





Melancholie

nach Albrecht Dürer

EDUARD STAKEMEIER

Professor der Theologie

ÜBER  
SCHICKSAL UND  
VORSEHUNG

Verlag Räder & Cie., Luzern (Schweiz)

Mit kirchlicher Druckerlaubnis  
des bischöflichen Ordinariates Paderborn  
vom 4. Juni 1949



1988.3301  
(B 5423)

Copyright by Räder & Cie., Lucerne, 1949  
Gesamtherstellung durch Räder & Cie., Luzern  
Printed in Switzerland

## INHALTSVERZEICHNIS

Zur Einführung . . . . .	11	
I. Teil: Über das Schicksal		
I. Kapitel: Der Schicksalsglaube im Leben der Völker vom Altertum bis zur Neuzeit . . . . .		19
I. Der Schicksalsglaube im Taoismus und Konfuzianismus . . . . .	22	
II. Der astrologische Schicksalsglaube . . . . .	29	
III. Der mythologische Schicksalsglaube . . . . .	35	
IV. Der philosophische Schicksalsglaube . . . . .	40	
V. Der religiöse Fatalismus . . . . .	43	
VI. Der theologische Schicksalsglaube . . . . .	47	
II. Kapitel: Der moderne Schicksalsglaube . . . . .		56
I. Das neue Weltbild und der Schicksalsglaube . . . . .	58	
II. Das neue Geschichtsbild und der Schicksalsglaube . . . . .	63	
III. Die neue Philosophie und der Schicksalsglaube . . . . .	70	
III. Kapitel: Der Schicksalsglaube und das Leidensproblem . . . . .		76
I. Der Konfuzianismus und das Leidensproblem . . . . .	77	
II. Der Buddhismus und das Leidensproblem . . . . .	79	
III. Das Griechentum und das Leidensproblem . . . . .	82	
IV. Der moderne Schicksalsglaube und das Leidensproblem . . . . .	89	
IV. Kapitel: Der Schicksalsglaube im Spiegel der modernen Dichtung . . . . .		96
I. Goethes Auseinandersetzung mit dem Schicksalsglauben . . . . .	97	
II. Das moderne Schicksalsdrama . . . . .	105	
III. Ernst Wiechert und der Schicksalsglaube der Gegenwart . . . . .	108	
IV. Die Überwindung des Schicksalsglaubens bei Annette von Droste- Hülshoff . . . . .	113	
V. Schicksal und Charakter als Problem der Dichtung . . . . .	120	

<b>II. Teil: Über die Vorsehung</b>	
<b>I. Kapitel: Offenbarung der Vorsehung</b>	
I. Der Vorsehungsglaube im Alten Testament . . . . .	128
1. Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt . . . . .	129
2. Gottes Weltregierung in der Geschichte . . . . .	130
3. Die Vorsehung im Einzelleben . . . . .	132
4. Das Leidensproblem . . . . .	134
II. Jesus Christus offenbart die Vorsehung des Vaters . . . . .	136
1. Der hellenistische Schicksalsglaube . . . . .	140
2. Die Allwirksamkeit Gottes . . . . .	141
3. Befreiung von der Weltangst . . . . .	143
4. Befreiung von der Sorge . . . . .	144
III. Paulus sieht Christus im Zielpunkt aller Wege der Vorsehung . . . . .	147
1. Das Mysterium Christi . . . . .	150
2. Christus im Mittelpunkt der Heilsgeschichte . . . . .	150
3. Das Leidensproblem . . . . .	152
	155
<b>II. Kapitel: Theologie der Vorsehung</b>	
I. Der ewige Vorsehungsplan . . . . .	157
II. Die Weltregierung . . . . .	161
III. Zufall, Kontingenz und Notwendigkeit im Weltgeschehen . . . . .	163
IV. Der freie Wille . . . . .	169
V. Vorsehung und Schicksal . . . . .	171
VI. Hingabe an die Vorsehung . . . . .	174
VII. Die übernatürliche Vorherbestimmung (Prädestination) . . . . .	179
VIII. Die Vorsehung und das Bittgebet . . . . .	182
IX. Die Vorsehung und das Rätsel des Übels . . . . .	187
X. Das Ziel der Vorsehung . . . . .	190
	194
<b>III. Kapitel: Theodizee der Vorsehung</b>	
I. Das Leiden ist mit der menschlichen Natur gegeben . . . . .	202
II. Ist es wahr, daß die Bösen in diesem Leben glücklich und die Guten unglücklich sind? . . . . .	204
III. Wer bringt das Übel ins Leben hinein? . . . . .	206
IV. Ist das Leiden ein unvermeidliches Schicksal oder eine Strafe der Sünde? . . . . .	210
V. Warum leiden die Kinder und «die ächzende Kreatur»? . . . . .	217
VI. Ist das Leiden eine naturgesetzliche Notwendigkeit, die mit der Vorsehung nichts zu tun hat? . . . . .	221
VII. Zerstört das Böse in der Welt die Ordnung der Vorsehung? . . . . .	227
	230

VIII. Welche Antwort gibt das Kreuz Christi auf die Fragen des Menschen? . . . . .	234
IX. Gottes Gerichte sind in gerechter Weise verborgen und in verborgener Weise gerecht . . . . .	238
<b>IV. Kapitel: Der Triumph des Vorsehungsglaubens</b>	
I. Götter und kosmische Mächte im Dienste des Schicksalsglaubens . . . . .	246
II. Die Entlarvung des Schicksals und das Gericht über den Fürsten dieser Welt . . . . .	246
III. Der Sieg, der die Welt überwindet . . . . .	251
	254
<b>III. Teil: Exkurs über das Menschenbild im Schicksals- und im Vorsehungsglauben</b>	
<b>I. Kapitel: Das Ebenbild Gottes</b>	
I. Das Bild des Königs . . . . .	262
II. Das veränderte Menschenbild . . . . .	263
III. Die Gefahr des Nihilismus . . . . .	264
	267
<b>II. Kapitel: Die Liebe als Tugend</b>	
I. Chinesische Weise über die Menschenliebe . . . . .	271
II. Buddha über die Menschenliebe . . . . .	271
III. Griechische und römische Denker über die Nächstenliebe . . . . .	274
IV. Die Liebe von Mann und Frau in der vorchristlichen Zeit . . . . .	276
V. Das neue Gebot der Nächstenliebe . . . . .	280
1. Gott ist die Liebe . . . . .	283
2. Die Einheit der Gottes- und Nächstenliebe . . . . .	283
3. Die Torheit der Liebe . . . . .	285
4. Die Liebe als Tugend und als natürliche Neigung . . . . .	287
	290
<b>III. Kapitel: Die Tugend der Seelengröße</b>	
I. Innere Ehrenhaftigkeit und äußere Ehrung . . . . .	293
II. Seelengröße im Verhalten zur Umwelt . . . . .	295
III. Seelengröße und Demut . . . . .	298
IV. Seelengröße und Liebe . . . . .	299
	302

IV. Kapitel: Die Umgangstugend	307
I. Die «Schwester der Nächstenliebe»	308
II. Fehler gegen die Umgangstugend	311

Zum Abschluß

Der stoische Weise und der christliche Heilige	316
Anmerkungen	319
Literaturverzeichnis	341
Personen- und Sachregister	344

ZUM TITELBILD

Im Jahre 1514 schuf Albrecht Dürer für Kaiser Maximilian seinen Stich «Melancholie». Maximilian war überzeugt, daß die Menschen «ihr Wesen und ihre Natur von des Himmels Einfluß und der Sterne Wirkung empfangen». Er selbst war im Zeichen des Saturn geboren, der nach astrologischer Anschauung ein melancholisches Temperament mit Weltschmerz und Verzweiflung erzeugen soll.

Dürer stellt in der lorbeergeschmückten Frau die edle Melancholie dar, die nach Aristoteles zu den größten Leistungen in Wissenschaft, Kunst und Politik befähigt. Zu ihren Häupten steht das magische Quadrat, dessen Zahlen von oben nach unten wie von links nach rechts immer die gleiche Summe 34 ergeben. Dies planetarische Kryptogramm soll den Einfluß günstiger Gestirne, namentlich des Jupiter, herbeirufen. Die Gaben Saturns, Gewalt und Reichtum, werden durch die Schlüssel und den Beutel am Gürtel der Frau versinnbildet. Der Zirkel bedeutet die vom Saturn begünstigte Geometrie, während Säge, Richtscheit und Waage, Zange, Nägel, Hammer und Hobel, Kugel, Vieleck, Schleifstein, Schmelztiegel und Leiter auf andere «saturnische» Tätigkeiten hinweisen. Die Sanduhr und das die Stunden einläutende Glöcklein erinnern an den schicksalhaften Ablauf der Zeit, während Regenbogen und Strahlenkomet den Einfluß außergewöhnlicher astraler Gewalten kundgeben.

Die geflügelte Frau ist der denkende Menscheng Geist, der mit dem Schicksalsglauben ringt. Ihre dunklen, rätselhaften Augen sind in tiefes Nachdenken versunken. Müde hält ihre Hand den Zirkel und ruht auf dem Buche, das das Unbegreifliche doch nicht sagen kann. Sie mag wohl den melancholisch träumenden Hund und noch mehr das schreibende Kind beneiden, das sich ernsthaft in seine Arbeit vertieft, ohne die unermessliche Last des Genius zu ahnen, der alle menschlichen Mittel erschöpft hat.

## ZUR EINFÜHRUNG

*Wenn wir über Schicksal und Vorsehung sprechen, sind wir mitten in der Problematik unserer Gegenwart. Man kann geradezu sagen, daß sich die Menschen in zwei große Gruppen teilen: in solche, die noch an eine Vorsehung und an einen Sinn des Lebens glauben, und in solche, die sich der Sinnlosigkeit eines blinden Schicksals ergeben haben.*

*Der erste Teil dieses Buches handelt über den Schicksalsglauben, und zwar zunächst über seine verschiedenen Formen, die wir jeweils aus der gesamten Weltanschauung zu verstehen suchen, der sie eingegliedert sind. Es leitet uns dabei keineswegs ein nur historisches Interesse. So wird beispielsweise bei der Behandlung des Konfuzianismus das allgemeine Verhältnis des Schicksalsglaubens zur Persönlichkeit untersucht, im folgenden Abschnitt die Frage, inwieweit die Astrologie Wissenschaft oder Aberglaube sei, und bei der reformatorischen Prädestinationslehre das Problem, ob eine Übernahme des Schicksalsglaubens in die christliche Vorsehungslehre möglich sei. Das zweite Kapitel behandelt den modernen Schicksalsglauben, der zwar die alte fatalistische Linie fortsetzt, aber dennoch ein säkularisiertes Gebilde eigener Art ist und durch das neue naturwissenschaftliche, historische und philosophische Weltbild maßgebend beeinflusst wird. Das dritte Kapitel über Schicksalsglaube und Leidensproblem bietet Gelegenheit, sowohl den Buddhismus und die griechische Tragödie wie auch moderne Antworten eingehend zu würdigen. Das Schlußkapitel dieses Teiles geht von der Überzeugung aus, daß die Dichtung ein plastischer Ausdruck der oft nur unbewußt in den Völkern lebenden Grundanschauungen ist. Nicht umsonst empfanden die Alten den Dichter als Seher und Herold übermenschlichen Wissens. Mit schöpferischer Gestaltungskraft spricht er die Ideen seiner Zeit aus, wirksamer als der Philosoph, der Wissenschaftler, der Redner und der Politiker.*

*Der zweite Teil handelt über die Vorsehung, und zwar zunächst über die biblische Theologie der Providenz. Das Alte Testament, Jesus Christus und Paulus bilden eine einheitliche, zusammenhängende und wie in drei Stufen aufgebaute Vorsehungslehre. Bei den Propheten steht*

der alles in Freiheit wirkende, überweltliche, persönliche Gott im Mittelpunkt, bei Jesus der liebende Vater, der für das Heil seiner Kinder sorgt; bei Paulus schließlich Christus im Strahlenpunkt aller Heilsveranstaltungen des dreifaltigen Gottes. Auf der Offenbarungslehre baut sich die Theologie der Vorsehung auf. Diese ist das eigentliche Herzstück der vorliegenden Arbeit, die es vermeidet, die Vorsehung von den übrigen Glaubenslehren zu isolieren, mit denen sie notwendig und unlösbar zusammenhängt. Die spekulative Darstellung folgt in allem der Lehre und den Prinzipien des heiligen Thomas von Aquin, welcher natürliche Theologie, Bibel und Väter zu meisterhafter Synthese vereinigt und gerade hier sein architektonisches Genie in äußerster Helligkeit strahlen läßt. Wie in einer gotischen Kathedrale die Last der das Gewölbe tragenden Kreuzrippen von den Pfeilern und Strebebögen aufgefangen wird, so herrscht auch im thomistischen Vorsehungsorto ein ausgeglichenes Spannungsverhältnis zwischen Oben und Unten, zwischen der Allwirksamkeit Gottes und der Eigenbetätigung der Geschöpfe.

Nur auf dem Hintergrund dieser Theologie ist jene christliche Theodizee möglich, die das Problem der Verteidigung der Vorsehung aus seiner unfruchtbaren Isolierung befreit und in den Zusammenhang mit der gesamten christlichen Heilslehre hineinstellt. Die zugehörigen spekulativen Fragen sind bereits in dem vorhergehenden Kapitel zur Sprache gekommen, und deshalb hat unsere Theodizee eine mehr praktische Zielsetzung: Sie will auf die brennenden Fragen antworten, die heute aus so vielen leidgeprüften Herzen emporsteigen und selbst die Gutgesinnten verwirren. Wenn der Lauf der Geschichte ruhig dahinfließt und die dämonischen Mächte des Daseins unter der Oberfläche der Erscheinungen gleichsam zu schlafen scheinen, dann treten diese Fragen zurück. Heute aber werden sie mit Macht von denen erhoben, die sich noch nicht der fatalistischen Resignation oder dem Nihilismus ergeben haben: Wie kann Gott zulassen, was an furchtbarer Sinnlosigkeit und Ungerechtigkeit so offenkundig vor aller Augen liegt? Wer so leidenschaftlich ruft, wird keine kühle und unbewegte Antwort erwarten. Wir haben uns nicht die philosophische Ruhe eines Leibniz zum Vorbild genommen, sondern die religiös erregte Art Joseph de Maistre, der mit seinen «Soirées de Saint-Pétersbourg» zu Wort kommt.

Der dritte Teil ist ein Exkurs über die verschiedenen Auswirkungen des Schicksals- und des Vorsehungsglaubens auf das Menschenbild. Schon in den vorhergehenden Darlegungen wird der Blick wie von selbst immer wieder auf einzelne differenzierte Züge der beiden Bilder des Menschen hingelenkt. Hier kann es sich nicht darum handeln, das

fatalistische und das christliche Menschenbild vollständig und nach allen Seiten hin darzustellen, vielmehr sind nur einige typische Grundlinien herausgegriffen, in denen sich die Überlegenheit des Vorsehungsglaubens am eigenartigsten ausprägt: die Gottebenbildlichkeit, die Liebe als Tugend, die Seelengröße und das Verhalten von Mensch zu Mensch im täglichen Leben. Die allumfassende Weite des Vorsehungsglaubens spiegelt sich im christlichen Menschenbild, das alle positiven Züge etwa der stoischen Ethik in sich aufzunehmen und mit neuem Geiste zu erfüllen vermag. Der Fatalismus bedeutet dagegen immer eine Verengung und Verkümmern der Humanität. So unterdrückte der Stoizismus das normale Gemütsleben des Menschen, das Thomas von Aquin in seiner Lehre *De passionibus animae* ebenso verteidigt hat, wie später Schiller, als er gegen den ethischen Rigorismus Kants seine Schrift «Über Anmut und Würde» verfaßte.

Pius XI. bezeichnete es als einen «stetigen Vorzug des katholischen Lehrsystems, die Gedanken in schlichter und einfacher Sprache vorzutragen, so daß die Wahrheit allen Geistern zugänglich wird, ohne etwas von ihrer Substanz zu verlieren». Um eine solche Darstellung bemüht sich die vorliegende Arbeit auch in den theologischen und religionsgeschichtlichen Partien.

Die Wahrheit von der Vorsehung ist niemals das Produkt unseres subjektiven Denkens und Erlebens, sondern eine vorgegebene Wirklichkeit, die zwar mächtig in unser Leben eingreift, aber dennoch über alle Erfahrung der raumzeitlichen Welt unaussprechlich erhaben ist. Wir haben sie mit jener Demut des Geistes zu erforschen, die vor der Unfaßbarkeit Gottes ihre Armut und ihr Ungenügen bekennt. Von der Anmaßung, die eigenen Einfälle für das Abbild der Wirklichkeit zu halten, sagt Thomas von Aquin, bewahrt uns nichts so sehr wie die *modesta inquisitio veritatis*, das bescheidene Suchen nach der Wahrheit über Gott, der den menschlichen Intellekt unendlich überragt. Auf diesen Dienst an der Wahrheit wendet Thomas das Wort des Hilarius an: «Wer mit Hingabe dem Unendlichen nachgeht, der gelangt zwar niemals ans Ende, aber mit jedem Schritte kommt er ihm näher.»

I. TEIL

**Über das Schicksal**

Es ist schwer, eine bündige Definition des Schicksals zu geben, so vielfältig sind die religionsgeschichtlichen Vorstellungen über Tao und Karma, Moira, Ananke, Tyche, Fatum und Schicksal. Bedeutsam ist der Unterschied des Wortsinnes in der Einzahl und in der Mehrzahl. In der Einzahl bedeutet Schicksal die höchste Ordnungsmacht und den letzten Urgrund alles Geschehens. Die christliche Theologie hat seit Augustin darauf hingewiesen, daß in dem Worte Schicksal und den verwandten Bezeichnungen bereits eine Ausdeutung und Festlegung dieser Erkenntnis in einem ganz bestimmten Sinne erkennbar wird: Der allgemeine Sprachgebrauch stellt sich diese höchste Macht als unabhängig von dem freien Willen eines persönlichen, weltüberlegenen Gottes vor. Trotzdem gibt es zahlreiche Spielarten des Schicksalsglaubens, in denen eine Einbeziehung des Gotteswillens und eine religiöse Prägung vollzogen wird.

Thomas von Aquin weist darauf hin, daß man in einem anderen Sinne von «Schicksalen» in der Mehrzahl redet. Man spricht von den persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen, die von unserem Charakter oder von der Umwelt bestimmt werden, als von Lebensschicksalen. Man sagt, ein glückliches Schicksal habe jemanden emporgetragen, ein tragisches habe sein Lebensglück zerstört, ein freundliches sei ihm begegnet, ein launisches habe mit ihm sein Spiel getrieben, ein rächendes habe ihn getroffen, oder sein Charakter, sein Freund, sein Beruf seien ihm zum Schicksal geworden. Thomas von Aquin bemerkt, diese «Schicksale» bezeichneten die Wirkungen der obersten Ordnungsmacht. Der allgemeine Sprachgebrauch ist hier nicht so deutlich an die Vorstellung einer unpersönlichen höchsten Macht gebunden, die die glücklichen oder unglücklichen Lose austeilt. Trotzdem behält das Wort Schicksal auch in der Mehrzahl einen «fatalen» Klang.

Augustinus und Thomas haben ihre Definition des Schicksals aus der Untersuchung der zahlreichen fatalistischen Weltanschauungen entnommen, die zu ihren Zeiten noch lebenskräftige Gebilde waren. Augustin kennt den antiken Fatalismus aus eigener Erfahrung, und

Thomas hebt bekanntlich zu Beginn des 1. Buches seiner Summe wider die Heiden hervor, daß diese persönliche Bekanntschaft eine ungemein günstige Voraussetzung für die objektive Auseinandersetzung bedeute. Mit dem gleichen Willen zur Sachlichkeit müssen wir versuchen, die verschiedenen Typen des Schicksalsglaubens aus dem Ganzen der Weltanschauung zu verstehen, der sie eingegliedert sind. Das törichte Vorurteil der Aufklärung, alle Religionen seien nur verschiedene Formen ein und derselben Vernunftwahrheit, darf heute als überwunden gelten. Wahr ist daran nur, daß der Schicksalsglaube außerhalb der monotheistischen Religionen eine gewisse Gleichartigkeit aufweist. Wenn die Romantik in den verschiedenen Religionen lediglich Spiegelungen des Volksgeistes sah, so hat auch diese Einseitigkeit einen wahren Kern: Der Volksgeist etwa des Chinesen, des Inders, des Griechen, des Römers und des Germanen hat den Schicksalsglauben jeweils verschiedenartig geprägt und gestaltet.

## DER SCHICKSALSGLAUBE IM LEBEN DER VÖLKER VOM ALTERTUM BIS ZUR NEUZEIT

Über dem Leben jedes Menschen waltet eine Kette von Ursachen, Einflüssen und Zufällen, die in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt scheint. Die freie Entscheidung unseres Willens, unser Tun und Lassen werden von diesen Ursachen vielfach gefördert oder gehemmt. Oft sind es sogenannte Zufälligkeiten, die unserm Leben plötzlich eine ganz neue Richtung geben. «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.» Wir haben manchmal das bange Gefühl, sagt Ricarda Huch, daß neben unseren eigenen andere unsichtbare Hände am Teppich unseres Lebens mitwirken und unsere Muster verändern und zerreißen<sup>1</sup>.

Wir beobachten, daß sich diese Einflüsse dem Befehl unseres Willens entziehen und dennoch eine gewisse Gesetzmäßigkeit und Folgerichtigkeit offenbaren. Darum haben einzelne große Menschen und ganze Völker immer wieder versucht, alle Ereignisse in der Natur und in der Menschenwelt auf eine höchste Ordnung, auf eine zielstrebige Leitung alles Geschehens zurückzuführen.

Die Griechen bezeichneten diese höhere Ordnung, die das Menschenleben und die Natur beherrscht, mit dem Worte Moira. Die homerischen Helden fühlen eine höhere Ordnungsmacht in ihr Leben eingreifen, wenn sie vor unerwarteten Wendungen stehen oder wenn sie ein plötzlicher, ruhmloser Tod bedroht. Sie klagen dann, es sei ihnen bestimmt, diesem Unglück zu erliegen. «Das griechische Wort ‚es war bestimmt‘, *heimarto*, bedeutet eigentlich ‚zugeteilt‘. Es stammt von einer alten Wurzel ‚smer‘, und gleichbedeutend kann dafür die substantivische Wendung ‚es ist mein Teil, meine Moira‘ eintreten. Moira ist der Bruchteil, die Portion, der Anteil, den man an Beute oder Mahl-

zeit erhält. Das Wort setzt also ein Ganzes voraus, und die Wendung 'es ward mein Teil' weist auf einen großen Zusammenhang des Geschehens hin, von dem ein Teil auf den einzelnen Menschen entfällt . . . So schwebt vor, daß der Zusammenhang des Geschehens ein wohlgeordneter ist . . .<sup>2)</sup>

Die Römer bezeichnen die höhere Ordnungsmacht, die alles Geschehen lenkt, mit dem Worte Fatum. Stärker als bei den Griechen tritt hier die überpersönliche Ordnung hervor, denn Fatum bedeutet das Gesagte, und dahinter steht die Vorstellung, daß alle Ereignisse in der Natur und im Menschenleben gleichsam im voraus gesagt sind. Theodor Haecker hat darauf hingewiesen, daß bei Vergil die höchste Gottheit, Jupiter, der Sager des Fatums ist. Dadurch wandelt sich der Schicksalsglaube zur Hingabe an den göttlichen Willen.

Das germanische Wort Uralg oder Urfestsetzung hat einen ähnlichen Sinn, während das Wort Metod dem griechischen «Anteil» entspricht. Unser Wort «Schicksal» ist niederdeutschen Ursprungs und geht erst zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges in den deutschen Sprachschatz über. Die Wortbedeutung weist auf etwas hin, was uns zugeschickt wird, was nicht Ergebnis unseres eigenen Wollens und Strebens ist, sondern ihm als ein Anderes und Fremdes gegenübertritt. Dieses Zugeschickte kann uns förderlich oder hemmend erscheinen; wir können nicht ohne weiteres darüber verfügen.

In der «Schicksalverhaftetheit» des Menschen liegt das Eigentümliche des Menschen gegenüber dem schicksalslosen Tier, das in der dumpfen Verhaltenheit naturgesetzlichen Geschehens dahinlebt, ohne sich jemals dem Geschehen in freier Selbstentscheidung gegenüber zu sehen. «Nur der Mensch ist einerseits eingebettet in den Strom der universalen Kausalität oder der blinden Naturnotwendigkeit, andererseits aber auch freigesetzt für sein eigenes inneres Sinn- und Zielstreben<sup>3)</sup>» Nach Peter Wust hat das Schicksalserlebnis für den denkenden Menschen eine dreifache Gestalt:

1. Schicksal ist die gesamte Welt der objektiven Natur, die nach ihrer eigenen naturgesetzlichen Notwendigkeit ihren vorgezeichneten Weg dahingeht, ohne sich im geringsten um die freien Zielsetzungen des Menschen zu kümmern. Wenn man das Schicksal in diesem Sinne auffaßt, dann ist eine gewisse Anpassung des Menschen an die Naturordnung notwendig. Der Mensch darf sich nicht in die Traumgebilde seiner subjektiven Phantasie verlieren, sondern muß den ewigen Ordnungen der Natur ehrfürchtig lauschen. Sonst ist er maßlos und wird von der Naturordnung korrigiert. Die ewigen Seinsgesetze werden ihm zum Schicksal, und zwar zu einem wohlwollenden, solange er sich

ihnen anpaßt, zu einem übelwollenden, wenn er gegen das objektive Gesetz der Natur verstößt. Aus diesem Grund verlangen die chinesischen Weisheitslehrer die Anpassung an das Tao, an die ewige Weltordnung; die Stoiker fordern die Unterwerfung unter den Logos, der die ganze Natur durchwaltet, während die griechischen Tragiker vor der Hybris, vor der Selbstüberhebung warnen. Thomas von Aquin weist darauf hin, daß die Naturordnung den, der sich gegen sie auflehnt, niederdrückt und ihn die schädlichen Folgen seines naturwidrigen Verhaltens fühlen läßt.

2. Schicksal ergibt sich für den Menschen aus der Blindheit des naturgesetzlichen Geschehens für die höhere Weltordnung, der wir als geistig-sittliche und kulturschöpferische Wesen eingebürgert sind. Weil die Natur nach ihren physikalischen, chemischen und biologischen Gesetzen mit Notwendigkeit wirkt, kann sie mit den höheren Zielen des menschlichen Geistes in Konflikt geraten und die mühsam errichteten Werke der geistigen und ethischen Kultur verwirren oder zerstören. Wenn ein Erdbeben eine Stadt in Trümmer legt, wenn eine Choleraepidemie Tausende hinwegrafft, dann erlebt der Mensch das als ein «Schicksal», als etwas, das in seinen Lebenskreis gewaltsam einbricht und alle seine Berechnungen über den Haufen wirft.

3. Schicksal ist die im Hintergrund des Seins sich erhebende Irrationalität, eine hintergründige absolute Macht, ein unbestimmtes Etwas, ein rätselhaftes «Neutrum», das halb Natur und halb Intelligenz ist. Schicksal ist die Sphinx, die in den Hintergründen des Daseins thront. Diese Sphinx bedroht in jedem Augenblick alles Hohe und Edle mit dem Absturz. Sie bewirkt die tiefe Unsicherheit des menschlichen Daseins, vor der viele Menschen ihr Leben lang die Augen schließen. «Viele spielen in dieser Gesicherheit ihr Leben nur so hin, und manchmal ist dieser ihr Sicherheitstraum gerade in dem Augenblick am wegensten, wenn diese dunkle Macht bereits hinter ihrem Rücken zum Schlag ausgeholt hat, um sie zu vernichten. Denn sie liebt die Überraschungen. Ganz urplötzlich tritt sie zuweilen aus ihrer Verborgenheit heraus, majestätisch, grausig erhaben, oder auch wie ein launischer Dämon, dem es eine Freude zu bereiten scheint, unsere logischen Zirkel zu verwirren, unser Sicherheitsgehäuse mit einem einzigen Zugriff zu zerbrechen und in Ruinen zu verwandeln. So hat sie etwa der griechische Weise Heraklit gesehen, als einen alogischen Logos, dessen Gesetz in der Gesetzlosigkeit zu bestehen scheint. Er vergleicht sie mit einem spielenden Knaben, der in jugendlicher Spielerlaune am Brettspiel sitzt und die Brettsteine regellos durcheinanderschiebt — 'ein Knabenregiment', wie er (man möchte sagen: grollend) hinzufügt.

Mit einer gleichsam religiösen Scheu und Ehrfurcht schauen die Griechen und Römer zu dieser Schicksalsmacht empor. Sie wagen das Glück nicht bis zur äußersten Grenze auszugenießen, weil sie schon mitten im Glück die Nemesis im Herannahen begriffen sehen. Von Homer bis zu Herodot ist es immer wieder dieser eine Gedanke an eine letzte menschliche Ungesicherheit, aus dem die Mahnung zur Weisheit erklingt, die Mahnung zur Einhaltung des Maßes und zur Vermeidung der Lebenshybris. Und im gleichen Sinne gedenkt der jüngere Scipio auf den Trümmern von Karthago jener Verse Homers, die den Untergang Trojas vorhersagen, um sich die *Insecuritas* auch des eigenen Volksschicksals lebendig vor Augen zu führen<sup>4</sup>.

In dem antiken Schicksalsglauben vereinigen sich alle drei oben genannten Elemente, wobei das dritte Element, die hintergründige Sphinx der absoluten Schicksalsmacht, die Führung hat. Sie erzeugt gleichsam die beiden zuerst genannten Schicksalsordnungen, und schon daraus folgt, daß sie rationale und irrationale Züge hat: ein rätselhaftes Medusenhaupt, bald planvoll waltend in den Ordnungen der Natur und der ewigen sittlichen Normen, bald in blinder Willkür zerstörend und mit planlosen Zufällen alles Edle und Hohe zerstampfend. Daraus ergibt sich auch die eigentümliche Doppelhaltung des Menschen gegenüber dem Schicksal: einerseits Hingabe an die sinnvolle Ordnung des ewigen Logos und andererseits trotzig Selbstbehauptung gegenüber den Launen einer blinden, völlig undurchsichtigen Macht, die sich im Widervernünftigen zu gefallen scheint. Bei manchen Schicksalsgläubigen reicht diese zwiespältige Haltung bis in das Innerste ihrer eigenen Seele hinein: *amor fati* und stolze Flucht in die Burg des eigenen Ichs verbinden sich zu jener einsamen Größe, die von einer tiefen Tragik überschattet wird. Das ist die Tragik, die Laotse und Konfutse, Heraklit und Zenon, Panaitios und Seneca, Marc Aurel und Epiktet bis zum Tode begleitet hat.

### I. Der Schicksalsglaube im Taoismus und Konfuzianismus

Um das Jahr 570 vor Christus wurde in dem Dorfe Küh-jen in der chinesischen Provinz Honan Laotse geboren, der neben Konfutse der einflußreichste Lehrer Chinas geworden ist. Nach einer alten Überlieferung war Laotse Archivar am Hofe des Kaisers, zog sich aber in seinen Mannesjahren aus Gram über den Verfall des Reiches in eine einsame Hütte zurück und dachte dort viele Jahre nach über die letzten Urgründe der Welt und des Lebens. Voll tiefer Verachtung für seine

Mitmenschen und überzeugt, daß die jetzt lebende Menschheit rettungslos verdorben sei, wollte er sich dem Andenken der Welt vollständig entziehen. Im Alter von 80 Jahren verließ er seine Einsiedelei, um in eine noch tiefere Einsamkeit zu fliehen, wo ihn niemand mehr auffinden könnte. Auf einem schwarzen Rind reitend, zog er über den «westlichen Bergpaß», aber an der Gebirgsschwelle trat ihm sein Freund Jinchi, der Aufseher des Passes, entgegen und ließ ihn nicht eher weiterreisen, als bis er seine Weisheit in einem kleinen Buche niedergelegt hatte. So entstand das Tao-te-king, ein Werk von dunklem Inhalt, das in 81 unsterblichen Sprüchen die Weisheit des Laotse der Nachwelt überliefert hat.

Das Buch handelt vom Tao<sup>5</sup>, was ursprünglich soviel wie «gebahnter Weg» bedeutete. Wir können das «Tao» kaum mit einem deutschen Wort wiedergeben. Tao ist der allumfassende Lebensvorgang im Weltall, die alles beherrschende Einheit, die vorwärtstreibende Urkraft, welche jeden Naturvorgang und jeden Willensentschluß des Menschen bestimmt. Tao ist Ausgang und Ende, Weg und Ziel aller Dinge. Am ersten kann man es noch vergleichen mit dem Logos der Stoiker, der unsichtbar und unhörbar ohne Anfang und Ende alles in allem wirkt und nur im Wirken erkennbar wird. Laotse sagt: «Es gibt eine ordnende Urkraft, die Ursache alles Werdens. Sie ist unabänderlich, stetig, erscheinungslos, ist sich selbst Urgrund und ewig sich gleich<sup>6</sup>.» In dem Strom der Veränderungen bleibt das Tao selbst unverändert. Das große Tao trägt uns durch alle Formen hindurch, es schafft uns Mühe durch das Leben, es schafft uns Lösung durch das Alter, es schafft uns Ruhe durch den Tod. Das Tao bedarf keines Antriebs, es ist die unfafßbare Mutter des Alls, stets webend und wirkend im ewigen Kreislauf der Dinge, die wie Ebbe und Flut vorübergehen:

O Tao, Unendlich! Allgegenwärtig!  
Das All ist durch Dich, wird aus Dir, ruht in Dir!  
Allmächtige Alltätigkeit!  
Urmutter des Alls, doch nicht Herrin,  
Ewig wesenlos, wie scheinst Du klein . . .  
In Dir schließt sich der ewige Kreislauf der Dinge!  
O Nicht-Herrin, wie scheinst Du groß<sup>7</sup>.

Nicht herrisch und gewaltsam, sondern still und sanft ordnet und leitet das Tao alles. Ihm gegenüber soll sich der Mensch passiv verhalten. Er soll das Welt-Tao sich in seinem Innern auswirken lassen und selbstlos sein, wie das Tao und die Natur selbstlos sind. Wenn man die Natur hemmungslos wirken ließe, käme alles in Ordnung. Aber Laotse

sieht die ganze Menschenwelt aus den Fugen geraten durch das geschäftige Leben einer hochentwickelten Zivilisation und durch den eigenwilligen Aktivismus der Menschen auf allen Gebieten. Dieser Aktivismus hat alles zugrunde gerichtet und den wahrhaften Ordnungsmächten des Tao überall Schranken gesetzt. So entstand die verlogene, unglückliche und verdorbene Menschenwelt, die durch jeden neuen Ordnungsversuch aus der naturgemäßen Ordnung des Tao ausgeschleudert wird. «Verbot zeugt Zwang, Befehl zeugt Störung, und Gesetz zeugt Verbrechen<sup>9</sup>.» Darum tut in allen Dingen Ruhe und Nicht-handeln not, damit das Tao sich frei auswirken kann. Der tugendhafte Mensch meidet das Tun, und durch Nichthandeln bringt er alles zur Ruhe. Darum besteht auch die Sittlichkeit des Menschen vor allem im Maßhalten, in der Demut, in der Genügsamkeit und in der Menschenliebe.

Der Taoismus ist ein Schicksalsglaube ganz eigener Art. Die meiste Verwandtschaft hat er mit der Stoa, aber er ist im ganzen demütiger und mehr den passiven Tugenden zugeneigt. Trotz seiner Predigt gegen den Sittenzerfall in der Menschenwelt hat der Taoismus eine optimistische Auffassung von der Menschennatur: Die Natur macht alles gut, wenn man ihr nur freien Lauf läßt. Laotse ist in etwa der chinesische Rousseau. Fragt man aber weiter nach dem letzten Sinn des ganzen Weltgeschehens, nach dem Ziel des ewigen Kreislaufes der Dinge, so wird auf dem Grunde dieser Philosophie das düstere Antlitz eines pessimistischen Schicksalsglaubens sichtbar: «Das Allüberall kennt nicht das Lieben; es schreitet über das Einzelne fort als über ein Mittel . . . Das All gleicht einem blasenden Balg, leer und unerschöpflich, bewegt und unaufhörlich schaffend<sup>9</sup>.»

Neben Laotse war Konfutse einer der edelsten Menschen, die über diese Erde gegangen sind. Er wurde im Jahre 551 vor Christus zu Tsou im Fürstentum Lu, in der jetzigen Provinz Schantung, geboren. Im Alter von zweiundzwanzig Jahren wurde er Verwalter der staatlichen Kornspeicher und mit 50 Jahren Justizminister seines Fürsten. Nachdem er auf Anstiften des Nachbarfürsten aus dem Dienst entlassen war, führte er ein unstetes Leben als Wanderprediger. Im Jahre 483 kehrte er nach Lu zurück und widmete sich ganz dem Studium der alten chinesischen Weisheit. Er starb im Jahre 479.

Konfutse bekämpfte das wirre Zauberwesen seiner Zeit und kehrte zu der alten Vorstellung des schicksalhaft waltenden Weltgesetzes zurück. Eine alles beherrschende Ordnung, eine alles durchdringende

Kraft, das Tao, bestimmt das Geschehen im Universum. Das Tao ist der Gang des Himmels und der rechte Weg für den Menschen. Der Mensch selbst ist ein Stück Natur und nimmt an den Vollkommenheiten des Tao teil, denn er ist ursprünglich gut und wird nur durch schlechte Beispiele, Unwissenheit oder Leidenschaft verdorben. Dem Jenseitigen und dem Überirdischen gegenüber war Konfutse unsicher. Seine Lehre ist praktisch auf das Handeln in dieser Welt abgestellt, und gerade deshalb hat Konfutse so starken Einfluß auf sein Volk gewonnen und den chinesischen Nationalcharakter maßgebend beeinflußt. Der Chinese, der von Natur aus ein außerordentlich gut veranlagter Mensch von hoher Intelligenz ist, wurde durch den Konfuzianismus zu Friedfertigkeit, Genügsamkeit und Fleiß erzogen.

Das fertige System des späteren Konfuzianismus knüpft an den Schicksalsglauben des Taoismus an, der seinerseits wieder in altchinesischen Vorstellungen wurzelt. Wenn wir die Eigenart und die Auswirkungen dieses Schicksalsglaubens untersuchen, so läßt sich das Ergebnis in folgende Punkte zusammenfassen<sup>10</sup>:

1. Trotz der zahlreichen Götter und Geister lebt im Konfuzianismus die Idee einer höchsten, allumfassenden Gottheit, von der die übrigen Götter nur Teilkraften sind. Aber dieses höchste Prinzip ist sich seiner selbst nicht bewußt; es ist das Letzte, Unsagbare, das still die Natur durchwaltet: die große Weltseele, der Logos im Sinn der Stoiker. Diese innerweltliche Vernunft, welche die Natur, das Einzelleben und die Geschichte beherrscht, ist kein überweltlicher, persönlicher Gott und führt kein selbständiges Geistesleben. Sie geht vielmehr auf in der unendlichen Welt und wirkt sich aus in deren gesetzmäßigem Ablauf. Das Gleichnis der erhabenen Weltordnung, die alles harmonisch und doch unwiderstehlich leitet, ist der kreisförmige Himmel mit seiner stillen Ruhe und Gleichförmigkeit. Wohl ruft der Chinese, wenn ihm Unrecht geschieht, instinktiv aus: «Der Himmel sieht es» — aber neubekehrte chinesische Christen bekannten, daß ihnen die Wahrheit von dem einen persönlichen und überweltlichen Gott völlig neu war. Man könnte aus dem erwähnten Anruf höchstens folgern, daß er eine unbewußte Äußerung der von Natur aus christlichen Seele sei, der *anima naturaliter christiana*, wie Tertullian sagt.

Daraus ergibt sich, daß das Verhältnis des Menschen zur Gottheit nicht im abendländisch-christlichen Sinne als ein Ich-Du-Verhältnis vorgestellt wird. Die Gottheit ist die treibende Urkraft der Natur, und darum gibt es kein eigentlich persönliches Verhältnis zu ihr. Der Mensch ist ein Stück dieser Natur, ihr verhaftet, an keinem Punkt über sie hinausragend. Hier sieht man, in welchem unlösbarem Zusammenhang die

Persönlichkeitswürde des Menschen mit dem Monotheismus steht. Fällt der Glaube an den persönlichen Geist-Gott, der bei aller Innerweltlichkeit doch wesenhaft über die Natur erhaben ist, so fällt auch prinzipiell damit die personale Würde des Menschen, seine Freiheit und sein absoluter Wert gegenüber allem bloßen Naturgeschehen und allen Naturforderungen.

Deshalb paßt in dieses System auch die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit in unserem Sinne nicht hinein. Die Seele des Ahnen lebt zwar noch weiter, wird zum helfenden oder auch rächenden Geiste, aber auch sie ist wie eine Naturkraft, gebunden an die Familie oder, bei ganz großen Menschen, an die Provinz und das Volk, dem sie angehörte. Das Gesamtverhältnis von Geist und Natur ist in eins gedacht; die höchste Gottheit handelt unbewußt wie ein Schlafender. Darum ist auch in allem, was sich aus diesem göttlichen Urgrund heraus entwickelt, kein Raum für eine freie, naturbeherrschende Persönlichkeit. Denn der Springbrunnen steigt nicht höher, als seine Quelle liegt. Wenn sich Gott nicht über die Natur erhebt, so erhebt sich auch der Geist des Menschen nicht über die Natur; er bleibt gefangen im dumpfen Banne der Innerweltlichkeit. Sein geistiger Horizont ist eng gezogen und wird niemals erhellt von dem unendlichen Lichte der göttlichen Persönlichkeit, deren Ebenbilder wir sind.

2. Darum ist in der chinesischen Kultur kein Platz für das Individuelle. Das konfuzianische System lehrt den einzelnen, sich als Glied der großen Allnatur ihrer Gesetzmäßigkeit einfach anzupassen und darin aufzugehen. Der menschliche Geist tritt der Natur nicht in Freiheit gegenüber, um sie zu gestalten und zu beherrschen; er fühlt sich als Teil von ihr. So hat das Volk einen Charakter des Unpersönlichen angenommen, alles Individuelle wird in einem starren System von Pflichten der heiligen Beziehungen niedergehalten. Dieses System läßt auch der Persönlichkeit des Kaisers wenig Raum zu einer Entfaltung individueller Antriebe. Er ist ja nur der oberste Funktionär des Himmels in der ewig gleichbleibenden, gesetzmäßig rotierenden Weltmaschine. Die fünf heiligen Beziehungen — die des Bürgers zum Staat, der Kinder zu den Eltern, des Mannes zur Frau, der Geschwister und der Freunde zueinander — erdrücken mit ihrer Gesetzmäßigkeit alles Persönliche. Es kommt immer nur auf die unbedingte, rückhaltlose Unterwerfung unter die Naturgesetze in Familie, Staat und Gesellschaft an. Das Einzelleben geht auf im All-Leben, und die Einzelpersönlichkeit erhält keinerlei Ausbildung um ihrer selbst willen; sie steht völlig im Dienst des Ganzen. Von daher das Typische, Verallgemeinernde in der Erziehung des Asiaten. Daher sein sprichwörtlich unpersönliches Gesicht, seine ewig lächelnde

Maske, hinter der sich das persönliche Leben mit dem fröhlichen oder mit dem blutenden Herzen verbergen muß. Das Lächeln ist typisiert, es ist anders als das heitere individuelle Antlitz des christlichen Abendländers. Es meint gar nicht diese Heiterkeit, sondern die Höflichkeit, das Wohlverhalten und — das resignierte Lächeln Buddhas, der das Elend des Daseins und die Nichtigkeit alles Lebens durchschaut hat.

3. Daher ist das Lebensgefühl des Chinesen auch ohne den Reichtum und die Tiefe, die eben nur die Persönlichkeit geben kann. Das Leben des einzelnen selbst gilt nicht so viel. Selbstmord einer trauernden Witwe oder etwa eines abgewiesenen Bettlers ist nichts Ungewöhnliches. Man wirft das Leben leichter weg, weil man es nicht so hoch achtet, der einzelne nicht sein eigenes und die Obrigkeit nicht das des einzelnen Untertanen. Die Todesstrafe wird leicht verhängt und auch nicht so schmerzlich empfunden wie in Europa. Auch das für unsere europäischen Begriffe barbarische Strafrecht hängt mit dem geringen Niveau des persönlichen Lebensgefühls zusammen.

