweise von Indien her, wieder etwas zu ahnen und zu tasten vom Dunkel Gottes, wenn er vom „Irrationalen in der Idee des Göttlichen“ spricht. Aber das Irrationale in dem neutralgedachten „Numinosen“ blieb seiner Herkunft getreu bestenfalls Wegweisung in die mystische Kontemplation. Der deus absconditus ist maskulinisch, aktiv, willentlich. Er ist paradox, nicht nur irrational. Er ist im Widerspiel und Widersinn verborgen, nicht in der bloßen Unerkennbarkeit, er ist nicht nur, er will verborgen sein.

Die Bezeichnung deus absconditus stammt bekanntlich von Deuterocesaja (45, 15). „Der Herr hat geredet, er wolle im Dunkel wohnen,“ heißt es 1. Kön. 8, 12 und Ps. 97, 2: „Wolken und Dunkel ist um ihn her.“ Aber es geht um mehr als um einzelne biblische Vokabeln, denen man anderslautende entgegensetzen könnte (z.B. Ps. 104, 2). Auch wo von ihm gesagt ist, daß er im Lichte wohnt, ist es ein „Licht, da niemand zu kann“ (1. Tim. 4, 16). Das alles sind Symbole wie die räumliche Bezeichnung des „Herrn von ferne her“ (Jer. 23, 23), der uns doch gerade in seiner Unbegreiflichkeit so unentrinnbar nahe, so unheimlich gegenwärtig sein kann (Ps. 139). Es ist der Gott, der verborgen ist in seiner Schöpfung,¹⁾ unbegreiflich in seinen Gerichten und unerforschlich in seinen Wegen (Röm. 11, 33), der Gott, der Hiob antwortet aus dem Wetter,

der Jakob erwählt und Esau verwirft, der Pharao verstockt, der Gott, der sein Volk zu verblenden vermag (Jes. 29, 9 ff.) und wider die Weisheit der Welt seine „verborgene Weisheit“ verkünden läßt (1. Kor. 2, 6), er ist „ein verzehrend Feuer“ (5. Mose 4, 24; Hebr. 12, 29), seine Wege sind „im Wetter und Sturm“, von seinem Throne gehen aus „Blitze, Donner und Stimmen“ (Offb. Joh. 4, 5). Niemand hat ihn je gesehen (Joh. 1, 18) und kein Mensch wird leben, der ihn siehet (2. Mose 33, 20).

Als dieser Gott ist und wirkt er in seiner Allmacht, ist er A und O, Anfang und Ende (Offb. Joh. 1, 8), der „Allmächtige, Schöpfer Himmels und der Erden“, mit dem das Credo beginnt, der täglich und gegenwärtig in der creatio continua Schaffende und Zerstörende (Ps. 46, 9), der Leben Gebende und Nehmende (Ps. 104, 28 ff.), der Gott, der in seiner kosmischen Unermeßlichkeit Welten um Welten kreisen läßt, das Größte und das Kleinste wirkt, ohne dessen Willen „kein Sperling vom Dach fällt“, der in der Natur und der Geschichte unbegreiflich Waltende, der Gott der allgemeinen großen und der kleinen Geschicke. Was der Nominalismus mit der „potestas absoluta“, Leibniz im „actus purus“, Kant im „intellectus archetypus“, Hegel im „absoluten Geist“, Schopenhauer in seinem „Willen“ auf Grund christlicher Tradition denkend nachzubilden versuchten, Konzeptionen, denen man philosophische Monumentalität nicht absprechen kann, sind allzumenschlich begrenzte Reflexe jener unanschaulichen Urbildlichkeit der Allmacht Gottes, nach der jene wissend oder unwissend tasteten.

Von der Allmacht Gottes hat man ja allenthalben theologisch geredet. Und solange man sie als bloße Potenz, als die Möglichkeit Gottes, alles zu tun, verkürzt gesehen hat, brauchte sie ja nicht sonderlich zu beunruhigen. Ernst wird es erst mit der Allmacht Gottes, wenn sie als Allwirksamkeit und darum auch als Alleinwirksamkeit verstanden wird. Ernst wird es erst, wenn uns die Allmacht schicksalhaft nahe kommt, wenn sein Dunkel neben uns und um uns sichtbar wird und seine Mächtigkeit uns zu zerreißen droht. Daß Gottes Allmacht den gestirnten Himmel über mir mit seinen Myriaden Sonnen geschaffen hat, läßt uns vor seiner Erhabenheit erschauern und seine unendliche Größe preisen. Daß er aber hinter den Masken der Mächtigen, eines Hitler, eines Stalin, eines Churchill, die Geschichte unserer Tage treibt, in deren Wirbel wir mit Gut und Leib und Leben hineingezogen sind, daß er Atombombe und Massentod mit allem Grauen, das daran hängt, nicht

nur zuläßt, sondern das alles genauso sein Werk ist wie die Schönheit einer alpinen Landschaft oder die dankbar empfundene Rettung aus einer großen Gefahr, das macht den Allmächtigen unheimlich und treibt in die Anfechtung.

„Gott hat sich in seinem Wort nicht definiert,“ sagt Luther (W.A. Bd. 18, S. 685 ff.). Er läßt sich nicht herab, uns die Pläne und Ziele seiner Allwirksamkeit zu unterbreiten. „Er wirkt Leben und Tod und alles in allen“ (ebenda). Er ist der treibende Motor sowohl der Guten wie der Bösen, die lediglich Werkzeug in seiner Hand sind. Jenseits von Gut und Böse wirkt er die Geschicke der Menschen und ihre tausendfachen Verflechtungen. „Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit in Satana et impio. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit“ (a.a.O. S. 709). So steht er hinter der Maske des Verbrechers und hinter der Maske des Edlen, treibt den Guten in sein Gutsein und den Wahnsinnigen in seinen Wahnsinn, benutzt unsere Laster und Tugenden als der Eine, Unbedingte, der im Zusammenwirken aller Individuationen den „Mummenschanz“ und das „Fastnachtsspiel“ des Lebens spielt. Bis in diese äußerste Schicksalskonsequenz Ernst zu machen mit der Allwirksamkeit des verborgenen Gottes über alle so naheliegenden religiösen, moralischen und vernünftigen Einwände, das schien Luther in überzeugend dargelegtem biblischem Gehorsam der Allmacht Gottes schuldig zu sein.

Und eben damit hatte er Weite und Kraft, das Schicksal in den Gottesglauben einzubeziehen, und den im wahren Sinne fatalen Nöten nicht auszuweichen, sondern sie nun wirklich von Gott her zu bewältigen. Der deus absconditus, das sei hier unmißverständlich ausgesprochen, ist der im Schicksal verborgene Gott. Luther macht sich lustig über den „lächerlichen Gott“, der das Zukünftige nur ungewiß voraussieht, wo doch schon die Heiden ihren Göttern ein unabwendbares Schicksal zuschreiben (W.A. 18, 718). „Vult enim Deus eadem, quae praescit“ (a.a.O. S. 716). Es war sachlich und nicht nur etwa dem Humanisten Erasmus gegenüber rhetorisch begründet, wenn Luther sich ausdrücklich auf das Fatum Vergils und der griechischen Mythologie berief (a.a.O. S. 618).

Dieser allmächtige und alleinwirksame, alles in allen schaffende Gott ist die streng monotheistische und genuin christliche Fassung und Erfahrung des Schicksals. In das Dunkel des Allmächtigen ist uns unser und aller Welt Schicksal gehüllt. Wer sich also zum Allmächtigen bekennt, bekennt sich zum Herrn des Schicksals, oder

er weiß nicht, was er sagt. Darin also erfährt die Schicksalsidee ihre theologische Legitimierung. Schicksal so und von daher verstanden ist unveräußerliches, sachnotwendiges Moment des Glaubens, nicht etwa nur geduldeter Fremdkörper.

Als der „omnia in omnibus operans“ ist aber Gott der Herr aller Schicksalsmächte und Erfahrungen: Sphinx, Anangke, Moira, Nemesis, Kosmos, Tyche, Daimon, oder wie man sonst die Schicksalserfahrungen in ihrer Mannigfaltigkeit typisieren mag, sie sind umklammert von der Allwirksamkeit des Allmächtigen, sie sind in ihr gesetzt und aufgehoben zugleich. Damit ist unserem Wunsch nach Verständnis des Schicksals zunächst allerdings nicht weitergeholfen. Im Gegenteil, im Gott dieser Allmacht tut sich ein Abgrund auf, der gerade dem Glauben, insofern er der Abgrund Gottes ist, um so unheimlicher zu werden vermag. Hier gilt wohl nur Schweigen und Furcht, im besten Falle Anbetung der unerforschlichen „*altitudo divitiarum*“.

Aber sofern die Allmacht Gottes tragender Grund auch seiner Offenbarung ist, sofern er derselbe Gott ist, aus dessen Dunkel sein Licht hervortritt, wenn er zu uns redet, ist dem Glauben für das Verständnis des ihm zugewiesenen Schicksals allerdings ein Hinweis gegeben. Um diese in der Offenbarung aus sich heraustretende Bewegung Gottes muß es uns nun zu tun sein.

c) Maske und Antlitz

Über das Ansichsein Gottes spekulieren zu wollen, sei keinem geraten. Der bloße Versuch nach dieser Richtung ist nicht nur Torheit, sondern Frevel an der göttlichen Majestät. So bleibt es notwendig dahingestellt, ob der Ewige Ruhe oder Bewegung sei oder beides in ihm zu einer uns unbegreiflichen Einheit verschmilzt. Alle unsere Maße zerbrechen an seiner Unermeßlichkeit. Weder die *via eminentiae* noch die *via negationis* reichen weiter, als daß sie uns sagen, daß weder so noch so über Gott tatsächlich für uns etwas auszumachen sei. Wenn die Theologie gewiesen ist, über Gott Aussagen zu machen, dann darum, weil er der uns Gegenübertretende ist, weil er der sich an uns Bezeugende, der mit uns Handelnde ist. In dieser einzigen in Betracht kommenden Hinsicht, also als der in seiner trinitarischen Offenbarung aus sich heraustretende und uns gegenüber tretende Gott ist er Bewegung und nicht eleatisch starres Sein, ist er der lebendige Gott, der

seine *opera ad intra et extra* vollziehende Gott, in dessen Tun unser Leben gesetzt und in dessen Willen es verwoben ist. Das ist grundlegende Erkenntnis der uns bestimmenden biblischen Offenbarung Gottes. Von der Verborgenheit seiner Aseität kann und muß man wissen, daß sie eben da ist, nichts weiter, und zwar weil man von seiner Offenbarung angefaßt wird. „*Quae supra nos nihil ad nos,*“ sagt Luther. (W.A. 18, 685). In dieser Hinsicht geht er uns nichts an, weil er eben als dieser von uns nicht gekannt werden will.

Aber auch als der uns wirkend Gegenübertretende ist er keineswegs nur der Offenbare, sondern der in seinem Offenbarwerden zugleich seine Verborgenheit Kundtuende. Diese offenbarungsbezogene Verborgenheit oder Verhüllung Gottes rechtfertigt es aber, von seiner Maske zu reden im Unterschied von seinem Antlitz, aus dem uns seine offenbarte Eigentlichkeit anschaut. Der Gott der Allmacht, der alles in allen Wirkende tritt uns also in seiner Verhülltheit gegenüber; von der Offenbarung her gesehen, in einer Uneigentlichkeit und Fremdheit, die hinter sichtbaren Werken oder Werkzeugen seiner Macht verborgen ist und darum als Maskierung Gottes angesprochen werden darf. Ob man nun von Werkzeug oder Maske redet, bleibt sich gleich. Beides sind Bilder für das Hinterder-Sache-stehen Gottes, für die Mittelbarkeit und Indirektheit seines Wirkens in Natur und Geschichte und Schicksal.

Gott kann sein Angesicht über uns leuchten lassen und uns gnädig sein (4. Mose 6, 25) und im Zorn sein Angesicht vor uns verbergen (5. Mose 31, 17; Jes. 54, 8), er kann es von uns wenden und uns seine Klarheit im Angesicht Jesu Christi erkenntlich machen. (2. Kor. 6, 6). Das Antlitz Gottes ist sein Offenbarwerden, das leuchtende Heraustreten Gottes aus seinem Dunkel. Aber eben das ist Bewegung Gottes, ist *actus* und nicht *status*. Es hat Hintergrund und Folie in der Majestät und im Willen Gottes. So ist der *revelatio* in der *absconsio dei* in jedem Falle der Kontrapunkt gesetzt. Und nur so ist Gott in seiner Ganzheit da. Sosehr man Gott da suchen soll, wo er sich finden lassen will, im Wort seiner Offenbarung, so wenig ist es möglich, die Offenbarung abstrahierend und verallgemeinernd für sich zu nehmen, sie von ihrem Hintergrund zu isolieren, sie aus der Ganzheit Gottes zu lösen, ohne sie damit zu verfälschen. Man kann nicht Gott aus seinen Händen reißen und verselbständigen, was nur im Akt seines Gebens Geltung haben kann. Gott unterliegt niemals, auch nicht und erst recht

nicht in seiner Offenbarung, unserer Verfügbarkeit. Er sieht uns gnädig an in Jesus Christus und will auf Grund der uns treffenden Verheißung seines Wortes im Reichtum dieser seiner Güte von uns geglaubt und gepriesen sein. Das hebt nicht auf, sondern bestätigt vielmehr, daß er ebensogut sein Angesicht in gerechtem Zorn vor uns verbergen kann, daß er uns sein Wort entziehen kann und wir es nicht finden, ob wir es auch mit Leidenschaft suchen (Amos 8, 11 f).

Gnade und Zorn, das sind nicht Seiten an Gott. Gott ist nicht geteilt, nicht halb so und halb so, sondern er ist so oder so und in jedem Falle ein ganzer Gott. Man kann nicht eins gegen das Andere ausspielen. Er ist kein drehbarer Januskopf mit zwei Gesichtern, kein Klappaltar, dessen verschiedene Bildseiten je nach Bedürfnis von uns in Regie genommen und präsentiert werden könnten; sondern Gott ist der selbst mit uns Handelnde, der aus seinem Wort strafend und tröstend Heraustretende. Er bezieht sich auf uns nach seinem Willen, nach seiner Gerechtigkeit, nach seiner Güte in seinem Heiligen Geist und weiß sehr wohl, mit welchem Wort er uns trifft. Er ist nicht die auf dem Wege von Addition und Subtraktion unserer Berechnung sich darstellende Summe seiner Worte, sondern das lebendige Wort, in dem er uns in unserem Augenblick anredet.

Gott bezieht sich auf unseren Augenblick, der als Moment unserer Entscheidung sehr wohl Moment unserer Verantwortung ist, in den wir aber durch ihn schicksalhaft gesetzt sind. Es ist der gleiche Gott, dessen Allmacht unser Hier und Jetzt bestimmt, dessen verborgene Schicksalsmächtigkeit uns treibt und der vom Wort her seine Klarheit über uns und unsern Augenblick leuchten läßt. Indem Gott uns bewegt, indem er unsere Zeit bewegt, bewegt er sich auf uns zu, tritt er an unserm Schicksal zutage, tritt er aus seinem Dunkel heraus.

„Der uns gewiesne Augenblick der Zeit
steht mit dem Ewgen im verborgnen Bunde,
geheime Gnade birgt die schwerste Stunde
und Seligkeit entsteigt dem tiefsten Leid.“¹⁾

Das gilt nicht nur für das Kreuz, für das Luther diese Einsicht in seiner theologia crucis in unübertrefflicher Klarheit zum Ausdruck gebracht hat, sondern es gilt grundsätzlich, daß der deus absconditus und der deus revelatus eine in sich selbst bewegte und

damit uns bewegende Einheit und Ganzheit darstellen. Gerade kein Dualismus, kein Zweigöttertum ist damit gemeint, sondern die alle Schicksalsweiten seines Wirkens umspannende Einheit des sich offenbarenden Gottes. Daß das Leben so, wie es ist, als Schöpfung und Sünde, als Schicksal und Freiheit das Element ist, in dem Gottes Wort uns bestimmend trifft, läßt uns die Offenbarung aus dem Dunkel der göttlichen Allmacht hervortreten. Gott führt und treibt und wirft uns durch die Ereignisse unseres Lebens dahin, wo uns endlich die Augen aufgehen für seine Wahrheit und die Ohren geöffnet werden zum Gehorsam für seinen Willen. Sein Evangelium trifft uns in unserm Schicksal, es vollzieht sich an unserer Zeit, also in und an all den Momenten, in denen am Aufleuchten der Offenbarung uns nun Gottes verborgenes Wirken aufgeht. So offenbart sich uns der Allmächtige, so wird sein Antlitz hinter den Masken sichtbar. So ist, wird und bleibt er der eine Gott, der alles in allen wirkt im undurchdringlichen Dunkel seiner Schicksale, und von dem wir als Christen rückschauend sagen dürfen, daß er auf all den verschlungenen Pfaden, durch all sein undurchdringliches Dunkel uns gratia praeveniente zu sich selbst und seinem uns nun offenbaren Wort geführt hat.

Dann aber und von daher ist Schicksal Maske, Zeit und Geschehen Verkleidung Gottes, hinter der seine Allmacht schaffend, zürnend und begnadend sein eigentliches Werk nach unbegreiflichem Planen wirkt. Schicksal ist das „opus alienum“, die vom Licht der Offenbarung und Eigentlichkeit her („opus proprium“) sichtbar werdende Dunkelheit Gottes, die als Dunkelheit Gottes nun in verborgener Einheit mit der Wirksamkeit des deus revelans, des Heiligen Geistes, verstanden werden muß. Um es mit einem anderen Gleichnis zu sagen: im Schicksal faßt uns die linke Hand Gottes, die uns seiner formenden Rechten zureicht und entgegenhält.

Die sich in Wort und Geist enthüllende Eigentlichkeit Gottes, sein uns in Jesus Christus anschauendes Antlitz macht es notwendig, von seiner Uneigentlichkeit und Verkleidung hinter den Dingen und Geschehnissen zu reden. Andernfalls bliebe nur die gnostische Verirrung eines Dualismus, eines Auseinanderfallens von Schöpfung und Erlösung, die beziehungslose Zweiheit des Demiurgen und Erlösers. Oder es bliebe die pietistisch-rationalistische Verdünnung und Abstraktion eines bloß „lieben Gottes“, eine Rechnung, die nun und nimmer stimmen kann; denn es gab das Erdbeben von Lissabon, und es gibt täglich Schicksale, von

deren Dunkelheit man nicht absehen kann, ohne daß ein solcher Gott zur Lüge werden müßte, weil seine isolierte Helle das Ganze der uns bedrängenden Weltwirklichkeit nicht zu umfassen vermag. Solche Isolierung verleugnet den totalen Existenzbezug und damit die Unbedingtheit der Offenbarung. Sie läßt Raum für eine Position außerhalb Gottes und ermöglicht darum den Atheismus, ohne ihn von vornherein als in Gott einbegriffen zu denken. Sie entwertet den Glauben zur weltanschaulichen Wertung unserer Freiheit, enthebt ihn damit aus seinem Element und hebt ihn dadurch als Glauben auf.

In der Bewegung des aus seinem unendlichen Dunkel tretenden *deus revelans*, in dem aus seinem Schweigen zu uns redenden Gott erfährt die Offenbarung die ungeheuere Rauntiefe, die schlechterdings alles in sich umfaßt und aus solcher Abgründigkeit uns anschaut. Der Schall des Rufes Gottes aus diesen Tiefen läßt den Hörenden ahnen, wer hier zu ihm ruft. Das unser inneres Auge treffende Licht aus dem Dunkel offenbart uns erschreckend etwas von den Dimensionen der göttlichen Verborgenheit, der unser Schicksal samt unserm Glauben verhaftet ist. So ist Er verkleidet in die Rätsel unseres Schicksales, so schaut Er uns an durch die Masken und Hüllen der uns treffenden Ereignisse, hinter denen uns sein Auge sucht, die uns durchsichtig werden wollen für die daraus hervorleuchtende Eigentlichkeit seines sich offenbarenden Wesens.

Wir müssen von da her verstehen, was Schicksal hinsichtlich der Offenbarung bedeutet: Maske vor dem Antlitz, Dunkel um des Lichtes willen, Fremdheit als Folie der Eigentlichkeit. Schicksal ist Kontrapunkt der Offenbarung. Gott setzt beides füreinander, Schicksal und Offenbarung, und setzt sich in beidem im Widerspiel und in der Einheit seiner aus sich selbst heraustretenden Bewegung. „Durch die Fenster des tunkeln lasset Gott sich sehen . . .“ (Luther, W.A. 6, 208); „es ist ein groß dinck, eine große zuvorsicht zu got erhalten, ob er schon den tod, schmach, ungesundheit, armut zu-fuget, und in solchen grawsamem bild des tzorns yhn für den allergütigsten vatter halten“ (ebenda S. 249). So türmt Gott die Wolken, zerbricht uns unser Wollen und Planen, um dann mit wunderbarem Rat eben seinen Weg mit uns zu gehen und uns seine Herrlichkeit zu zeigen. Grube und Kerker sind die Maske Gottes für Joseph, aber dahinter steckt das Antlitz, das gerade durch diese Maske gnädig auf ihn blickt. Dieses „Dahinter“ offenbart sich oft genug erst als zeitliche Folge. So scheinen wir verlassen zu sein, in die

Irre zu gehen, den Mächten und Gewalten preisgegeben zu sein, und müssen es nachher beschämt und dankbar erkennen, daß eben durch solche Tiefen und Wasser Gottes Pfad führte.

Wir verstehen es von der Struktur der Schicksalserfahrung her, daß die Ereignisse, durch die wir betroffen sind vom offenbarwerdenden Antlitz Gottes her, eben diese „Bedeutung“ als Maske und Hülle Gottes erhalten müssen. Und gerade die Tiefe der Offenbarung, die uns im Kreuz aufgeht, läßt es uns wagen, wider die beschränkten Einsichten unserer Vernunft in den Not und Furchtbarkeiten unserer Geschicke Gottes heimsuchende Gnade, im Leid seine Liebe, im Tod sein Leben, in allem Nein Gottes heimliches Ja zu vernehmen und zu erhoffen. Gerade unter dem Kreuz wird es deutlich — davon wird später ausführlicher die Rede sein —, daß Werk und Wort Gottes, Schicksal und Offenbarung in unserem Augenblick unlösbar aufeinander bezogen sind, ja daß man das Wort vom Kreuz in seiner seligmachenden Kraft gar nicht erfahren kann, wenn es einem nicht in Schuld und Schicksal des eigenen Lebens hineingestellt ist. Und wahrhaftig, es ist dafür gesorgt, daß hier der Zapfen in den Spund paßt; denn um des schuldbedingten Todesschicksals dieser Welt willen ging Christus an das Kreuz und um des Kreuzes und Kreuzesgehorsams willen ziehen wir in dieser Welt Kreuzeschicksale an und sind in das Sterben Christi schicksalhaft einbezogen. So meinen Maske und Antlitz, Hülle und Offenbarung grundsätzlich und speziell vom Kreuz her nichts anderes als die totale Lebensbezogenheit des Wortes, als die Einheit von Allwirksamkeit und Selbstbezeugung Gottes in ihrer spannungsreichen Bewegung, als die unbedingte Zuordnung von Schicksal und Glaube, von individuativer Bestimmtheit und göttlicher Bestimmung. Aus dem Vollzug dieser Zuordnung lebt der Glaube, in ihm charakterisiert sich seine Eigenart.

d) Glaube

Unter den nunmehr gegebenen Voraussetzungen gilt es, die Beziehungen von Schicksal und Glaube neu zu bestimmen. Im *deus absconditus* sind Schicksal und Schicksalhaftigkeit in ihrer Bedeutung für den Glauben theologisch erkannt. So muß die Schicksalserfahrung ihrer Struktur nach im Glaubensakt enthalten und aufgehoben sein. Es kann da, wo Gott uns Glauben schenkt, wo der *deus revelans*, der Heilige Geist, am Werk ist, keine Schick-

sals Erfahrung neben dem Glauben mehr geben, da Schicksal und Glaube sich auf unsere Lebensganzenheit, auf die totale Existenz und Individuation beziehen. Es gibt nur eine Unbedingtheit für uns, und wo der Unbedingte zu uns redet, ist die Unbedingtheit des Schicksals allein von ihm her gesetzt und erfüllt.

Von da her ergibt sich aber eine höchst charakteristische Umstülpung der Schicksals Erfahrung. Im Glauben ist das Warum, Wozu und Woher des Schicksals vor allem ausdrücklichen Gefragtwerden beantwortet. Der unbedingte Bezugspunkt der Ereignisbedeutung und des sich damit identifizierenden Selbstverständnisses ist von der Offenbarung her bereits als Position bezogen und vom Glauben her bestimmt, ehe noch die in sich genommene Schicksals Erfahrung Zeit und Möglichkeit gewinnt, zu fragen oder von sich aus zu antworten. Mit dem Einschlag der Position Gottes hat der „produzierte Gegenstand“ Schicksal seine Produktion und Objektivation von dem unser Selbst bestimmenden Glauben her erfahren. Er hat in seiner Freiheitsfunktion eine Überformung erfahren, in der das Selbst sich nur noch im Gehorsam gegen Gott recht verstehen kann, und aus dem Vollzug dieses Gehorsams den Sinn des ihm widerfahrenden Schicksals deuten kann. Es werden also die uns bekannten Geleise der Schicksals Erfahrung im Akt des Glaubens gleichsam rückwärts befahren. Gott redet, er offenbart und verhüllt sich zugleich in der in ihm gesetzten Aufeinanderbezogenheit von Ereignis und Wort, von Existenz und Offenbarung. Er setzt von sich aus seinen Anspruch und seine Verheißung bedeutungsstrukturell für den Glauben an die Stelle, an der in unserem Leben die Schicksals Erfahrung steht. Jedoch er tut es so, daß er diese Apriorität schlechterdings mit seinem Wort in Beschlag nimmt.

Von dieser Inanspruchnahme her ist es aber mit jedem Anspruch, unsererseits Schicksal zu deuten, aus, trotz aller Unbedingtheit und Unwillkürlichkeit, in der sich dieser Prozeß sonst zu vollziehen vermag. Die Deutung steht nun eindeutig unter der Vollzugsmächtigkeit seines Wortes. Die Anknüpfung an die Apriorität der Schicksalsidee ist gerade Aufhebung ihrer autonomen Möglichkeit und damit radikale Beseitigung des Götzen „Schicksal“ und der darin hypostasierbaren menschlichen Eitelkeit und metaphysischen Selbstgefälligkeit zugunsten der alleinigen Bestimmtheit des menschlichen Selbst- und Schicksalsverständnisses von Gott her. Gott knüpft an in der völlig unvorhersehbaren und unableitbaren Tatsache seines Rufes und seiner Anrede an den Menschen. Sie trifft

uns schicksalhaft, jawohl; und zwar eben darin, daß uns sein souveräner Wille Gehorsam fordernd als die Gewolltheit unseres Lebens gegenübertritt und so allerdings dem Sinn unseres Lebens die Richtung weist. Eben damit ist radikal Schluß gemacht mit jeder außerhalb dieses Willens, dieser Gewolltheit liegenden Sinndeutung. Die Schicksalsidee und ihr Raum innerhalb der menschlichen Möglichkeiten, wozu auch das *servum arbitrium* zu rechnen ist, ist völlig von Gott her mit Beschlag belegt. Ihre so verstandene Erfüllung ist Erfülltheit auf grundsätzlich anderem Niveau und damit zugleich Aufhebung aller in Frage und Antwort von uns her gesetzten Sinndeutungen und Sinnmöglichkeiten.

Es ist vom Glauben her Schluß gemacht mit dem aus sich selbst deutbaren Schicksal, weil im Glauben und das heißt von der aufleuchtenden Offenbarung her im Schicksal die Verborgenheit Gottes gesehen werden muß, die auch unserem intuitiven Zugriff versagt bleibt. Von daher wird es radikal ernst mit der Wahrheit schicksalhafter Lebensinterpretation. Der bisher scheinbar feststehende Punkt, das Ich wird uns auch in der Unbedingtheit seines ereignisbezogenen Selbstverständnisses zweifelhaft. Es erfährt von der Offenbarung Gottes her eine Bestimmung, die die autonome Selbstbestimmung in ihrer Endgültigkeit in Frage stellt, so wie unser Gewissen in seiner Eigenmächtigkeit in Frage gestellt wird. Damit wird aber der Boden für die intuitiven Schlüsse auf den Sinn unseres Schicksals wankend. Es fragt sich, ob man nicht zu kurz schließt, wenn man von Tragik redet, wo es sich vielleicht um Gericht handelt, oder wenn man von bloßer Rätselhaftigkeit spricht, wo es um die Verborgenheit Gottes geht, oder von Zufall und Notwendigkeit, wo uns der Wille Gottes sucht. Ja mehr noch: Es fragt sich, ob sich nicht in der Tragik der Mensch prometheisch behaupten will, wo Gott ihn heimsucht, ob der Daimon seines inneren Müßens nicht richtiger als Dämonie zu werten ist, oder seine stoische Pronoia nicht als eine widergöttliche Hypostasierung seiner reichlich anmaßenden Glücksklugheit zu verstehen ist. Gott will reden aus den Hüllen seiner Verborgenheit, auf die von seiner Offenbarung allein das rechte Licht zu fallen vermag; also soll der Mensch schweigen. All unsere Schicksalsweisheit, auch da, wo sie sich bescheiden und ehrfurchtsvoll gibt, könnte als Vor- und Aberwitz des sich in seinem Mittelpunkt sicher dünkenden Menschen genommen werden. Diese Basis wird ihm von der Verborgenheit Gottes her entzogen. Nun tritt Gott, der verborgen-offenbare, ins

Zentrum, nun ist unser Selbstverständnis von ihm her bestimmt, nun überdeckt sein Wille die gesamte Schicksalssphäre und gibt ihrer Struktur vom Glauben her eine neue Wendung und einen neuen Inhalt.

Die Funktionenbahn der Schicksalserfahrung, die vom Glauben überformt ist, verläuft in anderer Richtung. Die Formstruktur der Schicksalserfahrung mit ihren drei Eckpunkten: Selbstverständnis, Ereignisbedeutung und Schicksalsunbedingtheit, ist dieselbe geblieben. Aber die Unbedingtheit ist nun als Unbedingtheit des Willens Gottes zum ausschlaggebenden Faktor, zur Konstante geworden. Von da her ist das Selbstverständnis bestimmt, und zwar in der reinen Form der Glaubenswertung als das allem Göttlichen gegenüber blinde und sündhafte Geschöpf, das der Erleuchtung durch Gottes Geist und Wort bedürftig ist, um Gottes Willen erkennen zu können. Dieses Selbst sieht sich nun in seiner existentiellen Ereignisbetroffenheit auf Gottes Wort gewiesen. Wortbetroffenheit und Ereignisbetroffenheit begegnen einander im Glaubensakt, also im Selbstverständnis des unter Gottes Wort und Werk, unter Gottes offenbarem und verhülltem Willen stehenden Menschen.

Wir würden nicht im Glauben wandeln, sondern im Schauen, wenn Gott uns als der nur Offenbare gegenüberstände. Für den Glauben ist aber gerade diese Bezogenheit seiner Verhüllung auf seine Offenbarung maßgebend. Auch noch in seiner Offenbarung ist er ja verhüllt in der Kenosis Jesu Christi, in der Niedrigkeit seines Wortes, in der Unbegreiflichkeit seiner Wahrheit. So aber ist der Akt des Glaubens, der gerade das Gegenteil von aller banalen Anerkennung ist, die geforderte Form des Vollzuges, die allein und spezifisch dem verhüllt-offenbaren Gott zu entsprechen vermag. Der Glaube ist als Apperzeptionsform selbst in diese Spannung des Verhüllt-Offenbaren hineingespant, -darin in seiner Besonderheit charakterisiert und auch von dem, was sonst unter dem Namen Glaube bezeichnet zu werden vermag, grundsätzlich verschieden.

Glaube ist also die wortbezogene Schicksalserfahrung; denn wir haben im Glauben nicht etwas nachzuschwatzen, was in sich und ohne Bezug auf unsere Existenz seine Geltung haben könnte, sondern wir haben aus unserem Leben und das heißt hinsichtlich unseres Schicksals zu glauben. Wir wissen uns durch Wort und Geist in unserem Hier und Jetzt auf Gott geworfen. Wir haben in unserem Glauben die Spannung des deus absconditus und deus revelatus

auszutragen, wir sind von Gott in unserem Schicksal so gemeint, daß wir auch wider die Wahrscheinlichkeit durch die Wolke der uns widerfahrenden Ereignisse seine Hand ergreifen müssen. Glauben heißt also in der Verborgenheit des unsere Gesicke bestimmenden Gottes sein Wort in vertrauendem Gehorsam hören und bewähren müssen, Gott in Gott entdecken, das Antlitz hinter der Maske, die Offenbarung im Schicksal. Damit ist unser Schicksal als um der Offenbarung willen gesetzt verstanden.

Glaube wäre gar nicht Glaube ohne diesen im Schicksal gegebenen Widerstand, ohne den Durchbruch durch die Verhüllung Gottes. Darin zeigt sich aber, daß der Glaube durch eben das Element, was sich ihm widersetzt, zugleich getragen wird. Er ist überwundener Zweifel, durchkämpfte Anfechtung, gewagte Hoffnung, gehorsames Vertrauen, mit Luther zu sprechen: „getroste Verzweiflung“. „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben“ (Mark. 9, 24). Glaube ist nach der viel zitierten Stelle Hebr. 11, 1 „eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht siehet“. Er steht unter dem Vorzeichen des paradoxen „Dennoch“ wider allen Schein: „Dennoch bleibe ich stets an dir . . .“ (Ps. 73, 23), und vermag sich durch die Kraft des Geistes Gottes aller Schicksalsmächtigkeit gegenüber zu der triumphalen Gewißheit der Schlußverse des 8. Römerbrief-Kapitels zu erheben.

Schicksal ist also in der Form der abscondio dei Moment aller echten Glaubenserfahrung, aber eben in ihr bereits aktuell und Entscheidung fordernd auf die Offenbarung bezogen. Die Ereignisbedeutung bleibt in ihrer relativen Selbständigkeit bestehen; eben um in ihrer Widerständigkeit von der darauf bezogenen Eigentlichkeit Gottes ihren Sinn und ihre Wertung zu empfangen. Leid bleibt Leid, Grauen bleibt Grauen, Tod bleibt Tod. Die Schicksalsmächtigkeit wird nicht außer Kurs gesetzt. Der Christ ist von diesem schicksalsgetriebenen Leben nicht entbunden. Ihm wird auch die Neige des Kelches nicht erspart. Vielmehr ergreift ihn die führende Rechte Gottes in diesem seinem ihm zgedachten Leben. Hier und unter diesen Umständen glaubt er, oder er glaubt gar nicht. Aber indem der so zu glauben vermag, indem aus der sich enthüllenden Bewegung Gottes sein Leben aus dem Abgrund gerissen wird — sola gratia wie vorwegnehmend zu betonen ist —, „ist unser Glaube der Sieg, der die Welt überwunden hat“ (1. Joh. 5, 4); „denn alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt“ (ebenda). Glauben können ist ja nur als glauben müssen möglich.

„Nemo contra deum nisi deus ipse“, dieses im XX. Buch von Goethes „Dichtung und Wahrheit“ zitierte ungeheuerliche Wort gilt im eigentlichen Sinne für den Glauben und spiegelt seine doppelte Schicksalhaftigkeit im Glaubensvollzug. Im Glauben selbst zeichnet der deus revelans seine Bewegung von der abscondio zur revelatio ab. Das Schicksal wird schicksalhaft überformt, durch die Maske leuchtet das Antlitz Gottes. Im Glauben vollzieht sich eine Schicksalsdialektik, in der das Schicksal in den schicksalhaften Glauben aufgenommen, die Bestimmung bestimmt wird. Gott „deutet“ sich selbst an unserem uns gewiesenen Schicksal im Sinne seiner Offenbarung, indem er uns den Glauben schenkt. In dieser Alleinwirksamkeit Gottes ist das Leben in seiner individuativen Notwendigkeit samt unserem Glauben als verantwortlicher Akt unserer Entscheidung einbezogen. Der Gewalt aber und Übermächtigkeit dieser Bewegung, in der sich die Ehre Gottes manifestiert, wird man erst inne, wenn man sieht, in welche abgründigen, dämonischen Tiefen schicksalhafter Art unser Leben gerissen zu werden vermag. Darum gilt es, dem schicksalhaft Bösen in der Gestalt der Dämonie und Erbsünde unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

II. Die Schicksalsmacht des Bösen

1. Das Verhängnis des moralischen Autonomismus

Es war die große und gefährliche Illusion des ethischen Idealismus, die Frage nach Gut und Böse auf der Basis der Autonomie des freien Willens meistern zu wollen, und damit blind gegen die schicksalhaften Tiefen zu machen, von denen her dieses Problem unserer sittlichen Selbstbestimmung Hohn spricht. Der Weg von Kants kategorischem Imperativ zu Nietzsches Umwertung aller Werte und von da her in den moralischen Nihilismus des zwanzigsten Jahrhunderts war nicht zufällig, sondern konsequent. Und die auf diesem Wege heraufbeschworenen Dämonien unserer Zeit, die das gesamte Abendland zu vernichten drohen, sind eine unüberhörbar deutliche Antwort darauf, in welche Verblendung man dem schicksalhaft Bösen gegenüber geraten war. Wie wenig „radikal“ hatte man das Böse genommen trotz einer gewichtigen Tradition, die von Augustin über Luther bis zu Pascal reichte, und mit welcher Mächtigkeit hat dieses Böse die immer unsicherer werdenden

Setzungen der sittlichen Selbstbestimmung zu Spott und Schanden gemacht, in denen sich die Würde unserer Freiheit zu behaupten meinte!

Was will eine formale Ethik schaffen, wenn der sie allein ermöglichende Wertekosmos ins Wanken gerät? Dieser Wertekosmos, den der idealistische Freiheitsbegriff für eine fruchtbare Aktualisierung zur Voraussetzung hatte, war aber kein Werk seiner Autonomie, sondern den Schicksalstiefen der abendländischen Geistesgeschichte entstieg. Und als Nietzsches Hybris „mit dem Hammer philosophierend“ diesen Kosmos zerschlagen wollte, ohne Beruf und Fähigkeit zu wirklicher Neuschöpfung, konnte er nur dem Chaos den Weg bereiten. Er konnte sich als der Heraufbeschwörer der „Götzendämmerung“ fühlen, weil die Welt der idealistischen Werte bereits entwurzelt war, weil die Letzttheit nicht mehr in Kraft war, die sie geformt hatte. Damit mußte sinlos werden, was nur vom schaffenden Grunde des Glaubens her sinnvoll sein konnte. Die nicht mehr in schicksalhafte Wertbestimmtheit eingebundene Freiheit mußte sich selbst als wertsetzend mißverstehen und damit zum Vorwand der Willkür und zum Schrittmacher des Chaos werden. Die Degeneration des Pflichtbegriffes bis hin zur nationalsozialistischen Pflicht des Verbrechens auf Staatsgeheiß kennzeichnet jenen Weg der Emanzipation der sittlichen Selbstbestimmung über den Liberalismus in die Dämonie. Auf diese verhängnisvolle Bahn konnte und mußte man geraten, wo man die schicksalhaften Hintergründe der Setzung dessen, was als gut und böse zu gelten hat, nicht mehr sah oder als „Heteronomie“ mißdeutete.

Im ersten Buch des „Willens zur Macht“, in dem Nietzsche von der Heraufkunft des europäischen Nihilismus spricht, findet sich eine Einsicht von wahrhaft seherischer Bedeutung.¹⁾ Es heißt da: „Man glaubt mit einem Moralismus ohne religiösen Hintergrund auszukommen: aber damit ist der Weg zum Nihilismus notwendig. — In der Religion fehlt der Zwang, uns als wertsetzend zu betrachten.“ Hier ist der springende Punkt gefaßt, theologisch gesprochen: der Sündenfall der europäischen Geistesgeschichte in der Emanzipation des Sittlichen von der Religion, das „Eritis sicut deus scientes bonum et malum“. Der Kurzschluß des Autonomismus verkannte, daß die Setzung einer bindenden Wertordnung die Kräfte unserer Freiheit übersteigt und man in die Verwirrung geraten muß, wenn man mit einem Gewissensformalismus ordnen zu können meint,

was seine Ordnung oder Unordnung allein von der unsere Selbstbestimmung überformenden schicksalhaften Tiefe des Göttlichen oder Dämonischen zu erhalten vermag. Und zwar vollzieht sich das Gesetz dieser Dinge so, daß, wo man der theonomen Verankerung der Werte entraten zu können glaubt, mit Notwendigkeit an Stelle solcher Bindung die dämonische Umwertung Platz greift, das schicksalhaft Böse unsere Freiheit mißbraucht, um in der schließlichen Konsequenz des „Jenseits von Gut und Böse“ uns der Unmächtigkeit des Bösen zu verschreiben. In die Abgründe dieses Chaos geworfen, beginnen wir heute am Schicksal Europas neu zu sehen, in welche Dimensionen die Frage nach Gut und Böse ursprünglich reicht. Und wenn es noch eine Rettung aus dem Chaos der Wertverwirrung geben soll, die ja den politischen Zusammenbrüchen vorausgeht, dann in der Buße und Besinnung auf die Gründe und Abgründe sittlicher Wertsetzung und Wertverneinung, die über die Grenzen unserer Freiheit hinaus Sinn und Sinnlosigkeit unseres Lebens zu bestimmen vermögen.

Man muß den hier angedeuteten Hintergrund der Ereignisse sehen, um zu verstehen, daß wir auf keinen Fall geneigt sind, die Frage nach dem Bösen weiter der Verharmlosung durch den Autonomismus preiszugeben. Unter dieser Maske gerade hatte das Böse seine Schicksalsmächtigkeit entfalten können. Und wenn man selbst in den Kreisen der Theologen mit Stolz darauf hinwies, daß die neuere Entwicklung der Sündenlehre zum mindesten seit der Aufklärung durch den Fortfall des Erbsündendogmas charakterisiert sei,¹⁾ und man den Teufels- und Dämonenglauben nur noch unter den Perspektiven einer überwundenen Mythologie zu sehen vermochte, dann ist es allerdings an der Zeit, solcher Verblendung rücksichtslos entgegenzutreten. Dämonie und Erbsünde repräsentieren für den christlichen Glauben eindeutig die Wirklichkeit des schicksalhaft Bösen und wollen von da her verstanden und gewertet werden.

2. Dämonie

a) Umschau

In einem undatierten Brief aus dem Anfang des Jahres 1700 schrieb die preußische Königin Sophie Charlotte an ihren Freund Leibniz: „Auch hat die Angst vor dem Teufel mir noch keine Furcht vor dem Tode eingeflößt. Sie wissen längst, was an dieser

Vorstellung Wahres ist, und wir wollen uns heiter über einen Gegenstand unterreden, welchen nur ein Mann wie Sie, der die Dinge zu ergründen weiß, nicht ernsthaft nimmt.“

Die Aufklärung, die sich ja als Überwindung des Aberglaubens verstand, hat, angefangen von Balthasar Beckers „Bezauberter Welt“ über Thomasius bis zu Roehr, radikal aufgeräumt mit Hexenwahn und Teufelsglaube, nachdem diese gerade noch im siebzehnten Jahrhundert ihre schauerlichen Blüten getrieben haben. Ein Theologe wie Schleiermacher weist den Teufelsglauben weit von sich. Beherrschend wird für das moderne Lebensgefühl durchaus das, was bei der Königin Sophie Charlotte klar da ist: Heiterkeit und Nichternstnehmen solcher aus dem dunklen Mittelalter stammenden Vorstellungen. Man überläßt den Teufel gruseligen Schauerromanen oder dem Kasperletheater, aber wünscht mit solchem Unfug religiös nicht mehr behelligt zu werden. Vielleicht sagt noch ein traditionell frommer Mensch: mit dem Teufel sei eben das Böse gemeint, das einen versuchen und verführen wolle.

Rund zweihundertfünfzig Jahre lang ist der aufgeklärt optimistische europäischen Menschheit der Teufel merkwürdig aus dem Bewußtsein gekommen. Und die Frage ist mehr als ein Scherz, ob er nicht die Zeit seiner Selbstverflüchtigung und Tarnung besonders nutzbringend und fruchtbar im Sinne einer weniger komischen und gründlicheren Wirksamkeit angewandt hat. Die Verschiedenheit der Masken und darunter auch die Tarnkappe gehören zu seiner Ausstattung.

Es ist ein Gesetz im Reich der Geister, daß man das rechte Wort, den rechten Spruch sagen muß, um die Flüchtigen zu bannen. Sage ich heute „Teufel“, dann entwischt er mir grinsend, und ich habe bestenfalls eine lächerliche Larve in der Hand. Sage ich aber „Dämonie“: Dämonie der Massen, Dämonie der Technik, Dämonie der Macht, des Geldes, der Wirtschaft, Dämonie des Hasses, Dämonie politischer Systeme und Weltanschauungen, dann hebt sich hinter den Dingen, die unsere heutige Wirklichkeit bestimmen, wenigstens für Augenblicke ein unheimlicher Schatten, der Zauber einer uns bannend anschauenden, schicksalhaft zerstörenden Mächtigkeit, die wir jedenfalls nicht mehr mit Kasperletheater und Heiterkeit zusammenbringen mögen. Auf dieses unheimliche, schattenhafte Etwas reagiert der Instinkt der Menschen völlig anders: mit Angst, Verschwiegenheit und Furcht. Nenne nicht bei Namen, was wir nicht wissen wollen; hebe nicht ins Bewußtsein,

geschweige denn ins Gewissen, wogegen wir doch ohnmächtig sind und was uns nur belasten könnte! Und doch zeigt solche Furcht, solches Schweigenwollen und Schweigenmüssen gerade den Bannkreis des Dämonischen an, die Unentrinnbarkeit, die Bewegungsstarre.

Es ist sehr schwer und gefährlich, dem aktiv Dämonischen gegenüber das volle, eindeutig lösende Wort zu finden und zu sprechen. Am allerwenigsten ist bloße Intellektualität dazu imstande. Ein Bruch des Bannes vermag nur in der Bindung an Gottes Übermacht zu geschehen.

Es scheint mir nicht unwichtig, einen kurzen Hinweis darauf zu geben, daß sich im Lebensgefühl der Völker und Kulturen mannigfache Anzeichen dafür finden, daß man das Dämonische gespürt hat. Die religiöse und künstlerische Formensprache der Menschheit redet in ihren Gestaltungen nicht etwa nur vom Erhabenen, Lichten, Schönen, Göttlichen, angefangen von den primitiven Kulturen der Naturvölker bis zu den Hochreligionen, sondern zugleich von dem Unheimlichen, Grauenhaften, Verzerrten, Schauerlichen, Dämonischen. Man hatte ein Gefühl dafür, daß unser Leben von Mächten umstellt und bedroht ist, die zerstörend wirken, vampyrhaft aussaugen, höhrend vernichten, in ihren Bann und Zauber zu ziehen versuchen und schauerliche Opfer fordern. Es ist töricht, das fratzenhaft Fürchterliche solcher Götzendarstellung etwa nur als primitiv und ungekonnt belächeln zu wollen. In solchen Darstellungen kristallisiert, vergegenständlicht sich das Grauensvolle und wird damit greifbar, nennbar, behandelbar. Man kann versuchen, es zu bannen, und damit in Anerkennung eines Umrisses seiner Wirksamkeit sich ihm entziehen oder es auch in bestimmter Weise fruchtbar machen wollen. Die Technik des Umgangs mit solchen Mächten nennt man Magie.

Die Darstellung dieses Grauenhaften in Plastik und Malerei, in rhythmischen Tänzen und Gesängen bis zur orgiastischen Bessessenheit gehört zur Beschwörung dieser dämonischen Mächte. Und noch das, was wir Tragödie nennen (tragoi = Bocksgestalten), weist in seinem Ursprung auf den Dionysoskult, auf die Gottheit der Griechen hin, in der der Lebens- und Todesrausch in seiner rasenden Leidenschaft dämonische Mächtigkeit verkörpert. So etwas denkt man sich nicht aus und erfindet man nicht, sondern es bricht heraus aus dem vom Dämonischen erfaßten Lebensgefühl der Menschen. Eine schicksalhafte Wirklichkeit verwirklicht sich darin.

In der germanischen Religionsgeschichte tragen zweifellos der listige Loki und der blinde Hödur unter den Göttergestalten dämonischen Charakter. Das Heim der Asen und Götter, Midgard, ist von Utgard, dem Bereich des Unheimlichen, der zerstörenden, kulturfeindlichen Mächte, dem Reich der Tursen, der Riesen, umgeben und liegt in stetem Kampf mit ihnen. An den Wurzeln des Lebensbaumes, der Weltenesche, nagt die Midgard-Schlange. Nichts wäre verkehrter, als dem Lebensgefühl der alten Germanen den Sinn für das Dämonische abzuerkennen. Noch im mittelalterlichen deutschen Märchen klingt die Welt des Dämonischen in der Macht unheimlicher Riesen, in der List der Hexen und den Verwünschungen böser Feen nach, wenn auch hier bereits in einer ästhetischen Distanzierung und mit der Tendenz einer sittlichen Überwindung oder auch einer klugen Überlistung der magischen Mächte.

Die gesamte Religion des Parsismus ist auf den Urgegensatz von Licht und Dunkel, Gut und Böse, Göttlich und Dämonisch aufgebaut. Der Schöpfung des guten Gottes, Ormuzd, setzt Ahriman, der Dämon der Finsternis, seine Gegenschöpfung entgegen. Die grauenhafte Öde der Wüste, die zerstörende Naturkatastrophe wird dämonisch empfunden. Der Sinn der Weltgeschichte ist der Kampf des Reiches Gottes gegen das Reich Satans und der endliche Sieg des guten Gottes, dessen Mitkämpfer die Gläubigen sind. Vom Parsismus her dringt der Teufelsglaube in das Spätjudentum ein (Hiob, Sacharja, Daniel) und wirkt entscheidend auf die Grundlagen des Christentums. Das Neue Testament hat auf der ganzen Linie Dämonenglauben zur Voraussetzung und weiß sich als dessen Überwindung.

Ich begnüge mich mit knappsten Andeutungen im Hinblick auf die abendländische Kunst. In den eigenartigen Motiven gotischer Ornamentik spiegelt sich die christlich gebannte, aber noch durchaus gespürte Welt der Dämonen. Eine verzweifelt grinsende Teufelsmaske als Tragstein in einer sakralen Gewölbennische ist nicht ein Scherz des Baumeisters, sondern ist von der Ebene des Exorzismus her zu verstehen. Wenn man in dem dritten „Kyrie“ von Bachs „Orgelmesse“, in der unheimlichen Spannung der Klangformen das Sich-Durchringen des Glaubens wider die Abgründigkeit der Verzweiflung unmittelbar erschauernd zu Gehör bekommt, spürt man, daß Bachs Musik die Hintergründe des Dämonischen nicht nur kennt, sondern in Tönen bindet und bannt.

Man könnte sehr ausführlich über die Dämonie in der Dichtung Dantes reden, oder von Shakespeares „Macbeth“ — auf Goethes „Faust“ kommen wir noch zurück — oder in der Malerei von Pieter Brueghel. Nur sollte man nicht in falschem Rückschluß sagen: ja damals konnte man so malen, so dichten — aber heute? Vielleicht gerade heute! Derjenige, der meines Wissens das Wort „Dämonen“ zum ersten Mal in dem spezifisch modernen Sinne gebraucht hat, ist Fedor Dostojewskij gewesen, der unter diesem Namen die Zersetzungsarbeit russischer Terroristen im zaristischen Rußland schildert. Dostojewskij hat überall in seinen Werken diesen Hintergrund. Die Menschen seiner Romane sind krank und besessen von Ideologien und Illusionen, an denen sie sich zergrübeln, schuldig werden und zerstören. Das dämonische Programm ist in der Teufels-halluzination des Iwan im zweiten Teil der Brüder Karamasoff sehr klar entwickelt: „Vernichtung des Gottesglaubens — damit hat es zu beginnen! —, damit fällt die frühere Sittlichkeit von selbst, damit hebt das Neue an, der rein diesseitige Mensch, der in titanischem Stolz zum Gottmenschen wird und die Menschheitsbeglückung vollziehen wird. Diesem Gottmenschen ist alles erlaubt. Der Mensch, der moderne Russe, braucht zur Rechtfertigung seiner Schurkereien eine Philosophie.“ In diesem Gedanken ist das Wesen des Dämonischen gesehen. Und die Weltgeschichte bestätigt es ja — man denke an Robespierre oder an Hitler —, daß die unheimlichsten Verbrechen unter der Wahnidee einer Menschheitsbeglückung vollzogen werden.

Wir wollen uns nicht in literarischer Aufzählung verzetteln. Dostojewskij ist keine vereinzelte Stimme. Literaten wie Strindberg oder der berühmte Wedekind oder der expressionistische Dramatiker Georg Kaiser schreien das Dämonische in ungebändigter Form in die Welt. Die sexuellen und sozialen Dämonien sind aufgespürt und werden in eigentümlicher Weise „kultiviert“. Die schauerlichen Stimmen, Farben und Klänge der expressionistischen Kunst sind mehr und anderes als bloße Entartung. Die dissonant zerbrechenden Formen weisen auf Mächte dämonischer Zerstörung hin und haben eine eigentümliche illusionsgebundene, negative Gewalt.

Nietzsche durfte von sich mit einem gewissen Recht sagen, er kenne den Teufel und seine Perspektiven für Gott. Und Spengler hat deutlich genug auf die Dämonien der Spätzeit einer Kultur hingewiesen: die Entseelung im Stadium der Zivilisation, die Mecha-

nisierung des Menschen im Zeitalter der Technik, der Großstadt, der Massen, des organisatorischen Nivelliert- und Verbraucht-werdens. Und da, wo die Barbarei in die Zivilisation hereinbricht, weisen die chaotischen Zustände deutlich auf ihren dämonischen Charakter hin. Kann es heute noch in Europa einen geistig wachen Menschen geben, der behaupten dürfte, von Dämonie nichts zu wissen?

b) Biblische Fundierung

Sowenig aus dem allgemeinen religiösen Bewußtsein eine bindende Gotteserkenntnis zu entnehmen ist, so wenig ist der eigentliche im Letzten bedrohliche Sinn des Dämonischen ohne die Heilige Schrift theologisch erkennbar. Daß der „Fürst dieser Welt“ (Joh. 14, 30) den Menschen irgendwie spürbar zu werden vermag, und sei es im letzten Moment unrettbarer Verlorenheit an seine Macht, da er seine Tarnung fallen lassen kann, ist eine nicht zu leugnende Erfahrung. Diese Erfahrung ist aber dahin zu korrigieren, daß erst von der Offenbarung Gottes her deutlich zu werden vermag, welchen Abgründen die Dämonien dieser Welt entsteigen und zu welchen Zielen sie sich verwirklichen.

Das Recht, von Dämonie zu reden, gibt uns der Urtext des Neuen Testamentes. *Ta daimonia*, davon abgeleitet *daimoniodes* = dämonisch (Jak. 3, 15), das sind die gottfeindlichen Mächte, die „Herren der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen“, die „bösen Geister unter dem Himmel“ (Eph. 6, 12). Mag sich nun ihre Tätigkeit in verschiedenster Hinsicht auswirken, in Besessenheit und Krankheit, in Unsauberkeit, Verleumdung und Lüge, sie gehören in das „Reich“ des obersten der Dämonen (Mark. 3, 22 ff.), dem Christus in der Macht Gottes gegenübertritt, damit er die Werke des Teufels zerstöre (1. Joh. 3, 8). Es wäre eine unverantwortliche Kurzsichtigkeit, unter Berufung auf die mythologische Gewandung des damaligen Weltbildes, die darin gemeinte Wirklichkeit der Dämonie verharmlosen oder in Abrede stellen zu wollen.

Ob nun die Schlange das „*eritis sicut deus . . .*“ spricht, oder etwa Herr Professor Bergmann, der so klug ist, zu wissen, daß Schlangen nicht sprechen können, ist kein so wesentlicher Unterschied und nur eine verschiedene Frisur der gleichen Sache. Ob in der tarnenden Bildersprache der Apokalypse von dem „Weib auf dem Tier“, „der Hure Babel“ oder von der dämonisierten Weltstadt Rom die Rede ist, betrifft lediglich den Ausdruck. Der Satan, oder

in griechischer Übersetzung diabolos, der Verwirrer, Verleumder und Ankläger, ist die personifizierte Macht des Dämonischen, der Widersacher Gottes und Feind der Menschen. So kennt ihn die Schrift als „Fürsten“ (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11) und „Gott dieser Welt“ (2. Kor. 4, 4), „der der Ungläubigen Sinn verblendet hat“. Er ist „der Böse“, den die siebente Bitte des Vaterunsers meint, wenn sie um Erlösung bittet. Er ist der unterliegende Gegner Gottes (Röm. 16, 20; Offb. Joh. 12, 7 ff.) und zugleich sein Diener. Seine Macht ist ihm von Gott gegeben und begrenzt.

c) Wesen des Dämonischen

Von dieser Basis her fragen wir nach dem Wesen des Dämonischen. Wir lassen das Platonisch-Augustinische Problem beiseite, ob es letztlich ein wahrhaft und in sich bestehendes „Wesen“ habe, oder als ein „me on“ nur Kehrseite, Schatten und bloße Verneinung des allein wesentlich Seienden, des Guten und Sittlichen sei. Vor Gott mag der Teufel letztlich ein Nichts sein, für uns in der Zeit lebende Menschen ist er eine sehr ernste und in seiner Gewalt sehr positiv spürbare Macht. Für den Physiker mag Kälte als Mangel an Wärme bestimmbar sein, der frierende Mensch rechnet mit ihr als einer positiven Größe. Die Negation tritt uns in der Dialektik als Antithese entgegen, deren Position sehr wohl beachtet sein will. Und so spricht die Bibel von der Macht des Satans. Seine Mächtigkeit in ihrer verführenden und verderbenden Funktion ist unserer Willens- und Freiheitsmöglichkeit entscheidend überlegen und erweist eben damit ihren schicksalhaften Charakter.

In der Dämonie tritt uns das Böse nicht als bloße Entscheidungsmöglichkeit unserer Freiheit entgegen, sondern in Transzendierung moralischer Betrachtungsweise als konsequente Entschiedenheit zum Bösen, als ein schicksalhaft empfundenes Bestimmtwerden durch die Macht des Bösen. Der bestimmungsmächtige Wille solchen Übermochts und Gewolltwerdens durch das Böse rechtfertigt es, maskulinisch von dem Bösen zu reden und nicht nur neutral das Böse zu meinen. „Euer Widersacher der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, welchen er verschlinge“ (1. Petr. 5, 7). Das ist nicht Naivität und mythologischer Volksglaube, sondern Ausdruck der Schicksalsmächtigkeit des Bösen und Widergöttlichen. So bedarf es der Macht und Gnade Gottes, uns vor solchem Schicksal zu retten und zu bewahren. Und eben darin, daß Gott diese

seine Macht hier in Einsatz bringt — was ja der Sinn der gesamten evangelischen Heilsverkündigung ist —, läßt uns erkennen, mit was für einem Gegner wir es hier zu tun haben. So ist die Offenbarung Gottes und seine Übermacht in Jesus Christus die eigentliche und radikale Aufdeckung des altbösen Feindes, die jede Verharmlosung a limine ausschließt. Wie umgekehrt darin die eigentliche Tendenz der Dämonie entlarvt wird, uns nicht nur diesen oder jenen Schaden zuzufügen, sondern uns Gott zu entreißen und damit uns gänzlich und unbedingt zu verderben.

Der Teufel geht aufs Ganze, und eben darin erweist er sich als teuflisch. Er will unter mannigfachsten Vorspiegelungen unser Gott sein, sich unserer Seele total bemächtigen und uns unsrer göttlichen Bestimmung entziehen. Das viel zitierte Lutherwort aus „De servo arbitrio“, daß der Mensch entweder das Reittier Gottes oder des Teufels sei, ist keine Übertreibung, auch wenn es der Befangenheit eines bürgerlichen Moralismus und Freiheitsdünkels nicht einleuchten will. Gut oder Böse ist hier bis in die Schicksalstiefe seiner eigentlichen Spannung hinein gesehen und als Antagonismus zwischen der göttlichen und teuflischen Bestimmungsmächtigkeit erfahren. Es ist Unglaube und Verblendung, diesem letzten Ernst unserer Lebensentscheidung nicht ins Auge sehen zu wollen. Die verkürzte, „rein“ ethische Betrachtungsweise, die dem schicksalhaft Bösen ausweichen möchte, ist eine säkulare Sicht, die vom Offenbarungsgrunde der Schrift her selbst als dämonische Befangenheit bewertet werden muß. Nicht daß die sittliche Autonomie innerhalb ihrer Grenzen falsch wäre, wohl aber, daß sie sich als ausreichend für die Beurteilung des Bösen versteht, kennzeichnet die Ursünde des Moralismus wider Gott. Sein Interesse an der reinen Gesetzlichkeit des Guten ohne gebührende Rücksicht auf die schicksalhafte Nichterfüllbarkeit des unbedingt Gebotenen verdrängt den Ernst und die Not der menschlichen Existenz dem Bösen gegenüber zugunsten einer idealistischen Abstraktion. Und da, wo ein konsequenter Denker wie Kant vom „radikalen Bösen“ gesprochen hat, blieb er trotzdem noch in der Ebene des freien Willens befangen, obwohl ihm schon für dieses Wagnis von Goethe der Vorwurf gemacht wurde, er habe damit „seinen Philosophenmantel beschlabbert“.

Wir kommen unserer Sache einen Schritt näher, wenn wir nach dem Ursprung des Bösen fragen. Das alte Augustinische Problem „Unde origo mali“ weist gleichfalls in die schicksalhafte

Tiefe des Bösen. Es ist nicht damit gelöst, daß mit der Freiheit zum Guten die Möglichkeit des Bösen gesetzt ist. Es geht ja darum, wieso es zur Verwirklichung dieser Möglichkeit kam. In der biblischen Erzählung vom Fall des ersten Menschen ist die Schlange mit ihrer List als Repräsentation des wirklich Bösen bereits vorausgesetzt. Der Fluch Gottes, der die Schlange als Verführerin des Menschen trifft (1. Mose 3, 14 f.), trifft das in seiner Verführungsmacht sich bereits darstellende reale Böse. Unter den Geschöpfen Gottes (1. Mose 3, 1) ist die Schlange — man weiß nicht wieso — plötzlich da. Keine bloße Möglichkeit, sondern die Macht des Bösen im verwirrenden Zweifel an Gottes Gebot geht den Menschen unversehens und unbegreiflicherweise im Paradiese an.

Man hat darum über diesen Anfang des Bösen hinaus nach einem metaphysischen Anfang gesucht und wohl in loser Berufung auf 1. Mose 6 von einem Abfall der Engel mythologisch geredet. Wenn man nicht in einen manichäischen Dualismus geraten wollte, mußte der Satan als ein gefallener Engel verstanden werden. Die Luzifer-Legende ist für das Problem der Dämonie äußerst lehrreich. Indem sie den Mißbrauch der Freiheit auf ein metaphysisches Wesen überträgt, das den Thron Gottes usurpieren will, tritt uns das Böse in der Absicht Luzifers, andere Geister in seine Rebellion wider Gott hineinzuziehen, bereits als Macht gegenüber. Unter Vorspiegelung seines Lichtes und seiner Wahrheit will Luzifer sein Ziel erreichen. Letztlich muß er an der Überlegenheit Gottes scheitern, und sein Unternehmen hat den Erfolg, Gottes Ehre und Ordnung um so klarer herauszustellen. Seine Revolution dient der Bewegung der Geschichte durch den Widerspruch, ist die negative Voraussetzung für die Heilstat Christi und ist damit der absoluten Ordnung Gottes letztlich eingeordnet. Luzifer ist Gottes Widersacher und Diener zugleich. Noch Mephistopheles stellt sich in bezug auf diese Legende und Hegels Dialektik vor als „ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“.

Uns soll die Ausdeutung dieser Legende nun nach einer bestimmten Richtung hin interessieren. Wie ist mit der Tatsache einer mit Gottes Händen geschaffenen Welt die Tatsache des Bösen und des Dämonischen zu vereinen? Bei aller Sicherheit in der Zeichnung des Dämonischen bleibt auch bei dieser mythologisch-metaphysischen Dublette zu Genesis 3 die Frage nach dem Ursprung des Bösen unerklärt. Wenn die Scholastiker sich darum streiten, ob Luzifer seinen Abfall aus Neid gegen Gott oder aus Hochmut oder

aus Lüsternheit vollzogen habe, ist im Motiv ja schon wieder das Böse als Realität vorausgesetzt. Gerade das ist das Unheimliche des Dämonischen, daß es nicht rational herleitbar und erklärbar ist, sondern aus irrationalen Tiefen ursprünglich auftaucht und bedrängt. Sören Kierkegaards ganze Leidenschaft ging dahin, den irrationalen Ursprung des Bösen zu betonen. Gerade darin ist das eigentlich Dämonische in seiner Schicksalhaftigkeit gesehen und trotz seiner Bezogenheit auf unsere Verantwortung über die Grenzen des bloßen liberum arbitrium hinaus verstanden. Wer mit dieser Irrationalität des Dämonischen Ernst macht, kann darum auch nicht Infralapsarier sein, sondern muß supralapsarisch denken.

Wenn auch die Luzifer-Legende das Urböse als Wirklichkeit nicht erklären kann und — wie wir nun hinzufügen — nicht erklären darf, so charakterisiert sie doch das Dämonische ausgezeichnet in dem aus Neid, Hochmut und Lüsternheit nach Gottes Thron strebenden Engel. „Ihr werdet sein wie Gott“ — das ist der Urwahn aller Dämonie. Wenn Plato Religion als ein Gott nach Möglichkeit Ähnlichwerden definiert, so ist Dämonie Religion mit umgekehrten Vorzeichen: sich vergöttlichen wider Gott! „Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde,“ heißt es in Nietzsches Zarathustra, „wenn es Götter gäbe, wie hielt ichs aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.“ Das ist gut luziferisch gedacht. Hier liegt die eigentliche Wurzel der Gottlosigkeit, nicht in bloßen intellektuellen Hemmungen. Und man sehe sich um in der heutigen Welt, ob man dieses Motiv nicht tausendfach variiert in heimlicher und unheimlicher Form wiederfindet. Hier steigen die Götzen auf den Thron Gottes, Gottähnlichkeit verheißend als erotische Emanzipation, als Materialismus, Kapitalismus, Nationalsozialismus und wie die „Ismen“ alle heißen. „Eritis sicut deus scientes bonum et malum,“ schreibt Mephisto dem Schüler ins Stammbuch und grinst hinter ihm her:

„Folg nur dem Spruch und meiner Muhme der Schlange,
Dir wird gewiß einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange!“

Um einen sich von Gott lösenden und sich selbst verabsolutierenden Engel handelt es sich in der Luzifer-Legende. Also um ein Wesen, das mit dem, was es zunächst ist innerhalb der Schöpfungsordnung Gottes, also in seiner Begrenzung, sehr wohl seinen Sinn und seine wohlumschriebene Aufgabe hat. Dämonie ist letztlich nicht ein zerstörender Einbruch von außen, sondern ein Über-

wuchern, Übermächtigen, Total- und Absolutwerdenwollen eines Teiles, der das Ganze an sich reißen, sich als Ganzes setzen möchte.¹⁾ Der Leib in all seinen organischen Funktionen ist Gottes Schöpfung. Wo aber in der Art einer perversen Besessenheit die Sexualität, alle Maße und Schranken durchbrechend, sich zum Selbstzweck des Lebens erniedrigt oder erhöht, wird sie dämonisch. Dämonie setzt an einer Berechtigung, einer Wahrheit, einem Wert an. Sie wirtschaftet gleichsam mit einem göttlichen Kapital. Indem nun dieses Bedingte sich unbedingt setzt, das Begrenzte sich totalisiert, absolutiert, letzter Wertgesichtspunkt für alles andere, Höchstwert, Mittelpunkt einer wider Gott sich empörenden Neuordnung wird, kennzeichnet es sich als dämonisch. In diesem Anspruch liegt die Illusion, die Lüge. Darin erscheint das Dämonische zunächst einmal als eine Steigerung, als etwas genial und großartig Aussehendes, Berausches, Imposantes und Bezauberndes. Aber schnell genug ist der göttliche Kredit daran verbraucht. Die Wahrheit wird falsch, der Verkehrung der Ordnung folgt die Zerstörung.

Damit ist für den Schicksalscharakter des Bösen Wesentliches gesagt. Es gewinnt seine Macht aus dem Anspruch als letztbestimmend zu gelten. Es zieht seine Schicksalsmächtigkeit aus der Macht der Illusionen, aus der sich zur Lüge blähenden Halbwahrheit. Jeder Schritt auf diesem Wege reißt mehr und mehr in das Gefälle der schiefen Ebene. Aus dem Schneeball wird die Lawine, für die es mit ihrer zunehmenden Schwere kein Halten mehr gibt. Die Lockung wird zur Verführung und die Verführung zum Zwang. „Gibt man dem Teufel den kleinen Finger, so nimmt er die ganze Hand.“ Sicher, es ist Schuld, was uns der Dämonie verkettet; aber diese Schuld wird uns zum Verhängnis. Der erste Schritt bedingt den zweiten und der zweite mit wachsender Gewalt alle weiteren.

Wir stehen nicht allein in der Welt. Wie unsere Schuld in das Leben der anderen so greift die Schuld der anderen in unsere Wirklichkeit bestimmend ein. Wir sind in einen dämonisierten Äon hineingeboren. Das meint die Bibel, wenn sie vom Gott oder vom Fürsten dieser Welt redet, der der Ungläubigen Sinn verblendet hat. Dämonie ist das schicksalhaft Böse, weil uns in ihr eine Pseudoletzttheit blickverwirrend und bestimmend begegnet, deren Macht unsere Entscheidungskraft übersteigt und unsern Willen prädeteminierend gefangenhält. Die Situationen sind so vorgeformt von der schicksalhaften Auswirkung des in den Geschehnissen bereits inkarnierten Bösen, daß es ohne Gottes Eingreifen kein Entrinnen mehr gibt.

Die Gottlosigkeit zum Beispiel ist nicht ein vom Einzelnen isoliert gedachter Gedanke, sondern sie will eine Welt gestalten, alle übrigen Gedanken in ihre Beleuchtung rücken und bestimmen, sich in Taten auswirken und verleblichen. Nun sollen alle Ereignisse ihre Sprache sprechen, überall will sie sich dokumentieren, daß man gar nicht mehr auf den Einfall kommen kann, nicht gottlos zu sein. Sie wird nun eine alle freie Entscheidung vergewaltigende und vorbestimmende Geistesmacht. Als tiefere seelische Reaktion bleibt dem, der im Bann einer solchen dämonisierten Welt steht, bestenfalls eine unerklärliche Angst, die sich mit der wachsenden Übermacht in das Gefühl einer preisgegebenen Hilflosigkeit steigert. Diese Angst ist das Gefühl für das dämonisch sinnlos gewordene Leben, aus dem es keine Rettung mehr gibt. Es müßte alles ganz anders sein und ist doch unabänderlich. In seinem Gedicht „Der Student“ bringt Paul Ernst¹⁾ diese durch Großstadt und Sinnlosigkeit des Massengetriebes aufkommende dämonische Angst zu erschütterndem Ausdruck:

„Weshalb hab ich die Angst? Ich weiß es ja.
Die Menschen ziehn. Ausdruckslos ihr Gesicht.
Verloren sind sie alle, bin auch ich,
weil ich verantwortlich für alle bin,
und helfen muß, und doch nicht helfen kann.“

In dieser Richtung ist auch die Mächtigkeit der „Frau Sorge“ über den im dämonischen Zwange handelnden Faust im letzten Akt des zweiten Teils zu verstehen. Nachdem Haus und Kapelle des greisen Ehepaars Philemon und Baucis in Flammen aufgegangen sind und die dämonischen Mächte weit über die unfrohen Wünsche des auf Totalität des Herrschaftsbereiches bedachten Kolonisators sich mörderisch und frevelhaft ausgewirkt haben, erzwingt sich die Sorge Einlaß bei Faust. Der, der die Seligkeit in der Macht, im Befehlen sucht, muß erkennen, daß der Mächtige am meisten den Dämonen ausgesetzt ist. „Grad im Befehlen wird die Sorge groß.“

„Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen,
die Zaubersprüche ganz verlernen!
Stünd ich, Natur, vor dir ein Mann allein,
da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein!
das war ich sonst, eh ich's im Düstern suchte,
mit Frevelwort mich und die Welt verfluchte.
Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll,
daß niemand weiß, wie er ihn enden soll.“

Es ist das alte Motiv aus dem „Zauberlehrling“: „Die ich rief die Geister, werd ich nun nicht los.“

Darin vollendet und offenbart sich nun das Wesen der Dämonie in seiner Nacktheit, daß es sich schließlich in seiner zerstörerischen Eigengesetzlichkeit weit über das Wollen oder Nichtwollen seines Trägers schicksalhaft bis zur Katastrophe ausrast. Faust erblindet unter dem Anhauch der Sorge. Damit gleitet sein Werk vollends in die Hand des Mephistopheles. Er wird verblindet und verfällt in seinem Glauben an sein großes Werk völlig der Illusion. Er sieht nicht, daß Deichbau und Kolonisation der Massen ein von Mephisto längst untergrabenes Unterfangen ist und dem nächsten Einbruch der Elemente preisgegeben, die mit dem Teufel verschworen sind. Er verlangt nur noch mehr Arbeiter, um nun auch das Sumpfland am Gebirge trocken zu legen. Wie von höllischem Hohngelächter begleitet nimmt sich sein proklamierendes Wort aus:

„Solch ein Gewimmel möcht ich sehn,
auf freiem Grund mit freiem Volke stehn!“

Aber das Geklirr der Spaten, das ihn ergötzt, stammt von den widerwärtigen Kreaturen des Mephisto, von den Lemuren, die dem im Wahn seines höchsten Augenblicks befangenen Faust lediglich das Grab graben.

Die fürchterliche Dämonie der Illusionen ist hier von Goethe unübertrefflich geschildert. Die verführerische, schuldverkettende und schließlich verderbende Macht der Illusion: das ist das Dämonische. Es ist die aus dem Abgrund steigende Lüge wider Gott, die sich schicksalhaft auswirkt, sich der Kreatur bemächtigt, um sie über den Schein ihrer Vergottung in den Abgrund zu reißen.

Diese Dämonie gibt es und hat es gegeben, solange es Menschen gibt. Ihr Wesen ist sich immer gleich geblieben, nur ihre Masken hat sie der Jeweiligkeit der Umstände angepaßt.

d) Dämonien der modernen Welt

Im Jahre 1934 erschien ein Buch des Nationalökonomen Werner Sombart unter dem Titel „Deutscher Sozialismus“. Sein erstes Kapitel ist überschrieben „Der Turmbau zu Babel“; da heißt es: „Nur wer an die Macht des Teufels glaubt, kann verstehen, was sich in den letzten anderthalb Jahrhunderten in Westeuropa und Amerika zugetragen hat. Denn nur als Teufelswerk kann gedeutet

werden, was wir erlebt haben. Deutlich lassen sich die Wege verfolgen, auf denen Satan die Menschen auf seine Bahn gelenkt hat: Er hat in immer weiteren Kreisen den Glauben an eine jenseitige Welt zerstört und hat damit die Menschen mit aller Wucht in die Verlorenheit der Diesseitigkeit geworfen. Er hat die eitlen Menschen bei ihrem Wahne der Gottähnlichkeit gepackt — eritis sicut deus — und hat ihnen die Überzeugung beigebracht, daß jeder Einzelne genug Vernunft besitze, um durch sein willkürliches Handeln das Wohlergehen der Gesamtheit herbeizuführen und das Zusammenleben sinnvoll zu gestalten. Rausch der Freiheit! Ideologie des Liberalismus! Er hat gleichzeitig alle niedrigen Triebe des Menschen, die immer in diesem schlummern: die Begehrlichkeit, das Erwerbsstreben, die Sucht nach dem Golde, alles, was Interesse heißt, dadurch zu nie gekannter Entfaltung gebracht und zur alleinbestimmenden Macht emporgehoben, daß er eine Wirtschaftsweise ausklügelte, in der gerade nur sie und nur sie sich betätigen konnten und mußten: die kapitalistische, in der das Gewinnstreben und die Anwendung des Rentabilitätsprinzips von der wirtschaftlichen Ratio den Einzelnen aufgezwungen werden. Er hat die Menschen eine raffinierte Technik gelehrt, mit der sie tatsächlich Wunder verrichten, Berge versetzen und Erdteile verrücken konnten. Und der Teufel führte ihn auf einen hohen Berg und wies ihm alle Reiche der ganzen Welt in einem Augenblicke und sprach zu ihm: „Diese Macht will ich dir alle geben und ihre Herrlichkeit, denn sie ist mir übergeben und gebe sie, welchem ich will. So Du nun mich willst anbeten, so soll es alles dein sein.“ Dieser Versuchung haben die Menschen unserer Zeit nicht widerstanden, wie einst der Menschensohn. Sie haben den Herrn der Unterwelt angebetet. „Und sprachen: Wohlauf, lasset uns eine Stadt und Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reicht, daß wir uns einen Namen machen.“ Es folgt eine schauerliche Revue von statistischen Belegen. Das schreibt nicht ein Theologe, sondern ein Nationalökonom. Er kann die Entwicklung der modernen Welt nur unter den Gesichtspunkten fassen, unter denen die Bibel das Dämonische kennzeichnet.

Wer in Deutschland den Aufstieg und die Katastrophe des Nationalsozialismus miterlebt hat, wird daran deutlich genug studieren können, was eine dämonische Entwicklung ist. Ansetzend an wirklichen Nöten und berechtigten Aufgaben entwickelte sich eine Verlockung und ein Zwang, Propaganda und Terror einer in ihrer

Handhabung verbrecherisch folgerichtigen Idee, die den Einzelnen wie die Massen fast widerstandslos in ihren Bann schlug. Von der Prämierung des besten nordischen Kopfes über die Haßtiraden des Hetzblattes „Der Stürmer“ bis zu den Judenverbrennungen in Auschwitz und dem Zusammenbruch des Dritten Reiches geht eine schuld-schicksalhafte Linie. Keiner war schuldlos — das haben die besten Deutschen öffentlich bekannt — und keiner war mächtig, diese dämonische Entwicklung aufzuhalten. Kein Einsichtiger wird leugnen, daß der Nationalsozialismus ein markantes Beispiel der dämonisch unterminierten abendländischen Welt ist. Der Totalitäts- und Absolutheitsanspruch der nationalsozialistischen Politik und Weltanschauung, die Pseudoletztheit ihrer bestimmenden Macht, nicht nur ihre Katastrophe verraten den diabolischen Charakter ihrer Sache. Der entfesselte Größenwahn, die Hybris des verabsolutierten Machtgedankens prägte alle Wertungen, verwirrte weit über das Urteilsvermögen und die Widerstandskraft des Einzelnen die gesamte Situation und riß ein Volk ins Verderben.

Ähnliches gilt von der Vergötzung der Technik und des von ihr geprägten technischen Menschen. Die Mittel der Kultur verselbstständigen und verabsolutieren sich, machen sich zum Selbstzweck und zerstören die Welt, die sie aufgebaut haben. Die Atomzertrümmerung und ihre technische Nutzung liegt in der Konsequenz der modernen physikalischen Theorien. Verantwortungsvolle Männer wie Max Planck sahen die sich möglicherweise bis ins Planetarische auswirkenden Folgen. Die Physik denkt im Hinblick auf die hier zu befürchtende Auswirkung unermesslicher Zerstörungen geradezu eschatologisch. Wer wird der hier angebahnten Entwicklung Einhalt gebieten können? Die Schäden des modernen technischen Fortschrittes sind den Einsichtigen längst klar. Und auch ohne Atombombe ist die schicksalhaft sich ausrasende Mechanisierung des Lebens mit Händen greifbar. Das Flugzeug war nicht nur ein Wunder menschlichen Fortschritts, sondern hat in Europa Hunderte von Städten eingeäschert. Das Radio war nicht bloß eine grandiose Erfindung, sondern hat die Menschen in unvorstellbarer Weise propagandistisch versklavt. Und wer den Hereinbruch der Barbarei in die Zivilisation am eigenen Leibe und eigenen Schicksal erfahren hat, weiß, wie sie in der Konsequenz eines dämonischen Zeitalters in ihrer brutalen Dämonie zu verstehen ist.

Genug der Beispiele! Wir haben hier keine Theorie des modernen Kulturverfalls zu geben. Aber wenn uns Heutigen von irgend-

woher der Schicksalsgedanke und das Schicksalsdenken unerbittlich nahegelegt ist, dann von den modernen Dämonien her, in deren ausflutenden Wirbel wir in einer Weise hineingerissen sind, wie es sich frühere Generationen nicht hätten vorstellen können. Uns ist es wahrhaftig vergangen, das Dämonische historisierend mythologisch zu verstehen. Wir sind existentiell von dieser Macht umringt und drohen über dem, was da seinen Höllenrachen aufsperrt, nicht nur unsere Bürgerlichkeit, Vermögen, Haus und Heimat zu verlieren, sondern den Sinn unseres Lebens. Wir spüren sehr deutlich, daß der entfesselte Weltenbrand nicht nur unseren Leib, sondern unsere Seele als sein eigentliches Ziel zu vernichten droht. Wer mit ansehen mußte, in welcher Verzweiflung Menschen von der Dämonie ihrer Schicksale dahingerafft sterben mußten, dem wird es nicht mehr schwerfallen, mit Zittern und Zagen an die Macht des altbösen Feindes zu glauben, gegen die mit unserem Willen und unserer Freiheit wahrhaftig nichts getan ist.

Gott allein weiß, warum er zu bestimmten Zeiten der Dämonie einen solchen Platz einräumt, warum er die Brunnen des Abgrundes öffnet und dem Satan solche Macht gibt. Das uns heute so nahe gerückte letzte Buch der Bibel läßt uns auf die Zeichen der Zeit achten. Sie weisen in all ihren furchtbaren Symptomen auf das Eschaton, auf die gefüllten Schalen des Zornes Gottes, die als Gericht über eine entgottete Menschheit ausgegossen werden. Dem im „unbedingten Selbstverständnis“ der Wortgebundenheit stehenden Glauben kann die „Ereignisbedeutung“ der uns betreffenden Schicksale nicht zweifelhaft sein.

e) Schuld und Schicksal

Wir wissen von unserer philosophischen Analyse her, daß Freiheit und Schicksal auf Grund der sie verbindenden Dialektik nicht im Verhältnis radikaler Ausschließlichkeit stehen. Darum braucht für uns der Begriff eines schuldhaften Schicksals und auch einer schicksalhaften Schuld nicht einfach ein Paradoxon darzustellen. Darin kennzeichnet sich ja gerade Dämonie, daß sich in ihr Schuld schicksalhaft auswirkt und Schicksal schuldbedingend.

Man wird dem Mann, der die erste Maschine baute, keinen Vorwurf machen können; aber man wird das Zeitalter, das die Technik vergötzte und nur noch in maschineller Ökonomie zu denken imstande war, von der Schuld an der Entseelung der Arbeit und der

maschinellen Versklavung der Menschen nicht freisprechen können. Der Einzelne ist in das Schuldganze so verkettet, daß man in den meisten Fällen nicht in der Lage ist, seinen Anteil in einer moralischen Bestimmtheit festzulegen, ohne doch seine Mitschuld bestreiten zu können. Die Richtung seines Schuldigwerdens ist schicksalhaft festgelegt. In der zwangsnotwendigen Summierung und Potenzierung der Schuldanteile zum kollektiven Schuldganzen tritt uns die Schicksalsmächtigkeit der Schuld und damit ihr dämonischer Charakter entgegen.

Psychologisch läßt sich die Sache etwa so beleuchten: In der Form einer bestimmten Illusion ist das Dämonische in den Geist einer Zeit eingegangen und übt seine verführerische Wirkung bereits als Macht aus. An einer zufälligen Stelle seines Lebens verfällt der Mensch schuldhaft dieser Illusion, und zwar vermutlich unter Preisgabe einer inneren göttlichen Bindung. Der Sündenfall wiederholt sich im Einzelnen. Damit kommt der Stein ins Rollen. Das Dämonische gewinnt an Mächtigkeit und führt nun zwangsläufig von Schritt zu Schritt.

Man frage sich: hat das moderne, von der Wissenschaft geprägte Weltbild, in das wir in aller pädagogischen Aufrichtigkeit hineingezogen wurden und hineingewachsen sind, bis in die praktischen Alltäglichkeiten, nicht den entscheidenden Fehler, daß in ihm die Welt herausgelöst ist aus ihrer göttlichen und dämonischen Tiefendimension? Daß man glaubte, diese Welt in einer rein profanen Sachlichkeit sehen und gestalten zu können? Allerdings hat man von Gott und dem Göttlichen auch geredet, hat sogar den Primat der sittlichen vor der theoretischen Vernunft betont, aber doch zugleich solche Fragen mehr und mehr in bedenklicher Isolierung der religiösen und moralischen Entscheidung des Einzelnen überlassen. Nur sehr dünne Fäden spannen sich von da zu der breiten Fülle der Wirklichkeit, die man meinte jenseits von Gott und Dämon in ihrer reinen Sachlichkeit fassen zu können.

Aber diese Rechnung geht nicht auf. In der gottgelösten reinen Eigengesetzlichkeit der Natur, der Gesellschaft, der Wirtschaft, des Rechtes, der Politik, der Kunst war etwas übersehen: nämlich die notwendige Gebundenheit dieser Dinge und Werte an die übergreifende Ordnung der Absolutheit Gottes, aus der sie gerade in ihrer Autonomie letztlich ihren Bestand haben. Der Wertekosmos einer Kultur unterliegt einer theonomen Bindung, ohne die er verfallen muß, denn er hat von ihr her seine bestimmte Prägung.

Ist die Verankerung in der Absolutheit Gottes aufgegeben — und das ist eine Schuld menschlicher Hybris —, dann entmächtigt sich die Ordnung und räumt der Dämonisierung den Platz. Hört das Recht auf, ein Schatten der Gerechtigkeit Gottes zu sein, ist es erfahrungsgemäß sehr schnell um seine Sachlichkeit geschehen. Es wird von politischen Mächten in Funktion genommen und dämonisiert. Hinter der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft vermochte sich kapitalistischer Egoismus ausgezeichnet zu verbergen, wie umgekehrt der konsequente Marxismus sich auf die reine Entwicklung des Ökonomischen berufen zu können glaubte. Die Autonomie des Ästhetischen war Aushängeschild für den ganzen Wust moralischer Zersetzung, den wir in der Literatur des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts über uns haben ergehen lassen müssen. Unter Berufung auf die reine Naturerkenntnis brach in der europäischen Welt ein Materialismus und Atheismus auf, wie ihn die Geschichte kaum sonst gesehen haben mag. Und die Autonomie des Religiösen hat dem Synkretismus und dann dem dämonischen Mythos Tür und Tor geöffnet. Von dem moralischen Autonomismus und seinen Konsequenzen war bereits ausführlich die Rede.

Fällt also die Gottesbindung, ist die Verankerung der Wertordnung in Gottes Absolutheit aufgegeben, dann ist der tragende Grund verlassen und die Sachlichkeit selbst gefährdet. Der bloß formale Gedanke der Sachlichkeit ist im tatsächlichen Lebensprozeß ohnmächtig, sich der Dämonisierung gegenüber zu behaupten. Er bedarf göttlicher Mächtigkeit, um widerstandsfähig zu sein. Da entsprechend die Dämonie als Dimension für das moderne säkularisierte Denken entschwunden war, und zwar nicht ohne Schuld der Verantwortlichen, war es schutzlos der Wirkung dämonischer Mächte ausgesetzt. Man hielt es unter seiner Würde, mit der Dämonie zu rechnen, darum gewann sie Gewalt über uns.

Das heißt aber: Europas Autonomismus verfiel dem Schicksal seiner Schuld. In der Art, wie es sich kulturell verstand bzw. mißverstand, liegen die Gründe seines chaotischen Verfalls. Der Prozeß unserer Dämonisierung ist geschichtlich so weit gediehen, daß darüber kein Zweifel mehr aufkommen kann. Schuldhaftige Lösung aus der Gottgebundenheit bedeutet Verfall an das dämonische Schicksal. Das gilt im Persönlichen wie im Sachlichen und allgemein Kulturellen. Bestimmung und Bestimmtheit machen in ihrer Wechselbezogenheit von Freiheit und Schicksal die tatsächliche Existenz aus. Die aus dem Gefälle der Schuld stammende Vorein-

genommenheit hat schicksalhaften Einfluß auf neues Schuldigwerden und beengt mehr und mehr den Raum und die Fähigkeit zu wahrhaft freiheitlichen Entscheidungen. Die Freiheit selbst wird bei fortschreitender Dämonisierung mehr und mehr zur Illusion. „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht,“ heißt es sehr einfach und klar im Johannesevangelium (8, 34). Die Gefangenschaft unter dem Gesetz der Sünde entschuldigt nicht, sondern läßt gerade die ungeheurere Bedeutung der Verantwortung offenbar werden. Sie zeigt aber zugleich, daß es anderer Kräfte zur Lösung aus solchen schicksalhaften Banden bedarf, als der Berufung auf die Grundsätzlichkeit unserer Freiheit. „Das Elend des Menschen“ (Pascal) in seinem Schuldigwerdenmüssen und doch nicht Schuldigwerdendürfen, der Konflikt also von dämonischer Bestimmtheit und göttlicher Bestimmung im Schicksal des Menschen, wird uns bei der Frage nach der Erbsünde noch genauer zu beschäftigen haben.

f) Dämonie und Wille Gottes

Hier gilt es noch ein letztes und schwieriges Problem anzudeuten: wie sich denn Gottes Wille zum schicksalhaft Bösen, also zur Dämonie, verhalte. Es war eine Spezialität der französischen Skepsis, vor allem Pierre Bayles in den hier aufbrechenden Aporien einer theologischen Metaphysik zu wühlen. Ist Gott gut, wie kann er das Böse zulassen? Will er es nicht, und es geschieht doch, wo bleibt seine Allmacht? Ist er allmächtig, und er will, daß es geschieht, wo bleibt seine Güte?

Man wird nicht erwarten, daß nach dem, was oben über die Verborgtheit Gottes, sowie über die Irrationalität, über den Ursprung des Bösen gesagt worden ist, nun etwa eine Rechtfertigung der Wege Gottes mit den Mitteln unserer Vernunft vorzunehmen sei. Wir sind schlechterdings außerstande, uns eine Einsicht darüber zu verschaffen, wie mit dem Willen Gottes Sinn und Tatsache der Dämonie zu vereinbaren sei. Unmöglich ist es, Gott für die Urursache des Bösen verantwortlich zu machen, unmöglich in Abschwächung seiner Alleinwirksamkeit von einer „voluntas permittens“, einer bloßen Zulassung zu reden, wie es entsprechend unmöglich ist, den Menschen dem Dämonischen gegenüber als verantwortungsfrei zu erklären, und es unmöglich ist, seine schicksalhafte Gefangenschaft unter der Gewalt des Bösen in Abrede zu stellen. Die intellektuellen Paradoxa werden dem Glauben zu not-

wendigen Zeichen der unbegreiflichen Majestät Gottes, von dessen Offenbarung her sich die ratio fidei in dem ihr gewiesenen Weg des Gehorsams versteht. Ohne ergründen zu können und zu wollen, weiß die Logik des Glaubens, der Glaube also im Element seiner ihm gewiesenen eigenen Sinnerfahrung, daß das Böse schicksalhaft und verantwortlich zugleich zu denken ist, daß es in Gottes unbegreiflicher Planung gewollt und doch niemals sein Wille sein kann.

Was für den Intellekt als unvereinbar auseinanderbricht, das faßt der Glaubensvollzug zu positiver Einheit zusammen. Er lebt in seiner ihm eigentümlichen Kraft aus der ihm vom Wort her einleuchtenden Zusammengehörigkeit von Momenten, die für die begrenzte Perspektive unserer Vernünftigkeit divergieren. Wenn Gott seine Güte am Widerspruch des Bösen offenbaren, seine Gnade und Erlösung an der Überwindung der Dämonie kundtun will, wie das in der Bibel bezeugt ist (Röm. 11, 32), dann entfaltet sich für den Glauben eine Dialektik des Willens Gottes, in der das Böse gewollt und zugleich nicht gewollt ist. Das Geheimnis der Verborgtheit und Offenbarung Gottes erfährt seine letzte Abgründigkeit in der Beziehung des Willens Gottes auf das schicksalhaft Böse. Es ist die aus ihrem Dunkel hervortretende Offenbarung Gottes, in deren Bewegung uns die Doppelheit des göttlichen Willens betrifft.

In dem verborgenen Willen der unbegreiflichen Majestät ist die Welt in ihrem Sosein samt allem in ihr geschehenden Bösen gesetzt. Das muß und kann der Glaube nur festhalten, der sich in eben dieser Welt auf den in Christus offenbaren Willen geworfen weiß, in dem das Böse nicht nur nicht gewollt, sondern überwunden ist. Gott allein weiß, warum er den Satan als seinen Widersacher und Diener gewollt hat. Denn wenn er ihn zuläßt und ihm Macht einräumt, will er ihn auch. Aber er „will“ ihn als den, den er seiner Offenbarung nach nicht will.

Das in der Dämonie uns widerfahrende und bannende schicksalhafte Böse, in das wir schuldhaft verkettet sind, steht in keinem Fall auch nur für einen Moment außerhalb des Willens Gottes. Das wäre grober Manichäismus. Aber es ist in seiner unbegreiflichen Notwendigkeit durch Gott selbst, das heißt durch den Akt seiner Offenbarung, auf den von dieser Folie sich abhebenden eigentlichen, uns im Gesetz und Evangelium suchenden Willen Gottes bezogen. Adam mußte fallen, Judas mußte den Herrn verraten, die Sünde mußte mächtig werden, damit die Gnade viel mächtiger werden konnte. Auf dem Grunde des unerforschlichen Willens Gottes ist

das Böse gesetzt, das sich am Mißbrauch unserer Freiheit vollzieht — denn so erst ist es als das uns schuldigmachende Böse bestimmt —, aber es ist im offenbaren Willen Gottes dazu gesetzt, daß es in seinem Überwundenwerden der Herrlichkeit Gottes diene. Nicht, daß wir imstande wären, dieser teleologischen Dialektik aus der Begrenztheit unserer Glaubenserfahrung nachzeichnend auch nur im entferntesten gerecht zu werden, wohl aber, daß wir von der Schrift her gewiesen sind, die *altitudo divitiarum* anzubeten, in der Allmacht und Güte, Schicksal und Gnade in unausdenkbarer Weisheit in der Bewegung Gottes aufeinander bezogen sind. „Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ (Röm. 11, 36).

In dieser Verwurzelung im Sinne des verborgenen Gottes gründet letztlich der schicksalhafte Charakter des Dämonischen. Dieser Wille umfaßt nicht nur seine lawinenartige Auswirkung, sondern zugleich seinen irrationalen Ursprung. Macht man mit dem Dogma der Prädestination Ernst, dann ist darin Gottes verborgener Wille nicht nur auf die individuativ Zuordnung zum Guten und zum Bösen, zum Heil und zum Verderben bezogen, sondern gut und böse, göttlich und dämonisch, Heil und Unheil sind ihrer qualitativen Bestimmung und Wirklichkeit nach selbst für ihre Individuation vom bestimmenden Willen Gottes gesetzt. Damit tasten wir aber an Zusammenhänge von Individuation und Prädestination im Geheimnis des verborgenen Willens Gottes, die es nicht geraten sein lassen, sie von der Dämonologie her anzurühren, wenn man nicht gefährlicher Weise den Boden der Heiligen Schrift unter den Füßen verlieren will, auf die aber von der Soteriologie her zurückzukommen sein wird.