Unter der Nichtachtung der Persönlichkeit hat die Frau noch mehr als der Mann zu leiden. Sie wird verheiratet, ohne nach ihrem Willen gefragt zu werden. Der Mann darf sich Nebenfrauen halten — was allerdings nur bei den Reichen möglich ist und auch dort seltener wird —, er kann die Frau entlassen wegen der sieben konfuzianischen Scheidungsgründe: Kinderlosigkeit, wollüstiges Verhalten, Frechheit gegen die Schwiegermutter, Hang zum Stehlen, Eifersucht, Schwatzhaftigkeit und sogar wegen Krankheit. Erst wenn die Frau einem Sohne das Leben geschenkt hat, genießt sie eine gewisse Achtung, die sich mit wachsendem Alter noch steigert. Von der Darbringung der Ahnenopfer ist die Frau ausgeschlossen. Das heiratsfähige Mädchen soll möglichst bald verheiratet werden; denn «unverheiratete Mädchen stören den Frieden der Familie wie geschmuggeltes Salz». Bis dahin werden sie streng abgeschlossen zu Hause gehalten, wo sie vor allem in häuslichen Arbeiten und der Kunst, dem Manne zu gefallen, unterwiesen werden.

4. Aus dem Mangel in der Entfaltung der Persönlichkeit erklärt sich das geringe religiös-sittliche Verantwortungsbewußtsein. Trotz der ethischen Grundstruktur des Konfuzianismus, trotz seiner immer wiederholten Mahnungen und Einschärfungen ist das Pflichtgefühl wenig entwickelt und hält keine schweren Belastungsproben aus. Sieht man ab von dem Heroismus christlicher Märtyrer in Korea oder beim Boxeraufstand oder im letzten Kriege, so muß man zugeben, daß eine religiöse Gewissensentscheidung von letztem Einsatz und letzter Opferbereitschaft in China etwas Seltenes ist. Der Konfuzianismus erzog den einzelnen nicht dazu. Er hatte ja einfach zu tun, was der Staat befahl,

das System nahm ihm die Entscheidung ab. Mit diesem Mangel an Pflichtgefühl hängt eine andere Artung des Ehrgefühls zusammen. Schimpfliche Strafen, barbarische Verprügelungen und Anprangerungen wurden im alten China durchaus nicht als so vernichtend für das Ehrgefühl angesehen wie in Europa. Es konnte vorkommen, daß hohe Staatsbeamte zu Stalljungen und Straßenkehrern degradiert wurden und dennoch bald danach wieder in die höchsten Stellungen rückten.

Dagegen könnte man anführen, daß das «Wahren des Gesichtes» in China eine große Rolle spielt. Gewiß, aber das ist nur ein Wahren der guten Form, das harmonische Wohlverhalten, die Schicklichkeit, das Li. Darauf legte man freilich von jeher hohen Wert, und durch zahllose Vorschriften ward die individuelle Äußerung der Persönlichkeit noch weiter in Ketten gelegt. Es gab sogar ein eigenes Ministerium der Riten, das für die Pflege der Höflichkeit und des Wohlverhaltens zu sorgen hatte. Die Harmonie der Natur und des Weltalls findet im Wohlverhalten des Menschen ihren Widerhall. Hier hatte auch die Kunst eine erzieherische Aufgabe zu erfüllen. Schon Konfutsse sagt: «Geweckt wird man zur Sittlichkeit durch die Dichtkunst, gefestigt durch die Wohl-schicklichkeit (das Li), vollendet durch die Musik.» Mit dieser Wertschätzung der Kunst hängt ihre hohe Entwicklung in China zusammen; aber auch diese Kunst bricht nie den Bann der Naturhaftigkeit, der den freien Geist wie in einem schweren geschlossenen Raum gefangenhält. Denn nur aus dem abendländischen Glauben an die Persönlichkeit sind die künstlerischen Triumphe des Geistes zu verstehen, die uns das Christentum geschenkt hat.

5. Weil die Persönlichkeitspflege fehlte, weil der Geist der Natur nicht frei gegenüberstand, gelangte auch die Wissenschaft Chinas nicht zu jener Beherrschung und Ausnutzung der Natur, wie sie das Abendland kennt. Der Chinese wollte nur das rechte Verhalten der Natur gegenüber finden, nicht sie beherrschen und sich dienstbar machen. Darum waren die Erfindungen der Chinesen Zufallserfindungen und wurden nicht richtig ausgenutzt. Man kannte in China schon viele Jahrhunderte vor Europa das Schießpulver, aber man benutzte es — glücklicherweise — nur zu Feuerwerkskörpern. Mit dieser passiven Haltung hängt auch die geringe Entwicklung der chinesischen Medizin zusammen, die immer noch Tiger- und Drachenknochen als geheimes Lebenselixir benutzt, ohne diese Stoffe experimentell zu untersuchen. So erklärt es sich auch, daß China sich gegen die europäisch-amerikanische Zivilisation so lange sträubte. Man sah wohl die technische Überlegenheit der fremden Barbaren ein, aber man schätzte sie nicht. Wozu auch? China war 4000 Jahre lang ohne diese Technik ausgekommen und wollte in

seinen naturhaften Ordnungen weiterleben, bis das Krachen der Granaten und Fliegerbomben ihm die unerbittliche Notwendigkeit klarmachte, sich zu modernisieren.

\*

Der Taoismus des Laotse war es, der dem Konfuzianismus den metaphysischen Schicksalsglauben vermittelt hatte. Beide Religionen schlossen sich zu einer Einheit zusammen und gaben dem geistigen Antlitz Chinas das Gepräge. Die späteren Schüler Laotse versuchten, auf den Gang des vom ewigen Tao bestimmten Schicksals Einfluß zu gewinnen, und deshalb pflegten sie die dunklen Künste der Wahrsagerei und der Zauberei. Und aus demselben Grunde wandten sich die chinesischen Gelehrten hin zur Astrologie, zur Sterndeuterei.

## II. Der astrologische Schicksalsglaube

Die Astrologie oder Sterndeuterei unterscheidet sich wesentlich von der Astronomie oder Sternkunde. Die Astrologie sieht in den Sternen ein Mittel, das Schicksal eines Menschen aus der Stellung der Gestirne im Augenblick seiner Geburt oder im Augenblick einer seiner Unternehmungen im voraus zu bestimmen. Schon seit uralten Zeiten versucht man, dem Menschen das Horoskop in der Stunde seiner Geburt zu stellen und daraus seinen Charakter, seine Anlagen und sein künftiges Schicksal zu erklären. Dieser robusten Praxis liegt die veraltete geozentrische Auffassung des Weltalls zu Grunde: Die Erde galt als der unbewegliche Mittelpunkt des Kosmos, und um die Erde kreisten die Planeten und alle übrigen Gestirne herum und beeinflussten durch ihren Lauf das irdische Geschehen.

Auf ägyptischem Boden entstand um 105 vor Christus das berühmte Werk des Petosiris, das im 2. Jahrhundert nach Christus noch übertrifft wurde durch den Klassiker der Sterndeuterei, Ptolemäus aus Alexandrien. Ptolemäus unterscheidet folgende Arten der Astrologie:

1. Die Universalastrologie, die aus den Sternen zukünftiges Glück oder Unglück für ganze Völker und Reiche, Provinzen oder Städte herausliest. Sie weissagt Kriege, Seuchen, Erdbeben und Überschwemmungen, Hitze oder Kälte, Trockenheit oder Regen, Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit.

2. Die individuelle Astrologie, die alle Lebensumstände des einzelnen Menschen voraussagt: Geburt und Lebenszeit, Eltern und Geschwister,

Charakter und Gesundheit, Beruf und Vermögen, Frau und Kinder, Freunde und Feinde.

3. Die Entscheidungsastronomie, die dem Menschen zu einem Entschluß rät und etwa für eine Heirat, eine Reise, ein Geldgeschäft den günstigsten Zeitpunkt angibt und die Erfolgsmöglichkeiten auskalkuliert oder auch von einem bestimmten Unternehmen abrät. Die Entscheidungsastronomie hatte zur Zeit Christi die Rolle der alten Orakel übernommen und gab nicht nur Privatleuten, sondern auch den Staatslenkern Weisungen für Krieg und Frieden, Bündnisse und Staatsverträge, sowie Auskunft über zu erwartende reiche Ernten und Mißernten.

4. Die medizinische Astrologie (Iatromedizin), welche die Krankheiten, ihre Heilungsmöglichkeiten und ihren Ausgang aus der Gestirnskonstellation erforscht und danach die ärztlichen Maßnahmen trifft. Der «Ärztensieger» Thessalos schrieb eine berühmte astropharmazutische Abhandlung, die er einem der ersten Kaiser aus dem Hause der Claudier widmete.

Nach welchen Methoden erforscht der Astrologe den Willen der Sterne? Die sogenannte natürliche Astrologie, wie sie Landleute, Seefahrer und Kalendermacher seit alten Zeiten üben, hält sich vor allem an die Einflüsse des Mondlichtes und der Mondphasen sowie an einzelne Merksterne der Jahreszeiten und an auffallende Himmelserscheinungen. Die gelehrte Astrologie konzentriert das Sternenschicksal auf die zwölf Tierkreisbilder, deren Namen und Zeichen seit dem 3. Jahrhundert vor Christus festliegen: Widder, Stier, Zwillinge, Krebs, Löwe, Jungfrau, Waage, Skorpion, Schütze, Steinbock, Wassermann, Fische. Hinzu kommen die sieben Planeten. Die Astrologen nennen an erster Stelle den Saturn, der am weitesten von der Erde entfernt ist. Dann folgen Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und schließlich der Mond, der der Erde am nächsten steht und gleichsam die Leber des Weltalls ist, weil er alle Gestirnstrahlungen in sich aufnimmt und zur Erde weiterleitet.

Während die Laienastrologie die einfache Form der Stunden-, Tage- und Monatsvoraussagen wählt, hat die gelehrte Astrologie eine komplizierte Technik entwickelt: Der Sterndeuter zeichnet das Bild des Sternhimmels beim Augenblick der Geburt des Menschen, und diese Zeichnung nennt man das Horoskop. Es enthält die zwölf Tierkreiszeichen und die Stellung von Sonne, Mond und Planeten. Sodann wird der Himmel in zwölf Felder eingeteilt, die man «Häuser» nennt. Alle Himmelskörper, Tierkreiszeichen, Häuser und Planetenstellungen werden mit dem Charakter, den Naturanlagen und der Umgebung des Menschen in Verbindung gebracht. Auf dieser Grundlage versucht man, sein zukünftiges Schicksal vorauszusagen.

Der heilige Augustinus bekämpft in seinem «Gottesstaat» die abergläubischen Bräuche der Sterndeuterei und den damit verbundenen Schicksalsglauben. Thomas von Aquin fragt in der theologischen Summe, ob die Himmelskörper die Ursachen der menschlichen Handlungen seien. Er stellt in seiner Antwort zunächst fest, daß die Gestirne tatsächlich einen direkten Einfluß auf alles Körperliche ausüben. Wenn deshalb das menschliche Erkennen und Wollen nur eine Funktion leiblicher Organe wäre, so würde mit Notwendigkeit folgen, daß die Gestirne alle menschlichen Entscheidungen und Handlungen unfehlbar hervorriefen. Der Mensch hätte damit keinen freien Wahlentscheid mehr, sondern handelte mit naturhafter Notwendigkeit. Das sei aber offenkundig falsch und stehe im Gegensatz zu unserer täglichen Erfahrung.

Immerhin übten die Gestirne auf die niederen Seelenkräfte des Menschen einen gewissen Einfluß aus und suchten von da aus auch den Verstand und selbst den Willen zu beeinflussen. Und leider sei es eine Tatsache, daß die Mehrzahl der Menschen ihren Leidenschaften und den Regungen des sinnhaften Begehrens, das den Gestirneinflüssen unterliege, nachgäben. Nur der kleinere Teil der Menschen sei so klug, den sinnlichen Regungen zu widerstehen, wenn sie der Vernunft widersprächen. Darum könnte die Sterndeuterei in der Tat für die Mehrzahl der Menschen das Wahre voraussagen, am sichersten dann, wenn es sich um allgemeine Voraussagungen handle. Sie vermöchte das aber nicht in einem bestimmten Einzelfalle, denn jeder einzelne Mensch habe die Fähigkeit, sich durch seinen freien Willen über die Leidenschaften und über alle Gestirneinflüsse zu erheben. Darum habe auch Ptolemäus gesagt, der weise Mensch sei Herr über die Sterne. Thomas schließt seine Ausführungen mit der grundsätzlichen Feststellung, daß nur diejenigen die Sterne als Ursache der menschlichen Handlungen hinstellen könnten, die keinen Unterschied des Geistes von dem Sinnenvermögen anerkennen. Da es aber feststehe, daß Verstand und Willen keine Funktionen körperlicher Organe darstellten, sei es auch verkehrt, die Himmelskörper als die Ursache der menschlichen Handlungen zu bezeichnen<sup>11</sup>.

Die modernen Astrologen, die irgendwie ernst zu nehmen sind, geben bereitwillig zu, daß die Gestirne keine unfehlbare Macht über den freien Willen haben. Jede Voraussage müsse mit drei großen Unsicherheitsfaktoren rechnen, mit der Unkenntnis des genauen Zeitpunktes der Geburt, dem freien Willen des Menschen und dem Einfluß der göttlichen Weltregierung. Ein bekannter Astrologe der Gegenwart gesteht: «Siebzehn lange Jahre hindurch habe ich die Sterne studiert. Ich sage Ihnen,

daß alle kosmischen Kräfte des Sonnensystems ohnmächtig sind gegen ein menschliches Gewissen, das dem Teufel nein sagt. Trotz aller kosmischen Tendenzen liegt euer Geschick immer in euren Händen, in eurem Gehirn und vor allem in eurem Herzen<sup>22</sup>»

Im christlichen Abendland erlebte die Astrologie einen unerhörten Aufschwung zur Zeit der Renaissance. Selbst einzelne Päpste, wie Sixtus IV., Julius II., Leo X. und Paul III. standen unter ihrem Einfluß. Seit Kopernikus verdrängten die Fortschritte der wissenschaftlichen Sternkunde immer mehr die Sterndeuterei, die erst in unseren Tagen eine neue Belebung erfuhr. In Berlin kommt zurzeit auf tausend Einwohner ein Wahrsager oder Sterndeuter. Die beiden schrecklichen Kriege, die Erschütterung aller menschlichen Sicherheiten, die furchtbare Ungewißheit der Zukunft, die quälende Sorge um das Schicksal vermißter Angehörigen, alles das treibt die suchenden und verzweifelnden Menschen aufs neue den Sterndeutern in die Arme, die einen Blick in die Zukunft versprechen. Die schlimmste Folge des Glaubens an die Astrologie ist der Zweifel an dem freien Willen des Menschen. Zugleich wird der Wille unbewußt in die Richtung gelenkt, in welche die Voraussage weist. Das angebliche Vorauswissen der Zukunft wird so in Wirklichkeit ein Voraushandeln, und wer konnte nicht unglückliche Menschen, die sich eben durch die Voraussage eines dunklen Verhängnisses dazu hinreißen ließen, in ein Unglück hineinzulaufen, welches der Spruch der Sterne ihnen als unvermeidlich vorausgesagt hatte!

Werner Bergengruen hat in seinem Roman «Am Himmel wie auf Erden» die schreckliche Wirkung astrologischen Schicksalsglaubens auf eine große Gemeinschaft von Menschen dargestellt: Der Astronom Dr. Carion hat aus den Sternen den Untergang der beiden Städte Berlin und Köln, ja vielleicht die Vernichtung des ganzen brandenburgischen Landes durch eine Wasserkatastrophe vorausberechnet. Obwohl Dr. Carion das Unglück nur als eine bedrohliche Gefahr, nicht als ein unvermeidliches Verhängnis aus den Sternen herausgelesen hat, erregt seine Voraussage die vollkommene Erschütterung der gesamten menschlichen Gemeinschaft, eine zerstörende Furcht, die hundert verschiedene Gestalten annimmt und in einer Art von Gesamtverzweiflung endet. Er hat nur dem Kurfürsten Joachim und dessen Kammerjunker Ellnhofen seine Vorausberechnung mitgeteilt, und der Kurfürst tut alles, um die unheimliche Botschaft von seinen Untertanen fernzuhalten, um sie vor der Angst zu bewahren, deren schreckliche Auswirkungen er vorausieht. Trotzdem kommt eine den gesunden Verstand vernebelnde Furcht über die Massen des Volkes, die für die Pflichten des Tages gleichgültig werden, den Rest ihres Lebens schrankenlos zu genießen suchen und in

sinnloser Verzweiflung den Untergang als eine Art Heilmittel und Rettung anzusehen versucht sind. Der Kurfürst tut alles, um die Zerstörung der gesellschaftlichen Ordnung aufzuhalten, aber auch er ist von der heimlichen Furcht vor dem Schicksal getrieben, obwohl er es sich erst am Ende eingesteht. Der Kammerjunker Ellnhofen, der zusammen mit dem Kurfürsten durch strengste Maßnahmen und Verbote der sinnlosen Angst entgegenarbeitet, unterliegt schließlich selbst der Furcht vor dem drohenden Schicksal und veranlaßt gegen das Verbot des Kurfürsten seine Braut Juliane zur Flucht. Zum Tode verurteilt, gesteht er ein, daß auch er der Angst Raum gegeben hat, indem er meinte, aus vollkommener Liebe zu handeln. Selbst der Kurfürst wird an dem entscheidenden Tage von der Angst überwältigt und verläßt die bedrohte Stadt, bis er von dem Kutscher Juro zu seiner Pflicht zurückgerufen wird. Außer diesem Kutscher, einem unverwüstlichen Naturkind, ist es nur noch der fromme Bruder Meinrad, der die Furcht überwunden hatte, noch ehe sie ihn anrühren konnte. — In der ganzen Literatur ist uns kein Werk bekannt, das so eindringlich die Dämonie des astrologischen Schicksalsglaubens und die zerstörende Wirkung der dadurch hervorgerufenen Angst zu schildern vermöchte.

Die wissenschaftliche Sternkunde hat aber vielleicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Sie fragt mit überlegenem Lächeln, was denn der Mars mit der Entfesselung von Kriegen, was Jupiter mit der Herrschaft, und was Venus mit geschlechtlicher Liebe zu tun habe. Es sei doch rein zufällig, daß man diesen Sternen diese Namen zugelegt habe, die man geradesogut vertauschen könnte. Aber eben diese Zufälligkeit steht hier zur Frage. Könnte es nicht doch sein, daß bestimmte Beobachtungen seit uralten Zeiten die Menschen bewogen, den einzelnen Planeten gerade diese gewohnten Namen zuzulegen? Es ist nicht ausgeschlossen, daß Thomas von Aquin recht hat, wenn er den Sternen einen gewissen Einfluß auf diejenigen Menschen einräumt, die nicht ihrer Vernunft, sondern ihren Leidenschaften folgen. Das bedeutet keineswegs irgendein Zugeständnis gegenüber dem astrologischen Schicksalsglauben. Der Mensch ist niemals das Opfer überstarker Gestirnkonstellation, und das landläufige Horoskopstellen ist trotz seines gelehrten Aufputzes eine Art Falschmünzerei. Es ist überaus verdächtig, daß die richtigen Horoskope kaum jemals bei der Geburt, wohl aber immer nach dem Tode eines Menschen glücken wollen. Kepler stellte dem Wallenstein das Horoskop und sagte ihm 70 Lebensjahre voraus. In Wirklichkeit wurde Wallenstein schon im 51. Jahre in Eger ermordet. Andererseits hat man der Jungfrau von Orleans lange nach ihrem unglücklichen Tod das Horoskop gestellt: Der Mond im Aspekt mit Jupiter

gab ihr den religiösen Glauben, und mit Merkur die Lebhaftigkeit ihres Geistes. Und doch sind viele andere Menschen an demselben 6. Januar 1412 mit der Jungfrau von Orleans geboren worden, ohne die gleichen Eigenschaften des Geistes und Herzens zu besitzen!

Aber ist nicht Christus der Herr unter dem Schicksalszeichen eines Sternes geboren und von den Magiern aus dem Morgenlande gesucht und gefunden worden<sup>13</sup>? Im Jahre 7 vor Christus sah man die Planeten Jupiter und Saturn dreimal im Tierkreisbild der Fische in Konjunktion, und zwar am 23. Mai, am 4. Oktober und am 5. Dezember. War dies das Gestirn, aus dessen Stellung die Magier mit ihrer Sterndeutkunst die Wahrheit fanden, daß der große König in Israel geboren sei? Oder war es jener Komet, den die Chinesen um die Zeit der Geburt Christi beobachtet und in ihren Kalendern verzeichnet haben? Gegen alle diese Deutungen spricht der Bericht der Bibel, der offenbar einen früher nie gesehenen Stern erwähnt, aus dessen Erscheinen die Magier die Geburt des großen Retters und Heilandes erkannten, den alle Völker im dunklen Vorgefühl einer Zeitenwende erwarteten. Gregor der Große sagt mit Recht, der Stern bei der Geburt Christi bedeute nicht eine Bekräftigung, sondern das Ende des astrologischen Schicksalsglaubens. Denn hier sei nicht der Stern das Schicksal des Kindes, sondern umgekehrt: das Kind sei sozusagen das Schicksal des Sternes<sup>14</sup>. Christus hat den furchtbaren Bann des Fatalismus gebrochen. Der Mensch ist seiner Freiheit zurückgegeben. Der Kosmos ist nicht mehr das Schicksal des Menschen: der Mensch ist das Schicksal des Kosmos geworden.

Der Mensch ist nicht für die Sterne da, sondern umgekehrt, die Sterne sind für den Menschen da, der das Ebenbild Gottes in seiner Seele trägt. «Gott hat die Sterne, seine Lieblinge, gebunden an den Menschen, seinen anderen Liebling, aber nicht, damit sie den Menschen bezwingen, sondern damit der Mensch die dämonischen Kräfte, die von den Sternen ausgehen, bezwinde. Nicht um des Menschen, sondern um der Sterne willen sind Sterne und Menschen aneinander gebunden. Es ist gerade umgekehrt, wie es die Astrologie lehrt. . . Erst wenn der Mensch abfällt von Gott und das Ebenbild durchlöchert wird, erst dann vermögen die dämonischen Kräfte der Sterne einzudringen durch die Löcher des Ebenbildes in den Menschen und Besitz zu ergreifen von ihm. Dann stimmt das Horoskop. Das ist aber kein Beweis dafür, daß die Sterne über den Menschen herrschen, das ist ein Beweis nur dafür, daß bei einem solchen Menschen das Ebenbild schadhafte, durchlöchert war. Auf dämonische, die Materie der Erde aufwühlende Menschen hat die dämonische Materie der Sterne am meisten Einfluß, und bei diesen stimmen auch die Horoskope am meisten . . .<sup>15</sup>»

Augustin hat in seinem Gottesstaat auf den dämonischen Charakter der heidnischen Astrologie ebenso hingewiesen wie auf ihren Zusammenhang mit dem antiken Götterglauben. Ausführlich behandelt er die mythologischen Gestalten der Glücksgöttinnen Felicitas und Fortuna<sup>16</sup>.

### III. Der mythologische Schicksalsglaube

Homers Ilias und Odyssee sind durchaus kein Lehrbuch der altgriechischen Mythologie, aber dennoch ist dieses gewaltige Epos ein sprechendes Zeugnis des griechischen Glaubens. Es hat auf die folgenden Generationen einen Einfluß ausgeübt, den man kaum überschätzen kann. Auf den ersten Blick fällt uns auf, daß die Götter Homers ins Übermenschliche gesteigerte Menschen sind. Das hängt mit der naturalistischen Gesamtanschauung zusammen. Die Erde erscheint als Göttin, und Hestia, die Göttin des Feuers, ist keineswegs reinlich geschieden von dem materiellen, irdischen Feuer. Im 21. Gesang der Ilias sehen wir den Flußgott Xanthos in rasenden Zorn geraten gegen Achilles, der das Strombett mit Leichen füllt. Trotz ihrer erhabenen Züge bleiben die Gestalten der Götter mit einer unverkennbaren Menschlichkeit verknüpft. Das, was sie von den Menschen unterscheidet, ist vor allem, daß sie nicht altern und nicht sterben. Im übrigen sind sie unvollkommene Wesen; sie haben einmal einen Anfang genommen, und ihr Leben bleibt dem Rhythmus der Tage, Monate und Jahre unterworfen. Sie brauchen Ambrosia und Nektar, um sich zu nähren. Ihr Vorauswissen und ihre Willenskraft reichen nicht hin, um die Welt und ihre Geschicke vollständig zu leiten und zu regieren; jeder einzelne traut sich zwar eine gewisse Oberherrschaft wenigstens über einen Teil des Geschehens zu, aber ihre gesamte Regierung bleibt beschränkt und zweifelhaft.

Mit dieser Menschlichkeit der Götter hängt es zusammen, daß die Götter vom Schicksal, von der Moira, abhängig sind. Das Schicksal ist ohne Namen, keine Person, sondern ein Gesetz, nach dem selbst die Götter ihr Verhalten einrichten müssen. Deshalb können sie zu ihrem Leidwesen ihre Günstlinge nicht vor dem Todeslose retten. Als Zeus sieht, wie Achilles den fliehenden Hektor verfolgt, will er seinem Schützling gern helfen, der ihm schon so viele Opfer dargebracht hat. Als er aber die Schicksalswaage ergreift und die Lose der beiden Helden darauf legt, senkt sich das Los des Hektor zum Hades hinab. Zeus fügt sich dem Schicksal, und auch Apollo muß seinen Liebling schmachvoll im

Stich lassen. Der Held der Trojaner muß sterben nach dem Gesetz, das er selbst seiner Gattin beim Abschied erklärte:

Über das Schicksal hinaus entsendet mich keiner zum Hades;  
aber dem Schicksal selbst kann keiner der Menschen entrinnen.

In nachhomerischer Zeit hat Aeschylos in seinem «Prometheus» nachdrücklich betont, daß Zeus zwar alle Menschengeschicke lenkt, aber selbst gebunden ist an eine ewige Ordnung, der er sich fügt. «Auch er kann seinem Schicksalslose nicht entfliehen.»

Erst recht muß sich der Mensch diesem Schicksale beugen. Die Griechen wehren sich freilich gegen den Gedanken eines zwangsmäßigen Vollzuges aller menschlichen Handlungen, und am Anfang der Odyssee betont Zeus die Verantwortlichkeit der Menschen für ihre eigenen Handlungen:

Seltsam, wie halten die Menschen doch nur die Götter für schuldig:  
Sagen sie doch, von uns kam' alles Übel, doch tragen  
Leiden sie selbst dem Schicksal zuwider durch eigenen Frevel.

Auch in der griechischen Tragödie sind die Menschen nicht einfach Marionetten des Schicksals; sie bleiben meistens frei handelnde Persönlichkeiten. Ödipus vollzieht in freier Selbstentscheidung die Sühne für seine Verletzung der heiligsten Gesetze, und Antigone hat freiwillig aus Liebe zu ihrem toten Bruder die Tat schöner Menschlichkeit getan, die für sie so verhängnisvoll wird. Eteokles weiß zwar, daß kein Mensch dem Schicksal entrinnt, das ihm bestimmt ist, aber das hindert ihn nicht, als freier Mann seine Pflicht zu tun. «Die Spannung zwischen dem eigenen Wollen des Menschen und dem Schicksal ist der Grundzug der griechischen Tragödie. Aber der Mensch ist nicht etwa ohnmächtig diesem Schicksal ausgeliefert, sondern er trägt in seinem Innern die Freiheit und die Kraft, die ihn durch sittliche Tat über das äußere Schicksal erhebt<sup>17</sup>.»

Trotzdem bleibt das Schicksal übermächtig, die Menschen sind ihm im Leben und Sterben ausgeliefert. Zu wem soll man um Hilfe rufen? Das Schicksal selbst hat keine Augen zu sehen und keine Ohren zu hören. Seit Heraklit und Demokrit verbindet sich die Moira allmählich mit der gesetzmäßigen Naturordnung des Kosmos, und beide Philosophen betonen, daß auch die Götter dieser Ordnung unterworfen sind. Als sich der gestürzte Krösus über den Orakelspruch der Pythia bitter beklagt, antwortet diese: Es sei selbst für einen Gott unmöglich, dem vorbestimmten Verhängnis zu entgehen. — Auch Herodot spricht von der Macht des Schicksals, dem zu entfliehen sogar einem Gott unmöglich sei.

Ursprünglich hatten die blindwirkenden Schicksalsmächte durchaus keinen ethischen Charakter, und das Verhängnis, das den Menschen traf, stand in keiner Beziehung zu seinen Taten. Das Schicksal, die Moira, ist keine Persönlichkeit, aber eine absolute Macht. Wohl erschienen die Schicksalsgöttinnen, die Moiren, als Vermittler und Vollzieher des Schicksalspruches, aber es war eine Verwechslung der späteren Mythen, welche diese Göttinnen mit dem Schicksal selbst in einsetzte. Auch in den Tragödien des Aeschylos ist das Schicksal durchaus noch keine sittliche Macht, welche die Widersprüche im Menschenleben mit erhabener Gerechtigkeit ausgleiche und Lohn und Strafe gerecht verteile. Das Schicksal ist vielmehr mit dem Charakter der Menschen von Anfang an so verflochten, daß es aus einem inneren Grunde als unabwendbar erscheint. Erst bei Sophokles ist der Vorstellung vom unabänderlichen Schicksal ein sittliches Element hinzugefügt. In der «Antigone» hat König Kreon, in furchtbarem Übermut göttliches und menschliches Recht mit Füßen tretend, die Antigone für ein Werk der Menschlichkeit dem Tode überliefert. Der blinde Seher Teiresias verkündet ihm die Rache des Schicksals, und Kreon beklagt am Ende das blinde Irren und das wahnbetörte Tun seines starren Hochmuts:

Weh mir! Ich hab's erkannt, ich Armer: ja, auf dieses Haupt  
hereinstürmend traf ein Gott, schwer ergrimmt  
mit schwerem Schlag; in wilde Bahnen stieß er mich,  
o weh, niederstürzend mein zertretnes Glück!  
Weh über der Sterblichen Dasein!

Im späten Griechentum nimmt der Kult der Glücksgottheit (Tyche) den Platz des alten Schicksalsglaubens ein. Während die Moira mit unbittlichem Zwange jedem Menschen seinen Platz in der Weltordnung zuweist, ist Tyche eine launische Gottheit, die man durch Sterndeuterei zu erforschen und durch Zaubermittel zu beeinflussen sucht. Jetzt verschmilzt der Schicksalsglaube mit der Furcht vor der unheimlichen Macht der Gestirne, der der Mensch wehrlos ausgeliefert ist. Wie ein Alpdruck lastet dieser Glaube auf den Gemütern, und man sucht in zahllosen magischen Riten Erlösung von den finstern Mächten, die keines Menschen Kunst vertraulich stimmt.

Der Moira verwandt ist das «Schicksal» der altgermanischen Mythologie, Uralg oder Urfestsetzung, aber auch Metod oder Zumessung genannt und insofern der griechischen Moira oder «Zuteilung» genau entsprechend. Beherrschend ist der Gedanke, daß einem jeden schon

bei der Geburt sein Los und sein Anteil am Leben, vor allem die Stunde seines Todes zugeteilt wird. Die Schicksalsgöttinnen spinnen schon bei der Geburt den Faden des Schicksals.

In der goldenen Urzeit lebten die Götter in seliger Unschuld und ohne Sorge vor der Macht des Geschicks. Als sie aber schuldig wurden, da kamen aus dem Riesenlande die Nornen, drei gewaltige Schwestern: Urd, die Herrin des Vergangenen, Werdandi, die um das Gegenwärtige weiß, und Skuld, die das Zukünftige schaut. Sie leben am Schicksalsquell und sprechen dort in den täglichen Versammlungen der Götter ihr unwiderrufliches Urteil. Die Nornen bringen Heil und Unheil. Während die beiden ersten meist Glück und Begabung in die Wiege legen, setzt die letzte, die tückische Skuld, allem Leben die Grenze des Todes. Diese drei Nornen entsprechen auffallend deutlich den drei spinnenden Moiren, die schon bei Homer erwähnt werden. Plato erklärt später die Namen dieser griechischen Schicksalsgöttinnen: Lachesis bedeutet das Vergangene, Klotho das Gegenwärtige und Atropos das, was geschehen soll<sup>18</sup>.

Die Sagas wiederholen immer und immer wieder, daß niemand gegen den Spruch der Nornen ankommen kann: «Niemand sieht den Abend, wenn die Norne sprach.» «Eine stille, ernste Klage über den harten Spruch der Nornen, über den Kummer, die Unsicherheit und die Pein des Lebens steigt aus diesen Gesängen empor<sup>19</sup>.» Aus äußerer und innerer Notwendigkeit webt sich das Verhängnis zusammen, dem man nicht enttrinnen kann. «Das Schicksal, das im Heldenliede waltet, ist Unheil im tiefsten und letzten Sinne des Wortes, ohne Erhebung und ohne Versöhnung<sup>20</sup>.» Die Sagas gebrauchen das Wort *forlög*, das Vorherbestimmte, und weisen damit auf die unfehlbare Anordnung einer Schicksalsmacht hin. Wahrscheinlich fiel in der ältesten Zeit der Schicksalsglaube mit dem Götterglauben zusammen, und es ist möglich, daß die ursprüngliche Einheit der Gottheit mit dem höchsten Schicksal verbunden war. «Von diesem Glauben aber haben sich, wenn wir auf die Edda und die Sagas sehen, nur Trümmer erhalten, über denen wir den Glauben an eine selbständige Schicksalsmacht triumphierend emporsteigen sehen<sup>21</sup>.»

Bei den späten Germanen ist gar kein Zweifel möglich, daß die Götter unter dem Schicksal stehen. Die Götter sind sterblich und leben in Ungewißheit über das ihnen drohende Schicksal. Aus banger Sorge um die Zukunft hat Odin eines seiner Augen hingegeben, um das ihm verhängte Los zu erfahren. Während die griechischen Götter ohne Ende ihr sorgenloses Dasein genießen können, sieht Odin am fernen Horizont der Geschichte schon Ragnarök, den Tag der Götterdämmerung. Dann sitzen

die Schicksalsgöttinnen traurig um den vertrockneten Weltenbaum herum, und die Götter wissen, daß ihre Stunde geschlagen hat. Lange kämpft Odin mit dem losgelassenen Wolfe Fenris, der ihn jedoch zuletzt verschlingt.

Es reißt die Fessel, es rennt der Wolf.  
Vieles weiß ich, Fernes schaue ich:  
der Rater Schicksal, der Schlachtgötter Sturz.

Hinter diesem Ende steht jedoch ein neuer Tag; denn ein erhabenes Wesen, das schon vor der Welt da war und auch nach der Götterdämmerung bleibt, wird einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen. Die Götter spielen dann wieder wie in den Tagen der Unschuld im goldenen Saal, während auf Erden eine verjüngte Menschheit erblüht. Der einzelne Mensch wandert nach seinem Tode von Hügel zu Hügel bis zu dem Wohnort des höchsten Wesens, das manchmal Allvater genannt wird. Allvater hat die Welt aus nichts erschaffen und ihr jenes Schicksalsgesetz gegeben, das durch die Nornen dargestellt wird. Man sieht hier deutlich, daß der germanische Schicksalsglaube schon Ansätze enthält, die eine christliche Deutung vorbereiten, wie sie im Wessobrunner Gebet vollzogen wird.

Zur Zeit der Helianddichtung sind die Germanen überzeugt, daß Christus stärker ist als das Schicksal, und ein christlicher Skalde läßt den Herrn am Schicksalsbrunnen thronen, wo früher die Nornen hausten:

Krist sitzt im Süden am Brunnen der Urd,  
der mächtige Bezwinger der Asen des Felsens<sup>22</sup>.

Auch in der spätrömischen Welt nimmt der Glaube an das Schicksal, *Fatum* genannt, eine deutliche Wendung zum Glauben an einen allmächtigen Gott. Vergil, der Vater des Abendlandes, hat in seiner *Äneis* das Schicksal als einen Ausspruch verstanden, der bestimmt ist von Weisheit und Gerechtigkeit. Wo ein Gesagtes ist, muß auch ein Sager sein, und Vergil führt das zu Ende, was schon Homer dunkel geahnt hatte: Der oberste Gott, Jupiter selbst, ist der Sager des Schicksalspruches. Seinem Spruch beugt sich der fromme Äneas, der gerade deshalb fromm ist, weil er in der gehorsamen Hingabe an den Willen Jupiters das Höchste vollbringt, was ein Mensch leisten kann. In diesem Gehorsam verläßt er das brennende Troja und trennt sich von der Geliebten Dido, die ihn vergebens beschwört und in seinem Abschied nur grausame Gleichgültigkeit zu erkennen vermag. Jupiters Schicksalspruch führt ihn dann in die neue Heimat und läßt ihn zum Stammvater des julischen Kaisergeschlechtes werden, das zur Rettung der Welt berufen ist. Damit

stehen wir schon im dämmernden Advent des Christentums, und der Schicksalsglaube wandelt sich zum Glauben an die Vorsehung Gottes: *Et sic fata Jovis poscunt.*

Augustinus sieht nicht nur bei den Dichtern, sondern vor allem bei den Philosophen der christlichen Zeitenwende diese Wandlung des Schicksalsglaubens gegeben. Er zitiert Seneca und die übrigen Stoiker, die nach Ciceros Zeugnis der Ansicht seien, von Jupiter, dem höchsten Gott, hänge die Verknüpfung der Schicksale ab<sup>23</sup>. Aber hat Cicero den philosophischen Schicksalsglauben seiner Zeit richtig verstanden und wiedergegeben?

#### IV. Der philosophische Schicksalsglaube

Cicero sagt in seinen «Gesprächen in Tuskulum»<sup>24</sup>: «Sokrates rief als erster die Philosophie vom Himmel herab und gab ihr einen Wohnsitz in den Städten. Ja, er führte sie sogar in die Häuser und zwang die Menschen, über Leben und Sitten, über Gut und Böse nachzudenken.» Sokrates hatte als erster den Menschen in den Mittelpunkt des Weltbildes gerückt, und auf diesem Wege entwickelte Zenon um 300 vor Christus das sokratische Gedankengut weiter, indem er es mit den Lehren des Platon und des Aristoteles verband. Noch bedeutender wurde für Zenon der Einfluß des Heraklit von Ephesus, der die homerische Götterwelt zertrümmert und statt dessen eine pantheistische Welterklärung begründet hatte. Nach der Säulenhalle, in der Zenon auftrat, nannte man diese Schule die Stoa. Die bekanntesten, bis heute nachwirkenden Stoiker sind der Philosoph und Dichter Seneca, der Freigelassene Epiktet und der Kaiser Marc Aurel. Diese drei Männer haben inmitten des Verfalls der antiken Kultur, in der Auflösung des Augustischen Reiches, in jener schrecklichen Welt, die uns Sueton und Tacitus beschrieben haben, die besten Werte der Antike, die Grundsätze einer sittlichen Weltordnung, in eine bessere Zukunft hinüber zu retten versucht. Die Kirchenväter und selbst Thomas von Aquin haben das Wertvolle ihrer ethischen Gedankengänge erkannt und in das christliche Lehrsystem eingebaut. Der heilige Hieronymus hatte dem Seneca sogar einen Platz unter den kirchlichen Schriftstellern zuerkannt<sup>25</sup>, und in neuerer Zeit hat man sogar daran gedacht, Seneca zu einem Schüler des heiligen Paulus zu machen. Ein angeblicher Briefwechsel zwischen den beiden Geistesmännern ist mehrere Male veröffentlicht worden, ein

Briefwechsel, der sich jedoch bei einer objektiven Betrachtung als Fälschung zu erkennen gibt. Der Unterschied zwischen dem Christentum und der Stoa liegt gerade in dem Wort, das beide Lehren so oft und gern gebrauchen, in dem Worte: Vorsehung.

Der Gott der Stoiker ist nicht der persönliche Gott der christlichen Offenbarung. Er ist nicht der gerechte, heilige, allmächtige und allweise, weltüberlegene Geist, welcher der ganzen Schöpfung in souveräner Herrlichkeit gegenübersteht. Der stoische Gott ist nicht der, den Paulus in Athen verkündet hat: der in allen Welt dingen wirkt und doch wesenhaft von der Welt verschieden ist. Der Gott der Stoiker ist die Natur, das große Weltall oder die ewige Weltordnung, die Weltvernunft, die geistige Kraft, welche die Materie bändigt und zu einem Kosmos gestaltet. Die Stoiker fassen das höchste Wesen entweder als die Summe alles dessen, was existiert oder als das immer tätige Prinzip, den vernünftigen Weltgrund, der alles lenkt. Seneca sagt: «Was ist die Natur anders als Gott und die göttliche Vernunft, die der ganzen Welt und all ihren Teilen eingefügt ist<sup>26</sup>?»

Der Stoiker glaubt weder an einen persönlichen Gott noch an eine unsterbliche Seele. Die Seele löst sich mit dem Körper auf und kehrt zu den Elementen zurück; sie verliert sich zu dem großen Weltganzen, von dem sie nur ein Teil, gleichsam eine Keimzelle ist, wie Epiktet öfters versichert. Seneca zögert bei dieser Aussage und möchte den Seelen lieber ein gewisses Weiterleben zuerkennen, das aber keineswegs als Ewigkeit im christlichen Sinne zu deuten ist. Cicero meint in seinen «Gesprächen in Tuskulum», die Stoiker gäben zwar zu, daß die Seele noch lange Zeit fortbestände, sie leugneten aber ihre ewige Existenz<sup>27</sup>.

Aus diesen Vorstellungen über Gott und Seele ergibt sich die stoische Lehre von der Vorsehung. Sie ist in Wirklichkeit nichts als das verhängnisvolle Fatum, das unveränderliche Weltgesetz, das unbeugsame Dekret der blinden Weltvernunft, die den Kosmos regiert und dennoch mit ihm zusammenfällt. In unaufhörlicher Verkettung hängen die einzelnen Ereignisse miteinander zusammen, alles folgt aus einem starren naturgesetzlichen Zwang, und nichts ist zu ändern. Die Folge davon ist, daß das Weltganze «mit einem ungeheuerlichen Druck» auf der Seele lastet, einem Druck, der die freie Persönlichkeit trotz aller hohen Worte vom Adel und von der Würde des Menschen im Innersten unterdrückt. Der Mensch hat nichts anderes mehr zu tun, als sich dem Lauf der Dinge zu unterwerfen und den vorbestimmten Weg mitzugehen, der ihm vom Schicksal bezeichnet ist: Das Schicksal führt denjenigen, der sich ihm fügt; es rafft den hinweg, der ihm Widerstand leistet: *Volentem ducunt, nolentem trahunt fata.*

Seneca sagt in seinem Buch über die Vorsehung: «Was hat ein tugendhafter Mann zu tun? Sich dem Schicksal hinzugeben! Es ist ein großer Trost, indem man fortgerissen wird, das Schicksal aller Wesen zu teilen. Sei es, was es will, was gerade uns ein solches Leben und einen solchen Tod zugewiesen hat — an dieselbe Notwendigkeit sind auch die Götter gebunden. Eine unabänderliche Bahn gehen sie, die Menschen wie die Götter. Jener Gründer und Regierer des Alls hat die Geschicke zwar selbst bestimmt, aber auch er folgt ihnen, und ewig gehorcht er, ein einziges Mal hat er befohlen<sup>28</sup>.»

Zu diesem Schicksal kann man nicht beten, denn es ist blind und taub. Was sollte man auch von ihm erbitten? Eine Abänderung des vorbestimmten Geschickes? Das ist unmöglich, unförmlich und gottlos. Oder das Glück und die Tugend? Beide hängen nur von uns selbst ab. Darum sagt Seneca: «Was braucht es Gebete? Mach dich selbst glücklich<sup>29</sup>.» Epiktet schließt sein Handbüchlein der Moral mit folgendem typischem Spruch:

So leite mich, Zeus, und du, Schicksal,  
wohin mir euer Wink zu gehn befiehlt.  
Ich bin bereit, zu folgen; wollt' ich nicht,  
so wär' ich feig und müßte dennoch folgen.  
Wer der Notwendigkeit gern sich fügt,  
der ist ein Weiser und erkennt Gott.