3. Erbsünde

a) Dämonie und Erbsünde

Wenn oben gesagt wurde, daß Dämonie und Erbsünde für den christlichen Glauben das schicksalhaft Böse repräsentieren, dann kann damit kein bloßes Nebeneinander gemeint sein. Vielmehr ist die Erbsünde als eine spezifisch anthropologisch zu fassende Auswirkung der Dämonie zu verstehen. Dämonie ist die Basis, auf die die Erbsünde zu stehen kommt. Es ist kein Zufall, daß man in dem Moment mit der Erbsünde nichts mehr anzufangen wußte, wo einem der Sinn für die Dämonie abhanden gekommen war, und daß man

sofort wieder von Erbsünde zu reden weiß, wo das Dämonische von neuem ins theologische Bewußtsein tritt. In der Erkenntnis der die Menschen umfangenden Schicksalsmächtigkeit des Bösen und der Sünde, die unserem Freiheitsdünkel Hohn spricht, ist die Erbsünde in ihrer dämonischen Fundierung und Auswirkung erfaßt. Und doch hängt ein ganz entscheidendes theologisch-anthropologisches Interesse an der Erbsündenlehre gegenüber der generellen Behauptung menschlicher Befangenheit im Banne der Dämonie. Dieses Interesse besteht in der Markierung des menschlichen Schuldanteils am Sündenschicksal.

So eindeutig und klar das Erbsündendogma den fatalen Charakter des Bösen und Gottwidrigen herausstellt und damit in die erschreckenden Tiefen unserer dämonischen Gebundenheit Einblick gewährt, so unzweifelhaft klar richtet es in der Betonung des Sündenfalles Adams ein Zeichen dafür auf, daß die Dämonie in keinem Falle fatalistisch mißzuverstehen sei, sondern das Sündenschicksal des Menschen als schuldbedingt und damit verantwortungsbezogen zu werten sei. Nicht irgendein sinnloser Zwang riß die Menschen in das Verhängnis ihrer Gottferne und ihres Verderbens, sondern eine Urschuld, in deren Tat-sächlichkeit sie alle miteinander verwickelt sind. In Adam fiel und sündigte die Menschheit und verlor damit ihre urständliche Freiheit zu Gott, um dafür dämonische Gebundenheit einzutauschen. Das ist die Quintessenz der Erbsündenlehre. Tat und Schicksal, Schuld und Dämonie sind hier ineinander gesehen. Damit ist dem Dämonischen eine Fassung gegeben, die bei aller Betonung seiner schicksalhaften Mächtigkeit in keinem Falle verantwortungsgelöst gedacht werden darf.

Die Schmalkaldischen Artikel erklären von der Erbsünde, sie sei „so gar ein tiefböse Verderbung der Natur, daß sie keine Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung gegläubet werden. Ps. 101, Röm. 5, Exod. 33, Genes. 3“. Ihre Nichterkennbarkeit ist also schicksalsnotwendige Folge ihrer realen Existenz, mit der sie unser natürliches Erkenntnisvermögen gefangenhält. Andererseits darf gelten, wo die Erbsünde von der Offenbarung her geglaubt wird, ist in der Aktualität solchen Glaubens und der in ihr erweckten *ratio fidei* die Einheit des in natürlich-moralischer Betrachtung inkommensurablen deutlich spürbar und erfahrbar, nämlich daß unser Sündenschicksal unsere Sündenschuld und unser Schuldigwerden und Schuldigsein unser verantwortungsvolles Schicksal ist. Es gibt für den unter den Ernst der Offenbarung Gottes ge-

rückten Menschen ein klar umrissenes Gefühl dafür, daß er für die schicksalhafte Gottferne seiner Existenz Gott Rechenschaft zu geben hat. Ich konstatiere das, nicht um in eine Gefühls- und Erlebnistheologie, wie sie mit ihren gefährlichen Irr- und Abwegen heute wohl hinter uns liegt, zurückzulenken, sondern um damit auf die charakteristische Betroffenheit unseres Selbstverständnisses vom Wort her hinzuweisen, in der sich Erbsünde als schicksalhafte Schuld erfahrung im lebendigen Glauben niederschlägt. In unserem Thema haben wir es mit der Theologie der Schicksals- erfahrung zu tun.

Erbsünde ist mehr als eine dogmatische Theorie, deren Anerkennung wünschenswert und theologisch gefordert ist. Sie versteht und trifft den Menschen im Kern seiner Existenz, in der Schuld seiner schicksalhaften Gottabgewandtheit, in der erschreckenden Erfahrung seines Widerspruchs zwischen Sosein-müssen und Sosein-sollen, in der verhängnisvollen Verkettung seiner Schuld mit dem Schuld-schicksal überhaupt. Pascal sagt in seinen „Pensées“ von der Erbsünde¹⁾: „Gewiß, nichts verletzt uns gröblicher als diese Lehre. Und doch, ohne dieses Mysterium, das unbegreiflichste von allen, sind wir uns selbst unbegreiflich. Unsere Lage ist wie ein Knoten, dessen Verknüpfungen und Verschlingungen bis in diesen Abgrund zurücklaufen; so ist der Mensch ohne dieses Mysterium weit unbegreiflicher, als es dies Mysterium selbst für den Menschen ist.“

Es war oben schon betont worden, daß nach der Erzählung von Genesis 3 das Böse in der Gestalt der verführenden Schlange bereits als Macht da ist, also nicht etwa erst erzeugt wird. Die Dämonie ist vorhanden und gewinnt nun durch die Tat des Ungehorsams Eingang und Herrschaft über die Menschen. Die in der Erbsündenlehre als Folge des Falls gemeinte wesenhafte Inklinat-ion des Menschen zur Sünde und Gottlosigkeit, die Verderbtheit seiner „Natur“ durch die Erbseuche ist weder physiologisch noch historisch kausal faßbar und hat mit Vererbungsgesetzlichkeit im biologischen Sinne nur indirekt und mittelbar etwas zu tun. Das Element, in dem von Generation zu Generation belastet und sich neu belastend die Menschheit sündigen muß, ist die Bestimmtheit durch das Dämonische, in dessen Präsenz wir in Adam gesündigt haben und Adam in uns. Augustins Auswertung der falschen Vulgata-Übersetzung von Röm 5, 12 für die Erbsündenlehre „in quo omnes peccaverunt“ hat schon einen tiefen, sachlichen Sinn.²⁾ Es geht um ein Gegenwärtigwerden der Tat Adams in unserem Tun-müssen,

des Falles der Menschheit in unserm Fallen, so daß Schuld und Schicksal, Verantwortung und Notwendigkeit hier aktual ineinander liegen. Sich mit der eigenen Schuld in der Schuld Adams wieder-erkennen und Adams Schuld in der eigenen sich auswirken sehen, darin liegt der eigentümlich transzendente und darum schicksal- hafte Schuldcharakter, das Element des Dämonischen in der Erb- sünde, in das wir verhaftet sind, wie uns mit beginnendem Glauben erschreckend aufgeht.

Dieser Bann des in der Menschheit aufgebrochenen Urbösen ist immer von neuem Schuld und in der dämonischen Notwendigkeit solchen Schuldigwerdens zugleich Schicksal. In diese Notwendig- keit sind wir leiblich und seelisch, soziologisch und geschichtlich, in kultureller und generativer Folge, als Einzelne und in Gemein- schaft hineingezogen. Das ist unser Stand unter der Macht der Erbsünde, der wir unter dem Zorne Gottes preisgegeben sind. Aus dem Bann dieser schuldbedingten Kontinuität des Dämonischen, aus dem Schicksal, unter dem Fluche der Erbsünde zu stehen und aus ihr schuldig werden zu müssen, befreit uns keine menschliche Möglichkeit. Diese Bestimmtheit und Geneigtheit unserer Natur unter das sich in immer neuer Schuld aktualisierende schicksalhafte Böse, das mit einer Ur- und Anfangstat der Menschheit herauf- beschworen wurde, ist der status corruptionis.

Im Erwachen unter Gottes Wort wird uns unsere adamitische Existenz — sine metu et fiducia et cum concupiscentia — als schicksalhafte Bestimmtheit unseres Wesens klar und damit unsere Unfreiheit zu Gott. Der Charakter unseres Sündigens ist als schick- salhaft erkannt, ohne daß damit unsere Verantwortung aufgehoben wäre. Wir finden uns in unserem Menschsein in einer schicksal- haften Verbundenheit mit jener Anfangs- und Urtat vor, die sie über ihr einstiges Geschehensein zur prinzipiellen Tat der Mensch- heit erhebt. Die Heredität hängt im Moment des Schicksalhaften, das als das Urschuldhafte unser Schuldigwerden bestimmt. Die Verkettung unserer individuellen Schuld im generellen Schuldig- gewordensein, unser Sein in Adam ist Grundbestimmtheit unseres Seins vor Gott. Diese präexistente Entschiedenheit zum Bösen mitten in all unseren Entscheidungen, dieses servum arbitrium der in der Urschuld verlorenen Freiheit zum Guten ist in der Erbsünde gemeint.

Es geht also um die Grunderfahrung schicksalhafter Schuld. Genesis 3 ist das uns in Gottes Wort dafür gesetzte mythologische

Ideogramm, dessen unerhörte pneumatische Wahrheit keinesfalls dadurch zu erschüttern ist, daß sie nicht in der Ebene historischer Faßbarkeit liegt. Die unter diesem Zeichen gesetzte Erstheit und Prinzipialität des Sündenfalls, die Tatsächlichkeit dieses Ereignisses, so notwendig sie am Anfang der Menschheit gestanden haben muß, ist ja zugleich unser aller Anfang und Beginn und fordert damit einen präsentischen und keinen chronologisch-historischen Zeitbegriff. Indem jene Urtat in unserem Tun präsent wird, indem wir uns in Adam wiedererkennen, wird uns an unserem Schicksal in der Berührung mit jenem Wort Gottes existentiell deutlich, in welcher hereditären Verbundenheit wir mit dem ersten Menschen stehen, in welcher Weise wir von seiner Tat bestimmt sind. In der Präsentialität unserer dämonischen Bestimmtheit wissen wir von Adams Fall zu reden, so wie wir von Adam her um die Bedeutung unserer Existenz in der Sünde wissen. Faktum und Sinn der Erbsünde sind in dieser Korrelativität umschlossen, in der wir uns von der Offenbarung Gottes durchschaut vorfinden.

b) „Non posse non peccare“

Augustin, der in seinem Streit mit Pelagius das Erbsündendogma entscheidend zur Geltung gebracht hat, hat ihm auch seine klassische Formulierung gegeben. Das Unvermögen, nicht zu sündigen, non posse non peccare, ist in der Tat das ausschlaggebende Charakteristikum. Das Sündigenmüssen, die schicksalhafte Sünde, der Verlust der Freiheit der Sünde gegenüber kennzeichnet den adamitischen Menschen. Wie man nun auch Sünde definieren mag, daß sie als Erbsünde von der Willensknechtung her verstanden wird, ist maßgebend.

Mit diesem Sündenschicksal ist der ganze Mensch belastet. Die Sünde ist unbedingt genommen, sie umfaßt Leib und Seele, Vernunft und Wille. Sie meint, wie Luther mit Leidenschaft betont, die totale Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten, seine gänzliche Blindheit in spiritualibus, seine völlige Willensverkehrtheit Gott gegenüber. Schicksalhaft kann sich der Mensch immer nur im Betroffensein seiner Ganzheit verstehen. Seine Existenzbestimmtheit ist Gott abgewandt, so ist er von der Erbsünde betroffen. Das „durch und durch und ganz und gar für Gott vergiftet und verderbet“ der *Solida Declaratio*¹⁾ will nicht als Übertreibung und Einseitigkeit mißverstanden werden, sondern korrespondiert der

schicksalhaften Unbedingtheit, um die es hier geht. Sie ist Ausdruck für das „non posse non peccare“.

Sündenschicksal ist es, in der Blindheit, ja Verblendung allem Göttlichen gegenüberzustehen, die unsere natürliche Vernunft kennzeichnet. Der durch Gottes Geist erleuchtete Mensch weiß, daß er „nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum seinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann“. Er weiß, daß „der natürliche Mensch“ nichts vom Geist Gottes vernimmt; es ist ihm eine Torheit und kann es nicht erkennen; denn es muß geistlich gerichtet sein“ (1. Kor. 2, 14). Eph. 4, 18 redet von den Heiden, „welcher Verstand verfinstert ist, und sind entfremdet von dem Leben, das aus Gott ist, durch die Unwissenheit, so in ihnen ist, durch die Blindheit ihres Herzens“. Oder noch stärker bei Jesus Matth. 13, 13 unter nachfolgendem Rekurs auf Jes. 6: „Mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht; denn sie verstehen es nicht.“ Das Hingegebensein in die intellektuelle und religiöse Verkehrtheit im Zusammenhang mit der Gesamtperversion als Schuld und Schicksal unter dem Zorn Gottes bringt das erste Kapitel des Römerbriefes besonders markant zum Ausdruck.

Der Unterschied zwischen Blindheit und Verblendung will beachtet werden. Das „Blindgeborene“ ist durch Christus bzw. den Heiligen Geist überwindbar. In dieses Schicksal, dem wir alle unserer adamitischen Natur nach unterliegen, greift das höhere Schicksal der Offenbarung und Erleuchtung ein. Christus weiß sich dazu gesendet und in diese Welt gekommen, „daß, die da nicht sehen, sehend werden“ (Joh. 9, 39). Aber die Schuld der Beharrung der Blinden, in der Illusion und Lüge sich als Sehende auszugeben, führt in die Verblendung (Joh. 9, 41). Unter der Krisis des verkündeten Wortes vermag durch Lüge und Ungehorsam, also im Zusammenhang mit neuer Schuld, Blindheit in die Verblendung und Verstockung zu führen. Das aber greift weiter, über den allgemeinen status corruptionis in die erst recht schuldbezogenen Tiefen prädestinativer Bestimmtheit hinein, die uns noch zu beschäftigen haben wird. Eine schuldbedingte Dialektik des Dämonischen, der Schicksalsmächtigkeit tut sich hier auf, eine Dialektik verantwortungsbezogener Unfreiheit, ein Ringen göttlicher und satanischer Schicksalsbestimmtheit, mit deren Ernst und Furchtbarekeit man keinesfalls auf der Ebene religiös-sittlicher Freiheit fertig zu werden vermag. Diese Belastung unserer Entscheidungen

von der Gewichtigkeit des *servum arbitrium* her sah Luther und führte sie gegen die Kurzsichtigkeit Erasmischer Theologie ins Feld.

Die natürliche Blindheit in *spiritualibus* des vom Offenbarungsglauben unberührten Menschen würde allein schon genügen, das „*non posse non peccare*“ zu begründen. Ist Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben und dieser gottgesetzte Heilsweg der Erkenntnis des adamitischen Menschen verschlossen, steht er also ohne das *adiutorium gratiae* im Dünkel seiner eigenen Lebens- und Erkenntnismächtigkeit, dann ist er eben der „*homo in se incurvus*“ (Luther), der in seine intellektuelle Selbstgerechtigkeit verkapselte Mensch, der seine begrenzte Sicht für die Wahrheit hält, in der es sich nur zu vervollkommen gilt; dann kann ihm die Gehaltenheit seiner geistigen Blickpunkte gar nicht zu ernsthaftem Bewußtsein kommen, obwohl er in faustischer Skepsis davon beunruhigt sein kann, sehen zu müssen, „daß wir nichts wissen können“. Das *cor inquietum* der Bekenntnisse Augustins ist der psychologische Terminus der Blindheit, die als schuld-schicksalhafte Blindheit des erbsündigen Menschen erst da zu vollem Bewußtsein kommt, wo die Glaubenserleuchtung von Gott her beginnt.

Die Reformatoren empfanden die Erbsünde als Haupt- und Ursünde, aus der dann alle aktuelle Sünde entspringt, als gegen das erste Gebot gerichtet, in dem virtuell alle anderen Gebote enthalten sind. Das Fehlen der Gottesfurcht und des Gottvertrauens, Trotz und Verzagtheit, Vermessenheit und Verzweiflung der menschlichen Selbstbehauptung wider Gott, greift über die bloße Blindheit der Erkenntnis hinaus und weist zugleich auf eine Perversion des Willens hin, die dann ja auch in der *concupiscentia* ausdrücklich bei Namen genannt ist. Es wäre ebenso verkehrt, die Konkupiszenz auf das sinnliche Begehren beschränken zu wollen, wie dieses etwa in dem darin gemeinten „Willen“ nicht mitdenken zu wollen. Intellekt, Wille und Leidenschaft, der ganze Mensch also steht in seiner Gottabgewandtheit unter dem „*non posse non peccare*“. Und die unerhörte Feinheit der doppelten negativen Formulierung Augustins läßt Raum dafür: auch wenn der adamitische Mensch das Rechte erkennen und wollen könnte, wäre er nicht in der Lage, die Sünde zu vermeiden.

Es gibt nämlich die Situation, in der das akut wird; und diese Situation war weder dem Augustin, noch Luther, noch Paulus fremd. Sie tritt da ein, wo der Mensch unter das Gebot

Gottes, unter das Gesetz rückt. Da wird ihm nämlich das „*non posse*“, die Unfähigkeit zum Guten, und eben damit Fluch und Schicksal der Erbsünde akut. Das zwischeneingekommene Gesetz in dem Moment, wo es uns als der unbedingte Wille Gottes einleuchtet, aktualisiert nämlich die Erbsünde und zeigt uns in seiner Unerfüllbarkeit unser Verkauftsein unter die Sünde.

In diesen Zusammenhang gehört die Exegese von Römer 7 als der klassischen Stelle der Schrift, in der uns das Dilemma des „*non posse non peccare*“ demonstriert wird. Das Gesetz wird zum Erkenntnisgrund der Sünde (Vers 7), es zerreißt die naive Befangenheit des Sünders in seiner Sünde und offenbart ihm die schicksalhafte, nun wider seinen Willen streitende Macht der Erbsünde und treibt ihn bis zum Haß wider das, was er doch tun muß.

Nur eine unverzeihlich oberflächliche psychologische Interpretation könnte dem Paulus Mangel an Energie vorwerfen, wenn er uns im 19. Vers bekennt: „Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ Es geht hier nicht um bürgerliche Anständigkeit, um *iustitia civilis*, zu der man sich zusammenreißen könnte, sondern um das Unvermögen zu der im Gebot geforderten Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Nicht um ein mehr oder minder Vollkommensein nach menschlichen Maßstäben — das Geltendmachenwollen menschlicher Maßstäbe vor Gottes unbedingter Forderung ist ja gerade die Sünde —, sondern um das Bestehen vor Gott. Und da gilt Luthers Wort: „Es ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben.“ Hier bricht die Schicksalskluft der Erbsünde auf zwischen Sollen und Sein, Bestimmung und Bestimmtheit, Verantwortung und Unfreiheit, die den Menschen zu zerreißen droht. Der vom Gesetz erfaßte Mensch mag nach seiner Inwendigkeit Freude an Gottes Gebot haben und von daher einen „guten Willen“ entwickeln, er findet sich jedoch von der in ihm wohnenden Sünde und ihrem „Gesetz“, ihrer Notwendigkeit gefangen, er fühlt die Schicksalsmächtigkeit der Sünde in sich wirken (V. 20. 22. 23). So distanziert Paulus sein Tun und Tunwollen sehr bezeichnenderweise von dem „Es“, was in ihm tut, von der Sünde, mit deren Tat er seinen inwendigen, auf die Freiheit gerichteten Menschen nicht identifizieren mag. Der unter die Gefangenschaft der Sünde verkaufte *homo carnalis* bewirkt das „*non posse non peccare*“.

Erschütternd kommt in Vers 24 diese Gebundenheit und Gebanntheit durch das schicksalhaft Böse zum Ausdruck: „Ich

elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?" Die im achten Kapitel gegebene Antwort auf diese Frage bestätigt nun in der Gabe des göttlichen Heils, in Christus, von neuem und nun endgültig, daß es sich im Elend und in der Errettung des Menschen um Mächte handelt, deren Wirken jenseits unserer Eigenmächtigkeit steht. Das schicksalhaft Böse ist als solches von Gott her grundernst genommen. Dieser Macht gilt die Sendung seines Sohnes, nicht einer begrenzten Unvollkommenheit unserer menschlichen Freiheit.

c) Verlorenheit

Das als ernsthaft theologisches Anliegen uns heute besonders dringliche Denken mit dem Schicksalsbegriff versperrt uns glücklicherweise alles Zurückweichen in die unelementare Sphäre einer bloßen Bewußtseinstheologie. Nicht die Strukturen des religiösen Bewußtseins, sondern die Existenz vor Gott unter den uns gewiesenen Umständen unseres tatsächlichen Lebens in aller Furchtbarkeit ihrer Realität geht uns im Glauben und Glaubensdenken an. Die Wirklichkeit unseres Schicksals rückt unter die uns sachlich gebotenen Kategorien der Theologie. So begreifen wir die Verlorenheit, von der die Bibel eindrücklich zu reden weiß, in der Existenz des Menschen, der hier und heute unter dem Sündenschicksal lebt und schafft und stirbt, und verstehen sie in ihrer erschreckenden, uns selbst täglich bedrohenden Handgreiflichkeit und Anschaulichkeit. Wäre Augustin auf den Gedanken einer „*massa perditionis*“ gekommen, wenn er nicht der Sohn der ausgehenden großstädtischen Antike gewesen wäre? Hätte er über die „*civitas terrena*“ sagen können, was er in „*de civitate dei*“ gesagt hat, wenn ihm nicht der Räuberstaat seiner Zeit sichtbar vor Augen gestanden hätte?

Dämonie und Erbsünde sind für uns wahrhaftig keine akademisch-theologischen Begriffe, sondern entscheidende Existentialkategorien zur Erfassung der uns umlagernden Wirklichkeit des schicksalhaften Heute. Natürlich nicht nur des Heute. Aber es gilt die konkrete Allgemeinheit zu packen und nicht ihre zeitlose Abstraktion. Wenn uns die Macht der Dämonie und das Schicksal des „*non posse non peccare*“ und die unter diesem Gesetz sich vollziehende Verlorenheit nicht so greifbar werden, daß sie uns in der Besonderheit unseres heutigen Geschehens leibhaftig und anschau-

lich werden, wird uns eine fruchtbare Verkündigung des Wortes versagt bleiben. Alle echte Verkündigung trägt ein seherisches Moment in sich,¹⁾ das heißt, sie greift die Existenz mit dem Wort und wiederholt nicht beziehungslos Worte. Eben damit bewährt sie bekennend die ihr aufgetragene Wahrheit.

Wer gesehen hat, wie die Weisen und die Toren, die Anständigen und die Gemeinen unter den Illusionen einer mythischen Weltanschauung in das „*non posse non peccare*“ und damit in das Schicksal ihrer Verlorenheit hineingezogen wurden, der kann nicht mehr religionspsychologisch über „die christliche Idee der Verlorenheit“ reden, wie Rudolf Otto in seinen „Aufsätzen das Numinose betreffend“²⁾. Und wer den „Tod als der Sünde Sold“ in verstümmelten Leichen hat auf den Straßen liegen sehen und dem Elend der Heimatlosigkeit im Schicksal ganzer Provinzen und Länder begegnet ist und die vom selben Wahn besessen fand, die sich als Rächer des Wahns dünkten, der begreift sehr eindringlich, was es heißt: verlorene Welt! Nicht daß das sichtbare Schicksal die „christliche Idee“ der Verlorenheit erschöpfte, wohl aber, daß diese elementaren Dinge als aufgerichtete Zeichen einer Verlorenheit unter Gottes Gericht zu gelten haben, wo ihnen nicht das Kreuz ein neues und ganz anderes Vorzeichen gibt. Jedenfalls kann man heute nicht von Verlorenheit reden, ohne diese Dinge mit ins Auge zu fassen, und im Hinblick darauf denen, die es hören, und denen, die es nicht hören wollen, zuzurufen: „Irret euch nicht! Gott läßt sich nicht spotten“ (Gal. 6,7).

Es mag Zeiten gegeben haben, in denen den Menschen Gottes Schöpfermacht so greifbar nahe gestanden hat, daß sie das Recht zu einer natürlichen Theologie hatten, das wir heute nicht haben. Luthers Erklärung zum ersten Artikel spricht diese Sprache. Heute scheint es fast so, als könnten und müßten wir mit einer gleichen Selbstverständlichkeit vom Gericht Gottes und der Verlorenheit der Welt reden, so greifbar nahe stehen uns die Dämonien der Zeit, so folgerichtig vollzieht sich die Schicksalsstruktur des Unglaubens. Und doch sieht man erst so, wenn man die Dinge mit den Augen der Schrift sehen muß. Die eigentliche, von Gottes Zorn gesetzte Schicksalstiefe dessen, was Verlorenheit bedeutet, geht einem erst von da her auf. Aber sie kann einem so erst im Zusammenhang dessen aufgehen, was einem an dämonischen Katastrophen vor die Augen gerückt ist, so, wie man von Schöpfung Gottes erst im Hinblick auf die sichtbare Natur einen Begriff erhält.

Was Michelangelo in seinem „Jüngsten Gericht“ in der Sixtina als Höllensturz gemalt hat, ist aus einem Wissen um Verlorenheit geschaffen und darum in seiner Fürchterlichkeit so überzeugend. Da endet das schicksalhaft Böse. Sowenig uns auch das biblisch-antike Weltbild der drei Stockwerke zu binden vermag, so wenig ist uns die Hölle in ihrer seelischen Räumlichkeit als Zustand schicksalhafter Verlorenheit ableugbar. „Die ihr hier eintretet, lasset alle Hoffnung fahren“ steht in Dantes „Göttlicher Komödie“ über dem Eingang in das Inferno. Verzweiflung als das unrettbare Schicksal gottverdammter Verlorenheit ist ein Ausdruck höllischer Existenz, dessen Dimension nicht minder in unsere Zeitlichkeit hineinzuragen vermag als die Seligkeit ewigen Lebens. Wer die unrettbare Folgerichtigkeit dämonischer Notwendigkeit bis in ihre katastrophale Verzweiflung, bis hin zum Hohngelächter der Hölle schon in der Dimension des Zeitlichen in den Gesichtswinkel bekommen hat, dem wird das, was die Offenbarung Johannes über den „zweiten Tod“ zu sagen hat, nicht mehr unwahrscheinlich vorkommen. Oder wo läge die Garantie dafür, daß mit dem physischen Tode alles aus sei, wenn alles Zeitliche nur Moment der Ewigkeit ist? Könnte dieser Optimismus nicht letzte Illusion der Verzweiflung sein, aus der es von dem Angesicht des Ewigen ein fürchterliches Erwachen gibt? „Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“ (Hebr. 10, 31). Das Neue Testament läßt darüber jedenfalls keinen Zweifel, daß über das Leben als Ganzes, also nicht nur in der Zeit, sondern über die uns zugemessene Zeit Gottes ewiges Gericht waltet (2. Kor. 5, 10). Dämonie als Erfahrung des schicksalhaft Bösen in seiner Konsequenz, Verlorenheit als Erfahrung schuldverschlungener Schicksalhaftigkeit der Sünde, das unter die Funktion des *servum arbitrium* gerückte und darum wirklich radikal gedachte Böse ist Verderben, ist als solches Verdammnis, ist Hölle. Dieser Schicksalsmacht zu steuern, wußte sich Christus gesandt.

III. Das Kreuzesschicksal

1. Christus

a) Die Sendung

Was hat man eigentlich trotz aller freundlichen Anerkennung christlicher Traditionen vom Evangelium verstanden, wenn einem aus seiner Verkündigung nicht Christus als das gottgesandte Schicksal entgegentritt, das sich an unserem Leben so oder so erfüllen muß? Was sollen einem alle wohlzisierten Richtigkeiten der Christologie, wenn sie uns nicht aus der Kraft letzter, unausweichlicher Betroffenheit wahr werden, in der wir uns von Gott im Grunde unserer Existenz gestellt und zur Verantwortung gerufen wissen? Was für ein blasses, ungegenwärtiges Christusbild, welche Schattengebilde bloßer historischer Reflexionen schleppen die „Christen“ durch die Jahrhunderte und machen sich damit vor sich selbst und vor der Welt unglaubwürdig! Wie furchtbar muß Gottes Zorn über diesem verlorenen und verlogenen „christlichen“ Äon der abendländischen Kultur liegen, der aus solcher christusleeren Christuslehre uns anschweigt, wie sie uns in gähnender Belanglosigkeit oder aufgeregter Mühsal von so vielen Kanzeln entgegentönt? Wenn das alles auf ein Schicksal weist, dann doch — wenn es im Hören und Verkündigen wirklich so steht — darauf, daß uns Christus entzogen ist, daß trotz allen Gebrauches biblischer Vokabeln Gott sein Wort nicht redet und sein Christusantlitz nicht leuchtet. So etwas hat es gegeben in der christlichen Kirche und gibt es heute, sogar mitten in aller neugewonnenen Orthodoxie des „Wortes“. Und so muß wohl wie am Beginn aller Theologie, gerade auch da, wo man christologisch zu reden im Begriff ist, das Gebet um den Geist Gottes stehen: „Komm, Schöpfer Geist, und erfülle die Herzen deiner Gläubigen!“ Denn es geht um den uns zum Herrn unseres Lebens und Schicksals gesandten Christus, „und niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne durch den Heiligen Geist“ (1. Kor. 12, 3).

„Kyrios Christos“, das war das siegreiche Bekenntnis der Urgemeinde. Und wo wir ihm nicht als dem Herrn über die Dämonien unserer Zeit, als dem Einbruch Gottes in die Gefangenschaft unter unsere Schicksale, als dem Erlöser unserer Verlorenheit begegnen, wo seine Sendung uns nicht zum Schicksal und zur Schicksalswende wird, verkürzen und verfälschen wir sein Herrentum zur

frommen oder unfrommen Phrase. Diese Bedeutung hat der im Ernst verstandene Schicksalsbegriff in diesem theologischen Augenblick, daß er uns die Basis und das Niveau kennzeichnet, auf dem uns der Anspruch Christi trifft. Hat man an dieser uns hier gestellten Notwendigkeit die Fußspur Gottes entdeckt, dann mag eine kommende Generation gern das Wort Schicksal wieder fahren lassen. Es geht um die Mächtigkeit und Wahrheit der Sache Gottes, nicht um unsere Begriffe.

„Nostra assumit“, das ist das Prinzip der gesamten Christologie. In der Sendung seines Sohnes nimmt Gott das Unsere an, er geht ein nicht nur in unser Fleisch und Blut und Leben, sondern eben damit zugleich in unser Schicksal. Mit seinem Schicksal begegnet er dem unsern schicksalhaft, dem unsern heute — so weit erstreckt sich die *Assumptio carnis* in seiner Sendung. Er sucht uns da, wo wir zu finden sind, in unserem Elend, in unserem Schuld-schicksal, um es am Kreuze für uns auszutragen. So gibt es nur in der Glaubensverbundenheit mit seinem Kreuzesschicksal für uns eine Schicksalslösung. Die Einmaligkeit des Damals umgreift in gottgesetzter Gleichzeitigkeit unser Heute und wird so zur Allmaligkeit. Das Antlitz des Gekreuzigten muß uns in unserem Schicksal ansichtig werden. So sind wir von ihm gemeint und in seine Sendung einbezogen. So wird er uns zum „*Deus pro nobis*“, zum eigentlichen, zum schicksalhaften Christus.

Man mache sich dieses Eintauchen Christi in unser Menschen-schicksal am Kontrast zur appolinischen Göttlichkeit klar, wie sie Hölderlin in „Hyperions Schicksalslied“ zeichnet.

„Schicksalslos, wie der schlafende
Säugling atmen die Himmlischen ...“

Und daran entfaltet sich die Tragik des menschlichen Loses:

„Doch uns ist gegeben,
auf keiner Stätte zu ruhn;
es schwinden, es fallen
die leidenden Menschen
blindlings von einer
Stunde zur andern,
wie Wasser von Klippe
zu Klippe geworfen,
jahrlang ins Ungewisse hinab.“

Christi Göttlichkeit ist überhaupt nur in seinem Schicksal faßbar, mit dem er in das Schicksal des Menschseins eingeht und unser Schuld- und Todesschicksal erleidet. „*Nostra assumit*“ — damit ist in seinem Kreuz unsere Tragik überboten und überwunden. Wenn Gott am Kreuze stirbt, verliert menschliche Tragik ihren Sinn. Paul Ernst hat recht: Im Hinblick auf das Kreuz kann man keine Tragödie mehr schreiben.

All das nun, was uns im Christusschicksal begegnet und Entscheidung fordernd unsere Existenz betrifft, vollzieht sich jenseits unserer Willensmächtigkeit, unseres Wünschens oder Nichtwünschens in einem Tatgeschehen, dessen Initiative einzig und allein von Gottes unbegreiflicher und grundloser Barmherzigkeit ausgeht. „Der Handel beginnt im Himmel“, sagt Luther. Mit der „*benevolentia Dei erga hominem lapsum*“ leitet der Altprotestantismus die Christologie ein. Die *majestas dei* beugt sich in Christus zu uns herab. Diese Bewegung Gottes in Gott bestimmt das schicksalhafte A und O dieser Menschwerdung. „Da aber die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlöste, daß wir die Kindschaft empfangen“ (Gal. 4, 4 f.). Über den unserer Berechnung entzogenen Kairos hat Gott allein befunden. Er hat in Jesus Christus seinen Heilsweg mit uns beschritten. So wissen wir uns in unserer eigensten Angelegenheit allein von ihm her gewollt. Sein Wille mit uns heißt Jesus Christus. Der ist unserem Schicksal zum Schicksal gesetzt.

In der Unbedingtheit dieses uns von Gott her in Christus suchenden Heils, das uns im Evangelium verkündet wird, ruht alle Glaubensgewißheit; eben weil es ganz allein Gottes Werk ist. „At nunc, cum *Deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in suum receperit, et non meo opere aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me servare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit et mihi non mentietur, tum potens et magnus, ut nulli daemones, nullae adversitates eum frangere aut me illi rapere potuerunt*“ (Luther: *De servo arbitrio*. W.A. 18, 783). Hier liegt das entscheidende Interesse an der Schicksalhaftigkeit des *solus Christus* und der *sola gratia*.

Auf dem Generalnenner des Zu-uns- und Für-uns-Gesandtseins steht alles, was überhaupt von Christi Wesen und Werk theologisch auszusagen ist. Gesandt ist er als der Sohn, gesandt, den Weg des Gehorsams und Leidens zu gehen, gesandt, in Erfüllung des väter-

lichen Willens uns zu erlösen. Vor allem das Johannes-Evangelium stellt die Gottesgesandtschaft Christi in den Mittelpunkt (3, 17; 6, 29; 7, 16; 11, 42; 12, 45; 17, 18; 20, 21).

Man fürchte mit dieser Unterstreichung der Sendung nichts für Christi Freiheit und Souveränität. Er kann genau so sagen: „ich bin gekommen“, „ich bin ausgegangen und komme von Gott“ (Joh. 8, 42). Sein Schicksal und sein Wille stehen, wie wir später noch genauer belegen werden, in völliger Einheit mit dem Willen des Vaters. Das Entscheidende dieser Sendung liegt darin, daß jede Heilmächtigkeit unsererseits ausgeschlossen bleibt und daß in diesem und gerade in diesem Schicksal Gott zu uns reden, uns treffen will, daß er selbst darin unserem Schicksal gegenwärtig wird.

Daß in dieser menschlichen Existenz sich der Logos verleiblicht (Joh. 1, 14), der Gott selbst ist, von Gott ausgeht, durch den alles gemacht ist, macht dieses Schicksal zum Offenbarungsschicksal und gibt ihm seine einzigartige Bedeutung. Mit dem Wege der Kenosis von der Krippe bis zum Kreuz erfüllt der Logos Gottes seine Offenbarungssendung. Das Geheimnis seiner Person und seines Werkes ist in diesem Schicksal umschlossen. Im vollendeten Gehorsam gegen seine Sendung vollzieht sich diese Schicksalstat Christi. Die oboedientia activa et passiva, Tun und Erleiden des Gehorsams, Freiheit und Schicksal lassen sich im Christusleben voneinander gar nicht trennen.

Indem so dieses einzigartige Schicksal gewollt und bejaht ist, indem es als Ganzes von Gott gesetzt, von seinem Logos erlitten ist, ist es auch im Einzelnen aller Zufälligkeit enthoben. Diese Sendung ist als Offenbarungserfüllung der alttestamentlichen Verheißung verstanden. Dieses Reden, Tun und Leiden ist in der Gesamt-Ökonomie der Offenbarung Gottes vorgesehen, bestätigt diese und wird von ihr bestätigt. Darin liegt der Sinn des Schriftbeweises: „Auf daß die Schrift erfüllet würde.“ Was sich im Rahmen dieser Sendung ereignet, ist Offenbarungsschicksal und will als solches verstanden werden. Gesetz und Propheten weisen darauf hin, in dessen Schicksal existent wurde, wovon sie zu reden hatten.

Damit aber tragen nun auch alle Begegnungen und Begebnisse des Christuslebens den Charakter der Notwendigkeit und der Offenbarung. Von der Verkündigung des Engels an Maria über die Geburt im Stalle zu Bethlehem durch die Geschichte seines Lehrens und Leidens bis zum Tode am Kreuz vollziehen sich die Etappen dieser Sendung. Diesem Schicksal sind die Pharisäer und

Schriftgelehrten, Herodes und Pilatus, der Hauptmann von Kapernaum und das kanaanäische Weib, Petrus und Judas, jeder in seiner Funktion, zugeordnet. In diese Zeit wurde er gesandt, diesen Menschen mußte er begegnen, ihr Schicksal mit dem seinen verbinden, damit an ihnen und durch sie sein Offenbarungsschicksal zum Austrag kommen konnte. Darum ist der Blinde blindgeboren, „daß die Werke Gottes an ihm offenbar würden“ (Joh. 9, 3). Darum hat Pilatus Gewalt über Christus, weil sie ihm „von oben herab gegeben“ wurde. „Des Menschen Sohn muß viel leiden“ (Mark. 8, 31), „muß überantwortet werden“ (Luk. 9, 44), „muß erhöht werden“ (Joh. 3, 14), „es muß alles erfüllet werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Moses, in den Propheten und in den Psalmen“ (Luk. 24, 44), und das alles, wenn „seine Stunde gekommen ist.“

Wir entsinnen uns an das, was im ersten Teil dieses Buches über den Begriff der Bedeutung gesagt wurde. Im Logos-Schicksal Christi gewinnt alles Offenbarungsbedeutung, was ihm begegnet, und ist von daher notwendig und unabtrennlich von seiner Fleischwerdung. Unser Glaube hängt nicht an der bloßen Geschichtlichkeit, sondern an der Schicksalhaftigkeit des Lebens Jesu in der Fülle seiner uns betreffenden Begebenheiten. Nicht nur, daß es so kam, sondern daß es so kommen mußte, wie es gekommen ist, macht den Sinn seiner Sendung aus. Die in diesem Schicksal sich verwirklichende Notwendigkeit macht es uns offenbarungstransparent, denn in diese Notwendigkeit wissen wir uns einbezogen. Es sollen hier gar nicht „zufällige Geschichtswahrheiten“ an die Stelle „ewiger Vernunftwahrheiten“ treten; das war ein Mißverständnis Lessings. Und Fichte hat durchaus recht: „Das Metaphysische, nicht das Historische macht selig.“ Aber das Metaphysische vollzieht sich hier gerade am geschichtlich Schicksalhaften. Das Faktum dieser Geschichtswahrheit trägt das Vorzeichen gottgesetzter Notwendigkeit, den Charakter der Sendung. In diesem Bereich geht uns das Evangelium von Jesus Christus in der Fülle seiner Begebenheiten an; denn nur in dieser Unbedingtheit präsentiert sich an ihnen der Unbedingte, der sich im Schicksal des Menschensohnes selbst offenbarende Gott, der sich uns darin zum Schicksal setzt.

b) Die Einheit von Person und Schicksal

Person, Werk und Schicksal Christi bilden eine unlösliche Einheit. In dem, was dieser Christus ist und tut, in dem, was ihm darum widerfahren muß und uns durch ihn begegnet, kennzeichnet sich das Eingehen Gottes in unser Menschenschicksal. So sieht das Schicksal des zu uns in diese Welt gesandten Gottmenschen aus! Daß es von der Krippe bis zum Kreuz so aussieht, wie es uns in unser Leben vom Evangelium her verkündet ist, ist für uns und die Glaubensbedeutung unseres Schicksals eminent wichtig.

Über die grundsätzliche Beziehung von Person und Schicksal haben wir uns im ersten Teil unseres Buches bereits unsere Gedanken gemacht. „Dem Menschen ist sein Wesen sein Schicksal.“ Diese tiefgründige Einsicht Heraklits erhält in der Christologie eine einzigartige Bestätigung. Wenn Tat und Schicksal Christi unlösbar zusammengehören, dann ist damit die Funktion seiner Person in sein Schicksal gemeint. Was seinem Willen als Gewolltheit entgegentrat, war der Wille Gottes, den zu erfüllen den Sinn seiner Sendung ausmacht.

Nun darf man sich jedoch nicht täuschen lassen: was man in der Theologie unter dem Titel „Person Christi“ meint, ist mit der unserem Verständnis psychologisch anscheinend zugänglichen Persönlichkeit Jesu keineswegs einfach zu identifizieren. Die historisch sich anbietende „Persönlichkeit“ Jesu gehört als ethisch-psychologischer Begriff zur Menschheit Jesu. Es wäre eine gefährliche Verkennung, in einer solchen verkürzten Perspektive der Person Christi gerecht werden zu wollen. „Der eingeborne Sohn des Vaters“ (Joh. 1, 14), der Christus, „in dem Gott war und die Welt mit ihm selber versöhnte“ (2. Kor. 5, 19), der Christus, der obwohl in göttlicher Gestalt sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm (Phil. 2, 6 f.), fordert für die Erfassung seines Personseins andere Gesichtspunkte als den der „Persönlichkeit“. Hier will die göttliche Tiefen- und Offenbarungsdimension seines Wesens beachtet sein, von der her sich nun wiederum eine sehr andere Betrachtungsweise und Würdigung der „Menschheit Christi“ ergibt, als sie sich unserem bloß historischen Verständnis bieten kann.

Das Geheimnis der Person Christi liegt in seiner Sendung verborgen und ist in seiner Gott-Menschheit eine Angelegenheit des Glaubens, nicht unsrer psychologischen Vernunft. So geht sie uns an und nicht anders. Sie ist das Mysterium seines göttlichen Herren-

tums, das sich in der Knechtsgestalt seines Leidens und Sterbens verbirgt und offenbart zugleich.

Als Entsprechung zu diesem Personsein Christi will die Bedeutung seines Schicksals gefaßt werden. Nur so geht es unseren Glauben an und nicht nur unsere Interessiertheit. Nur so gibt es eine angemessene und das heißt für uns selbst schicksalhafte Erfassung dessen, was ihm widerfährt. Gott selbst verhüllt und enthüllt sich uns in diesem Schicksal der Menschwerdung, so meint und umfaßt es das unsere. So allein gibt es Christuserkenntnis. Alles andere ist Mißverständnis! Im Christusschicksal also begegnet uns Gott als der sich an unserem Schicksal in seiner Wesentlichkeit offenbarende Gott. In diesem Christusschicksal ist der göttliche Sinn menschlicher Schicksalhaftigkeit überhaupt dem Glauben kundgetan. Von dieser Basis her gilt es die Einheit von Person und Schicksal ins Auge zu fassen.

Das Christusschicksal beginnt mit der Inkarnation. In ihr ist als Gegensatz zu aller dämonischen Hybris das Christusleben als humiliatio gekennzeichnet. Im Kontrast zum Wahn des „eritis sicut deus“ und dem daraus entspringenden Schicksal der Erbsünde vollzieht sich hier der descensus, das Sich-Herabbeugen Gottes in die Niedrigkeit des Menschseins. „In unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ewige Gut.“ Indem Christus als wahrer Mensch und Gott gehorsam das Schicksal des Menschseins auf sich nimmt und erduldet, wird er unseresgleichen, unser Bruder, lebt er unser Leben, trägt er unser Leid, stirbt er unsern Tod.

Die Göttlichkeit des sich im Christusschicksal offenbarenden, für uns leidenden Gottes gewinnt so für unsern Glauben Gestalt, Farbe, Nähe, Faßbarkeit. Daß das Gott tut, daß dieses Unbegreifliche in und an Christus geschieht, bedeutet ein Aus-sich-Heraustreten der Majestät Gottes, eine Selbstbezeugung seiner uns zugewandten Göttlichkeit, ein Leuchten seines Angesichts aus dem Dunkel seiner Verhüllung, die aller Schicksalsdunkelheit zur Krisis werden muß.

„Wer sein Elend nicht fühlet, dem schmecket diese Geburt Christi nicht,“ sagt Luther in der Christnachtsmette von 1527. Was heißt das anderes, als daß uns in die Krippe unseres Elends, in unser Schicksal hinein dieses Christuskind gelegt ist. Christuserkenntnis gründet in der Verbundenheit seines und unseres Schicksals. Diese Geburt meint uns in unserer Verlorenheit, macht sie vollends offenbar, um sie zu überwinden. Da liegt die rechte Emp-

fänglichkeit für diese Menschwerdung, wo wir in der eigentlichen Not unseres Menschseins dieser Sendung froh werden.

Indem sich also Gott personhaft mit diesem Christusschicksal identifiziert, wird es allem menschlichen Urteil zum Trotz als das göttliche Schicksal qualifiziert. In seiner Niedrigkeit offenbart sich die uns suchende göttliche Hoheit, in der Haßbetroffenheit der göttliche Anspruch, in der Leidenstiefe der göttliche Opferwille. Dieses Schicksal ist der Ausdruck der Begegnung Gottes mit der Welt, Ausdruck des Urteils der Welt über Gott und Gottes über die Welt, Ausdruck des unheilvollen Risses zwischen Gott und der Welt, der eben nur so seine heilvolle Überbrückung erfahren kann.

So mußte man auf den Sohn Gottes reagieren. Zum Bestand der angenommenen Niedrigkeit in der Form des Menschseins gehörte das Durchleiden dieser schicksalhaften Reaktion der Welt. Die göttliche Gehorsamshaltung durfte und wollte dem nicht ausweichen. Jesus wußte und sagte seinen Jüngern, „was ihm widerfahren würde“ (Mark. 10, 32), und konnte es ihnen sagen, weil es im Wesen seiner Person so vorgezeichnet war. Und wo ihm von Petrus nach der ersten Leidensverkündigung geraten wird: „Herr, schone dein selbst, das widerfahre dir nur nicht!“ schilt er ihn: „Hebe dich, Satan, von mir! Du bist mir ärgerlich; denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist“ (Matth. 16, 22 f.). Die überwundene Anfechtung in der Wüste und in Gethsemane beweisen den gleichen Schicksalswillen seiner Person, das gehorsame Ja zum Sinn seiner Sendung. Daß es auch für ihn Anfechtung gab, daß auch er „versucht ist allenthalben gleich wie wir, doch ohne Sünde“ (Hebr. 4, 15), daß es auch für ihn eine Aufgabe bedeutete, seinen menschlichen Willen dem Willen Gottes unterzuordnen (Matth. 24, 39), daß er „an dem, das er litt, Gehorsam gelernt“ hat (Hebr. 5, 8), kennzeichnet uns zum Vorbild und zum Trost, in welchem Maße sein Schicksalsweg Ausdruck seiner Haltung und seines Wesens war.

Redet man von einer Verleiblichung und von einer Veranschaulichung Gottes (Joh. 1, 14; Joh. 12, 45) in der Menschwerdung, in der Person, im Werk und Schicksal Christi, dann muß man zugleich von seiner Verhüllung in der Niedrigkeit und Knechtsgestalt dieser Inkarnation reden. Gott hat sich auch in Christus nicht einfach zur Schau gestellt. In der Unbegreiflichkeit, daß in diesem Menschen Jesus Christus und seinem Kreuzesschicksal Gott für uns da sei, sieht Kierkegaard „das tiefste Inkognito oder die undurchdringlichste Unkenntlichkeit, die möglich ist“. Der maje-

statische Gott verbirgt sich im Paradoxon des Kreuzes, das den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist und darüber hinaus allen menschlichen Begriffen von Göttlichkeit ins Gesicht schlägt. Das Ineinander von *absconditio* und *revelatio dei* wird gerade im Kreuzesschicksal akut. Es ist der ganze und lebendige Gott, der in Christus ist und die Welt mit ihm selber versöhnt, der im Geschehen von Golgatha abgrundtief verborgen und gleichzeitig in seiner Eigentlichkeit offenbar vor uns steht. Der Gott des Ärgernisses und des wagenden Zutrauens, der in der Simultaneität seines Verborgenen und Offenbarseins den Schicksalsgrund unserer Glaubensentscheidung aktualisiert, der sich der Freiheit eines direkten Erkennens versagt, um allein in der Glaubens- oder Unglaubensnotwendigkeit „erkannt“ zu werden.