Der Stoizismus ist die Philosophie der Verzweiflung, während das Christentum die Religion der Hoffnung ist. Gegen die Übel der Welt bewaffnet sich der Stoiker mit titanischem Trotz. Seneca sagt, der Weise fürchte das Übel nicht, denn er sei mächtiger als alles, was von außen komme. «Das Glück kommt an den Pöbel und an Alltagsseelen, doch ist es großen Männern vorbehalten, das Unglück und die Schrecken der Sterblichen zu überwältigen<sup>30</sup>.» Wenn dieses Gegenmittel gegen den Schmerz nicht mehr genügt, bleibt immer noch als letzter Ausweg der Selbstmord. Ohne dieses äußerste Mittel wäre das Leben mit seinen Schrecken und seinen unabwägbaren Möglichkeiten nicht zu ertragen. Die Gottheit hat es so eingerichtet, daß der Mensch aus dem Labyrinth ein letztes Entweichen hat, wenn die Verzweiflung an sein Herz greift. Seneca läßt die Vorsehung sprechen: «Die Hauptsache ist: Ich habe dafür gesorgt, daß niemand euch wider Willen festhalten kann. Der Ausgang ist offen. Wollt ihr nicht kämpfen, so könnt ihr euch davonmachen. Zu diesem Zweck habe ich euch von allem, was euch notwendig sein könnte, nichts leichter gemacht als das Sterben<sup>31</sup>.»

Hier offenbart sich die Verzweiflung auf dem Grunde der stoischen Weisheitslehre, und wir erinnern uns an das Wort Kierkegaards: «Die Besten in der Welt gehen umher in einer stillen Verzweiflung.» Es

kommt die Stunde, wo aller Stolz und alles Überlegenheitsgefühl gegenüber dem Schicksal nichts mehr nützen; dafür wird der Selbstmord als einziger Ausweg gepriesen. Seneca sollte selbst gezwungen werden, und zwar von seinem eigenen Schüler, diese seine Lehre in die Tat umzusetzen. Er hatte einmal das ahnungsvolle Wort gesprochen: «Ob ich tapfer bin, werde ich in meiner Todesstunde beweisen.» Kaiser Nero, Senecas Schüler, beschuldigte ihn der Teilnahme an der Beschwörung des Piso und befahl ihm, sich selbst zu töten. Tacitus berichtet in seinen Annalen, daß Seneca seine Frau und seine Umgebung ermahnte, Gelassenheit und Standhaftigkeit gegenüber dem Schicksal zu bewahren, wie er es immer gepredigt habe. Er öffnete sich selbst die Pulsader, aber das Blut wollte dem alternden Körper nur langsam entströmen. Er mußte ein Gift hinzunehmen, um den Todeskampf zu beschleunigen. Seine Gattin Paulina wollte zunächst mit ihm sterben, erhielt aber vom Kaiser Bescheid, ihre Wunden wieder zu verbinden und ihr Leben zu erhalten. Diesem Befehl folgte sie, eigentlich in einer unstoischen Weise. Seneca starb allein, ein trostloses Bild jener Einsamkeit des Stoikers, der seine Familienangehörigen nur «wie geliehenes Tafelgerät» betrachtet.

Es soll nicht verkannt werden, daß der Schicksalsglaube der Stoa für viele in allen Jahrhunderten, besonders in der Renaissance, ein Weg geblieben ist, mit der Welt und den Menschen fertig zu werden. Denn diese Resignation gegenüber dem allmächtigen Schicksal hat einen Glanz titanischer Größe und auch einen rührenden Zug menschlichen Sichbegnügens und des Wissens um die eigene Begrenztheit<sup>32</sup>. Hierüber schwebt manchmal eine religiöse Atmosphäre, wie sie in dem berühmten Hymnus des Kleantes zum Ausdruck kommt. Cicero sagt, die Stoiker pflegten, um die Macht des Fatums darzutun, die Verse Homers zu zitieren:

Und so gleicht der Sinn der erdbewohnenden Menschen  
ganz dem Tag, den der Göttervater heraufführt<sup>33</sup>.

Das sind Ansätze zu einer weiteren Entwicklung, die jedoch weniger leicht zu einem echten Vorsehungsglauben als zu einem religiösen Fatalismus hinführen können.

#### V. Der religiöse Fatalismus

Der philosophische Schicksalsglaube nimmt in der Spätantike eine stark religiöse Färbung an. Damit er aber im eigentlichen Sinne religiös wurde, mußte an die Stelle des naturhaften Fatums der freie Wille des

allmächtigen Gottes treten. Die Tendenz zu einer solchen Weiterentwicklung des Schicksalsglaubens beobachten wir im Mohammedanismus.

Mohammed fühlte die ihm auferlegte Sendung wie ein Schicksal, das ihm Allah ohne sein Zutun gesandt hatte. Er glaubte sich berufen, den Götzenkult der Araber durch den Glauben an den einen, allmächtigen Gott zu ersetzen. Im alten Arabien war man davon überzeugt, daß die Dichter von guten und bösen Geistern getrieben würden. In ähnlicher Weise war auch Mohammed überzeugt, daß seine religiösen Erlebnisse, aber auch seine persönlichen Einfälle und seine politischen Pläne Eingebungen Allahs seien, der ihn als Werkzeug benutze, um den Götzen dienst zu zerstören.

Die Hauptlehre Mohammeds ist der Satz, daß es keinen Gott gibt außer Gott, daß Allah der einzige, allmächtige und allgegenwärtige Herr der Welt ist. Er spricht: Werde! und alle Dinge sind da. Aus nichts hat er die ganze Welt geschaffen. «Erschaffen hat er den Menschen aus einem Samen. Die Tiere schuf er für euch. Sie liefern euch warme Kleidung und bringen euch Nutzen, und ihr esset von ihnen. Und er schuf die Pferde, die Kamele und die Esel, damit ihr auf ihnen reitet und euch damit schmückt. Er ist es, der euch Wasser vom Himmel hernieder sendet. Von ihm kommt der Trank, und von ihm sind die Bäume, unter denen ihr weidet. Er läßt euch durch das Wasser die Saat und den Ölbaum und die Palme und die Rebe und allerlei Früchte sprießen. Und es lehrte dein Herr die Biene: suche dir in den Bergen Wohnungen und in den Bäumen und in dem, was die Menschen erbauen<sup>34</sup>.» Allah ist das Licht des Himmels und der Erde, und er leitet zu seinem Lichte, wen er will. Niemand stirbt ohne die Erlaubnis Allahs, der den Termin in seinem Buche festgesetzt hat. Als die Mekkaner seine Predigt nicht annehmen wollten, sagte ihnen der Prophet: «Und nicht frommt euch mein Rat, wollte ich euch raten, wenn Allah euch irreführen will. Er ist euer Herr, und zu ihm müßt ihr zurückkehren.»

Mohammeds Lehre knüpft in der Form an die altarabische Spruch dichtung der Wahrsager und Wunderpropheten an. Trotzdem konnte Mohammed seinen Gegnern in Mekka sagen, sie möchten ihm, wenn sie könnten, nur eine einzige Sure seines Korans nachmachen. Das war unmöglich. Woran lag das überwältigend Neue in den Sprüchen Mohammeds? Weil dort ein für Altarabien völlig neues Gottesbild lebendig wurde, die Idee des einen, weltüberlegenen und alleswirkenden Gottes.

Die Allwirksamkeit Allahs wird leicht zu einer Alleinwirksamkeit, indem die Eigentätigkeit der Ursache gering angeschlagen oder gar übersehen wird. Weil nun der Koran die Allmacht Allahs betont und von der menschlichen Freiheit nur wenig spricht, so ist ein Anschein von

Schicksalsglauben über seiner ganzen Lehre ausgebreitet. Allah erscheint in seiner Allmacht als der Urheber aller Dinge und Wirker alles Weltgeschehens, auch alles Tuns und Leidens der Menschen. Allah verursacht die Handlungen der Guten wie die der Bösen; er bestimmt das Geschick der Menschen in dieser Welt wie auch in der andern. Alles hängt ab von dem Willkürwillen Allahs, der die Züge eines orientalischen Großherrschers trägt, dem man sich nur mit völligem Verzicht auf den eigenen Willen, in tiefster Unterwürfigkeit zu nähern wagt.

Trotzdem ist Mohammed theoretisch nicht ohne weiteres als Fatalist anzusprechen. Wenn er sagt, daß die Sünder taub und stumm und blind seien und auf ihrem Wege nicht zurückkehren könnten, daß Gott sie dahin führen würde, wohin er sie haben wolle, so erklären viele Ausleger des Korans das als eine starke Betonung der Verhärtung des Sünders in seiner Unbußfertigkeit. Daneben steht der häufige Appell des Propheten an den freien Willen des Menschen.

Wahr ist es, daß man bis auf den heutigen Tag bei den mohammedanischen Völkern eine gewisse Passivität des Willens zu erkennen vermag. Die Männer schätzen die körperliche Arbeit nur wenig und stren gen sich nicht gern an, um den Boden zu kultivieren oder Werke der Kultur und Technik erstehen zu lassen. Ohne große seelische Erschütterungen ergeben sie sich dem Wechsel des Schicksals vom Glück zum Unglück und umgekehrt. Das Wort Islam bedeutet ja Hingabe und Verzicht auf den eigenen Willen. Aber man muß sich hüten, diese Anlage für den Schicksalsglauben einzig und allein aus der Religion des Propheten von Mekka zu erklären. Diese Anlage ist bei den orientalischen Völkern uralt und hängt wohl mit den Gegebenheiten ihres Körpers und der sie umgebenden Natur zusammen.

Unter solchen Voraussetzungen entwickelten sich die fatalistischen Ansätze des ursprünglichen Islam: Er predigt nicht den väterlichen Liebeswillen Gottes, sondern seinen schrankenlosen Herrscherwillen. Mohammed nennt Allah oft den Erbarmer, aber er vermeidet es, ihn Vater zu nennen. Indem er nur den Schöpfer der Welt, nicht aber den Vater Jesu Christi anerkennt, entfernt er aus dem Gottesbilde jene personale Liebe, die den verlorenen Menschen in der Sendung des Sohnes heimholt (Joh. 3, 16). Allah erhält die Züge eines unberechenbaren Despoten, der auch Ungutes plant und ausführt. Er verfolgt Engel und Menschen mit seinen «Ränken», um sie zu verderben. Sein Machtwille kann alle ethischen Normen überspringen. Während im Christentum das Gute der Abglanz des göttlichen Wesens ist, dem Gott unabänderlich treu bleibt, bestimmt im Islam die Herrscherlaune Allahs das, was gut und was böse sein soll. Die Heiligkeit Allahs ist nicht jene ethische Heiligkeit, von der

Isaias spricht, sondern die Erhabenheit des Unfaßbaren, der frei ist von allem, was ihn geringer machen könnte, als er wirklich ist. Er ist nicht nur nachsichtig, sondern auch nachgiebig gegen die sittliche Schwäche der Menschen und unbeständig in seinen Werturteilen. Seine Allmacht ist nicht zugleich Liebe, die das Heil aller Menschen will. Der Islam wird zur willenlosen, resignierten Unterwerfung unter einen despotischen Willen, dem man nicht einfach vertrauen kann, weil er nicht immer unser Heil will. Ergebung ohne Vertrauen ist aber fatalistisch; sie bedroht die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen. Die Schicksalsmächte gewinnen im vulgären Islam die Oberhand, wie der volkstümliche Kismetglaube beweist. Allah wird mit dem Schicksal gleichgesetzt und erhält damit die unerbittlichen und unpersönlichen Züge des antiken Fatum. Wie in allen fatalistischen Systemen steht auch hier dem Schicksalsglauben die Zauberei zur Seite, der Versuch, durch Koransprüche und Amulette den unberechenbaren Willen Allahs, das Schicksal, zu beeinflussen zum Nutzen für den Zauberer und seine Günstlinge, zum Schaden für seine Feinde.

Sufitische Kreise gaben dem vulgären Fatalismus die theologische Begründung. Von mystischen Gedanken ausgehend, lehrten sie ein völliges Erlöschen des eigenen Willens, ja der eigenen Persönlichkeit. Nur Allah ist noch da, und ihm allein sind alle Handlungen des Menschen zuzuschreiben. Alles menschliche Wollen und Tun ist bestimmt vom *djabar*, vom Zwang des Schicksals. Glück und Unglück sind dem Menschen schon unabänderlich bestimmt, lange bevor er geboren wurde. Dem vorherbestimmten Geschick, das alle Einzelheiten unseres Lebens regelt, kann niemand entfliehen. Während Mohammed noch sagt: «Vertraue auf Allah, aber binde dein Kamel an», predigen die Sufis im 10. Jahrhundert, es werde einem als Sünde aufgeschrieben, wenn man am Morgen schon für den Abend Sorge, und das Kamel laufe doch davon oder bleibe da, gleichgültig, ob man es an die Palme binde oder nicht. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts schwankt Omar der Zeltmacher zwischen mystischem Fatalismus und resignierter Skepsis hin und her. Er erneuert in etwa den stoischen Schicksalsglauben, wenn er seine religiöse Haltung in folgenden Zeilen zusammenfaßt:

O Herz, da die Welt nichts als Schatten und Schein,  
warum quälst du dich ab in unendlicher Pein?  
Mit ruhigem Sinn geh dem Schicksal entgegen  
und glaub nicht, es ändere sich deinetwegen.

Auch in der Baukunst und in der Ornamentik der Mohammedaner läßt sich die fatalistische Weltanschauung nachweisen. Die stereome-

trische Massenformung, die Richtungslosigkeit und die reiche Wandausstattung sind nach Ernst Diez der völlig entsprechende Ausdruck der vom Islam verkündeten Gesinnung, die sich besonders in der Arabeske spiegelt. Während das romanisch-gotische Ornament einen Höhepunkt der Kraft darstellt, verneint die Arabeske den Willen. Es geht von ihr eine ähnliche suggestive Wirkung aus wie von der arabischen Musik und dem arabischen Tanze. Die Arabeske bedeutet eine ungeheure Entwertung der Naturdinge, die man nur eines lässigen Genusses für wert hält. «Die Arabeske, wie man diese abstrahierende, entkörpernte Ornamentik des Islams nennt, ist also mit ihrer betonten traumhaften Passivität, ihrer Willensverneinung und Ausdruckslosigkeit sowie ihrer steten sich mehrenden Wiederholung ein vollkommenes Ergebnis der verneinenden islamischen Weltgesinnung und steht im schroffen Gegensatz zu der oft ins Dynamische gesteigerten Ausdruckskraft der romanisch-gotischen Ornamentik des Westens<sup>35</sup>»

Dennoch ist auch im christlichen Abendland der religiöse Schicksalsglaube immer wieder am Horizonte aufgetaucht. Im christlichen Altertum lebt er fort in den unübersehbaren Lehrsystemen der Gnosis, im Mittelalter erwacht er zu neuem Leben durch die Berührung mit dem Mohammedanismus, und in der Neuzeit verwandelt er sich in die reformatorische Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes.

## VI. Der theologische Schicksalsglaube

Wenn wir im System der Reformatoren von einem Wiederaufleben des Schicksalsglaubens sprechen, so sind wir uns der Verschiedenheit von jedem heidnischen Fatalismus durchaus bewußt. Denn nicht ein blindes, unpersönliches Schicksal steht im Mittelpunkt der reformatorischen Lehre, sondern der in absoluter Freiheit handelnde persönliche Gott, der seinen verborgenen Heilsratschluß in Jesus Christus gnadenvoll offenbart hat. Trotzdem gibt es bei den Reformatoren zwei Voraussetzungen, die ihrem System etwas Schicksalhaftes verleihen: Die erste ist die Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes, der gegenüber jede menschliche Tätigkeit in bezug auf das ewige Heil bedeutungslos sei. Joachim Konrad sagt, Luther habe über alle naheliegenden religiösen, moralischen und vernünftigen Einwände hinweg mit der Allwirksamkeit Gottes bis in die äußerste Schicksalskonsequenz Ernst gemacht: «Und eben damit hatte er Weite und Kraft, das Schicksal in den Gottesglauben einzubeziehen, und den im wahren Sinne fatalen Nöten nicht auszu-

weichen, sondern sie nun wirklich von Gott her zu bewältigen. Der *deus absconditus*, das sei hier unmißverständlich ausgesprochen, ist der im Schicksal verborgene Gott . . . 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. Dieser allmächtige und alleinwirksame, alles in allen schaffende Gott ist die streng monotheistische und genuin christliche Fassung und Erfahrung des Schicksals . . . Darin also erfährt die Schicksalsidee ihre theologische Legitimierung<sup>36</sup>.»

Die zweite Voraussetzung dieses theologischen Schicksalsglaubens ist die reformatorische Erbsündenlehre, welche dem freien Willen des Menschen die Fähigkeit abspricht, mit der Gnade Gottes zusammenzuwirken. «Das Sündigenmüssen, die schicksalhafte Sünde, der Verlust der Freiheit der Sünde gegenüber kennzeichnet den adamitischen Menschen . . . 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 . . . Das ‚durch und durch und ganz und gar für Gott vergiftet und verderbet‘ der *Solida Declaratio* will nicht als Übertreibung und Einseitigkeit mißverstanden werden, sondern korrespondiert der schicksalhaften Unbedingtheit, um die es hier geht<sup>37</sup>.»

Diese Voraussetzungen lassen keine Möglichkeit einer Zusammenarbeit von Gott und Mensch in Sachen des Heils offen. So entwickelt sich ein Schicksalsglaube, der zwar auf das Gebiet der Gnade, der Rechtfertigung und der Beseligung beschränkt bleibt, aber seine Schatten auf das ganze Menschenbild wirft.

Luthers Theologie ist in ihrem Ausgangspunkt anthropozentrisch. Der Mensch steht im Vordergrund, und die große Frage ist: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Trotz dieses subjektiven Ansatzes geht es in den theologischen Aussagen Luthers um die Ehre Christi und damit um die Ehre Gottes. Um dieser Ehre Gottes willen lehrt er die Alleinwirksamkeit Gottes und das Unvermögen des menschlichen Willens. In einer für unser Denken paradoxen Weise will er trotzdem die Verantwortung des Menschen für sein Tun und Lassen aufrecht erhalten.

Nur ein einziges Mal hat Luther seinen theologischen Fatalismus klar zu erkennen gegeben, in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam. Auch der Humanismus stellte den Menschen in den Mittelpunkt seiner Betrachtung, aber in einer ganz anderen Weise; denn die

Humanisten haben ein anderes Menschenbild als die Reformatoren. Für Erasmus ist der Mensch von Grund auf gut, und seine wahre Aufgabe ist es, seine Natur zu entwickeln. Diese Entwicklung geschieht durch die Kraft der Freiheit, die schönste Gabe und die glänzende Krone des Menschen. Für Luther ist der Mensch im Gegenteil von Grund auf böse, und die Erbsünde hat ihn wurzelhaft verdorben, so daß er seitdem ganz und gar Sünder ist<sup>38</sup>. Mehr und mehr leugnet Luther auch die Freiheit des menschlichen Willens zum Guten und zerstört er so den Angelpunkt unserer Beziehungen zu Gott. Es war für Erasmus schrecklich zu hören, daß der menschliche Wille ein passives Werkzeug in der Hand Gottes oder gar des Teufels sei. Sollten die großen Männer des Altertums, die sich für die Ideale der Menschheit geopfert hatten, kein Lob für ihre Tugend verdienen? Sollten selbst die Helden des Christentums nur passive Werkzeuge in der Hand des allmächtigen Gottes gewesen sein, deren er sich bediente, um seine Herrlichkeit zu offenbaren? Niemals konnte Erasmus solchen Behauptungen zustimmen; für ihn war die freie Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit das Höchste, und deshalb war ihm jede Form von Fatalismus unannehmbar. Im September 1524 schrieb Erasmus das Buch über den freien Willen, das vor allem gegen Luther und Karlstadt gerichtet war. Hier ging es wirklich um den tiefsten Unterschied zwischen Humanismus und Reformation. Aber Erasmus behandelt die Frage nicht so sehr als Theologe wie als Weltmann und als Humanist. Er verherrlicht, ja er übersteigert die Freiheit; er läßt sogar die Gnade zu kurz kommen und nähert sich in manchen Formulierungen dem Semipelagianismus. Mit großer Beredsamkeit greift er die reformatorische Unfreiheit des Willens an, er nennt sie unbegründet und verhängnisvoll für die Moral, aber niemals nennt er Luther mit Namen, und niemals klagt er ihn irgendeiner Irrlehre an. Luther blieb die Antwort nicht schuldig, und im Dezember 1525 erschien seine Schrift «Über den unfreien Willen». Er nennt zwei Hauptursachen für die Unfreiheit des Willens: die Verderbnis der gefallenen Natur und ihre geschöpfliche Begrenztheit gegenüber der Unendlichkeit des göttlichen Willens. Die gefallene Natur ist unheilbar verdorben und unfähig zu allem Guten. Von Gott verlassen, ist der Mensch unfähig, das zu wollen, was Gott gefällt. In all seinem Streben gibt es eine dauernde Unordnung, denn er kann nichts suchen als sich selbst. Zwar ist in dem natürlichen Bereich des Willens noch eine Freiheit; denn wir können selbst entscheiden, ob wir essen, trinken oder arbeiten wollen. Luther ist kein Vertreter des philosophischen Determinismus und lehnt eine psychologische Nötigung des Willens ausdrücklich ab<sup>39</sup>. Aber im Bereich der Gnade bedeutet der Wille nichts mehr, und die hochmütige

Vernunft ist für die göttlichen Dinge verschlossen. Und weil man das nicht verlangen kann, was man nicht kennt, kann auch der Wille das Gute nicht wollen. Mit einem Wort: Der Wille des Menschen ist nicht frei, er gehört sich nicht selbst an, er ist der Sklave der Sünde und des Satans<sup>40</sup>.

Sodann ist der Mensch ein Geschöpf und damit notwendig begrenzt, der freie Wille ist aber ein göttliches Prädikat, das nur der göttlichen Majestät zukommen kann. Gott ist die absolute Vollkommenheit, er ist ewig, unveränderlich und notwendig, und deshalb sind auch sein Wissen und sein Wollen, seine alles wirkende Allmacht ewig unveränderliche Notwendigkeiten. Somit ist für die Freiheit des begrenzten geschöpflichen Wesens kein Platz mehr gelassen. Wenn Erasmus das unfehlbare Vorwissen und die unwiderstehliche Allmacht Gottes zugäbe, so folge daraus mit unerbittlicher Konsequenz, daß wir nicht durch uns selbst leben und nicht durch uns selbst handeln. Gott sieht voraus, bereitet voraus und wirkt voraus mit seinem unveränderlichen, ewigen und unfehlbaren Willen. Diese Wahrheit stürzt den freien Willen um und schlägt ihn in Stücke<sup>41</sup>. Aus der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Vorsehungsplanes und seiner Prädestination folgert Luther, daß alle irdischen Ereignisse nur scheinbar kontingent und alle Willensentschlüsse nur scheinbar frei, in Wirklichkeit aber notwendig seien. Das ist ein theologischer Kurzschluß, wie unten bei der Behandlung dieser Frage durch Thomas von Aquin klar werden wird.

Luther verfehlt nicht, auf die antiken Schriftsteller hinzuweisen, die von dem Schicksal gesprochen hätten, dessen Dekrete das Dasein und das Wirken aller Wesen regele, ohne daß die Götter davon ausgenommen wären. Warum, fragt er, sollten für uns Christen diese Vorstellungen so fremdartig sein, wo doch sogar die Heiden und ihre Dichter diese Wahrheit ständig im Mund hatten. Hat nicht Vergil alles auf ein bestimmtes Gesetz zurückgeführt, vor dem sogar Jupiter und Juno weichen müssen<sup>42</sup>?

Erasmus hatte Luther auch zahlreiche Schriftstellen vorgehalten, die das Heil von dem freien Willensentscheid des Menschen abhängig machen. Luther antwortet darauf zunächst mit der entwaffnenden Feststellung, Erasmus solle ruhig versuchen, diesen Befehlen Gottes zu gehorchen; er werde es gar nicht können. Die Befehle Gottes seien dazu da, dem Menschen seine Ohnmacht und sein Nichts begreiflich zu machen<sup>43</sup>. Noch wichtiger ist eine andere Unterscheidung, die Luther in Gott selbst hineinverlegt: Gott hat zwei Willen. Den einen hat er verkündet durch Jesus Christus, den andern verborgen in den Abgründen seines unendlichen Wesens, das durch die Menschwerdung Christi zu-

gleich verborgen und offenbar wurde, verborgen in der Gestalt des Herrn, offenbar für die Gläubigen, die das Wort hören, ohne Gott zu sehen. Durch seinen verkündeten Willen will Gott alle Menschen retten, aber durch seinen verborgenen Willen bestimmt er willkürlich zum ewigen Leben oder verwirft er zur ewigen Verdammnis. Gerade durch seinen Prädestinationswillen ist er selbst der verborgene Gott, dem sich die wahrhaft Frommen unterwerfen, ohne ihn zu erforschen. Denn sie wissen, daß der göttliche Wille keinen Beweggrund, keine Regel und kein Maß hat, daß er vielmehr die höchste Regel aller andern Dinge ist.

Und wenn Augustinus den Gottesstaat dem gottfeindlichen Weltstaat gegenüber gestellt hat, so gibt Luther diesen beiden Reichen eine neue, erschreckende Deutung. Auf der einen Seite steht der Satan, der die der Sünde verfallenen Menschen schicksalhaft ihrem Untergang entgegenführt, auf der andern Seite steht der Heilige Geist, der die Gerechtfertigten ohne ihr eigenes Zutun mit Notwendigkeit zur Seligkeit bringt. Zwischen diesen beiden Rivalen steht der menschliche Wille wie ein Reitpferd. Wenn Gott ihn reitet, geht er, wohin Gott will. Wenn ihn der Satan reitet, geht er, wohin der Satan will. Es liegt nicht in seiner Macht, sich einem der beiden Reiter zuzuwenden, sich einen auszusuchen; es sind die Reiter selbst, die sich seiner bemächtigen<sup>44</sup>.

So ist aus der Allwirksamkeit Gottes, welche Schrift und Lehrüberlieferung verkünden, eine verhängnisvolle Alleinwirksamkeit geworden. Aber Luther hat aus dieser Lehre keineswegs den Mittelpunkt seines Systems gemacht. Im Gegenteil, dieser Mittelpunkt ist der vertrauensvolle Glaube an den barmherzigen Gott, der uns durch Christus rechtfertigt und uns zum Leben führt. Im übrigen sorgte Melanchthon dafür, daß die Idee Luthers über die Unfreiheit des Willens und über die ewige Vorherbestimmung im Hintergrund blieb und sogar in den offiziellen Dokumenten verschwand, wie sie auch Luther nie in seinen populären Schriften ausgesprochen hat.

Calvins System ist streng theozentrisch. Alles wird der Verherrlichung Gottes untergeordnet, der *Gloria Dei*. Die Heilige Schrift, meint Calvin, kenne nicht nur den tröstenden und heilenden Gott, sondern auch den richtenden und verdammenden. Der göttliche Wille ist die einzige Ursache, sei es des Heils, sei es der Verdammnis. Es würde der göttlichen Oberhoheit, seiner absoluten Majestät und seiner Herrlichkeit, widersprechen, wenn der menschliche Willensentscheid irgendwie

in die Waagschale geworfen würde für die Vorherbestimmung des göttlichen Heils und des ewigen Unheils. Der ewige, unabänderliche Ratschluß der göttlichen Vorherbestimmung und der göttlichen Verwerfung nimmt keinerlei Rücksicht auf die menschliche Würde. Die Gott retten will, rettet er ohne Rücksicht auf irgendeine Mitwirkung mit seiner Gnade; die er verwerfen will, hat er zum Bösen vorausbestimmt. Er wirkt in ihrem Innern durch Satan, den Diener seines Zornes, die Entschlüsse zu allen Verbrechen, damit er dann später an ihnen seine Strafgerechtigkeit offenbare. «Man kann deshalb im eigentlichen Sinne sagen: In den Verworfenen wirkt der Satan, denn in ihnen übt er seine Herrschaft, das Regiment der Bosheit aus. Man kann aber auch sagen: Hier handelt Gott, denn der Satan selbst ist ja das Werkzeug seines Zornes und wendet sich nach seinem Wink und Befehl bald hierhin, bald dorthin, um seine gerechten Gerichte zu vollstrecken<sup>45</sup>.»

Wer wird nicht vor jenen Gerichten erzittern, fragt Calvin, da Gott in den Herzen der Bösen wirkt, was er will, und ihnen dann doch vergilt nach dem Verdienst<sup>46</sup>? Was bleibt da noch übrig von der Willensfreiheit, die die Humanisten so sehr rühmten? Calvin wendet sich mit Heftigkeit gegen Aristoteles, gegen Cicero, Seneca und alle antiken Philosophen, die gelehrt haben, daß der Wille zwar vom Triebleben her zum Bösen gereizt werde, aber die freie Wahl habe, sich für das Gute oder für das Böse zu entscheiden. Auch die Kirchenväter, mit Ausnahme des heiligen Augustinus, hätten sich aus ethischen Erwägungen heraus zu Halbheiten und Kompromißlösungen verleiten lassen. Durch den Sündenfall, meint Calvin, sei zwar nicht der Wille, wohl aber seine Freiheit zum Guten völlig verlorengegangen. Der Wille sei ein Reitpferd, das den Wink seines Reiters erwarte und von Gott oder dem Teufel geritten werde<sup>47</sup>.

Wie soll die Verantwortlichkeit des Menschen in dieser Lage gerettet werden? Calvin antwortet, der Mensch sei durch die Tyrannei der Erbsünde nicht seines Willens, sondern nur der Gesundheit des Willens beraubt worden<sup>48</sup>. Geblieben sei die Fähigkeit, etwas zu billigen oder zu verwerfen, zu wollen oder nicht zu wollen. In seinem Verhältnis zu Gott sei der menschliche Wille keineswegs mit einem Stock oder Stein zu vergleichen, denn der Wille werde nicht durch äußeren Anstoß bewegt. Obwohl die Verblendung der Gottlosen und all ihre Verbrechen ein Werk des Teufels sind, «so ist dennoch ihre Ursache nicht außerhalb des menschlichen Willens zu suchen, aus dem die Wurzel des Bösen emporsteigt, und in dem das Fundament des Teufelsreiches, nämlich die Sünde, wohnt»<sup>49</sup>. Das Wollen als solches gehöre zur Menschennatur, das böse Wollen zur verderbten Natur, und das gute Wollen zur Gnade. «Der

Mensch, wie er seit dem Sündenfalle verdorben ist, sündigt mit Willen und nicht gegen seinen Willen oder gezwungen. Er sündigt aus tiefster Herzensneigung, nicht auf Grund von gewaltsamer Nötigung; aus dem Antrieb der eigenen Lust, nicht auf äußeren Zwang hin. Aber er hat eine so verdorbene Natur, daß er sich nur zum Bösen bewegen und hinführen lassen kann<sup>50</sup>.»

Auf diese Weise glaubt Calvin die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und Lassen gerettet zu haben. Aber er irrt sich, weil er zwar die Gewolltheit des menschlichen Handelns, nicht aber seine Freiheit zugibt. Sein Sophisma, was willentlich sei, das sei auch frei, überzeugt ebensowenig wie seine Berufung auf Augustin und Bernhard von Clairvaux<sup>51</sup>. Die Verantwortlichkeit des Menschen kann nur mit seiner Willensfreiheit begründet werden, und eben diese leugnet Calvin ausdrücklich<sup>52</sup>.

So will Calvin die Alleinwirksamkeit Gottes ins Relief setzen und jegliche Mitwirkung des Menschen ausschalten. Während Luther gelegentlich doch noch von einer Mitwirkung des Menschen redet<sup>53</sup>, bezeichnet es Calvin als die verderblichste Illusion, wenn wir uns einbilden würden, daß der Mensch irgendwie aus seinem Willen heraus mit der Gnade zusammenwirken könne<sup>54</sup>. Die katholischen Theologen hätten unrecht, wenn sie den gefallen Menschen mit dem Manne verglichen, den die Räuber auf dem Wege nach Jericho halb tot schlügen, als wenn dem gefallen Menschen noch ein Teil des rechten Verstandes und Willens verblieben wäre. Das Ebenbild Gottes, das in Adam vor dem Falle erstrahlte, sei vielmehr so verderbt und schier zerstört worden, daß nur Durcheinander, Verstümmelung und Unreines übriggeblieben<sup>55</sup>. Darum müsse Gottes Gnade alles allein tun, und die Erreichung des Endzieles sei in keiner Weise Verdienst zu nennen, weil ja dem freien Willen jede Mitwirkung abzusprechen sei<sup>56</sup>.

In einer Studie «Vorsehung und Freiheit nach Calvin» weist Wilhelm Albert Hauck darauf hin, daß es bei Calvin dennoch eine Willensfreiheit gebe, die den Auserwählten durch die Gnade mitgeteilt werde. Die Prädestination bilde das Zwischenglied zwischen der Vorsehung Gottes und der Freiheit der Gotteskinder<sup>57</sup>. Aber diese Freiheit, die in Wirklichkeit wiederum ein Getriebenwerden besagt, gehört nur einem Teil der Menschen. Und der übrige Teil? Er bleibt *massa damnata*. Jene ohne irgendeine Rücksicht auf Verdienst oder Mißverdienst verworfenen Menschen müssen mit unentrinnbarer Notwendigkeit das Böse wollen, das ihnen als strafwürdige Schuld angerechnet wird, weil es gewollt ist, obwohl sie keine Freiheit hatten, das Gute zu wollen. Kann man eine solche Alleinwirksamkeit Gottes noch als Vorsehung und ein sol-

ches Wollen des Menschen noch als Freiheit bezeichnen? Calvin hat den astrologischen Fatalismus mit Nachdruck abgelehnt, aber nur, um uns dem theologischen Schicksalsglauben auszuliefern<sup>58</sup>.

Zweifellos hat die Reformation gegenüber der Renaissance und den heidnischen Tendenzen des Humanismus die Oberhoheit Gottes und das Elend des gefallenen Menschen mit größtem Nachdruck ins Licht gerückt. Aber die Reaktion war zu heftig, sie ging weit über das Ziel, weit über die Heilswahrheit hinaus. Sie lähmt die menschliche Eigen-tätigkeit und bedroht die Würde und Freiheit des Menschen. Bei Calvin taucht am Horizont das steinerne Antlitz des antiken Fatums auf, vor dem der Mensch nur noch in tiefer Resignation bedingungslos kapitu-lieren kann. Zum Glück haben selbst die Anhänger Calvins diese Kon-sequenzen nur vereinzelt gezogen; zu deutlich sprach die Heilige Schrift, die sie in Händen hatten, von der Bedeutung des menschlichen Willens, der auch durch die Sünde nicht ausgelöscht ist. Zu deutlich ist im Neuen Testament der antike Schicksalsglaube überwunden durch den christ-lichen Glauben an die Vorsehung des gütigen, weisen und liebenden Vatergottes.

Obwohl der göttliche Ratschluß der Vorherbestimmung ein unerforsch-liches Geheimnis ist, gibt es bei Calvin doch bestimmte Zeichen der Auserwählung und der Verwerfung. Ein untrügliches Zeichen der Vor-herbestimmung zum ewigen Leben sei die persönliche Heilsgewißheit. Man sagt, daß der sterbende Cromwell seinen geistlichen Freund gefragt habe, ob derjenige des ewigen Lebens sicher sei, der nur einmal in seinem irdischen Leben das von Gott getröstete Gewissen und die Vergebung seiner Sünden gefühlt habe. Auf die bejahende Antwort hin habe er gemeint, er hätte dieses Gefühl des öfteren in seinem Leben gehabt. — Ein weiteres Zeichen der Vorherbestimmung sei sodann ein sittlich geordnetes Leben, die freudige Erfüllung der Gebote und sogar irdisches Glück und Wohlergehen, sichtbarer Segen auf allen persön-lichen Unternehmungen. Man hat mit dieser Lehre Calvins den auf-fallenden Gewerbefleiß und die Geschäftstüchtigkeit calvinisch gesinn-ter Bevölkerungskreise in Verbindung gebracht.

Calvin hat wohl selbst gefühlt, daß es notwendig war, ein Gegen-gewicht zu schaffen gegen die verhängnisvollen Auswirkungen des theo-logischen Fatalismus, der über seinem System ausgebreitet ist. Denn die-ser Schicksalsglaube müßte sonst zu einer völligen Resignation des Men-schen gegenüber dem alleinwirkenden Gotteswillen führen, zu einer vollkommenen Erschöpfung gegenüber der unheilbaren Schlechtigkeit der Natur und der Unfähigkeit des Willens zu allem Guten. Der theolo-gische Fatalismus bedroht die Freiheit und Würde des Menschen, und

gerade diese hat das Konzil von Trient gegenüber dem extremen Pessi-mismus der Reformatoren verteidigt. Das Konzil hat dabei durchaus die Übertreibungen des Erasmus vermieden und die absolute Oberhoheit Gottes ebenso wie die Notwendigkeit der Gnade zu jedem Heilswerk betont.

Der Mensch ist nach der Lehre des Konzils durch die Erbsünde zwar furchtbar verwundet, aber nicht getötet. Er ist zwar seiner übernatür-lichen Gnadenausstattung beraubt, aber in seinem Verstand bleibt trotz aller Verdunkelung noch die Aufnahmefähigkeit für das Licht des Heiligen Geistes, und in seinem Willen bleibt trotz aller Neigung zum Bösen dennoch die Fähigkeit, sich für das Gute zu entscheiden und auf der Ebene einer natürlichen Sittlichkeit auch gute Werke zu tun. Diese Werke begründen zwar vor Gott keinerlei Verdienst im Hinblick auf die Gnade und das ewige Leben, aber der Wille kann mit dem ihm an-gebotenen Gnadengeschenk mitarbeiten, kann in freier Selbstbestim-mung ja sagen, wenn der Heilige Geist das Herz berührt. So kommt es zum innigen Zusammenarbeiten von Gott und Mensch, bei dem zwar aller Anfang, alles Wachstum und alle Vollendung von der Gnade aus-geht, bei dem aber der freie Wille sich keineswegs rein passiv oder gar wie ein Klotz, wie ein Leichnam oder wie ein vernunftloses Reittier ver-hält. Die Güte Gottes, sagt das Konzil, ist so groß, daß Gott das unsere Verdienste sein läßt, was doch nur seine Geschenke sind. Und so ist für die Vorherbestimmten das ewige Leben sowohl reine Gnade wie auch Lohn, mit einem Wort: es ist Gnadenlohn. Damit ist einerseits die Herrlichkeit Gottes und seine Gnade im Sinne des Römerbriefes ge-rettet, aber auch andererseits die Würde und Freiheit des Menschen. In diesem Sinne verwirft das Konzil die Ansicht, daß Gott einen Teil der Menschen ohne Rücksicht auf ihre persönliche Willensentscheidung zur ewigen Verdammnis vorherbestimmt. Im Sinne des Evangeliums er-mahnt die Kirchenversammlung vielmehr zur demütigen Verehrung des «verborgenen Geheimnisses der göttlichen Auserwählung», zur Wach-samkeit und Beharrlichkeit im Guten und zum vertrauensvollen Gebet zu dem, der das gute Werk vollenden wird, wie er es begonnen hat<sup>59</sup>.

Reformation, Humanismus und Renaissance hatten in jeweils ver-schiedener Weise die Krisis der mittelalterlichen Welt heraufgeführt. Inzwischen war jene tiefe Wandlung der abendländischen Welt voll-zogen, mit der ein neues Weltbild, ein neues Geschichtsbild, ein neues Menschenbild verbunden war. Auch der Schicksalsglaube nahm neue Formen an.

DER MODERNE SCHICKSALSGLAUBE

Das christliche Mittelalter hatte an die Stelle der Angst vor dem verschleierte Fatum den Glauben an die Vorsehung gesetzt, die alles irdische Geschehen zu ihren Zielen hinlenkt. Dadurch verlor der Mensch die abergläubische Scheu vor der unheimlichen und unberechenbaren Schicksalsmacht, aber gleichzeitig trat der Geschöpflichkeitscharakter des Menschen mit aller Deutlichkeit ins Licht. Die «Nachfolge Christi» des Thomas von Kempen ist das klassische Buch des mittelalterlich-christlichen Vorsehungsglaubens, ein Trostbuch des Gottvertrauens auf der einen, eine erschütternde Predigt der menschlichen Kreaturohnmacht auf der anderen Seite<sup>1</sup>. Nachdem Thomas von Kempen die unwiderstehliche Allmacht des göttlichen Wirkens geschildert hat, fährt er fort: «So steht denn keine Heiligkeit fest, wenn Du, Herr, Deine Hand zurückziehst; so rettet denn keine Weisheit, wenn Du nicht die Zügel hast; so hilft keine Willenskraft, wenn Du sie nicht fortwährend hütet; uns schützt keine eigene Wachsamkeit, wenn nicht Dein heiliges Auge wacht. Denn im Augenblick, wo Deine Hand uns losläßt, sinken wir und gehen unter; wenn Du uns aber zur Seite bist, stehen wir auf und leben. Unsere Schritte sind unsicher, Du aber gibst ihnen Festigkeit; unsere Herzen sind kalt und träge, Du machst sie glühend. Oh, wie gering und niedrig muß ich von meinem Können denken! . . . O unermeßliche Last, o unüberfahrbares Meer: überall nichts vor mir; ich allzumal nichts! Wo wäre da noch ein Versteck für eitle Ehre, wo noch ein Anhalt für vermessenenes Vertrauen auf meine Kraft? Verschlungen ist alles eitle Rühmen im Abgrund Deiner Gerichte, die über mich stürzen<sup>2</sup>.»

Diese demütige Hingabe an die Vorsehung will der stolze Mensch der Renaissance nicht mehr vollziehen. An ihre Stelle setzte Niccolò Machiavelli das selbstsichere, vom Machtwillen getragene Handeln, das sich rücksichtslos über die moralische Weltordnung hinwegsetzt, wenn es der eigene Vorteil oder das Wohl des Staates verlangen. Machiavelli glaubt an keine Vorsehung, die als Hüterin der sittlichen Ordnung über dem Leben der einzelnen und der Völker wacht. An die Stelle der Vor-

sehung ist etwas Anderes getreten, was dem Leben eine unheimliche Unberechenbarkeit verleiht. Machiavelli nennt diese Macht «Fortuna» und sieht in ihr die Gegenspielerin des menschlichen Willens. Er vergleicht Fortuna mit einer launischen Frau, die voll Tücke mit den Zufällen spielt und unsere schönsten Pläne vereitelt.

Das ist nichts anderes als ein Wiederaufleben des spätantiken, hellenistischen Schicksalsglaubens. Am Anfang der Neuzeit greift der Mensch der Renaissance den Schicksalsglauben in der Form wieder auf, wie ihn die Antike verlassen hatte. Aber diese Form konnte nur ein Übergang bleiben. Denn das antike Schicksal hat etwas eigentümlich Flimmerndes an sich: Es schwankt zwischen einer höchsten Intelligenz und einer blinden Naturkraft, und im Advent des Heidentums verkündet Vergil, daß das Fatum nichts anderes ist als der allmächtige Wille des höchsten Gottes. In der Neuzeit wird das Schicksal mehr zu einem einfachen Naturgesetz, das mit blinder Notwendigkeit alles durchwaltet. Der moderne Schicksalsglaube unterscheidet sich von dem antiken dadurch, daß er völlig säkularisiert ist; er ist nicht mehr eingebaut in eine religiöse Welt und nicht mehr gemildert durch die Idee eines planvoll waltenden Logos. Darum ist er auch unmenschlicher als der Schicksalsglaube der vorchristlichen Welt. Gleichzeitig aber treffen sich in dem modernen Schicksalsglauben alle Linien der alten, nur scheinbar abgestorbenen Fatalismen wieder. Am stärksten ist wohl die Ähnlichkeit mit der Stoa, die ebenfalls die Vorstellung einer geschlossenen Naturkausalität vertritt: Alles, was geschieht, geschieht mit Notwendigkeit, und nichts geschieht, was nicht mit naturgesetzlicher Notwendigkeit geschehen muß.

Der moderne Mensch verliert dabei jene Ehrfurcht vor dem Schicksal, die den antiken Menschen kennzeichnet. Machiavelli fordert im 25. Kapitel seines Buches «Über den Fürsten» man solle mit dem launischen Weibe Fortuna kämpfen, um es zu besiegen. Wenn man dem übermächtigen Schicksal unterliegt, so tut man es mit geballter Faust und stolzer Stirn, wie es die Stoiker gefordert hatten:

Stürzt auch zerbrochen der Erdkreis ein,  
einen Unerschrockenen treffen die Trümmer.

Dem Fatum Vergils gegenüber ziemt sich fromme Ehrfurcht und vertrauende Hingabe, dem blinden Schicksal der Naturgesetzlichkeiten kann der Mensch nur mit entschlossenem Trotz gegenüberreten. «Dem augenlosen Fatum gegenüber hat die prometheische Trozhaltung des Menschen, unbeschadet ihres im Letzten unfrohen Charakters, eine gewisse positive Bedeutung und innere Berechtigung, denn vor der blinden Macht des Fatums wird ja gewissermaßen die Vernunftwürde des

Menschen auf eine Existenzprobe gestellt. Als Vernunftwesen sieht sich hier der Mensch einer Weltpotenz gegenüber, die zwar an Seinsmacht ihn bei weitem überragt, an Seinswürde aber tief unter ihm steht. Es ist also der ihm einwohnende Logos, der sich im Interesse seiner Vernunftwürde gegenüber dem Fatum, als der Macht des prinzipiell Alogischen, empört<sup>3</sup>.»

Diese Empörung setzt voraus, daß sich der Mensch seiner königlichen Herrscherstellung noch bewußt ist, die ihn hoch erhebt über alle mit naturhafter Notwendigkeit handelnden Wesen. Wenn der Mensch aber den Glauben an die Vorsehung des persönlichen Gottes preisgibt, dann verliert er mit diesem Glauben auch das Fundament seiner eigenen Würde im Weltall. Denn der Springbrunnen sprudelt nicht höher, als seine Quelle liegt. Wenn das blinde Schicksal der tiefste Weltgrund ist, dann stellt die unfreie Natur das Höchste dar, und auch der Mensch kann nur ein Stück Natur sein. Die Auflehnung gegen das blinde Fatum verliert ihren Sinn, und an ihre Stelle tritt der *amor fati* im Sinne Nietzsches. Zwischen den beiden Polen trotziger Auflehnung und würdeloser Hingabe vollzieht sich die Tragödie des modernen Schicksalsglaubens.

### 1. Das neue Weltbild und der Schicksalsglaube

Wenn unsere Vorfahren in einer stillen Winternacht aus ihrem Hause traten und zum sternensäten Nachthimmel emporschauten, durchströmte sie ein Gefühl unendlicher Klarheit und Schönheit, ein Erlebnis der Geborgenheit in dem Weltenbau des Allerhöchsten. Das Firmament war die «feste» Himmelskugel, unter der sich so gut wohnen ließ. Bei Tage erglänzte sie im Lichte der lebenspendenden Sonne, und bei Nacht war sie geschmückt von dem friedlich scheinenden Mond und den goldenen Sternen. Hier unten stand der Mensch auf fester Erde, die mit gesegneten Fluren und rauschenden Wäldern bedeckt war, umgeben von den weiten Meeren. Wer konnte zum Firmament emporschauen, ohne die Worte des königlichen Sängers zu wiederholen:

Du unser Herr und Gott, wie wunderbar ist doch  
Dein Name auf dem ganzen Erdenrund.  
Über die Himmelsweite ausgebreitet  
leuchtet Deine Pracht<sup>4</sup>.

Bis vor 400 Jahren war das Weltbild der Wissenschaft von dieser einfachen Anschauung nicht wesentlich verschieden: Die Erde stand

fest, während die Sonne und alle Wandelsterne am Himmelsgewölbe ihre Bahn zogen. Die Erde war der Mittelpunkt des Weltalls. Um sie herum dreht sich eine Luft- und Feuerschicht, sieben Planeten, sieben Planetenhimmel, Sonne und Mond, der Fixsternhimmel, der Kristallhimmel und der unbewegliche Flammenhimmel.

In dieses Weltbild hatte Dante seine Wanderung durch die drei jenseitigen Reiche, durch die Hölle, das Fegfeuer und den Himmel, eingebaut. Mit plastischer Anschaulichkeit schildert er seinen Gang durch die düsteren Straforte der Unterwelt bis hinab zum tiefsten Punkt der Erde, wo Luzifer im ewigen Eise thront mit seinen drei teuflischen Gesichtern, von denen das erste rot glüht im Gotteshaß, das zweite fahl ist im dämonischen Neid und das dritte schwarz wegen der Dunkelheit seines Erkennens. Und dann steigt der Dichter an der Hand Vergils den Läuterungsberg hinauf, der im irdischen Paradiese endet. Dort wird Dante von seiner früh verstorbenen Geliebten Beatrice abgeholt und erhebt sich mit ihr zum Fluge durch die Sternenwelt. So wandern sie von Wandelstern zu Wandelstern dem Himmel entgegen. In allen neun Himmeln begegnet Dante den Seelen vollendeter Menschen: im Mondhimmel trifft er die Seelen, die einem Gelübde untreu geworden waren; im Merkur die, die den Staatsgeschäften zuliebe ihr Seelenheil vernachlässigten; auf der Venus die Seelen, die irdischer Liebe zu sehr ergeben waren; im Sonnenhimmel die großen Lehrer des Glaubens; im Mars die tapferen Gottesstreiter; im Jupiter die gerechten Herrscher, deren strahlende Seelen sich wie glühende Funken zum leuchtenden Bilde des Reichsadlers formen; auf dem Saturn endlich stehen auf der Himmelsleiter die himmelwärts gerichteten Heiligen des beschaulichen Lebens. Vom Fixsternhimmel aus wirft Dante einen Blick auf die Erde zurück, die sich jetzt in großer Entfernung klein und gering seinen Blicken darbietet und doch so bedeutsam im Weltgeschehen ist. Vom Fixsternhimmel aus erreicht er schwebend den Kristallhimmel, wo er die neun Ordnungen der Engel sieht, die um einen lichten Strahlenpunkt kreisen, um den Sitz der Gottheit. Und dann steht der Dichter plötzlich im Flammenhimmel, der reines Licht ist. Ein sprühender Lichtstrom blitzt auf und wird zu einem kreisrunden See, der von den Sitzen der Seligen wie von Rosenblättern umgeben ist, während Engelscharen zwischen dem Lichtmeere und den Blättern der Rose hin und her fliegen. Auf die Fürbitte Mariens wird Dantes Geist einen Augenblick erleuchtet durch das Licht der seligen Gottesschau, und er sieht verklärten Auges das Mysterium der allerheiligsten Dreieinigkeit. Aber vor diesem unergründlichen Geheimnis erlahmt sein Verstand und versagt seine Phantasie.

Um all die Schau, die hehre, war's getan.  
Doch Wunsch und Willen, wie der Himmelsferne  
urewig kreisend Rad, führt ihre Bahn  
die Liebe, die in Gang hält Sonn und Sterne.

Dieses Weltbild hat einen naturwissenschaftlichen und einen religiösen Gehalt, die beide eine innige Verbindung miteinander eingegangen waren. Zweifellos war das religiöse Weltbild der Christenheit keineswegs abhängig oder bedingt von dem naturwissenschaftlichen, aber welche Erschütterung bedeutete es für die Gemüter, als das Jahrtausende lang mit naiver Sicherheit festgehaltene Bild von Himmel und Erde sich im 16. Jahrhundert grundstürzend änderte!

«Es gibt einen deutschen Holzschnitt des sechzehnten Jahrhunderts von der Hand eines unbekanntes Meisters. Da sieht man die Erde als Fläche, und über ihr wölbt sich die Halbkugel des Firmaments, die geschmückt ist mit der Sonne und dem Mond und dem Heer der Sterne. Durch die Halbkugel aber ist ein Mensch durchgebrochen. Mit den Knien und mit einer Hand ruht er noch auf der Erde, sein Kopf aber und die andere Hand ragen durch das Firmament hindurch, wo sich andere Räume mit anderen Sonnen und Gestirnen dartun<sup>6</sup>.» Mit Staunen und Erschrecken schaut dieser Wanderer zwischen zwei Welten in die ungeahnten Weiten, die sich vor ihm auftun. Es ist wie eine Vorahnung der Kopernikanischen Wendung.

Kopernikus bewies, daß sich die Erde mit allen Wandelsternen um die Sonne bewegt, und Kepler baute das Kopernikanische System, in dem nun die Sonne der Mittelpunkt wurde, weiter aus. Im Jahre 1608 erfand Lippersheim das Fernrohr und gab damit der Himmelskunde ein mächtiges Hilfsmittel. So entdeckte Galilei wenige Jahre später die Jupitermonde und die Sonnenflecken. Mit unseren großen Fernrohren sehen wir heute mehrere hundert Millionen Sterne, die in weißem, gelbem und rotem Lichte leuchten. Längst ist das Kopernikanische Weltbild als veraltet abgetan. Wir wissen, daß unsere Sonne nur ein Stern von durchschnittlicher Größe im System der Milchstraße ist, die etwa hundert Milliarden Sterne umfaßt und einen Durchmesser von 75 000 Lichtjahren hat<sup>7</sup>. Mit dem Milchstraßensystem ist jedoch die Sternwelt keineswegs zu Ende; ähnliche Weltsysteme sind in einer Entfernung von 800 000 bis 500 Millionen Lichtjahren erkannt worden, zum Beispiel der sogenannte Andromedanebel sowie die Nebel im Großen Bären und in der Jungfrau. Man spricht neuestens von 500 Milliarden Nebelwelten, welche das Weltall erfüllen und ziemlich gleichmäßig über den kugelförmigen Weltenraum verteilt sein sollen. In diesem neuen

Weltbild schrumpft die Erde zu einer erschreckenden Kleinheit zusammen. Sie wird zu einem Sandkörnchen am Rande des großen Weltmeeres, zu einem Nadelknopf in dem riesigen Weltgebäude. Der Mensch schaut und horcht hinaus in das Schweigen der unermesslichen Räume, deren Grenzen noch kein Fernrohr entdeckt hat und deren Weite sein Vorstellungsvermögen nicht erfassen kann. Es ergreift ihn der *horror vacui*, die Angst vor der ungeheuren Leere, er fühlt sich wie vernichtet. Das Weltall gähnt ihn an wie ein riesiges Ungeheuer, in dem er sich selbst verliert, vor dem ihn Schwindel erfaßt, ein Schwindel, der ihn seine Menschenwürde vergessen läßt.

Aber auch die Erde, auf der er steht, hat ihre Festigkeit verloren und verflüchtigt sich in unvorstellbare kleinste Einheiten. Goethe hat gewarnt vor dem Gebrauch des Fernrohrs und des Mikroskops. Er fürchtete, daß die Welt des Menschen dadurch ihre Gestalt verlieren würde. Der Mensch griff über die Grenzen hinaus, die seinem Vorstellungsvermögen gesetzt sind. Die festen Umrisse lösen sich auf. Angesichts der neuesten Ergebnisse der Mikrophysik und der Atomforschung kann man das Zögern Goethes verstehen. Unser Wissensorgan selbst ist unzulänglich geworden. Die untersuchten Vorgänge sind von feinerer Art als unsere Wahrnehmungsmittel. Die Forschung zwingt uns, weit über die Grenzen unseres Vorstellungsvermögens hinauszugehen. Wir drücken das Ergebnis der Forschung in einer Formel aus, aber unser Vorstellungsvermögen kann den Inhalt der Formel nicht mehr wirklich bewußt machen. Die Wissenschaft hat sich den Grenzen unseres Denkvermögens genähert. Wir arbeiten mit Räumen und Größen, denen unsere Phantasie nicht mehr gewachsen ist.

Das einfache und helle Weltbild Goethes hat sich aufgelöst. Die unermessliche Ausdehnung des Weltalls und die unabsehbare Organisation in den Atomen erfüllt den Denker mit einem Schwindelgefühl. Das Kausalitätsgesetz wird für unser Erkennen oft zu einer Wahrscheinlichkeitsrechnung; die Naturgesetze verlieren ihre ausnahmslose Gültigkeit, und die Unveränderlichkeit der Elemente ist aufgegeben. Die 92 Elemente, die Grundstoffe, aus denen alle Dinge zusammengesetzt sind, zerfallen vor den Augen des Forschers in die Atome als ihre Ausbauelemente. Und jedes Atom bildet wieder eine ganze Welt für sich, ein Sternensystem im kleinsten Ausmaß. Im Zentrum eines jeden Atoms wirkt ein positiv elektrisch geladener Kern, und um diesen Kern schwingen negativ elektrisch geladene Elektronen, die durch elektrische Kraft an den Kern gebunden sind wie die Planeten an die Sonne. In der Welt der Atome mißt man nicht mehr nach Millimetern, sondern nach Millionsteln und Billionsteln von Millimetern.

Die Größe eines Atoms beträgt ungefähr 1 zehnmillionstel Millimeter, sein Gewicht wiegt etwa 2 quadrillionstel Gramm. Die Entfernung, in der die Elektronen den Atomkern umkreisen, beträgt das 5000—50 000-fache des Kerndurchschnittes. Wir sehen, daß die Welt der Atome ebenso ihre «großen» leeren Räume hat wie die der Sterne. Und nun ist es dem Menschen gelungen, auch in diese Welt einzubrechen und das Atom zu sprengen, um sich der frei werdenden Energie zu bemächtigen: eine Tat, die die Entdeckung des Kopernikus an schicksalsschweren Folgen noch weit übertrifft.

Nach oben und nach unten sieht sich der Mensch in scheinbar unermessliche Räume von überwältigender Größe oder von nicht mehr vorstellbarer Kleinheit hineingeworfen. Wenn der moderne Mensch noch die Glaubenskraft Dantes hätte, könnte er aus dem neuen naturwissenschaftlichen Weltbild einen mächtigen Auftrieb zur Belebung und Veranschaulichung seines Gottesglaubens und seiner Menschenwürde erfahren. Er könnte in den scheinbar grenzenlosen Räumen des Weltalls ein schwaches Abbild des unendlichen Gottes erkennen, der seine unbegrenzte Macht und Größe vor den schwachen Augen des Menschen und vor den strahlenden Geistesblicken der Engel aufleuchten läßt:

Der Anblick gibt dem Engel Stärke,  
da keiner Dich ergründen mag;  
und alle Deine hohen Werke  
sind herrlich wie am ersten Tag.

Ebenso könnte der Blick in die Welt der Atome die unvorstellbare Weisheit des Schöpfers anschaulich machen, wie es Augustinus erklärt hat: *in minimis Deus maximus*; im Kleinsten offenbart sich Gott am größten<sup>7</sup>. Beides zusammen, der Blick ins Große und ins Kleine, könnten dem Menschen die Einsicht geben in seine Stellung als Mittelwesen. Er steht gleichsam im Mittelpunkt des Alls und vereinigt in sich das Anorganische mit dem Organischen, das Leben der Pflanzen und das der Tiere, während er mit seinem Geist Gott ähnlich ist. So besitzt er eine unermessliche Würde, die vor keiner noch so großen Masse der Materie, vor keinem noch so grenzenlosen Raume zu erschrecken braucht. Zudem sind die heutigen Astronomen der Meinung, daß der Weltenraum zwar keine Grenzen habe, weil er in sich ähnlich wie die Erdoberfläche «gekrümmt» ist, daß aber der genannte Rauminhalt des Universums eine endliche Größe sei. Ferner biete unter den Millionen bekannter Sterne einzig und allein unsere Erde die Voraussetzungen für organisches Leben. Unser winzig kleiner Planet sei ein einzigartiger Ausnahmefall; er allein habe das Privileg, Wohnort des organischen Lebens und des menschlichen Geistes zu sein.

Aber nicht nach dieser Richtung hin wirkte sich das neue Weltbild im Menschen aus. Im Gegenteil, der Mensch fühlte sich jetzt wie vernichtet; er war ein Stück der blindgesetzmäßigen Natur geworden, deren allumfassende Gesetzmäßigkeit auch seinen Geist in ihren Bann schlug. Wie einst Kopernikus die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt in eine untergeordnete Stellung gerückt hatte, so wurde jetzt auch der Mensch in die Reihe der organischen Typen eingeordnet, als ein höher entwickeltes Säugetier. «Des Menschen Platz in der Natur» hieß ein im Jahre 1863 erschienenenes Buch von Thomas Henry Huxley, der die Naturwissenschaften als «Mittel zur Lösung der höchsten Fragen des Lebens» betrachtete. Der Darwinismus ordnete den Menschen in das Tierreich ein, und sein Leben wurde jetzt auch der fortschreitenden Auslese und dem ununterbrochenen Kampf ums Dasein unterworfen. Wer glaubte noch an die Willensfreiheit? Auch in geistigen Dingen verlangte man jetzt den Beweis durch Beobachtung und Experiment. Die statistische Methode begann ihren Siegeslauf. Jeder Willensakt war verursacht, man mußte nur die verborgene Ursache zu erforschen suchen. Dem naturgesetzlichen Zwang, der das Weltall beherrschte, so meinte man, könne sich auch der Mensch nicht entziehen.

## II. Das neue Geschichtsbild und der Schicksalsglaube

Ähnlich wie das naturwissenschaftliche Weltbild sich zu Beginn der Neuzeit vollständig änderte, so gab es auch in dem geschichtlichen Denken einen Umsturz. Bei dem Geschichtsbild handelt es sich keineswegs nur um die Registrierung der Vergangenheit, sondern auch um die Deutung der Gegenwart und der Zukunft. Denn mit der Geschichtsdeutung antwortet der Mensch auf die Frage nach dem Sinn und Ziel des Lebens, und gleichzeitig bereitet er Entscheidungen vor, die noch in der Zukunft liegen. Das Geschichtsbild ist immer eine Aussage über den Menschen; in der Geschichte erhebt sich der Geist über das Gegenwärtige und sucht, die tragenden Grundkräfte der Welt und des Lebens zu deuten.

Das Christentum ist eine durchaus geschichtliche Religion, weil es durch bestimmte geschichtliche Tatsachen begründet wird und sein religiöses Leben immerfort an diese Tatsachen gebunden bleibt. Die Menschwerdung Gottes in einem ganz bestimmten Jahr der Regierung des Kaisers Augustus, der Erlösungstod Christi und seine Auferstehung unter Pontius Pilatus sind Heilstatsachen, die der Menschheit einen

neuen Zugang zu Gott eröffnen und immer noch fortwirken, so daß sich die Heilsgeschichte dauernd in lebendige Gegenwart umsetzt.

Aus diesem Grunde ist die christliche Religion die erste, die ein eigentliches Geschichtsbild, eine Philosophie und Theologie der Geschichte, entworfen hat. Dieses Geschichtsbild hat drei Voraussetzungen: den persönlichen Schöpfergott, die Offenbarung dieses Gottes in dem geschichtlichen Leben Jesu Christi und die Freiheit des Menschen, der zur Teilnahme am ewigen Leben Gottes berufen ist. Daraus ergibt sich, daß Gott selbst dem Ablauf der Geschichte ein Ziel gesetzt hat, das jedoch nicht in der Geschichte, sondern über ihr liegt. Darum ist die Geschichte keine sinnlose Wirrnis von Aufstiegen und Katastrophen, sondern die sinnvolle Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes, der letzten Endes der Verherrlichung Gottes und dem Sieg des Gottesreiches dient. Dieses übergeschichtliche Endziel schließt keineswegs die innergeschichtlichen Ziele der Humanität sowie der weltlichen und religiösen Kultur aus; es fördert sie vielmehr auf mannigfaltige Weise. Solange man an der Freiheit des Menschen und an seiner Mitwirkung mit Gott ernsthaft festhält, bleibt die Geschichte davor bewahrt, vom Glanze der göttlichen Allmacht aufgesogen zu werden. Erst wenn man die Alleinwirksamkeit Gottes lehrt, verflüchtigt sich der echt menschliche Charakter der Geschichte und ihre handelnden Personen werden zu Marionetten Gottes oder des Teufels.

Aufbauend auf der Geschichtsdeutung der Propheten, des heiligen Paulus und des letzten Buches der Bibel hat der heilige Augustinus die ganze Geschichte der Menschheit als den fortdauernden Kampf des Reiches Gottes mit dem Reiche der Finsternis geschildert: «Zweierlei Liebe ließ die beiden Reiche erstehen. Das irdische dankt sein Dasein der Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes geht, das himmlische einer Liebe zu Gott bis zur Selbstverachtung. Jenes sucht seinen Ruhm in sich selbst, dieses in Gott. Darum zielt auch jenes auf den Ruhm der Menschen ab; dieses aber kennt keinen größeren Ruhm als Gott, der sich im Gewissen offenbart.» Der Gottesstaat gründet sich auf die Liebe, der Staat des Teufels auf den Haß. Die Bürger des Gottesstaates sind auf dieser Welt Pilger, die der ewigen Heimat entgegenwandern, während die Bürger des Teufelsstaates nur dieses irdische Leben kennen, das ihnen unter den Händen zerrinnt. Solange diese beiden Reiche auf Erden sind, leben ihre Bürger miteinander vermischt und können von dem einen Reiche zum andern übergehen. Das Reich des Teufels ist die Zusammenfassung aller Kräfte des Bösen und steht in ewiger Feindschaft gegen die im Gottesreiche gesammelten Kräfte des Guten. Dieser Gegensatz treibt das Rad der Geschichte vorwärts und macht aus ihrem

Ablauf ein Drama, das nicht in Worten, sondern in der erschütternden Rhetorik der Tatsachen zu uns spricht. In diesem Drama ringt die Menschheit nicht mit dem Schicksal, wie in der griechischen Tragödie, sondern sie entscheidet sich in vollkommener Freiheit für das Gute oder für das Böse. Das Böse muß trotz seiner scheinbar übergewaltigen Kraft dennoch dem Guten dienen und wird schließlich vollkommen besiegt und zu ewiger Ohnmacht verurteilt werden. Dieses gewaltige gottmenschliche Drama verläuft in drei großen Akten: Die Berufung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit und sein Fall bilden den Ausgangspunkt. Der Höhepunkt ist die Erscheinung Christi in der Welt und die Aufrichtung des Gottesreiches, der Schlußpunkt die Wiederkunft Christi zum Weltgericht und der Übergang der geschichtlichen Zeit in die Ewigkeit.

In dieses Geschichtsbild hatte das Mittelalter die ihm bekannten historischen Tatsachen eingefügt. Es war nur ein kleiner Teil der wirklichen Geschichte, den man damals überblickte. Die mittelalterlichen Chronisten begannen ihre Darstellung mit der Erschaffung der Welt und mit Adam und Eva. An den Bericht über den Sündenfall schloß sich die Geschichte der Patriarchen. In der Gestalt des Moses gewann die biblische Heilsgeschichte Anschluß an die Welt-Geschichte der Ägypter und der anderen alten Kulturvölker. Während das israelitische Volk durch die Propheten und ihre Gottesoffenbarung auf das Kommen Christi vorbereitet wurde, wurden die Heiden durch ihre Philosophen erzogen. Christus kam in der Fülle der Zeit, und die letzte Zeitspanne bis zu seiner Wiederkunft konnte nicht mehr lange dauern. Gregor der Große sagt: Die Welt wird alt, und die meisten Zeichen für das Ende der Welt sind schon erfüllt. Nur die Zeichen an Sonne und Mond fehlen noch, aber aus einer gewissen Veränderung der Atmosphäre entnehmen wir, daß auch diese nicht mehr fern sind und daß die große Weltkatastrophe bevorsteht<sup>a</sup>.

Um das Jahr 1000 war jedermann überzeugt, daß das Ende der Weltzeit gekommen sei. Die Geheime Offenbarung sprach von einer tausendjährigen Herrschaft Christi auf dieser Welt, und Augustinus hatte diese dunkle Stelle auf die christliche Kirche ausgedeutet, deren lange Dauer mit den «tausend» Jahren bezeichnet werde. Diese Zeit schien abgelaufen zu sein, und so erwartete man damals das Ende der Welt. Nach dem tragischen Untergang der Hohenstaufen sah man in der kaiserlosen, schrecklichen Zeit ebenfalls die unmittelbare Vorstufe zum Weltuntergang. Die Zeitalter des großen abendländischen Schismas, der Reformation und des Dreißigjährigen Krieges lebten gleichfalls in der ständigen Erwartung des baldigen Endes.

Das biblisch orientierte Geschichtsdenken erlebte seine ersten Schwierigkeiten durch die Forschungen der Historiker des 16. und 17. Jahrhunderts. Die weltliche Geschichte der Ägypter, Babylonier, Perser, Griechen und Römer war vielfältig mit der Heilsgeschichte verflochten; aber manche Angaben der Bibel ließen sich nur schwer mit den gesicherten Ergebnissen der geschichtlichen Forschung vereinbaren. Bossuet versuchte noch einmal, die traditionelle biblische Chronologie zu retten: «Von der Erschaffung der Welt bis zum Erscheinen Jesu Christi sind 4004 Jahre verflossen, oder 4000 Jahre, wenn man nicht um Kleinigkeiten streiten will. Mit dem Jahre 129 hat die Erde angefangen, sich zu füllen, und die Verbrechen nahmen zu. Im Jahre 1656 trat die Sündflut ein, im Jahre 1757 versuchten die Menschen, den Turm von Babel zu bauen. Die Berufung Abrahams entschied sich im Jahre 2083. Das geschriebene Gesetz wurde Moses 430 Jahre nach der Berufung Abrahams gegeben, 856 Jahre nach der Sündflut und im selben Jahre, da das hebräische Volk Ägypten verließ.

Dank diesen feststehenden Marksteinen bauen sich vor Bossuet bei Abfassung seines *Discours sur l'histoire universelle* eine Reihe von Epochen auf, die sich von selbst herauslösen: unter Ehrenpforten von harmonischer Majestät entrollt sich die Triumphstraße, die zum Messias hinleitet<sup>9</sup>.

Mit unsagbarem Fleiß bemühten sich die Theologen, dieses Geschichtsbild zu verteidigen. So berechtigt ihr Ziel war, die gesicherten Daten der historischen Forschung mit den Angaben der Bibel in Einklang zu bringen, so verkehrt waren ihre Methoden. Nur Richard Simon hatte in seiner «Kritischen Geschichte des Alten Testaments» begriffen, daß die historischen Bücher der Heiligen Schrift eine andere Art von Geschichtsdarstellung enthalten als Thukydides und Livius. Richard Simon wußte, um was es ging, und seine Methode wies den richtigen Weg. Aber er kam zu früh und drang nicht durch, und deshalb blieb die Spannung zwischen der Heilsgeschichte und der historischen Forschung weiter bestehen.

Die Problematik wuchs mit der Entdeckung neuer Völker. Das historische Blickfeld des europäischen Menschen erweiterte sich mit der Ausdehnung des geographischen Horizontes. Die Völker Südamerikas, Indiens, Chinas und Japans mit ihrer viele tausende von Jahren umspannenden Geschichte boten eine Fülle neuer Probleme. Man hatte bis dahin mit einer naiven Sicherheit von dem christlichen Erdkreis gesprochen, und jetzt traten eine Menge von Völkern ins Blickfeld, deren hochentwickelte Kulturreligionen keinerlei Einflüsse der göttlichen Offenbarung erfahren hatten. Dabei war die natürliche Sittlichkeit dieser

Menschen relativ hochstehend, und der edle Perser wie der weise Chinese werden jetzt eine immer wiederkehrende Erscheinung in der europäischen Literatur. Die Theologen fragten nach den Heilmöglichkeiten der Heiden, die noch in Finsternis und Todesschatten saßen. Die Vorsehung Gottes wachte doch auch über ihnen und konnte sie nicht ohne weiteres dem furchtbaren Schicksal des ewigen Heilsverlustes überantworten. Für Thomas von Aquin hatte es sich nur um einen einzelnen Waldmenschen gehandelt, der fern von den Segnungen der christlichen Kultur unter wilden Tieren aufgewachsen war. Für die Schüler des heiligen Thomas im 16. und 17. Jahrhundert gewann diese Frage ein ganz anderes Gewicht. Aber während sich Franz von Vitoria und Suarez um eine Antwort mühten, erwachten bei manchen Europäern die ersten Zweifel an der Absolutheit des Christentums und an der Überlegenheit der christlichen Sittenlehre über die heidnische Ethik.

Nicht das neue Tatsachenmaterial, sondern seine Interpretation durch die Philosophie der Aufklärung erschütterte das bisherige abendländische Geschichtsbild. Das Ergebnis dieses Prozesses zeigt sich am deutlichsten in den «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», die Johann Gottfried Herder 1784 veröffentlichte. Es ist bezeichnend, daß Herder nicht mit den ältesten geschichtlichen Überlieferungen der Menschheit beginnt, sondern zunächst die Stellung der Erde in unserem Sonnensystem behandelt sowie ihre geologische Vergangenheit, ihre Pflanzen und Tiere und endlich die Stellung des Menschen in dem natürlichen Kosmos.

Hier sieht man, wie eng der Wandel des Geschichtsbildes mit dem Umsturz in der Naturwissenschaft verbunden ist. Natur, Menschenleben und Geschichte bilden für Herder eine Einheit, die von naturgeschichtlichen Kräften beherrscht wird. Die Geschichte verläuft nach immer wiederkehrenden Naturgesetzen, unter denen das Gesetz des Blühens und Verwelkens, wie in der Pflanzenwelt so auch im Leben der Völker, alles beherrscht. Bei dem Vergehen wird der Samen ausgestreut, durch den sich die lebendige Schöpfung erneuert. Der Fortschritt der Geschichte besteht darin, daß alles Werden und Vergehen mit seinen Aufstiegen und Katastrophen immer stärkeren Beharrungszuständen von Wahrheit, Schönheit und Güte zustrebt. Der Gott, der in der Geschichte waltet, ist derselbe wie der, welcher die Natur durch große und erhabene Gesetze gestaltet hat. Mit den zunehmenden Leistungen der Kultur werden die Übel in der Menschenwelt abnehmen. «Der Erfolg der Geschichte zeigt, daß mit dem Wachstum wahrer Humanität auch der zerstörenden Dämonen des Menschengeschlechtes wirklich

weniger geworden seien, und zwar nach den Naturgesetzen einer sich aufklärenden Vernunft und Staatskunst.»

Obwohl Herder in erhabenen Worten jene allmächtige Kraft, Güte und Weisheit preist, jenes unsichtbare Wesen, das keine Erdensprache zu nennen vermag, kann er doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß er anstelle des Vorsehungsglaubens einen naturalistischen Schicksalsglauben in das Geschichtsbild eingefügt hat. Wie in der Natur, so entwickelt sich auch in der Geschichte alles mit naturgeschichtlicher Notwendigkeit. Wie die Pflanzen und die Tiere, so ist auch der Mensch ein Naturprodukt, das von der organisierten Naturkraft emporgetrieben wird. Das Gesetz des Fortschritts in der Geschichte ist lediglich das Entwicklungsgesetz der Natur, die ihre Gestaltungen zu immer höheren Formen emportreibt. Die Humanität wird durch diese naturhafte Entwicklung als gesetzmäßiges Schlußergebnis der Geschichte erreicht. Herder gebraucht die Namen Gott und Natur beinahe gleichbedeutend, und wenn er das innerweltliche Gesetz der Natur- und Geschichtsentwicklung mit «Vorsehung» bezeichnet, so wäre hier der Name «Schicksal» weit eher angebracht.

Hegels «Philosophie der Geschichte» ersetzt die christliche Vorsehungslehre durch einen idealistisch-pantheistischen Schicksalsglauben: «Die Weltgeschichte ist die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie die Natur sich im Raum auslegt.» Der geschichtliche Ablauf ist die Entfaltung Gottes in einem besonderen, bestimmten Element. Die glücklichen Zeiten sind die leeren Blätter in der Geschichte, welche in Wahrheit die Schädelstätte und die Schlachtbank ist, auf der das Glück der Völker, die Weisheit des Staates und die tausende der Einzelmenschen immerfort zum Opfer gebracht werden. Die mächtigsten Reiche und die glänzendsten Kulturen vergehen scheinbar, aber aus ihrem Tod entsteht immer schöneres und neues Leben. Die großen weltgeschichtlichen Persönlichkeiten mit ihrem Fanatismus des Verwüstens sind nur der Besen Gottes, der die Hindernisse zu neuen Entwicklungen wegräumt. Die Philosophie führt zu der Erkenntnis, daß Gott die Welt regiert und daß er Recht behält, daß die Weltgeschichte nichts anderes darstellt als den Plan der Vorsehung.

Das Ziel der Geschichte ist die Entwicklung des Geistes zum Bewußtsein seiner Freiheit. «Die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen Prozesses, des Stufenganges, in dem der Geist sich selbst, seine Wahrheit, weiß und verwirklicht.» Der Gang Gottes in der Geschichte offenbart sich im Staate, der die Verwirklichung der Sittlichkeit ist. Hegel gibt der Einzelpersonlichkeit nicht das Recht, sich gegen das staatliche Gesetz auf sein Gewissen zu berufen, und der christliche

Grundsatz, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, findet nicht seine Billigung. Es bedarf keines näheren Nachweises, daß dieses ganze Geschichtsdenken mit der christlichen Vorsehungslehre unvereinbar ist.

Eine weit stärkere Erschütterung des christlichen Geschichtsbildes entstand bei den darwinistisch orientierten Gelehrten durch die Erforschung der sogenannten vorgeschichtlichen Zeit, welche die menschliche Geschichte um mehrere hunderttausend Jahre nach rückwärts verlegte. Während die mittelalterlichen Geschichtsschreiber höchstens 4000 bis 6000 Jahre vor Christus anerkennen wollten, rechnet man heute damit, daß der Mensch etwa 600 000 Jahre auf dieser Erde lebt. Die ältesten sicheren Menschenfunde sind die von Piltown in Südengland, die Funde im südöstlichen Afrika, die Entdeckungen von Schädeln und Knochen auf der Insel Java sowie eine größere Anzahl ähnlicher Schädel südlich von Peking. Dieser Mensch, *Sinanthropus pekinensis* genannt, hat eine fliehende Stirn, vorstehende Augenwülste und sehr kräftige Zähne, aber kein vorstehendes Kinn. Das Raummaß seines Gehirns kommt dem des heutigen Menschen fast gleich. Zusammen mit diesen Menschenfunden fand man in dem Lößboden bei Peking fast 2000 Flintsteine, von denen viele roh bearbeitet sind. Auch eine Brandstelle mit Holzkohle wurde gefunden. Daraus ergibt sich, daß jener primitive Mensch hoch über dem Tiere stand und mit seiner Intelligenz die übrige Natur zu nutzen und zu beherrschen wußte. Deshalb hätten diese und andere Funde keineswegs das christliche Geschichtsbild zu erschüttern brauchen. Aber wiederum kam diese Erschütterung nicht aus dem wissenschaftlich gesicherten Tatsachenmaterial, sondern aus einer Deutung, die im Bann des naturwissenschaftlichen Darwinismus stand. So entwickelte sich das, was Philipp Dessauer das «bionome Geschichtsbild» genannt hat<sup>20</sup>.

Diese Auffassung geht davon aus, daß der Mensch im Grunde nichts anderes sei als ein tierisches Lebewesen. Der Unterschied zwischen dem Frühmenschen der älteren Altsteinzeit und dem heutigen Menschen sei viel bedeutender als der Unterschied zwischen jenem Frühmenschen und seinem angeblichen tierischen Vorahnen auf der Schimpansenstufe. In zahlreichen kleinen Schritten habe sich eine Entwicklung von Tiere zum Menschen hin vollzogen. «Während ungefähr über  $6 \times 100\,000$  Jahre hin die menschliche und geschichtliche Entwicklung ein langsames und in Einzelheiten kaum bemerkbares Fortschreiten war, hebt sich die Kurve der Kultur in den letzten 6000 oder 7000 Jahren plötzlich steil empor.» Der heutige Mensch ist die Höchstleistung dieser Entwicklung, er ist entstanden aus einer Art Zähmung und Haustierwerdung, wie Eugen

Fischer als erster vermutet hat. Sein Naturinstinkt ist verkümmert oder verlorengegangen, und sein Denken ist eine Art notdürftiger Ersatz für diesen verkümmerten Instinkt.

Dieses bionome Geschichtsbild muß verhängnisvoll zurückwirken auf das menschliche Handeln, auf die freien Entscheidungen des Menschen, welche sein Leben und seine Zukunft bestimmen. Oswald Spengler hat ähnlich wie Nietzsche den furchtbaren Satz geprägt: «Der Mensch ist ein Raubtier . . . wenn ich den Menschen ein Raubtier nenne, wen habe ich damit beleidigt, den Menschen oder das Tier? Denn die großen Raubtiere sind edle Geschöpfe in vollkommener Art und ohne die Verlogenheit der menschlichen Art aus Schwäche.» Damit wirft der Mensch den Adel seines Geistes fort, er verzichtet auf die Ebenbildlichkeit Gottes, auf seine Freiheit und sittliche Verantwortlichkeit, auf seine königliche Herrscherstellung in der Natur und in der Geschichte. Er will nichts anderes mehr sein als ein Säugetier, und er erkennt nur noch eine einzige Regel seines Handelns an: den Willen zur Macht. Alles, was die Macht steigert, das ist gut und recht. So wird die Gewalt des Rechtes ersetzt durch das Recht der Gewalt. Die zwischenstaatlichen Beziehungen werden durch die nackte Gewalt geregelt, und es ist klar, daß damit ein ewiger Kriegszustand in der Menschheit zum Prinzip erhoben wird. Der Widerstreit der Völker und Rassen treibt die Geschichte vorwärts, die nichts anderes ist als ein ständiger Kampf um die Macht. Dabei kämpfen aber keine freien Menschen, sondern im Grunde nur blinde Triebe und naturwissenschaftlich berechenbare Kräfte. Über der Geschichte waltet ein unerbittliches Schicksal, aber es ist kein göttliches wie in der antiken Tragödie, auch kein wahrhaft menschliches Schicksal im Sinne des bekannten Schillerwortes: «In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne», sondern es ist ein untermenschliches, ein tierisches Schicksal, welches das Rad der Geschichte vorwärtstreibt. Wer sieht nicht, daß keineswegs historische Tatsachen, sondern philosophische Voraussetzungen dieses Geschichtsbild heraufgeführt haben?

### III. Die neue Philosophie und der Schicksalsglaube

Auf dem Gebiete der Philosophie wurde der moderne Schicksalsglaube vorbereitet durch den Determinismus, der die Willensfreiheit des Menschen leugnet. Nach ihm ist jede Willensentscheidung die notwendige Folge eines vorhergehenden innerweltlichen Zustandes. Wenn eine Weltsituation gegeben ist, die alle körperlichen und geistigen Elemente für einen bestimmten Willensakt zusammenfaßt, dann folgt dieser mit

Notwendigkeit. In jedem Augenblick ist der Zustand der Welt die Folge eines bestimmten vorhergehenden Zustandes und die Ursache eines kommenden. Von dieser Regel soll es keine Ausnahme geben; sie müsse auf den Willen des Menschen in all seinem Tun und Lassen angewandt werden. Sowohl im System des Pantheismus, der das Wirken Gottes mit dem innerweltlichen Geschehen in eins setzt, wie auch im Materialismus, der alle Handlungen durch den unabänderlichen Naturverlauf bestimmt sein läßt, ist keine Willensfreiheit mehr möglich<sup>11</sup>. «Das Fatum des Alten», sagt Schopenhauer, «ist eben nichts anderes als die zum Bewußtsein gebrachte Gewißheit, daß alles Geschehende durch die Kausalkette fest verbunden ist und daher streng notwendig eintritt, demnach das Zukünftige schon vollkommen feststeht, sicher und genau bestimmt ist, und davon so wenig geändert werden kann wie am Vergangenen.» Die Deterministen, die modernen Leugner der Willensfreiheit, enthalten sich der Aussage über ein bestimmtes, unerfahrbares Verhängnis. Sie begnügen sich damit, die Ursachen zu erforschen, welche auf den Gang der Welt Einfluß haben könnten. Sie suchen zu beweisen, daß alles Geschehen von einer Ursache bestimmt ist und daß auch die Wahl des freien Willens entweder durch einen Zwang von außen oder aber durch eine innere Nötigung mit Notwendigkeit erfolgen muß<sup>12</sup>.

Die Verteidigung der Willensfreiheit bedeutet Rettung des Menschen vor dem unerbittlichen Zwang des Schicksals, die Leugnung dieser Freiheit zieht den Schicksalsglauben nach sich, ob man will oder nicht. Die moderne Bestreitung der Willensfreiheit ist immer verbunden mit der Leugnung eines persönlichen Gottes, und übrig bleibt nur die große, alles ins Leben rufende und auch wieder zerstörende Weltmaschinerie, in welcher der einsame Mensch dem Fatum in das düstere Antlitz schaut.

Die sogenannte Existenzphilosophie ist der Ausdruck dieser Einsamkeit des modernen Menschen, der in sein trostloses Dasein geworfen, in der täglichen Sorge, in der lauernden Angst und in der Unsicherheit seiner ganzen Existenz, dem Tode entgegenlebt. In diesem System ist der Mensch wie eingemauert in den Kerker dieser Welt, in dem es kein Fenster gibt, durch das man die schönere Welt des Himmels erblicken könnte. Keine Sterne ewiger, objektiver Gesetze und Werte strahlen in das menschliche Leben hinein, kein Gott lenkt unser Geschick, und alles, was in der Natur auf Gott hinweist, selbst die Stimme unseres Gewissens, wird innerweltlich gedeutet. Ein tragischer Pessimismus liegt über dem Ganzen, denn das menschliche Dasein ist zum Scheitern verurteilt. Und diese heillos begrenzte, angsterfüllte Kreatur, deren Dasein ein «Sein» zum Tode ist, bejaht in einer heroischen Entscheidung dieses Daseins als freigewähltes Schicksal, und so erfüllt der

Mensch den Sinn seines Lebens im tragischen Heroismus, man könnte auch sagen: im heroischen Nihilismus<sup>13</sup>. Die Welt der Existenzphilosophie ist eine fatalistische Welt, obwohl das Schicksal selbst als bestimmende Macht nicht genannt wird oder im Hintergrund bleibt. Vom antiken Schicksalsglauben unterscheidet sich diese moderne Haltung durch ihre Beschränkung auf die unmittelbare menschliche Erfahrung und durch das Fehlen jener objektiven, übermenschlichen Ordnungsmächte, welche Homer und Cicero, Seneca und Marc Aurel ehrfürchtig bewunderten. Und gerade dadurch wird das Dasein noch viel dunkler, und die Angst der Verzweigung, die bei Seneca in äußersten Grenzsituationen des menschlichen Lebens zutage tritt, diese Angst wird hier zu einem Grunderlebnis des Menschen überhaupt. Sogar Karl Jaspers, der den Bau einer geschlossenen Innerweltlichkeit in etwa gelockert hat, sagt im Anblick des Weltgeschehens: «Der Lauf der Dinge scheint beliebig, und keine Gerechtigkeit herrscht in der Welt, wahllos geht es den Gutwilligen und Böswilligen, den Edlen und Gemeinen schlecht und gut. In der Grenzsituation wird die Vernichtung von allen offenbar. Das Dasein scheint bodenlos. Es ist alles nichts; solange man sich etwas vorlügt, kann man es aushalten; wird aber offenbar, daß nichts eigentlich ist, man sein Dasein nur eine Weile fristet, so ist das Leben unerträglich: Ich will nichts als nichts sein<sup>14</sup>.»

Diese Welt ruft nach dem Schicksal, denn es fehlt die Ordnung eines persönlichen Gottes, der in seiner weisen und liebenden Vorsehung die Welt regiert. Und es fehlt die Ordnung eines freien Menschenwillens, der sich an der Erkenntnis ewiger, unvergänglicher Werte orientiert. Was übrigbleibt, ist die von einem unerbittlichen Schicksalsgesetz getriebene, wahllos und sinnlos alles emporschleudernde und wieder zerstampfende Weltmaschine. Entfernen wir, sagt Nietzsche, die höchste Güte aus dem Begriff Gottes, denn sie ist eines Gottes unwürdig. Entfernen wir insgleichen die höchste Weisheit, denn die Eitelkeit der Philosophen hat ihm die Weisheit angedichtet, damit Gott ihnen möglichst gleich sehen sollte. Was da übrigbleibt ist die höchste Macht, die im ewigen Kreislauf alle Dinge erzeugt. «Und wißt ihr auch, was mir die Welt ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt, ein Ungeheuer von Kraft, ein Anfang ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unverstündlich groß . . . ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, im ungeheuren Jahre der Wiederkehr . . . sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß . . . diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-

selber-Zerstörens . . . ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt — diese Welt ist der Wille zur Macht und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zu Macht — und nichts außerdem!<sup>15</sup>» Der höchste Zustand des Menschen ist das Jasagen zu diesem dionysischen Rausche des Lebens, die große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und der Vernichtung, mit einem Wort: die Liebe zum Schicksal, der *amor fati*.