Die Zweideutigkeit, der die Person Christi von Anfang an ausgesetzt ist, geglaubt oder verworfen, geliebt oder gehaßt zu werden, als dämonisch oder göttlich zu gelten und damit die Menschen in die Existenzentscheidung zu treiben, ist die allein sachgemäße Form, die dem Sinn seiner Sendung, Offenbarung Gottes zu sein, so oder so gerecht wird. Diese Zweideutigkeit ist keine Unklarheit, kein Mangel, sondern repräsentiert den schicksalhaften Anspruch Gottes an unser Leben. Sie ist darum verhüllte Offenbarung, *lux in tenebris*, weil dieses Licht Christi aus dem Dunkel der *majestas dei* hervorbricht. Sie ist Ausdruck der sich allein im Glauben enthüllenden Bewegung des unser Schicksal umfassenden verborgenen Gottes. „*In istis tenebris Christus fide apprehensus sedet sicut Deus in Sinai et in templo sedebat in medio tenebrarum*“, sagt Luther. Das „*passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*“ des Apostolikums als die lapidare Kennzeichnung des Christusschicksales unterliegt seinem Sinn nach der gleichen Zweideutigkeit wie die Gesamtheit der Christusperson. Hier steht der Gott, der bis in die Tiefen dieser menschlichen Schmach sich erniedrigt, um sich dem Glauben gerade im Wunder solcher Verhüllung seines Lebens und Liebens in schicksalhafter Mächtigkeit zu offenbaren.¹⁾

Welche „Gründe“ für eine Entscheidung könnten hier noch maßgebend sein außer der unsere Sicht und damit unser Leben bestimmenden Abgründigkeit Gottes selbst, deren schicksalhafte Ungeheuerlichkeit durch die Worte „Verblendung“ und „Offenbarung“ in der Schrift angedeutet ist. Die Zweideutigkeit der Person und des Schicksals Christi ist Ausdruck der prädestinativen Offen-

barung Gottes, in deren Vollzug Christus uns zum Schicksal wird. „Siehe da, ich lege einen auserwählten, köstlichen Eckstein in Zion; und wer an ihn glaubt, der soll nicht zuschanden werden. Euch nun, die ihr glaubt, ist er köstlich; den Ungläubigen aber ist der Stein, den die Bauleute verworfen haben und zum Eckstein worden ist, ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgernisses; die sich stoßen an dem Wort und glauben nicht daran, dazu sie auch gesetzt sind“ (1. Petr. 2, 6 ff.). „Wer auf diesen Stein fällt, wird zerschellen; auf welchen aber er fällt, den wird er zermalmen“ (Matth. 21, 44).

Die kontinuierliche Wirkungseinheit des in der Sendung, der Personalität und dem Schicksal Christi uns suchenden und bestimmenden einen Gotteswillens ist zu unterstreichen. Dieser Gott in Christus ist das Subjekt der Offenbarung und Versöhnung, ist der Träger des gesamten christologischen Geschehens. Von ihm her gilt, was sich in Christus ihm gegenüber vollzieht. Glaube kann sich immer nur auf den einen, ganzen Gott beziehen, dem es gefallen hat, in Christus zu uns zu reden und durch ihn mit uns zu handeln. Darum bezeugt Jesus ausdrücklich: „Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat. Und wer mich siehet, der siehet den, der mich gesandt hat“ (Joh. 12, 44 ff.). Die Bedeutung dieser theozentrischen Funktion, die die gesamte Christologie durchwirkt und umklammert, kommt im Begriff des uns gesetzten Christusschicksals zum Ausdruck. „Christus ist uns gemacht von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“ (1. Kor. 1, 30).

Gilt es, diese trinitarisch entscheidende Linie herauszustellen, so muß doch andererseits jedem „modalistischen“ Irrtum gesteuert werden, als sei Christus lediglich ein „Modus“ der schicksalhaften Wirksamkeit Gottes. Vielmehr ist zu betonen, daß das Christusschicksal zugleich die Christusfreiheit ist, daß also Christus als der eingeborne Sohn in seiner personalen Selbständigkeit unangestastet bleibt. Das gerade ist als christologisch so bedeutsam hervorzuheben, daß Freiheit und Schicksal Christi zu vollkommener Einheit verschmelzen. Er will das von ihm Gewollte und vollzieht den Willen Gottes in der ganzen Freiheit seines Gehorsams. In dieser Beziehung von Sendung und Gehorsam, von Schicksal und Freiheit, wie sie gerade das Johannes-Evangelium hervorhebt, spiegelt sich die Einzigkeit der Sohnschaft. Der Sohn, „vom Vater in Ewigkeit geboren,“ nimmt das Schicksal der Menschwerdung als seine freie

Tat auf sich. Im trinitarischen Geheimnis der Einheit und Unterschiedenheit von Vater und Sohn sind Schicksal und Freiheit dieser Sendung aufeinander bezogen. Christus ist nicht „Opfertier“, wie Brunner mit Recht betont,¹⁾ sondern die Hingabe an das Erleiden des Willens Gottes vollzieht sich in der Freiheit des Gehorsams, die den Adel dieser Sohnschaft ausmacht. So ist uns in der Mittlerschaft der Freiheit das Leben wiedergegeben, das wir unter Verlust unserer Freiheit von Adam her verloren haben.

Wir verstehen, welches eminente Interesse der Glaube daran haben muß, daß das christologische Geschehen ganz Sendung und Schicksal und zugleich ganz personale Freiheit des Sohnes ist. Nur die sich in Wille und Wesen des Vaters fügende Selbständigkeit des Sohnes konnte den Sinn dieser Sendung erfüllen: ein Opfer des Gehorsams und der Liebe und der Freiheit zu sein, um mit dem darin gesetzten Schicksal unser Schicksal aus der dämonischen Gebundenheit des Ungehorsams und der Unfreiheit zu lösen und uns zur Freiheit und zum Gehorsam der Sohnschaft zu berufen (Joh. 8, 35 ff; Gal. 5, 13). Daß die Freiheit des eingebornen Sohnes das Christusschicksal trägt und durchleuchtet, daß wir so personhaft von dem alleinwirksamen Gott in Christus gemeint und betroffen sind, daß so der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist, offenbart uns im unfaßbaren Reichtum dieser Sendung eine ganz neue Freiheit mitten im Element des Schicksalhaften: die Freiheit der Kinder Gottes, ganz im Willen Gottes zu stehen. In der Freiheit des Sohnes und um der Freiheit der Sohnschaft willen ist uns das Christusschicksal von Gott zum Schicksal gesetzt.

c) Deus pro nobis

In den drei Worten „deus pro nobis“ läßt sich nach Luthers Vorgang die gesamte Christologie zusammenfassen, und zwar in der charakteristischen Doppeldeutigkeit, die letztlich doch Einheit ist: Gott für uns und Gott an Stelle unser. Dahin zielt all das, was über Person und Werk und Schicksal Christi zu sagen ist, daß in ihm Gott für uns Mensch geworden, daß er mit seinem Tun an die Stelle unseres Versagens getreten ist und an unserer Statt mit seinem Schicksal getragen hat, was wir verdient hätten. Wir wissen nun, daß Person, Werk und Schicksal eine unlösbare Einheit darstellen und alle drei nur als Momente der einen Tatsache „Gott in Christus“ faßbar sind. Von daher ist das Kreuzesgeschehen nun im besonderen ins Auge zu fassen.

Man hat aus Anselm von Canterburys Satisfaktionstheorie „Cur Deus homo“ immer wieder den Satz hervorgehoben: „Nondum considerasti, quanti ponderis peccatum sit?“ Das Gewicht der Sünde und das damit bedingte Sünden- und Schuldverhängnis setzt das Kreuzesgeschehen ins rechte Licht, wie andererseits die Schwere der Sünde erst dadurch offenbar wird, daß das um unseretwillen von Gott her geschehen mußte, was auf Golgatha geschehen ist. Gott selbst mußte für uns eintreten. Das mit dieser Tatsache gesetzte Schicksal Christi besiegelt endgültig, daß unserem Wollen und unserer Freiheit zur Unmöglichkeit geworden ist, was eben allein so möglich und wirklich ist: uns dem Verhängnis der Dämonie, dem verdienten Schicksal unserer Sünde zu entreißen. Ein fremdes Schicksal, und zwar das des Gottessohnes, tritt an die Stelle des Schicksals, das uns in unserer Verlorenheit zustände. Die aus Deuterijosaja (Kap. 53) stammende Verkündigung vom stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes wird im Kreuzesgeschehen zur Tat des Gottessohnes.

Christus ist an die Stelle des uns treffenden Sündenfluches und Schuldchicksals getreten. „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ (2. Kor. 5, 21). Christi Schicksal wird erst da für uns einleuchtend und bedeutsam, wo der Mensch von seiner Verlorenheit unter dem Zorn Gottes weiß, wo er vom Schuldverhängnis seiner Existenz erschüttert ist. Die uns in Christus treffende Offenbarung gibt uns nicht eine Aufklärung über Gott, daß er es nicht so schlimm meine und als „lieber Gott“ unsere Schuld einfach übersehe — das liberalistische Mißverständnis der Gnade! —, sondern mit dem erlittenen Kreuz wird der Schicksalsernst der Sünde gerade unterstrichen. Jedoch im Kreuzesgeschehen ist der in unser Schicksal getreten, der es für uns trägt und damit wendet.

An der absoluten Ungerechtigkeit des Leidens Christi wird die Schicksalsfrage in ihre letzte und eigentliche Tiefe geführt. Das Hiobsproblem, warum leidet der Gerechte, wird im Golgathageschehen auf den bezogen, der wirklich ein Gerechter war, und damit seiner Relativität entkleidet. Die Sinnlosigkeit dieses Kreuzes schreit uns an, mehr noch, sie klagt uns an. „So man das tut am grünen Holze, was will am dürrer werden?“ (Luk. 23, 31). Die Ungeheuerlichkeit des Zornes Gottes wird offenbar. Die verzweifelte Frage nach der Theodizee: wie kann Gott das zulassen? läßt sich

auf uns, die wir alle Sünder sind, nicht mehr anwenden, sondern konzentriert sich auf den Einen, Gerechten, der dem Wahnsinn dieser Welt preisgegeben ist. „Und zwar, wir sind billig darinnen; denn wir empfahen, was unsere Taten wert sind; dieser aber hat nichts Ungeschicktes getan“ (Luk. 23, 41). Daß die göttliche Unschuld diesem Schicksal am Kreuz ausgesetzt ist, zerreißt all unsere Maßstäbe, mit denen wir Schicksal und Schuld aufeinander beziehen möchten. Hier ist ein ungeheuerliches Vakuum geschaffen, das all unsere Anklagen wider Gottes Gerechtigkeit zur Belanglosigkeit stempelt. Wenn das an Christus geschieht und geschehen darf, hat es keinen Sinn mehr, mit Gott um unser Schicksal rechten zu wollen. Die Majestät des verborgenen Willens Gottes richtet sich vor uns in einer unheimlichen Größe auf, vor der es nur noch ein Verstummen gibt. Die Dunkelheit dieses ungerechtesten Schicksals verschlingt alles, was überhaupt als menschlicher Anspruch Gott gegenüber geltend gemacht werden kann.

Und nun: aus diesem Dunkel flutet die Lichtfülle, an diesem Paradoxon entzündet sich der ungeheuerliche Reichtum göttlicher Sinnhaftigkeit, in dieses Vakuum, diesen unermeßlichen Abgrund ist alle Sinnlosigkeit verschlungen in die Offenbarungsbedeutsamkeit dieses Schicksals als Opfer, als Selbsthingabe Gottes, als Hervorleuchten des Antlitzes Gottes aus seiner Verborgenheit. Das alles pro nobis, für uns, an Stelle unser! Nicht nur zugelassen, sondern gewollt, geschehen als Schicksalsüberwindung durch das Schicksalserleiden des Gottmenschen.

Die Offenbarungsbedeutung des Golgathaereignisses verbindet damit Schicksal und Schuld zu unlösbarer Einheit. Mit diesem An-die-Stelle-treten des göttlichen Schicksals für unsere Schuld ist der Schuldgrund aller Schicksalhaftigkeit aufgedeckt, und zwar in seiner letzten irrationalen Tiefe. Die menschliche Schuld fordert das menschliche Schicksal. Wahrhaftig nicht im Sinne moralischer Rechenexempel und rational überschaubarer Vergeltung, wohl aber im Sinne unseres Verhaftetseins in die Schuld dieser verlorenen Welt ist alles Menschenschicksal schuldgeboren. Als Mensch existieren heißt dem Schuldchicksal dieser Welt aktiv und passiv verkettet sein. Das „non posse non peccare“ als Bestimmungverhängnis unserer Individuation ist in seiner Verwobenheit mit der Kollektivschuld der Welt als Schicksalsgrund entdeckt und bloßgestellt. Darum gilt der Tod über seine physische Notwendigkeit hinaus als der Sünde Sold, darum fahren alle unsere Tage dahin

durch Gottes Zorn. Wir sind mit unserem Denken, Tun und Leiden, mit unserem ganzen Sein schuldhaft an das Schicksal einer schuld-beladenen und unversöhnten Welt preisgegeben. Das ist die Sinn-deutung unseres Schicksals, die uns das Kreuz offenbart. Und nur von diesem Sichtpunkt her kann uns deutlich werden, was es zu besagen hat, wenn der schuldlose Christus an unserer Statt das Zorneschicksal, das Sündenschicksal, die von uns verdiente Strafe trägt.

Dieses Geschehen ist Mysterium, und keine Satisfaktions- oder Opfertheorie wird es uns begreiflich machen, wenn es uns nicht aus der Einbezogenheit unseres Lebens zu reden beginnt. Es geht um mehr als um eine bloße Imputation der Gerechtigkeit Christi. Es geht um die Neubestimmung unseres Schicksals von der Mächtigkeit der uns betreffenden Christussühne her. Es geht darum, daß nun an Stelle des Zornes die Gnade den Schicksalssinn unseres Lebens bestimmt und darum „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach dem Vorsatz berufen sind“ (Röm. 8, 28). Es geht darum, daß den Schicksalsmächten Sünde, Tod und Teufel die Übermacht Christi entgegengesetzt wird, die unser Schicksal entdämonisiert und ihm in der Liebe Gottes eine neue Basis gibt. Um Christi willen gewinnen Trübsal, Angst, Verfolgung, Hunger, Blöße, Fährlichkeit und Schwert (Röm. 8, 35) ein anderes Vorzeichen, eine neue Bedeutung. Und das gewaltige achte Römerkapitel klingt in der neuen Schicksalsgewißheit des durch Christus versöhnten Menschen aus: „Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch keine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist unserem Herrn“ (38 f.).

So verbindet und verzahnt sich nun auch das uns in unserem Schicksal gnädig suchende Christusschicksal in seinen einzelnen Momenten mit unserem Leben. Der versuchte Herr wird unserer Anfechtung zum Trost und zur überwindenden Kraft. Seine Gott-verlassenheit schließt unser Verlassensein in sich, sein göttliches Leid bettet unser menschliches in seine Güte und Geduld. In seinem Tode wissen wir unsern Tod geborgen und in seiner Auferstehung unser Leben. Seine Bewährung trifft unser Versagen, sein Opfer wird uns in der Aktualität unserer Schuld und Schuldverdammnis lebendig und stark. Die Not unserer Sünde treibt uns unter sein Kreuz und die Erbarmungslosigkeit der Welt in sein göttliches Er-

barmen. So wird er uns wahr, so wird er uns im Elementaren unseres Schicksals groß, so verleiblicht er seine Gnade und gewinnt Gestalt an unserem Leben. Daß sich seine Erlösung auf dem Schauplatz unserer Welt abspielt und in unsere Zeit, in unseren Raum greift, daß wir uns Schritt für Schritt auf ihn gewiesen und geworfen sehen, und er so unseren Augenblick zu erfüllen vermag, das macht ihn zu unserem Herrn und Heiland, zu dem, in dem wir Gottes gnädigen Schicksalsweg mit uns dankbar erfahren und begreifen. Die Begegnung unseres Schicksals mit dem seinen macht uns diesen Christus konkret. Und wo er nicht so in unsere Lebensmitte tritt und sich so an unserem Moment bewährt, weil er all unsere Momente durchkämpft und durchlitten hat, und wir uns in ihm wiederfinden können, bleibt uns alle Kunde von ihm nur wesensfremdes Gerede. Wir haben ihn nur, wenn er unser Schicksal wird. In dem, was er mit seinem Schicksal für uns bedeutet, ist uns das Selbstverständnis eröffnet, von dem her nun alle Ereignisse unseres Lebens ihren neuen Sinn gewinnen.

In der Formulierung „Deus pro nobis“ ist die ganze Umfänglichkeit und Tiefe gekennzeichnet, in die das Christusschicksal hineingespannt ist. Ein Schicksal, das von Gott her alle Schicksale umfaßt. Gott ist in seinem fleischgewordenen Logos das Subjekt der Versöhnung. Darum ist die Menschheit Christi der Gehorsam erleidende Teil solchen Handelns des allein wirksamen Gottes. In der Gottgewolltheit und Gottgewirktheit dieses Heilandslebens liegt das eigentliche Recht begründet, vom Christusschicksal zu reden. Auch christologisch gesehen, ist, wie Emil Brunner in seinem „Mittler“¹⁾ mit Recht hervorhebt, Gott alles in allem, und es spiegelt sich in diesem Erleidensweg der Fleischwerdung und ihrem Exponenten, der Kreuzigung, bereits die sola gratia dei. Gott läßt sich nur im Gehorsam erleiden — und wer das tut, steht in der höchsten Freiheit —, aber man macht oder unternimmt nichts ihm gegenüber.

d) Tod und Auferstehung

Daß das Werk Christi nicht doketistisch als ein Scheinschicksal mißverstanden werden darf, sondern im Zuenderleiden der tatsächlichen Sterbensnot in Tod und Grab sich vollendet, unterstreicht, nun wahrhaftig unübersehbar, den Ernst und die Bedeutung der Schicksalsrealität für die Christologie. Karl Barth kommentiert das Begrabensein Christi in seiner Auslegung des „Credo“²⁾ folgen-

Auferstandene sein für uns erlittenes Schicksal noch im Ewigkeitsglanz seiner himmlischen Gloriole repräsentiert. Und damit ist mehr gemeint als ein Bild.

2. Schicksalsverbundenheit mit Christus

a) Theologia crucis

Die Form, in der es Gott gefallen hat, seine Göttlichkeit uns Menschen zu offenbaren: die Sendung seines Sohnes in das Schicksal des Menschseins, das Erleiden des Todes als Opfer für unsere Schuld, setzt eine Beziehung zwischen Gott und Mensch, die es uns unmöglich macht, die Sache des Glaubens als eine Angelegenheit unseres Beliebens anzusehen. Vielmehr, da Gott so geredet, so gehandelt hat, da er im Paradoxon des Kreuzes seine göttliche Weisheit wider die Weisheit der Welt (1. Kor. 1, 21 ff.), sein Tun wider die Selbstgerechtigkeit der Guten und Frommen gestellt hat, sind wir die von ihm Betroffenen und Geforderten. Die Sache der Religion ist ganz Gottes geworden und unserer Verfügung aus den Händen genommen. Wo Gott redet, wo Gott handelt, hat der Mensch zu schweigen und zu gehorchen, ist er in die von Gott gesetzte Form existentiell eingegliedert.

Das Gottesschicksal in Jesus Christus trifft und ruft den Menschen im Schicksal seiner Verlorenheit. Indem Christus unbedingt bedeutsam und ereignishaft uns zum Schicksal wird, vollzieht sich über das Ja unseres Gehorsams der Glaube als die kreuzesgemäße Aneignung solchen Gottesgeschehens. Der Glaube trägt gegenstandsbedingt die Form des Kreuzes. Darum ist es nichts mit aller historischen und philosophischen Betrachtung der Offenbarung. Darum ist es auch nichts mit aller „theologia gloriae“, die Gott im freiheitlichen Gegenüberstehen und in religiöser Eigenmächtigkeit erkennen und werten möchte. Wir sind die unter das Kreuz Gewiesenen, die in dieser Kundgebung Gottes Durchschauten und Erkannten, und treiben aus solchem Erkenntnis „theologia crucis“. Christi Kreuz und das Kreuz des Christen gehören im Sinne jener schicksalhaften Zuordnung zusammen, in der Christus in unsere Existenz gegeben und unsere Existenz auf Christus geworfen ist.

Darum ist das Kreuz auch kein isolierbarer Gegenstand, kein bloß dogmatisches Lehrstück unter anderen, sondern, wie Luther

bereits in seiner Heidelberger Disputation von 1518 klar erkannt hat, Prinzip der Theologie: „In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei.“¹⁾ In die Gestalt des Kreuzes, das heißt in die Niedrigkeit und Verborgtheit, ist die Offenbarung des göttlichen Wortes hineingezogen und trägt aller Weisheit der Welt gegenüber Knechtsgestalt. Das Anlitz Gottes leuchtet uns in seiner Gnade allein aus der Kreuzesverhülltheit entgegen. Der Glaube hängt, seiner Struktur nach dem Bilde des Gekreuzigten entsprechend, ohne Stützen im Sichtbaren und Begreiflichen als „nuda fides“, als nacktes Vertrauen, an der verheißenen Barmherzigkeit Gottes, wider allen Schein und alle Vernunftwahrscheinlichkeit.

Kreuz ist also Methode und Stil der Glaubenserkenntnis. Darum hat auch das Leiden und nicht nur die Schuld seine besondere Bedeutung für den Christusglauben. „Daß Gottes Sohn am Kreuze starb, kann nie ein Glücklicher verstehen,“ heißt es im ersten Stück des „Heiland“ Paul Ernsts. Doch wo uns unser zugewiesenes Leid unter dem Kreuz als „Kreuz“ aufgeht, ist darin eine Christusverbundenheit schicksalhafter Art gesetzt. Nicht „in den Werken“, sondern „in den Leiden“ — doppeldeutig auf Gott und den Menschen bezogen — wird Gott erkannt.²⁾

Das kann selbstverständlich nicht bedeuten, daß Leid als solches schon genüge zur Erkenntnis der Kreuzesoffenbarung. Leidschicksale können gerade in Anfechtung, in Verstockung und Lästerung führen. Dem leidenden Hiob rät sein Weib: „Sage Gott ab und stirb!“ (Hiob 2, 9). Und wenn Meister Eckhard das Leid als das Tier bezeichnet, auf dessen Rücken wir am schnellsten zu Gott getragen werden — was sicher nicht falsch beobachtet ist —, so bietet doch das Leid an sich noch keinerlei Gewähr für ein rechtes Verständnis des Kreuzes. Erst das vom Kreuz her verstandene Leid läßt wiederum das Kreuz recht verstehen.

Aber es geht um noch mehr: wer dem Kreuz Christi verbunden ist, der wird schicksalhaft in das Kreuzesgeschehen hineingezogen; und zwar mit seinem Denken, Tun und Erleiden. So rückt die Theologie selbst unter das Schicksal des Kreuzes: im Ärgernis des Paradoxen, im „Gefangennehmen aller Vernunft unter den Gehorsam Christi“ (2. Kor. 10, 5) wider die Selbstherrlichkeit der ratio, im Zuschandenwerden des liberum arbitrium und seiner intellektuellen und moralischen Werkgerechtigkeit. Sie findet sich in der Angefochtenheit der „desperatio salutaris“ vor, die nichts in den eigenen Händen hält, sondern ganz auf das Gehaltensein von

oben her angewiesen ist. „Christum enim crucifixum in se habere est vivere plenum tentationibus et passionibus.“¹⁾

Die Majestät Gottes ist im Gekreuzigten inkarniert, der ganze Gott ist im Geschehen auf Golgatha verborgen, der Gott also, der aus seiner Tiefe die Dunkelheit unseres Schicksals mit der Dunkelheit des Christusschicksals so umfaßt, daß aus solcher Verbundenheit die Klarheit seines Angesichts uns entgegenleuchtet. So ist durch ihn das Kreuz auf unser Leben und unser Leben auf das Kreuz bezogen. Aus der Berührung dieser doppelseitigen Verborgenheit seines Wirkens bricht seine Offenbarung hervor. Der im Schicksal Christi und im Schicksal unseres Lebens verhüllte eine Gott gewinnt in dieser wechselseitigen Zuordnung für unseren Glauben Offenbarungsgestalt.

Wie will uns die in Christi Kreuz verborgene heimliche Weisheit Gottes einleuchten, wenn nicht im Zerbrechen unserer Begriffe an diesem sonderlichen Wege Gottes? Wie wollen wir der Notwendigkeit des Leidens Christi innewerden, wenn wir nicht in der Gefolgschaft seiner Schmach seinem Leiden so verbunden werden, daß uns sein Kreuz in den Nöten unseres Lebens zum alleinigen Trost wird? Wenn uns das Wort vom Kreuz nicht in unserer Schuldverlorenheit und Schicksalsverworrenheit trifft, bleibt es uns unfruchtbar und dunkel. Wo wir nicht schicksalhaft unter das Kreuz gebeugt werden, bleiben uns Schicksal und Kreuz unoffenbar. Die notwendige Einbezogenheit in die Kreuzeserfahrung ist der Schlüssel für die *theologia crucis*.

So wird Christus für uns um so leuchtender, je mehr wir in sein Sterben hineingezogen sind. Je mehr unserer menschlichen Sicherheit der Boden entzogen wird, je Ungeheuerlicheres Gott von uns verlangt, desto stärker verbindet er uns mit dem Leben Christi. So ist im Untergang Aufgang, in der Vernichtung Neuschöpfung, im Sterben Leben, im Dunkel Licht. Was Luther „das Widerspiel“ nennt, das ist die Verborgenheit Gottes im Kreuze, hinter deren Nein sein Ja, hinter deren Fremdheit seine Eigentlichkeit hervorbricht.

Die Verbundenheit mit dem Kreuz ist das Existentielle in der Theologie. Die ungewollte und unausgedachte Einbezogenheit in das Kreuzeschicksal ist Prinzip der Offenbarungserkenntnis, gottgesetzte Bedingung ihrer Sachgemäßheit, unter der sich ihre Gegenständlichkeit allein zu erschließen vermag. Die „*fides quaerens intellectum*“ (Anselm) steht unter dem Kreuz und gewinnt so allein

die ihr eigentümliche „Wissenschaftlichkeit“. Unter dieser Voraussetzung erschließen sich der Theologie allererst die Einsichten, die sie als Theologie rechtfertigen und ermöglichen. Und so wendet sie sich mit ihren Urteilen an die, die unter entsprechenden Voraussetzungen stehen, das gleiche Schicksalsvorzeichen haben, und vermag nur so verstanden zu werden.

b) Leidensgemeinschaft

Jesus hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß Glaubensverbundenheit mit ihm über die Notwendigkeit der Nachfolge zur Schicksalsverbundenheit mit seinem Kreuz führen muß. „Der Jünger ist nicht über seinen Meister“ (Matth. 10, 24). „Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folget mir nach, der ist mein nicht wert“ (Matth. 10, 38). Das Wort vom ersterbenden Weizenkorn (Joh. 12, 24) betrifft nicht nur seine eigene Person. „Haben sie mich verfolgt, sie werden euch auch verfolgen“ (Joh. 15, 20). Er preist die um seinetwillen Geschmähten und Verfolgten selig (Matth. 5, 10 f.) und verheißt den Leidtragenden Trost (Matth. 5, 4). Christusglaube erschöpft sich nie in theoretischen und ethischen Belangen, sondern greift in die Sphäre des Schicksalhaften.

Das dokumentiert sich vor allem in der Paulinischen Theologie. Christusglaube ist pneumatische Existenzverbundenheit mit dem Gekreuzigt-Auferstandenen, ist Teilhaben an seinem Schicksal, ist ein „In-Christus-sein“. Christusgemeinschaft ist reales Einbezogensein in sein Leiden und Sterben. Es geht also nicht nur um ein Wissen vom Heilstode Christi, dessen Objektivität unangetastet bleibt. Das ganze Leben mit all seinen bitteren und schweren Schicksalserfahrungen wird für Paulus zur Basis für die Leidensgemeinschaft mit Christus, in der er im Tode Christus ähnlich wird (Phil. 3, 10). Angefangen von seinem körperlichen Leiden über all die Gefahren, Nöte, Ängste, Rückschläge, Peinigungen und Widerwärtigkeiten seiner Missionsreisen, die ihn hart genug an die Grenze des Todes gebracht haben (2. Kor. 11, 23 ff.), bis hin zu seiner Gefangenschaft und seinem Martyrium war sein Leben „ein einziger großer Leidenskampf“.¹⁾ Das Zitat im achten Kapitel des Römerbriefes: „um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag; wir sind geachtet wie Schlachtschafe“ (V. 36), ist in seinem Munde wahrhaftig keine Phrase. Aber damit wußte er sich gerade seinem Herren Christus verbunden. Darin erfährt er die Kraft Christi.

Christus wird hochgepriesen an seinem Leibe, es sei durch Leben oder durch Tod (Phil. 1, 20). Die Trübsal „schafft“ ihm in Christus „eine ewige und über alle Maßen wichtige Herrlichkeit“ (2. Kor. 4, 17).

Paulus versteht unter dem Kreuz keineswegs nur die zur Erlösung der Welt geschichtlich geschehene Tat der Vergangenheit. Wenn er vom „Estauromenos“ spricht, ist damit ein Perfektum-Praesens gesetzt. Als der Gekreuzigte ist Christus der Gegenwärtige.¹⁾ So aktualisiert und dynamisiert sich das Kreuz in der Verbundenheit des Leidens Christi mit dem des Apostels. In der Schicksalsverbundenheit mit dem Gekreuzigten liegt das Fundament der so viel diskutierten Paulinischen Christumystik. Die pneumatische Vergegenwärtigung setzt in der Leidensgemeinschaft mit dem Gekreuzigten an. Darin steht die Kraft des Kreuzes. Das dynamische Moment des Wortes vom Kreuz gründet im Gegensatz zu aller freiheitlichen, am Kreuz sich stoßenden „sophia logu“ in der schicksalhaften Setzung und Praesenz Christi für die von Gott Erwählten (1. Kor. 1, 18 ff.).

So eindeutig die Alleinverdienstlichkeit des Leidens und Sterbens Christi im Neuen Testament hervorgehoben und damit aller Niveauverschiebung gesteuert ist, so unmißverständlich wird doch die Leidensverbundenheit, die Leidensgemeinschaft mit Christus betont (Phil. 3, 10). Der Ruf in die Nachfolge führt notwendig in die Leidensgemeinschaft (1. Petr. 2, 21). Albert Schweitzer²⁾ sieht im Leiden der Gläubigen „das ursprüngliche Korrelat zur Vorstellung vom Sühnetod Jesu“. Er behauptet mit Recht: „Alle spätere Dogmatik vermag auf die Frage, wieso das, was Jesus in seinem Leiden erworben, auf andere übergehen könne, keine logische und befriedigende Antwort zu geben. Sie ist nicht imstande, die für die Übertragung erforderliche Solidarität in genügender Weise zu begründen, da ihr dafür nur der Begriff des Glaubens und ein Begriff der Kirche, der seine ursprüngliche Lebendigkeit verloren hat, zur Verfügung stehen. Das Urchristentum aber kennt die lebendige, sichtbar in Erscheinung tretende Beziehung des Leidens Christi zu dem der Gläubigen. Was Christus im Leiden erworben hat, geht auf diejenigen über, die ihm im Leiden zugehören.“³⁾

Luthers theologia crucis behauptet genau dasselbe. Der Reformator wußte sehr wohl, warum er das Leiden als Merkmal der wahren Kirche ansah. „Denn Gott hat also beschlossen, daß wir nicht allein an den Gekreuzigten Christum glauben, sondern auch mit ihm gekreuzigt werden und leiden sollen . . . Wohlan, will ich

ein Christ sein, so muß ich die Hoffarbe auch tragen. Der liebe Christus gibt kein ander Gewand aus an seinem Hofe, es muß gelitten sein.“⁴⁾

Wenn Gott mit dem auferlegten Druck der letzten Jahre seine Kirche in Verfolgung und Leid geschickt hat, dann wissen alle die, die solche Not über sich ergehen lassen mußten, wie sie gerade dadurch dem Kreuz Christi nahegerückt wurden. In solcher Lage lernt man es begreifen, daß wirklich alles Verdienst an Christus allein hängt, und doch gerade die Gnade, mit Christus leiden zu dürfen, die Solidarität schafft, die uns der Kraft des Kreuzes und der Mächtigkeit des Gekreuzigten am eigenen Schicksal innwerden läßt. Der Christusglaube lebt und erstarkt im Element der gottgesetzten Leidensverbundenheit, sonst bleibt er abstrakt und inexistentiell.

Man sollte nicht aus den Augen verlieren, daß das Urchristentum seinem eigentlichen Wesen nach Märtyrerreligion war, daß es also im Leidensschicksal seinen Glauben bezeugte und bewährte. So, wie das Schicksal Jesu Christi Märtyrerschicksal war (Matth. 16, 21; Apg. 26, 23), so sind die Apostel in die Welt wie die Schafe unter die Wölfe gesandt (Matth. 10, 16). So sind die Christen in die Leiden und Drangsale der Endzeit hineingestellt, und die Apokalypse „scheint zu erwarten, daß alle Christen durch das Martyrium zur Herrlichkeit eingehen werden“.⁵⁾ Besonders der erste Petrusbrief redet in Trost und Ermahnung von der Bedeutung der Leidensverbundenheit mit Christus. Er weiß, daß in der Trübsalsprüfung der Glaube geläutert wird, „damit er kostbarer erfunden werde als das vergängliche Gold“. Er weiß von der Seligkeit, von der Gnade und der nachfolgenden Herrlichkeit des Leidens mit Christus zu reden (3, 14; 2, 20 f.; 1, 11 u. a.).

Und schließlich bedeutet das Leiden für Paulus ein Sterben, das ihn mit Christi Tod und Auferstehung schicksalhaft verbindet. Darin liegt das Gleichförmigwerden mit Christus, das dem Glauben seine existentielle Grundlage gibt. Der alte Adam, die Sünde, das Fleisch werden mit Christus gekreuzigt (Röm. 6, 6; Gal. 5, 24). In dieser Kreuzesverbundenheit stirbt Paulus dem Gesetz (Gal. 2, 19), ist er der Welt und die Welt ihm gekreuzigt (Gal. 6, 14). „Als Glied des Leibes Christi erlebt Paulus das Schicksal des gekreuzigten und vom Grabe umschlossenen Christus mit. Er wird hineingestellt in das Todes- und Grabesgeschick Christi. In dem Gekreuzigten wird er ein Gekreuzigter, in dem vom Grab Umschlossenen ein

Begrabener.“¹⁾ In Christi Tod getaucht werden (Röm. 6, 3 ff.) besagt die real schicksalhafte Einbezogenheit in das Sterben Christi, das „Verwachsen mit ihm zu einem seinem Tode ähnlichen Tode“.²⁾

Wie dem Tode, so ist der Christ nun auch dem Auferstehungsleben des Erhöhten verbunden. Das ist der Sinn der Taufe nach Röm. 6, das ist die pneumatische Erfahrung dessen, der mit Christus gekreuzigt und gestorben ist. Schweitzer bezeichnet den Geistbesitz geradezu „als Erscheinungsweise des Auferstandenseins mit Christo“.³⁾ Aus dem Todesschicksal der Christusverbundenheit folgt die Lebens- und Auferstehungsgemeinschaft mit dem gegenwärtigen Christus. Es besteht eine innere Sacheinheit zwischen dem Akte der Auferweckung Christi und der Erweckung des Christen zu neuem, ewigkeitlichem Leben. „Samt Christo hat uns Gott lebendig gemacht ... und uns samt ihm auferwecket und samt ihm in das himmlische Wesen gesetzt in Christo Jesu“ (Eph. 2, 5 f.). „Und ob wir auch schwach sind in ihm, so leben wir doch mit ihm in der Kraft Gottes unter euch“ (2. Kor. 13, 4 b). Das christusverbundene Leidenschicksal der zeitlichen Trübsal „schaffet eine ewige und über alle Maßen wichtige Herrlichkeit“ (2. Kor. 4, 17). „Tod und Leben, Leiden und Herrlichkeit sind die Früchte der unmittelbaren Verbindung mit Christus. Es kommt alles aus der Welt des ewigen Christus.“⁴⁾

Damit ist Entscheidendes über das Kreuzesschicksal ausgesagt. Die Christusverbundenheit ist bedeutungs- und ereignissetzend für das Leben des Christen. Sie umfaßt nicht nur den Willen und das Bewußtsein, sondern gestaltet Sein und Schicksal des Glaubenden. Indem Christus unser Leben wird, wird er unser Schicksal. Die Homiosis, die Verähnlichung und Gemeinschaft mit ihm vollzieht sich auf der Basis des Schicksals. Wesensverbundenheit im Glauben wirkt Schicksalsverbundenheit. Sie bedingt die Ereignisse und Reaktionen der „Welt“, in denen uns Christus zum Schicksal wird, und läßt uns in Christus und von Christus her den Sinn alles uns zugewiesenen Leides verstehen. Indem wir in Christus das rechte Selbstverständnis und in seiner Nachfolge die rechte Haltung gewinnen, werden Sinn und Ereignisse unseres Lebens von daher bestimmt und gewinnen vom Kreuz her ihre Gestalt. Und umgekehrt: Christus der Gekreuzigte und Auferstandene verleiblicht sich an unserem Schicksal. Damit stoßen wir aber, nun auf das Ganze der Christenheit, die Kirche gesehen, auf die Verleiblichung, die im corpus Christi mysticum gemeint ist.

c) Corpus Christi mysticum

Das Größte und Gewaltigste, was über die Kirche gesagt worden ist und gesagt werden kann, ist darin ausgesprochen, daß sie der mystische Leib Christi ist. Der verkündigte Christus präsentiert und verleiblicht sich pneumatisch in seiner Gemeinde, die existentiell in das gottgesandte Christusschicksal einbezogen ist. Die Verbundenheit des erhöhten Herrn mit seiner Kirche vollzieht sich auf der Basis des Schicksalhaften. Ihr „Leben ist mit Christo verborgen in Gott“ und „wird auch offenbar werden mit ihm in der Herrlichkeit“ (Kol. 3, 3 f.). Sie erfährt seine Passion im eigenen Leidenschicksal. In den ihr gesetzten Leiden und Trübsalen vergegenwärtigt sich ihr der Gekreuzigte. Das dornengekrönte Angesicht ihres Herrn hebt sich aus ihren eigenen Kreuzesschicksalen in die Glaubenssichtbarkeit. Die Mit-Leidenden werden mit zu seiner Herrlichkeit erhoben werden. In der Christus-Schicksals-Gemeinschaft gründet die Erfahrung des corpus Christi mysticum.

Der Begriff der hier gemeinten pneumatisch-mystischen Verbindung darf nicht im Sinne einer bloßen Bewußtseinspsychologie als „innere Erfahrung“ verkürzt und mißdeutet werden. Das charakteristische Moment der Verleiblichung bliebe unbeachtet: die eigene Schicksalserfahrung. In ihr gewinnt der erhöhte Herr seine somatische Wirklichkeit, aus ihr erhebt sich der verkündigte Herr in der mystischen Leiblichkeit, die unser Leib und Leben ist. So „sind wir“ in ihm und er „in uns“. Existenz und Pneuma, Schicksal und Wort, Leben und Kreuz vereinen und verdichten sich so, daß an ihrer Einheit die Gegenwart Christi mystisch erfahren wird. „Mystisch“ heißt dabei gerade nicht verschwommen und schwärmerisch, sondern meint die nüchterne Klarheit der Abzeichnung seines Lebens an dem unsern, seines Schicksals in unserer Existenz, an der uns unsere Gliedschaft an seinem lebendigen Leibe aufgeht. „Daß wir ein Leib mit Christus werden, enthält notwendig den Gedanken in sich, daß die Glieder des Leibes in das Geschick des Hauptes, das heißt Christi hineingezogen werden.“¹⁾ Die unsere Existenz und unser Schicksal umfassende „Symmorphie“, das Gleichgestaltetwerden seinem Bilde (Röm. 8, 29), seinem Tode (Phil. 3, 10) und dem Leib seiner Herrlichkeit (Phil. 3, 21) ist das Element dieser mystischen Verleiblichung.

Setzt man voraus, was uns im nächsten, soteriologischen Abschnitt eingehender beschäftigen wird, daß die Kirche Gemein-

schaft der in Christus Erwählten ist, daß ihr Heil der Alleinwirksamkeit der Gnade zu danken ist, daß ihrem Leib Christus als Haupt gesetzt ist (Eph. 1), dann ist damit der schicksalhafte Charakter der ecclesia noch stärker hervorgehoben. Die charismatische Gliederung und Ganzheit dieses Organismus (1. Kor. 12) spiegelt mit all ihren Funktionen den inneren Reichtum und die Fülle der sozialen Wechselbezogenheit des corpus Christi mysticum. Die Gemeinde, die wirklich Kirche Jesu Christi ist, trägt als Kollektivum nach Maßgabe Gottes das Kreuzeschicksal durch die Zeiten und ist eben darin auf den allgegenwärtigen, ewigen Christus bezogen und ragt damit in die überzeitliche Einheit der ecclesia coelestis hinein, in die sie vollendet werden soll.

Bereits in der Unterscheidung des Epheserbriefes von Haupt und Rumpf ist klar der Unterschied gesetzt, der jedes falsche Ineinandermengen des Leidens Christi mit den Leiden der Gemeinde ausschließen sollte. Luther betont, Christi Leiden sei ein Herren-Leiden, unseres ein Knechtsleiden. In seinem Sermon vom Leiden und Kreuz aus dem Jahr 1530 heißt es: „Durch das Leiden Christi ist auch aller seiner Heiligen Leiden eitel Heiligtum geworden; denn es ist mit dem Leiden Christi bestrichen.“¹⁾ Das Kreuzeschicksal der Christen, das ein von Gott auferlegtes, unverschuldetes Leiden sein muß und seine besondere Bedeutung im Kampf um die Heiligung hat, ist doch eben nur ein Gefolgschaftsschicksal ohne Verdienstlichkeit. Aber eben als solches ist es auch unentbehrlich und den Gläubigen verordnet. So leidet, stirbt und aufersteht Christus täglich in seiner Gemeinde, so ist diese seinem Schicksal verbunden und steht mit innerer Notwendigkeit unter den „Christusdrangsalen“.

Von daher ist auch Kol. 1, 24 zu verstehen: „Nun freue ich mich in meinem Leiden, daß ich für euch leide, und erstatte an meinem Fleisch, was noch mangelt an Trübsalen in Christo, für seinen Leib, welcher ist die Gemeinde.“ Nicht, daß Paulus sich mit eigener Verdienstlichkeit neben Christus hinstellen wollte, um eine unausgefüllte Lücke zu ergänzen; sondern es geht um das von Gottes Ratschluß auferlegte Gefolgschaftsleiden, in das der Apostel als Glied des corpus Christi mysticum an Stelle anderer eintritt, um das erforderliche Maß auszufüllen.

Überschauen wir das Ganze der in diesem Abschnitt gezeichneten Christologie in ihrer Funktion in das Leben der Gläubigen, dann muß klar geworden sein, daß gegenüber der Dämonie und der Erb-

sünde, also der schicksalhaften Erfahrung der Macht des Bösen, Gott in Jesus Christus als eine unser Schicksal neu bestimmende Übermacht erfahren wird. Das Heilsgeschehen vollzieht sich primär nicht als eine Dialektik unserer Freiheit, sondern als eine unsere Freiheit umfassende und überformende Schicksalsdialektik. Das heißt: Gottes Handeln an uns greift über die Neuausrichtung unserer Sollensbestimmung hinaus in die Dimensionen unserer Existenzbestimmtheit hinein, die, jenseits unserer Entscheidung, unserer Macht und Möglichkeit, allein seiner Macht und Möglichkeit vorbehalten ist. Er erfaßt uns total, in unserem Schicksal, in unserer schicksalhaften Ganzheit. Das bedeutet die Sendung seines Sohnes, seine in Christus an uns und für uns im Kreuzesgeschehen sich vollziehende Erlösungstat.

Im Christusschicksal sind wir mit Leib und Leben in den Prozeß und den Sinn unserer eigenen Schicksalsdialektik einbezogen. In Christus erfaßt uns Gottes Schicksalsmächtigkeit, und zwar so, daß er aus dem Dunkel unseres Schicksals heraustritt und ihm in Christus eine Bestimmtheit gibt, in der uns sein Antlitz entgegenleuchtet. Die uns umfassende Bewegung Gottes in Gott heißt Jesus Christus. Sie vollzieht sich im Schicksal des Sohnes Gottes, das uns zum Schicksal gesetzt ist. Hat man von hier aus gesehen, daß Gott in Gericht und Gnade, Heil und Unheil schicksalhaft mit uns handelt, dann hat man die Ebene betreten, auf der das härteste und anstößigste Dogma des christlichen Glaubens zu stehen kommt: die ewige Gnadenwahl, die Prädestination.

IV. Die ewige Gnadenwahl

1. Grundsätzliches

Wir haben im ersten Teil unseres Buches die Apriorität des Schicksalsgedankens herausgestellt und sie der ihr entsprechenden Apriorität der Freiheitsidee gegenübergestellt. Unter philosophischem Aspekt gesehen, unter dem Gesichtspunkt problemgeschichtlicher Analyse der „idea innata“ des Determinismus ließe sich das Prädestinationsdogma des Christentums als ein spezifischer Niederschlag der Schicksalsidee charakterisieren; so, wie ja religionsphilosophisch und religionsgeschichtlich gesehen die christliche Offenbarung als eine spezifische Erscheinungsform der Idee der

Religion zu gelten vermag. Darum jedoch kann und darf es der Theologie nicht gehen. Sie hat, wie wir sahen, aus ihrer schicksalhaften Glaubensgebundenheit an die Offenbarung zu reden; sie hat existentialdialektisch aus der Offenbarung dem philosophischen Formalismus gegenüber einen Anspruch von der spezifischen Inhaltlichkeit ihrer Sache her zu erheben, der den Belang jener philosophischen Gültigkeiten radikal in Frage stellt. Sie weiß, daß die ideologische Gedankenfreiheit und Mächtigkeit der menschlichen Vernunft an Gottes Selbstbezeugung scheitern muß, und weiß sich von daher an die *veritas dei loquentis* gebunden, die ihrem Denken zum Schicksal geworden ist.

Damit ist von der theologischen Grundsätzlichkeit her aller Spekulation über das Prädestinationsdogma die Basis entzogen. Die spezifische Schicksalhaftigkeit, die uns in der Lehre von der Erwählung und Verwerfung entgegentritt, geht uns theologisch nicht als Idee an, sondern wird in ihrer gegenständlichen Notwendigkeit vom Offenbarungsganzen her entscheidend. Sie ist Sache Gottes, Form seines Zugriffes, Ausdruck seiner uns umfassenden Lebendigkeit und Macht, nur in und aus dieser erfahrbar und eben damit unserer gedanklichen Verfügbarkeit aus den Händen geschlagen.