Nietzsches Schicksalslehre ist am stärksten beeinflusst durch die Philosophie Arthur Schopenhauers, dessen Werk «Die Welt als Wille und Vorstellung» zuerst im Jahre 1819 erschien, ohne großes Aufsehen zu erregen. Schopenhauer behauptete, als einziger Kant richtig verstanden zu haben. Das «Ding an sich» ist der jenseits aller Erfahrung und aller Logik erfaßte dunkle Weltwille, der sich im Grunde bewußtlos und ohne vernünftige Zielsetzung in allen Naturerscheinungen betätigt. Der Allwille tritt aus sich selbst heraus, und indem er es tut, fällt er von sich selbst ab. Er kann nur immer ringen, unfertig und unvollkommen gestalten und listig vorwärtsstreben. Aus dem ewigen Streben des Weltwillens entstehen zunächst die anorganischen Wesen, sodann Pflanzen und Tiere und zuletzt der Mensch, der sich mit der Kraft des Gehirns die Welt vorstellt. Durch den Menschen ist die Welt nicht mehr Wille, sondern Vorstellung geworden, bloße Erscheinung und als solche nichtig. Das Wollen und Wünschen des Menschen ist durch diese «Vorstellung» bestimmt; es entspringt aus Mangel und Bedürfnis, und deshalb ist das Leid die stete Begleiterin alles Wollens. Alles Leben ist Leid. Weil aber der innerste Träger aller Welt Dinge der eine große Weltwille ist, deshalb ist das Leid des andern auch mein eigenes Leid, und so wird das Mitleid zur Grundlage alles menschenwürdigen Verhaltens. Als Student hatte Schopenhauer bei Schleiermacher in Berlin Vorlesungen «Über die Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums» gehört. Als Schleiermacher sagte, Philosophie und Religion könnten nicht nebeneinander bestehen, machte Schopenhauer dazu die Randbemerkung: «Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie; er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophiert, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei.» Diese Haltung steigerte sich später zum Haß gegen jede Religion. Die Wissenschaft, meinte Schopenhauer, sei eine Todfeindin der Religion. Das Dasein eines gehirnlos denkenden Wesens sei eine Fabel; es könne unmöglich einen allmächtigen, allweisen und allgütigen Gott geben.

Nietzsche hat es offen zugegeben, daß dieser Atheismus dasjenige war, das ihn zu Schopenhauer geführt hat: «Die Dummheit des Willens

ist der größte Gedanke Schopenhauers, wenn man Gedanken nach der Macht beurteilt . . . etwas Dummes wird niemand Gott nennen.» Nietzsche meint, daß der unbedingte, redliche Atheismus Schopenhauers ein schwer errungener Sieg des europäischen Geistes sei. Endlich sei die notwendige Folgerung aus dem Sturz des mittelalterlichen Weltbildes gezogen, denn seit Kopernikus müsse der Mensch auf alle metaphysischen Tröstungen verzichten und müsse überhaupt seine Stellung «als Mittelpunkt und Tragödienheld des Daseins» aufgeben. Man solle jetzt den verlogenen Glauben an einen persönlichen Gott geradezu verbieten: «Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei: die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei; das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerie, Feminismus, Schwachheit, Feigheit — mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben gute Europäer und Erben von Europas längster und tapferster Selbstüberwindung.»

An die Stelle Gottes und seiner Vorsehung tritt für Nietzsche das blinde Schicksal und die ewige Wiederkehr aller Dinge. Aus den unbewiesenen Voraussetzungen einer unendlichen Zeit, eines begrenzten Raumes und einer begrenzten Materie im Raume folgert er, daß die gleichen Verbindungen der kleinsten Massenteile in bestimmten Zeiträumen regelmäßig wiederkehren müssen. Er behauptet, «daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und daß wir schon ewige Male dagewesen sind und alle Dinge mit uns . . . daß es ein großes Jahr des Werdens gibt, ein Ungeheuer von großem Jahre: das muß sich, einer Sanduhr gleich, immer von neuem umdrehen, damit es von neuem ablaufe und auslaufe, so daß alle diese Jahre sich selber gleich sind im Größten und auch im Kleinsten . . . Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin — der wird mich wieder schaffen. Ich selbst gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft . . . Ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre<sup>16</sup>.» Daraus ergibt sich für Nietzsche eine Entlastung des Gewissens von der Verantwortung, denn was ich jetzt tue, habe ich unendlichmal getan und werde ich noch unendlichmal wiederholen. Hier glaubte Nietzsche dem tiefsten Geheimnis der Welt auf die Spur gekommen zu sein und den Glauben an Gott und seine Vorsehung ein für

allemaal überwunden zu haben. Gott war entfernt aus seiner Welt und aus der Seele des Menschen; an seine Stelle trat die gleichmäßig stampfende Weltmaschine, in der alle menschliche Willensfreiheit und aller Glaube an metaphysische Werte zunichte werden.

Nietzsche scheint seine Gedanken von der ewigen fatalen Wiederkehr der Dinge dem französischen Philosophen Guyau entlehnt zu haben, obwohl ihm der Gedanke auch durch Schopenhauer aus der indischen Philosophie vermittelt sein könnte. Bei Stoikern wie Marc Aurel und ferner bei Lukrez in seinen sechs Büchern *De rerum natura* finden sich bereits ähnliche Vorstellungen. Nietzsche deutet den Zusammenhang seiner Schicksalsliebe mit dem stoischen Fatalismus selbst an in seinem «epiktetischen Spruch»:

Schicksal, ich folge dir! und wollt' ich nicht,  
ich müßt' es doch und unter Seufzen tun.

Diesen Schicksalsglauben wußte sich die nationalsozialistische Ideologie in ihrer Weise dienstbar zu machen. Sie verband ihn mit der Lehre von der Allgewalt des Blutes, welche die einzige und entscheidende Macht aller seelischen Erhaltung und des gesamten Kulturschaffens sei. Aus dem Schicksalsglauben machte man eine Art Religion, um daraus Kampftschlossenheit und Einsatzbereitschaft zu begründen. Der Mensch, wenn er untergehe, solle mit Gefäßtheit, ja mit Größe untergehen wie die Nibelungen im brennenden Saale, als sie auf den Leichenhügeln ihrer erschlagenen Feinde, aus tausend Wunden blutend, zusammenbrachen.

Damit verband sich eine heftige Polemik gegen den sogenannten vorderasiatischen Schicksalsbegriff, den das Christentum der Menschheit aufgebürdet habe, um die Menschen in unterwürfiger Demut gegenüber dem semitischen Fatalismus oder dem syrischen Zauberwahn zu erhalten. Bei Alfred Rosenberg erschien das Schicksal als eine unerforschliche und doch erfüllte kosmisch-gesetzliche Notwendigkeit, die man in heroischer Selbstverständlichkeit ausführen müsse<sup>17</sup>. An einem Punkt merkt man das völlige Versagen des «Mythus des 20. Jahrhunderts» sowie jedweden anderen Schicksalsglaubens. Dieser Punkt ist das Leidensproblem, das zum Prüfstein jeglicher Weltanschauung geworden ist.

## DER SCHICKSALSGLAUBE UND DAS LEIDENSPROBLEM

Keine Weltanschauung vermag das Leiden hinwegzureden. Jeder Mensch fühlt das Mißverhältnis zwischen dem, dessen er bedarf, und dem, was er wirklich erreichen kann. Seine Sehnsucht bleibt in den meisten Fällen unerfüllt. Das kleinliche Einerlei des grauen Alltags macht ihm das Leben schwer. Die modernen Dämonien des Existenzkampfes, des Wirtschaftslebens, der Technik und der Politik bedrohen sein Dasein. Hinzu kommen Unglücksfälle, Armut, Krankheit und schließlich der Tod mit seiner bitteren Trennung von allem.

Die Leiden steigern sich bis zur Unerträglichkeit in den Zeiten der Tyrannei, wenn das ganze Volk einer Willkür ausgeliefert wird, die alle Gebiete des Lebens kontrolliert, um jeden einzelnen an Leib und Seele zu versklaven. Aristoteles sagt, Sklave sei derjenige, der keinen Punkt mehr habe, von dem aus er Widerstand leisten könne: *Servus est, qui nihil habet, unde resistere possit*. Der einzige Punkt, der in solchen Zeiten noch frei geblieben ist, ist das persönliche Gewissen. Aber wer diese Stellung bezieht, um Widerstand zu leisten, muß auf die ärgsten Leiden gefaßt und zu einem Tode bereit sein, den die Tyrannen zu einem Verbrechertode umfälschen werden, zu einem Tode ohne die Gloriole des weithin sichtbaren Martyriums.

Ein Übermaß an Leiden bringt schließlich jeder Krieg, vor allem aber der moderne totale Krieg, der einen Rückfall in die Barbarei prähistorischer Zeiten darstellt. Totaler Krieg bedeutet totale Zerstörung und totale Vernichtung von Menschenleben, die doch für jede Kultur das Heiligste und Größte bedeuten. Im totalen Kriege werden die entfesselten Dämonien der Technik in den Dienst der Zerstörung gestellt, um die Erde mit einem Meer von Blut und Tränen zu überfluten.

Der Schicksalsglaube kann an den Leiden nicht vorübergehen. Er muß das Problem des Leidens zu erklären versuchen oder wenigstens den Versuch machen, ein Heilmittel zu reichen. Tatsächlich hat der Schicksalsglaube aller Zeiten und aller Völker sich so sehr mit dem Leidensproblem beschäftigt, daß er manchmal geradezu in eine Anweisung oder Technik ausartet, mit dem Leiden fertig zu werden.

## I. Der Konfuzianismus und das Leidensproblem

Das chinesische Denken neigt zu einem pantheistisch gefärbten Schicksalsglauben. Die beseelte Allnatur ist die oberste Gottheit; sie umfaßt in der Form des Yang den Himmel und in der Form des Yin die Erde. In dieser Allnatur gibt es ein gesetzmäßiges Walten, das unablässig alles gestaltet und mit unausweichlicher Kraft alles bewegt. Dieses Walten muß der Mensch anerkennen als eine die Erde überragende und bestimmende Macht: den «Himmel». Aber es kann keine eigentlich persönliche Beziehung des Menschen zum Himmel geben, weil auch der Himmel selbst unpersönlich ist. Diese überirdisch-innerweltliche Kraft hat eine Stelle, an der sie gleichsam sichtbar ihre Kräfte zusammenfließen läßt: das Kaisertum. Der jeweilige chinesische Kaiser war Vermittler aller himmlischen Segensfülle für die Erde. Er hieß deshalb der «Sohn des Himmels», also der obersten Gottheit, und stand über allen anderen Göttern und Geistern.

Was aber, wenn Unglück und schlechte Ernten, Krieg und Überschwemmungen das Volk heimsuchten? Am Himmel konnte die Schuld nicht liegen, denn er ist ein gütiges Wesen und niemals böse oder rachsüchtig. Der Himmel liebt alles Geschaffene und überschüttet es mit seinem Segen. Die Schuld konnte also nur beim Kaiser oder bei den Untergöttern oder schließlich bei den kaiserlichen Beamten in den Provinzen, Städten und Dörfern liegen. In allen Fällen geht die Schuld letzten Endes doch wieder auf den Kaiser zurück; er hätte die Götter absetzen und andere Beamten ernennen müssen. In der chinesischen Geschichte haben rebellierende Generäle von dieser Anschauung oft in ihrem Sinne Gebrauch gemacht und fanden beim Volk leicht Gehör und Zustimmung. Die unerhörten Leiden Chinas seit 1900 mußten deshalb zum Sturz der herrschenden Dynastie führen; sie führten darüber hinaus zum Ende der Monarchie überhaupt.

Das Naturgeschehen und die menschliche Geisteswelt werden von derselben Gesetzmäßigkeit durchwaltet, deren Ausdruck die Moralgesetze sind. Der Satz von Ursache und Wirkung gilt auch in der moralischen Welt, derart, daß auf gutes Tun Wohlergehen, auf böses Tun Unglück folgt. Die Naturgesetze und die Moral sind nur zwei Seiten ein und desselben Weltgesetzes, sind innerlichst verknüpft und bedingen einander. Wem es darum schlecht geht, der hat auch irgendeine Schuld auf sich geladen. Daher kommt ein unerbittlicher Zug von Strenge in den Staatskonfuzianismus hinein. Der hilflose Bettler, der verstümmelte Krüppel, der verhungerte Landstreicher: alle sind irgendwie Schuldige. Und doch konnte und kann diese Lösung des Leidensproblems den

Chinesen ebensowenig befriedigen, wie sich der Dulder Job damit zufrieden gab, als seine Freunde ihm sagten, er habe eben eine offene oder eine geheime Schuld auf sich geladen. Die quälende Frage nach dem Warum und Wofür des Leidens ist in China niemals verstummt, und bei manchen Denkern nimmt sie eine Schärfe an, die an Jobs erschütternde Klagen erinnert. Aber während das Buch Job mit dem Psalmisten an einen Ausgleich durch die Gerechtigkeit Gottes hier auf Erden hofft, suchte die Seele des Asiaten einen anderen Ausweg, den ihm der Buddhismus zeigte: Gewiß ist jedes Leiden verschuldet, aber vielleicht in einer früheren Daseinsform, die als tragisches Schicksal nachwirkt und unser Mitleid erbittet. Die Vorliebe des armen, leidenden chinesischen Volkes für den Buddhismus hat hier ihre Wurzeln. Denn der Buddhismus ergoß einen Strom von Mitleid in das starre Denken des Konfuzianismus.

Ein weiterer Gedanke hängt eng zusammen mit der Idee der Wechselwirkung von Moralität und Naturgeschehen. Die menschliche Natur ist ebenso gut wie die übrige Natur. Die chinesische Fabel wiederholt nur die Weisheit ihrer alten Lehrer, wenn sie sagt: «Der Mensch ist in seiner Natur ursprünglich gut.» Noch deutlicher sagt Mong-Dsi, der in Europa meist Menzius genannt wird: «Die natürlichen Triebe tragen den Keim zum Guten in sich; das ist damit gemeint, wenn die Natur gut genannt wird. Wenn einer Böses tut, so liegt der Fehler nicht in seiner Veranlagung.» Nur wenige chinesische Denker haben in der Menschennatur eine Mischung von Gut und Böse gesehen oder sie gar für radikal böse erklärt; ihre Stimmen drangen nicht durch. China glaubt an die wurzelhafte Güte der Menschennatur.

Der Chinese kennt keine Erbsünde, aber er steht der Natur gegenüber dennoch in einem andern Verhältnis als etwa ein antichristlicher Naturalist. Der Chinese denkt vorchristlich, ähnlich wie Aristoteles. Freilich, das Böse ist da, und der Chinese bemerkt es in seiner Umwelt ebenso wie der Christ. Der Konfuzianer ist aber so naturgläubig und so ahnungslos gegenüber der erbsündlichen Unordnung, daß er das Böse einfach als Unwissenheit erklärt. Wer schlecht handelt, lebt in Unkenntnis von der Schädlichkeit des Bösen. Es gilt, ihn aufzuklären. Das ist dieselbe Idee, die im Abendlande schon Sokrates vertrat und die immer wieder bei optimistischen Weltverbessern auftaucht. Damit hängt in China ein Zweifaches zusammen: einerseits die hohe Schätzung des Wissens und andererseits die moralische Ausrichtung dieses Wissens. Das Bild des vollkommenen Menschen ist der Weise. Wer gelehrt ist und viel gelernt hat, der handelt auch gut. Ein Sprichwort wie «Je gelehrt, desto verkehrter» wäre in China ein Paradoxon. Und da man die Weis-

heit aus den Büchern erlernt, so bringt man allem Geschriebenen eine fast magische Verehrung entgegen.

Wir sagten schon, daß die konfuzianische Lösung des Leidensproblems das chinesische Volk nur wenig befriedigte. Woher sollte man eine bessere Antwort erwarten? Laotse war nach uralter Überlieferung über den westlichen Bergpaß in die Fremde geritten. Im Westen lag Indien, und von dort her sah Kaiser Ming Ti im Traum einen Reiter kommen, der durch ganz China ritt. Die Traumdeuter sprachen von Buddha, und so berief der Kaiser im Jahre 61 nach Christi Geburt buddhistische Missionare nach China. Dies erzählt eine alte Legende, die etwa um 200 nach Christus entstanden ist.

## II. Der Buddhismus und das Leidensproblem

Der ursprüngliche Buddhismus in Indien geht auf einen indischen Fürstensohn, den Buddha Gotama, zurück, der um 560 vor Christus geboren wurde. In seiner Jugend genoß er alle Vorteile, die ihm die Stellung seines Vaters gewährte. Er wuchs auf in Reichtum und Lebensgenuß, während der Vater alle Sorgen und jede Berührung mit dem menschlichen Elend von ihm fernhielt. Im Alter von neunundzwanzig Jahren soll ihn der Anblick eines hilflosen Greises, eines Schwerkranken und eines Toten von der Vergänglichkeit alles Irdischen überzeugt haben. Bei diesem Anblick entschwand ihm aller Jugenddünkel, aller Gesundheitsdünkel und aller Lebensdünkel, wie Buddha später einmal sagt. Er verließ damals das Vaterhaus, seine Frau und seinen Sohn, um als heimatloser Asket in die Wälder zu ziehen und die Erlösung von dem unerträglichen Leid des Daseins zu suchen. Nach sechs Jahren schweren Ringens wurde ihm die befreiende Erleuchtung zuteil, und seitdem führt er den Ehrentitel eines Buddha, das heißt, eines «Erleuchteten». In Benares drehte er zum ersten Male das «Rad der Lehre», und diese seine Tätigkeit setzte er mit großem Erfolge fort, alle durch seine Sicherheit und sein mildes Wesen in seinen Bann ziehend. Er starb 80 Jahre alt um 480 vor Christus, indem er seine Jünger sterbend daran erinnerte, daß alles, was entstanden ist, auch wieder zugrunde gehe.

Seine eigentliche Lehre ist relativ am reinsten in jener heute noch auf Ceylon und in Burma lebendigen Form des Buddhismus zu erkennen, die man als «Kleines Fahrzeug» (*Hinayana*, zur Rettung weniger Seelen) bezeichnet hat. Vier heilige Wahrheiten hatte der historische Buddha enthüllt:

1. Dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden. Mit Unlieben vereint sein ist Leiden, von Lieben getrennt sein ist Leiden. Nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden. Verlieren, woran man sein Herz hängt, ist Leiden.

Der leidvolle Zustand des Lebens besteht nicht nur darin, daß es un- ausgesetzt Schmerzen hervorbringt, sondern auch darin, daß die Lust- empfindungen nicht von Dauer sind. Der weise Mensch hält auch die Genüsse und Freuden wegen ihres Dahinschwindens für leidvoll. Alles Leben ist dem Verfall geweiht. Allen Dingen der Welt sind die Merkmale der Vergänglichkeit, der Wesenlosigkeit und des Leidvollen auf- geprägt. Der Mensch kommt und geht durch das Zusammentreffen und durch das Auseinanderfallen seiner Daseinsbedingungen.

2. Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Ursprung des Lei- dens: Die Wurzel aller Leiden ist die Gier, die von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, der Lüstedurst, der Wergedurst, der Vergänglich- keitsdurst (*trishna*). Nie zufrieden ist die Welt, nimmer satt, ein Sklave der Gier. «Rankender Pflanze gleich wächst Gedankenlosen der Durst. Wie Affen im Wald nach Früchten suchen, so treibt die Begierde sie an. Leben endlos an Leben zu reihen.» Nach dem unerbittlichen Gesetz von Ursache und Wirkung wiederholen sich immer neue Geburten und neues Altern und Sterben mit all ihrem Jammer und Leid, mit Gram und Ver- zweiflung, wie sie unabtrennbar mit allem Leben verbunden sind. Das Vergangene ist das eine Ende, das Zukünftige ist das andere Ende, die Gier aber knüpft alles zusammen zur Wiedergeburt in dieser oder jener Daseinsform. Wie Wellen im Meere gleitet alles weiter. «Denn all unser Sein ist Frucht unserer Gesinnung. In ihr wurzeln Gedanken, Worte und Taten. Führt sie zum Bösen, so folgt uns Leid nach wie das Rad dem Fuße eines Zugtieres.» Das sittliche Tun des Menschen bestimmt sein Schicksal, denn jeder guten oder bösen Tat folgt über kurz oder lang mit unausweichlichem Zwang die angemessene Vergeltung. «Nicht im Luftraum, nicht im Ozean, nicht im Versteck einer Gebirgshöhle, nir- gends findest du in der Welt eine Stätte, wo du der Frucht deiner bösen Tat entgehst.» Das Gute und das Böse bleiben dem Sterblichen zu eigen. mit ihnen geht er von hinnen in eine andere Welt, sie folgen ihm nach wie ein Schatten, der nicht von ihm weicht. Das Gesetz der Vergeltung treibt das nicht zum Abschluß gekommene Leben in stets neue Wieder- geburten und damit in immer neues Leid hinein. Dieses schicksalhaft waltende Gesetz heißt «Karma». Das «Karma» des jetzigen Erdenlebens bestimmt schon die künftige Wiedergeburt als Mensch oder auch als Tier. Da nun jeder in seiner früheren Daseinsform sein gegenwärtiges

Unglück selbst verschuldet hat, besteht kein Anlaß zu Klagen über die Ungerechtigkeit des Schicksals. «Ohne Anfang und ohne Ende, ihr Brüder, ist dieses Weltgetriebe, ein wildes Meer. Und unser Leben ist darauf wie eine Wasserblase, wie ein Streifen Schaum.»

3. Dies ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung und Vernichtung des Leidens: Mit dem Aufheben des Nichtwissens werden die Gestal- tungen zum Schweigen gebracht. Es ist jenes Durstes Erlöschen, die gänzliche Zerstörung jener Gier durch völlige Leidenschaftslosigkeit, durch ihr Verwerfen, durch Loslösung, Befreiung und Trennung von ihr. «Wer diesen Durst bewältigt, der da brennt und nur schwer in dieser Welt besiegt wird, den berührt kein Leid mehr, wie Wasser niemals ein Lotosblatt benetzt.» Das Ziel dieser Erlösung ist die Wahnerlöschung (*nirvana*), die Aufhebung und das Ende aller Unterscheidungen und aller Strebungen. Dieses Ziel ist schon in diesem Leben erreichbar. «Die zu der Wanderung Ende gelangten, zu Durst-, Trug- und Leiderlösung zugleich, die trifft kein Schmerz mehr. Gefallen sind all ihre Fesseln. Allseitig frei stehen sie da.» Buddha selbst hatte dieses Erlebnis, als er den «Baum der Erleuchtung» südlich von Petra verließ und ein «Er- wachter» geworden war.

4. Dies nun, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt. Es ist der edle mittlere Pfad, der sich von den beiden Extremen des Sinnengenusses und der Selbstpeinigung frei hält. Diesen Weg hat der Buddha selbst erprobt. Näherhin zerfällt er in acht Stufen: Rechte Welt- und Lebenserkenntnis durch die vier hei- ligen Wahrheiten, rechte Gesinnung und rechter Entschluß, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebensberuf, rechte planmäßige Anstrengung und Übung, rechtes Nachdenken und rechte Versenkung.

Fünf Gebote gibt es, die alle verpflichten: Nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen, nicht Unkeuschheit begehen, keine Rauschgifte nehmen. Darüber hinaus muß auch der Laienanhänger es meiden, Vorliebe für irgend etwas zu hegen, denn sonst schmerzt dessen Verlust. Wer Vor- liebe und Abneigung nicht kennt, nur der steht fessellos da. Liebe muß man auch denen bezeigen, die Leidenschaft, Unduldsamkeit und Härte lenkt. «Denn lange schon weiß man es, daß Haß nie dem Hasse weicht. Liebe nur setzt dem Hasse ein Ziel.» Die Liebe ist ein leidenschaftsloses Wohlwollen, das alles Lebende, auch die Tiere, umschließt, mehr ein tatloses, passives Mitleiden.

Zum Endziel des Nirvana gelangt aber mit Sicherheit nur der Mönch. Von der Mönchsgemeinde sagte Buddha: «Geistig gesammelt brechen sie auf, weil häuslicher Wohnsitz ihnen nicht frommt. Schwänen, die fort vom See ziehen, vergleichbar, lassen sie Herd und Heimat zurück.» Der

Mönch zieht vom Hause in die Hauslosigkeit. Er trägt die haarlose Tonsur, das gelbe fahle Kleid und die Almosenschüssel, ist völlig arm und besitzlos, keusch, ehelos und enthaltsam, fastet an bestimmten Tagen, enthält sich aller Reizmittel, verzichtet auf bequemes Lager und ist ständig besorgt, kein lebendes Wesen zu töten. Nach einer Prüfung kann jeder als Novize, nach einer Zeit der Bewährung als Vollmönch aufgenommen werden. Jeder kann jederzeit wieder austreten. Auf freiwillige Tötung eines Lebewesens, auf Diebstahl, Unkeuschheit oder Prahlen mit Wunderkräften stand bald nach Buddhas Tod der Ausschluß aus der Mönchsgemeinde, die zu den drei Kleinodien des Buddhismus zählt: Buddha, Lehre und Mönchsgemeinde. Zu diesen drei Dingen nimmt der Laienanhänger seine Zuflucht.

Von einem persönlichen überweltlichen Gott ist im ursprünglichen Buddhismus nirgends die Rede. Alle Götter, Geister und Dämonen sind in das Weltgetriebe hineinverflochten und dem unerbittlichen Gesetz des Karma mitverhaftet. Gebet und Opfer gibt es deshalb kaum im alten Buddhismus. Buddha selbst steht als vollendeter Weiser, der die Erlösung brachte, über allen Göttern. Seine Lehre ist Lebensweisheit, nicht eigentlich Religion. Er will vom Leiden erlösen, nicht von irgendeiner Sünde. Das Schicksalsgesetz des Karma und die Erlösung von den Leiden sind die beiden Zentralideen der buddhistischen Lehre. Das Leiden wird als schmerzliche Krankheit gefühlt, und Buddha fragt ähnlich wie die Mediziner seiner Zeit: Wie äußert sich die Krankheit, wie entsteht sie und wie kann man sie heilen? Alles übrige tritt in den Hintergrund. Wer zuvor nach dem Urheber des ganzen Universums fragt, der gleicht nach Buddha einem Mann, den ein Pfeil ins Auge traf und der von dem Arzt zuerst wissen will, wer den Pfeil abgeschossen hat. Was das Nirvana ist, sagt er nirgends. Einmal nennt er es ein Ungeordnetes und Unerforschliches. Eine müde, resignierte Stimmung liegt über dem Buddhismus. Er ist weltverneinend und verneint eigentlich alle irdischen Werte:

Vergänglich sind alle Daseinskräfte,  
Werden und Altern ist stets ihr Teil.  
Entstanden, müssen sie dahinschwinden.  
Ihr stilles Verlöschen — das ist Heil<sup>1</sup>.

### III. Das Griechentum und das Leidensproblem

Der klassische Humanismus idealisiert das Griechentum und schreibt ihm ein leidloses, glückliches Erdendasein zu. Schiller faßt in seinem Gedicht «Die Götter Griechenlands» den ganzen Zauber dieses Zu-

standes in einem wundervollen Bild zusammen, und seitdem war der Durchschnittseuropäer überzeugt, daß mindestens die Athener zur Zeit des Perikles in ständigem Entzücken gelebt hätten. Allein schon Schopenhauer macht gelegentlich die Bemerkung, daß die Griechen vom Elend des Daseins tief ergriffen gewesen seien, und der berühmte Schweizer Kulturhistoriker Jakob Burckhardt nennt das von Schiller gezeichnete Bild eine der allergrößten Fälschungen des menschlichen Urteils<sup>2</sup>. In unserer Zeit hat Wilhelm Nestle den Pessimismus der Griechen schon im homerischen Zeitalter nachgewiesen<sup>3</sup>.

Zweifellos hat das griechische Temperament eine entschieden optimistische Färbung. Der Grieche ist ein schaffender, plastischer, der Welt zugewandter Mensch und weiß den Genuß des Augenblicks sehr zu schätzen. Welche schöne Geselligkeit und Fröhlichkeit umgab das Gastmahl der klassischen Zeit, das eine ständige Abwehr des Pessimismus vermittelte!

Aber schon Homer klagt über die Flüchtigkeit und Nichtigkeit des irdischen Daseins:

Gleich wie die Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der Menschen;  
einige streuet der Wind auf die Erd' hin, andere wieder  
treibt der knospende Wald, erzeugt in des Frühlings Wärme:  
so ist der Menschen Geschlecht, dies wächst und jenes verschwindet.

Achilles spricht den Gedanken aus, daß das Leben selbst nichts anderes ist als Leiden: «Denn so spannen die Götter der armen Sterblichen Schicksal, daß sie leben im Leid.»

Hesiod bringt den Mythos von den fünf Weltaltern, wo das goldene Zeitalter in die frühesten Anfänge der Menschheit verlegt und das gegenwärtige als eisernes bezeichnet wird, in dem die rohe Gewalt das Leben beherrscht und alle Sittlichkeit und Gerechtigkeit unterdrückt. Damit hängen die später immer wiederkehrenden Erzählungen von glücklichen Völkern am Rande des Erdkreises zusammen: Wo du nicht bist, da ist das Glück. Hesiod weiß keinen andern Rat, als sich in die Arbeit zu stürzen, «denn vor die Tüchtigkeit setzen den Schweiß die unsterblichen Götter». Aber gerade die Arbeit war dem Griechen etwas Unerträgliches. Sie ist ihm Mühsal und Geistesplage, darum sucht sich der Begüterte durch Sklaven die Arbeit vom Halse zu schaffen. Der Wahlspruch «Arbeiten und nicht verzweifeln» war nirgendwo so unangebracht wie bei den Griechen. Der Elegiker Semonides von Amorgos kann in dem Ablauf des Menschenlebens überhaupt keinen Sinn mehr entdecken. Voll dummer Leichtgläubigkeit jagen die Erdenbürger dem Reichtum nach, um dann von Krankheiten dahingerafft zu werden oder

durchs Schwert zu fallen oder im Meer zu ertrinken. Kein Wunder, daß so viele ihrem verfehlten Leben ein Ende machen. Zeus regiert mit sinnloser Willkür die Welt. Das ist auch die Meinung des Theognis, für den die Menschen nur die Marionetten der Götter sind. Die Götter selbst verursachen das Böse und Gute, das der arme Mensch zu verantworten hat. Nirgendwo ist etwas von einer Gerechtigkeit im Ablauf der Welt zu spüren. Wie kann es Zeus mit seiner Allmacht und Allwissenheit vereinbaren, daß er den Gerechten mit derselben launischen Willkür behandelt wie den Schlechten?

Wenn in diesen zornigen Ausbrüchen auch oft von den Göttern die Rede ist, so sind sich die Griechen doch nur allzusehr bewußt, daß Zeus und die andern Olympier nur eine sehr bedingte Herrschaft über die Welt und das Menschenleben führen. Über ihnen allen waltet das Schicksal, und als Patroklos vom Speere des Hektor durchbohrt wird, stöhnt er sterbend: «Mich töten das Schicksal und der Sohn der Leto.» Die Klage über das besondere Unglück der Guten und das Glück der Bösen äußert sich bei den Griechen nur vereinzelt und auch dann noch behutsam, weil ja eben das Schicksal mit blinder Willkür Segen und Unsegen verteilt. Im übrigen sind auch die Götter nicht restlos glücklich, zum mindesten plagt sie der Neid auf die Sterblichen. Die Gottheit, meint Herodot, läßt kein Wesen großtun außer sich selbst. Aber auch wenn der arme Mensch gar nicht überheblich ist, so genügt schon sein großes und ungetrübtetes Glück, daß die Gottheit neidisch auf ihn wird und ihn ins Unglück stürzt: «Der Gott läßt den Menschen ein angenehmes Leben kosten, aber dann wird er darüber mißgünstig.» Das wird in der volkstümlichen Erzählung vom Ring des Polykrates deutlich:

Mir grauet vor der Götter Neide;  
des Lebens ungemischte Freude  
ward keinem Sterblichen zuteil.

Auch die Götter, sagt Pindar, stehen unter dem harten Gesetz, daß das Schwache dem Starken unterliegen muß ohne Rücksicht auf die Gerechtigkeit. Darum ist in der Welt immer das Übel weit größer als das Gute, und auf eine glückliche Fügung teilen uns die Götter sofort zwei Unglücksfälle aus. Darum ist es das Beste, durch einen frühen Tod aus diesem Leben abgerufen zu werden. Sophokles sagt im «Ödipus auf Kolonos»:

Nicht geboren zu werden ist  
weit der schönste Gedanke; doch  
trat man ins Leben, so ist das Zweite,  
rasch zu enteilen, woher man kam.

Aristoteles hat zwar die Frage bejaht, ob das Leben um seiner selbst willen wünschbar sei. Aber was bleibt von dieser Bewertung übrig, wenn man bei ihm die Worte liest: «Was ist der Mensch? Ein richtiges Merkzeichen der Schwäche, eine Beute des Augenblicks, ein Spielzeug des Zufalls, ein Bild des Umschlagens der Schicksale. Bald ist er mehr dem Neid, bald mehr den Unglücksfällen preisgegeben. Der Rest ist Schleim und Galle.» In seinem Dialog «Eudemos oder über die Seele» sagt er, daß seit alter Zeit das Sprichwort gelte, daß das Nichtgeborenssein das Beste von allem, der Tod aber besser als das Leben sei. Vielen Menschen sei das sogar von der Gottheit bestätigt worden, und der Satyr Silen aus dem Gefolge des Gottes Dionysos habe dem König Midas auf die Frage, was für den Menschen das Wünschenswerteste sei, geantwortet: «O ihr Eintagsfliegen, Kreaturen eines mühseligen Schicksals und eines harten Loses, warum zwingt ihr mich auszusprechen, was ihr besser niemals erfahren hättet? Denn wenn man das eigene Elend nicht kennt, ist das Leben noch am ehesten frei von Kummer. Für den Menschen ist es durchaus nicht das beste, geboren zu werden und an der Natur des Höchsten teilzubekommen. Denn das beste für alle, Mann und Weib, ist, nicht geboren zu werden, und das nächste und erste, was für den Menschen erreichbar, ist, sobald wie möglich nach der Geburt zu sterben.»

Der aus der Schule des Aristipp hervorgegangene Hegesias war so sehr überzeugt, daß die Schmerzen das Übergewicht über die Freuden haben, daß er das Menschendasein für zwecklos erklärte und zum «Selbstmordprediger» wurde. König Ptolemäus sah sich veranlaßt, gegen ihn einzuschreiten. Besondere Beachtung verdient der Pessimismus Epikurs. Er vertritt zwar die Auffassung, daß der Mensch unter allen Umständen die Glückseligkeit hienieden erreichen könne, aber er will um jeden Preis den Glauben an eine göttliche Vorsehung ausschalten, weil diese das seelische Gleichgewicht stören könnte. Deshalb predigte er, die Welt sei das Werk eines blinden Zufalls und offenbare keine sinnvolle Ordnung. Um das zu beweisen, malte er die Unvollkommenheiten der Welt und die Leiden des Menschenlebens in schwärzesten Farben aus. Es war ganz im Sinne Epikurs, wenn sein Schüler Lukrez später von der Welt sagte: «Mit so großen Mängeln ist sie belastet!» Noch deutlicher wird Epikurs Pessimismus sichtbar, wenn er seinen Anhängern empfiehlt, sie sollten es mit dem Leben so machen wie der Gast, der vom Mahle aufsteht, wenn er genug gegessen und getrunken hat: *ut conviva satur.*

Kein Wunder, daß der Selbstmord eine solch weite Verbreitung fand und daß Philosophen und Staatsmänner eine ganze Anzahl Gründe

aufzuzählen wissen, warum der Selbstmord edel und erlaubt sei. Allgemein wurde zugegeben, daß jede unheilbare Krankheit, aber auch hohes Alter und Gefahr der Verstandesschwäche, ferner die Furcht der Besiegten, in die Sklaverei zu fallen, solche erlaubte Gründe seien. Aber es sind auch angesehene Leute freiwillig gestorben, bloß weil sie daran zweifelten, ob sie nicht doch schon den besten Teil ihrer Jahre hinter sich hätten. Sie sind gestorben, weil sie dem launischen Schicksal nicht mehr trauten und weil sie vom Neid der Götter Schlimmes befürchteten. Ist nicht das Verhalten des Sokrates, der seine Richter absichtlich erbitterte und nach dem Todesurteil die ihm gebotene Gelegenheit zur Flucht verschmähte, etwas Ähnliches wie Selbstmord? Als Demokrit hundert Jahre alt war, beschloß er, durch Hunger zu sterben. Diogenes riet andern in der Krankheit zum Selbstmord; als er aber selbst krank war, antwortete er dem, der ihm zum Sterben riet: «Für Männer, die wissen, wie man im Leben sprechen und handeln soll, ziemt es sich, am Leben zu bleiben. Du freilich könntest sofort sterben.» Er starb freiwillig im hohen Alter ebenso wie Epikur. Polemon aus Laodikea legte sich in sein eigenes Grab, um Hungers zu sterben. Den untröstlichen Verwandten sagte er vor seinem Tode: «Gebt mir einen andern Leib, und ich will weiter deklamieren!» Aber der berühmteste Selbstmord war der des Philosophen Peregrinus Proteus, der sich vor allem Volk während der olympischen Festspiele auf einem Scheiterhaufen selbst verbrannte. Damit wollte er die Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins in theaterhafter Aufmachung proklamieren. Es war hohe Zeit, sagt Jakob Burckhardt, daß neben dieser Gesellschaft eine andere heranwuchs, welche eine ebenso große Sterbewilligkeit in tausend Martyrien an den Tag legte, aber zugleich ein neues, hohes Ziel vor sich hatte.

Wilhelm Nestle stellt fest, daß die Griechen auf dreierlei Art mit dem Leidensproblem fertig zu werden versuchten: ästhetisch in der Tragödie, intellektualistisch in ihrer Philosophie und religiös im Jenseitsglauben.

1. Das Kernproblem der griechischen Tragödie ist die Frage nach dem Verhältnis von Schicksal und Schuld. Das Leiden und sogar das Böse wird in letzter Linie auf das Schicksal zurückgeführt, dessen Macht das Einzelleben nach ewigen Gesetzen beschränkt und oft genug durchkreuzt. Die Tragik entsteht dadurch, daß die Menschen, indem sie ihren Naturtrieben folgen, in einen Konflikt mit der Weltordnung geraten. Ihr Charakter wird ihnen zum Verhängnis, und weil sie mit Verantwortlichkeit ausgestattet sind, werden sie in die Schuld hineingezogen. Die Tragödien des Aeschylos sind Schicksalstragödien, die jedoch mit einem tröstlichen Ausblick auf die Erhabenheit der gerechten Weltordnung enden.

Sophokles hat im «König Ödipus» die Macht des Schicksals und die Unfähigkeit des Menschen, seinem Verhängnis zu entrinnen, mit aller Deutlichkeit ins Licht gestellt. Indem Ödipus die Erfüllung der furchtbaren Prophezeiung, daß er seinen Vater töten und seine Mutter heiraten werde, vermeiden will, führt er dieses Unheil herbei. Er ist ein Musterbeispiel für die Unausweichlichkeit des Schicksals, denn gerade sein Scharfsinn dient nur dazu, ihn durch sein eigenes Tun unschuldig «schuldig» zu machen, obwohl ihn im «Ödipus auf Kolonos» das eigene Gewissen von jeder persönlichen Schuld freispricht und die Gottheit ihn zu sich in die Verklärung ruft. Aristoteles sieht in der «Poetik» im König Ödipus den eigentlichen Typus der Tragödie, weil er unausweichlich und unschuldig in Frevel und Verhängnis hineingerät.

Euripides sucht den Grund der Tragik noch stärker im Charakter des Menschen. Als der eigene Vater den schuldlosen Hippolytos verflucht, klagt der Chor, daß der Glaube an das Walten der Götter versage, wenn man das Leiden der Menschen ins Auge fasse. Euripides glaubt nicht mehr an eine gerechte Fürsorge der Gottheit; er sagt es ausdrücklich, daß für ihn alle Götter nur andere Namen für das große Weltgesetz des Schicksals sind:

Der du die Erde trägst, der auf der Erde  
du deinen Sitz hast, unbegreiflich Wesen,  
Gott, oder nenn' ich dich Naturgesetz,  
nenn' ich dich Weltvernunft: ich huldige dir  
anbetend, denn du führst, geräuschlos wandelnd,  
das Menschenschicksal zu rechtem Ziel.

2. In der Philosophie versucht Heraklit die Gegensätze von Gut und Böse, Glück und Unglück in einer unsichtbaren Harmonie aufzulösen. Diese Harmonie vermag der beschränkte Mensch nicht zu sehen, aber «Gott ist Tag und Nacht, Sommer und Winter, Krieg und Friede, Überfluß und Hunger. Er nimmt nur verschiedene Gestalten an, wie das Feuer, das mit Gewürzen vermischt nach dem Duft eines jeden benannt wird.»

Euripides legt in einer seiner Tragödien, «Die Schutzflehenden», dem Theseus eine Verteidigung der göttlichen Weltregierung in den Mund: Die Gottheit habe den Menschen aus dem tierischen Zustand durch ihre Vorsehung und Leitung auf immer höhere Daseinsstufen gehoben und ihm alles reichlich vermittelt, was er zum Leben notwendig habe. — Dies ist wohl der erste Versuch, die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung zu verteidigen, und sie scheint gegen den Sophisten Prodikos von Keos gerichtet zu sein. Bei Euripides ist diese Apologie deshalb erstaunlich, weil gerade er so viele Zweifel an dem Walten der Götter

äußert. Aber Euripides verteidigt in Wirklichkeit nicht so sehr die göttliche Weltregierung als vielmehr die alte griechische Auffassung, daß «alles, was uns umgibt, logisch und verstehbar ist», wie Heraklit sagte. Er verteidigt die sinnvolle Ordnung des Kosmos, welche Anaxagoras gelehrt hatte, der, nach einem Wort des Aristoteles, zuerst «wie ein Nüchterer unter Trunkenen» geredet hatte.

Die Stoiker haben später eine ganze Theodizee der göttlichen Vorsehung ausgebildet, die auch das Leid und das Böse ihren erhabenen Zielen unterordne. Sie erinnern daran, daß Freude und Leid zum Menschenlos gehören und daß alles, was wir besitzen, auch das Leben unserer nächsten Angehörigen, nur ein geliehenes Tafelgerät sei, das die Gottheit jederzeit zurückfordern könne. Das Bewußtsein, an unserm Unglück nicht selber schuld zu sein, werde uns Beruhigung geben. Man solle nicht immer auf das Leiden starren, sondern auch an das Gute und Schöne im Leben denken und so den Kummer verscheuchen. Plutarch meint, es zeuge von einer kleinlichen Gesinnung, wenn man das Leben verleumde, weil man von einem Unglück getroffen wurde. Wer das tue, gleiche einem Philister, der im Homer einen mangelhaften Vers aufstöbere und dann die ganze Schönheit der Dichtung vergesse. Der Tod sei nur ein natürlicher Vorgang. Er sei kein Übel, sondern der Erlöser von dem Leid des Lebens. Seneca sagt sogar, der Tod sei die schönste Erfindung der Natur, und man könne das Leben nur im Ausblick auf den Tod lieb gewinnen. Die Götter ließen ihre Lieblinge in der Jugend sterben. Was bedeute überhaupt ein kurzes oder langes Leben? Im Vergleich zu dem ununterbrochenen Fluß des Werdens und Vergehens seien selbst 10 000 Jahre nur ein einziger Punkt. Wenn aber die Verwandten in die Klage ausbrächen, ihr Liebling sei zu früh gestorben, müsse man ihnen antworten: «Wir sind nicht in das Leben gekommen, um ihm Gesetze zu geben, sondern um den Anordnungen der Götter zu gehorchen, die die Welt regieren, und um uns den Bestimmungen des Schicksals und der Vorsehung zu fügen.» Im Grunde beschränkt sich dieser Trost der Philosophie darauf, daß das Leiden eben ein Teil der Weltordnung sei und daß das Schicksal das Maß der Leiden den Kräften der Menschen anpasse. Als letzter Ausweg stehe uns der freiwillige Tod offen: *patet exitus!*

3. Die Religion der Griechen und Römer sieht im irdischen Dasein das eigentliche Leben des Menschen, der nach dem Tode in der Unterwelt nur noch ein schattenhaftes Dasein führt. Aber seit dem 6. Jahrhundert vor Christus lehren die orphischen Mysterien, daß die menschliche Seele infolge einer Schuld, die sie in einem früheren Dasein auf sich geladen, aus ihrem himmlischen Dasein in den irdischen Leib verbannt wurde.