Die Theologie muß jedoch noch nach einer anderen Richtung vor Spekulationen warnen. Da nämlich, wo an der Prädestinationslehre das erschrockene Fragen nach der eigenen Erwählung oder Verwerfung wach wird und uns in Abgründe und Dunkelheiten lockt, die uns zu verschlingen drohen. Spekulation heißt hier, mit unserem religiösen Grübeln und Suchen dem *deus nudus* begegnen wollen, die Determination Gottes isoliert, außerhalb des Wortes, also unmittelbar ergründen wollen und damit in Verzweiflung oder Hochmut an Gott scheitern müssen. Luther und Calvin haben beide im Zusammenhang und im Rahmen einer konsequenten Entwicklung der Lehre von der ewigen Gnadenwahl dringend davor gewarnt, den „heimlichen Willen Gottes“ erforschen und über die Prädestination spekulieren zu wollen, und geraten, sich einzig an den in Christus offenbaren Heilswillen Gottes zu halten.

Wem der innere Zusammenhang von *majestas dei* und Autorität des Wortes Gottes klar geworden ist, dem muß es einleuchten, wie wir gerade bezüglich des prädestinativen Gotteswillens allein auf sein Wort verwiesen sind. Die Bibel redet sehr ernst und deutlich von der Prädestination. Das kann und darf nicht verschwiegen

werden. Und sie redet so davon, daß darin auf die Offenbarung Gottes ein sehr bezeichnendes Licht fällt.

In seinem Aufsatz über die „*Praedestinatio gemina*“¹⁾ ist Heinrich Vogel zu Recht bemüht, sich allem Determinismus und Fatalismus gegenüber entscheidend abzusetzen, und weist auch alle Fundierung der Prädestination in der Gottesidee radikal ab. Die Betonung der *scriptura sola* gilt ihm gerade auch gegen alle Gefahr einer hier so naheliegenden theologischen Infizierung mit spekulativen Momenten. Trotzdem und gerade auch deshalb kann und darf eine echte theologische Systematik sich auch in der Prädestinationsfrage nicht auf Biblizismus beschränken, sondern muß den Mut haben, die Bedeutung der prädestinarianischen *Loci* im Rahmen des Schriftganzen in ihrer Grundsätzlichkeit zu verstehen.

Es ist ein großer Unterschied, ob man in der existentiellen Frage persönlicher Erwählungsgewißheit über das hinausgehen möchte, was das Wort der Schrift in seiner Tatsächlichkeit und Konkretheit einem dazu zu sagen hat, und sich vorwitzig zu einer falschen Grundsätzlichkeit des „Warum“ verleiten läßt, oder ob man in theologischer Prinzipialität nach dem Offenbarungssinn dessen fragt, was uns mit der biblischen Tatsache der Lehre von der Erwählung und Verwerfung gesagt sein soll. Darüber haben Augustin, Luther, Calvin und auch Heinrich Vogel rechtmäßigerweise nicht geschwiegen, sondern sich sehr wohl ihre theologischen Gedanken gemacht. Natürlich von der Schrift her, aber eben auch grundsätzlich, also im Hinblick auf das Offenbarungsganze. In diesem Sinne geht auch uns hier die Prädestinationsfrage prinzipiell an. Sie geht uns an als die aus der Schrift uns selbst vorgetragene prononzierteste Verkündigung von der Schicksalhaftigkeit des Heils, und damit als das entscheidende Problem, welchen offenbarungsbedeutsamen Inhalt diese Schicksalhaftigkeit für uns hat. Das theologische Interesse an der Frage Schicksal und Gott kulminiert im Prädestinationsdogma.

2. *Trinitarische Fundierung der Prädestination*

a) *Sola gratia*

Der biblische Begriff der Prädestination ist eindeutig soteriologisch orientiert, positiv und negativ. Darin ist er von jeder anderen Form des Prädeterminismus unterschieden. Erwählt ist Israel zum

Volk des Eigentums (5. Mose 7, 6; Ps. 135, 4), erwählt sind die Gläubigen zur Heiligkeit und Unsträflichkeit und verordnet zur Kindschaft (Eph. 1, 4 f.), erwählt zum Verkündigen, Hören und Glauben des Evangeliums (Apg. 15, 7), erwählt, bleibende Frucht zu bringen (Joh. 15, 16), erwählt zur Seligkeit (2. Thess. 2, 13), zuvor ersehen und verordnet, dem Ebenbilde Jesu Christi gleich zu sein (Röm. 8, 29). Diese spezifische Zweckbezogenheit der Prädestination legt die Gegenfrage nahe: ist Heil im Verständnis der christlichen Offenbarung überhaupt denkbar ohne solche vorausgesetzte Bestimmung? Kann von Gnade im vollen soteriologischen Sinne überhaupt die Rede sein, ohne daß in ihr zugleich das prädestinative Moment mitgesetzt wäre? Stehen also Erwählung und Gnade in einer funktionalen Korrelativität, so daß beide einander erläutern und bestimmen? Sieht man sich die biblische und reformatorische Fassung der Prädestination an, dann ist eindeutig festzustellen, daß sie in diesem Sinne soteriologisch fundiert ist. Sie ist Gnadenwahl und als deren notwendig mitgesetztes Negativ Verstockung und Verwerfung.

Gnade ist ein Schicksal und widerfährt einem schicksalhaft von Gott her. „Welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig; und welches ich mich erbarme, des erbarme ich mich. So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“ (Röm. 9, 15 f.). Was Luther mit der sola fides und der sola gratia in seiner Rechtfertigungslehre meinte, das ist als Werk des Heiligen Geistes Gottes wunderbares Tun an uns, allein seine Gabe, sein Werk ohn all unser Verdienst und Würdigkeit, und insofern unser Schicksal, unsere Bestimmung.

Prädestination ist nicht eine weiterspinnende weltanschauliche Konsequenz der sola gratia, auf die man auch verzichten könnte, sondern nur ein anderer Ausdruck für die Alleinwirksamkeit der Gnade. Von dieser Tiefe her, von der Verankerung im deus absconditus, von der grundlosen göttlichen Barmherzigkeit her will Gnade verstanden und erfahren werden, wenn sie wirklich Gnade sein soll und nicht in verkürzter Perspektive als deren verbilligtes Surrogat ausgegeben wird.

Die Lehre der Gnadenwahl bürgt mit ihrer Härte dafür, daß in der Gnade Gott ganz, Gott allein, Gott unbedingt am Werk ist; der Gott also, der aus dem Dunkel seiner unfaßbaren Majestät aus sich heraustritt und uns mit seiner unbegreiflichen Güte nahe kommt. Diesem Gott ist man auf Gnade und Ungnade hingegeben.

Daß diese andere Möglichkeit so hart danebensteht, und daß es wahrhaftig nicht an uns liegt, sondern allein an Gottes unerforschlichem Willen, wenn die andere Möglichkeit sich an uns nicht verwirklicht, sondern sein Erbarmen uns in sein Licht reißt, charakterisiert Gottes Heils- und Gnadenwerk an uns. Im Werk des uns in unserem unvertauschbaren Leben, in unserer Individuation, in unserem Schicksal ergreifenden Heiligen Geistes und seiner uns persönlich Heil und Heiligung schaffenden Funktion steht die hohe Majestät Gottes. Die will im Wunder solcher Erwählung gepriesen und angebetet werden. Dieser unerforschliche Ratschluß von Gott her gibt der Gnade ihre Ungeheuerlichkeit und zugleich damit ihre überschwengliche Seligkeit. Das so verstandene Gnadenschicksal stellt unser ganzes Leben unter den ganzen Gott und entfaltet von dieser Tiefendimension her seine Mächtigkeit.

Der Charakter des Gnadenschicksals wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, wen es betrifft; nämlich den an das Schicksal seiner Verlorenheit dahingegebenen Sünder. Vogel redet hier von einer „Praedestinatio dialectica“. Er hat recht. Das Gnadenschicksal greift in das Sündenschicksal übermächtig und insofern dialektisch ein. „Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden“ (Röm. 5, 20). Nicht an einem neutralen Objekt, nicht in der Beschreibung eines unbeschriebenen Blattes, sondern an dem durch Erbsünde und Dämonie schicksalhaft gekennzeichneten Menschen zeichnet sich die Schicksalsbewegung ab, die in Gottes unbegreiflichem Heilswillen Übermacht, Grund und Endgültigkeit aller Schicksalhaftigkeit erkennen läßt. An der Überwindung des Schicksalswiderstandes des Bösen offenbart sich die Schicksalshoheit Gottes. Von daher allein vermag das „non posse non peccare“ in ein „non posse peccare“ verwandelt zu werden. Gottes Willen gegenüber gibt es kein unabänderliches Schicksal. Dieser ewige Wille vermag nur sich selbst treu zu bleiben und durchbricht von seiner in ihm selbst ruhenden Autarkie her all unsere Fatalität. Dieser Wille wird im Wirken des Heiligen Geistes schicksalsbezwingend.

In solcher Schicksalsmächtigkeit der Freiheit Gottes gipfelt die Heilslehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade. Gottes Freiheit und damit Gottes Gottheit offenbart sich in der lebendigen Bewegung seines Heiligen Geistes, mit der er schicksalhaft unsere Schicksalsgebundenheit durchbricht und zerschlägt und damit seinen Ewigkeitswillen im Vollzug seiner Gnadenwahl aktualisiert.

Die Souveränität seiner Freiheit bestätigt sich im Wirken des Heiligen Geistes, in der sola gratia prädestinativ, das heißt als schicksalsbezwingende Endgültigkeit.

Dieser Freiheit Gottes wird die Ehre gegeben in der praedestinatio gemina, in der doppelten Prädestination. Da erst, wo das entsprechende Negativ zur Gnadenwahl, die Verstockung, Verblendung und Verwerfung betont wird, beginnt die eigentliche Anstößigkeit der Prädestinationslehre. Aber beginnt sie wirklich erst da? Ist es zulässig, im Sinne einer praedestinatio simplex, die Gnadenwahl als aktiv, Unglauben und Gottlosigkeit aber als passio, als bloße Zulassung charakterisieren zu wollen, wie es bereits der Melanchthonismus in höchst bedenklicher Abschwächung der Theologie Luthers tat?¹⁾ Ist die Erwählung der Sünder etwa gerechter, wenn auch unserem Verlangen einleuchtender, als deren Verwerfung und Verdammnis? Augustin war gerade der gegen teiligen Überzeugung. Man wird sagen müssen: Erwählung und Verwerfung, also die Freiheit Gottes im Hinblick auf unser Heils- oder Unheilsschicksal zerbricht uns alle Maßstäbe unserer Gerechtigkeit. Das aber ist ja gerade das Entscheidende der Prädestinationslehre, daß unsere Vernunft- und unser Gerechtigkeitsurteil hier zum Schweigen gebracht werden sollen. „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? spricht auch ein Werk zu seinem Meister, warum machst du mich also?“ (Röm. 9, 20).

Ist mit der Gottheit Gottes Ernst gemacht, wenn sie unseren Wertungen unterstellt bleibt? Ist die Schicksalshoheit und damit auch die Schicksalsmächtigkeit Gottes gewahrt, mit all dem, was gerade sie für uns zu bedeuten hat, wenn von uns aus über sie befunden werden kann? Wäre Gott an die Maßstäbe unseres liberum arbitrium gebunden, dann gerade wäre die Dimension des Schicksalhaften nicht von ihm umfaßt, dann gerade müßte „das Schicksal“ neben oder über ihn treten, denn es läge nicht mehr in seiner Freiheit beschlossen. Das ist ja gerade der ungeheuere Ausgriff des offenbarungsgeliebten Glaubens, daß er es wagt, trotz Rebellion der Vernunft, der Gerechtigkeit, der Moral und aller freiheitlichen Kräfte und Ordnungen unseres Lebens sich der freien Verfügungsmacht des unbegreiflichen Gottes anzuvertrauen, ihn unser alleiniges Schicksal sein zu lassen und sich ihm auf Gnade und Ungnade zu ergeben. Man verstehe recht: nicht irgendeinem Gott, irgendeiner Gottesfiktion, sondern dem in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zu uns redenden trinitarischen Gott!

Diesem Gott gegenüber und von diesem Gott her ist die Prädestinationsfrage gestellt und nicht anders. Damit ist ihr „Sinn“, ihre „methodische Basis“ festgelegt. Hier hören können und glauben müssen, das heißt seiner Freiheit die Ehre geben, ihn als unser Schicksal wissen und auf seine Gnade bauen.

Die Prädestination ist kein Problem einer rationalen Theodizee, die daran scheitern muß — sondern eine Sache des Glaubens. „Sola fide“, „sola gratia“ kommt sie zum existentiellen Austrag. Sie steckt im lebendigen Glaubensakt, in der tatsächlichen Berührung mit der Offenbarung Gottes und wird von daher allein sachgemäß gewußt und bejaht. Wird sie von der Offenbarung gelöst, dann ist sie ihrem Element entnommen. Sie ist nur von der ratio fidei, von der Glaubenslogik her notwendig und wird allein in solcher Notwendigkeit „richtig gedacht“. Will sie hingegen unsere Vernunft, unser Grübeln meistern, dann fallen wir von einer Aporie in die andere.

Es ist die „prudentia carnis“ (Luther), die Gott hier zur Rechenschaft ziehen und ihn der Norm ihrer Entscheidung unterstellen möchte. Sie möchte aus dem unbedingten Schicksalsanspruch Gottes das Recht, ihr Recht zur Empörung wider Gott herleiten. Sie weiß sich tödlich bedroht, wenn Gottes Wahl grundlos bestimmend ist, und wirft Gott Härte und Grausamkeit vor, daß er seine Ehre in unserem Elend suche; „... denn hier wird sie gänzlich erwürgt und vollständig zunichte gemacht, wenn sie erkennt, daß ihr Heil in keiner Weise in ihr selber und in ihrem Handeln beruht, sondern sich allein auf das, was außerhalb von ihr ist, auf die Erwählung Gottes gründet“.¹⁾

Wir sind im philosophischen Teil unseres Buches nicht umsonst der Bedeutungsstruktur der Schicksalserfahrung nachgegangen und haben den Funktionen unserer Freiheit in den Bedeutungsfragen des Warum, Wozu und Woher nachgespürt. Im Prädestinationsdogma vollzieht sich die dialektische Krise unserer Schicksalsidee. Gott ist „sunder warumbe“. Seine Unbedingtheit verbietet sich unser Warum. Wo er als causa sui ipsius in der Erwählung unser Schicksal wird, wird die Bedeutungsgestaltung unseres Schicksals von unserer Freiheit her aufgehoben und von seinem Willen in Anspruch genommen. Die sola gratia verbietet sich allen Synergismus auch im Schicksalsdenken. Die Schicksalserfahrung wird im Glauben umgestülpt. Die Gnade des sich grundlos erbarmenden Gottes ist an die Stelle unserer Freiheit getreten und gestaltet von sich aus die Bedeutung unseres Schicksals.

Die Schicksalshoheit Gottes wäre annulliert oder doch in Frage gestellt, wenn angesichts seiner uns treffenden Offenbarungsmächtigkeit, in der seine Wahl beschlossen liegt, unser Warum noch sinnvoll wäre. Die Rechtfertigung allein aus Glauben hebt nicht nur unseren gesetzlichen, sondern zugleich unsern schicksalsimmanenten Freiheitsanspruch auf. Die Gnade allein steht für unsere Freiheit und unser Schicksal, und so umfaßt sie uns ganz. Rechtfertigung und Erwählung gehören in Sacheinheit zusammen. Weil es um den ganzen Menschen in seiner Sollensbestimmung und Schicksalsbestimmtheit geht, dessen sich Gott in seiner trinitarischen Offenbarung annimmt, deshalb muß der Anspruch unserer Werk- und Schicksalsgerechtigkeit zerschlagen und in Gott und von Gott her eine neue Gerechtigkeit gesetzt werden. Nur im Umfaßtsein von dieser Sollen und Sein gleichzeitig umspannenden Gottesgerechtigkeit geben wir Gott die Ehre. Nur als die von seiner Wahl in Gnaden Erwählten vertrauen wir im Gehorsam seiner göttlichen Gerechtigkeit, stellen wir all sein Tun mit uns Menschen seiner Weisheit anheim. Das heißt: die Alleinwirksamkeit der Gnade und die in ihr gesetzte Prädestination ist nicht nur der Realgrund, sondern zugleich der Erkenntnisgrund der Gottesgerechtigkeit in der Form des Glaubensgehorsams.

Damit ist aber die Basis gekennzeichnet, auf die all die Widersprüche unserer gegen die Prädestination revoltierenden Vernunft in Wahrheit hinweisen: auf die *absconsio majestatis dei*, aus deren Tiefe die trinitarische *revelatio* hervorbricht und in der sie letztlich beschlossen liegt. Diese Verborgtheit ist keine leere Irrationalität, sondern wird als Schicksalsurmächtigkeit im Erwählen und Verwerfen, in Zorn und Gnade für unsern Glauben aktiv. Die in der Trinität sich präsentierende Gottheit Gottes, die unserem Verstehen schlechterdings entrückte *gloria dei* will in Gericht und Gnade, in Verwerfung und Erwählung gleichermaßen gefürchtet, gepriesen und angebetet werden. In ihr liegt der Schicksalsgrund unseres Lebens und Glaubens beschlossen. Es ist kein Zufall, daß der Paulinische Hymnus von der *altitudo divitiarum* als Trinitatisepistel zu verkündigen ist, der Hymnus am Ende von Römer 11, der die drei Kapitel von der Verwerfung und Erwählung Israels zum Abschluß bringt.

b) Solus Christus

Ist Prädestination Gnadenwahl, Heilserwählung, dann muß sie sich in Christus vollziehen. Es gibt keinen doppelten Heilsweg, etwa einen in Christus im Glauben und einen anderen in der Prädestination. Das wäre ein schlimmes Mißverständnis. Vielmehr „ist in keinem anderen Heil und ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden“ (Apg. 6, 10), außer dem Namen Jesus Christus. Das grundlose Erbarmen Gottes, das uns erfaßt — wenn es uns erfaßt —, heißt Christus. Unsere ewige Gnadenwahl hängt am Kreuz und breitet ihre Arme aus, uns damit zu umfassen. Das ewige Wort, das uns vom Vater gesandt ist und uns sucht, beruft, rechtfertigt und erlöst, ist das Wort unserer Bestimmung. Es geht also nicht um eine inhaltlose Willkür Gottes, sondern seine Wahl geht den Weg göttlicher Selbsthingabe, geht den Weg der Verkündigung und des Geglauhtwerdens, vollzieht sich in der Form unserer Christusentscheidung und bestätigt sich in unserer am Wort gewonnenen Heilsgewißheit. Sie liegt in der uns zugekehrten Richtung der trinitarischen Selbstbezeugung Gottes, sie ist in der Bewegung von der *absconsio* zur *revelatio dei* gesetzt, und eben darin ruht ihr Ernst und ihre ungemaine Tröstlichkeit.

Sieht man sich die wichtigsten neutestamentlichen Schriftbelege der Prädestinationslehre an, dann findet man in ihnen die Christusgebundenheit der ewigen Gnadenwahl eindeutig bestätigt. In und an Christus vollzieht sich die Erwählung und Verwerfung Israels (Röm. 9—11). Die, die Christus aufnehmen, denen er Macht gibt, Gottes Kinder zu werden und an seinen Namen zu glauben, sind von Gott geboren (Joh. 1, 12 f.). „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme“ (Joh. 18, 37). Im Hohenpriesterlichen Gebet bittet Jesus für die, die ihm von Gott gegeben sind (Joh. 17, 9). In der klassischen Prädestinationsstelle Eph. 1, 3—14 wird das Erwähltsein in Christus nicht weniger als sechsmal ausdrücklich hervorgehoben: V. 4: „wie er uns denn erwählt hat durch denselbigen (*en auto*), ehe der Weltgrund gelegt war . . .“ V. 5: „und er hat uns verordnet zur Kindschaft gegen ihn selbst durch Jesum Christ nach dem Wohlgefallen seines Willens;“ V. 9: „und er hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens nach seinem Wohlgefallen, so er sich vorgesetzt hatte in ihm;“ V. 10: „daß es ausgeführt würde, da die Zeit erfüllet war, auf daß alle Dinge zu-

sammen verfaßt werden in Christo, beide, das im Himmel und auf der Erden ist durch ihn;“ V. 11: „durch welchen wir auch zum Erbteil kommen sind, die wir zuvor verordnet sind nach dem Vorsatz des, der alle Dinge wirket nach dem Rat des Willens.“ Und Römer 8, 28 identifiziert eindeutig die Prädestination mit dem Heilsweg in Christus. Die zuvor Ersehenen sind verordnet, dem Ebenbilde Jesu Christi gleich zu werden, und das auf dem Wege der *vocatio*, der *iustificatio* und der *glorificatio*.

Man erinnere sich an das vorangegangene christologische Kapitel und die dort angeführten Schriftstellen, um das hier gezeichnete Bild von der Erwählung in Christus abzurunden. Christologie und Soteriologie können von ihrem prädestinativen Grunde der *majestas dei* nicht gelöst werden, ohne ihrer entscheidenden Dynamik und ihres eigentlichen Ernstes verlustig zu gehen und damit zu verflachen, und die Prädestination kann von ihrem christologischen und soteriologischen Vollzuge nicht absehen, ohne damit ihren Offenbarungssinn zu verlieren und in eine phantastische Furchterlichkeit verkehrt zu werden.

Hier tut sich nun wieder das unheimliche Negativ auf: Prädestination ohne und außer Christus ist die Hölle und führt zur Hölle. Darum die so dringende Mahnung der Reformatoren, sich nicht auf solche Grübeleien einzulassen, ehe nicht die Augen unseres Herzens gereinigt sind mit der Betrachtung der Wunden Jesu. Der *deus absconditus* abgelöst von seiner trinitarischen Heilsoffenbarung ist der Gott des Zorns und des Verderbens. Prädestination außer Christus ist in ihrem Größenwahnsinn und ihrer Verzweiflung — beides gehört zusammen — *praedestinatio ad malam partem*.

Nietzsche, dessen leidenschaftlicher Atheismus immer wieder vom „verborgenen Gott“ angefochten wird — ich erinnere an das Lied des Zauberers im „Zarathustra“ —, bringt die prädestinative Verzweiflung zu einem erschütternden Ausdruck.¹⁾

„Von Einer Wahrheit
verbrannt und durstig:
— gedenkst du noch, gedenkst du, heißes Herz,
wie da du durstest? —
Daß ich verbannt sei
von aller Wahrheit —
Nur Narr!
Nur Dichter!“

Man wird vorsichtig und zurückhaltend sein mit Deutungen, die hier auf Letztgültiges gehen wollen. Nietzsche selbst versuchte solche Äußerungen auf Momente der Schwermut und der Müdigkeit abzuwälzen. Sie sind die Schatten seines Gotteshasses. Aber daß diese Schatten sich finden und sich so stark abzeichnen, daß die Judasparallele sich dem aufdrängt und den peinigt, der sich als „Antichrist“ gab, ist nicht zufällig und gibt zu denken.

„Oh, Zarathustra,
grausamster Nimrod!
Jüngst Jäger noch Gottes,
das Fangnetz aller Tugend,
der Pfeil des Bösen! —
Jetzt —
von dir selber erjagt,
deine eigene Beute,
in dich selber eingebohrt . . .
. . . vor dir selber falsch . . .
in eigenen Stricken gewürgt,
Selbstkenner!
Selbsthenker!“¹⁾

Judas ist das in unmittelbarer Nähe Jesu mitten im Evangelium unheimlich aufgerichtete Zeichen der Prädestination zum Verderben. Und es ist sehr wohl zu beachten, daß und wie die Judasgestalt in das Erlösungsgeschehen Christi zu stehen kommt. Es wird etwas ahnbar von einer letzten, uns unerforschlichen Notwendigkeit, in der das Dunkel jenes Verrates um des Lichtes willen gesetzt ist, so, wie ja wohl auch der Fall Adams um der Herrlichkeit der Erlösung willen „gesetzt“ ist im Planen des ewigen Gottes. Aber darum ist Judas noch lange nicht „der Allergläubigste“, wie Hebbel im Mißverständnis dieser prädestinativen „Dialektik“ meinte. Sondern: „des Menschensohn geht zwar dahin, wie von ihm geschrieben steht; doch weh dem Menschen, durch welchen des Menschensohn verraten wird! Es wäre ihm besser, daß er nie geboren wäre“ (Matth. 26, 24). Dieses Wehe, das Christus hier ausspricht, warnt vor dem Kurzschluß, der das Schuldhafte dieser Ungeheuerlichkeit um des prädestinativen Müssens willen außer Kurs setzen möchte. Es warnt vor der Spekulation, die sich zur Einsicht in dieses letzte Geheimnis vordrängen möchte, um wo-

möglich Gott für den Gottesmord „verantwortlich“ zu machen. Das hier aufbrechende Paradox von Schuld und Notwendigkeit muß — höchst ärgerlicherweise für unsere Menschenweisheit — stehenbleiben und aktualisiert damit von neuem die unerforschliche Tiefendimension des Satanischen, das nach Gottes Willen wider Gottes Willen sich empören muß. Die prädestinierte Tat des Judas verliert dadurch keinen Deut von ihrer ungeheuerlichen Schuld, daß sie mitwirkendes Moment im Erlösungsgeschehen ist. Aber daß Gottes Allmacht sie dazu zu benutzen vermag, so, wie nach Römer 11 die Verstockung Israels von Gott zum Heil der Heiden benutzt wird, weist auf eine in Gottes Tiefen verborgene Weisheit hin, deren prädestinative Dialektik die absconsio auf die revelatio, die unerforschliche Majestät auf ihre trinitarische Selbstbezeugung bezogen erscheinen läßt. Die Herrlichkeit der Offenbarung Gottes, die uns im Angesichte Jesu Christi leuchtet, hebt sich aus den Schicksalstiefen des nach beiden Seiten prädestinierenden Gotteswillens, in dem auch die satanische Notwendigkeit souverän umfaßt und dem Heil dienstbar gemacht wird. In der Herrlichkeit Gottes wird die Tiefe seiner Erkenntnis und die Unbegreiflichkeit seiner Gerichte zugleich angebetet.

In der Prädestination sind also Heil und Unheil, Gnade und Gericht auf den zugleich verborgenen und offenbaren Willen Gottes bezogen, in dem Gott als der sich uns gebende immer der in sich freie und insofern uns bestimmende Gott bleibt. So ist doch aber zugleich unser vor der ewigen Wahl zu Tode erschreckendes Gewissen in dieses Zugleich hineingenommen. Bekanntlich wirkt der furchtbare Ernst der Prädestination nicht lähmend, sondern mit heilsamer Beunruhigung auf unseren Glauben. „Wo sollen wir denn fliehen hin, da wir mögen bleiben? Zu dir Herr Christ alleine!“ Das gilt gerade auch der Prädestinationsorge. Die Schicksalsnot des auf Gottes alleinige Entscheidung geworfenen Menschen treibt ihn mit innerer Notwendigkeit dahin, wo Gott sich über das Schicksal des Menschen entscheidend geäußert hat: in seiner uns in Jesus Christus suchenden Offenbarung. Man lasse es sich von dem großen Lehrer der Prädestination, Calvin, sagen: „Weil wir denn in ihm (in Christus) erwählt sind, so werden wir nicht in uns selbst die Gewißheit unserer Erwählung finden, ja auch in Gott dem Vater selbst nicht, sofern wir ihn an sich, abgesehen vom Sohne, uns vorstellen. Darum ist Christus der Spiegel, darin wir unsere Erwählung erblicken sollen und sicher dürfen. Denn weil er die Person

ist, in deren Leib der Vater die einzuleiben beschlossen hat, die er von Ewigkeit als die Seinen ansehen wollte, so daß er alle die als seine Kinder gelten läßt, die er als Glieder seines Sohnes erkennt, so haben wir ein offenkundiges und sicheres Zeugnis, daß wir im Buch des Lebens geschrieben stehen, wenn wir mit Christus Gemeinschaft haben.“¹⁾

Indem also Gott uns alle in uns selbst ruhende Sicherheit nimmt — und das gerade geschieht in der Prädestinationsfrage —, will er unsere Gewißheit außer uns, allein in sich selbst, in seinem Wort, in Jesus Christus neu setzen. Erkennen wir die Dialektik der theologia crucis wieder? Das Antlitz hinter der Maske, das Leben hinter dem Tod, die Gerechtigkeit hinter der Ungerechtigkeit, die Gewißheit hinter dem Zweifel der Unsicherheit, den Trost hinter der Angst? „Extra meum arbitrium“ — das ist der Sinn der schicksalhaften Wahl und darum in der Zerstörung aller Selbstsicherheit allein in der Gnade, allein in Christus ganze, unbedingte Sicherheit.

Daß man das recht verstehe und nicht etwa in Feuerbachscher Verkürzung als Fiktion einer Psychologie der Angst! Die eigene Freiheit wird als Träger der Heilsgewißheit ausgeschaltet; das ist das Beängstigende. Aber eben darum, weil sie als wirkliche Gewißheit allein in Christus beruhen kann. Nur der uns zum Schicksal werdende Christus ist als Grund unserer Beunruhigung Grund unseres Glaubens und Grund unseres Heils. Jene Angst ist dialektisches Moment am sich vollziehenden Glauben und erst durch seine ernsthafte Vertiefung hervorgebracht, nicht aber der Glaube ein Produkt der Angst.

Das allein auf Christus Geworfensein gründet darin, daß der verborgene, prädestinierende Gott zugleich der in Christus offenbare ist. Die Verzweiflung, in die unsere Freiheit gestürzt wird, wenn sie sich durch die Majestät des prädestinierenden Gottes entthront sieht, ist daher „desperatio salutaris“, ist Ausdruck der harten Gnade des alleinbestimmenden und auch allein Rettung verheißenden Gottes, der uns mit beidem auf sich selbst verweist und also Christus in die Arme wirft, in dem allein Erwählungsgewißheit möglich ist.

Prädestination in Jesus Christus, das heißt schließlich Erwähltsein in der Freiheit der geschenkten Gnade, im begnadeten Vollzug des Glaubensgehorsams. In dem dürfen wir unsere Erwählung erkennen, der zu uns spricht: „Kömmt her zu mir alle,

die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“ (Matth. 11, 28), in dem, der spricht: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan“ (Luk. 11, 9), der uns auffordert: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“ (Matth. 16, 24), in dem also, der mit seinen evangelischen Imperativen unsere Glaubensbereitschaft sucht. Hier liegt die Prädestination tief verborgen hinter der schlichten Tatsache der Glaubensentscheidung, des willigen Gehorchens und des unwilligen Sichabwendens von dem, der mit seinen Verheißungen uns lockt und mit seiner nachgehenden Güte uns sucht in unserem Elend. Nicht Zwang und Druck, keine metaphysische Suggestion oder sonstiger Unsinn, sondern die aller menschlichen Willkür letztlich entzogene, notwendige Entscheidung für oder wider den, der uns mit seinem Evangelium alle ruft, ist die Form der Prädestination. Sie umgeht nicht unsere Freiheit und Verantwortung, sondern vollzieht sich in deren Bewußtsein als ein Akt göttlicher Bestimmtheit. Der zum Glauben Gekommene weiß, daß er nicht Christus erwählt hat, sondern Christus ihn. Mitten in seiner Glaubensverantwortung der Offenbarung gegenüber weiß er das. Er mußte glauben, weil er gar nicht anders konnte. Diese schicksalhafte Erfahrung markiert das Umgriffensein seiner Freiheit von der Gnade; wie umgekehrt das permanente Ärgernis an Christus letztlich gar nicht aus irgendwelchen Gründen verstanden werden kann, sondern aus der Abgründigkeit des „Dazu-Gesetzseins“.

Das Problem der Prädestination und Freiheit wird uns in seiner paradoxen Dialektik noch zu beschäftigen haben. Es mußte hier bereits gestreift werden, weil das, was die Heilsbedeutung der Worte „solus Christus“ ausmacht, die ganze Offenheit des freien Anspruchs und der suchenden Liebe repräsentiert, mit der Gott in seinem Evangelium von Jesus Christus vor die Welt tritt, um daran sich abzeichnend seinen von Ewigkeit her bestimmten Weg mit uns zu gehen. „So bitten wir nun an Christus Statt: lasset euch versöhnen mit Gott!“ (2. Kor. 5, 20), mahnt Paulus. In Christus allein steht die Universalität des Heilsangebotes: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Denn es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott, und den Menschen, nämlich der Mensch Jesus Christus“ (1. Tim. 2, 4 f.). Da sind wir in unserer Freiheit gesucht und vollziehen sie doch in der Form unserer Bestimmtheit. Das Geheimnis dieses für

unser Denken so widersprechenden, für unsern Glauben so untrennbaren Ineinander von Gottesnotwendigkeit und Freiheit, von Offenbarung und Verborgenheit Gottes gründet im Geheimnis der trinitarischen Majestät.

c) Solus Deus

Luther betont mit Nachdruck gegenüber Erasmus: „in solius opere Dei pendere salutem nostram“ (W. A. 18, 634). So ist in der Alleinwirksamkeit Gottes die sola gratia, die uns im solus Christus widerfährt, verankert. Darf man dann mit Elert behaupten, daß für Luther die „Prädestinationslehre nur subsidiäre Bedeutung haben kann“? Ist der in der Prädestination so stark heraustrretende deus absconditus nur ein „Hilfsgedanke“? Das scheint mir eine zu „lutherische“ Interpretation Luthers zu sein. Luther meint den ganzen und lebendigen Gott in der Dialektik der abscondio et revelatio dei. Prädestination als Hilfsgedanke ist aber eine Bedeutungsentwertung, die der Rolle des deus absconditus im Ganzen der Lutherschen Gottesanschauung nicht gerecht wird. Denn dieser verborgene Gott durchwirkt und durchmächtigt jeden Moment seiner Heilsoffenbarung, an die der Glaube sich gewiesen sieht. Den Generalnenner, auf den alle Zähler zu stehen kommen, kann man nicht gut als subsidiär bezeichnen. Das eigentliche Gegenüber, das kontrapunktische Moment der abscondio, ihre Indirektheit, das alles verbindet sich konstruktiv mit der direkten und eigentlichen Glaubensgegenständlichkeit der revelatio und gibt dieser ihre charakteristische Raumbtiefe, ihre jenseits unserer Verfügbarkeit liegende Urmächtigkeit.

Der trinitarische Gott ist der Gott der Schöpfung und des Heils, er ist A und O, er ist der alles in allem Wirkende. Darin ist unsere Individuation nach ihrem Anfang und Ende, unser Sein und Schicksal in das Geheimnis seines unendlichen Schaffens eingefaßt. Wir werden uns über die darin gesetzte Beziehung von Prädestination und Schicksal noch zu verbreiten haben. Daß wir uns von der Glaubensbestimmtheit unserer Existenz her ganz und gar von Gottes alleinigem Wissen gesetzt und getragen wissen dürfen, daß es dieser Umklammerung gegenüber kein Außerhalb geben kann und also auch noch alle Gottlosigkeit als in seinem unbegreiflichen Willen gewollt erkannt werden muß, gibt uns die Demut, die alle Ehre und Herrlichkeit in ihm allein aufleuchten läßt. „Was hast du aber (Mensch), das du nicht empfangen hast? So du es aber

empfangen hast, was rühmst du dich denn, als der es nicht empfangen hätte?" (1. Kor. 4, 7). Das war Augustins Hauptargument für die Prädestination. Dieses „Soli deo gloria in excelsis“ durchströmt entsprechend die Gnadentheologie der Reformatoren. Es ist die Ehre des als Vater, Sohn und Geist in Gericht und Gnade uns und an uns schaffenden ewigen Gottes, die gerade vom Dunkel der Prädestination her in ungeheuerem Lichte strahlt. Daß alle Kreatur ihm, dem Einen und dreimal Heiligen die Ehre geben muß und in dieser Überhelle alle zeitliche Bestimmtheit ihr Ja und Amen allein in Gottes unbegreiflicher Herrlichkeit finden muß: dieses eschatologische Finale göttlicher Majestät und Alleinwirksamkeit wird in der trinitarischen Prädestination Gottes angebetet und läßt jeden echten Glaubensmoment auf sie bezogen sein.

3. Schicksal und Freiheit in der Prädestination

a) Schicksal und Gnade

Die Prädestinationslehre der christlichen Kirche umfaßt in ihrer Einheit ein Doppeltes: sie sichert in der gloria majestatis die Freiheit Gottes aller menschlichen Willkür, allem Anspruch und aller Verfügbarkeit unsrerseits gegenüber und setzt eben damit unsere Individualität, unser Personsein in Beziehung zu der sich trinitarisch entfaltenden Heilstat Gottes. Daß Gottes absolute Freiheit unsere gesamte Existenz in ihrem Dasein und Sosein, ihrem Wollen und Nichtwollen, ihrem Versagen und Vollbringen souverän umspannt, macht den Sinn der schicksalhaften Erfahrung seiner Heilmächtigkeit aus. Nicht eine Spekulation über die Gottesidee, sondern das lebendige Spüren seines bestimmenden Willens in seinem Wort, seiner Gnade, seinem Zorn und seinem Gericht in der Form schicksalhafter Widerfahrnis zwingt uns in den unausweichlichen Ernst der Prädestination und bestätigt uns die Aussagen der Schrift und die Lehren der Väter über dieses Thema.

Man wird den Sinngehalt dieses ungeheuerlichen Dogmas von der Form, in der es der Erfahrung spürbar wird, zu unterscheiden haben und doch wiederum beides aufeinander beziehen müssen. Das geht die Verkündigung an! Was haben wir dazu getan, dazu tun können, wenn uns in dieser heutigen, wesentlich gottlosen Welt Gottes Wahrheit erreichen, bestimmen und zu Besinnung und Umkehr veranlassen konnte? Wo eine lebendige, führungsstarke Tra-

dition uns erreichte, war sie selbst ein Glücksfall, ein Gnadenfall. Die Zerstörung unsrer Kirchlichkeit ist längst so weit fortgeschritten, daß ein selbstverständliches Umfaßtsein vom Erbe der Väter zu den großen Seltenheiten gehört, andererseits der kirchliche Traditionalismus, wo er nicht mehr ist als dies, geistig lebendige Menschen eher abstößt als anzieht. Man denke an die vielen salbendernden Predigten, an deren Unmöglichkeit man seelisch zu ersticken droht! Oder galt die moralische Verpflichtung zur Religion? Nur Narren können sich über den totalen Verschleiß unserer Moral noch Täuschungen hingeben. Pflicht zur Religion, so etwas gehört heute in ein akademisches Raritätenkabinett, berührt aber die Wirklichkeit überhaupt nicht mehr. Und der Drang zur Religion, die religiöse Veranlagung? Man sehe sich das Irrlichtelieren des sogenannten homo religiosus genauer an, die törichte Bereitschaft der „religiös Interessierten“, sich in jedem literarischen Unsinn heimisch zumachen, um gründlich skeptisch zu werden gegen die uns verfügbare religiöse Urteilskraft. Vielmehr darf das doch als die Grunderfahrung der von der Sache Erfassten gelten, daß sie trotz all dieser Dinge auf Gott stießen, trotz ihrer Religiosität das Evangelium entdeckten, trotz der „Kirche“ begriffen, was Kirche ist. „Wie konntest du nur auf die Religion verfallen?“, so wurde jüngst jemand gefragt. Die Antwort lautete prompt: „Die Religion ist auf mich verfallen“ — und sie mußte so lauten.

Da liegt die unheimliche Merkwürdigkeit, daß Menschen gleicher Familie, gleicher Bildungs- oder Unbildungsvoraussetzungen, gleichen Strebens auf das „Wort“ total verschieden reagieren, total verschieden reagieren müssen. Daß einem der Unglaube des Bruders ebenso unverständlich ist wie diesem unser Glaube; daß dieselben Dinge und Erfahrungen den einen in den Atheismus, den anderen in die Religion treiben, ohne daß sich eine andere Begründung dafür finden ließe als die der Einzigkeit des Einzelnen — oder die in Gottes unberechenbarem Willen liegende, die ja eben keine „Begründung“ mehr ist. Ja noch mehr: der, dem die Offenbarung und Gnade wird, steht vor dem unbegreiflichen Wunder dieses Geschenkes. Er findet sich darin außerhalb seiner eigenen Möglichkeiten vor, trotz seiner „Religion“ und trotz seiner Zweifel. Diese schicksalhafte Erfahrung des Glaubens ist es, die all unseren Lebensmomenten ihre eigenen Bedeutungsakzente setzt und „dem“ Leben ihr göttliches oder dämonisches Vorzeichen gibt. Darin wird Glaube stark und unwiderleglich, so unwiderleglich wie dieses mir

zugeordnete Leben in seiner Einzigkeit, seiner gottgesetzten Tatsächlichkeit selbst.

Das hat mit Spekulation gar nichts zu tun. Aber wo wir uns so von der schicksalhaften Gnade gepackt, geführt und in unserem Selbstverständnis bestimmt wissen, tut sich der Blick für das innere Verständnis der Prädestination auf. Die unmittelbare Berührung von Wort und Schicksal trägt unsere Glaubensfreiheit und prägt das Glaubenmüssen zum Glaubenkönnen um. In der Notwendigkeit dieser Sicht zeichnet sich die Freiheit Gottes ab und wird einsichtig, daß unsere Freiheit als gewirkter Gehorsam allein in seiner Freiheit gesetzt sein kann. Auf der Basis dieser Erfahrung gewinnen die theologischen Begriffe „sola gratia“, „solus Christus“, „solus deus“ ihre lebendige Bewährung. In der „ratio fidei“ dieser Begriffe gewinnt diese Erfahrung ihren voll ausschwingenden Ton, von daher wird sie „möglich“.

Die in der Freiheit Gottes gründende Gnade — ihrer psychologischen Struktur nach selbst Schicksalserfahrung — trägt und vollendet sich in die Schicksalsidee. In ihrer Unbedingtheit wissen wir unser Schicksal gottgebunden; denn in ihr und durch sie sind alle Momente unseres Lebens, auch die unserer Freiheit, allein in Gottes unergründlichem Willen gesetzt. In ihr und durch sie allein gewinnt aber dieser Wille für unseren Glauben einen greifbaren Sinn, nämlich den „Sinn“ des aus seiner Verborgenheit heraus tretenden Antlitzes Gottes. In seiner Offenbarungsbewegung auf uns zu bewegt Gott uns auf sich zu. Im Akt seiner Wahl verleibt er an unserm Schicksal seine Gnade, erhebt er über uns sein Angesicht und läßt es leuchten. So ist der deus absconditus et revelatus die uns bestimmende Entsprechung zu Schicksal und Gnade. So liegt unser Schicksal und sein Sinn in Gottes Freiheit verborgen und offenbar. Die dem Schicksal innewohnende sinndeutende Freiheit des Menschen ist in der Erfahrung der Gnade aufgehoben und vollendet zugleich; sie ist zur Funktion der Freiheit Gottes, des solus deus, solus Christus, der sola gratia geworden.

b) Schöpfung und Individuation

Die Stereotypik der Schöpfungserzählung des Priesterkodex, daß Gott eine jegliche Kreatur „nach ihrer Art“ schafft (1. Mose 1, 12. 21. 24. 25.), gibt dem Geheimnis des Gesetzes der Individuation seinen Grund im Willen des Schöpfers. Individuation

darf als solche nicht bereits als metaphysische Schuld gekennzeichnet werden, wie das die griechische Naturphilosophie eines Anaximander tut, der in seiner tiefsinnigen Lehre vom Apeiron sagt: „Der Ursprung der Dinge ist das Grenzenlose. Woraus sie entstehen, darin vergehen sie auch mit Notwendigkeit. Denn sie leisten einander Buße und Vergeltung für ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit.“ Individuation christlich verstanden ist Schöpfungsakt, ist Entfaltung göttlicher Fülle und dient der Ehre Gottes. Ihr Unrecht beginnt in der schuldhaften Selbstbehauptung wider Gott, im Heraustreten aus der Gottesursprünglichkeit und Gottverbundenheit. In diesen „Fall“ ist die gesamte Kreatur mit hineingerissen, sie ist „der Eitelkeit unterworfen ohne ihren Willen“ und steht darum im „Dienst des vergänglichen Wesens“ (Röm. 8, 20 f.). Schöpfung und Sündenfall sprechen das Ja und das Nein zu aller Individuation. So unterliegt die Bewertung des Individuellen im Christentum einer charakteristischen Dialektik.

In der Prädestination ist nun der unerforschliche Wille der göttlichen Majestät dem Einzelnen in seinem Personsein bestimmend zugewandt. Es gibt keine menschlich aufweisbaren Gründe dafür, daß dieser erwählt und jener verworfen ist. Am allerwenigsten könnten Gründe in unserer Qualität gesucht werden. Und doch sind wir in unserer Einzigkeit, unserer unvertauschbaren Monadizität gemeint. „Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt“ (Röm. 9, 13). Sollte nun die Kreatur den Schöpfer zur Rechenschaft ziehen können? „Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren?“ (Röm. 9, 20 f.). Schöpfung und Heilsschicksal der individuellen Existenz stehen also im Willen Gottes im Zusammenhang. Darum ist Pharao erweckt, daß Gott an ihm seine Macht erweise, auf daß sein Name verkündigt werde in allen Landen (Röm. 9, 17). Der Sinn aller Geschaffenheit liegt darum nicht in der creatura, sondern im creator. Das macht die Beziehung von Schöpfung und Prädestination offenbar.

Arche und Telos der Kreatürlichkeit stehen in engem Zusammenhang. Schöpfung und Eschatologie sind voneinander nicht trennbar. Vom A und O Gottes umklammert, entfaltet sich das individuelle Schicksal. Es ist letztlich der eine unergründliche Gotteswille, von dem Johann Gottfried Herrmann aus seiner Glaubensgewißheit singen kann: „O Wunderliebe, die mich wählte

vor allem Anbeginn der Welt . . ." und „da ich noch nicht geschaffen war, da reicht er mir schon Gnade dar“. Gerade dieses — übrigens biblisch durchaus fundierte — Bewußtsein beweist das lebendige Innewerden der ewigen Liebe Gottes in der Verbundenheit von Prädestination und Schöpfung, der trinitarisch bedingten Zuordnung von Schöpfungsbestimmtheit und Gnade, die sich an der Individuation der creatura schicksalhaft manifestiert. Auf das Geheimnis unserer schöpfungsmäßig bedingten Individuation, auf das Geheimnis des kreatürlich gesetzten Soseins unserer Existenz fällt Licht von der Gnadenoffenbarung des aus seinem Dunkel heraustretenden verborgenen Gottes. Das Woher, Warum und Wozu unserer schicksalhaften Gesetztheit erfährt in der geschenkten Heilsgewißheit eine Erhellung. Dazu bin ich mitsamt dem in diesem Ich beschlossenen Schicksal, daß mir daran aller Blindheit, Eigenwilligkeit und Verkehrtheit zum Trotz schicksalhaft Gottes erwählende Güte begegnen sollte.

In der Prädestination ist die Frage des Selbstverständnisses in ihrer eigentlichen Wurzeltiefe gefaßt und in ihrem letzten schicksalhaften Ernst beantwortet. Sie ist theologisch mit dem Hinweis auf Gottes Freiheit gelöst, in der unsere Freiheit gesetzt und zugleich aufgehoben ist. Darin liegt die ungeheuere Bedeutung der Prädestinationslehre. Sie allein umfaßt uns in der letzten Tiefe unseres Wesens, im Geheimnis unserer Individuation, in unserer totalen Schicksalhaftigkeit. Sie repräsentiert unser Schicksal sub specie dei.

Indem der Sinn unserer Individuation und damit unseres Schicksals als in Gottes Schöpfungs- und Heilswillen beschlossen erfahren wird, ist ihr eschatologischer Bezug gesetzt. Die ratio fidei des homo viator weiß darum, der Glaube ist darauf hin ausgerichtet und erhält von daher seine Spannung; er glaubt an seine Bestimmung, aber schaut sie nicht, solange er im Zeitlichen befangen ist. Und auch da, wo der Calvinismus Erwählungsgewißheit fordert, muß sie letztlich als Heilsgewißheit des Glaubens verstanden werden und kann nicht als Vorwegnahme des Eschaton im Sinne irgendeiner Schaubarkeit gedeutet werden. Das wäre eine Hybris, in der die Schicksalhaftigkeit des Willens Gottes schließlich doch in eine Verfügbarkeit umgebogen und eben damit aufgehoben wäre. Die eigentliche Intention des Prädestinationsdogmas geht aber gerade dahin, in jedem Augenblick der Freiheit und Gottheit Gottes die restlose Verfügbarkeit über unser Leben

zugestehen und in solcher schlechthinnigen Abhängigkeit ihm allein die Ehre zu geben und in solcher Demut alles von ihm zu erwarten und unter den Nöten der Zeit bis ans Ende zu beharren. Die Uneinsichtigkeit und Unüberschaubarkeit, Nichtgegenständlichkeit unserer Erwählung oder Verwerfung bedingt ja gerade den schicksalhaften Sinn unserer Individuation, der für den Glauben fruchtbar werden soll. Aus dieser seiner Spannung zum Eschaton lebt der Glaube in seiner schicksalhaften Gründigkeit. Das Wissen um die Tatsache der Prädestination dynamisiert den Glauben vom Eschaton her und macht ihn selbst damit zum Schicksal.