Nach langen Wanderungen und Läuterungen durch Pflanzen-, Tier- und Menschenkörper kann sie durch Beschränkung der Sinnlichkeit wieder zur göttlichen Seligkeit zurückkehren. Dann streift sie im Tode das Gewand des Fleisches ab, um aus dem Kerker der Leiblichkeit in die wahre himmlische Freiheit und in das ewige Leben zurückzukehren. Plato führte diese Auffassung zum Siege; Cicero und die Neuplatoniker verbreiteten sie in der Welt der ausgehenden Antike. Poseidonios hat den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele dem Hellenentum für immer eingepflanzt, und Plutarch erwartet im Jenseits die schönste Freude aus dem Wiedersehen mit denen, die uns auf Erden die Liebsten waren. Das Leid erscheint in dieser Religiosität als Läuterung der Seele, als ihre Vorbereitung zur Rückkehr in die himmlische Heimat. Und damit stehen wir auch hier vor den Toren des Christentums. Gewiß ist der Schicksalsglaube noch nicht gebrochen, denn in der Form der Seelenwanderungslehre lebt er irgendwie fort, und auch die Abwertung und Geringschätzung des Leibes ist ein Überrest jenes orientalischen Dualismus, der später in den gnostischen Systemen weiterlebte und fatalistische Formen entwickelte. Aber dem Leid ist der Charakter des unerbittlichen, unverantwortlichen Zwanges genommen, und der Ausblick auf ein ewiges Leben lindert seine Unerträglichkeit. Es ist der Advent des Heidentums. Die dunkle Nacht derer, die in Finsternissen und Todeschatten sitzen, wird schon von der Dämmerung eines neuen Tages erhellt.

#### IV. Der moderne Schicksalsglaube und das Leidensproblem

Jesus Christus hat den Bann des Schicksalsglaubens gebrochen, unter dem die antike Welt seufzte. Er hat den Menschen, die von der Sphinx des Schicksals wie versteinert waren, das gütige Antlitz des Vaters gezeigt, dessen Vorsehung über ihrem Leben waltet. Er verkündet, daß die Erreichung der vollkommenen Glückseligkeit dem andern Leben vorbehalten und das gegenwärtige Leben eine Prüfung ist. Das Leid und der Tod werden nicht hinweggeredet, aber sie erhalten den Sinn einer Läuterung, eines Durchgangs, und es weicht die schreckliche Hoffnungslosigkeit, die auf dem antiken Heidentum lastet.

Kaiser Augustus fragte sterbend seine Umgebung, ob er seine Rolle in der Komödie des Lebens nicht schön gespielt habe, und fügte dann die auf der Theaterbühne übliche Schlußformel hinzu:

Hat das Ganze euch gefallen, nun so klatschet unserm Spiel  
und entlaßt uns freudig alle insgesamt mit Beifallsruf.

Auch der heilige Paulus weiß, daß der Mensch eine ihm nach göttlicher Bestimmung zugeteilte Rolle zu spielen hat, aber es ist nicht ein müßiges, im letzten sinnloses Komödienspiel, sondern die ernste, das ganze Leben erfüllende Aufgabe, «den Herrn Jesus Christus anzu ziehen», so gesinnt zu sein wie er und mit ihm durch Leid und Tod zur ewigen Herrlichkeit einzugehen. Darum mahnt Paulus seine Gläubigen, nicht zu trauern wie die, welche keine Hoffnung haben<sup>4</sup>.

Dies ist das neue Wort, das über dem menschlichen Leben leuchtet: Hoffnung. Aber was geschieht, wenn sie verschwindet? Wenn man den Glauben an die Vorsehung und das ewige Leben leugnet, wenn man dem Menschen dieses wesentliche Stück seines geistigen Besitzes raubt, dann wird der Mensch wieder eine Beute des Schicksalsglaubens, und gegenüber dem Leid versinkt er in verzweifeltem Pessimismus. Wer die frohe Botschaft Christi verwirft, dessen Leben wird härter und unerträglicher als das der vorchristlichen Heiden. Denn die Wahrheit, daß das Glück nicht von dieser Welt ist, ist seit Christus zu tief in die menschliche Seele eingedrungen, als daß man sich ganz davon losreißen könnte. Der Glaube an das kommende ewige Leben hält den Gläubigen aufrecht in den Prüfungen seiner irdischen Pilgerfahrt und gibt auch den Freuden dieser Erde erst ihren Glanz, ihre Tiefe und ihre Vollendung. Wem dieser Glaube fehlt, der kann sich die Eitelkeit des irdischen Glückspiels nicht lange verheimlichen, da es nur für so kurze Zeit zugestanden ist.

Hinzu kommt noch ein anderes. Die Heiden in der Zeit vor Christus suchten die Regel für ihr Handeln in der Vollendung ihrer Natur; sie erstrebten ihre Vollkommenheit nach einem Maß, das vom Menschen hergenommen war und das sie nur bis zu einem Mittelmaß von Tugend erhob. Aber sie durften begründete Hoffnung haben, dies angestrebte Ziel auch wirklich zu erreichen, und so entstand jene «edle Einfalt und stille Größe», die Winckelmann in den Standbildern des perikleischen Zeitalters bewunderte, jene harmonische Entfaltung der Persönlichkeit mit ihrer Maßhaltung im Denken und Wollen und ihrem schlichten Sichfügen in den Gang des Schicksals. Seitdem aber Christus uns auf forderte, vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel, hat die Menschheit dies höhere Ideal nie mehr vergessen können. Die ideale Vollendung, die der Mensch seit Christus anstrebt, ist immer irgendwie nach absoluten, göttlichen Maßstäben gemessen. Daher kommt es, daß der Mensch nie mehr zufrieden werden kann auf dieser Erde, weil er immer die Idee eines noch höheren geistigen Wertes vor sich sieht, weil er immer weiß, daß eine weit größere Vollendung ihm möglich wäre. Solange er noch hofft, daß er dieses höchste Ziel in der Ewigkeit einmal

erreichen wird, ist sein Leben von einem ständigen Antriebe zur Freude erfüllt. Aber wenn der Glaube gestorben ist, stirbt mit ihm die Hoffnung, jemals dieses höchste Ideal zu erreichen, und der Mensch erinnert sich nur noch daran, um die Leere und Nichtigkeit all der Dinge zu begreifen, die er besitzt und die er erwartet.

Thomas von Aquin nennt als eines der Hauptlaster die *acedia*. Es ist eine Sünde gegen die christliche Hoffnung, eine Erschlaffung des Willens gegenüber den hohen Zielen, zu denen die Hoffnung ruft. *Acedia* besagt einen Überdruß an göttlichen Dingen, eine lähmende Traurigkeit, einen Ekel, auf dem Weg des Guten fortzuschreiten, einen Verzicht auf die hohen Geheimnisse, die uns verheißen sind. Der Mensch will nicht so groß sein, wie Gott ihn haben will; er wünscht sich zu verkriechen in seine Kleinheit; ihn schaudert vor dem «steil aufragenden Gut», zu dessen Eroberung er aufgerufen ist. Die *acedia*, die Wirkscheu, gebiert als ihre legitimen Töchter die Bosheit, die Ränkesucht, die Kleinmütigkeit, die Lahmheit gegenüber den Geboten Gottes und die Ausschweifung des menschlichen Geistes, der sich nicht mehr über das Geschwätz des Alltags, über die Neugier und die Sensation, über die Sorgen um das irdische Dasein erhebt. Aber die schlimmste Tochter der *acedia* ist die Verzweiflung. Der verzweifelte Mensch wirft seinen Adel weg, verzichtet auf seine hohe Berufung und ergibt sich einem lähmenden Pessimismus. Es scheint ihm, als könne er niemals wieder von Herzen froh werden und sich zu einem hohen Gute erheben. Der heilige Paulus hat schon darauf hingewiesen, daß die Verzweiflung nicht nur radikal von Gott entfernt, sondern auch jeden sittlichen Halt zu rauben vermag: «Sie sind in ihrem Denken verfinstert und dem Leben in Gott entfremdet. Denn Unwissenheit hält sie umfangen und ihr Herz ist verhärtet. Aus Verzweiflung geben sie sich der Ausschweifung hin und frönen jeglicher Unreinheit in unersättlicher Gier<sup>5</sup>.»

Wo der Mensch den Glauben an die Vorsehung aufgibt und wieder dem Bann des Schicksals verfällt, umgibt ihn alsbald diese verzweifelte Stimmung mit ihren schrecklichen Folgen. Der romantische Welt schmerz, den Goethe in den «Leiden des jungen Werthers» verherrlicht hat, ist nur der Reflex einer Stimmung, die auch bei Byron, Musset, Heine, Flaubert, Guy de Maupassant, Alfred de Vigny, Jean Marie Guyau ihren Niederschlag gefunden hat.

Einen Höhepunkt dieser verzweifelten Stimmung stellt Graf Giacomo Leopardi dar, der am 14. Juni 1837 in Neapel gestorben ist. Er hat denselben frühreifen, scharfen und prüfenden Verstand wie Pascal; aber während sich Pascal durch den Glauben an das Geheimnis Jesu vor der Verzweiflung rettet, hat Leopardi schon früh diesen Glauben verloren

in seinem von einer engen und weltabgewandten Religiosität erfüllten Elternhause. In seinem berühmten Gedicht «Der Ginster», in seinen Gesängen und moralischen Schriften sieht er, wie das Schicksal und die Natur sich feindselig gegen den Menschen verbünden, der zu unaufhörlichem Leid geboren ist. Ja, der Mensch ist zu Schmerzen bestimmt, der Sklave von Schicksal und Zufall und findet nur im Tode den Frieden. Das Leben ist ein Übel, Sterben eine Gnade: «O Tod, du schöne Gottheit, du allein in der Welt hast Mitleid mit unserm Schmerz! Wenn ich dich jemals verherrlicht habe, dann zögere nicht länger, steig herab zu meinen Gebeten! . . . Schließe noch heute meine traurigen Augen dem Licht des Tages, du König dieses Zeitalters! Wann aber die Stunde schlägt, wo du in Gnaden auf meine Bitte hin deine Schwingen über mein Haupt breitest, ich schwöre dir, du wirst mich aufrecht finden, die erhobene Stirne dem Schicksal zugewandt. Niemals wird man mich die unsichtbare Hand loben hören, die mich so gewaltsam schlug und sich mit meinem unschuldigen Blute befleckt hat. Ich werde sie nicht preisen, wie es alle Zeit die elende Rasse der Sterblichen in ihrer Niedrigkeit getan hat. Du wirst sehen, wie ich die nichtige Hoffnung weit von mir werfe, mit der die Menschen sich allzeit nähren wie törichte Kinder.»

Was bei den Dichtern eine romantische Stimmung bleibt, die sich in Schreien des Zornes, der Verzweiflung und der tiefsten Resignation entlädt, das wird bei Arthur Schopenhauer zum philosophischen System. Das menschliche Leben, sagt er, geht dahin in ewigem Verlangen, im Streben und im Wollen. Nun ist das Verlangen seiner Natur nach ein Bedürfnis und folglich ein Schmerz. Die Befriedigung, die dem Verlangen folgt, ist wesentlich negativer Art, die Unterdrückung eines Bedürfnisses. So ist die Freude eine nichtige Sache, und das Glück, das den Menschen in den Besitz positiver Güter setzen sollte, ist ihm unzugänglich. Aber das Verlangen, der Gegenstand des menschlichen Elends, strömt aus einer tiefen, der menschlichen Erfahrung nicht mehr zugänglichen Quelle. Das, was Kant das unzulängliche Ding an sich nannte, den unerfahrbaren Urgrund hinter der Welt der Erscheinungen, das deutet Schopenhauer pantheistisch als unlogischen und bewußtlosen Willen. In allen Naturerscheinungen liegt eine Willensäußerung, eine unbewußte Strebung verborgen. Der Lebenswille ist das Wesen jedes Daseins, und unser Wille ist nur ein Aspekt dieses allgemeinen Willens. Ein und derselbe Allwille atmet in jeder Erscheinung, ob es sich um das Fallen eines Steines oder um das höchste Entzücken des Künstlers und Heiligen handelt.

Um dem Unglück zu entrinnen, hat der Mensch nur das eine Mittel, in sich selbst diesen Drang zum Verlöschen zu bringen und dem Lebens-

willen zu entsagen. Der Weise kommt durch Askese zur Rückkehr der Individualität in den Gesamtwillen. Der Weg zum Frieden besteht in dem Verzicht auf das unruhige, sich stets erneuernde Streben, das wir in unserm Herzen tragen. Schopenhauer ist maßgebend vom Buddhismus beeinflusst, auf den er selbst oft verweist. In einem Punkt ist er noch radikaler als Buddha: Er sieht im Nirvana ein reines Nichts.

Zu der Blindheit des Schopenhauerschen Willens bemerkt Eduard von Hartmann, daß überall, wo ein Streben vorhanden ist, die Vorstellung dessen, was der Wille will, nicht fehlen kann. Die Zielvorstellung muß *idealiter* im Willen vorhanden sein, damit der Wille zum Ziele hinstreben kann<sup>6</sup>. Alle Einzelwillen und Einzelvorsehungen gehen hervor aus einem einheitlichen Weltwillen, der zugleich Weltvorsehung ist. In dieser tiefsten Ursache alles Seins und Werdens ist das Körperliche mit dem Geistigen, aber auch das Wollen mit der logischen und teleologischen Idee ein vollkommene Einheit. Aber dieses All-Eine ist ein Naturgrund ohne Selbstbewußtsein, unbewußter Wille und unpersönliche Idee<sup>7</sup>.

Der unbewußte Weltgrund, von dem Hartmann spricht, ist nichts anderes als der blinde Wille Schopenhauers, vereinigt mit der logischen Unfehlbarkeit, welche Hegel der Idee zuerkannt hatte. Nach Hartmann war das Absolute am vollkommensten als schlummernde Potenz, und durch den Drang nach Verwirklichung ist es von sich selbst abgefallen. In Gott wie in der Welt ist das Nichtsein besser als das Sein, das Nichtdenken besser als das Denken, das Unbewußte besser als das Bewußte. Dies ist die typische Form des modernen Pessimismus, gegen den der gesunde Menschenverstand immer daran festhalten wird, daß das Sein mehr ist als das Nichts, die Wirklichkeit mehr als die Möglichkeit, die entwickelte Gestalt mehr als die keimhafte Anlage. Der Pessimismus widerspricht mit seiner nihilistischen Tendenz ebenso den sicheren Tatsachen unserer Erfahrung wie dem die ganze Natur durchströmenden Lebensdrang, der sich mit allen Mitteln gegen den Tod wehrt und das Leben zu erhalten sucht.

Eduard von Hartmann bezeichnet die Einsicht in das Elend des Daseins als das höchste Ziel aller menschlichen Kulturentwicklung. Daraus soll sich die Selbstvernichtung aller ergeben, die aber nicht im Selbstmord des einzelnen bestehen darf. Hartmann bemüht sich nachzuweisen, wie sich die Einsicht in das Elend des Daseins durchgesetzt hat: Auf der ersten Stufe glaubt die Menschheit, daß das Glück in dem gegenwärtigen Weltzustand erreicht werden kann; aber der Mensch macht die Erfahrung, daß dieser angestrebte Glückszustand eine Täuschung und Nichtigkeit ist. Auf der zweiten Stufe glaubt man das Glück für den

einzelnen Menschen in einem jenseitigen Leben nach dem Tode erreichbar; aber die Philosophie führt den Nachweis, daß die Hoffnung auf eine persönliche Unsterblichkeit eine schöne Täuschung ist. Auf der dritten Stufe will man das Glück in der Zukunft durch den dauernden Fortschritt der Zivilisation erreichen; aber die Wissenschaft entdeckt, daß das Leid im Universum nur gewachsen ist seit dem Auftreten der ersten Urzelle bis zur Erscheinung des Menschen und sich stets bis zur Gegenwart noch gesteigert hat. Das Leid wird den Fortschritt und die Entwicklung des menschlichen Geistes begleiten, bis dieser das höchste Ziel erreicht hat. Was ist das für ein Ziel? Das Unbewußte hat das Bewußtsein erzeugt, um den Willen von seinem Streben zu befreien, von dem der Wille sich nicht selbst befreien kann. Das Unbewußte strebt dahin, daß die Einzelbewußtsein und die Einzelwillen sich zu einem unbegrenzten gemeinsamen Nichtwollen vereinigen. Wenn der Wille in der Welt erlischt, stirbt das Universum, und das ist das Ende des Leidens und die Herrschaft des allgemeinen Glücks im Nichts.

Der darwinistische Schicksalsglaube erklärt das Leid aus dem Kampf ums Dasein, in dem alles Schwache untergehen muß, damit sich das Starke behauptet. Mit diesen Vorstellungen verband Nietzsche seinen «Willen zur Macht» und seine heftige Polemik gegen den christlichen Versuch, das Leiden durch den Glauben an die Ewigkeit zu überwinden. Er gibt zu, daß das menschliche Dasein auf Erden ohne diese Antwort bisher kein Ziel hatte. «Wozu Mensch überhaupt? — war eine Frage ohne Antwort; der Wille für Mensch und Erde fehlte; hinter jedem großen Menschenschicksal klang als Refrain ein noch größeres ‚Umsonst!‘ . . . Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag — und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn . . . Der Mensch war damit gerettet, er hatte einen Sinn, er war fürderhin nicht mehr wie ein Blatt im Winde ein Spielball des Unsinns, des Ohne-Sinns, er konnte nunmehr etwas wollen — gleichgültig zunächst, wohin, wozu, womit er wollte: Der Wille selbst war gerettet<sup>8</sup>.» Freilich verleumdet Nietzsche diese christliche Hoffnung als einen Haß gegen das Menschliche und Natürliche, als einen Abscheu vor den Sinnen und vor der Vernunft, als eine Furcht vor Glück und Schönheit, als einen Widerwillen gegen das Leben. Und er selbst will das christliche, «asketische» Ideal ersetzen durch den Willen zur Macht, der das Leid überwindet, der stolz ist auf das Leiden.

Der vulgäre Schicksalsglaube der Gegenwart, der aus allen diesen Strömen zusammengelassen ist, hat dem Leidensproblem gegenüber überhaupt keine Antwort mehr. Er fragt weder nach dem Sinn des Geschehens noch nach der göttlichen Gerechtigkeit in dem Ablauf der

Welt. Er steht, ohne zu fragen, im Dunkel der Welt und läßt sich treiben vom Augenblick und seinen Bedürfnissen. Das Leben, sagt Ernst Jünger, ist eine Schleife, die sich im Dunkel schürzt und löst. Und Gerhart Schumann sagt in seinem Gedichtband «Wir aber sind das Korn»:

Wir sind die Mitte von der Welt umkreist;  
wir sind sehr stolz, doch innen lauert Angst.  
Verlorner Gott, läßt du dich wiederfinden?  
Wir reden, weil es tödlich uns umschweigt.  
Wir jagen, die aus Angst zur Tat Verfluchten,  
die immer nur die eigene Fratze zeigt.  
Wir hören schon das Schreiten des Gerichts.  
Wir tun, als ob wir eifrig etwas suchten,  
und wissen schon: Wir finden nur das Nichts<sup>9</sup>.

Die Dichter sprechen den Geist einer Zeit deutlicher, anschaulicher und wirksamer aus als die Philosophen. Es ist kein überflüssiges Ornament, es gehört vielmehr notwendig mit zur Vollständigkeit einer Gesamtdarstellung, wenn wir danach fragen, wie sich der moderne Schicksalsglaube in der Dichtung spiegelt.

## DER SCHICKSALSGLAUBE IM SPIEGEL DER MODERNEN DICHTUNG

Voltaire sagt von den antiken Philosophen, sie hätten nicht einmal die Gasse bekehrt, in welcher sie wohnten. Viel stärker war der Einfluß der großen klassischen Tragödiendichter. Der antike Schicksalsglaube ist von den Dichtern weit nachhaltiger gelehrt worden als von den Philosophen. Die Griechen lernten ihre Betrachtung der Welt und des Lebens mehr bei den großen Dramatikern als bei Plato und Aristoteles. Aristophanes sagt in seinen «Fröschen»:

Wie zu den Kindern der Lehrer spricht,  
so zu den Erwachsenen der Dichter.

Aeschylos erblickte ebenso wie Sophokles und Euripides seine Aufgabe «nicht darin, ein zufällig anwesendes Publikum für ein paar Stunden zu unterhalten, sondern als religiöser und ethischer Erzieher zu seinem Volke zu sprechen. Seine Deutung des Mythos ersetzte den Athenern die Predigt, die der hellenische Gottesdienst nicht kannte. Die große Dichtung war für das klassische Athen nicht etwa nur ein ästhetisches Phänomen. Das *L'art pour l'art* war dem hellenischen Denken der Zeit fremd. Die Schaubühne war eine moralische Anstalt im tiefsten, von Pedanterie freien Sinne; die Kunst war nicht Sache des einzelnen, sondern der Gesamtheit<sup>1</sup>.» Friedrich von Schiller hat mit Recht gesagt:

Lang, eh' die Weisen ihren Ausspruch wagen,  
löst eine Ilias des Schicksals Rätselfragen  
der jugendlichen Vorwelt auf.

In demselben Maße, wie die Heilige Schrift an Autorität verlor, wurde seit der Aufklärung die Theaterbühne wiederum zur großen Bildungsstätte der Menschheit; und hier ließ man sich die Fragen nach dem Sinn des Daseins beantworten. Nicht der Kirchenraum und nicht der Vorlesungssaal der Universität, die Bühne wurde immer mehr die Bildungsstätte des europäischen Menschen. Unter dem Einfluß der Dichtung und namentlich des Dramas erfolgte eine Säkularisierung

des europäischen Geistes, die dem Schicksalsglauben die Tore öffnete. In dieser Entwicklung steht Goethe an entscheidender Stelle<sup>2</sup>.

### Goethes Auseinandersetzung mit dem Schicksalsglauben

Herder war es, der den jungen Goethe aus seinen mystischen Spekulationen über das Verhältnis von Welt und Gott hinausriß und ihn lehrte, daß Gott durch die Welt zu uns spricht; es komme nur darauf an, ihn in der Natur und in der Geschichte zu erfassen. Er zeigte Goethe den Weg Gottes durch die Menschheitsgeschichte, deren Ziel die edelste Humanität ist. Das Dasein und die Wirksamkeit Gottes in der Geschichte ist für Herder eine unumstößliche Tatsache; aber dieses Dasein ist nicht das eines weltüberlegenen freien Geistes, und dieses Wirken ist darum rein naturhaft.

Goethe empfindet bei der ganzen Konzeption stärker als Herder das Problem des Übels in der Welt. In «Dichtung und Wahrheit» läßt er erkennen, daß die Macht des Bösen schon früh einen starken Eindruck in ihm hinterlassen hat: «Religion, Sitte, Gesetz, Stand, Verhältnis, Gewohnheit, alles beherrscht nur die Oberflächlichkeit des staatlichen Daseins. Die von Häusern eingefassten Straßen werden reinlich gehalten, und jedermann betragt sich da anständig genug. Aber im Innern sieht es öfter um so wüster aus, und ein glattes Äußeres übertüncht als ein starker Bewurf manches morsche Gemäuer, das über Nacht zusammenstürzt und eine um so schrecklichere Wirkung hervorbringt, als es mitten in den friedlichen Zustand hereinbricht. Wie viele Familien hatte ich nicht schon näher und ferner durch Bankerotte, Ehescheidungen, verführte Töchter, Morde, Hausdiebstähle, Vergiftungen entweder ins Verderben stürzen oder auf dem Rande kümmerlich erhalten sehen und hatte, so jung ich war, in solchen Fällen zur Rettung und Hilfe öfter die Hand geboten!»

In den «Mitschuldigen» taucht der Gedanke auf, daß man zum Diebe ebenso geboren wird wie zum Dichter und daß eine verhängnisvolle Veranlagung den Menschen schicksalhaft ins Verbrechen führt. Die dramatisierte Lebensgeschichte Gottfrieds von Berlichingen beginnt mit dem fatalen Vorspruch: «Das Unglück ist geschehen, das Herz des Volkes ist in den Kot getreten und keiner edlen Begierde mehr fähig.» Der Mörder, der an der dämonischen Adelheid die Rache vollzieht, ruft anklagend: «Gott, machtest Du sie so schön und konntest sie nicht gut machen?» Weislingen unterwirft sich einem Schicksalsglauben, der sogar die Freiheit des Willens leugnet: «Wir Menschen führen uns nicht

selbst. Bösen Geistern ist Macht über uns gelassen, daß sie ihren höllischen Mutwillen an unserm Verderben üben<sup>3</sup>.»

Goethe kommt zu der Erkenntnis, daß nicht nur Gott, sondern auch dämonische Mächte in der Natur und in der Geschichte walten, und in dem Gedichte «Prometheus» versucht er, sich auf sein Selbst zurückzuziehen. Er erläutert dieses aufrührerische Gedicht in «Dichtung und Wahrheit» mit den bezeichnenden Worten: «Das gemeine Menschen-schicksal, an welchem wir alle zu tragen haben, muß denjenigen am schwersten aufliegen, deren Geisteskräfte sich früher und breiter entwickeln . . . das ist doch immer das Final, daß der Mensch auf sich zurückgewiesen wird, und es scheint, es habe sogar die Gottheit sich so zu den Menschen gestellt, daß sie dessen Ehrfurcht, Zutrauen und Liebe nicht immer, wenigstens nicht gerade im dringenden Augenblick, erwidern kann.» Was sind das für himmlische Mächte, die uns ins Leben hineinführen und die den Armen schuldig werden lassen? Immer wieder taucht bei Goethe die lebendige Erinnerung an den christlichen Vatergott auf, dessen Wesen die Liebe ist. Im Jahre 1773 schreibt er die Worte nieder: «Um wieviel Millionen Meilen verrechnet sich der Astronom? Wer der Liebe Gottes Grenzen bestimmen wollte, würde sich noch mehr verrechnen. Weiß ich, wie mancherlei seine Wege sind?» Aber in dieselbe Zeit hinein fällt eine Tagebucheintragung, in der Goethe seine Hinwendung zu Spinoza bereits vorwegnimmt: «Getrennt über Gott und die Natur der Dinge handeln ist schwierig und gefährlich, wie wenn wir über Körper und Seele einzeln denken. Die Seele erkennen wir nur mittels des Körpers, Gott nur durch den Einblick in die Natur . . . Alles was ist, muß zum Wesen Gottes gehören, da Gott das einzig Wirkliche ist und alles umfaßt<sup>4</sup>.»

Die Gottnatur ist das All-Eine, das uns umfaßt. Der Einzelmensch ist eine Monade, die kleine Welt für sich, der Mikrokosmos, ein Spiegelbild des Makrokosmos. Am 7. April 1773 berichtet Goethe in seinen Spinozastudien an Höpfner: «Ich will nur sehen, wie weit ich dem Menschen in seinen Schächten und Erdgängen nachkomme.» Es war also zunächst ein Interesse an dem richtigen Bilde des Menschen, das Goethe zu Spinoza führte, nicht eine Vorliebe zu dem mechanistischen, jede Zielstrebigkeit ausschließenden Weltbilde dieses Philosophen. Was ihn mit Spinoza eint, hat er in dem Satz zusammengefaßt: «Die Natur wirkt nach ewigen, notwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte<sup>5</sup>.» Damit ist die Welt abgeriegelt gegen das freie Wirken des transzendenten Schöpfergottes.

Aber Goethe hat sich bei dieser Auffassung nie ganz beruhigt. Die mathematische Starrheit in dem System des Spinoza stieß ihn ebenso ab

wie seine Verflüchtigung der Wirklichkeit der Erscheinungswelt. In der Auseinandersetzung mit Holbachs «System der Natur», das man die Bibel des Materialismus genannt hat, sagt Goethe: «Alles sollte notwendig sein und deswegen kein Gott. Könnte es denn aber nicht auch notwendig einen Gott geben, fragen wir<sup>6</sup>?» Der starre Zwang unfehlbar waltender Naturgesetze konnte Goethe nicht befriedigen, er hatte ein zu starkes Gefühl für den Zusammenhang der göttlichen Ordnung mit der menschlichen Freiheit, ohne die es keine echte Humanität gibt. Er ahnte auch, daß, wenn Gott uns nicht als ein persönliches Du gegenübersteht, auch der Mensch nicht den Weg zu dem Du des Nächsten zu finden vermag.

Schon Elisabeth, die Frau des Götz, hatte die Welt als ein Gefängnis bezeichnet, und der junge Werther findet in allem, was er erlebt, nur sich selbst. Alle seine Erkenntnisse und Empfindungen sind nur Spiegelungen des eigenen Ichs, während die objektive Welt ihm unter den Händen zerrinnt. Niemand, sagt er, könne ihm die Liebe, Wärme und Freude geben, die er nicht selber zu bringen vermöge. Er verliert die lebendige Beziehung zu dem Du seines Nächsten in demselben Maße, wie sich ihm der «Vater, den ich nicht kenne», verflüchtigt. So wird seine Katastrophe unvermeidlich, und sie kommt schicksalhaft über ihn. Das eigene Ich wird vergöttert, die Wirklichkeit wird zu einer subjektivistischen Illusion umgedeutet, Gott verliert sich im Dunkeln, und an seine Stelle tritt das Schicksal. So hat der junge Werther die Tragödie eines ganzen Zeitalters vorweggenommen.

Goethe steht am Wendepunkt zweier Zeitalter, ähnlich wie Shakespeare an einer solchen Zeitenwende steht. Und wie Goethe Shakespeare an einer solchen Zeitenwende steht. Und wie Goethe Shakespeare einen «wahren Naturfrommen» genannt hat, so ist er selbst bestimmt von jener Weltanschauung, die man heute gern als Weltfrömmigkeit zu bezeichnen pflegt. In seinem Gedichtzyklus «Gott und die Welt» sagt er:

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,  
als daß sich Gottnatur ihm offenbare!

Er sucht nach der Offenbarung Gottes in dem Werden und Weben der Natur. In der fliehenden Welt der Erscheinungen herrscht das Gesetz der Vergänglichkeit, das sich wie ein Netz über alles Leben wirft und dem Menschen zunächst das Gefühl der Angst einjagt. Aber gleichzeitig gewahrt der forschende Geist das unvergängliche Lebensgesetz der Bildung und Umbildung, wonach die Rose und die Lilie blüht. Nicht ruhelose Bewegung, sondern die Gestaltwerdung nach einer ewigen Ordnung beherrscht das Leben. So strömt Lebenslust aus allen Dingen, und «alles Drängen, alles Regen ist ewige Ruh in Gott dem Herrn».

Das immerwährende Auf und Ab von Blühen und Vergehen ist in Wahrheit eine umgestaltende Lebensbewegung, und so versteht Goethe das Wort aus dem Buch Job: «Siehe, er geht mir vorüber, eh' ich's gewahr werde, und verwandelt sich, ehe ich's merke.» Eines wirkt in dem andern, und alles webt sich zum Ganzen; auf und ab steigen die Himmelskräfte und reichen sich die goldenen Eimer, und so ergibt sich die große Harmonie der Schöpfung, denn «die ganze Natur ist eine Melodie, in der ein Teil Harmonie verborgen ist.» Das ewige Lebensgesetz steht niemals still, alles muß sich regen und schaffend handeln, erst sich gestalten, dann verwandeln.

Am 13. Februar 1829 sagte Goethe zu Eckermann: «Der Mensch muß fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen, offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen. Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im werdenden und sich verwandelnden, aber nicht im gewordenen und im erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Lebendig-werdenden zu tun, der Verstand mit dem gewordenen, erstarrten, daß er es nutze.» Es ist kaum möglich, Goethe auf eine bestimmte Gottesvorstellung festzulegen, und er selbst schreibt am 6. Januar 1813 an Jacobi: «Ich für mich kann bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben. Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eines so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen können.» Goethe will sagen, daß der Mensch als sittliches Wesen sich einem persönlichen Gott gegenübergestellt sehe, aber er bekennt sich niemals eindeutig zu diesem weltüberlegenen Gott, weil die Aufklärung den persönlichen Gott immer von der Welt entfernt gedacht hatte und niemals verstand, die Transzendenz Gottes mit seiner Allwirksamkeit in der Natur zu verbinden. Am liebsten bezeichnet er Gott als die «allmächtige Liebe, die alles bildet, alles hegt.»

Auf diesen Hintergründen zeichnet sich der Schicksalsglaube Goethes ab. Am 19. März 1818 erzählt er in einem an Zelter gerichteten Brief, wie er, auf einer Brücke stehend, das wirre Dahintreiben der Holzflöße betrachtet und darin ein Symbol des nur scheinbar regellosen, in Wirklichkeit aber von einer höheren Zielstrebigkeit gelenkten Weltgeschehens erblickt: «Ich stehe wieder auf meiner Zinne über dem rauschenden Brückenbogen, die tüchtigen Holzflöße, Stamm an Stamm, in zwei

Gelenken, fahren mit Besonnenheit durch und glücklich hinab. Ein Mann versieht das Amt hinreichend, der zweite ist nur wie zur Gesellschaft. Die Scheite Brennholz dilettantisieren hintendrein, einige kommen auch hinab, wo Gott will, andere werden in Wirbel umgetrieben, andere interimistisch auf Kies und Sandbank aufgeschoben. Morgen wächst vielleicht das Wasser, hebt sie alle und führt sie meilenweit zu ihrer Bestimmung, zum Feuerherd. Du siehst, daß ich nicht nötig habe, mich mit den Tagesblättern abzugeben, da die vollkommensten Symbole vor meinen eigenen Augen sich ereignen<sup>7</sup>.»

Mit wachsendem Alter, sagt Goethe, lernt der Mensch immer mehr das «unbedingte Ergeben in den Willen Gottes», und darin liege das Wesen des Islams. «Der Greis jedoch wird sich immer zum Mystizismus bekennen; er sieht, daß so vieles vom Zufall abzuhängen scheint, das Unvernünftige gelingt, das Vernünftige schlägt fehl, Glück und Unglück stellen sich unerwartet ins gleiche; so ist es, so war es, und das hohe Alter beruhigt sich in dem, der da ist, der da war und der da sein wird<sup>8</sup>.»

Diese Auffassung sprengt das System Spinozas an vielen Stellen. In «Dichtung und Wahrheit» spricht Goethe von einer Wahlverwandtschaft zwischen ihm und diesem Philosophen. Spinoza ist aber konsequenter Pantheist und konnte deshalb die Freiheit des Menschen nur darin sehen, daß er seiner Naturanlage gemäß ohne äußeren Zwang handle. Für eine Willensfreiheit im Sinne einer inneren Wahlfreiheit ist da kein Platz mehr. Konnte Goethe damit zufrieden sein? Schon in seiner Rede zum Shakespearetag des Jahres 1771 bewunderte er, daß sich Shakespeares Dramen «alle um den geheimen Punkt drehen, in dem das Eigentümliche unseres Ichs, die prätendierte Freiheit unseres Willens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt». Goethe läßt den Egmont, der trotz der Warnungen des Herzogs von Oranien wie blind in sein Verderben gelaufen war, im Gespräch mit Albas Sohn sagen: «Es glaubt der Mensch, sein Leben zu leiten, sich selbst zu führen, und sein Innerstes wird unwiderstehlich nach seinem Schicksal gezogen.» Im Egmont steht auch schon das persönliche Bekenntnis, mit dem Goethe seine eigene Lebensbeschreibung schließt: «Kind, Kind! Nicht weiter! Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht, gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts, als mutig gefaßt die Zügel festzuhalten und bald rechts, bald links, vom Stein hier, vom Sturz da, die Räder wegzulenken. Wohin es geht, wer weiß es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam.» Im Mai 1775 hatte Goethe in einem Brief an Herder von einem *Fatum congenitum* gesprochen, und im Jahre 1818 sagt er in dem mit «Dämon» überschriebenem Gedicht:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,  
die Sonne stand zum Gruße der Planeten,  
bist alsobald und fort und fort gediehen  
nach dem Gesetz, wonach du angetreten.  
So mußst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,  
so sagten schon Sibyllen, so Propheten;  
und keine Zeit und keine Macht zerstückelt  
geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Aber dieser Schicksalsglaube wird bei Goethe niemals zu einem fanatischen Fatalismus; ihm hält die Betonung der Humanität, der menschlichen Würde und Freiheit, in etwa die Waagschale. Darum heißt es in dem 1783 verfaßten Gedicht «Das Göttliche» einerseits, daß wir nach ewigen ehernen Gesetzen unseres Daseins Kreise vollenden müssen, aber andererseits wird die Sonderstellung des Menschen betont, der allein das Unmögliche vermag, indem er unterscheidet, wählt und richtet. Goethes Schicksalsglaube ist immer ein geduldiges Sichfügen in die göttliche Weltordnung, die bereits vorgezeichnet ist. Stille Ergebung und fröhliche Geduld sind die Folgerungen, die Goethe aus seinem Schicksalsglauben zieht:

Was machst du an der Welt? Sie ist schon gemacht,  
der Herr der Schöpfung hat alles bedacht,  
Dein Los ist gefallen, verfolge die Weise,  
der Weg ist begonnen, vollende die Reise:  
Denn Sorgen und Kummer verändern es nicht,  
sie schleudern dich ewig aus gleichem Gewicht.

Goethe ist durch seine Natur und sein Lebensgefühl unfähig, sich einem stoischen Fatalismus zu ergeben. Seine viel gerühmte Lebenskunst hat nichts zu tun mit der Lebensbeherrschung, wie sie Seneca, Marc Aurel und Epiktet gelehrt haben. Die harmonische Ausbildung der gesamten Natur ist sein Ideal; natürliche Empfindung und edle Humanität bewahren ihn vor der Kälte und Härte des stoischen Weisen.

Freilich kommt noch etwas anderes hinzu: Goethe verschließt seine Augen bewußt vor den unheimlichen Mächten des Daseins, und er gerät dadurch in Gefahr, die Wirklichkeit zu verkürzen, ohne es zu wollen. Am 9. Dezember 1797 schreibt er an Schiller, daß er vor der Aufgabe zurückschrecke, eine Tragödie zu schreiben, denn er sei überzeugt, daß schon der Versuch eines solchen Unternehmens ihn zerstören könne. Schiller weist demgegenüber darauf hin, daß Goethe im «Wilhelm Meister» sehr wohl die Fähigkeit offenbare, tragische Charaktere und Situationen zu gestalten. Man denke ferner nur an den Harfner mit seinem tragischen Pathos und an Mignon, die sich in der Sehnsucht nach einer unendlichen Schönheit verzehrt, für die auf Erden kein Platz

ist. Aber schließlich hatte Madame de Stael doch recht, wenn sie Mignon für eine Episode im «Wilhelm Meister» betrachtete, obwohl Goethe am 29. Mai 1814 in einem Gespräch mit Müller auf die Bedeutung des tragischen Schicksals der Mignon nachdrücklich hingewiesen hat.

Es bleibt wahr, daß Goethe mit Absicht die Blicke immer wieder wegwendet von den dunklen Abgründen des Lebens und den bedrohenden Mächten des Daseins. Er weiß darum und hat sie auch selbst erfahren. Aber er weigert sich, sich Aug in Aug mit ihnen in unerbittlichem Ernst auseinanderzusetzen. «Es wäre falsch, zu sagen, Goethe habe der tragische Sinn gefehlt. Im Gegenteil, aber er fühlte sich zerbrechen, wenn er sich zu nah an diese Grenze wagte. Er weiß um den Abgrund, aber er selbst will nicht scheitern, will Lebensverwirklichung, will den Kosmos . . . Goethe ist des Entsetzens vor der Welterscheinung Herr geworden nicht durch Selbsttäuschung, sondern durch Fernhalten. Er sieht und berührt das Furchtbare. Aber je näher er diesem Unergründlichen kommt, desto zögernder werden seine Worte. Am Ende verbirgt er sich im Schweigen. Aber auf dem Wege dahin sagt er hier und da verzweifelte Sätze<sup>9</sup>.»

Das wird am deutlichsten klar in seiner Stellung zu Christus dem Gekreuzigten. Karl Muth hat darauf hingewiesen, daß Goethe von einer unglaublichen Sensibilität und Empfindsamkeit gegenüber schmerzvollen Eindrücken war, die sich seinem Gedächtnis unauslöschlich einhefteten und sein Gemüt nicht zur Ruhe kommen ließen. Er habe aus diesem Grunde von der Darstellung des Gekreuzigten die Augen gewandt, vor dem Bilde des verklärten Christus jedoch Tränen der Ergriffenheit geweint. Damit ist freilich nicht alles gesagt. Goethe weicht dem Kreuze nicht nur deshalb aus, weil er dem Leide gegenüber empfindlicher ist als andere Menschen, sondern vor allem deshalb, weil er die Botschaft des Kreuzes nicht zu vernehmen vermag: die Botschaft von der Sünde und Verlorenheit des Menschen, der nur durch die Erbarmung Gottes gerettet werden kann. Sein Abwehrgefühl gegen die düstere Erbsündenlehre der Reformatoren und gegen die pietistische Unterbewertung der Natur war ebenso berechtigt wie seine lebenslängliche Grundanschauung, daß die natürliche Vernunft und die christliche Offenbarung, die menschliche Natur und die göttliche Gnade keine Gegensätze seien, sondern irgendwie aufeinander zukämen. Aber er übersteigert diese richtigen Gedanken im Sinne des aufklärerischen Humanitätsideals. Die christliche Religion wird für ihn ein Mittel, «um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen», und in «Wilhelm Meisters Lehrjahren» hat er in der Gestalt der Natalie das christliche Leben verkörpert, wie er es auffaßte. Glaube, Hoffnung und

Liebe verlieren die jenseits gerichtete Spannung, die sie in der christlichen Seele haben, und werden verflacht zum Ausdruck natürlichen Optimismus und menschlichen Wohlwollens, die das Ungebändigte im Menschen überwinden. In diesem Sinne sagt Goethe noch in den letzten Tagen seines Lebens in dem Gespräch mit Eckermann vom 11. März 1832, der menschliche Geist werde niemals über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums hinwegkommen, die aus den Evangelien schimmern und leuchten. In dem gleichen Gespräch stellt er dem Christentum des Wortes und Glaubens das Christentum des Werkes und der Tat gegenüber, dem die Zukunft gehören werde. Wenn Goethe sagt, er wolle einen Schleier über das Leiden Christi ziehen, weil er es so hoch verehere, und er halte es für eine verdammungswürdige Frechheit, das Martergerüst mit dem leidenden Heiland dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Angesicht verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dieses Schauspiel aufdrang<sup>10</sup>, so hat er damit nicht alles gesagt. Goethe sagt kein Wort über die Reue des Faust, der so schwere Schuld auf sich geladen hat. Aber erst die Anerkennung der menschlichen Schuld macht uns fähig, das Geheimnis der Erlösung gläubig anzunehmen. Goethe sucht das Kreuz mit Rosen zu umwinden, weil er die Lehre, die hier verkündet wird, nicht ertragen kann.

Hier liegt auch der Grund, warum Goethe nicht zu einer wirklichen Überwindung des Schicksalsglaubens gelangt ist. Dem sechsjährigen Knaben kamen die ersten Zweifel an der Güte und Gerechtigkeit Gottes, als er von dem Lissaboner Erdbeben hörte. Später hat er es abgelehnt, über das Unerforschliche zu philosophieren. Aber Karl Jaspers fragt mit Recht, ob Goethe nicht zu früh seine Abwehr an den Grenzen des Unerforschlichen angesetzt hat, so daß er am konsequenten Durchdenken der Probleme gehindert wurde. Das hat zur Folge, «daß ihm vielleicht mehr als notwendig die Antwort auf letzte Fragen ausbleibt und zu früh durch ein ungefähres, wenn auch ungemein eindrucksvolles, andeutendes oder symbolisches Sprechen ersetzt wird<sup>11</sup>.» Goethes Sprechen über das «Dämonische» ist «ein Beispiel dieser zwar tiefsinnigen, aber im ganzen durchaus unklar bleibenden Denkungsweise». Die Dämonien des modernen Lebens, wie sie Dostojewskij gezeigt hat, sind aber eine Realität, und wenn man vor ihnen die Augen verschließt, ist man noch nicht von ihnen erlöst. Karl Jaspers spricht von der Einkehr Goethes «in verborgenen Verzweigungen» und sagt abschließend: «Wir finden bei Goethe gleichsam Erholung und Ermunterung, nicht aber die Befreiung von der Last, die uns auferlegt ist, nicht die Führung durch die Welt, die die unsere ist, und die Goethe nicht kannte<sup>12</sup>.»