Von daher verbietet sich aber jeder Versuch, den Schöpfungsglauben von der Eschatologie zu isolieren, um darauf eine uneschatologische Lehre von der Vorsehung aufzubauen. Wir werden auf diesen Punkt im nächsten Kapitel des genaueren einzugehen haben. Es kann kein Ziel vordergründiger und vorläufiger Art geben, zu dem wir schöpfungsmäßig gesetzt sind, das nicht von jenem letzten, ewigen her bewertet und überhöht werden müßte, das uns in Jesus Christus als Heil offenbart ist. Gilt aber diese prädestinatianische Heilsteleologie, dann muß unsere geschöpfliche Individuation in ihr ihren letzten Sinn finden und darin unser Schicksal als Akt der Entfaltung unserer Individuation in der Zeit sein Ziel haben. So gewinnt vom Ewigen her unsere Individualität und unser individueller Augenblick eine Bedeutung, die nicht wir in eitler Verselbständigung wider Gott ihm geben, sondern die ihm schöpfungsmäßig gegeben ist durch den, der uns samt unserm Schicksal für seine Ewigkeit geschaffen hat.

c) Gnade und Freiheit

Ist der prädestinierende Gotteswille als A und O, als Anfang und Ende unseres Lebens verstanden, sind Schöpfung und Individuation auf sein Ewigkeitsziel bezogen, dann ist unser Personsein samt der in ihr gesetzten Freiheit von diesem Telos umfaßt. Damit ist aber noch einmal die Frage nach der Beziehung von Schicksal und Freiheit gestellt.

Man kennt die Antwort, die Luther auf die Frage gegeben hat, was Gott vor Erschaffung der Welt getan hat: er habe Ruten geschnitten für unnütze Frager. Augustins Antwort lautet in Ergänzung dazu positiver: Gott habe auch die Zeit erst mit der Welt erschaffen. Das Problem einer vorweltlichen Zeitlichkeit ist

sinnlos, weil die Zeit an das Vorhandensein der Welt gebunden ist. Entsprechend wird die Frage nach unserer Freiheit im Hinblick auf Gottes Alleinwirksamkeit zu beantworten sein. Es ist sinnlos, unsere zeitgebundene Freiheit dem ewigen Gotteswillen gegenüber in Konkurrenz treten zu lassen. Die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen sind ihres unendlichen quantitativen und qualitativen Unterschiedes wegen inkommensurabel. Vielmehr ist unsere kreatur- und zeitbedingte Freiheit samt ihrem Entscheidungsvollzug der Wirkungsweise des majestätischen Gotteswillens schlechterdings ein- und untergeordnet zu denken. Eben davon weiß die Prädestination, indem sie uns samt unserer Freiheit in unserer Heilsbestimmtheit allein auf Gottes Tat angewiesen sein läßt. „Denn Gott ists, der in euch wirket beides, das Wollen und Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen“ (Phil. 2, 13).

In Erinnerung an unsere philosophische Analyse der Dialektik von Schicksal und Freiheit sei nun wiederholt: sowenig wir die Marionetten des Schicksals sind, sind wir die Marionetten Gottes. Prädestination ist kein mechanistischer Zwang zum Heil oder zum Verderben, sondern vollzieht sich in der Form unserer Glaubensentscheidung an Christus. Unsere Erwählung geschieht, wenn sie geschieht, in Jesus Christus, also in einer Begegnung, in der wir als Gottes Kreatur von Gott selbst im Persönlichsten unserer Existenz ernst genommen sind. Gott vergewaltigt uns nicht. Indem er den Menschen als Person schuf und ihm seine Gebote gab, wollte er den freien Entscheid seines Gehorsams. Davon soll und kann nichts abgestrichen werden. Im Gegenteil: nur weil der Mensch um seine Bestimmung zur Freiheit weiß, kann er in rechter Erkenntnis seiner Situation zu der Einsicht gelangen, daß er mit der Erfüllung seiner Bestimmung allein an der Gnade, allein an Gottes prädestinierendem Willen hängt. Seine Freiheit ist ihm zum Verhängnis geworden und in seiner Erwählung allein vermag sich seine freiheitliche Bestimmung zu vollziehen. Prädestination und Freiheit schließen also nicht einfach einander aus, sondern sind in einer Dialektik ineinander verhakt, die wir uns genauer ansehen müssen.

Wir brauchen nicht zu wiederholen, was oben von der Erbsünde ausgeführt wurde, nämlich daß der Mensch in seiner Urtaut im Mißbrauch seiner Freiheit seine Freiheit zu Gott verspielt hat, daß ihm sein Ungehorsam zum Schicksal geworden ist und er sich nunmehr in der Gefangenschaft seiner Unfreiheit vorfindet. Seine Bestimmung zur Freiheit ist ihm nicht genommen, aber seine

Bestimmtheit trägt den Charakter der Unfreiheit. Dieser Unfreiheit begegnet Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist im freien Geschenk der Gnade seines Heils. Dieser Akt seiner Erwählung in Jesus Christus macht uns erst unsere natürliche Unfreiheit völlig bewußt und versetzt uns gleichzeitig in den Stand, mit „Freide“ Gottes Heilswillen zuzustimmen, also unsere Glaubensentscheidung positiv zu treffen. „Denn“ — so heißt es in der Solida declaratio der Concordienformel¹⁾ — „weil nach der Lehre St. Pauli Gal. 3 alle die, so getauft sind, Christum angezogen und also wahrhaftig wiedergeboren, haben sie nun liberum arbitrium, das ist, wie Christus sagt, sie sind wiederum frei gemacht, der Ursach, dann sie nicht allein das Wort hören, sondern auch demselben, wiewohl in großer Schwachheit Beifall tun und annehmen können.“

In der Form also unserer ursprünglichen Freiheit vollzieht sich unser Schicksal, der Sündenfall in die Unfreiheit, und in der Form unseres Gnadenschicksals vollzieht sich der neue Gehorsam unserer Freiheit. Sachgebotenerweise wird sich die Theologie hier eines funktionalen Denkens bedienen müssen, um diesem Ineinander von Freiheit und Gnade verstehend gerecht zu werden, ohne einem Synergismus zu verfallen oder doch die Dinge unverbunden nebeneinander stehen zu lassen. Daß unsere Entscheidung für Christus nur als Geschenk und Tat an uns gewertet zu werden vermag, steht zunächst einmal als grobe Paradoxie da, als welche sie der Glaube sehr wohl hinzunehmen vermag, denn er lebt aus der Kraft dieses Wunders. Einem funktionalen theologischen Denken wird aber das Prinzipielle dieses paradoxen Ineinander nicht entgehen. Denn hier liegt in nuce die gesamte Prädestinationsdialektik von Freiheit und Erwählung verborgen. Erwählung vollzieht sich in der Form geschenkter Freiheit bzw. Gnade ist der allein zureichende Grund für unsere Freiheit zu Gott. Andererseits ist unsere Freiheit darin zugleich als Unfreiheit charakterisiert, jedenfalls im Sinne des liberum arbitrium indifferentiae, denn sie erweist sich von Gottes Gnade her in ihrer Entscheidung als Entschiedenheit zum Guten. Darin erfüllt sie aber zugleich den positiven Sinn ihrer Verantwortung als Freiheit. Es erweist sich also, daß Freiheit nur als Nichtfreiheit, also von der Gnade her erfüllbar ist. Der Begriff der Freiheit ist in der Gnade gesetzt, aufgehoben und erfüllt zugleich. Er steht also in einer charakteristischen funktionalen Abhängigkeit von der Gnade. Ich kann wollen, insofern Gott will. So ist meine Freiheit von seinem Willen umgriffen.

Sie vollzieht als meine Freiheit damit seinen schicksalhaften Willen und vollendet so ihre freiheitliche Bestimmung.

Der Begriff der Freiheit ist also als Freiheit zu Gott theologisch neu zu bestimmen. Sie ist als Freiheit nur in der Form gottgewirkten Gehorsams möglich. Sie vollzieht sich in dieser Hinsicht nur in der Einheit von Bestimmung und Bestimmtheit. Es gibt Gott gegenüber nur Freiheit als Bestimmtheit durch seinen Willen. Gott kann nur als Subjekt Gegenstand unserer freiheitlichen Entscheidung sein. In dieser Dialektik bedeuten aber Prädestination und Freiheit keinen Widerspruch mehr. „Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te“ (Augustin); das ist bereits prädestinatianisch gedacht. Prädestination verbindet die Heilsgnade mit der Schöpfung, sieht die Gnade als Akt in der Zeit zeitlos im Willen der majestas dei mit dem Schöpfungstelos vereint. In der Gnadenwahl wissen wir uns für Christus geschaffen und darum schicksalhaft zu ihm geführt. Was sub specie aeternitatis dei als ein freiheitlicher Akt Gottes gelten muß, also als Prädestination, das ist von uns aus gesehen das „inquiesci“, die zu Entscheidung und Ziel drängende Ruhelosigkeit unseres Herzens und Willens. Der Ort also, an dem sich die Prädestination Gottes vollzieht, ist der Weg unseres Willens und unserer Entscheidungen in der Zeit. Das Stehen in der Entscheidung fordert unseren Gehorsam und trägt darum den Charakter des liberum arbitrium. Die Entschiedenheit zum Gehorsam, wie auch zum Ungehorsam, trägt Gott gegenüber den Charakter des servum arbitrium, denn Gott läßt nicht ohne seine Entscheidung über sich entscheiden. Aber sein Ewigkeitswille ist für uns keine Gegebenheit. Nur im Akt des Gehorsams geht es uns auf, daß es seine Freiheit ist, die unsere Freiheit ermächtigt hat, sich für ihn zu entscheiden. So fallen Schicksal und Freiheit im Akt des begnadeten Glaubens zusammen. So wird unsere Bestimmtheit bestimmend für unsere Entscheidung.

Das Paradoxon von Prädestination und Freiheit ist nur in der Dialektik von Ewigkeit und Zeit „lösbar“, soweit wir im Glauben von dieser Dialektik etwas wissen können. Sofern unser Moment Moment der Ewigkeit ist, ist unser In-ihm-gesetztsein, unsere Individuation, unser Schicksal prädestinativ gesetzt; sofern er uns als unser Moment gegeben ist, vollziehen wir ihn aus unserer Individuation im Bewußtsein unserer Freiheit. Was wir in unserem Glauben vollziehen können, ist aber lediglich Gottes Gnade, die

unseren Glauben vollzieht. Es liegt also in der Eigenart des „Glaubensgegenstandes“ Gott begründet, daß er Ich hinter unserem Ich ist, daß er selbst nur als absolute Freiheit vorgestellt werden kann, in der unsere personale Freiheit gesetzt, aufgehoben und vollendet ist. Unsere zeitliche Freiheit Gott gegenüber kann nur in Gottes eigener Freiheit zur Erfüllung kommen. Das eben weiß der Begnadete und darum weiß er von Prädestination. Darum sieht er sich im Akt des Glaubens, also im Akt seiner Entscheidung, seiner Verantwortung auf Gnade und Ungnade allein in Gottes Willen gegeben. Und gerade so entscheidet er freiheitlich richtig. Die Unerkennbarkeit des ewigen Gnadenwillens fordert die zeitliche Glaubensentscheidung als Akt unserer Verantwortung. Darum eben ist unsere Freiheit in der Zeit keine Scheinfreiheit, sondern wirkliche Freiheit. Der positive Sinn ihrer Verwirklichung liegt aber gerade im Wissen um ihr Verwirklichtwerden durch den Willen Gottes: in der Koinzidenz von Schicksal und Freiheit vor dem Angesichte Gottes.

V. Die göttliche Vorsehung

1. *Fatum christianum*

a) Theologische Kritik der „Vorsehung“

Mit vollem Bedacht wird die Lehre von der göttlichen Vorsehung als Inbegriff eines christlichen Wissens vom Schicksal hier erst nach dem allem erörtert, was von Verborgtheit und Offenbarung, Dämonie und Erbsünde, Christologie und Prädestination zu unserem Thema zu sagen war. So nur ist methodisch die Sicherung gegeben, nicht der Verkürzung und Verfälschung des Vorsehungsglaubens zu verfallen, wie sie weitgehend dem Christentum zum Schaden gereicht und zum Versagen am Ernst des Schicksalsproblems geführt hat. So sind von vornherein die Höhen und Tiefen gekennzeichnet, mit deren Dimensionen der Vorsehungsglaube zu rechnen hat, der nicht in einem oberflächlichen Optimismus illusionär zu werden verurteilt ist.

Es mag genetisch mit den stoischen Einflüssen auf das Christentum zusammenhängen, daß sich immer wieder eine Form von „Vorsehung“ zu verselbständigen droht, die dem eigentlichen Ernst christlicher Schicksalserfahrung Hohn spricht. Der den eigenen

Wünschen anbequemte „liebe Gott“ der Aufklärung, dessen selbstverständlicher Väterlichkeit man sich in guten Tagen nur allzugern und ohne viel seelischen Aufwand meint anvertrauen zu können, erweist sich als eine gefährliche Selbsttäuschung, wenn die Dinge anders kommen. Dieses „bürgerliche“ Mißverständnis einer Erweiterung seiner Sicherungen bis in das Metaphysische der Vorsehung hinein verkennt sowohl die Verborgtheit wie die Offenbarung Gottes, ist Verleugnung des Kreuzes und bereitet nur den Boden für die darauf unausbleibliche Antwort des Atheismus. „Deus providebit“, der Leitspruch des Hauses Buddenbrook, in Thomas Manns bekanntem Roman, steht in peinlichem Kontrast zum demonstrierten Verfall dieser Kaufmannsfamilie. Der Gott dieser Providenz ist ad absurdum geführt. Das wollte der Dichter damit sagen. Und die bohrende Frage nach zwei Weltkriegen: wie kann Gott das zulassen? wird ein vom Kreuz isolierter Vorsehungsglaube niemals beantworten können.

Der Abstieg von den Höhen der Schicksalstheologie Luthers beginnt schon bei Melanchthon, der von der Polemik des Erasmus nicht unbeeindruckt geblieben ist¹⁾ und den seelischen Dimensionen des Reformators auf die Dauer nicht gewachsen war. Der Weg über die lutherische Orthodoxie zu Leibniz und von da in die Niederungen des Vorsehungsoptimismus der Aufklärung war folgerichtig, nachdem man einmal den Kontakt der Providenz mit der Prädestination aufgegeben hatte. Man glaubte, die Schicksalsfrage, soweit sie einen überhaupt noch beunruhigte, vom isolierten ersten Artikel, vom Schöpfungsglauben, also von der natürlichen Theologie und schließlich vom gesunden Menschenverstand her bewältigen zu können. Die entsprechende Nivellierung des Vorsehungsgedankens war die unausbleibliche Folge. Er wurde geradezu banal anthropozentrisch und eudämonistisch und mußte zu seiner Aufhebung führen.

Demgegenüber gilt es, den Vorsehungsglauben theozentrisch zu sehen, also vom Reich Gottes her, von der trinitarischen majestas dei her, also im Zusammenhang mit der Prädestination, in deren soteriologische Spitze er ausläuft. Der Gott der Vorsehung ist der Zuvor-Ersehende (Röm. 8, 29), der von seinen ewigen Zielen her alles Geschehen Umfassende und Lenkende, der Verborgene-Offenbare, der ganze Gott in seinem Handeln und Sichbewegen, und nicht der Gott unserer Wünsche und unseres Wohlergehens. Seine Gedanken und Wege sind nicht die unseren, sondern unserer Sicht

und unserm Begehren himmelhoch überlegen (Jes. 55, 8 f.). Und wenn „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“ (Röm. 8, 28), dann ist dieses Beste allein von Gott gewußt und gesetzt und gilt denen, „die nach dem Vorsatz berufen sind“. Von dieser Basis her ist in vollem biblischen Sinne von der unser Schicksal und unsern Glauben bestimmenden göttlichen Vorsehung zu reden. Von dieser Basis aus muß aber auch alles Schicksal dem Plan und Willen Gottes eingeordnet gedacht werden, so daß kein Ereignis, und sei es der scheinbar geringfügigste „Zufall“, wie der Tod eines Sperlings, außerhalb dieses Willens zu stehen kommt.

Es ist klar, daß unter diesen Voraussetzungen Vorsehung kein bloßes Zuschauertum Gottes sein kann, kein bloßes Wissen, wie es kommen wird, ebensowenig wie eine gestaffelte Mitwirkung (permissio, directio, impletio und determinatio) im Altprotestantismus, sondern volle und ganze Aktivität. Die Lenkung Gottes ist unmöglich in Konkurrenz zur menschlichen Freiheit und von dieser begrenzt denkbar. Das wäre ein sehr gefährlicher Synergismus, den sich der Protestantismus am allerwenigsten leisten sollte. Die Ebene des Willens Gottes ist eine ganz andere. Daß seine Lenkung auch noch unsere freien Entscheidungen, und nicht nur das ereignishafte unpersönliche Geschehen, souverän umfaßt, und auch noch der satanische Wille seinen Zwecken dienstbar sein muß, gibt seiner Vorsehung die Unbedingtheit, in der sich seine Allmacht manifestiert. Diese Lenkung ist unserer Einsicht allerdings schlechterdings entzogen. Sie ist eine Sache der Offenbarung des aus seinem Dunkel heraustretenden majestätischen Gottes und damit einzig eine Sache unseres Glaubens.

b) Vorsehung und Schicksalsidee

Nur in der eben gekennzeichneten Höhe vermag die Vorsehung die christliche Fassung des Schicksalsgedankens zu repräsentieren. Auch die lutherische Orthodoxie hat sich nicht gescheut, die „divina providentia“ mit dem „fatum“ zu identifizieren, wenn dieses als Ausdruck der göttlichen Allmacht verstanden wird.¹⁾ Wie die Freiheit des Menschen im Glauben von der Gnade her aufgehoben und neugesetzt wird, so wird das Schicksal in all seinen menschlichen Deutungsmöglichkeiten aufgehoben und in Gottes Willen neu gesetzt und erfüllt gedacht. Die Schicksalserfahrung und damit der Schicksalswille erhalten ihren Sinn von dem im Glauben re-

präsentierten Gottes- und Selbstverständnis. Das heißt, wir verstehen so viel oder so wenig von dem uns betreffenden Schicksalswillen Gottes, als uns im Glauben gegeben ist. Das Luthersche „Glaubst du, so hast du“ gewinnt also entscheidende Bedeutung für die christliche Schicksalserfahrung. Allein im Glauben und damit in der Freiheit der geschenkten Gnade rechtfertigt sich die Vorsehung Gottes. So wird die Schicksalsfrage für den Christen zu einer Entscheidungsfrage seines Glaubens oder Unglaubens, in dem sich sein Verhältnis zu Gott und Gottes Verhältnis zu ihm bestimmt. Der eigentümlich funktionale Charakter des Schicksalsinnes vom Selbstverständnis her ist also im *fatum christianum* nicht beseitigt, sondern vom Glauben her neu bestätigt.

Anders formuliert: die Deutung der uns betreffenden Ereignisverkettung — darum geht es ja im existentiellen Vorsehungsglauben — vollzieht sich in der Beugung unter Gottes Wort und Verheißung. An die göttliche Vorsehung glauben heißt, Gottes Offenbarung und unser Leben, Wort und Schicksal als füreinander gegeben erfahren dürfen. Nichts anderes! Eben dies zu wissen und darauf zu vertrauen, daß es keinen „Zufall“ unseres Lebens, keinen Moment unseres Schicksals gibt und geben kann, der von Gottes Willen nicht vorgesehen und unter seiner Offenbarung nicht ins rechte Licht zu rücken wäre, macht das Wesen der christlichen Vorsehung aus. Damit ist die Schicksalsidee ganz in Gott erfüllt und aufgehoben, wie man ein gleiches von der Idee der Wahrheit oder der Idee der Freiheit sagen kann. Schicksal ist ganz und gar Funktion Gottes geworden und steht seinem Sinn nach darum ganz und gar außerhalb unserer Mächtigkeit in der Funktion der Verhüllung und Offenbarung Gottes.

So verstanden ist alles Schicksal Gottes Handeln mit uns und steht all unsre Zeit allein „in Gottes Händen“ (Ps. 31, 16). Daß es also keinen Moment außerhalb Gottes gibt, einschließlich der Momente unserer Freiheit, unserer Sünde, unserer Gottabgewandtheit und Gottverlassenheit; daß unser Leben mit allem, was darin geschieht und getan wird von der Geburt bis zum Tode, eingegliedert in das Zeitganze dieser Welt, Gottes Zeit mit uns ist: darin steht und formt sich der christliche Vorsehungs- und Schicksalsglaube. Das hat mit Optimismus nichts zu tun, beschränkt sich auch keineswegs auf die *creatio continuata* und die daraus konstruierte Schöpfungs- und Erhaltungsgnade, sondern meint den ganzen Gott in seinem Dunkel und seiner Offenbarungshelle, mit

seinem Zorn und seiner Güte, unter dessen Willen wir unserm Schicksal begegnen. So ist auch das Vertrauen auf Gottes gnädige Vorsehung alles andere als eine Selbstverständlichkeit, sondern vollzieht sich als echter Glaubensakt „gegen den Augenschein“¹⁾ allein in der uns im Kreuz zugewandten Gnade Gottes.

Man muß sehen, was damit für die Lösung unseres Problems „Schicksal und Gott“ gesagt ist. Indem das Schicksal ganz in Gott, in den in Zorn und Gnade schicksalhaften, allumfassenden Gott hineingestellt ist, ist die Schicksalsfrage ganz und ausschließlich zur Gottesfrage geworden. Wir sind im Glauben vom „Schicksal“ im autonomen Sinne erlöst und samt unserm Schicksal ganz allein auf Gott als den alleinigen Herren aller Schicksale geworfen, auf den Gott, der in Christo die Welt mit ihm selber versöhnt hat und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat. (2. Kor. 5, 19). Wir sind in dem, was uns unser Schicksal bedeutet, was den Sinn unseres Lebens in der Verkettung mit allem Leben ist, auf den Glauben und die Dialektik des Glaubens verwiesen, in dem uns der Herr aller Schicksale begegnet. Die in der Schicksalsidee gemeinte und uns meinende Letzttheit ist die Ereignis und Wort, Geschick und Selbstverständnis umspannende und einander zuordnende Letzttheit und Unbedingtheit des Willens Gottes, den der Glaube als Vorsehung versteht. Alle Schicksalserfahrung ist von daher zur ausschließlichen Glaubenssache geworden. Darin liegt die Bedeutung der Aufhebung und Erfüllung der Schicksalsidee in der göttlichen Vorsehung, im *fatum christianum*.

c) Erkennen und Sein

Zu berücksichtigen ist noch folgendes: Von einem *fatum christianum*, von einem Aufgehen der Schicksalsidee im christlichen Vorsehungsglauben kann nur die Rede sein, wenn es eine christliche Schicksalserfahrung gibt. Schicksal ist, wie wir längst wissen, kein bloßer Gedanke, sondern erlebnis- und erfahrungsgebunden. Entsprechend lebt der Vorsehungsglaube nicht im luftleeren Raum, sondern verleiht und bestätigt sich in unserer Existenz. Damit ergibt sich ein Dilemma: die Vorsehung Gottes ist kein Produkt unserer Erfahrung, sondern hängt allein an Gottes Offenbarung; andererseits ist sie nur an unserem Schicksal erfahrbar. Das bedeutet aber, daß Gott seine Vorsehungswahrheit durch sein Wort und seinen Geist an unserem Leben Gestalt gewinnen lassen muß.

Eben dies war gemeint in der Behauptung, daß Wort und Schicksal füreinander gegeben seien, daß es keinen Glauben ohne existentielle Grundlage, keinen Offenbarungsvollzug ohne Schicksal geben könne. Damit rücken aber Sein und Erkennen im Vorsehungsglauben in eine wesentliche und eigentümliche Beziehung.

Um es im Gleichnis zu sagen: wir stehen nicht über dem „Welttheater“ in erhabener göttlicher Schau aller Dinge und Vorgänge, sondern sind mit unserer „Rolle“ als „Akteure“ im „Spiel“, Wir sehen mit unseren Augen, aus unserer beschränkten Perspektive so viel und so wenig vom Ganzen, als sich davon in unserm Glauben verwirklicht, als unser Leben an der Offenbarung Gottes teilhat. Es ist ein Unterschied, ob wir im Licht oder Schatten Gottes stehen. Dementsprechend wandelt sich das Bild der uns zugeordneten Welt. Hier gibt es für uns kein „an sich“. Es ist Gnade, der Güte Gottes und seiner Fürsorge in der Welt und ihrem Geschehen begegnen zu dürfen; und es ist Zorn, an der „Sinnlosigkeit“ der Dinge verzweifeln zu müssen. Schicksalhaft lebendig, unserer Wesentlichkeit entsprechend, tritt uns die Welt entgegen. Mit unserer Wandlung wandelt sich die Bedeutung der Ereignisse. Unsere Glaubens- oder Unglaubensexistenz spiegelt sich in unserer Sicht der Welt. „Bei den Heiligen bist du heilig, und bei den Frommen bist du fromm, und bei den Reinen bist du rein, und bei den Verkehrten bist du verkehrt“ (Ps. 18, 16 f.). Was hier vom Gottesbild gesagt ist, das gilt entsprechend von der Schicksalserfahrung des Glaubens und des Unglaubens. In dem schönen Schlußgebet des „Kaiserbuches“ von Paul Ernst¹⁾ heißt es:

„Denn dem Freien offenbarst du, wie du diese Welt geschaffen,
Nicht die Menschen sie verbildet sich durch Lügen und Erraffen.
Meinen Weg bin ich gegangen, und es grünte rings und blühte,
Und die Andern sahn nur Jammer, aber ich sah Gottes Güte.“

Es ist ein Unterschied, ob man Welt und Schicksal vom inneren Zustand der Verlorenheit oder der Läuterung oder der Seligkeit her sieht; ob man das Leid vom natürlichen Glücksanspruch oder vom Kreuz her betrachtet; ob man in der Sünde gefangenliegt oder in der Gnade steht. Je nachdem werden einem die „gleichen“ Dinge anders begegnen, ein anderes Gesicht und andere Wertvorzeichen tragen.

Das heißt noch lange nicht, daß der Glaubende ein privilegiertes Schicksal hat. Gerade er weiß ja vom Kreuz und der Kreuzesnotwendigkeit des Christenlebens. Es heißt ebensowenig, daß er

im Ratschluß Gottes gesessen hat. Der Christ, der vom göttlichen Heilsplan in seinem eigenen Leben etwas entdecken durfte, wird entsprechend von der Verhüllung des göttlichen Willens zu reden wissen und sich aller törichten Geschwätzigkeit über Dinge enthalten, von denen er nichts wissen kann und soll. Aber es wird ihm in persönlicher Bedeutsamkeit die konkrete Gewißheit am eigenen Leben aufgegangen sein und sich ihm von Schrift und Erfahrung her beglaubigt haben, daß Gott im Regimente sitzt und seine Vorsehung uns leitet, auch wo wir die heimliche „Weisheit seiner Wege“ nicht zu überschauen vermögen. Und er wird sich in aller Dunkelheit und damit Angefochtenheit seines Lebens der Zuversicht trösten können: „Weiß ich den Weg auch nicht, du weißt ihn wohl . . .“ Sehr wohl gilt es, „wider den Augenschein“ und „wider die Erfahrung“ im Vorsehungsglauben allein auf die Verheißung der Schrift zu bauen, allein auf das Kreuz zu sehen und um das Geschenk solchen Glaubens zu beten, aber doch eben, um solchen Glauben in der eigenen Situation sich bewähren zu lassen, sein Recht und seine Wahrheit zu erfahren und Gott das Lobopfer des Dankes darzubringen (Ps. 43, 3—5).

Unsere in Luthers „simul iustus et peccator“ so klar gesehene Situation vor Gott wird sich entsprechend für den existentiellen Vorsehungsglauben in all seinen Spannungen geltend machen und für die christliche Bewältigung der Schicksalsaufgaben seine grundlegende Bedeutung bestätigen. Wir werden Gottes Weg mit uns immer wieder hart am Abgrund der Sinnlosigkeit unseres Schicksals entdecken und ihn sich höchst wunderbarerweise aus dem uns bannenden Dunkel erheben sehen. Als Produkt der unerlösten Welt steht unser sündengebundenes Schicksal unter dem Fluch der Sinnlosigkeit und Verlorenheit bzw. der diesem Fluch entsprechenden Illusionen. Unter der Macht der Gnade und dem darin gesetzten Existenzwandel vollzieht sich der Bedeutungswandel unseres Schicksals, der uns die Ereignisse unseres Lebens unter dem Lichte Gottes, unter seiner Vorsehung neu entdecken läßt. Daß diesem Sinne entsprechend Gnade sich schicksalhaft, ereignishaft zu verwirklichen und zu verleiblichen vermag, daß die Dinge ihre Sprache zu sprechen vermögen, daß unter Wirkung des Heiligen Geistes unser Leben mit all seinen Begebnissen sichtbar in das Licht der Vorsehung getaucht zu sein vermag, gehört zu den beglückendsten Erfahrungen des Christen, auch wenn und gerade wenn er unter dem Kreuze steht.

Der Glaubenseinblick in das Walten der göttlichen Vorsehung — und damit das sachgemäße Verhältnis zum *fatum christianum* — steht und fällt mit der christlichen Existenz. Daß diese Welt unter der Vorsehung Gottes steht, muß „verkündigt“ werden, ist also alles andere als natürlich und selbstverständlich, und ist nie und nirgends als ein isolierter Glaubenssatz zu verkündigen, sondern umfaßt das Ganze der christlichen Verkündigung und wird aus dem christlichen Existenzwandel wahrheitsgemäß verstanden. Eben weil es beim Schicksal um das Wesen des Menschen geht, geht es beim *fatum christianum* um die christliche Existenz, um ein Erkennen aus der Ganzheit gottbestimmten Lebens, nicht um eine neutral nachweisbare „Objektivität“.

2. Verhüllte und offenbarte Vorsehung

a) In der Natur

Die lutherische Orthodoxie unterschied die Vorsehung ihren gegenständlichen Dimensionen nach als *providentia generalis*, *specialis* und *specialissima*. Wir nehmen modifiziert dieses Schema auf, indem wir der Vorsehung in der Natur, in der Geschichte und im Einzelleben nachzuspüren suchen. Das selbstverständlich nicht in der Wiederholung der Irrtümer einer *theologia naturalis*, sondern betont allein vom Glauben her, allerdings in Abgrenzung nun auch dem biblizistischen Mißverständnis gegenüber, in der Wiedererkenntnis der Sache an den natürlichen, geschichtlichen und persönlichen Gegebenheiten des Lebens. Ist der in Jesus Christus durch den Heiligen Geist sich offenbarende ganze Gott als Grund und Ziel des *fatum christianum* entdeckt, der aus seiner Verhüllung offenbarend hervorbrechende Gott, dann ist damit der Gott der Schöpfung und der Allmacht, der Gott des ersten Artikels mitgemeint, ja neu entdeckt. Der Erkenntnisweg des Christen führt über den dritten zum zweiten und zum ersten Artikel. In der Sprache der Erlanger Schule zu reden: die *regeneratio* weist auf die *generatio* zurück und läßt sie hinter der *degeneratio* von neuem sichtbar werden. Das ist etwas anderes, als von dem isolierten Schöpfungsglauben ausgehen wollen und dafür blind zu sein, daß Natur, Geschichte und persönliches Leben einer gefallenen Welt angehören. Auch die dämonisch zerstörte Welt ist und bleibt Gottes Welt und untersteht seiner Vorsehung. Dies zu wissen und nicht einem

dämonisierten, mythischen Welt- und Gottesbild anheimzufallen, heißt die Übermacht Gottes über Sünde und Dämonie im Glauben erkannt haben und die majestätische Einheit Gottes im Werk seiner Schöpfung, Erlösung und Heiligung allen Verkürzungen und dualistischen Verkehrungen gegenüber preisen, die Einheit Gottes, die das Schicksal dieser Welt voll umfaßt und nur in ihrer lebendigen Eigenbewegung uns in ihrer ungeheueren Größe und Spannung offenbarungsmäßig entgegentritt.

Die Providenz trinitarisch denken heißt also keineswegs den ersten Artikel entwerten, sondern Schöpfung und Erhaltung dieser Welt ernst nehmen in ihrer Bezogenheit auf die gottgesetzte Lebens- und Weltfinalität im Reich Gottes, also „Anfang und Ende miteinander zu verbinden wissen“, Schöpfung und Heil in untrennbarer Offenbarungseinheit erkennen. Damit ist vom prinzipiellen Anfang her das Telos der Vorsehung, das sich in und an der kontinuierlichen Schöpfung von Natur und Geschichte vollzieht, nicht natur- und geschichtsimmanent verstanden, sondern im transzendenten und aus dieser Transzendenz hervorbrechenden Willen Gottes verankert gedacht. So ist die klare Grenze des Schöpfungs- und Vorsehungsglaubens aller Naturerkenntnis und Geschichtsphilosophie gegenüber gezogen. Obwohl die Welt grundsätzlich im Glauben als Ganzheit, und zwar als Ganzheit Gottes vorgestellt werden muß, und im Sinne dieser Ganzheit alles Einzelne schicksalhaft umfaßt, bleibt doch die Unabhängigkeit den Bedingtheiten wissenschaftlicher Theorien gegenüber gewahrt, Natur und Geschichte im Sinne einer nachweisbaren Teleologie und Planmäßigkeit zu erkennen. So interessant die Wandlungen im modernen naturwissenschaftlichen Weltbild für den Theologen sein mögen, in dem die Herrschaft des Kausalismus weitgehend gebrochen ist und in neuartiger Bestätigung Leibnizscher Einsichten, vor allem in der Biologie, der teleologische Gedanke wieder universell und machtvoll zur Geltung kommt, die Theologie hat keine Weisung, etwa für den Vitalismus und gegen den Mechanismus als Forschungsmethode Stellung zu nehmen. Entsprechendes gilt von der Teleologie und Dysteleologie geschichtsphilosophischer Konzeptionen. Es geht im Glauben um die Ganzheit des Kosmos und alles Kreatürlichen im Hinblick auf den Schöpfer und nicht auf eine unserer Vernunft mögliche „letzte Sinnggebung“.

Andrerseits wäre ein Vorsehungsglaube ohne lebendigen Bezug auf naturhafte und geschichtliche Wirklichkeit ein leerer Gedanke.

Bereits die auf- und niedergehende Sonne, die Stetigkeit des Jahreswechsels (Gen. 8, 22), schließlich all das, was Luther in seiner Erklärung des ersten Artikels anführt, bedeuten dem Glauben eine sichtbare Bekräftigung seines Vertrauens in Gottes Schöpfung und Erhaltung der Welt. Er findet sich in einer Ordnung der Ereignisse und Geschehnisse eingebettet, in und aus der ihm im Sinne persönlicher Zuordnung schicksalhaft Gottes Fürsorge begegnet. Daß Gottes Langmut diese Welt in „ungeheurem Gewährenlassen“¹⁾ immer noch trägt, daß er „seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und die Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte“ (Matth. 5, 45), will als die seiner Verkündigung zugeordnete Lebensbasis vorsehungshaft gewertet werden. Daß all dies nicht unserer Selbstmächtigkeit unterliegt, daß es, obzwar in der Ordnung der Natur, allein Gottes jederzeit widerruflichen Setzung untersteht, ist eine Einsicht des Glaubens, die uns unsere Verbundenheit mit Gott über die schicksalhaft erfahrene Natur erleben läßt.

„Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat, . . . mir gegeben hat, . . . mich erhält.“ Aus solcher existentiellen Betroffenheit kommentiert Luther im Kleinen Katechismus den Schöpfungs- und Vorsehungsglauben. Und in der Erklärung zur vierten Bitte heißt es: „Gott gibt täglich Brot auch wohl ohne unsre Bitte allen bösen Menschen; aber wir bitten in diesem Gebet, daß ers uns erkennen lasse und mit Danksagung empfangen unser täglich Brot.“ Das umreißt die Eigenart des Vorsehungsglaubens: um das Geschenk solcher Einsicht in seine persönliche Vor- und „Fürsorge“²⁾ durch die Hüllen und Larven der Natur, der Arbeit, der Wirtschaft, der Gesellschaft geht es; um das Transparentwerden seines Wirkens an den Dingen und Geschehnissen unserer Wirklichkeit. Und das geschieht da allein, wo und wann es uns Gott durchscheinend machen will.

Die gleiche Natur vermag dem einen Gott ebenso zu verschweigen und zu verhüllen, wie sie dem anderen ein aufgeschlagenes Buch göttlicher Größe und Wunderbarkeit ist. Ja Gott verbirgt und offenbart sich demselben Menschen in den Werken seiner Natur, und das gerade im Zusammenhang unserer schicksalhaften Erfahrungen an der Natur. Ich denke dabei nicht nur an den Frühlingstag, an dem uns Gottes Güte in der Fülle des erwachenden Lebens gleichsam greifbar zu umgeben vermag, sondern ebenso an die Predigt von Lilie und Vogel, die dem verzagten und sorgenden Herzen gilt (Matth. 6, 26 ff.), wie an die Not der Katastrophen

und Epidemien, die uns vor Gottes Gerichte und undurchdringliche Geheimnisse stellen. Das alles nicht als Ausdruck einer ebenso unpersönlichen, allgemeinen und darum auch zufälligen Gesetzmäßigkeit, sondern durch alle Gesetzmäßigkeit hindurch in seiner persönlichen Zuordnung und Bedeutung von Gott her schicksalhaft zu erfahren und als seinen Willen gelten zu lassen, heißt Vorsehungsglaube.

Vorsehung ist mit Naturverklärung nicht zu verwechseln, sondern begreift das wirkliche Geschehen in Natur und Geschichte als Tat Gottes und insofern als unser Schicksal. In dieser Tat begegnet uns wahrhaftig nicht minder seine Dunkelheit als sein Licht, sein Zorn als seine Güte. Daß aber in ihm alles Naturgeschehen auf seine Freiheit und damit zugleich auf seine Offenbarung bezogen ist, daß die Natur in ihrer Ordnung sein Werk ist (Ps. 104), im Größten wie im Kleinsten,¹⁾ im Unheimlichen wie im Vertrautesten, läßt uns auch hinter dieser Maske das Antlitz suchen, um auch mitten im Natürlichen der „väterlichen, göttlichen Güte und Barmherzigkeit“ zu begegnen, um sie nun auch im Kreatürlichen neu zu entdecken. Ein Strahl Sonne, ein Vogelruf, ein Trunk Wassers vermag uns diese Güte in ihrer ganzen Unendlichkeit für unseren Augenblick zu repräsentieren. Es ist unter den unabsehbar vielen Geschehnissen das Ereignis der Natur, in dessen Schickung Gott unsere Existenz unmittelbar bedeutungshaft berührte.

Also nicht die naturgesetzliche Ordnung an sich, sondern die an ihr sich schicksalhaft vollziehende Begegnung mit dem lebendigen Gott, dessen Werk sie ist, bestimmt den christlichen Vorsehungsglauben. In solcher Funktion vermag diese Ordnung, nun auch in ihrer planvollen Ganzheit und all ihren Verzweigungen, um deren Erforschung die Wissenschaft bemüht ist, Hinweis auf die unendliche Weisheit göttlicher Schöpfung und Lenkung zu werden. Glaube und Unglaube vermögen sich an der Natur zu entfalten und zu bestätigen, je nach unserer Bestimmung.

b) In der Geschichte

Selbstverständlich gibt es keine besondere natürliche, geschichtliche und persönliche Vorsehung. Vielmehr ist ja gerade die Verwobenheit, das Ineinander dieser Sphären und Felder das Charakteristische. Es ist uns von der philosophischen Analyse der

Schicksalsproblematik her geläufig, daß es immer das Ganze ist, dessen unendliche Verkettungen sich im Persönlichsten bedeutsam auswirken. Wir können nun sagen, daß es der Ganze ist, der alles in allem Wirkende, der das Gewaltigste und Größte mit dem Kleinsten und scheinbar Unbedeutendsten zusammenwebt und seinen Willen im Zusammenspiel der verschiedensten Absichten in seinem Ziel verwirklicht. Ägypten, Assur und Babylon sind Werkzeuge in der Hand des Allmächtigen, um Israel zu lenken und zu formen. Das kann auf keinen Fall heißen, daß sie nur darum da sind, wohl aber, daß ihre Geschichte für Israel diesen besonderen Sinn göttlicher Vorsehung repräsentiert. An ihrem Eingreifen in die Geschichte des Volkes Israel wird Gottes Walten den Gläubigen offenbar. Auch hier ist es die vor Gott erkannte persönliche Bedeutsamkeit der Ereignisse, an der das Licht der göttlichen Vorsehung aufleuchtet.

Es wäre ebenso verkehrt, zu behaupten, daß alles Wirken und Walten dieser Vorsehung für uns im Dunkel läge, wie umgekehrt, daß aus diesem oder jenem uns geschenkten Durchblick durch Gottes Planen sein Wille vor unseren Augen völlig entdeckt wäre. Gott läßt uns aus der Unermeßlichkeit seiner Wege so viel von seiner Vorsehung erkennen, als es nach seinem Ermessen für uns nötig ist. Er ist und bleibt in seiner Geschichte mit der Welt der Verhüllt-Offenbare.

Wieder ist an den Schluß von Röm. 11 zu erinnern. Gerade in dem Moment, wo Paulus ein Blick in den göttlichen Sinn der Verstockung Israels gewährt wird, wird zugleich mit der Tiefe seiner Weisheit die Unbegreiflichkeit der göttlichen Gerichte und die Unerforschlichkeit seiner Wege gepriesen. Der Sinn der Weltgeschichte liegt tief verborgen in der majestätischen Fülle des Schaffensreichtums Gottes. Was uns aus diesem Dunkel als der heilsgeschichtliche Plan Gottes von seinem Wort her aufleuchtet und allem Geschehen im Reich Gottes sein Ziel anweist, ist der uns gewiesene und offenbarte Weg der Verkündigung und des Glaubens. Sowenig sich Gott nach Luther in seinem Wort definiert hat, obwohl an diesem Wort für uns Tod und Leben, Zeit und Ewigkeit hängen, so wenig sind Sinn und Fülle alles geschichtlichen Lebens in der uns offenbarten Heilsgeschichte erschöpft. So unzweideutig für uns Christus die Mitte der Geschichte darstellt und auf das Kommen seines Reiches in Herrlichkeit alles hinauslaufen wird, wird das Schauen dieser Herrlichkeit doch noch ganz

andere Weiten und Höhen in sich schließen und ganz andere Beziehungen des Geschehens umfassen, als es unserem zeitlich beschränkten Glauben faßbar ist. Das alles aber liegt unerkannt in Gottes Händen. Nur so wird man der Versuchung entgehen, die uns geschenkte Offenbarung heilsgeschichtlicher Erkenntnis dadurch zu kompromittieren, daß man sie zum unsachgemäßen Maßstab historischen Geschehens überhaupt macht. Mit solchen Prokrustesmethoden überwindet man nicht den Säkularismus, sondern bereitet ihm nur den Boden. Vielmehr ist das so unerhört beglückend, daß aus dem Dunkel der ungeheueren Verschlingungen weltgeschichtlichen Geschehens durch den, der als der Menschensohn in diesem Geschehen unserm Lebensweg begegnet, Gottes Vorsehung für uns eine Gestalt gewinnt, in dessen Klarheit wir auch den unerkannten Sinn alles Dunkels geborgen wissen.

Eben aus diesem Grunde, der der majestas dei im weltgeschichtlichen Walten den entsprechenden Raum gibt, sind alle Versuche, geschichtsphilosophisch der Vorsehung nachzuspüren, als höchst bedenklich zu bezeichnen. Alle geschichtsimmanente Teleologie, für den Fall, daß sie sich wahrscheinlich machen läßt, bezieht sich auf beschränkte Zwecke und mag der Erhellung von Entwicklungsgefühlen dienen, die nur so in das Licht historischen Verständnisses treten können. Es war ein sehr verhängnisvoller Irrtum Hegels, den im dialektischen Geschichtsprozeß zu sich selbst kommenden absoluten Geist seiner idealistischen Schau mit der Vorsehung Gottes zu verwechseln. Die geistesgeschichtliche Entwicklung des neunzehnten Jahrhunderts hat diese Hybris entsprechend kommentiert. Alle Versuche historischer Ganzheitschau unterstehen der Geltung bestimmter Ideen, um die herum sie sich kristallisieren. Der relative Ordnungscharakter geschichtlicher Prozesse vermag, ähnlich wie alle naturhafte Ganzheit, dem Glauben Zeichen und Hinweis zu sein auf das Walten dessen, dessen Ordnung nicht an die Bedingungen menschlicher Vernunft und Einsicht geknüpft ist, sondern im unbedingten Wirken das Geschehen nach einem uns notwendig dunklen Plane lenkt und formt.

Wir stehen noch lebhaft unter dem Eindruck der gefährlichen Kurzschlüsse auf die Vorsehung, wie sie in den Reden Adolf Hitlers anmaßend und herausfordernd zum Ausdruck gekommen sind. Hitler war sehr wohl ein Werkzeug der Vorsehung Gottes. Es hatte sehr wohl einen Sinn, daß alle vorzeitigen Versuche, ihn zu be-

seitigen, scheitern mußten; aber der Sinn dieser Vorsehung lag sehr anders, als Hitler ihn verstand. Es war die Vorsehung des Gerichtes Gottes, die das deutsche Volk zwingen wollte, den ihm eingeschenkten Zornesbecher bis zur Neige zu leeren. Unheimlich leuchtete über diesem Zusammenbruch etwas von der vergeltenden Macht der Vorsehung auf. Sowenig wiederum diese Rechnung in all ihren Teilen aufgehen will — das Problem der Theodizee wird uns noch beschäftigen —, so ist sie unserer Zeit doch ein deutliches Zeichen waltender Schicksalsgerechtigkeit Gottes geworden, eine trotz aller Verhüllung warnende Bestätigung des Gotteswortes: „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten; denn was der Mensch säet, das wird er ernten“ (Gal. 6, 7). Aber eben solche Sicht gilt wiederum nur unter der Bedingung des Glaubens. Und wenn sie der „Welt“ verkündet wird, stellt sie einen Appell an ihren Glauben dar.

Es greift bereits in die noch zu erörternden Probleme der Theodizee und Eschatologie über, wenn wir fragen: kann es von einem christlichen Vorsehungsglauben her ein Vertrauen in den Sinn der Geschichte geben? Wir wissen bereits, daß das Schicksalsproblem nichts anderes ist als die Sinnfrage des Lebens, die sich nun also auf den universalen Zusammenhang menschlich bedeutsamen Geschehens richtet. Von der alles in allem wirkenden göttlichen Vorsehung sprechen kann daher nichts anderes bedeuten als, nun allerdings allein von Gott her, das Ja zu allem Geschehen sagen müssen und sagen dürfen. Dieses Ja zur Vorsehung schließt allerdings ein radikales Nein zu allem menschlichen Vorwitz ein. Geschichte als der immer erneute Plan eines Turmbaus zu Babel, als das immer erneute Verhängnis menschlicher Schuld, als das immer erneute Experiment menschlicher Hybris, sich im selbstgesetzten Sinne endgültig zu nehmen und Zeit zur Ewigkeit zu deklarieren, ist Unheilsgeschichte und steht unter dem Fluche des Todes und der darin dokumentierten Sinnlosigkeit ihres „Sinnes“. „Alles Fleisch ist wie Gras,“ das ist das Grundkorrektiv, das die Theologie aller Geschichtsphilosophie entgegenzustellen hat. Und damit ist keine bereits einkalkulierte Selbstverständlichkeit wiederholt, sondern eine Wahrheit ausgesprochen, die all unsere Sinngebungen der Geschichte mitumfaßt. Aber dieses Nein ist noch mehr als das bloße Siegel des Todes, es ist als das Nein Gottes zugleich sein Ja. Indem die Wege des Menschen in der Geschichte zu ihrem Ende kommen, ist der Weg Gottes mit

der Geschichte nicht gleichfalls erledigt. Sondern als der Tod und Leben mit seinem Leben Umspannende, als der Sinnlosigkeit und Sinn in seinem Sinne Umgreifende, steht der deus providens über der Geschichte, ruht der Sinn alles Geschehens in seinen Händen.

Jenseits also von Optimismus und Pessimismus erhebt sich „der Sinn, den man nicht ersinnen kann“ (Laotse), der in Gericht und Gnade, in Erwählung und Verwerfung, in Schöpfung und Erlösung jeden geschichtlichen Moment setzt und aufhebt, und insofern jede Epoche — nach Rankes Wort — „unmittelbar zu Gott“ sein läßt, die Geschichte als ganze durchwirkt und sie auf ihren Anfang und ihr Ende in der Ewigkeit bezieht und sie in ihrer vollen eigengesetzlichen Schwere nicht minder bejaht als verneint. Dieses dialektische Verhältnis wird in der providentia dei, im verhüllt-offenbaren Gott, an der Geschichte schicksalhaft erfahren. Und es wird von daher einleuchtend, wo Gottes Transzendenz für den Glauben sichtbarlich in die Geschichte eingeht, um sie in ihrer Immanenz zu sprengen in der uns in unserem Moment meinenden Offenbarung Jesu Christi, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung. In der darin gesetzten Endzeitlichkeit aller Geschichte wird das Ja und Nein zu aller Zeitlichkeit gesprochen. Im Zeichen dieser alle Sinnverborgenheit des Geschichtlichen auf sich beziehenden Offenbarung Gottes steht das Vertrauen auf den Sinn der Geschichte, die als Geschichte Gottes mit uns allein ihren rechten Sinn erhält. Darum gilt es, das Vertrauen in den Sinn der Geschichte im Vertrauen auf Gottes verhüllt offenbare Vorsehung „aufheben“ zu lassen.

c) Im persönlichen Leben

Damit ist das Entscheidende zugleich über die Rolle der göttlichen Vorsehung im Leben und Glauben des Einzelnen gesagt: es ist die schicksalhaft erfahrene Geschichte Gottes mit unserm persönlichen Leben. Gerade als solche ist sie ganz in die Zusammenhänge des Geschichts- und Naturgeschehens verwoben. Sie vollzieht sich nicht in einer schicksalslosen, isolierten Seelenräumlichkeit, sondern an der Stelle, wo wir in unserer Individuation in unseren Raum und unsere Zeit voll hineingegeben sind. Diese Zuordnung ist Gottes Wille mit uns. In dieser schicksalsgesättigten Atmosphäre unserer Wirklichkeit sind wir von Gott gemeint. Da allein sind wir, was wir sind, da vollzieht sich unser mit dem Vor-

zeichen der Ewigkeit versehener Moment und nirgend anderswo. In dieser Situation trifft oder trifft uns nicht Gottes Wort, fällt unsere Ewigkeitsentscheidung, in der Gott mit uns handelt. Mit diesen knappen Bemerkungen muß sich nach allem Vorangehenden die ganze Beziehungsfülle der Schicksalsproblematik für die persönliche Existenz vor Augen stellen. Um Wiederholungen zu vermeiden, beschränken wir uns nun auf die charakteristische Erfahrung der providentia specialissima, die wahrhaftig nicht auf biblische Gestalten wie Abraham und Jakob und Joseph oder Petrus und Paulus beschränkt bleibt, sondern mit mehr oder minder großer Deutlichkeit in jedem ernsthaften Christenleben seinen Platz hat.

Wenn hier im besonderen Sinne von Fügung und Führung unseres Lebens durch die Vorsehung Gottes die Rede sein soll, dann ist gerade darum vor jeder schwarmgeistigen oder eudämonistischen Verwechslung unserer Wünsche mit dem Willen Gottes dringend zu warnen. Das sei z. B. gerade auch der in ihrer Weise verdienstvollen „Gruppenbewegung“ gegenüber betont, die mit ihrer so häufigen Berufung auf „Führungen“ sehr deutlich in Gefahr ist, tiefenpsychologisch bedingte Emotionen ohne weiteres mit dem Heiligen Geist zu identifizieren. Es gibt irrliegenderen Geist genug, der mit dem Geist Gottes nicht mehr als den Namen gemeinsam hat. Darum war die Betonung des wortgebundenen Geistes bei Luther etwas sehr anderes als eine pfäffische Borniertheit, wie all die Münzer und Falschmünzer damals und heute uns weismachen möchten. Wer dem Willen Gottes zu begegnen meint, wappne sich mit dem Wort!

Umgekehrt meine man ja nicht, die Theologie des Wortes dann am besten und konsequentesten zu vertreten, wenn man damit alle fromme Erfahrung glaubt totschiagen zu müssen. Sehr wohl vermag das Wort aller falschen Selbstsicherheit und Selbstunsicherheit innerer Erfahrung brechend und heilend gegenüberzutreten. Gerade so wird es uns zum Schicksal und schafft neue Erfahrung. Man lasse es sich von Luther sagen, daß es außerhalb der Existenzbezogenheit Wort Gottes für uns überhaupt nicht gibt und außerhalb unserer Erfahrung und Empfindung als der Schule des Heiligen Geistes nichts gelehrt wird „denn Scheinwort und Geschwätz“.¹⁾

Christsein heißt nach Kierkegaard ein Einzelner vor Gott werden. Und über dem Einzelnen und seiner Einzigkeit und Un-

vertauschbarkeit wölbt sich die Schicksalsglocke der ihn betreffenden Ereignisse. So ergibt sich die Glaubenserfahrung aus der Begegnung unseres Schicksals mit dem Wort. So sind wir von unseren uns zugeführten und zugeordneten Erfahrungen betroffen. Wir selbst werden den Ereignissen im Glauben Gelenk, so werden sie uns zu Fügungen. So sind wir in Demut und Gehorsamsbereitschaft des göttlichen Winkes gewärtig. So lenkt unser Wille ein in das uns von Gott her durch die Dinge hindurch Gefügte und Verfügte. So begegnen wir in stiller Bereitschaft dem, was aus Gottes Willen im Moment des Hinhorchens und Gehorsams uns zur Fügung wird. Paul Fleming hat das in dem Vers zum Ausdruck gebracht:

„Es kann mir nichts geschehen,
als was er hat ersehen
und was mir selig ist.
Ich nehm es, wie er's gibet;
was ihm von mir beliebt,
das hab ich willig auch erkiest.“

Es können sehr schwere Dinge sein, die so an uns herankommen. Und vielleicht währt es nicht nur bis in die Nacht und wieder an den Morgen, sondern sehr viele schlaflose Nächte lang, bis das Fremde und Furchtbare und durchaus Unerwünschte als Gottes Fügung in uns Eingang findet und fruchtbar wird. Aber wenn es dann doch geschieht, daß wir uns von Gott zu unserm Heil haben überwinden lassen, dann hat sich etwas Unerhörtes vollzogen, das uns mitten im Schmerz, und sei es auch nur für Momente, des reinen Gefühles der Seligkeit und weltüberhobener Dankbarkeit teilhaftig macht. So werden wir unter dem Kreuz im Ringen um den Glaubenssinn unserer Schicksale geformt. So formt sich unser Schicksal unter Gottes Hand zur gnädigen Fügung. Man glaube ja nicht, daß unser als göttliche Vorsehung bejahtes Schicksal uns in Quietismus resignieren läßt. Das uns begegnende und in unserem Glauben sich gestaltende fatum christianum ist ganz und gar Aufgabe¹⁾ und fordert unsere höchste Aktivität. Es steht darum auch keinen Augenblick mit dem Gebet in Widerspruch.

Von dieser Stufe unseres Problems her wird der Hinweis auf das Wunder der Fügungen und Führungen Gottes nicht mehr mißverständlich sein. Es gibt eine pietistisch geschwätzig Art, von solchen Dingen zu reden, die wir alle nicht mehr hören können.

Ich gedenke keine Geschichten aus Erbauungstraktätchen zu erzählen. Aber daß es ein Geführtwerden mit nachtwandlerischer Sicherheit gibt, so haarscharf an tödlichen Gefahren vorbei, so mitten hindurch durch feindseligste Widerstände zu gottgesetzten Zwecken, von denen man vorher keine Ahnung hatte, das läßt uns doch alle psychologischen und psychoanalytischen Erklärungsversuche als banal erscheinen. Hier gibt es nur eine Antwort, die Sinn hat: ein dankbares Rühmen der unbegreiflichen Weisheit und Allmacht der göttlichen Vorsehung. Oder wie es Luther bittend in seinem Morgen- und Abendsegen für das kleinste Kind verständlich so wundervoll formuliert hat: „denn ich befehle mich, meinen Leib und Seele und alles in deine Hände. Dein heiliger Engel sei mit mir, daß der böse Feind keine Macht über mich habe.“ Rainer Maria Rilke hat in der zweiten seiner Duineser Elegien die Engel in einem gewagten Bilde als „Gelenke des Lichtes“ bezeichnet. Ich wäre nicht darauf gekommen, das so zu benennen. Aber was er meint, das gibt es. Ich könnte auch in einem ebenso unzureichenden Bilde von einem Rastelli-haften Ballspiel Gottes in der bis zur Ironie staunenswerten Fügungsform der Ereignisse in der göttlichen Vorsehung reden. In dem unbegreiflichen Zugleich des von außen wie von innen her Gewirkten steckt des Wunders eigentliche Wunderbarkeit. In der Rechtzeitigkeit scheinbar völlig zufälliger äußerer Ereignisse für unseren inneren Moment. Meinte das Leibniz, wenn er von der prästabilierten Harmonie des Reiches der Natur und des Reiches der Gnade sprach? Leibniz wußte noch viel, was die Platitude seiner Nachtreter nicht mehr verstand und unterschlagen hat, und was als echtestes christliches Gut hinter der Fassade seines universalen Vernunftoptimismus verborgen liegt.

Es gibt den meßbaren Raum und die meßbare Zeit. Und in dieser Raumzeitlichkeit haben die Dinge und Ereignisse ihre naturwissenschaftlich und geschichtlich faßbare objektive Ordnung. Und es gibt den erlebten Raum und die erlebte Zeit, in die die gleichen Dinge und Ereignisse kraft einer anderen Ordnung hineinragen, persönlich bedeutsam werden und ihren Fügungscharakter erhalten. Das Aufeinanderabgestimmtsein beider Ordnungen, also das Ineinander der äußeren und inneren Ordnung weist unser Denken auf ein letztes metaphysisches Geheimnis hin, in dem wir im Glauben ehrfurchtsvoll das unserem Begreifen entzogene Walten der Vorsehung Gottes ahnen, das aus seinem Dunkel hervortretend

unvermutete Schlaglichter auf unser Leben zu werfen vermag. Im Wissen um das Wunder dieser Zuordnung leben und die uns zustoßenden Geschehnisse als sinnerfüllte Fügungen aus Gottes Hand hinnehmen und erfahren dürfen, heißt aber, sein Leben vom Ewigen her geführt wissen. Und auch da, wo das Dunkel der Zeit unsere begrenzte Blickweite noch ganz und gar gefangenhält, gilt es darum, in der vertrauensvollen Glaubensgewißheit zu stehen, daß auch das für uns Undurchschaubare in Gottes Planung sinnvoll gesetzt und vorgesehen ist.

3. *Providenz und Theodizee*

a) *Rechtfertigung und Versöhnung*

Das innerste, letzte und leidenschaftlichste Motiv für die Erörterung des Problems „Schicksal und Gott“ ist in jedem Falle die Theodizeefrage. Das gilt es vor allem seelsorgerlich zu beachten. Weil wir mit dem uns bedrückenden Leid, mit der uns ständig bedrohenden Sinnlosigkeit des Lebens im Glauben fertig werden müssen, um nicht in die Verzweiflung zu geraten, kommt gerade unsere bis in den Grund erschütterte Zeit nicht um das Schicksalsproblem herum. Hier nicht billig zu vertrösten oder allein zu lassen, hier das entscheidende, lösende und erlösende Wort zu sagen, ist darum für die Kirche und ihre Verkündigung eine nicht wichtig genug zu nehmende Verantwortung. Weil das Evangelium dazu von seinem Mittelpunkt, dem Kreuz her Entscheidendes zu sagen hat, darum wird es gerade solcher Not gegenüber stark und überzeugend, wie umgekehrt gerade alle oberflächliche und unechte Christlichkeit an dieser Frage scheitern muß.

Darum galt es auch auszuholen und den oft genug verschwiegenen Tiefendimensionen der christlichen Gottesverkündigung nachzugehen, um das Theodizeeproblem aus seiner unfruchtbaren Isolierung zu befreien, in der es nicht lösbar ist, und auf das Ganze der christlichen Offenbarung zu beziehen. Erst wo im Glauben erkannt ist, daß die gesamte Theologie die Horizonte unserer freiheitlichen religiösen Urteilskraft durchbricht, daß, christlich gesehen, Religion innerhalb der Humanität, innerhalb unserer Vernunft und Verfügbarkeit ein Nonsens ist, wo erkannt ist, daß Offenbarung selbst Schicksal ist, vermag aus solcher theologischen Schicksalsdialektik das Problem der Theodizee richtig gestellt und

— von Gott her — beantwortet zu werden; denn die Frage nach der Theodizee steht auf der methodischen Basis des *servum*, nicht des *liberum arbitrium*. Der Mensch in seinem Selbstverständnis ist der darin von Gott in Frage gestellte Gegenstand, nicht aber der von der Selbstverständlichkeit des Menschen in Frage gestellte Gott. Um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott geht es dabei, nicht um die Rechtfertigung Gottes vor den Menschen.

Damit ist unserer Hybris der Boden entzogen. Bereits das Buch Hiob überwindet in seinen Aporien und der Antwort Gottes im Wetter die falsche gesetzliche und insofern freiheitliche Bewältigung des Theodizeeproblems. „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst!“ (Röm. 9, 20), so nimmt Paulus vom Boden des Prophetismus her im evangelischen Sinne das Ergebnis des Hiobproblems auf, nicht um zu resignieren, sondern um das Problem von der Schicksalhaftigkeit der uns in Christus geschenkten Gnade her in ein völlig neues Licht zu rücken. Die Rechtfertigung des Sünders und die Rechtfertigung Gottes, also die Theodizee, sind aufeinander bezogen und erweisen sich beide als Funktionen der in Christus vollzogenen Versöhnung.

„Wenn Gott das zuläßt, was an Ungerechtigkeit und Sinnlosigkeit des Schicksals vor unser aller Augen liegt — wie kann es da einen Gott geben?“ Man darf die geheime oder offene Gottlosigkeit dieser heute so beliebten Frage nicht übersehen, den Trotz und Aufruhr gegen den Gott, den es also nicht geben kann, nicht geben darf. Es ist der unter dem Fluch seiner Verdammnis und Verlorenheit, der unter dem Zorn des dunklen Gottes stehende Mensch, der so fragt, so fragen muß. Der Zusammenhang von Schuld und Schicksal einer unversöhnten Welt bricht in dem Ressentiment gegen Gottes Gerechtigkeit auf. Damit der Mensch im Sinne seiner scheinbaren Freiheit recht behalten kann, darf Gott nicht recht haben, darf es keinen Gott geben. Aus diesem schicksalhaften Dilemma gibt es vom Boden unserer Freiheit und Vernunft und entsprechend vom Boden der Gesetzlichkeit aus keine Lösung. Die Gott und Welt umspannende Sinnlosigkeit lastet über uns.

Sinn im Sinne göttlicher Vorsehung vermag diese Situation erst zu erhalten, wenn sie durch den Eingriff der Freiheit Gottes schicksalsdialektisch zur Voraussetzung des Gnadenaktes seiner Versöhnung, seiner geschenkten Gerechtigkeit wird, die Luther als die *justitia dei* im Römerbrief neu entdeckte. Unsere Ausweg-

losigkeit unter dem Fluch des Gesetzes und der diesem unserm Wesen entsprechenden Schicksalhaftigkeit läßt uns nun nämlich ganz und allein auf Christus geworfen sein. Von ihm erfaßt, können wir gar nicht anders als da Zuflucht suchen, wo unter dem Kreuzeschicksal in seiner eminenten Ungerechtigkeit sich der Tausch vollzieht, der um Christi willen unsere Ungerechtigkeit in Gnadengerechtigkeit wandelt und allein so den Sünder rechtfertigt.

In solcher Rechtfertigung und Versöhnung ist uns aber ein neues Selbstverständnis vor Gott geschenkt und damit ein neues Schicksal. Die Frage dieses Schicksals liegt der der neuen Freiheit völlig parallel. Der Gerechtmachung entspricht die Schicksalsläuterung, der Gerechterklärung die Theodizee, das Geschenk eines versöhnten Glaubens an Gottes Gerechtigkeit, die sich nun auch an unserem Schicksal bewährt. Nun erst kommt das zu seinem vollen schicksalhaften Ausklang, was man immer wieder verengt nur auf die Sündengerechtigkeit bezogen hat: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein!“ (Röm. 8, 31). Was da in dem gewaltigen achten Römerbriefkapitel zum Ausdruck kommt, ist der Jubel des versöhnten Menschen zugleich über die Schicksalsgerechtigkeit Gottes. „Wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (V. 32). So daß nun denen, die Gott lieben, denen, die versöhnt sind, „alle Dinge zum Besten dienen“ (V. 28); und uns also auch „Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Fährlichkeit oder Schwert“ nicht von der Liebe Gottes scheiden können. Rechtfertigung und *fatum christianum*, Versöhnung und Vorsehung, Gnade und Prädestination gehören im Akt Gottes so unlösbar zusammen, wie davon der nur in Freiheit und Schicksal ganz verstandene Mensch in seinem Selbstverständnis die entscheidende Wandlung erfährt. Röm. 7 und 8 und Röm. 9—11 bezeugen unzertrennbar die Einheit von Rechtfertigung und Theodizee. Gott selbst löst die Theodizeefrage, er ganz allein in seiner Christushingabe an diese verlorene, schuldbeladene und darum sinnlose Welt.

b) Sinn des Leidens

Rechtfertigung und Versöhnung als sachgemäße Basis für die Lösung der Theodizeefrage ist die theologische Bestätigung dafür, daß die Sinnfrage des Schicksals nie neutral-allgemeinverbindlich, sondern immer nur existentiell, von der persönlichen Bestimmtheit her lösbar ist. Gerade diese methodische Voraus-

setzung ist ihre Allgemeinverbindlichkeit. Unsere Frage an das Schicksal: wer bist du? — so ergab es sich bereits in der philosophischen Analyse —, wird immer nur durch die Gegenfrage des Schicksals beantwortet: wer bist du, Mensch, der du mich fragst? So umfaßt uns also die Vorsehung in ihrer Existenzialfunktion, so gewinnt sie an unserer Existenz die uns gemäße Gestalt. Ihre Geltung ist präsenteller Natur. Gerade darin manifestiert sich ihr unbedingter Charakter.

Nun ist Rechtfertigung und Versöhnung noch nicht Erlösung, Glauben noch nicht Schauen. Die Wandlung des Schicksals vom Eschaton her ist erst im Anbruch da. Wir leben nach wie vor in diesem Äon, also im Ereigniskontinuum dieser verlorenen Welt. Aber „dieser Zeit Leiden“ haben für uns ein neues Vorzeichen bekommen. Die Bedeutung des Leides, in das wir nun — und in der Nachfolge Christi und seiner Kreuzesverbundenheit nun erst recht — hineingestellt sind, ist eine ganz andere geworden. Darin gerade präsentiert sich der Schicksalswandel, der Einbruch der fügen den Gnade Gottes. So ist unserm Leben das Problem des Leides neu zur Aufgabe gestellt, an der sich unser Glaube bewähren soll.

Die anthropozentrisch-eudämonistische Perspektive Glück—Unglück fällt nun als unsachgemäß von uns. Leid wird als gottgesandtes Leid sinnhaft. Indem wir es aus Gottes Händen empfangen und auf Gottes Willen beziehen, gewinnt es wie jedes Schicksal, auch das glückhafte, für uns Ewigkeitsbedeutung, kann es nicht mehr sinnlos sein.

Das heißt noch gar nicht, daß uns die Fürchterlichkeit und das unserer beschränkten Sicht nach wie vor rätselhafte Leiden nicht bis aufs Blut anfechten könnte. Es heißt erst recht nicht, daß uns das Schmerzhaftes des Leidens in all seiner quälenden und beängstigenden Wirklichkeit erspart bliebe. Leid bleibt Leid. Christentum heißt nicht Leidensimmunität. Dafür bürgen Gethsemane und Golgatha. Aber das Leid hat den Charakter seiner Endgültigkeit und damit sein dämonisches und sinnzerschlagendes Vorzeichen verloren. Es ist für uns von Gott vorgesehen, und wenn es uns in den Grund der Hölle führte. Begreift man, was von hier aus das „Niedergefahren zur Hölle“ im Credo für das Leiden des Christen zu bedeuten vermag? Daß auch im Kessel von Stalingrad das „Siehe, so bist du auch da“ des 139. Psalms christologisch verstandene Gnadenwirklichkeit zu werden vermochte, widerlegt dem Glauben alle Sinnlosigkeit grauenhafter Schicksale. Daß es

sich an wahrhaftig mehr als einer Stelle in dieser fürchterlichen Zeit bewährt hat: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil“ (Ps. 73, 25 f.), läßt sehr wohl fragen, ob nicht hinter der Maske des Grauenhaften und Sinnlosen Gottes segnende Vorsehung in eminenter Mächtigkeit hervorgetreten ist. Daß es gerade jetzt Zeichen und Zeugnis dafür gegeben hat, wo uns der Höllenrachen dämonischer Schicksalsgewalten von allen Seiten anghäht, will für das Lobopfer Gottes aus der Tiefe auch unseres Leidens nicht übersehen werden. Stalingrad, Auschwitz und Buchenwald sind von der gnädigen Vorsehung Gottes umfaßt. In den Hochburgen des Antichrists vollzog sich die Wiedergeburt des Kreuzes. Diese Ironie Gottes mußte sich der Satan einstecken, bei aller Macht, die ihm über die massa perditionis von Gott gegeben ist. Muß man noch einmal betonen, daß es inmitten des Höllensturzes unserer abendländischen Katastrophen keine Selbstsicherheit und darum auch keine Glaubensüberheblichkeit geben kann, sondern einzig und allein das Hangen und Gehaltenwerden durch Christus, das uns dem Abgrund entreißt. Es bedarf der charismatischen Begabung mit einer Danteschen apokalyptischen Weltanschauung, um sich etwas von dem Ausmaß göttlich-dämonischer Schicksalsdramatik zu vergegenwärtigen, in der sich das Gericht über die Gottlosigkeit der abendländischen Welt und damit der Gang der göttlichen Vorsehung vollzieht. Auf dieser Folie zeichnen sich die Leidensschicksale der wahrhaft Glaubenden ab, im Zusammenhang solcher Dynamik haben wir ihren eschatologischen Sinn. Das geht Form und Inhalt der oft so kümmerlichen christlichen Verkündigung an!

Leidensschicksale sind die eigentlichen Bewährungsproben des Glaubens. In ihnen vor allem wird die Beziehung von Wort und Existenz akut. Hier zeigt sich die Glaubensfruchtbarkeit der Schicksale und die Schicksalsfruchtbarkeit des Glaubens. „... laß uns weiter fragenn,“ heißt es im Sermon von den guten Werken bei Luther,¹⁾ „wan es yhn ubel gaht an leyp, gut, ehr, freund oder was sie habenn, ob sie dan auch glaubenn, das sie got noch wolgefallen, und ehr ihr leiden und widderwertigkeit, sie sein klein oder groß, gnediglich uber sie ordne. Hie ist kunst zu got, der sich tzornig stellet noch allen unsern syn und vorstandt gut zuvor-sicht haben und bessers sich bey yhm vorsehn, dan sichs empfindet

Hie ist er vorborgen, gleich wie die braut sagt in Canticis. Sieh, er steht hinder der wandt un sicht durch die fenster, das ist so vil, unter dem leidenn, die uns gleich von yhm scheyden wollen wie eine wand, ia eine maurenn, steht er vorborgen und sicht doch auff mich und lesset mich nit. Dan er steht und ist bereit zu helffen in gnaden und durch die fenster des tunckeln glaubens lesset er sich sehen.“ Das ist wortgetroster und leidensbewährter Glaube an Gottes Vorsehung. Nichts ficht den Glauben so stark an wie Leiden und nichts stärkt ihn so wie die Leidensbewährung. So werden die Mächte, die die Gottesgerechtigkeit am stärksten in Zweifel zu ziehen geeignet sind, von Gott für den Glauben dazu geordnet und gewandelt, daß sie uns zu Gott tragen müssen.

„Selig sind, die da Leid tragen,“ heißt es in der Bergpredigt. Christus ist als der Herzog unserer Seligkeit „durch Leiden vollkommen“ gemacht (Hebr. 2, 10), „an dem, das er litt,“ hat er Gehorsam gelernt (Hebr. 5, 8). „Wir müssen durch viel Trübsale in das Reich Gottes eingehen“ (Apg. 14, 22). „Denn das ist Gnade, so jemand um des Gewissens willen zu Gott das Übel verträgt und leidet das Unrecht . . . ; wenn ihr um Wohltat willen leidet und erduldet, das ist Gnade bei Gott“ (1. Petr. 2, 19 f.). Das sind ein paar Proben aus der Fülle biblisch-positiver Leidensbewertung. Von der Kreuzes- und Leidensgemeinschaft mit Christus war oben in unserm christologischen Kapitel ausführlich die Rede. Kann es überhaupt gereiften Christenglauben ohne Leidensbewährung, ohne Kreuz geben? Ist das Leid nicht für das Christenleben als Christenleben notwendig vorgesehen? Man hat eine erbauliche Skala aufgestellt für die Stufen der sich bewährenden Leidenserkenntnis: Ich muß, ich kann, ich will, ich darf leiden. In dieser Ordnung spiegelt sich die Überwindung der Glaubensanfechtung des Leidens zu voller Bejahung des Leidenssinnes von der Gnade her.

Leiden ist weiterhin Läuterung. Auch die Anfechtung läßt sich darunter fassen, denn sie „lehret auf das Wort merken“ (Jes. 28, 19). Man wird mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß Gott, selbstverständlich jenseits aller Verdienstlichkeit, unsere Gerechtmachung, also unsere Läuterung und Vollendung, auch noch nach unserem Tode zu vollziehen vermag. Dieses berechnete Moment dessen, was die Katholische Kirche mit dem wenig glücklichen Namen Fegefeuer bezeichnet, braucht dem Ernst der Entscheidungseinmaligkeit unseres Lebens und der Alleinwirksamkeit der Gnade keinen Abbruch zu tun. Aber wir werden das Purgatorium, den

Berg der Läuterung, wahrhaftig schon mitten in diesem Leben zu suchen haben. Nicht in selbstgesuchten und erdachten Leiden, gegen die sich Luthers Theologie mit vollem Recht wendet, sondern in den uns auferlegten Leidenschicksalen.

Erich Schick widmet in seinem seelsorgerlich ausgezeichneten Buche „Der Christ im Leiden“⁽¹⁾ einen ganzen Abschnitt dem „Fegefeuer des Lebens“. Der bereits dem Alten Testament geläufige Gedanke vom Schmelztiegel des Leides (Spr. Sal. 17, 3 z.B.) hat hier seine Wichtigkeit. Leid als heilsame Zucht Gottes (Hiob), als eine Züchtigung, die, wenn sie da ist, uns nicht Freude, sondern Traurigkeit zu sein dünkt, danach aber eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit denen gibt, die dadurch geübt sind (Hebr. 12, 11). Oder wie es der 1. Petrusbrief (4, 1) in klassischer Prägnanz sagt: „wer am Fleische leidet, der hört auf von Sünden.“ Die Bezogenheit der Schuld auf das Leidschicksal, die Würdigung des Menschen, mit seinem Leide effektive Buße tun zu dürfen. Wiederum geht es hier um das schicksalhafte Selbstverständnis, nicht um ein allgemeingültiges Schema. Aber sein Leid in dieser Sünden- und Schuldbezogenheit sehen und tragen und überwinden zu dürfen, ist Gnade. Wer in der Demut der Buße unter das Kreuz geraten ist, wird das schmerzhaft Demütigende seines Leides als positive Kraft im Kampf um die Heiligung werten und einsetzen und es als den gottgesandten Beistandsengel wider die Macht der Sünde verstehen.

So hört Dante im Purgatorio die von der großen Leidensglut Umfaßten „Summae Deus clementiae“ singen (25. Ges. Vers 121). Er hört, wie vom Engel der Reinheit den Wollüstigen die Seligkeit des reinen Herzens verkündigt wird (27. Ges. Vers 9) und den unter schweren Lasten Steigenden von den Höhen herab das „Venite benedicti patris mei“ entgegenklingt. Die Seligkeit des Paradiso leuchtet, immer wieder verdeckt, in ihre Schluchten und Klüfte. Sie wollen nun dem Leiden der Läuterung nicht entfliehen, die peinigende Flamme nicht meiden, weil sie ihr Schicksal als den ihnen gemäßen Weg zum Ziel erkannt und bejaht haben. Das schuldbezogene Leid ist im Sinne der Reinigung als von Gott vorgesehen erfaßt.

„Schmaler Weg ist Seligkeit,
Wem das Heil im Kreuz erschienen.
Enge Pforte wird gnadenweit,
Wem die Engel Gottes dienen.
Du hast auf der Läuterung Stufen,
Herr, aus Güte uns berufen.“⁽²⁾

So gewinnt also das die Theodizee im Bewußtsein des natürlichen Menschen so hart anzweifelnde Leiden in der Läuterung gerade den Charakter höchster Bestätigung der Gottesgerechtigkeit. Das scheinbar sinnlose Schicksal wird im besonderen Maße sinnvoll. Es bedeutet schließlich, wie wir oben gesehen haben, die Schicksalsmacht, die uns am festesten an Christus, sein Kreuz und sein Heil bindet und aller Erdschwere zum Trotz uns auf die Herrlichkeit verweist, die an uns soll offenbart werden (Röm. 8, 18), also uns in die Dynamik des Eschaton hineinzieht. Es erleichtert und vollzieht in uns das Sterben, ohne das es kein wahrhaftes und ewiges Leben gibt. Es bedeutet vorweggenommenes Sterben im Sinne echter christlicher Mystik. „Wer nicht stirbet, eh' er stirbet, der verdirbet, wenn er stirbet,“ heißt es bei Jakob Böhme. Damit aber sind wir hinübergeleitet zum Problem der Eschatologie der Schicksalserfahrung, in deren Lösung und deren Erlösung allein das letzte und endgültige Wort zur Theodizee der göttlichen Vorsehung dem ungeheueren Rest unseres Fragens gegenüber gesucht und gefunden werden kann.

VI. Eschatologie des Schicksals

1. Endzeit und Endzeiten

a) Der eschatologische Zeitbegriff

Schicksalsunbedingtheit meint das Ganze, meint damit Anfang und Ende und meint Endgültigkeit. Man könnte von einer apriorisch eschatologischen Beziehung der Schicksalsidee reden; das Eschaton dann natürlich nicht christlich, sondern als die philosophische Idee des Endes verstanden, so, wie ja entsprechend die Freiheits- und Wahrheitsidee auf Voll-Endung, und insofern auf Ende und Endgültigkeit bezogen sind.

Die christliche Schicksalserfahrung als Schöpfungs- und Heilsglaube, als Providenz und Prädestination ist in all ihren Momenten ewigkeitsbezogen, also eschatologisch. Eben daß es im christlichen Glauben um das Schicksal des Menschen geht und in der Schicksalhaftigkeit des Glaubens um die totale Bestimmtheit von Gott her, bedingt die konstitutive Funktion des Eschaton für die christliche Schicksalserfahrung.

An drei Punkten soll in diesem Schlußkapitel der eschatologische Charakter der christlichen Schicksalserfahrung ausdrücklich seine Erörterung finden: am Problem der Endzeit, des Todes und der Ewigkeit. Darin kommt das *fatum christianum* zu seiner letzten, entscheidenden Höhe und zugleich zu seiner Grenze, seinem Ende und seiner Aufhebung. Hier gerade wird im spezifisch christlichen Sinne akut, daß nicht Zeit und Schicksal das letzte Wort behalten, wie etwa in der Lehre von der ewigen Wiederkunft in ihren verschiedenen religionsgeschichtlichen Ausprägungen, sondern Zeit und Schicksal in ihrer Einmaligkeit und ihrem Gerichtetsein in der Endgültigkeit des ewigen Gottes münden und darum Vorläufigkeit und Vordergrund sind und sein müssen.

Evangelium ist endzeitliche Verkündigung. Es steht und fällt mit dem Wissen um das gottgesetzte Ende dieser Welt und das verheißene Kommen des Gottesreiches. Die darin sich manifestierende Endzeitlichkeit als Gericht über den Fürsten dieser Welt und das notwendige Ende seiner Dämonien — „der Teufel weiß, daß er wenig Zeit hat“ (Offb. Joh. 12, 12) — kann nicht zu einer bloß grundsätzlichen Richtigkeit entspannt und verallgemeinert werden, sondern lebt als akutes schicksalhaftes Zeitgefühl im Wissen echter Christlichkeit. Die Entdynamisierung der aktualen Endzeitlichkeit, ihre Verflüchtigung in einen „bloßen“ Glauben an die zeitlose und nicht mehr geschichts- und zeitgespannte „Ewigkeit“, war ein Ausdruck schweren christlichen Verfalls, war höchst bedenkliche, das Evangelium verfälschende Weltsicherheit. Es war der Einbruch eines platonisierenden Momentes in den Protestantismus — ähnlich der unevangelischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele — und aristotelischer Ontologie, in der der thomistische Katholizismus befangen blieb.¹⁾

Erst unsere Gegenwart beginnt — wenigstens hier und da — im Zusammenhang mit der zunehmenden Erkenntnis vom dämonischen Charakter unserer Weltzeit wieder Gefühl für aktuelle Endzeitlichkeit zu haben und darin wieder christliche Schicksalsbewußtheit zum Ausdruck zu bringen. Man empfindet das Apokalyptische unserer Zeit, man spürt wieder — und sei es am Beispiel der Atombombe —, in welcher Weise unsere Zeit unterminiert ist und am Abgrund steht. Daß es sich die Theologen erst von der säkularen Prophetie Spenglers haben sagen lassen müssen, bzw. nicht haben sagen lassen, was ihnen von einem ganz anderen Fundament her längst selbst hätte aufgehen müssen, in welcher Weise diese unsere

Welt aktual endzeitlich gesehen werden muß, ist beschämend. Christus hat uns sehr wohl aufgefordert, auf „die Zeichen der Zeit“ zu achten (Matth. 16, 3; Luk. 12, 54 ff.), und diese Zeichen reden heute deutlich genug. Damit ist mehr verlangt als bloße biblizistische Rückbezüglichkeit, nämlich Sicht und Einsicht in das gegenwärtige und zukünftige Geschehen vom Wort und seiner Prophetie her. Das darf man nicht nur den jeder Kritik baren Sekten überlassen: Eine Kirche, die dieses prophetischen Amtes nicht waltet, die keiner seherischen Kraft mehr fähig ist, weist damit ein gefährliches Erstarrungsmerkmal auf. Es ist hochnotwendig einzusehen, daß die christliche Kirche nicht nur einer möglichst zeitlosen Dogmatik bedarf, als deren belangloser Anhang dann die Homiletik der sogenannten praktischen Theologie in Funktion zu treten hat, sondern vordringlich eine „Kerygmantik“ braucht, die, selbst Verkündigung, der Verkündigung in ihrem unbedingten hic et nunc die Wege weist und um das schicksalhaft gegenwärtige Wort bemüht ist. Barths Römerbrief hatte diesen Weg beschritten. In dieser Form hatte sich der Durchbruch seiner Theologie vollzogen. Aber sein Weg führte zur Dogmatik zurück. Sein 1946 erschienener Vortrag über „Die christliche Verkündigung im heutigen Europa“¹⁾ enttäuscht daher nicht zufällig gerade im Hinblick auf die aktuelle Eschatologie.

Der altliche und ntliche Prophetismus faßte das Eschaton eindeutig in konkreter Allgemeinheit, im Sinne eines zeit- und schicksalserfüllten Geschehens. Die Welt wurde ihm in Babel und Rom anschaulich, der Antichrist in Nero (Offb. 13, 11—18), das Ende in der Zerstörung Jerusalems und des Tempels (Mk. 13). In der Völkerwanderung sah man die Völkersintflut, in Dschingis Khan erkannte man den Reiter auf dem fahlen Pferde. Luther sah den Widerchrist im Papsttum seiner Zeit. Im Dreißigjährigen Kriege ritten die apokalyptischen Reiter, in der Französischen Revolution und ihren entfesselten Dämonien erkannte Jung Stilling endzeitliche Vorgänge. Wenn man das alles nicht als Phantasterei und Enttäuschung entwerten und mißverstehen will, im Sinne der typisch historischen Verwechslung von geschichtlicher und schicksalhafter Zeit, dann wird man dem eschatologischen Zeitbegriff einige Aufmerksamkeit widmen müssen.

In dem A und O, dem Anfang und Ende, von dem die Schrift redet, ist mehr und anderes gemeint als das „tempus, quod aequabiliter fluit“, als die physikalisch-astronomische Zeit Newtons.

Bereits Augustin erkannte, daß Gott die Zeit mit der Welt erschaffen habe, weil der Anfang Gottes, wenn er ein wirklicher Anfang sein sollte, hinter den man nicht mehr zurückfragen kann, nicht in der Zeitlinie liegen konnte. Die protestantische Orthodoxie hat mit ihrer klugen Konzeption der creatio continua den Schöpfungsanfang Gottes entsprechend durch die Zeit gehen lassen. Die erste Ursache, die nicht wiederum eine Ursache haben sollte, gibt es für unser Denken nicht. Vom Anfang schlechthin kann man nur im Hinblick auf die Tat Gottes reden, in deren Spontaneität allein Anfang im unbedingten Sinne gesetzt ist. In ihrer Gottbezogenheit, d. h. als Zeit Gottes allein, von der her alle zeitliche Ordnung gesetzt ist, gibt es Anfang und Ende der Zeit. Dieser Anfang und dieses Ende sind aber unserer Meßbarkeit schlechterdings entzogen. Sie werden nur gewußt aus der schicksalhaften Einbezogenheit in Gottes Zeit.

Entsprechend ist zu sagen: alle eschatologische Zeit ist qualitativer Art. Sie wird von dem unsere meßbare Zeit durchziehenden Tun Gottes qualitativ bestimmt. So gehen uns die Zeichen der Zeit an. Zeit aber und Stunde zu wissen, ist dem himmlischen Vater vorbehalten (Apg. 1, 7). Nicht mit Maßen der astronomischen oder historischen Zeit wird das Ende bemessen, sondern qualitativ am Überhandnehmen des Bösen, am Sichtbarwerden des Zornes Gottes, am Drängen der Zeit auf das Gericht hin. Endzeit ist Gerichtszeit; und sofern Gericht Gottes Endgültigkeit aller Zeit gegenüber besagt, ist Endzeit das Reifwerden der Zeit und ihrer Ereignisse für das Gericht Gottes. Wie nun der Schöpfungstag Gottes sich nicht auf einen Anfangspunkt in der meßbaren Zeit beschränkt, so der Jüngste Tag nicht auf einen Endpunkt im Sinne des Abbruchs der nur unendlich vorstellbaren Zeitlinie. Vielmehr geht das Ende dem Anfang entsprechend mitten durch die Zeit. Die Bibel deutet erfahrene Gerichtszeiten, z. B. die Sintflut, Sodom, ägyptische Plagen, Babylons Untergang typisch auf das Endgericht. Umgekehrt gesehen: die Endzeit schattet sich in Endzeiten voraus, das Ende umschließt die Zeit überhaupt.

Wenn man das nicht wiederum abstrakt philosophisch mißverstehen und darum als einen neuen Versuch, Eschatologie zu entwerten, ansehen will, muß man sich den präsentellen Charakter der von daher gesetzten Zeitgliederung klarmachen. Es ist qualitative Zeitgliederung im Sinne der unbedingten Betroffenheit vom Ende her, also schicksalhafte Zeit. Im Sinne des dieses Ende

Schickenden, also sub specie aeternitatis, gibt es nur eine Endzeit. Von Endzeiten zu reden will nicht als Relativierung, sondern als Relationierung des einen Endes in der geschichtlichen Zeit verstanden werden, die ja als ganze in ihrem Prozeß notwendig dem Ende verfallen ist. Das Telos der Zeit repräsentiert sich also nicht nur am historischen Endtermin der Zeit, für den Fall, daß uns ein solcher letzter Tag, hinter dem nichts mehr kommt, vorstellbar wäre, sondern an der Linie des schicksalhaften Zeitendes, das sich an den Zeiten abzeichnet. Die Endzeit gibt es also nur in der Heraufkunft von Endzeiten; als solche aber gewinnt sie notwendig konkreten und aktuellen Charakter.¹⁾

b) Zielgerichtetes Geschehen

Das Geschehen einer Zeit wird als eschatologisch empfunden, wenn es schicksalhaft von seinem in Gott gesetzten Ende her verstanden wird. Darum, und nicht von irgendwelchen immanenten Zwecken her, gilt es als unbedingt zielgerichtetes Geschehen. Es geht also dabei um einen transzendenten, in Gericht und Vollendung bestimmten Geschehenssinn.²⁾ Von diesem Ende weiß der Glaube, weil er von Gottes heilsgeschichtlich bestimmter Vorsehung weiß. Damit ist alles Geschehen seiner Zufälligkeit entkleidet. Die uns zugeordnete Geschichte im Großen und im Kleinen läuft schicksalhaft ihrem gottgesetzten Ende zu. Die Reich-Gottes-Gleichnisse Jesu bringen das zu unüberhörbarem Ausdruck. Das Bild der Ernte als Bild des Gerichtes und der Vollendung, als das Heranreifen der Saat auf dem Acker der Welt, als Wachsen unter widrigen Bedingungen, als Fruchtbringen, als Scheidung von Unkraut und Weizen verleiht dieser Zielhaftigkeit anschauliche Gestalt.

Dabei ist es wichtig zu sehen, wie dieses Ende aktual in die Zeit hineinragt, sich an den Ereignissen markiert und ihr damit endzeitlichen Charakter gibt. Die Geschehnisse sprechen die Sprache des Endes und künden damit seine Nähe an. Die Brunnen der Tiefe sind geöffnet, denen die Dämonien entsteigen. Die Sinnwidrigkeiten steigern sich und gewinnen Macht. Die Finsternis dringt herein und verdunkelt den Schöpfungscharakter der Welt mehr und mehr. Der Antichrist erhebt sein Haupt und sucht mit Lockung und Drohung den Abfall von Gott zu beschleunigen. In innerstem Zusammenhang damit wächst der Zorn Gottes über die immer

gottloser werdende Welt. Naturkatastrophen, Mißernten, Plagen und Drangsale aller Art, Krieg, Revolution, Terror, Wucher, Hunger, Seuchen und Tod greifen um sich. Trübsale und Anfechtungen der Gläubigen, Verstockung und Lästerung der Ungläubigen werden immer ärger. Das alles vermag sich bis zur Unerträglichkeit zu spannen, führt über die Entscheidung des Glaubens zur Scheidung der Menschheit. Je rücksichtsloser die „Hure Babel“, die „Frau Welt“, trunken vom Wein ihrer Hurerei, ihres Götzendienstes, ihren Totalitätsanspruch geltend macht, desto bedrängter wird die Lage der „Jungfrau Jerusalem“, der Gemeinde Gottes. Die Geschehnisse schreien geradezu nach Lösung und Erlösung. Und doch gilt es, unter diesem Drucke Geduld und Glauben zu bewahren und sich auf das „Kommen des Bräutigams“ zu bereiten.

Wenn wir in der heutigen Situation des Abendlandes vom Wort her solche Charakteristik der Endzeit vernehmen, wissen wir uns in unserem Schicksalsbewußtsein getroffen. Wir lächeln nicht mehr über die „phantastische Mythologie“ der Apokalypse, sondern finden in ihrer tarnenden Bildersprache eine Kraft und Wahrheit der Schicksalsdeutung, in der wir unsere Gegenwart, von Gott entlarvt, als End- und Gerichtszeit wiederfinden. Wir wissen uns allein von der gerade einer solchen Zeit geltenden Verheißung des unter solchen Geburtswehen kommenden Reiches Gottes getröstet. Alles Hängenbleiben am äußerlichen Bibelbuchstaben führt allerdings in Krampf, Torheit und Lüge, wenn uns nicht vom lebendigen Geist und Wort der Schrift her der Blick — Schlier redet vom „prophetischen Blick“¹⁾ — für die im Kairos der Endzeit stehenden Dinge selbst geöffnet wird; was wiederum nicht in einer bloßen Betrachtung, sondern in schicksalsmäßiger Verhaftung unserer Glaubensexistenz an diese Vorgänge geschehen kann.

Wir haben bereits in unserem Kapitel über das schicksalhaft Böse die unsere Gegenwart bestimmenden Mächte der Dämonie bezeichnet: das allmächtig gewordene Kapital, den sich am leeren Machtgedanken berausenden Imperialismus, die maßlos werdende Technik, die sich zum Mythos auswachsenden politischen Ideologien, den sich total gebärdenden Staat, den babylonischen Turm der modernen Weltstädte und die Vermassung und Entseelung der Menschheit. Es fällt nicht schwer, diese Symbole unserer Zeit in ihrem inneren Zusammenhang zu erfassen als Ausdruck einer gott- und sinnwidrigen Hybris, die in die Zerstörung und Katastrophe führen muß. Ihr dämonischer Charakter prägt unsere Welt

und bestimmt das Gefälle unserer Zeit und treibt damit dem Ende zu. Daß es dabei um mehr und anderes geht als um bloße Kulturmorphologie im Stile Spenglers, sollte nun endlich die Christenheit zu begreifen vermögen und nicht am Äußeren hängenbleiben, sondern sehen, wer und was hier in den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhängen die schicksalstreibende Kraft ist. Dieser Welt gegenüber gilt es sich abzusetzen und vom Wort her den Kampf gegen das aktiv Dämonische aufzunehmen, um dem wahren Sinn des Endes zu entsprechen. Dieser Welt gilt es das Gericht Gottes zu verkündigen, das sich bereits an ihr vollzieht. Im Wissen um das Ende dieser Welt hat die Gemeinde, die zu ihrer eigenen Bewährung in dieses Schicksal hineingezogen ist, im alleinigen Gehorsam gegen den Willen Gottes dem verheißenen Kommen ihres Herrn entgegenzugehen und ihm den Weg zu bereiten. Das führt sie unter das Kreuz und durch das Kreuz zur Weltüberwindung und Freiheit.

Es geht nicht um bloße Weltflucht, um ein Sichretten aus dem heillosen Getriebe der Welt in Stille und Abgeschiedenheit, sondern es gilt, die Lenden zu umgürten, den Harnisch Gottes anzuziehen und den Kampf mit den Herren der Welt aufzunehmen, die in der Finsternis dieses Äons herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel (Eph. 6, 10 ff.). Es gilt, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein (Matth. 5, 13 f.) und aus der Sicht und dem Gefälle der uns bedrängenden Schicksale den Durchbruch in den neuen Äon der Christuszeit zu vollziehen und seiner Heraufkunft zu dienen.¹⁾ Vom Wort Gottes her werden die Dämonen entlarvt; zugleich aber taucht diesem konkret Dämonischen gegenüber das gegenwartsmächtige Bild des Herrn der Weltenwende auf, das aus Kreuz und Leid und Untergang sich hebende Christusantlitz des Erhöhten. Die Gerichtswehen des Endes sind die Geburtswehen des eschatologischen Messias. So verbinden sich für das endzeitliche Schicksal der Gemeinde das Ende der Welt und der Anfang des Reiches Gottes. Aus der Kraft des aus dem Tode Erstandenen erwächst der mit ihren Leiden dem Ende verhafteten Gemeinde die Epiphanie des siegreichen Christus, des Herrn aller Herren und Königs aller Könige. Der schicksalsgespannten Zeit verbindet sich die schicksalhaft kommende Gnade des weltüberwindenden Glaubens an ihren auferstandenen Herrn. Der den Tag verheißende Morgenstern leuchtet der Kreuzgemeinde. So weiß sich mitten in der Bewährung an ihren Trübsalen die Kirche der Endzeit in ihrem Glauben in

das Licht der Hoffnung hineingestellt. So harret sie dem Kommen ihres Bräutigams entgegen und betet das Vaterunser wieder eschatologisch und wartet ihrer Erlösung und Vollendung.