## II. Das moderne Schicksalsdrama

Schiller teilt mit Goethe die rationalistischen Vorurteile gegen das Offenbarungschristentum. Das Problem Schicksal und Freiheit empfindet er jedoch noch schärfer als jener. Denn Goethe ist eine ästhetische Natur, die in der übermenschlichen Ordnung gesetzlicher Notwendigkeiten einen Weg sieht, zu sich selbst zu kommen. In diesem Sinne bedeuten die Naturstudien für ihn einen Weg zur Humanität, wie es Herder zuerst gelehrt hat. Schiller ist dagegen eine ethische Natur, deren dichterische Kraft sich leidenschaftlich der Idee der Freiheit zuwendet. Er bedarf aus seinem Innersten heraus dieser Freiheit, und nichts hat ihn von Jugend auf stärker bewegt. Die Naturwissenschaften zeigten ihm, wie tief der Mensch von den Gesetzen der stofflichen Natur beeinflusst wird, und die Aufklärungsphilosophie versicherte ihm, daß Willensfreiheit unmöglich sei. Aber das aus seiner eigenen Seele hervorbrechende Pathos sagte ihm das Gegenteil, und Plutarch, den er so sehr verehrte, bestätigte ihm die Stimme seines Herzens: Alle anderen Dinge müssen, der Mensch ist das Wesen, welches will. Die geistige Persönlichkeit besitzt in ihrer Willensfreiheit ein unüberwindliches Bollwerk gegenüber dem Andrang der mit physischer Notwendigkeit handelnden Naturkräfte. Die Freiheit erhebt den Menschen über allen stofflichen Zwang, sie öffnet ihm die Bahn für das sittlich Gute. Der freie Wille vermag die ganze physische Welt mit ihren Drohungen und Versuchungen aus den Angeln zu heben. Die «Entdeckung des absoluten moralischen Vermögens, welches an keine Naturbedingung gebunden ist», das ist es, was Schiller zu Kant hinzieht, nicht dessen stoischer Rigorismus. In «Anmut und Würde» sagt er: «Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt und die vernünftige anfängt.» Obwohl Schiller im «Wallenstein» dem astrologischen Schicksalsglauben seinen Tribut zollt, behält der Mensch in diesem Drama seine Freiheit, und Wallenstein folgt tatsächlich seinem eigenen Willen, wo er die Sterne anruft. Nur in der «Braut von Messina» lebt der Fatalismus wieder auf. Hier verwob Schiller den antiken Schicksals- und Orakelglauben mit romantischen Elementen und machte ihn so bühnenfähig. Mit fataler Notwendigkeit bricht das unausweichliche Verhängnis

herein:

Wie der Seher verkündet, so ist es gekommen,  
denn noch niemand entfloh dem verhängten Geschick.  
Und wer sich vermißt, es klüglich zu wenden,  
der muß es selber erbauend vollenden.

Während aber bei Schiller der idealistische Schwung und eine gewisse Beziehung zur persönlichen Verantwortlichkeit den starren Zwang des

Fatalismus mildern, haben seine Nachahmer die Schicksalsidee von jeder höheren Betrachtung losgelöst und sie in den Bereich banaler Zufälligkeiten hinabgedrückt: Das unausweichliche Verhängnis wird an bestimmte Tage, Orte und Gebrauchsgegenstände geknüpft, und die Menschen sind nur Marionetten, die an den Fäden unheimlicher Zufälligkeiten der Katastrophe entgegengetrieben werden. Man kann hier keineswegs von einem Wiederaufleben der antiken Schicksalstragödie sprechen. Es fehlt der weite Horizont einer sinnvollen Weltordnung und die sittliche Freiheit des handelnden Menschen, die in der griechischen Tragödie noch in etwa erhalten blieben. In dem sogenannten Schicksalsdrama des 19. Jahrhunderts liegt die Begründung und Verwicklung der dramatischen Handlung in unheimlichen Zufällen, aus denen sich die Katastrophe mit Notwendigkeit entwickelt. In solcher Art schrieb Zacharias Werner im Jahre 1810 sein Drama «Der 24. Februar», in dem eine unter dem Fluch schwerer Blutschuld dahinlebende Familie sich in verhängnisvoller Verkettung verschiedener Ereignisse selbst vernichtet. Von Werner wurde Adolf Müllner zu seinem fatalistischen Drama «Der 29. Februar» angeregt, dessen Handlung an einem einzigen Tage spielt, in einem abgelegenen Forsthaus, in dem sich das schreckliche Schicksal schuldbeladener Menschen vollzieht. Der beispiellose Erfolg dieses Bühnenstückes regte Müllner zu seinem Trauerspiel «Die Schuld» an, in dem das unheimliche Schuldbewußtsein und ahnungsvolle Träume das kommende Verhängnis noch unterstreichen. Mit dem Freiherrn Ernst von Houwald setzt dann die Hochflut wertloser Schicksalsdramen ein, die alle das Wirken einer unentrinnbaren Macht darstellen, welche sich bestimmter Tage und Geräte zu ihren verhängnisvollen Eingriffen bedient und die Taten der Voreltern an den Nachkommen rächt.

Selbst so große Dramatiker wie Kleist, Grillparzer und Otto Ludwig haben dem Schicksalsdrama ihren Tribut gezahlt. Kleist zeigt in seinem Drama «Familie Schroffenstein» die Welt des blinden Zufalls. Eine entsetzliche Sinnlosigkeit des Geschehens folgt aus der verhängnisvollen Verkettung unglücklicher Zufälle, die von keiner vorsehenden Hand gelenkt erscheinen. Aus Mißverständnissen folgt der Tod der Liebenden, die von ihren eigenen Vätern ermordet werden. — Grillparzers «Ahnfrau» ist die beste aller Schicksalstragödien. Die Gestalt der Ahnfrau tritt in Verbindung mit der Handlung selbst, indem die Schuld dieser Ahnfrau den Untergang des ganzen Hauses begründet. Die Ahnfrau ist verurteilt, die tragische Kette von Schuld und Sühne bei ihren Nachkommen mitzuerleben, bis das Geschlecht ausgerottet, der ungerechte Besitz verlassen und ihre eigene Untat vor aller Welt enthüllt ist. Alle Zufälligkeiten und Greuel der Handlung sind mit dem alten Fluch ver-

knüpft, der auf der Familie lastet, und vergebens ist die Mahnung des alten Freiherrn von Borotin, nur eigene Sünden sollten in uns die Furcht wecken, den schuldbeladenen Vorfahren zu gleichen. Eine großartige Gewalt der Leidenschaft, titanischer Trotz und Auflehnung gegen das Schicksal beherrschen das ganze Stück, das Grillparzer nach seinem eigenen Zeugnis wie im Fieber gedichtet hat. Der einzigartige Beifall, den «Die Ahnfrau» fand, erklärt sich aus der fatalistischen Stimmung, welche die napoleonischen Kriege zurückgelassen hatten. — In Otto Ludwigs «Erbförster» treibt die fatale Verknüpfung verhängnisvoller Umstände die Handlung schicksalhaft vorwärts. In dem Oberförster Christian Ulrich wird die ruhige Überlegung vernichtet, und der ruhige Mann, dessen Rechtsgefühl aufs höchste gereizt ist, wird, im blinden Jähzorn vorangetrieben, zum Verbrecher, zum Mörder seiner eigenen Tochter.

Nachdem die Hochflut der eigentlichen Schicksalsdramen verebt ist, tritt der Fatalismus im Gewande des modernen Pessimismus auf die Bühne. In Hebbels Tragödien folgt das tragische Schicksal mit Notwendigkeit aus dem Dasein der handelnden Personen, weil «das Leben als Vereinzelnung, die nicht maßzuhalten weiß, die Schuld nicht bloß zufällig erzeugt, sondern notwendig miteinschließt und bedingt». Der Einzelwille gerät in Konflikt mit dem Weltwillen und muß dabei tragisch unterliegen, wie Agnes Bernauer mit ihrer Liebe dem absolutistischen Staate geopfert wird. «Ein niederdrückendes Gefühl erweckt das Weltbild, das der Dichter vor uns hinstellt. Das Wesentliche darin ist jener ewige Kreislauf der Natur, die Leben gebiert, um es wieder gleichgültig zu vernichten; unerbittlich ist dieses Gesetz, unbegreiflich in seiner Begründung, grausig in seinem Walten, unabsehbar in seinen Folgen<sup>13</sup>.»

Oh, hadre nimmer mit den Urgewalten,  
die, ruhig thronend über allen Zeiten,  
in festen Händen jeglich Schicksal halten<sup>14</sup>.

Die grübelnde, das Seelenleben zergliedernde Reflexion der Hebbelschen Gedichte läßt den Pessimismus des Dichters noch mehr hervortreten:

Alles Leben ist Raub;  
Funken, die Sonnen entstammen,  
lodern, das All zu durchflammen,  
da verschluckt sie der Staub<sup>15</sup>.

Unter dem Einfluß der Schopenhauerschen Philosophie hat Richard Wagner in seinem «Ring des Nibelungen» die größte moderne Schicksalstragödie gestaltet. Das «Bühnenfestspiel für drei Tage und einen

Vorabend» erreicht am Vorabend seinen Höhepunkt in dem Fluch des Nibelungen, mit dem er den Ring verwünscht: «Wie durch Fluch er mir geriet, verflucht sei dieser Ring.» Jeder soll nach seinem Besitz gieren, aber keiner in seinem Besitze froh werden, und jeder, der ihn trägt, soll dem Tod verfallen sein. Dieser Fluch beherrscht die ganze Handlung, die am letzten Abend mit der Götterdämmerung endet. Der Himmel strahlt in feuriger Glut, Walhall brennt, die Götterdämmerung ist angebrochen. Nietzsche fühlte in Wagners Dichtung die Stimmung der Schopenhauerschen Philosophie. Wagners Musik erschien ihm als unmittelbarer Ausdruck des metaphysischen Weltwillens, gleichsam das Tonmeer Schopenhauers, dessen geheimen Wellenschlag er mitzuempfinden vermöge. So schreibt Nietzsche die Worte nieder: «Mir behagt an Wagner, was mir an Schopenhauer behagt, die ethische Lust, der faustische Duft, Kreuz, Tod und Gruft.»

Ein Schicksalsdrama sind auch «Die Gespenster» von Henrik Ibsen, eine unheimliche Schöpfung, in welcher der biologische Schicksalsglaube der Gegenwart seinen erschreckenden Ausdruck gefunden hat. Das Drama beginnt mit der Heimkehr Oswalds, der von Paris zur Mutter zurückkehrt, um am anderen Tag der Einweihung eines Kinderheimes beizuwohnen, das dem Andenken seines von ihm hochverehrten Vaters gewidmet ist, der vor zehn Jahren starb. Das Drama endet mit dem Ausbruch einer Geisteskrankheit des jungen Oswald, die er von seinem Vater ererbt hat.

Ibsen ist einer der bitteren Kritiker, der die Unwahrhaftigkeit und Heuchelei der herrschenden Gesellschaft aufweist, ohne uns jedoch eine neue Hoffnung zu geben. Er gehört zu den warnenden Stimmen, die die kommenden Katastrophen vorausahnen lassen, welche in unserer Gegenwart dem Fatalismus neue Nahrung gegeben haben.

### III. Ernst Wiechert und der Schicksalsglaube der Gegenwart

Zwischen den beiden großen Weltkriegen hat Ernst Wiechert in seinem vielgelesenen Roman «Das einfache Leben» dem Schicksalsglauben der Gegenwart einen neuen Ausdruck gegeben. Es ist, als wenn die zahllosen Stimmen derer, die im Grauen des Krieges den Glauben an Gott verloren haben, sich hier zu einem einzigen verzweifelnden Ruf vereinten. Wo war der gütige Vater Gott geblieben? Bleibt er ungerührt durch alle Gebete, Tränen und Seufzer seiner Geschöpfe? Langsam wandelt sich für den Helden des Romans das gütige Antlitz des Vaters

in die steinerne Maske des Fatums: «Es war, als zöge es sich immer weiter zurück von diesem blutigen Stern, als würde es immer starrer und unnahbarer, ja, als fließe es ganz in der Ferne langsam mit dem zusammen, das etwa über dem Erbarmungslosen der Natur stand, über den lautlosen Schlachten der Tiefsee oder der glühenden Dämmerung der tropischen Urwälder. Als stehe es nun auch ebenso über den wirren Wogen der Menschheit, ja über dem verschlungenen Leben des einzelnen. Über den zerrissenen und verbrannten Körpern zu beiden Seiten der verrosteten und zerfallenen Drahtverhaue; über den grauen, weit offenen Augen derer, die auf den Ozeanen unter den schreienden Vögeln trieben oder längst in die Tiefe gesunken waren; über den endlosen, schweigenden Zügen der Kinder, über denen der Finger des Hungers aufgehoben war oder das Messer des Schlächters.

Als stehe es über allem diesem so streng und eisig wie ein erzenes Götterbild oder so glühend wie ein Moloch; Augen ohne Wimpern, ein Mund, der nicht lächelte oder weinte, ein Ohr, das nichts vernahm. Als sei dieses Gesicht nichts als die bleiche Form eines unerbittlichen Gesetzes, vor dem die Träne nicht mehr war als der Regen oder Tau und der Schrei nicht mehr als der Donner der Woge, und das Stöhnen ganzer Städte und Reiche nicht mehr als der flüchtige Laut des Windes, der über die Oberfläche eines von tausend und abermal tausend Sternen ging.»

Dem Dichter ist das Antlitz Gottes entschwunden, er kennt nur noch ein großes Weltgesetz, und dieses Gesetz hat kein Gesicht. Vor ihm sind alle Sterne und Tiere gleich, alle Menschen und alle Bäume, und die Sonne ist vor ihm nicht mehr als der Hecht, der am Morgen gefangen wird<sup>14</sup>. Und Wiechert glaubt, daß er die Wahrheit dieses Weltgesetzes erlebt habe, daß der Glaube an einen gütigen und liebenden Gott mit den Tatsachen des Lebens nicht mehr zurechtkommen könne: «Wir haben so viele Dinge nachgeprüft in diesen Jahren, daß ich nicht ganz verstehe, weshalb wir nicht alles nachprüfen. Auch die sogenannten ewigen Wahrheiten können einmal durchgeglüht werden. Ein Volk, das zwei Millionen Tote hingegeben hat, kann vielleicht das Recht haben, Gott zu fragen, was er sich dabei gedacht hat. Und wenn er nicht antwortet, braucht es vielleicht nicht mit dem zufrieden zu sein, was die Kirche sagt. Denn die Kirche hat zu denen, die in diesen Jahren geopfert haben, nicht immer das Richtige gesagt. Wenn aber Gott nicht antwortet, auf diese zwei Millionen nicht und auf die Millionen nicht, die man hinterher umgebracht hat, und auf die Kinder ebensowenig, die verhungert und erschlagen an den Landstraßen liegen; wenn er nicht nur nicht antwortet, sondern es so aussieht, als würde er nach zwanzig oder zwei-

hundert Millionen ebensowenig antworten, ein stummer Gott, eisig vor Gleichgültigkeit, wie ein furchtbarer Lehrer vor hilflosen, weinenden Kindern: dann . . . könnte es sein, daß es hier und da einem zuviel wird, vor der Steinwand zu knien und als Antwort das Echo zu bekommen. Daß er sich fragt, was das denn für eine Liebe sei, die im Opfern und Schweigen bestehe. Die das Blut tropfen läßt, Tag und Nacht, Ströme von Blut, und die die Opfer stöhnen läßt, Tag und Nacht, alle Lebensalter, Gute und Böse, Schuldige und Unschuldige. Und die schweigend dabei sitzt, das Haupt in die Hände gestützt und ansieht, was sie gemacht hat, und findet, daß sie es sehr gut gemacht habe . . .»

Der gläubige Christ wird diese furchtbare Anklage mit Erschütterung lesen, denn hier spricht ein Mensch, der viel gelitten hat; hier schreit ein Herz, in dem die Verzweiflung alle Hoffnung getötet hat. Wie ist es dazu gekommen? In dem Roman «Die Jerominkinder» sehen wir den Weg, auf dem Ernst Wiechert den Glauben an die Vorsehung Gottes verloren hat.

Jons Jeromin ist ein ostpreußischer Knabe, dessen armselige Jugendzeit durchglüht ist von einer großen Sehnsucht. Am Kohlenmeiler muß er seinem Vater aus der Bibel die Worte des Propheten Isaias<sup>17</sup> vorlesen:

Und das Recht wird in der Wüste wohnen,  
Gerechtigkeit wird wieder auf den Äckern hausen.

Seitdem träumt er den Traum von der großen Gerechtigkeit, die sich durchsetzt und über alle Ungerechtigkeit auf Erden triumphiert. Aber welche Enttäuschungen wird diese Sehnsucht des jungen Herzens erleiden müssen! Da ist der an Gott und der Welt irre gewordene Pfarrer Agricola, der mit «dem da oben» hadert. Da ist in der Stadt der Student mit dem erloschenen Glauben, der dem jungen Jeromin klarmacht, daß für Gott kein Platz in dieser Welt ist. Jumbo ist völlig säkularisiert; er hat die jenseitige Welt abgetan wie eine Fata Morgana.

Und dann kommt der Krieg und die schreckliche Notzeit, und Jons erlebt, wie die Welt voll ist von Ungerechtigkeiten, während die Idee der Gerechtigkeit wie ein Traumbild über der Wirklichkeit schwebt. Alles, was der einzelne hier tun kann, ist, daß er in seiner kleinen Welt ein wenig von der Gerechtigkeit verwirklicht, die im Ganzen der Welt keinen Platz hat. Wie eine flüchtige Erinnerung an die schöne Welt des Vorsehungsglaubens erscheint der Theologe Tobias, der im Trommelfeuer der Schlacht Worte Jesu aus der Bergpredigt zitiert. «Dieser Mann glaubt an Gott, und darum leuchtet etwas auf, was nicht von dieser Welt ist.»

In engster Verbindung mit dem Traum von der Gerechtigkeit stand

bei Jons Jeromin der Glaube an die Vorsehung. Beides kann für ihn nur zusammen bestehen. Wenn er also erfahren muß, daß die Welt voller Unrecht ist, dann gibt es für ihn auch keinen gerechten Gott. Wenn Gott existierte, wäre er dann nicht der Urheber all dieser schrecklichen Ungerechtigkeiten? Wenn im Dorf viele Kinder an einer tückischen Krankheit sterben, erhebt sich da nicht gegen Gott der Vorwurf, ein Kindermörder zu sein? Jons Jeromin möchte alle Toten des Krieges um die ganze Erde herum aufreihen und damit Anklage gegen Gott erheben, daß er die Menschen sterben ließ. Er meint, auch Jesus Christus habe es nicht vermocht, diese ungerechte Welt besser zu machen. Er habe die Menschen getröstet mit seinem Wort, aber dieses Wort sei eine Illusion. «Diese ganze Welt ist wie ein Regenbogen, sie steht als ein Bogen des Friedens, aber willst du etwas in der Hand haben, so hast du nur Wasser und Tränen.» Der Horizont dieser Welt ist verdunkelt von den undurchdringlichen Wolken des Schicksals, und das kleine Licht der Menschlichkeit, das der einzelne in seinem Lebensraume verbreiten kann, gibt nur einen schwachen Schimmer. Dieser Schimmer löst nicht die großen Fragen nach dem letzten Sinn des Lebens und stillt nicht die tiefe Sehnsucht nach einer gerechten Welt, die Wiechert mit christlichen Farben ausmalt und die doch noch irgendwann einmal kommen muß, nicht aus der Verheißung Gottes, sondern aus dem Herzen des Menschen.

Über dem Tod und den großen Katastrophen, über der Ungerechtigkeit der Welt und dem Krieg mit seinem Meer von Blut und Tränen steht schweigend das ewige, augenlose Schicksal. Die einzige Zuflucht, die dem Menschen verbleibt, ist die mütterliche Natur, die nichts von Macht und Neid und Ungerechtigkeit weiß, die das Leben spendet und uns nie aus ihrer Hand entläßt, auch wenn uns Vater und Mutter und Kinder im Tode verlassen.

Im zweiten Bande der «Jerominkinder» sind die gläubigen Menschen mit viel Sympathie den Anbetern der Gewalt gegenübergestellt. So die Krankenschwestern mit ihrem Glanz eines dienenden Lebens, das sich um Christi willen verströmt, und die redlichen Christen von Sowirog, die nur in das Gesicht ihres Pfarrers Tobias zu schauen brauchen, um zu wissen, daß sie auf dem rechten Wege sind. Sie leben aus dem Worte Gottes, und deshalb verfallen sie nicht der größten Täuschung. Aus ihrem Glauben heraus verstehen sie die apokalyptischen Zeichen der Zeit und sehen sie hinter dem trügerischen Glanz der sich vergötternden Staatsgewalt schon die nahende Katastrophe. An der Seite dieser gläubigen Menschen kämpft und stirbt Herr von Balk, der Gottes Wege nicht mehr zu sehen vermochte. An seiner Bahre sagt Pfarrer Tobias, Gott habe ihn dennoch gesehen und ihn aufgenommen.

Und doch bleibt Jons in der Verzweiflung. Am Grabe des «wie Sokrates» gestorbenen Lawrenz betet Tobias den 126. Psalm: «Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, so werden wir sein wie die Träumenden», aber jedes Wort des Psalms ruft Jons zu innerer Abwehr auf: Nein, nicht voll Lachen wird unser Mund sein, sondern nur voll Erde. Ruhte der Tote in Gott, oder ruhte er nur im Sande? Was war Gott? Welch ein Abgrund lag zwischen Jons und dem Vater, der den Meiler bewacht und an seinem Tisch den Propheten Isaias empfangen hatte!

Johannes, der im Konzentrationslager Unmenschliches gelitten hat, klagt Gott deswegen an. Denn wenn Gott es nicht selbst tat, so hat er doch anderen die Macht gegeben, solches zu tun. Kein irdischer Vater gibt aber seinem Sohne die Macht, auch nur ein Tier zu mißhandeln. Und daran scheitert der Vorsehungsglaube des Johannes, wie es Wiechert im «Totenwald» beschreibt: «Wenn Gottes Erbarmen geringer war als menschliches Erbarmen, dann war dies allein ein Trugbild, auf einen Kinderhimmel gemalt, und wo der Kinderhimmel zerbrach, zerbrach auch das Trugbild.» So stellt Wiechert Gott unter Anklage, wie es Franz Kafka in seinem Roman «Der Prozeß» getan hat. Aber während Kafka sich mit der Feststellung begnügte, daß der Mensch ein Vergessener vor der Tür, das Leben sinnlos und die Welt eine Fehlkonstruktion sei, führt Wiechert seinen Prozeß gegen Gott bis zum bitteren Ende, bis zu dem verzweifelten Urteil: «Nein, kein Vater mehr hoch über Sternen und den goldenen Wolken. Kein Vater, sondern das versteinte Gesicht des Brudermörders Kain, der auf den Weltenthron gestiegen war, um den Rauch der Opfer einzusatmen.»

Ist dies das letzte Wort? Wiechert sucht nach einer Lösung des Leidensproblems und meint schließlich im «Totenwald» in einem Rückblick auf seine Erlebnisse im Konzentrationslager: «Ein Teil aller Leidenden auf dieser dunklen Erde wurde vom Schicksal hinabgeführt bis an den tödlichen Quell ihrer Qualen, daß er ihnen die Füße netze, um dann fortzugehen und den alten Kampf wieder aufzunehmen, den Kampf gegen die Lüge, die Gewalt, das Unrecht, die Finsternis. Gestählt und geläutert nun, unverwundbar gemacht durch das Drachenblut, aufgerufen bei seinem Namen. Vielleicht war schon zu viel Sicherheit in seinem Leben gewesen, zuviel Ruhm, zuviel Leben im Schmerzlosen außer in dem der Phantasie. Und da das Schicksal mehr mit ihm gewollt hatte, so hatte es ihn hierher geworfen, in den großen Tiegel der Qualen, und er würde nun zu zeigen haben, nun zusehen müssen, daß aus dem Unvergeßlichen mehr wüchse als nur die bittere Frucht des Hasses.» Diese große, erbarmungslose Prüfung soll ihn zur Liebe führen.

Wiechert könnte kaum Besseres sagen, wenn er statt «Schicksal» das Wort «Vorsehung» einsetzen würde. Warum erwartet er von dem unpersönlichen Schicksal einen Sinn der Leiden, den nur der persönliche Gott garantieren kann? Wiechert ist kein Vorsehungsgläubiger, der durch das Erlebnis des Unrechts in der Welt seinen Glauben verlor, sondern ein Schicksalsgläubiger, der im Diesseits den gerechten Ausgleich vermißt und darum die Vorsehung leugnet.

Wo liegt der Fehler in seinem Gedankengang? Er liegt schon im Ausgangspunkt, in der rationalistischen Gottesvorstellung des aufgeklärten Bürgertums. Ernst Wiechert kennt nur eine Vorsehung, wie sie in das Weltbild der Aufklärung hineinpaßt. Das ist der «liebe Himmelsvater», der die Sicherungen unseres Lebens metaphysisch verstärken, unsere Wünsche erfüllen und unser Wohlergehen garantieren muß. Er hat dafür zu sorgen, daß die Sehnsucht des Herzens und der Traum von der großen Gerechtigkeit in Erfüllung gehen. Jons Jeromin kennt nicht den Gott der Offenbarung, den *Deus absconditus*, vor dem die ganze Schöpfung erschauert, vor dem der Kosmos wie ein Tropfen am Eimer ist. Er kennt nicht die Vorsehung, deren Gedanken unseren Wünschen himmelhoch überlegen sind<sup>18</sup>, deren Ziel die *Gloria Dei* und nicht die Erfüllung unserer Wunschträume ist. Jons kennt auch nicht die dämonischen Mächte, denen in dieser Welt Raum gelassen ist. Sein Weltbild ist trotz allem Ernst und gutem Willen eine unberechtigte Vereinfachung, eine Illusion. Das wahre einfache Leben sieht anders aus, als er es sich träumt.

Die Einfachheit, von der das Evangelium spricht, ist verbunden mit dem Wissen um die Oberherrlichkeit Gottes, um die Freiheit des Menschen und um die dämonischen Gewalten. Aus dieser christlichen Einfachheit heraus hat Annette von Droste-Hülshoff mit dem Schicksalsglauben gerungen.

#### IV. Die Überwindung des Schicksalsglaubens bei Annette von Droste-Hülshoff

Erst die Gegenwart wird wieder aufmerksam auf das Lebenswerk jener einsamen Dichterin, die mit dem Schicksalsglauben gerungen und ihn überwunden hat in der Begegnung mit Christus und seinem Kreuze. Wir können ihre innere Entwicklung an Hand ihres «Geistlichen Jahres» verfolgen, einer Sammlung von Gedichten auf die einzelnen Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Nicht um eine Darstellung der objektiven Welt der kirchlichen Liturgie geht es hier, sondern um Zeugnisse ihres

persönlichen Seelenlebens, in dem die Lichter des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe mit dem Dunkel der Skepsis, der Verzweiflung und der Weltangst ringen. Das «Geistliche Jahr» der Annette von Droste-Hülshoff ist ein Bekenntnisbuch, dessen erste Hälfte von Neujahr bis Ostern von der Dichterin im Alter von 23 Jahren, und dessen zweite Hälfte etwa 20 Jahre später verfaßt wurde. Wenn wir diese Dichtungen trotz ihres gewaltigen Abstandes mit den Bekenntnissen des heiligen Augustinus vergleichen dürften, so träte der Unterschied sofort hervor. Augustinus schaut auf sein vergangenes Leben zurück und bewundert die gnadenvollen Führungen der Vorsehung, die ihn durch die Nächte der Schuld und des Irrtums zum Lichte der Wahrheit und des Friedens gebracht haben. Sein Leben strömt aus in Jubel und Lobpreis Gottes, *confessiones* könnte man besser mit «Lobpreisungen» als mit «Bekenntnisse» übersetzen. Annette dagegen steht noch mitten im Lebenskampf, und sie schreibt selbst in dem Widmungsbriefe an ihre Mutter vom 9. Oktober 1820, daß sie diesen Dichtungen die «Spuren eines vielfach gepreßten und geteilten Gemütes» mitgegeben habe. Diese Bekenntnisse seien nichts für die Einfältigen, Frommen, deren milde Hände am härtesten in die Wunden der zerrissenen Herzen hingreifen könnten. Sie habe keinen Gedanken geschont, auch den geheimsten nicht. Sie gesteht selbst, daß sie noch nicht zur Ruhe und zum Frieden gekommen ist: «Hier kann es mir oft scheinen, als ob ein immer erneuertes Siegen in immer wieder auflebenden Kämpfen das einzig zu Erringende, und ein starres Hinblicken auf Gott, in Hoffnung der Zeit aller Aufschlüsse, das einzig übrige Ratsame sei.»

Annette glaubte an Gott und seine Vorsehung; sie hatte niemals gemeint, daß der Mensch selbst sein Schicksal bestimme. Aber gleichzeitig waren es doch auch der Mensch und die Kräfte der Natur und der Geschichte, die das Leben gestalteten. Wie war beides zu vereinigen? Wo war der Einbruch Gottes in diese Welt sichtbar zu sehen, zu erleben und zu erfühlen? Das geheimnisvolle Dunkel um die Mysterien Gottes lastet schmerzlich auf ihrer Seele. Immer wieder fleht sie um den Einbruch der göttlichen Liebe in ihr Leben, um einen Strahl des ewigen Lichtes, der in ihre Nacht herabfallen soll, um ein Zeichen der Gegenwart und der gnädigen Führung Gottes<sup>10</sup>. Die Überwindung des Schicksalsglaubens spiegelt sich in ihrer Dichtung. Es ist eine düstere Welt, in die uns die «Judenbuche» hineinführt, ein dämonisiertes Dorf, wie es ähnlich Bernanos in seinem «Tagebuch eines Dorfpfarrers» geschildert hat. Auf den ersten Blick scheint eine fatale Notwendigkeit das ganze Geschehen in seinen Bann zu zwingen. Das Goethewort von den Schicksalsmächten, die den Armen ins Dasein führen, ihn schuldig

werden lassen und dann der Pein übergeben, scheint sich buchstäblich an dem armen Friedrich Mergel zu erfüllen. Beladen mit schlimmen Erbanlagen wächst er in der trostlosen Atmosphäre einer Familie auf, wo der Vater die Mutter schlägt, und der dämonische Onkel Simon zieht ihn in seinen Bann. So wird er des Mordes schuldig, irrt jahrzehntelang in der Fremde umher und kann doch nicht dem verhängnisvollen Gesetz entrinnen, das ihn in den Tod treibt. Er kommt am Heiligen Abend nach Hause, und seine Reuetränen rinnen in den Schnee, während drunten im Dorf die Weihnachtslieder aus den hellerleuchteten Fenstern in die winterliche Stille hinausklagen. Menschliche Liebe versucht, dem Verlassenen ein neues Heim, ein neues Leben zu bereiten. Es ist alles vergebens! Unheilvoll kreisen seine Gedanken um den Ort der ruchlosen Tat, wo die Vergeltung auf ihn wartet, bis er tot an der Stelle gefunden wird, wo er einst zum Mörder geworden war. Die Unheimlichkeit des Schicksals wird noch gesteigert durch den Zauberspruch, den die Freunde des Ermordeten an der Buche angebracht haben, die das Verbrechen gesehen hat. Wo bleibt hier die gütige Vorsehung des Vaters, wo bleibt die Freiheit des Ebenbildes Gottes? Wo bleibt sie hier, wo der Mensch wie ein gehetztes Wild den dunklen Schicksalsmächten zum Opfer fällt?

Und dennoch ist das Auge Gottes über diesem Geschehen geöffnet. Dieses Auge sieht nicht nur die Vergeltung einer vor vielen Jahren begangenen dunklen Tat, die eine späte Sühne findet; Gott sieht auch die Tränen des Zurückgekehrten, die die Umwandlung seines Herzens vertragen, wenn sie auch allen Menschen verborgen blieben. Und die menschliche Liebe, die den Verlorenen zu retten sucht, ist bei Gott nicht vergeblich gewesen. Sie wiegt bei ihm mehr als die Dämonien, die ihr Werk der Zerstörung auf dieser fluchbeladenen Welt vollbringen.

In ihren Balladen versucht Annette nicht, die harte Wirklichkeit zu verharmlosen, als ob die Vorsehung immer sichtbar dem Guten seinen verdienten Lohn zuerteilte und den Bösen der gerechten Vergeltung entgegenführte. Im «Graf von Thal» treffen sich alle Fäden des Geschehens in dem Gewissenskonflikt der Gräfin, die den Mordplan ihres Gatten im Walde erlauscht hat und eidlich verpflichtet wurde, nichts von dem ruchlosen Anschlag zu sagen, der ihren eigenen Verwandten bedroht. Eine schreckliche Spannung entsteht in der Seele dieser Frau; sie weiß nicht mehr ein noch aus. Vergebens fleht sie zu Gott, vergebens mahnt sie mit stummen Zeichen und schüchternen Andeutungen ihren rachsüchtigen Gatten. Doch als er seinen Anschlag ausführen will, hat sie den Verwandten gewarnt, und als ihr Gatte zornig zurückkehrt, fällt sie bei seinem Anblick vor Schreck vom hohen Balkon herunter und sagt

ihm sterbend: «Es muß' eine Sünde geschehen; ich hab' sie für dich getan.» Gewiß leidet hier der gute Mensch unsagbar; er wird buchstäblich geopfert. Aber sein Leiden hat sühnenden Wert, er triumphiert noch im Tode über das Böse.

Am stärksten kommt der Vorsehungsglaube der Droste zum Ausdruck in jenen Balladen, wo ein Zufall die überraschende Wendung bringt. Im «Geierpfiff» hat sich das ahnungslose Mädchen im tiefen Wald in einer Felsenschlucht niedergelegt, die in Wahrheit eine Mörderhöhle ist. Ein wüster Räuber ist schon im Begriff, sie zu überfallen, als plötzlich ein Geierpfiff ertönt, das verabredete Warnungssignal der Bande. Durch diesen Schrei wird das Mädchen gerettet, aber dieses Mal war es ein wirklicher Lämmergeier, der ihn ausgestoßen hatte. Es war reiner Zufall, daß der Geierpfiff gerade in dem kritischen Augenblick ertönte. Aber mit diesem Zufall spielt die Hand Gottes, um das ahnungslose Menschenkind aus einer furchtbaren Gefahr zu erretten.

Noch stärker wird die Hand der Vorsehung sichtbar in der erschütternden Ballade «Die Vergeltung»: Bei einem Schiffbruch geht die ganze Besatzung mit Ausnahme eines Passagiers und eines Kranken zugrunde. Der Kranke treibt in einem armseligen Boot in den Wellen umher, an dessen Seite die Worte eingegraben sind «Batavia fünfhundertzehn». Der Passagier ringt noch mit den Wellen, wird aber von dem Kranken in seine Lade aufgenommen. Da er sieht, daß zwei Menschen auf diesem kleinen Floß keinen Platz haben, wirft er den Kranken ins Meer hinein, wo er ertrinkt. Der Passagier wird dann von einem Seeräuberschiff an Bord genommen, aber nach drei Monaten mit der ganzen Piratenbande gefangengenommen und vor Gericht gestellt. All sein Flehen kann die Bande nicht bewegen, für seine Unschuld Zeugnis abzulegen, und so wird er als Seeräuber mit den andern zum Tode verurteilt und zum Galgen geführt.

Er sieht die Menge wogend spalten —  
er hört das Summen im Gewühl —,  
nun weiß er, daß des Himmels Walten  
nur seiner Pfaffen Gaukelspiel!

Und als er in des Hohnes Stolze  
will starren nach den Ätherhöhn,  
da liest er an des Galgens Holze:  
«Batavia, Fünfhundertzehn».

Von den Menschen her gesehen ist es ein reiner Zufall, daß der Passagier durch eine verhängnisvolle Verkettung von Umständen fälschlich zum Tode verurteilt und an jenem Balken aufgehängt wird, von dem er einst den unschuldigen Kranken ins Meer hinabgestoßen hat. Aber für

den Passagier selbst erhält dieser gleiche Balken plötzlich einen unerhörten Sinn: Hier wird die Hand Gottes sichtbar, hier ist der verborgene Sinn des Geschehens aufgedeckt, und der Mensch, der noch soeben trotz dem Schicksal die Stirne bieten wollte, sieht sich plötzlich der überlegenen Vorsehung Gottes gegenüber.

Auch in den übrigen Balladen, etwa im «Tod des Erzbischofs Engelbert von Köln» und in der «Stiftung Cappenbergs» triumphiert die göttliche Vorsehung über die scheinbar schicksalhafte Verknüpfung des irdischen Geschehens. Selbst in der unheimlichen Geschichte von dem «spiritus familiaris des Roßtäuschers» siegt die allerbarmende Liebe Gottes über die schicksalhaften Gewalten, die den Roßtäucher so Schweres willenlos tragen ließen und ihn mit 40 Jahren zum siechen Greise gemacht haben. In seiner Todesnot fragt sich der arme Greis, ob seine Reuetränen ihn wohl mit Christi Blut vereint und ihm des Himmels Pforten aufgeschlossen haben. Und über den Sterbenden schweben die Engel herab, um seine Seele aufzunehmen, die den Krallen des Drachen entronnen ist.

Das Tiefste, was Annette zu sagen hat, ist in ihrem Gedicht «Gethsemane» ausgesprochen. Angelus Silesius hat in seinem Lied «Bei stiller Nacht zur ersten Wacht» die Seelennot Christi am Ölberg erschütternd geschildert. Aber noch stärker vermag Annette uns die Angst der menschlichen Seele Jesu nacherleben zu lassen. In den einleitenden Versen wird die ganze Natur hineingezogen in diese Seelenangst:

Als Christus lag im Hain Gethsemane  
auf seinem Antlitz mit geschloss'nen Augen —,  
die Lüfte schienen Seufzer nur zu saugen,  
und eine Quelle murmelte ihr Weh,  
des Mondes blasse Scheibe widerscheinend.

Christus sieht sich selbst zerrissen und ausgespannt an dem ragenden Kreuze, während sein Blut herabrinnt und sein Wimmern qualverloren am Stamme niedergleitet. Er fühlt schon im voraus die dunkle Nacht der Verlassenheit im Todeskampfe und das Grauen, das an sein Herz greift, während sein Haupt sich qualvoll bewegt. Inmitten dieser Angst fühlt er seine Liebe zu den Menschen so glühend wie nie zuvor. Die einzigen drei Getreuen am Fuße des Kreuzes können ihn nicht trösten; auch sie leiden so sehr, daß die Falten ihrer Kleider erzittern. Die Angst des Herrn erreicht ihren Höhepunkt, als er den Ruf der Gottverlassenheit ausstößt, während die ganze Natur zu einem Spiegelbild seiner einsamen Seelennot wird. Aber in diesem Augenblick hat die menschliche Seele

Jesu eine andere Vision: sie schaut das Kreuz als Zeichen der Erlösung, als Quelle eines unermesslichen Segens für zahllose Menschen. Und nun triumphiert seine Liebe über die Angst.

Ein Blitz durchfuhr die Nacht, im Lichte schwamm  
das Kreuz, erstrahlend mit den Marterzeichen,  
und Millionen Hände sah er reichen,  
sich angstvoll klammernd um den blutigen Stamm,  
O Händ und Händchen aus den fernsten Zonen,  
und um die Krone schwebten Millionen  
noch ungeborner Seelen, Funken gleichend;  
ein leiser Nebelrauch, dem Grund entschleichend,  
stieg aus den Gräbern der Verstorbenen Flehn.  
Da hob sich Christus in der Liebe Fülle,  
und: «Vater, Vater!» rief er, «nicht mein Wille,  
der Deine mag geschehn!»

Hier hat Annette uns den Weg gezeigt, auf dem sie sich selbst zum ruhigen Vertrauen zu Gottes Vorsehung durchgerungen hat. Die Angst hat sie ihr ganzes Leben hindurch begleitet. Es war nicht so sehr Furcht vor einer bestimmten Gefahr, es war Daseinsangst und Kontingenzgefühl, das Erlebnis der Endlichkeit und der Anblick der dämonischen Mächte. Am Dienstag in der Karwoche des «Geistlichen Jahres» spricht sie von dem Grauen ihrer Seele, das sie bis diesen Tag getragen hat. Ihr Leben ist ein flüchtiges, kraftloses Streiten, ein schmachbedeckter Krieg<sup>20</sup>. Die Narben einer vergangenen Schuld, die Gott durch den Priester längst vergeben hat, brennen noch schmerzlich in ihrer Seele. Sie wohnt in einem Abgrund und kann schon nicht mehr bluten wie etwas Lebendiges, sondern unter den Schlägen des Schicksals nur noch Funken sprühen wie ein Stein<sup>21</sup>. Am Gründonnerstag fürchtet sie sogar, vor Angst den Verstand zu verlieren, und es ist ihr oft so, als dämmerte schon eine Wolke um das Licht ihres Geistes.

Und in dieser Angst bewährt sich ihr Glaube. Kierkegaard hat von der Angst gesprochen, die uns zum Glauben hinführe: Wenn diese Angst vom Glauben wegführt, so ist der Mensch verloren, weil er in der Angst versinken muß. Wenn er aber durch die Angst zum Glauben gebildet wird, so wird die Angst gerade das ausreuten, was sie selbst hervorbringt. Sie verzehrt alle Täuschungen und Illusionen. Sie zeigt uns die Eitelkeit alles Irdischen und lehrt uns, daß das Verderben, die Vernichtung Tür bei Tür mit jedem Menschen zusammenwohnt. Gott erzieht den sich ängstigenden Menschen mit Hilfe des Glaubens dazu, in der Vorsehung zu ruhen<sup>22</sup>. Freilich gilt das nur von dem lebendigen Glauben, der durch die Liebe beseelt wird. Man könnte deshalb noch rich-

tiger sagen, daß die Liebe durch den Glauben die Angst überwinde, wie es Annette in dem Seelenkampf Jesu am Ölberg geschildert hat. Dieses war auch der Weg, den sie selbst gegangen ist.

Sie hatte in der Widmung des Geistlichen Jahres sich selbst als einen Menschen bezeichnet, dessen Liebe größer sei als der Glaube. In Wahrheit war ihr Glaube stets angefochten von jener Angst, von der all ihre Bekenntnisse Zeugnis ablegen. Aber gerade in diesen Prüfungen bewährt er sich, weil sie eine große Liebende ist. Und während ihr Glaube in allen Zweifeln und Anfechtungen standhält und wächst, läutert sich ihre Liebe. Sie hat in den Tagen ihrer glücklichen Kindheit Gottes Wirken in der Natur gleichsam sehen können, sie fühlte sich seinem heiligen Antlitz nahe und hatte sich zu Füßen des Berges Tabor ein Haus in der Gottesnähe gebaut. Sie hörte die Vögel zu seinem Ruhm singen, und das milde Auge Gottes schaute sie an aus jeder Blume. Jetzt aber wandert sie durch dunkle Täler und sieht fast verzweifelt «in des Schicksals Gänge» kein Wirken der göttlichen Liebe mehr. Selbst wenn sich die Fügungen des Lebens so wunderbar verknüpfen, daß der Blick des Glaubens die Hand der Vorsehung erkennen möchte, steigen aus dem Verstande die Nebel des Zweifels auf. Und dennoch sucht sie Gott in Hoffnung und in Liebe. Sie sucht ihn in Schmerzen und verlangt nach seinem Antlitz. Sie weiß auch, daß er ihr nahe ist, und schließlich gesteht sie: «Ich fühle dich, doch nicht mit Freudigkeit<sup>23</sup>.»

So läutert sich ihre Liebe in der Nacht der Angst und des Leidens. Sie lernt es, sich auch im abgründigsten Dunkel der ewigen Liebe anzuvertrauen. Sie blickt hin auf den Gottessohn, den am Ölberg Todesangst befiel und der am Kreuze das Gefühl der Gottverlassenheit auf sich nahm. Sie erfährt es, daß die göttliche Liebe nicht nur mit Seligkeit, ja nicht einmal nur mit Liebe, sondern auch mit Leiden geliebt sein will, wie Gertrud von Le Fort einmal sagt. Und während der Schweiß tiefster Angst ihre Stirn benetzt, ahnt sie den Stern der ewigen Liebe hinter der Wolkenwand, jener Liebe, die ihr vielleicht zürnt, weil sie so bangt<sup>24</sup>. Der Glaube erhellt ihren einsamen Weg, die Hoffnung hält sie aufrecht, und die Liebe beflügelt ihre Schritte:

Kein Licht hab' ich, das leuchtet oder blendet,  
nur eine Stimme, die da treibt zu eilen:  
«O eile, eile, nur die Schritte wende!  
Und ob kein Schimmer durch die Wolken bricht,  
so denk: Er herrscht im Dunkel wie im Licht,  
und falte nur im Finstern deine Hände<sup>25</sup>!»

Annettes Leben und Werk ist nur aus ihrem eigenen Innern zu erklären. Bei den Dichtern und ihren Gestaltungen erfahren wir so deutlich wie sonst nie die Wahrheit des Satzes: «In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne!» Da erhebt sich die Frage, ob in dem persönlichen Charakter schicksalhaft schon alles Kommende beschlossen ist und wie sich diese Ordnung in den Vorsehungsplan Gottes einordnen läßt.