Allzulange hat die Christenheit in einer falschen Weltsicherheit und Kulturseligkeit gelebt, den Jüngsten Tag und damit das kommende Reich in eine unbedrohliche Ferne gerückt, ihren schicksalhaften Auftrag und damit ihre wesentliche Berufung verleugnet. So mußten nun wohl erst die Katastrophen des heim-suchenden Gerichtes zu neuer Besinnung und Buße rufen, die uns unseren Stand in der endzeitlichen Verantwortung und Begnadung unter dem Wort wieder sichtbar werden ließen.

So sich samt der dämonisierten Welt in seinem Glauben unentrinnbar in das zielgerichtete Geschehen dieser Welt hineingestellt zu wissen, gibt der Verkündigung an die Welt und an die Gemeinde allerdings einen anderen Klang, als unsere üblichen Sonntagspredigten merken lassen. Die unter solchen Umständen sich entfaltende Evangeliumsverkündigung ist mit ihrer radikalen, letzte schicksalhafte Tiefen aufwühlenden Kritik wahrhaftig Angriff auf die Welt, rücksichtsloser Ruf zur Entscheidung, Forderung eines ganzen Gehorsams und zeitigt demzufolge die entsprechenden Antworten der Gottlosigkeit. Alle christlichen Begriffe, ob es sich nun um Bekehrung und Wiedergeburt, Rechtfertigung und Ver-söhnung, Glauben und Heiligung handelt, erfahren vom Eschaton her eine Dynamisierung und Leidenschaft jenseits von allem Kanzel-pathos und aller sentimentalen Erbaulichkeit, eine Härte und Nüchternheit, aber nun auch entsprechend eine tröstende Kraft und einen Jubel der Seligkeit, in dem zum Ausdruck kommt, daß man mit seiner Religion endlich wieder schicksalhaften Boden unter den Füßen hat und nicht in bloßen Worten hängengeblieben ist. Sie sind dementsprechend aller frommen Selbstgenügsamkeit entzogen und bewahren in ihrer Spannung auf das Ende ihre um-gestaltende Kraft und erharren ihre Bestätigung und Aufhebung in der Vollendung der ihnen innewohnenden Hoffnung.

2. Das Todesschicksal

a) Das Sterbenmüssen

Das sich in Gerichts- und Endzeiten vorausschattende Ende der Welt betrifft uns persönlich in unserem Todesschicksal. Die durch die Zeit laufende Präsenzlinie des Jüngsten Tages, ob sie sich nun einfach mit der Todeslinie deckt — wofür z. B. Luk. 23, 43 spräche — oder mit einem „Zwischenzustand“ zu rechnen ist, erfaßt uns aktuell in unserem Sterben.

Der Tod ragt jedenfalls in unser Leben hinein. Paradox ausgedrückt: man erlebt ihn. Darum ist er unser Schicksal. Er hat einen Sinn, der am Sinn unseres Lebens gemessen wird. Wie sich der Sinn unseres Lebens nicht im Biologischen erschöpft, so erschöpft sich auch der Sinn unseres Todes nicht im Aufhören der biologischen Funktionen. Der Tod als Schicksal verbietet sich alle bloß naturalistische Deutung. Sein Sinn oder Widersinn zeugt unüberhörbar gegen solche Nivellierung und Verharmlosung. Das besagt andererseits nicht etwa eine Verschleierung oder Vergeistigung des physisch Elementaren, das da nach uns greift und sein unabdingbares Nein zu Leib und Seele und Geist unseres Lebens spricht, sondern hat gerade mit der vollen Realität dieses elementaren Geschickes zu rechnen. Man muß wirklich und ganz sterben, nicht nur leiblich und insofern halb, wie die neuere Theologie mit Nachdruck gegenüber aller Abschwächung durch die platonische Seelenunsterblichkeit betont.¹⁾ Das Sterben-müssen soll darum bedacht werden und uns zur rechten Lebens-Klugheit leiten (Ps. 90, 12). Das „Memento mei“ der Dürerschen Kohlezeichnung des Königs Tod ist den Lebenden gewidmet.

Trotz des Ernstes solcher Mahnungen pflegt die Macht des Todes für uns erst wirklich akut zu werden, wenn wir in seinen schicksalhaften Bereich geraten, wenn er uns bedroht oder wenn er uns trifft. Dagegen spricht auch nicht die Flucht in die Gleichgültigkeit und Stumpfheit, die, psychologisch unschwer als Flucht demaskiert, eben ein zu Fliehendes verdecken soll.

Was bedeutet nun das Sterben-müssen vom christlichen Schicksalsverständnis, also von Gott her gesehen? Denn daß der Tod keine Schicksalsselbständigkeit neben oder gar über Gott haben kann, ohne Gott als Gott aufzuheben, bedarf für den Glauben keiner Diskussion. Ist er aber als Gottes Diener in Gottes Willen

gesehen, dann ist insofern Entscheidendes, wenn nicht alles gewonnen, daß die Problematik des Todesschicksals in die Gottesfrage und entsprechend in die Gottesantwort aufgehoben ist.

Daß sie darum „leichter“ geworden wäre, kann wahrhaftig nicht behauptet werden. Im Gegenteil, nun ist der Tod keinesfalls mehr als ein bloß zeitliches Problem zu behandeln — etwa im Sinne einer bloßen Rhythmik des Lebens —, keinesfalls mehr generalisierend als Naturphänomen, sondern in absoluter Betroffenheit des Einzelnen in seiner Einzigkeit vor Gott, also im strengen und erfüllten Sinne schicksalhaft, im persönlichen Gemeintsein von Gott her. Die Leben und Tod umspannende Ewigkeitsdimension Gottes bricht auf und erfüllt mit ihrer Abgründigkeit den Sinn unseres Sterbens. Gott will, redet und handelt mit uns in unserem Tode. Im persönlichsten Sinne damit fertig zu werden, diese seine Sprache mit uns zu verstehen, ist das Glaubensproblem, das uns von unserem Sterben her gestellt ist.

Das Bild vom Tode, das sich unserer Zeit aufdrängt, wird wenig genug mit dem humanistisch verklärten „Freund Hein“ zu tun haben. Der bitter ironische Totentanz mittelalterlicher Spiele und Malerei, wie er sich auch noch in Hans Holbeins Holzschnitten spiegelt, oder der grauenhaft dämonische „Triumph des Todes“ Pieter Brueghels stehen uns näher. Der Massentod der Vergasung, der Terrorangriffe, der Materialschlachten mit seinen vergifteten, verkohlten und zerfetzten Leichenhaufen zeichnet unser Bild vom Tode. Der Tod von Greisen und Kindern am Straßenrand endloser Evakuierungskolonnen, der Tod derer, die die Verzweiflung zu Tausenden mit ihren Familien in den Freitod trieb. „Schlagt uns doch tot!“ — ich werde das Geschrei hilfloser, kranker alter Leute nicht los, die man grausamerweise aus ihren kümmerlichen Asylen trieb. Der Tod als erlebte Barmherzigkeit und Zuflucht vor einem in seiner fürchterlichen Qual unerträglich gewordenen Leben. Das ist etwas anderes als die wenig beunruhigende Tatsache, daß wir ja nun schließlich alle einmal sterben müssen. Man wage es noch, uns in solchen Situationen mit Biologie zu kommen! Das Schicksal Tod ist die große Realität, nicht, daß der Herzschlag aufhört. Der letzte grausamste Feind triumphiert, des Todes Stachel und der Hölle Sieg! Nicht nur die Schuld, das Verbrechen, die Satanie ist uns mit dem Todesschicksal unlösbar verkoppelt. Es geht nicht um den Tod an sich, sondern um diese Verkettungen mit dem Leben, wenn wir vom Todesschicksal reden. Der Tod als

„der Sünde Sold“ (Röm. 6, 23), das erscheint fast zu schwach. Solcher Tod als solcher Sünde Sold, solcher Zorn Gottes, solche Dämonie als Geißel Gottes über eine gottlos gewordene Menschheit. Die Schicksalsdeutung des Todes will heute nur noch mit apokalyptischen Bildern gelingen. Inmitten dieser Todeswelt gilt es, das Evangelium vom Kreuzesschicksal des Gottessohnes und sein „descendit ad inferos“ zu verkündigen. Das Buch mit den sieben Siegeln solcher Verborgenheit der Geschichte Gottes mit uns, solcher Dunkelheit der Gerichte Gottes vermag nur „das Lamm, das erwürgt ist,“ aufzutun und seine Siegel zu brechen (Offb. Joh. 5). *Nemo contra deum nisi deus ipse!*

Allerdings, der Tod ist die Grenze wider die Hybris des menschlichen Lebens,¹⁾ ist der Wider-Sinn des göttlichen Gerichtes gegen alle unsere gottwidrige Selbstbehauptung. Die Todeslinie ist das unabdingbar gesetzte Nein gegen alle Verewigungsversuche des Endlichen und Sündigen. Aber daß wiederum dieser Grenze eine Grenze gesteckt, diesem Wider-Sinn ein Halt geboten ist durch den uns in Christus versöhnenden Gott, nimmt dem Tod seinen dämonischen Stachel und der Hölle ihren Sieg. Daß der Tod in der Theologia crucis dem Leben dienen muß, das Gericht des Todes in der Macht der Gnade zu stehen vermag, gründet in dem Glauben, daß Christus dem Tode die Macht genommen hat (2. Tim. 1, 10), daß das Todesschicksal vom Leben her umfaßt ist und damit sein Grauen, so grauenhaft es immer sein mag, verloren hat. Der Tod erfährt hier eine Überwältigung in der Auferstehung, eine Umwertung, die ihn ebenso wie das Leben zur Brücke, zum Übergang in das ewige Leben umgestaltet.

Diese Sprache in ihrem Nein und Ja führt Gott mit uns in dem uns gesetzten Todesschicksal vom Wort her. Das Sterben-müssen, das uns zugeordnet ist, unser schicksalhaftes Sterben-müssen ist die schwerste Belastung des Theodizeeproblems, des Problems also, das, wie wir sahen, allein von der Versöhnung her seine Lösung zu erfahren vermag. Die schicksalhafte Todesrealität steht nicht außerhalb, sondern ist Moment unserer Rechtfertigung. Bis in diesen Existenzgrund des uns treffenden Todesurteils Gottes hinab reicht die Dialektik der Rechtfertigung Gottes allein aus Gnaden, die uns in Christus zugesagt wird. Leben und Tod als unser Schicksal sind von dieser Bewegung Gottes aus Gott umfaßt, in die wir aus uns selbst in Gott hineingezogen werden.

b) Die Pforte des Lebens

Auf dem noch erhaltenen barocken Portal des alten St. Elisabethkirchhofs am Breslauer Ring findet sich die Inschrift: *Mors ianua vitae*. Wer hier hindurchging, dem sollte es verkündigt sein, und wer hier hindurchgetragen wurde, dem sollte es gelten: Der Tod ist die Pforte des Lebens. Diese Wandlung also erfährt das Verhängnis des Sterben-müssens vom Osterglauben her. An diesem Punkt wird es ganz demonstrativ, in welchem Maße das Christentum unser Schicksal betrifft und nicht nur unsere Freiheit.

Unser Zeitalter unterliegt wohl immer noch zu stark den unterbewußten und nicht nur den bewußt gewordenen Einflüssen des Materialismus, um diese Gnadengewißheit voll in sein Lebensgefühl einströmen zu lassen. So bedurfte es wohl der ganz schweren Schicksalserfahrungen, um an ihrer Glaubensüberwindung die Schlacken unserer Diesseitsbefangenheit abzustößen. Es ist in unserer abendländischen Geistesituation eine jenseits aller wissenschaftlichen Kompetenz liegende, existentielle und darum schicksalhafte Entscheidung, ob man den Bios als die Grundrealität ansehen muß, der gleichsam als seinen ideologischen Überbau mit dem gesamten Geistesleben auch den Gottesglauben trägt und im Tode entsprechend verliert, oder ob Gott als die Grundwirklichkeit erkannt ist, von der her und auf die hin für uns Leben und Tod gesetzt sind. So zeichnet sich in unserer Lage weltanschaulich die Frage nach Tod und Leben ab. Wobei sofort hinzuzufügen ist, daß es sich im zweiten Falle nicht um irgendeine von uns erdachte Gottesidee handeln kann, sondern um den Gott, der uns durch Leben und Tod in Jesus Christus in seine Ewigkeitsgemeinschaft beruft, in dessen uns betreffendem Wort und Tat also allein unsere Ewigkeitshoffnung steht.

„*Mors ianua vitae*“, das bedeutet also wahrhaftig nicht, daß es genügt, sich begraben zu lassen, um des ewigen Lebens teilhaftig zu werden, wie Fichte mit Recht betont. Es geht also keinesfalls im Christentum um ein natürliches oder übernatürliches „Fortleben“ einer an sich „unsterblichen“ Seelensubstanz, also auch nicht um den anthroposophischen Astralleib, sondern um das totale Dahingegebensein in Gottes alleinige Schicksalsmächtigkeit wider all das, was unsern zagenden Sinnen vor Augen steht. Mit Recht behauptet Thielicke in seinem bereits erwähnten Buch „*Tod und Leben*“,¹⁾ daß es sich bei der *zoe aionios*, um die es bei

unserer Ewigkeitsgewißheit geht, entsprechend und im Zusammenhang mit der dikaiosyne theou, nicht um eine menschliche Eigenschaft, sondern um eine uns personal neu schaffende „Eigenschaft Gottes“ handelt. Dieses, in Absetzung auch vom Katholizismus, nicht substantial, sondern funktional verstandene ewige Leben macht uns das Todesschicksal zur Pforte des Lebens. „Extra meum arbitrium“ mein Rechtfertigungsschicksal und „extra me“ das ewige Leben als „Gabe Gottes“ (Röm. 6, 23), das ist gut lutherisch auf paulinischer Grundlage. „Wo aber und mit wem Gott redet es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewiß unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort Gottes zeigen, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in die Ewigkeit und unsterblicherweise reden will.“¹⁾ Und wie nun entsprechend über die Gerechterklärung die Gerechtmachung als deren substantiale Verwirklichung allein Gottes Werk ist, so ist entsprechend die Sorge um den „neuen Leib“, um die neue personhafte Existenz den Gnadenhänden von Gottes Schöpferallmacht anbefohlen (1. Kor. 15, 35 ff.).

Daß uns in Christus die Pforte des Lebens geöffnet ist, ja daß er selbst diese „Tür“ ist (Joh. 10, 7), oder wie es im Lettner des Naumburger Doms in schöner Symbolik gebildet ist: das Kreuz selbst als die Tür, ist Hinweis genug, daß diese Pforte Schicksal unseres ganzen Lebens ist. Die Taufe als das Lebenssakrament des Christen ist ein Getauftwerden in Christi Tod. Das Todes- und Lebensschicksal, das uns diese Pforte verkörpert, rückt Tod und Leben ineinander, so daß uns unser Leben Sterben und unser Sterben Leben bedeutet. Das Sterben des alten und das Gestaltwerden des neuen Menschen greift in der Wiedergeburt in das zeitliche Leben vor und vollendet sich im Tode. Zugleich ist uns im Anbruch des ewigen Lebens mitten in der Zeit aus Gottes Geist und Wort die Glaubwürdigkeit des Zieles gegeben, auf das hin zu leben und zu sterben uns von Gottes Gnade gesetzt ist.

3. Schicksal und Ewigkeit

a) Nunc aeternum

Überblicken wir das Ganze, was wir uns philosophisch formal und theologisch material über die Schicksalserfahrung erarbeitet haben, dann können wir sagen: Schicksal ist der uns von Gott

zugewiesene Moment unserer persönlichen Raum-Zeitlichkeit als nunc aeternum, als Moment der Ewigkeit verstanden. Wir wissen uns in unserem Schicksal in der gottgesetzten Zeitganzheit unseres Lebens, der Ganzheit, die sich nur vom Ewigen her zur Einheit des unbedingten Augenblickes zusammenschließt. Es ist die Einheit der unbedingten Geschehensbedeutsamkeit der Ereignisse für unser Ich in seinem Selbstverständnis vor Gott. Die totale Begebnisverwobenheit unserer Zeit in ihrer Notwendigkeit und Bedeutung für unser Leben ist als das Handeln Gottes mit uns verstanden. In dieser Präsenz begegnet uns Gottes Ewigkeit. Im Medium unseres Schicksals erfaßt es uns in seiner Verborgenheit und seiner Offenbarung. An unserem Schicksal, am Schicksal der Welt und ihrem Augenblick vollzieht sich seine Offenbarungsbewegung.

Darin liegt eine eigentümliche Bewertung der Zeit. Die so verstandene Zeit hört auf, „mein Besitz“ zu sein, meiner Verfügbarkeit zu unterstehen. Ein Anderer verfügt über sie, indem er sie mir zuordnet. Das gibt ihr ihr Ewigkeitsgewicht, das macht mir meinen Moment unbedingt bedeutsam. In diesem mir zugewiesenen Moment habe ich die Entscheidung meines Lebens, meinen Ewigkeitsschritt zu vollziehen. „Man lebt nur einmal,“ das unterstreicht besonders Kierkegaard, und zwar in seinem Moment. Was jetzt nicht geschieht, was nicht unter diesen Umständen geschieht, geschieht niemals mehr; wenn mir in meinem Augenblick Gott nicht begegnet, werde ich ihm nie begegnen. „Heute, so ihr hören werdet seine Stimme, so verstocket eure Herzen nicht“ (Hebr. 3, 7). Dieses Heute ist unser schicksalhafter Moment. Nur ein gänzlich Mißverständnis kann meinen wollen, der Ewigkeitsglaube entwerte die Zeit und ihre Wirklichkeit. Im Gegenteil: nur von der Ewigkeit her wird die Zeit unbedingt ernst genommen, eben weil sie im ewigkeitlichen Sinne schicksalhaft verstanden ist als unser nunc aeternum, weil sie im Eschaton steht.

Wir können das Wort nur in unserem hic et nunc hören, nur aus unserer schicksalhaften Existenz glauben. Unser Schicksal hat eine mediale Funktion der Ewigkeit zu erfüllen. D. h. an unserem Schicksal — nicht durch unser Schicksal! — wird uns Gott offenbar, wenn er uns offenbar werden will. Insofern ist Gott unter unserem Schicksal verborgen. Unsere Zeit mit allem, was in ihr sich ereignet, ist seine Larve, das Medium seiner Transparenz. In dieser seiner Verborgenheit hinter der Maske will er sich von uns entdecken lassen. Das gibt dem Schicksal seine Zweideutigkeit, den

Charakter einer Entscheidung fordernden Zweideutigkeit, die doch nur durch ihn selbst entschieden werden kann. Schicksal und Zeit als Schleier und Maske Gottes, damit ist das lösende Wort zum Schicksalsproblem gesagt, das nur Gott selbst als das erlösende Wort zu uns sprechen kann. Denn damit ist das Vordergründliche und Nicht-endgültige des Schicksals durchschaut. Die Eigenbedeutsamkeit der Zeit ist relativiert, ist relationiert, bezogen auf das Ewige, auf den Ewigen. Der eigentliche Sinn der Zeit steht nicht in ihr selbst. Daß sie geschieht und was in ihr geschieht, hat seinen Grund in dem Ewigen, der sie in ihrer unerhörten Dramatik um seinetwillen und insofern um unsertwillen geschehen läßt. Dies erkennen dürfen, das Antlitz hinter der Maske schauen heißt in der Seligkeit stehen, heißt hindurchschauen in das Vollkommene. Auf dieser Ebene steht das ewige Rühmen, steht das Wort des Chrysostomos: „Gott sei gedankt für alles!“ Die Schicksale als solche werden gleichgültig, denn sie haben nur den einen Sinn, uns zu Gott zu führen. Zeit, Welt und Schicksal in ihrer unlöslichen Zusammengehörigkeit sind Brücke und Übergang geworden, Stege der Begegnung mit Gott.

In der Zeit stehen und glauben heißt aber noch im Schicksal stehen, trotz aller begnadeten Transparenz noch nicht im Schauen wandeln (2. Kor. 5, 7), selig sein, doch in der Hoffnung (Röm. 8, 24), noch unterwegs sein. Dieses „noch nicht“ charakterisiert den Zeitgebriff des Christen, sein nunc aeternum. Daß es „noch nicht erschienen ist, was wir sein werden“ (1. Joh. 3, 2), das eben läßt uns ausgestreckt sein nach dem ewigen Ziel und um das Kommen des Reiches in Herrlichkeit beten und nach Erlösung ausschauen. Daß uns aber das Heil auf unserem Wege, in unserer Zeit begegnet ist, läßt uns in demütiger Dankbarkeit das Ja und Amen zu unserem Schicksal sprechen; denn es ist uns gesetzt als Steg und Stufe zum ewigen Ziel. „Diese Welt ist nur eine Brücke, geh darüber, doch baue darauf nicht deine Wohnstatt,“ lautet ein versprengtes Wort Jesu.⁴⁾ Das ist die Lösung des Schicksalsproblems; denn „diese Welt“ ist das uns zugewiesene Schicksal, das verborgen-offenbare nunc aeternum der Glaubenspräsenz Gottes, seine Bewegung in der Zeit, die auf diesem Wege in das volle Licht zeitenthüllter Ewigkeit hindrängt.

b) Erlösung vom Schicksal

Damit wird ein Letztes für die Beziehung von Ewigkeit und Schicksal offenbar: nämlich die Aufhebung des Schicksals in der Ewigkeit, die Erlösung vom Schicksal als dem zeitlich Vorläufigen durch den Hereinbruch der Ewigkeit. Das nunc aeternum wandelt sich zum aeternum nunc, die ewigkeitsbestimmte Zeit streift in ihrer Vollendung das Zeitliche ab und wird zur zeitbestimmten Ewigkeit. Um es im Gleichnis der Logik zu sagen: das Nacheinander der aufeinander bezogenen Prämissen ist in der zeitlosen Ganzheit des Schlusses aufgehoben. Der die Zeit setzende und in der Zeit gesetzte „Sinn“ der Ewigkeit kommt in seiner unverhüllten Reinheit zum Vorschein. Dieses über den Prozeß der Zeit und des Schicksals „Zu-sich-selbst-Kommen“, uns zu sich selbst Bringen der Ewigkeit, dieser die Zeit als seine Vollzugsform ständig setzende und ständig aufhebende actus purus des Ewigen vollendet alles Stückwerk der Erkenntnis und entzeitet den Sinn der Zeit im Schauen „von Angesicht zu Angesicht“ (1. Kor. 13, 12). Was jetzt nur in der Verhüllung dem Glauben offenbar wird, „durch einen Spiegel in einem dunklen Wort“ (ebd.), soll uns dann in seiner ganzen Fülle und Klarheit schaubar sein. Das meint Klopstock in seiner Ode „An Gott“:

„Einst löst des Schicksals Vater in Klarheit auf,
Was Labyrinth war; Schicksal ist dann nicht mehr.“

Der hinter der Maske unseres Schicksals in seinem Wort verborgen-offenbare Gott will uns als der vollendet offenbare begegnen.

In solcher Verheißung gottgewirkter, gnädiger Entwirrung aller gottgesetzten Schicksale, in solcher eschatologischen Lösung der Schicksalsfrage steht die Erlösung vom Schicksal. Für den Glauben ist die Versöhnung, für das die Hoffnung des Glaubens vollendende Schauen ist die Erlösung die Lösung des Schicksalsproblems. Daß auch der Glaube noch der ungelösten Rätsel und des unerlösten Schicksalsdunkels genug um sich sieht, obwohl ihm das ewige Wort als seines Fußes Leuchte in die Zeit und darum in sein Schicksal hineinstrahlt, ist ihm eine tägliche Anfechtung, die er aus der Kraft des Gebetes täglich zu überwinden hat. Der unheimliche Rest des vor unseren Augen Unbegreiflichen und Rätselhaften ist wahrlich groß genug und kann und soll durch keine „fromme“ Vermessenheit beseitigt werden. Es hat seinen tiefen

Sinn, daß die, die noch in der Zeit sind, schonend und gnädig verhüllend der Schleier der Zeit umgibt. Das ungeheure Licht, der unverminderte Strahl göttlich majestätischer Kraft und Heiligkeit würde uns blenden, wo selbst die Engel mit verdecktem Antlitz vor Ihm stehen (Jes. 6, 2). Und wenn es der Wiedergeburt durch den Geist Gottes bedarf, um in dieser Zeit glauben zu können, so bedarf es wohl erst recht neuer gottgeschaffener Augen, um „dort“ schauen, und neuer Zungen, um „dort“ die Kraft und das Reich und die Herrlichkeit in Ewigkeit preisen zu können, auf die hin alle Dinge sind. Denn es geht bei dieser Sinnerfüllung aller Zeit um etwas, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben“ (1. Kor. 2, 9), um das, was Paulus mit den „Tiefen der Gottheit“ (V. 10) bezeichnet, um die Helle dessen, was uns in der Zeit als das majestätische Dunkel Gottes begegnet. So bedarf es also zur Lösung der Schicksalsfrage über die Grenzen des Glaubens hinaus der Erlösung, der neuen ewigen Existenz im Sinne der Schicksalsentnommenheit.

Gehören für den Glauben bereits Wort und Existenz im gottgesetzten Füreinander zusammen, ist also hier schon alle Erkenntnis göttlicher Wahrheit nicht als neutraler Akt ohne Existenzwandel möglich, dann gilt in sachbedingter Analogie erst recht die Notwendigkeit des neuen Seins für das Schauen der Ewigkeit. Daß uns für diese Schau nach Gottes Maßgabe und Wollen ein neuer „Ort“ angewiesen wird in der Entnommenheit aus dem raum-zeitlich bedingten Schicksal, daß es dabei sich um das Gericht an der Zeit und die Auferstehung zum ewigen Leben und, entsprechend universalistisch gedacht, um das Kommen und den Hereinbruch des Reiches Gottes handelt, ist letzte schicksalvollendende und aufhebende Schicksalstat Gottes. Darin und insofern ist Ewigkeit ganz auf die Zeit bezogen. Im Sinne dieses eschatologischen Schlußaktes des Schicksals wird alles Schicksal überschaubar, rundet sich die Zeit zur Ganzheit, zum Moment der Ewigkeit — und sinkt damit in die Ewigkeit hin. Eben daß Ewigkeit in der neuen Existenz noch mehr und noch ganz anderes zu sein verspricht als nur „Sinn“ der Zeit, enthebt sie aller kosmistischen Enge einer platonisch an der Welt geschauten Zeitlosigkeit. Damit ist Raum geschaffen für den unendlichen Schöpfungsreichtum des ewigen Gottes. „Der auf dem Stuhle saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu“ (Offb. Joh. 21, 5).

Für die Erlösung vom Schicksal im Ewigen dürfen aber die Worte gelten, daß „noch eine Ruhe vorhanden ist dem Volke Gottes“ (Hebr. 4, 9). Und daß denen, die aus großer Trübsal gekommen sind, die Verheißung gesagt ist: „Sie wird nicht mehr hungern und dürsten; es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne oder irgendeine Hitze; denn das Lamm mitten im Stuhl wird sie weiden und leiten zu lebendigen Wasserbrunnen, und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen“ (Offb. Joh. 7, 16 f.). „... und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen“ (Offb. Joh. 21, 4). Solche Schicksalsenthobenheit in der göttlichen Tröstung und ewigen Seligkeit der Glaubensvollendung ist mehr als ein „Wissen“ des Warum, Wozu und Woher des Schicksalsgeschehens, sowie auch die Verdammnis mehr ist als ein bloßes Schauen der Sinn- und Gottwidrigkeit des unserer Verantwortung vergebens aufgegebenen Schicksals.

Aber daß wir die Grenzen nicht überschreiten, die uns im Wort gewiesen sind, die heilsamen Grenzen derer, die noch im Glauben wandeln und nicht im Schauen, wollen wir das Thema dieses Buches mit dem Hymnus der „Apokalyptischen Messe“ beschließen,¹⁾ der unter dem Eindruck der Schicksale unserer Zeit die gewaltige Wahrheit von Röm. 11, 32 ff. verkündigen will:

Dunkel ward um Lichtes willen,
Zeit geschah um Ewigkeit,
Alle Dinge sind nur Kleid,
Die dein Wesen scheu umhüllen,
Gnade kommt vom Fluch zu lösen,
Dein Reich reift am Weltenjahr,
Deine Güte machst du klar,
Herr, am Widerspruch des Bösen.

Unbegreiflich sind die Tiefen
Deiner Weisheit, deiner Macht,
Wunderbarlich ausgedacht
Deiner Wege Spur und Riefen.
Ursprung, Mitte, Ziel und Ende,
Sinn und Heil der Ewigkeit,
Wir befehlen unsre Zeit,
Gott, in deine Vaterhände.

Anmerkungen

- S. 14: ¹⁾ Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 11. Aufl. Berlin-Leipzig, 1934, S. 516.
- S. 19: ¹⁾ Lichtenberg, IV S. 221 f. Aph. J. 1302.
- S. 22: ¹⁾ Hölderlin, Motto zum Aufsatz „Über den Begriff der Strafe“.
- S. 23: ¹⁾ Vgl. zum Problem der negativen Ausdrucksformen Joachim Konrad, *Kunst und Religion. Versuch einer Analyse ihrer prinzipiellen Analogien*. Tübingen 1929, S. 45 ff.
- S. 24: ¹⁾ Bottlingk, *Indische Sprüche*. I, 545.
- S. 27: ¹⁾ Franz Zinkernagel, *Die Grundlagen der Hebbelschen Tragödie*. Berlin, 1904, S. 184 ff.
- S. 27: ²⁾ Albert Görland, *Die Idee des Schicksals in der Geschichte der Tragödie*. Tübingen, 1913.
- S. 28: ¹⁾ Ich verweise auf die immer noch bedeutsame „Aesthetik des Tragischen“ von Johannes Volkelt.
- S. 28: ²⁾ Paul Ernst, *Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus*. München, 1931, S. 81 ff.
- S. 28: ³⁾ Albert Görland, a. a. O. S. 34.
- S. 28: ⁴⁾ Ebenda.
- S. 30: ¹⁾ F. M. Klinger, *Werke X* S. 264. Vgl. dazu auch Heinz Steinberg, *Studien zu Schicksal und Ethos* b. F. M. Klinger. Berlin, 1941, S. 199 f.
- S. 32: ¹⁾ Wilhelm v. Humboldt, *Werke VI*, S. 500.
- S. 32: ²⁾ Thomas Rink, *Der Mensch im Schicksalsfelde*. Stuttgart-Berlin 1941.
- S. 32: ³⁾ Philipp Metmann, *Mythos und Schicksal*. Leipzig, 1936, S. 54.
- S. 33: ¹⁾ Baruch Spinoza, *Ethik I*, 33, 1.
- S. 33: ²⁾ Vgl. Adolf Lasson, *Über den Zufall*. Berlin, 1918, S. 58.
- S. 34: ¹⁾ Wilhelm v. Scholz, *Der Zufall und das Schicksal*. Leipzig, 1942.
- S. 35: ¹⁾ Friedrich der Große Brief an Voltaire, „Plus on vieillit, plus on se persuade, que sa sacrée Majesté le Hasard fait les trois quarts de la besogne de ce miserable Univers.“
- S. 35: ²⁾ Karl Steffensen, *Philosophie der Geschichte*. Basel, 1894, S. 280.
- S. 36: ¹⁾ Wilhelm v. Scholz, a. a. O. S. 153.
- S. 39: ¹⁾ Elisabeth Kleemann, *Die Entwicklung des Schicksalsbegriffes in der deutschen Klassik und Romantik*. Diss. Würzburg, 1936.
- S. 39: ²⁾ Übersetzung v. Richard Wilhelm. Jena, 1923, S. 143.
- S. 44: ¹⁾ Vgl. Elisabeth Kleemann, a. a. O. Seite 26.
- S. 47: ¹⁾ Vgl. Zum Problem der negativen Ausdrucksformen. Joachim Konrad, *Religion und Kunst*. Tübingen, 1929, S. 45 ff.
- S. 63: ¹⁾ Vgl. hierzu Joachim Konrad, *Zur Kritik der Mannigfaltigkeit der Religionen*. Breslau, 1930, S. 30 ff.

- S. 64: ¹⁾ Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke Band 4. Parerga und Paralipomena*. Leipzig, S. 229 ff.
- S. 74: ¹⁾ Heraklit, *Ethos anthropo daimon*. fr. 119. Zitat nach der Übersetzung von Wilhelm Capelle: *die Vorsokratiker*. Kröner. Stuttgart, S. 156.
- S. 74: ²⁾ Aufsatz „Das eigene Schicksal“ in den „Horen“ XVIII, S. 420 oben.
- S. 74: ³⁾ Paul Ernst, *Gedichte und Sprüche*. München, 1935, S. 11.
- S. 76: ¹⁾ Maeterlinck, *Weisheit und Schicksal*. Übertragung v. Oppeln-Bronikowski. Jena, 1920, S. 87.
- S. 78: ¹⁾ Paul Ernst, *Gedichte und Sprüche*. München, 1935.
- S. 79: ¹⁾ Goethe, *Wilhelm Meister*. I. Buch Kap. 17.
- S. 80: ¹⁾ Heraklit, Fr. 54. a. a. O. S. 135.
- S. 81: ¹⁾ J. v. Uexküll, *Bedeutungslehre*. Bios, Band X, S. 6 f. Leipzig, 1940.
- S. 82: ¹⁾ Uexküll, *Ebenda* S. 21.
- S. 82: ²⁾ Uexküll, *Ebenda* S. 54.
- S. 82: ³⁾ Uexküll, *Ebenda* S. 21.
- S. 94: ¹⁾ Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. II. Teil. *Das mythische Denken*. Berlin, 1925.
- S. 94: ²⁾ Heidegger, *Sein und Zeit*. S. 133.
- S. 109: ¹⁾ Radulescu Motru, *Zeit und Schicksal*. Veröffentlichung des Deutschen wissenschaftl. Institutes in Bukarest. Übersetzung Jena-Leipzig, 1943, S. 171 f.
- S. 111: ¹⁾ Paul Ernst, *Der Heiland*. Gedruckt in Graz 1930, S. 60 ff.
- S. 112: ¹⁾ G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II*. Band. Leipzig, 1924, S. 135 ff., S. 435 ff.
- S. 122: ¹⁾ G. W. Leibniz, *Ebenda*, S. 129 ff.
- S. 122: ²⁾ G. W. Leibniz, a. a. O. S. 129.
- S. 125: ¹⁾ Schopenhauer, *Werke Band IV*. A. a. O. S. 251.
- S. 126: ¹⁾ G. W. Leibniz, a. a. O. S. 455.
- S. 133: ¹⁾ Charlotte Köhn-Behrens, *Du bist dein Schicksal*. 3. Auflage. München-Berlin, 1939, S. 91 f.
- S. 134: ¹⁾ Johannes Lange, *Verbrechen als Schicksal*. Leipzig, 1929, S. 14.
- S. 144: ¹⁾ Wilhelm v. Scholz, *Der Zufall und das Schicksal*, S. 38.
- S. 145: ¹⁾ August Winnig, *Das Unbekannte*. Berlin, 1940, S. 7 ff.
- S. 147: ¹⁾ Hermann Nohl, *Charakter und Schicksal*. Eine pädagogische Menschenkunde. 2. Auflage. 1940. (Nohl geht auf die eigentliche Schicksalsproblematik seines Themas nicht ein, weil er mit einem unzureichenden Schicksalsbegriff arbeitet).
- S. 148: ¹⁾ Zitiert bei Heinz Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*. 2. Auflage. Berlin-Steglitz, 1934, S. 244 f.
- S. 151: ¹⁾ Zu letzterem vergleiche Max Planck, *Wege zur physikalischen Erkenntnis*. Band I S. 70 ff, S. 185 ff., Band II S. 70 ff., S. 105 ff. Leipzig, 1943.
- S. 152: ¹⁾ Paul Tillich, *Philosophie und Schicksal*. Kant-Studien 34. Band. Berlin, 1929, S. 301.
- S. 159: ¹⁾ Vgl. Nicolai Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin, 1938, S. 215 f. und S. 265.
- S. 168: ¹⁾ G. W. Leibniz, A. a. O. S. 176.
- S. 170: ¹⁾ Nicolai Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*. „Systematische Philosophie.“ Herausgegeben von Nicolai Hartmann. Stuttgart-Berlin, 1942, S. 299.
- S. 170: ²⁾ Nicolai Hartmann, *Ebenda*, S. 299.

- S. 176: ¹⁾ Erich Rothacker, Probleme der Kultur-Anthropologie. Systematische Philosophie. ed. Nicolai Hartmann. Stuttgart-Berlin, 1942, S. 61 ff.
- S. 179: ¹⁾ Heinrich Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 4. und 5. Auflage. Tübingen, 1921.
- S. 189: ¹⁾ Gustave Le Bon, Psychologie der Massen (Deutsch bei Kröner).
- S. 190: ¹⁾ Richard Hoenigswald, Vom Problem der Idee. Logos XV, 1926, S. 261 ff., besonders S. 274.
- S. 194: ¹⁾ Vgl. Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Tübingen 1923.
- S. 202: ¹⁾ Vgl. Friedrich Brunstäd, Die Idee der Religion. Halle, 1922, S. 145 ff.
- S. 216: ¹⁾ Hutterus redivivus, Leipzig, 1855. 8. Aufl. Pars IV. § 119, S. 302.
- S. 216: ²⁾ Erich Schaefer, Das Geistproblem der Theologie. Leipzig-Erlangen, 1924, S. 30.
- S. 222: ¹⁾ Walther von Loewenich, Luthers Theologia crucis. 2. Aufl. München, 1933, S. 21 ff.
- S. 223: ¹⁾ Vgl. Edmund Schlink, Die Verborgenheit Gottes des Schöpfers nach lutherischer Lehre. Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag. München, 1936, S. 202 ff.
- S. 228: ¹⁾ Joachim Konrad, Der Eine. Sprüche der Verkündigung. Gütersloh, 1947.
- S. 237: ¹⁾ Friedrich Nietzsche, Werke. Kröner, Leipzig, Band IX, S. 21.
- S. 238: ¹⁾ Vgl. K. Aner, „Sünde und Schuld“ in „Religion in Geschichte und Gegenwart“ 2. Aufl., Bd. V. Tübingen, 1931, S. 893.
- S. 248: ¹⁾ Vgl. Paul Tillich, Das Dämonische, 1926.
- S. 249: ¹⁾ Paul Ernst, Beten und Arbeiten. Gedichte. München, S. 69.
- S. 250: ¹⁾ Werner Sombart, Deutscher Sozialismus. 1934, S. 3.
- S. 260: ¹⁾ Blaise Pascal, Gedanken. Übersetzung von H. Hesse. Leipzig, Reclam, S. 196 f.
- S. 260: ²⁾ Vgl. Friedrich Loofs, Dogmengeschichte. 4. Aufl. Halle, 1906, S. 283.
- S. 262: ¹⁾ Müller-Kolbe, Die symbolischen Bücher der evangl.-lutherischen Kirche. 11. Aufl. Gütersloh, S. 575.
- S. 267: ¹⁾ Vgl. J. Konrad, Von Sinn und Form der Verkündigung. „Theologische Existenz heute“, Nr. 67. München, 1940.
- S. 267: ²⁾ Rudolf Otto, Aufsätze das Numinose betreffend. Gotha-Stuttgart, 1923, S. 199 f.
- S. 277: ¹⁾ Vgl. Karl Barth, Credo. München, 1935, S. 66 ff.
- S. 283: ¹⁾ Vgl. Emil Brunner, Der Mittler. 1926.
- S. 283: ²⁾ Karl Barth, Credo. a. a. O. S. 78.
- S. 287: ¹⁾ W. A. 1, 362, 18 f.
- S. 287: ²⁾ Vgl. W. v. Loewenich, Luthers Theologia crucis. A. a. O. S. 17 f.
- S. 288: ¹⁾ Ficker, Luthers Vorlesungen über den Hebräerbrief. 1517/18 21, 20 ff.
- S. 289: ¹⁾ Johannes Schneider, Die Passionsmystik des Paulus. Leipzig, 1929, S. 15.
- S. 290: ¹⁾ Vgl. Adolf Deismann, Paulus. 2. Aufl. 1925, S. 153.
- S. 290: ²⁾ Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostel Paulus. Tübingen, 1930, S. 145.
- S. 290: ³⁾ Albert Schweitzer, Ebenda.
- S. 291: ¹⁾ Luther W. A. 32, 29.
- S. 291: ²⁾ Vgl. Windisch, Artikel „Leiden im NT.“ R. G. G. 2. Aufl. Band 3, Sp. 1563 f. Und Ernst Lohmeier: Die Idee des Martyriums im Judentum und im Urchristentum. Z. System. Th. IV, 1927, S. 232 ff.
- S. 292: ¹⁾ Schneider, Passionsmystik. A. a. O. S. 37.

- S. 292: ²⁾ Ebenda S. 44.
- S. 292: ³⁾ Albert Schweitzer, A. a. O. S. 159.
- S. 292: ⁴⁾ Schneider, a. a. O. S. 66.
- S. 293: ¹⁾ Schneider, a. a. O. S. 42.
- S. 294: ¹⁾ Luther W. a. 32, 30.
- S. 297: ¹⁾ Heinrich Vogel, Praedestinatio gemina. Theol. Aufs. Karl Barth zum 50. Geburtstag. München, 1936, S. 222 ff.
- S. 300: ¹⁾ Vgl. Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. 3. Göttingen, 1926, S. 1 ff.
- S. 301: ¹⁾ Luther, Römerbrief Vorlesung 1515/16. Übersetzung E. Ellwein. S. 320.
- S. 304: ¹⁾ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. „Das Lied der Schwermut“. Kröner, Leipzig 1918, S. 437.
- S. 305: ¹⁾ Friedrich Nietzsche, Dionysosdithyramben. 1888. Kröner, Bd. 10, S. 465.
- S. 307: ¹⁾ Opera selecta Calvini, übersetzt von Niesel, IV, 415, 36.
- S. 309: ¹⁾ Werner Elert, Morphologie des Luthertums. München, 1931, Bd. 1, S. 108.
- S. 317: ¹⁾ J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. 12. Aufl. Gütersloh, 1928, S. 604.
- S. 320: ¹⁾ Vgl. Friedrich Gale, Versuch einer Charakteristik Melancthons als Theologen. 1848, S. 272 f. und Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus. Göttingen, 1926, Bd. III, Kap. XL, S. 1 ff.
- S. 321: ¹⁾ z. B. Johann Gerhard, Locorum Theologicorum, Cotta 1765. Tom. IV. De Providentia. Kap. XII, § 154, S. 136.
- S. 323: ¹⁾ Vgl. Werner Elert, Der christliche Glaube. Berlin, 1940, S. 346.
- S. 324: ¹⁾ Paul Ernst, Das Kaiserbuch, München 1936. III. Band: Die Schwabenherrscher, S. 859.
- S. 328: ¹⁾ Hugo von Hofmannsthal, Das große Salzburger Welttheater, Inselverlag. Leipzig, 1930. Das Gebet der Weisheit, S. 67.
- S. 328: ²⁾ Von „Fürscheidung“ redet Wilh. Niesel, Die Theologie Calvins (München 1938), S. 66 ff.
- S. 329: ¹⁾ Über die „Minima“ vgl. Paul Jaeger, Vorsehung. Beiträge zur Schicksalsfrage. Karlsruhe, 1923, S. 106 ff.
- S. 334: ¹⁾ Luther Magnificat. W. A. 7, 546.
- S. 335: ¹⁾ Vgl. Joachim Konrad, Schicksal als Sinn und Aufgabe. Gladbeck, 1947.
- S. 341: ¹⁾ Luther W. A. 6, 208.
- S. 343: ¹⁾ Erich Schick, Der Christ im Leiden. Ein Buch evangelischen Trostes. Berlin, 1937, S. 85 ff.
- S. 343: ²⁾ Joachim Konrad, Der Eine. Sprüche der Verkündigung. Gütersloh, 1947.
- S. 345: ¹⁾ Vgl. dazu Johannes Hessen, Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. München, 1939.
- S. 346: ¹⁾ Karl Barth, Die christl. Verkündigung im heutigen Europa. München 1946.
- S. 348: ¹⁾ Die von Althaus betonte axiologische Eschatologie ist ein philosophisches Problem und kein theologisches, wie z. B. Carl Stange in seinem Buch „Das Ende aller Dinge“ mit Recht behauptet (Gütersloh, 1930, S. 4 ff.). Christliche Eschatologie ist immer teleologische, wenn auch nicht geschichtsphilosophische Eschatologie. Im christlichen Begriff der Vollendung ist aber auch die philosophische Eschatologie aufgehoben, also enthalten. Das ist gegen eine einseitige Ablehnung der Axiologie in der Eschatologie zu sagen. Vgl. Paul Althaus, Die letzten Dinge. 1922, 3. Aufl. 1926. Dazu Zeitschrift für system. Theologie, VII, S. 363 ff.

S. 348: *) Vgl. Paul Tillich, Religiöse Verwirklichung. Berlin, 1930, S. 128 ff.
„Eschatologie in der Geschichte“.

S. 349: *) Heinrich Schlier, Vom Antichrist. Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstage. München, 1936, S. 114.

S. 350: *) Vgl. Joachim Konrad, Schicksal als Sinn und Aufgabe. Gladbeck 1947.

S. 352: *) z. B. Paul Althaus, Grundriß der christlichen Lehre. Erlangen, 1929/32, S. 169.

S. 354: *) Vgl. Helmuth Thielicke, Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie. Tübingen, 1946, S. 143 ff.

S. 355: *) a. a. O. S. 193 ff.

S. 356: *) Luther W. A. 43, 481. Zitiert bei Thielicke a. a. O. S. 196.

S. 358: *) Arabische Inschrift am Tor der mogulischen Stadtruine Futhypore Sikri. „Die versprengten Worte Jesu,“ ed. Benedikt Gottschalk. München, 1922, S. 88.

S. 361: *) Joachim Konrad, Die Apokalyptische Messe. Göttingen, 1947. Schlußhymnus. Vertont von Helmuth Altmann.

Dieses Buch wurde zum größten Teil im Winter 1945/46 im zerstörten und besetzten Breslau geschrieben und erst im Frühjahr 1947 in Soest vollendet. Infolge des unzureichenden Buchhandels und der völlig ungenügenden Bibliotheksverhältnisse konnte die zuständige Literatur nur, soweit sie erreichbar war, herangezogen werden.

Von Joachim Konrad erschienen:

Religion und Kunst

Versuch einer Analyse ihrer prinzipiellen Analogien. 1928.
Verlag I. C. B. Mohr, Tübingen

Kirchenkrise und Zukunftsreligion

Kritische Anmerkungen zum Deutschglauben. 1937. Chr. Kaiser
Verlag, München

Von Sinn und Form der Verkündigung

Theologische Existenz heute, H. 67. 1940. Chr. Kaiser Verlag
München

Der Eine

Sprüche der Verkündigung. 1947. Verlag C. Bertelsmann,
Gütersloh

Die Apokalyptische Messe

Vertonung der Choräle von Helmuth Altmann. 1947.
Vandenhoeck und Ruprecht, Verlagsbuchhandlung, Göttingen

In der Heft-Reihe „Rufe in die Zeit“ beim
Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck

Schicksal als Sinn und Aufgabe

1947

Protestantismus und Bürgerlichkeit

1947