#### V. Schicksal und Charakter als Problem der Dichtung

Der Philosoph Heraklit hat das Wort gesprochen: «Dem Menschen ist sein Wesen sein Schicksal<sup>26</sup>.» Die persönliche Eigenart des Menschen ist von so entscheidender Bedeutung für die Gestaltung seines Lebens, daß Goethe sagen konnte: «Die Geschichte des Menschen ist sein Charakter.» Wenn wir uns über uns selbst erheben könnten und unseren eigenen Lebenslauf mit seinen Höhen und Tiefen, mit seiner Freude und seinem Leid, mit den hellen und dunklen Erfahrungen übersehen könnten, ähnlich wie man von dem Gipfel eines Berges die im Tale ausgebreitete Landschaft überschaut, dann würden wir sehen, daß aus der persönlichen Eigenart unseres Wesens, aus unseren Erbanlagen, aus unserer Erziehung und Umgebung, aus unseren unwillkürlichen Regungen und überlegten Entschlüssen die einzelnen Ereignisse motiviert oder veranlaßt oder verursacht sind. Das Leben des Sanguinikers wird immer denselben charakteristischen Zug der Voreiligkeit, das des Cholerikers eine zu große Heftigkeit, das des Melancholikers zu langes Zögern und das des Phlegmatikers die Untätigkeit offenbaren; aber auch die starken Seiten der einzelnen Temperamente werden ihr Leben wie ein durchgehendes Leitmotiv ständig begleiten.

Es besteht eine eigentümliche Wahlverwandtschaft zwischen dem Charakter und dem Lebensschicksal der Menschen. In diesem Sinne wirft Goethe die Frage auf: «Schicksal! sind wir's nicht selbst<sup>27</sup>?» In dem mit «Dämon» überschriebenen Gedichte spricht er von dem inneren, schicksalhaften Müssen, das sich aus unserem, schon bei der Geburt bestimmten Wesen ergibt: «So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen.» Das ist es, was die Dramen Shakespeares so überzeugend und lebendig macht, daß die Lebensschicksale seiner Helden aus deren Charakter wie aus ihrer Quelle hervorfliessen! So ist es bei Cäsar, bei Macbeth, bei Othello, bei Hamlet und Richard III. Und dasselbe Gesetz offenbaren Schillers Wallenstein und Hebbels Agnes Bernauer.

Daher können wir die einzelnen Typen und Charaktere nicht nur aus den körperlichen und geistigen Qualitäten der Menschen herleiten, son-

dern auch aus ihren Lebensschicksalen. Das gilt sowohl von den Typen, die Eduard Spranger in seinen «Lebensformen» aufstellt, wie auch von den auf Grund der Psychiatrie erarbeiteten Typen des Ernst Kretschmer und von den Typen des Thomas Ring. Es gibt nicht nur pyknische und asthenische, nicht nur solare und lunare, joviale, saturnische und mercurische Typen, sondern auch ebensolche Lebensschicksale. In Werner Bergengruens Roman «Am Himmel wie auf Erden» wird der Kurfürst Joachim als ein saturnischer Charakter geschildert, und Dr. Carion sagt zu ihm, er solle das eigene Schicksal in seinen Gesetzlichkeiten erkennen und lieben lernen und das Feindliche und Unfruchtbare darin durch seinen freien Willen in Fruchtbarkeit verwandeln. «Unser Amt ist es nicht, den saturnischen Trübsinn zu verscheuchen, sondern ihn zum Tiefsinn zu läutern und seine Schwermut und Einsamkeit in Schweigen, Besinnung und Erkenntnis umzuschaffen. Und so bitte und beschwöre ich Dich, Fürst, werde Deines Kammers Herr, indem Du Deine Seele nötigst, sich in den Willen ihrer Gestirne zu schicken und sie lieben zu lernen<sup>28</sup>.»

Auch das freie Handeln unserer Mitmenschen, das unseren Lebensweg günstig oder ungünstig bestimmt, ist nicht unabhängig von unserem eigenen Charakter. Das Sprichwort sagt: Wie man in den Wald hineinruft, so schallt es zurück. Der rücksichtslose Egoist wird überall Streit erregen, und er wundert sich dann, daß er niemand zum Freunde hat, daß alle gegen ihn sind und daß er in stetem Unfrieden leben muß. Meistens ist er versucht, alles auf die angebliche Bosheit seiner Mitmenschen zurückzuführen, ohne zu merken, daß die Umwelt auf seine Rohheiten gar nicht anders reagieren kann. Umgekehrt wird der selbstlose und lebenswürdige Mensch überall Freunde haben, und vielleicht schreibt er das der Güte seiner Mitmenschen zu, ohne zu beachten, daß diese Güte von ihm gleichsam hervorgehoben wurde.

Umgekehrt wirkt auch die Umwelt auf den persönlichen Charakter zurück und bestimmt die Entfaltungsmöglichkeiten des menschlichen Wirkens. Auf dem Grabmal des niederländischen Papstes Hadrian VI. steht geschrieben: «Oh, wieviel kommt darauf an, in welche Zeit das Wirken auch des Besten hineinfällt.» Dieser Satz könnte als Leitmotiv über seinem ganzen Leben und namentlich über seinem Pontifikate stehen. Sein energischer Wille zur Reform konnte sich nicht auswirken, weil die Widerstände zu groß und die Zahl der Helfer zu klein waren. Es kommt für jeden Menschen sehr viel darauf an, ob er in einer ruhigen Zeit ungestört an den Werken des Friedens und der Kultur schaffen kann oder ob ihm eine Zeit dämonischer Katastrophen die primitivsten Voraussetzungen für ein solches Schaffen zerstört. Was wären Michel-

angelo und Raphael geworden ohne Julius II., ohne Leo X., Clemens VII. und Paul III.? Was wäre Goethe ohne Herder und ohne den Hof von Weimar, was wäre Schiller geworden, wenn er in der Kadettenanstalt des Herzogs von Württemberg verbleiben und in einem fremden Beruf seine Talente hätte vergraben müssen? Augustinus ist nicht zu denken ohne seine Mutter Monika und Ambrosius. Sein Lebenswerk wäre unmöglich ohne die Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus. Seine Gnadenlehre wäre nie entstanden ohne die Irrlehre des Pelagius, und sein Kirchenbegriff hätte sich nicht entwickelt ohne den Gegensatz zu den Donatisten. Das Leben eines Thomas von Aquin wäre ganz anders verlaufen ohne das Kloster Monte Cassino, ohne die Universität Neapel, ohne den Dominikanerorden, ohne Albert den Großen und ohne die Pariser Artistenfakultät. Daß aber all diese Umwelteinflüsse gerade dieses bestimmte Lebenswerk hervorriefen, das liegt an der persönlichen Eigenart, die Augustinus und Thomas bei ihrer Geburt mit auf die Welt brachten, und in diesem Sinne bleibt es immer wieder wahr, daß unser Charakter unser Lebensschicksal bestimmt.

Es wäre allerdings sehr töricht, wenn man daraus folgern wollte, daß die Wege der Vorsehung beschränkt und gleichsam geleitet würden durch die persönliche Eigenart der handelnden Menschen, als wenn sich der ewige Ratschluß Gottes nach unserem Temperament, nach unserem Charakter und unseren Willensentschlüssen richten müßte! In Wirklichkeit steht diese unsere persönliche Eigenart unter der übergreifenden Ordnung der Vorsehung; sie ist bereits eine Wirkung ihres ewigen Ratschlusses. Weil Gott durch mich eine bestimmte Aufgabe erfüllt sehen will, deshalb hat er mich mit diesem Charakter, mit diesen Anlagen der Seele und des Leibes geboren werden lassen und hat für die Entfaltung dieser Anlagen gesorgt. Fichte sagt mit Recht, jeder einzelne Mensch sei ein einzigartiger Gedanke der Gottheit. «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<sup>29</sup>.»

Leibniz sah an einem Herbstabend den fallenden Blättern zu, und als jemand bemerkte, eines sei wie das andere, antwortete er: «Ein Blatt wie das andere? Und wenn Sie alle Blätter vergleichen, Sie werden keine zwei finden, von denen das eine dem anderen gleich ist!» Ebenso ist jeder Mensch ein einmaliger Gedanke Gottes, und nur Gott erkennt ihn ganz mit all den Anlagen und Kräften, die in ihm schlummern. Jeder

einzelne Mensch ist eine verwirklichte lebendige Idee des ewigen Schöpfers und soll in seinem Leben ein Akkord in der großen Melodie werden, die das Weltall zum Ruhm der Vorsehung anstimmt. «Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll; so lang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll», sagt Rückert. Gott hat uns in dieser bestimmten Eigenart erschaffen, weil wir eine ganz bestimmte Rolle in dem großen Welttheater zu spielen haben, und dieser Rolle sind unsere Kräfte angemessen. Und ebenso ordnet Gott alle scheinbar zufälligen Ereignisse und Begegnungen unseres Lebens, die Umwelt und die Zeit, in die wir hineingeboren wurden. Diese Zuordnung offenbart uns, was Gott von uns will, und die Aufgaben der Zeit sind die Aufgaben, die Gott uns gestellt hat. In Werner Bergengruens Roman «Am Himmel wie auf Erden» heißt es einmal, der Mensch solle sich keine Sorgen um die zukünftigen Dinge machen, die in keiner Weise von seinem eigenen Willen abhängen. Wenn der Augenblick da sei, sei alles auf einmal anders, als wir es uns gedacht hätten, und vieles, wovor wir uns fürchteten, vollziehe sich mit spielender Leichtigkeit. In demselben Sinn predigt Bruder Meinhard, Gott habe durch den Propheten Jeremias gesprochen: «Ihr sollt nicht den Heiden nachahmen und euch vor den Zeichen des Himmels fürchten, gleichwie sie es tun.» Der Mensch solle es sich angelegen sein lassen, Gott auch da zu erkennen, wo es ihm beliebt, sich im Schrecken zu offenbaren. Das will sagen, der Mensch solle seine innere Ruhe nicht nur da behalten, wo die Zeichen der Zeit ihm freundlich sind, sondern auch da, wo sie drohend den Horizont seines Lebens verdüstern. Bruder Meinhard ist in dem genannten Roman zusammen mit dem Kutscher des Kurfürsten der einzige Mensch, den die Furcht nicht angreift und den sie sogar niemals berührt hat. Meinhard hat die Schicksalsangst durch den Glauben an die Vorsehung überwunden.

II. TEIL

**Über die Vorsehung**

Wie steht das Schicksal zu dem wirklichen und lebendigen Gott? Hat unser christlicher Gottesglaube die Kraft, den Schicksalsgedanken zu überwinden? Joachim Konrad fragt: «Aber kann man denn nur von einer Gegenüberstellung Schicksal o d e r Gott reden? Kann man es sich so billig machen, apologetisch die religiöse und sittliche Überlegenheit des Gottesglaubens herauszustreichen? 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? Und damit die Frage: ist der Gottesglaube in seinem eigentlichen Ernst gefaßt, wo er die Gründe und Abgründe des Schicksalhaften nicht mehr umspannte<sup>1?</sup>»

Wir verkennen nicht den Ernst dieser Fragen und werden uns im folgenden noch eingehend mit ihnen beschäftigen, aber wir müssen vorausgreifend schon hier feststellen: Es ist uns nicht möglich, von einem *Fatum christianum* zu reden und die Vorsehung als «die christliche Fassung des Schicksalsgedankens» zu bezeichnen<sup>2</sup>. Der Unterschied der Vorsehung von dem Schicksal ist der Unterschied des Gottes der christlichen Offenbarung von den Gottesvorstellungen der heidnischen Mythen und Weltanschauungen. Die Vorsehung ist über das Schicksal ebenso erhaben wie der Gott, den die Propheten und Christus verkünden, über Tao und Karma, Sphinx und Medusa, Moira und *Fatum*, Tyche und Fortuna, Ananke und Urag erhaben ist.

## OFFENBARUNG DER VORSEHUNG

Das Wort *Pronoia* wird in der griechischen Literatur seit Aeschylos und Herodot zur Bezeichnung der göttlichen Vorsehung gebraucht. In diesem Sinne kommt es auch bei Plato, Polybios, Poseidonios und in den Hermetischen Büchern der Kaiserzeit vor. Plutarch spricht von der göttlichen *Pronoia* in seinen Moralischen Schriften. Seneca schreibt eine eigene Monographie «Über die Vorsehung, oder: Warum guten Menschen soviel Übles zustößt». Bei ihm nimmt der pantheistische Schicksalsglaube eine gewisse Hinwendung zum Theismus, ohne jedoch über hoffnungsvolle Ansätze hinauszukommen. Zu seiner Zeit ist das Wort *Pronoia* oder *Providentia* schon allgemein im Gebrauch, um das sinnvolle Planen und Walten der Gottheit in der Welt zu bezeichnen. Unter den Jugendschriften des Philo von Alexandrien, der die hellenistische Bildung mit dem Glauben der Bibel zu versöhnen sucht, befindet sich eine Abhandlung über die *Pronoia*, und Flavius Josephus gebraucht dieselbe Bezeichnung sowohl in den «Altertümern» wie im «Jüdischen Krieg».

Das Alte Testament hat in seinem hebräischen Urtext kein Wort, das dem Ausdruck «Vorsehung» entspräche, jedoch findet sich in den ursprünglich griechisch geschriebenen Büchern das Wort *Pronoia*, das im Buch der Weisheit von der Vorsehung Gottes gebraucht wird, die Israel aus Ägypten befreite<sup>1</sup>. Das Neue Testament wendet das Wort *Pronoia* nur auf die menschliche Vorsorge und Umsicht, nie aber auf die göttliche Vorsehung an.

Die griechischen Kirchenväter fanden, daß die Bezeichnung *Pronoia* überaus geeignet war, die in der Heiligen Schrift überall bezeugte Leitung aller Geschöpfe nach Gottes ewigem Ratschlusse auszusprechen. Sie meinten, daß die hellenistische Philosophie hier ein klares Zeugnis der Vernunft gegeben und einen Begriff ausgearbeitet habe, der sich mit einer Fundamentallehre des Glaubens leicht in Einklang bringen lasse. Dabei erfuhr das Wort *Pronoia* eine christliche Umprägung; es wurde gleichsam mit neuem Inhalt gefüllt: An die Stelle der pantheistischen Weltvernunft der Stoiker trat jetzt der in absoluter Freiheit handelnde

persönliche Gott der Offenbarung, der alles weise voraussieht, machtvoll regiert und liebevoll seinen Zielen entgegenführt. Diesen Gott verkündet die Offenbarung des Alten und Neuen Bundes, von ihm handelt die christliche Theologie und ihn verteidigt die Theodizee.

### I. Der Vorsehungsglaube im Alten Testament

Es gibt in der vorchristlichen Heidenwelt Höhepunkte des Schicksalsglaubens, die uns durch ein inniges Gottverhältnis überraschen. Der Dichter Aratos besingt in einem Lehrgedicht den allwaltenden Zeus, der den Menschen alles Rechte zeigt, sie zur Arbeit weckt und für alles sorgt. Zeus ist allein Gott, er erfüllt alles und wirkt alles in allem. Am Schluß bricht Aratos in die Lobpreisung aus: «Sei begrüßt, Vater, Du hohes Wunder, Du erhabener Segen der Menschen<sup>2</sup>.»

Noch klarer und weiter ist die Gottesvorstellung des Kleantes in seinem berühmten Hymnus auf die Weltregierung Gottes, der mit den Worten beginnt:

Du, o Zeus, bist vor allen Göttern gepriesen!  
Viele sind Deine Namen, und alle Macht steht bei Dir auf ewig.  
Von Dir war der Anfang der Welt, mit bestimmtem Gesetz beherrscht  
Du das Weltall...

Dieser Hymnus ist berühmt geworden durch den heiligen Paulus, der ihn in seiner Areopag-Rede in Athen zitiert hat<sup>3</sup>. Kleantes verdient diese ehrenvolle Erwähnung, denn er hat in bewundernswerter Weise aus innerer Ergriffenheit den Lobgesang der Vorsehung angestimmt, wie man ihn vorher noch niemals im Heidentum vernommen hatte,

Trotzdem trennt eine ganze Welt die stoische Auffassung des Kleantes von dem Vorsehungsglauben der Bibel. Gewiß ist Zeus für Kleantes der Urheber der Natur und der sittlichen Weltordnung, aber dieser Zeus ist doch letztlich nichts anderes als das große Weltgesetz, wie die Schlußworte des Hymnus beweisen: «Es gibt für Menschen und Götter keine höhere Gabe, als immer das Allgesetz nach Gebühr zu besingen.» Der erhabene Lobpreis der göttlichen Weltregierung wird im Grunde einer Macht vorgetragen, die taub ist für jedes menschliche Gebet und unzugänglich für ein persönliches Ich-Du-Verhältnis.

Im antiken Schicksalsglauben ordnet eine unbegreifliche Gesetzmäßigkeit den Stand und den Gang der Welt, während in der Heiligen

Schrift der göttliche Urheber der Naturordnung alle irdischen Kräfte zur Erreichung seiner Ziele benutzt, die er in vollkommener Freiheit sich selbst gesetzt hat.

### 1. Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt

Die Bücher des Alten Testaments entwickeln nirgends einen philosophischen Begriff der absoluten Erstursache; sie enthalten die Offenbarung der lebendigen göttlichen Persönlichkeit. Gott ist allmächtig, und bei ihm ist kein Ding unmöglich. Er ist allwissend und kennt die geheimsten Gedanken der Menschen; er ist allgegenwärtig und steht den Seinigen bei in jeder Gefahr; er ist ewig, und deshalb steht seine Treue fest wie die unvergänglichen Berge. Die weltüberlegenen Eigenschaften Gottes werden immer in Beziehung zu dem betenden und ringenden Menschen gesetzt, und gerade dadurch erscheinen sie in ihrer eigentümlichen Prägung.

Dieser allmächtige Gott hat im Anfang der Zeiten die Welt geschaffen, und indem er das Werk der Schöpfung mit einem Ruhetag abschloß, gibt er den Ernst und die Dauer seines erhaltenden Schöpferwillens zu erkennen. Gott schuf die Welt nicht aus launischer Willkür zu seinem Zeitvertreib, wie es babylonische und indische Mythen phantasierten. Gott sah vielmehr, daß alles, was er geschaffen hatte, gut war, sogar sehr gut, und er denkt nicht daran, sein eigenes Werk wieder ins Nichts zurückfallen zu lassen. Er liebt alle Dinge und haßt nichts von dem, was er erschaffen hat.

Die Dinge und Kräfte der Natur sind Gott gegenüber nicht selbständig, sondern stets von ihm abhängig, und die Allwirksamkeit Gottes waltet sowohl in der Natur wie in der Geschichte der Menschen. Er rührt die Berge an, und sie zittern; er läßt die Jahreszeiten in ihrem bunten Wechsel regelmäßig wiederkehren; er führt nach dem Dunkel der Nacht das helle Licht des Tages herauf und lenkt die Sonne auf ihrer vorgeschriebenen Bahn. Gott spendet Früh- und Spätregen, läßt die Pflanzen aus dem Boden hervorkommen und gibt den hungrigen Tieren ihre Nahrung. Er belohnt mit reichem Erntesegen und bestraft mit Dürre oder Hagelschlag. Er schenkt der bittenden Mutter ein Kind, denn er selbst bildet jedes einzelne Wesen im Mutterleib, bekleidet es mit Haut und Fleisch und gibt ihm den Atem des Lebens. Der Prophet Jonas weiß, daß Gott den furchtbaren Sturmwind herbeigeführt hat, der das Schiff zu verschlingen droht, und der kranke König Ezechias bekennt auf seinem Schmerzenslager, daß der Herr ihn heimsucht und ihn

allein retten kann. Der alttestamentliche Beter sieht in jedem Augenblick auf Gott, aus dessen Händen alle Dinge gleichsam herauskommen. Wenn Augustinus die Erhaltung der Welt als eine Art ständiger Erschaffung bezeichnet, so spricht er damit einen alttestamentlichen Gedanken aus, wie schon Oehler und Walter Eichrodt festgestellt haben<sup>4</sup>.

Trotzdem wird die Eigentätigkeit der Geschöpfe keineswegs aufge-saugt von der göttlichen Allwirksamkeit. In den Psalmen wird die Wirksamkeit der Naturdinge und die regelmäßige Ordnung und Gesetzmäßigkeit des natürlichen Wirkens begeistert geschildert. Die ehrfürchtige Betrachtung des gestirnten Nachthimmels, des regelmäßigen Laufs der Sonne, des Mondes und der Sterne, der festen Bahn der natürlichen Kräfte und der unermesslichen Größe und erhabenen Schönheit des Weltganzen bringt dem Menschen einerseits seine Kleinheit vor Gott zum Bewußtsein und erhebt ihn andererseits zur jubelnden Dankbarkeit, daß Gott diese armen Menschen so gnadenvoll heimsucht und sie nur wenig unter die Engel stellt<sup>5</sup>. Unter den Propheten verherrlicht Jeremias die Wirksamkeit Gottes in den gesetzmäßig herabströmenden Frühjahrs- und Herbstregenfällen, wodurch die Erntezeiten herbeigeführt werden. Der Prophet weist auf die unveränderliche Ordnung hin, die sowohl die Bewegung des Meeres wie auch den Gang der Gestirne regelt. Mit derselben Treue und Unveränderlichkeit, wie Gott in diesen natürlichen Ordnungen wirkt, wird er auch seine Herrschaft im Leben der Menschen durchsetzen. Gott selbst ist es, der durch die natürlichen Dinge hindurchwirkt, und zwar in einer naturgesetzlich geregelten Weise. Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß Gottes Wirken von der Natur her bestimmt werde, oder daß die Ordnung der Natur dem freien göttlichen Willen Schranken setzen könnte. Gott ist allen Dingen mit seiner unsichtbaren Kraft allzeit nahe, und der Gläubige sieht Gottes Hand am Werk in allen Geschehnissen des täglichen Lebens. Aber gerade wegen dieser Allmacht ist die Freiheit Gottes nicht an die natürliche Gesetzmäßigkeit gebunden; sie kann im Wunder unmittelbar eingreifen in den Ablauf des natürlichen und geschichtlichen Lebens. Die Wunder zeigen die unbedingte Oberherrlichkeit Gottes über alles Geschaffene, seine Transzendenz, die von dem innerweltlichen Wirken niemals gefährdet wird. Gott ist verschieden von den Mächten der Natur und unaussprechlich über sie erhaben. Und deshalb kann man die Naturmächte niemals Gott gegenüber verselbständigen und personifizieren, wie es in den heidnischen Religionen geschieht.

Durch die Allwirksamkeit Gottes in der Natur wird die Natur wunderbar belebt, sie wird zu einem ständigen Zeugnis für Gott, alle Dinge

offenbaren seine unermessliche Macht, seine Weisheit und seine Güte. Der Abglanz göttlicher Schönheit überstrahlt alle Kreaturen und verkündet alles Geschehen. Von hier aus ist es nicht mehr weit bis zum Sonnengesang des heiligen Franziskus, der in allen Kreaturen Brüder und Schwestern erkannte.

## 2. Gottes Weltregierung in der Geschichte

Im Alten Testament wird die Weltregierung Gottes zunächst in der Lebensgeschichte der Patriarchen bewiesen. Sogar ihre Leiden und selbst ihre Charakterfehler und Sünden werden von Gott einem guten Ziel zugelenkt. Das ganze Leben Abrahams ist voll von überraschenden Wendungen; immer wieder steht der Patriarch vor Situationen, wo alle menschliche Klugheit versagt, und stets werden ihm Leben und Heil gleichsam neu geschenkt. Das Leben Jakobs ist eine einzige Prüfung und Läuterung, die ihn zur Reife und Vollendung führt. Das Musterbeispiel aber für das planvolle Wirken der Vorsehung ist der ägyptische Joseph. Dieser spricht es selbst seinen Brüdern gegenüber wie folgt aus: «Ihr freilich sannet Böses gegen mich, aber Gott lenkte es zum Guten, um das auszuführen, was jetzt geschehen ist, um viele Menschen am Leben zu erhalten<sup>6</sup>.» Die Patriarchengeschichte erweitert sich zur gnädigen Führung des ganzen Volkes, das Gott mit starker Hand aus Ägypten befreit und bei dem er gnadenvoll wohnt in der Bundeslade, ohne deshalb seine Allgegenwart einzuschränken. In dem großen Loblied des Moses spricht Gott: «Seht jetzt, daß ich es bin und nur ich, und daß es keinen anderen Gott neben mir gibt. Ich bin es, der tötet und der auch belebt. Ich bin es, der schlägt und wiederum heilt, aus meiner Hand rettet keiner<sup>7</sup>.» Das ganze Lied ist ein einziger Hymnus auf das Walten der göttlichen Vorsehung, die alles regiert.

In den Geschichtsbüchern wird gezeigt, wie Gott sich als König seines Volkes und der ganzen Welt erweist, indem er den treuen Gottesglauben belohnt und den Abfall bestraft. Die Weltregierung beschränkt sich durchaus nicht auf Israel, wie schon der Bericht über die Sündflut und den Turmbau zu Babel und noch stärker die Segensverheißung für alle Völker durch den Nachkommen Abrahams zu erkennen geben. Die Propheten betonen darüber hinaus, daß Gott bei der Verwirklichung seiner Heilspläne auch andere Völker in seinen Dienst nimmt. Amos erklärt, daß Israel und die Heidenvölker von demselben Allmächtigen gelenkt werden, der für alle sorgt und alle belohnt und bestraft<sup>8</sup>. Noch deutlicher hat Isaias verkündet, wie nicht nur Israel, sondern auch

Assyrien und Babylonien als Werkzeuge in der Hand Gottes die ewigen Pläne der Vorsehung ausführen müssen, selbst wenn sie durch ihre eigene Bosheit Gott widerstreben. Isaias sieht den Sinn der gesamten Geschichte in der Erfüllung des göttlichen Heilsratschlusses, der auf das ewige messianische Friedensreich hinzielt. Auch die schwersten nationalen Katastrophen, selbst der Untergang Jerusalems, dienen dieser großen Menschheitshoffnung. So muß der unerhörte Siegeszug des Cyrus das babylonische Reich stürzen, damit die Israeliten heimkehren und das kommende Reich des Messias vorbereiten können. Wie bei Isaias, so erscheinen auch bei Jeremias und Ezechiel die Völker der Erde als Knechte Gottes, denen er pfeift, damit sie seinen Willen erfüllen.

Daniel vollendet diesen geschichtlichen Vorsehungsglauben durch die Erklärung der aufeinanderfolgenden Weltzeitalter. Die Idee einer solchen gesetzmäßigen Aufeinanderfolge goldener, silberner und eiserner Weltalter findet sich auch in den heidnischen Mythologien, aber an dem entscheidenden Punkt bringt Daniel etwas völlig Neues: Diese Weltalter folgen einander nicht in einem unaufhörlichen Kreislauf, sondern sie münden in das ewige Reich des messianischen Friedenskönigs, welches das Ende und Ziel aller Geschichte ist. Das Geschichtsdenken der Bibel ist nicht kreisförmig, sondern linear: alle Geschichte läuft mit einem von Spannung und Hoffnung erfüllten Atem auf das Gottesreich zu, welches das letzte Ziel der ewigen Vorsehung ist. *Adesse festinant tempora*, die Zeiten der Zukunft eilen herbei<sup>9</sup>. Das gibt allen Ereignissen der Vergangenheit und Gegenwart eine ungeheuerliche Spannung, weil sich in jedem Augenblick die Entscheidung um das Kommen des Gottesreiches anbahnt. Keine einzige Minute eines Menschenlebens ist gleichgültig und inhaltsleer, jede Stunde wirkt nach vorwärts, ist zukunftssträchtig. Die Entscheidung um das Gottesreich läßt keine spießbürgerliche Ruhe aufkommen; wer nicht für Gott ist, der ist gegen ihn und tut seinen Werken Abbruch. Denn durch den Menschen hindurch will Gott sein geschichtliches Ziel erreichen, und der Mensch hat nur die Wahl, ob er als Freund oder als Feind Gottes an dem Vollzug des ewigen Ratschlusses mitwirken will. Sowohl die einzelnen Menschen wie auch die Völker werden zu Vollstreckern seines vorherbestimmten Planes und treiben das Rad der Geschichte vorwärts, bis der Herr der Geschichte das Ziel erreicht hat und die Menschheitsgeschichte sich umwandelt in die Ruhe des ewigen Gottesfriedens, in jene himmlische Sabbatruhe, die Augustinus in den Schlußworten des «Gottesstaates» verherrlicht.

### 3. Die Vorsehung im Einzelleben

Ein Abgrund trennt diese theozentrische Vorsehungslehre von der stoischen Pronoia, die kein Ziel haben kann, das über den Kosmos erhaben wäre. Denn nach Chrysipp sind die Götter letzten Endes nur Elemente des Kosmos, der nach unabänderlichen Gesetzen seinen ewigen Gang geht. Die Pronoia ist nach Marc Aurel die große Weltvernunft, und dieser pantheistischen Grundauffassung huldigen auch Seneca und Epiktet trotz der persönlichen Züge, die sie der Vorsehung geben. Daraus folgt, daß das höchste Ziel der Pronoia nur der Mensch sein kann.

In der Tat lehrt die ältere Stoa, die Vorsehung sei immer und überall bis ins Kleinste nur auf den Nutzen des Menschen bedacht. Seneca verbessert diese simple Ansicht dahin, daß die Gottheit uns zwar nicht schaden will, daß sie aber manchmal unbegreifliche Ziele verfolgt. Plutarch verspottet die Einfalt der älteren Stoa, aber auch er weiß kein höheres Ziel der Vorsehung anzugeben als den Menschen und die Menschheit. Epiktet sagt, der vernünftige Mensch sei das eigentliche Ziel der göttlichen Weltregierung.

Die Vorsehungslehre der Bibel kreist keineswegs um den Menschen. Das heißt aber nicht, daß der einzelne Mensch übergangen oder geringgeschätzt würde. Im Gegenteil, der über alle Welt unermesslich erhabene Gott kümmert sich unmittelbar um jeden einzelnen und sorgt für ihn.

Schon in den großen Mahnreden an das Volk Israel, etwa in dem oben genannten Lied des Moses, geht der Anruf Gottes an den einzelnen Menschen und seine Entscheidung. In der Geschichte des ägyptischen Joseph, in der Jugendgeschichte des Moses, in der Berufung Samuels, in der Auserwählung Sauls und namentlich im Leben Davids wird die väterliche Fürsorge Gottes für den einzelnen Menschen anschaulich dargestellt.

Vor allem ist es wichtig, daß auch der Zufall auf Gottes Willen zurückgeführt wird. Zweifellos war es für Joseph ein Zufall, daß er im Gefängnis die Bekanntschaft des Mundschenken machte, der ihn später vor Pharao führte und so der Anlaß zu seiner Rettung wurde. Zufällig findet die Tochter des Pharao den kleinen Moses in seinem Schilfkörbchen am Ufer des Nils. Zufällig sieht Heli die betende Mutter des Samuel, und zufällig begegnet Saul dem Samuel, als er die verlorene Eselin seines Vaters sucht. Gerade in dem Augenblick der höchsten Not kommt David in das Kriegslager Sauls; aber mit all diesen Zufällen spielt die Hand Gottes, um die unerwarteten Wendungen im Leben des Menschen herbeizuführen.

Alles kommt in dem Leben des einzelnen Menschen so, wie Gott es

will. Nicht nur das Glück, sondern auch das Unglück, Krankheit, Tod, Überfall durch Raubtiere, Hungersnot und Hagelschlag kommen aus der Hand des Herrn. Gott macht den Menschen stumm und taub und lahm und blind, wie er auch die Zunge des Stummen lösen und die Augen des Blinden wieder öffnen kann. Gutes und Schlimmes, Armut und Reichtum, Leben und Tod kommen von ihm. Bei Isaias sagt Gott: «Ich bilde das Licht und schaffe die Finsternis, ich wirke das Heil und schaffe das Unheil; ich, der Herr, wirke alles<sup>10</sup>.»

Jedes einzelne Leben hat Gott im Mutterschoße gebildet, und darum hat er ihm von Anfang an sein Ziel gesetzt<sup>11</sup>. Gottes Vorsehung ordnet das Große wie das Kleine, und nichts entgeht seinem allsehenden Auge und seinem allmächtigen Willen. Er schickt das Leiden als heilsame Arznei zur Läuterung seiner Frommen, und schon wagt es der Mensch, das vertraute Wort «Vater» in den Mund zu nehmen, wenn er Gott anbetet<sup>12</sup>.

Gottes Allwirksamkeit erstreckt sich auch auf die persönlichen Willensakte des Menschen. Gott verstockt das Herz des Pharao und gibt David ein, die Volkszählung zu beginnen; er veranlaßt den Roboam, die vernünftigen Bitten des Volkes abzuweisen, und den Absalom, den richtigen Rat des Achitophel zu verwerfen, wodurch er selbst den Anfang zu seinem Untergang setzt. Dem Isaias befiehlt Gott sogar, das Herz des Volkes zu verstocken und seine Augen zu verblenden, damit sie nicht sehen und hören und wiederum Heilung finden<sup>13</sup>. In der Hand Gottes sind die Menschen wie Ton in der Hand des Töpfers<sup>14</sup>, und das Herz des Königs ist gleich den Wasserbächen; wohin er will, dahin lenkt er es<sup>15</sup>.

Diese Auffassung endet aber niemals in einem flachen Determinismus, vielmehr bleibt die Freiheit und Selbstentscheidung des Menschen unter dem Einfluß Gottes durchaus erhalten. Vom Pharao heißt es ausdrücklich, er selbst habe sein Herz verhärtet und seine eigene Schuld erkannt<sup>16</sup>. Auch David sündigt bei der Volkszählung durch seinen Hochmut und Roboam durch seinen unmenschlichen Stolz. Wenn Gott Isaias befiehlt, das Herz des Volkes zu verstocken, so wird an zahlreichen Stellen desselben Buches gelehrt, daß das Volk durch eigene Schuld sein Herz verstockt hat und sich nicht bekehren will. Alle Mahnungen und Bußrufe der Propheten setzen voraus, daß der Mensch selbst Gutes und Böses frei wählen kann. Selbst nach den furchtbarsten Strafandrohungen appellieren die Propheten immer noch an den freien Willen, der das Unheil auch jetzt noch abwenden könne. Wenn es heißt, daß Gott den Pharao verstockt, dann soll damit gesagt sein, daß die göttliche Allmacht auch den bösen Pharao und seine Willens-

energie noch erhält, denn ohne die alles tragende Mitwirkung Gottes könnte Pharao keinen Arm erheben und keinen Mund zum Befehle öffnen. Für seine sündhafte Willensentscheidung ist Pharao allein verantwortlich, und deshalb bleibt Gott gerecht in seiner Bestrafung.

Die Allwirksamkeit Gottes und die Freiheit des menschlichen Willens werden im Alten Testament mit gleicher Deutlichkeit betont. Zweifellos liegt eine gewaltige Spannung zwischen diesen beiden Polen; es ist jene Spannung, die sich aus dem Verhältnis Gottes zur Welt ergibt. Sie geht durch das Herz des Menschen hindurch, er muß sie aushalten. Das Alte Testament macht keine schwächlichen Harmonisierungsversuche, welche die eine Wahrheit zugunsten der andern abschwächen. Es bringt auch keinen Versuch einer theologischen Systematisierung der beiden Wahrheiten, aber man darf wohl sagen, daß die klassische Theologie des Hoch- und Mittelalters sich für ihre Lösungsversuche mit Recht auf das Alte Testament berufen konnte.

#### 4. Das Leidensproblem

Wenn Gott alles in allem wirkt, wenn seine Vorsehung alles überschaut und für alles sorgt, warum geht es dann dem Guten auf Erden oft so schlecht, und warum geht es dem Bösen manchmal so gut? Der Sänger der Psalmen gerät in Versuchung, an Gottes Gerechtigkeit und Güte zu verzweifeln, da er das Glück der Sünder sieht. «Es ist, als hätte sie der Tod vergessen, sie sind beschirmt vor jeder Plage. Sie spüren nichts von Menschenmühsal und werden nicht gepeinigt wie die andern. Drum ist der Hochmut auch ihr Halsgeschmeide, und ihr Gewand ist Bosheit und Gewalt<sup>17</sup>.» Jeremias fragt den Herrn, warum den Gottlosen alles glücke<sup>18</sup>, und Malachias hört die Leute sagen: «Umsonst ist's, Gott zu dienen. Was haben wir davon, daß wir seine Gesetze befolgen, daß wir in Trauer vor dem Herrn der Heerscharen wandeln? Wir preisen die Vermessenen glücklich. Nur Lasterhaften geht es gut; sie stellen Gott auf die Probe und kommen ungestraft davon<sup>19</sup>.» Ähnlich hört auch Ezechiel die Leute reden, der Weg des Herrn sei nicht gerade, die Väter hätten gesündigt, und die Kinder müßten dafür büßen<sup>20</sup>. Der Prediger hält es für unmöglich, den Sinn der göttlichen Vorsehung zu erkunden. Er hat oft genug gesehen, daß ein Gerechter trotz seiner Gerechtigkeit zugrunde ging und ein Frevler mit seiner Bosheit lange und glücklich lebte. Es gibt genug Gute, denen es genau so geht, wie es den Bösen gehen sollte, und Bösewichter gibt's, denen es so geht, wie es den Guten gehen sollte. Alles ist nichtig und eitel. Am

besten ist es, sich nicht viele Gedanken zu machen, sondern in den Tag hineinzuleben und das Leben vernünftig und maßvoll zu genießen<sup>21</sup>.

Mit erschütternder Eindringlichkeit wird das Leidensproblem im Buche Job dargestellt. Job wünscht sich im Übermaß seiner Leiden den Tod und verflucht den Tag seiner Geburt — für die alttestamentliche Frömmigkeit etwas Unerhörtes! Es erfüllt ihn mit schmerzlichem Stauen, daß Gott den Menschen so ernst nimmt. Seine Tage sind ja nur wie ein Hauch, und warum prüft Gott ihn denn jeden Morgen<sup>22</sup>?

Die Freunde Jobs versuchen, die Weltregierung Gottes zu rechtfertigen. Bildad führt aus, daß in der Natur und im Menschenleben alles von Gott gelenkt werde und daß die Vorsehungsordnung nach streng sittlichen Grundsätzen verfare; sie sei ein Ausfluß der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit. Die engherzige Anwendung des Satzes, daß Gott das Gute immer belohne und das Böse bestrafe, bringt Job zur Verzweiflung. Er fragt seine Freunde, ob denn auch bei Gott das Recht der Gewalt die Gewalt des Rechtes ersetzen könne? Die Allmacht Gottes fühlt er wie eine sich auf ihn stürzende Übermacht. Aber wie kann der Mensch gegen diesen furchtbaren, allmächtigen Gott sein Recht bekommen? «Wie könnte ein Mensch gegen Gott obliegen? Hat einer Lust, mit ihm zu streiten, gibt er auf tausend nicht ein Wort zu hören. Ist einer noch so klug und stark, wer trotzte ihm und bliebe heil? . . . Wie kann denn ich ihm Rede stehen, ihm gegenüber meine Worte wählen, ich, der ich nicht Bescheid darf geben, mag ich im Recht auch sein. Meinen Richter muß ich noch anwinkeln. Wenn ich ihn rief, gäbe er mir Antwort? Ich glaube es nicht, daß er auf meine Stimme hörte<sup>23</sup>.» Ohne erkennbaren Grund fällt Gott über ihn her und schlägt ihm viele Wunden: «Bin ich im Rechte, dann zieht sein Mund mich doch des Unrechts, und bin ich unschuldig, stellt er mich dennoch hin als schuldig. Und wüßte ich nicht selber, daß ich schuldlos bin, ich würfe hin mein Leben. Nun ist es so, darum sage ich es offen: er bringt den Frommen gleich dem Frevler um. Die Geißel tötet blindlings, er lacht noch über die Verzweiflung der Unschuldigen.» . . . «Ich weiß, Du sprichst mich nimmer los, ich soll nun einmal schuldig sein, wozu mich zwecklos mühen? Und wüßte ich mich weiß wie Schnee und reinigte mir mit Lauge die Hände, dann tauchtest du mich um so tiefer in den Schmutz, daß meine Kleider selbst vor mir sich ekelten. Gott ist kein Mensch wie ich, dem ich erwidern könnte: Gehen wir zusammen vor Gericht! Wenn es einen Schiedsrichter zwischen uns beiden gäbe, der beide unter seine Aufsicht stellte und seinen Stock mir fern hielte, daß mich die Angst vor jenem nicht betäubte, dann wollte ich es furchtlos frei aussprechen: Er ist, ich weiß es, gegen mich

nicht ehrlich<sup>24</sup>.» Gottes Gerechtigkeit sei vielleicht nichts anderes als das Recht der Gewalt. Wie ein Löwe stürze er sich auf den Schuldlosen und wolle ihn zwingen, sich innerlich und äußerlich als schuldigen Sünder zu bekennen. Und der arme Mensch ist in der schrecklichen Lage, sich weder wehren noch eine unparteiische Instanz anrufen zu können. «Es gibt ja keinen Richter zwischen uns», sagt Job.

Sophar verweist demgegenüber auf den unendlich scharfen Blick Gottes, der in den Tiefen des menschlichen Herzens geheime Sündenschulden erkennen könne, von denen der Mensch selbst nichts wisse. Man müsse solche verborgene Schuld annehmen, wenn die göttliche Strafgerechtigkeit anscheinend grundlos über einen Menschen hereinbreche<sup>25</sup>. Job antwortet, indem er zunächst die Allwirksamkeit Gottes ohne jede Einschränkung anerkennt: «Was er zerstört, baut niemand wieder auf; wen er gefangennimmt, der wird nicht wieder frei . . . Von ihm kommt Stärke und Erfolg; sein ist der Irrende, sein der Verführer . . . er macht die Landeshäupter zagen und führt sie irre in der weglosen Wirrnis, daß sie im finstern Dunkel tappen, er macht sie wie die Betrunknen taumeln<sup>26</sup>.» Job will sagen, daß auch das Leiden von Gott kommt, nicht von Dämonen oder bösen Naturgeistern, wie es das Heidentum glaubt. Wenn berichtet wird, daß Satan Job geschlagen hat und das Unheil heraufführt, so ist es Job selbst doch klar, daß Satan nur das vermag, was Gott ihn tun läßt, daß er nur der Vollstrecker der göttlichen Ratschlüsse ist, wenn er Unheil über den Menschen bringt. Das ist ein sehr wichtiger Unterschied gegenüber den heidnischen Religionen.

Freilich wird das Leidensproblem durch die Allwirksamkeit Gottes erst in voller Schärfe sichtbar. Gottes Allmacht nimmt aber keinem das Recht, die Wahrheit zu sagen und sie zu verteidigen. Job gerät in Zorn über den dummen, engstirnigen Eifer seiner Freunde, die ihn trotz seiner Unschuld mit Vorwürfen überhäufen, um damit Gott zu rechtfertigen. Gott sei so erhaben, daß ihn der Verzweiflungsschrei der ängstigten Kreatur nicht verletze. Die Freunde aber wollen, daß man den unschuldig Leidenden als Sünder und Verbrecher abstempelt, nur um ihre Theodizee bequemer durchführen zu können. Aus falscher Frömmigkeit sagen sie die Unwahrheit und lügen, um Gott damit einen Gefallen zu tun. Gott bedarf ihrer Lügen nicht, und er könnte ja auch einmal die Freunde so versuchen, wie er jetzt den Job versucht.

Eliphaz verweist auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen, und Bildad wiederholt immer wieder seine abstrakte Lehre, daß die Sünde Unheil und Fluch gebiert und Gott niemals unrechte Strafen verhängt<sup>27</sup>. Job hält diese dauernden Wiederholungen für eine nutz-

lose Quälerei. Die Freunde sollten sich schämen, einen Wehrlosen mit Vorwürfen zu überhäufen. Gottes Zorn sei wider ihn entbrannt, und er behandle ihn grundlos wie seinen Feind. Seine Freunde suchten aber immer wieder den Grund in einer geheimen Sünde und schreckten dabei vor keiner Verleumdung zurück. Ob sie denn noch nie gesehen hätten, daß es auch sonst Guten schlecht gehe und Frevler ein langes, glückliches Leben hätten? Eliphaz weist darauf hin, daß Gott von der Tugend des Menschen keinen Nutzen habe; die Tugend nütze vielmehr nur dem Menschen selbst. Man dürfe über Gott nicht nach Menschenart urteilen. Wenn Job in Demut seinen Hochmut bekennen wollte, würde Gott auch ihn retten.

Job beklagt erneut das Schweigen Gottes gegenüber der Ungerechtigkeit in der Welt. Gott halte sich so weit fern von allem Erdenstreben, daß man oft meinen könne, ihm seien die Wege und Werke der Sterblichen verborgen<sup>28</sup>. Er sei gern bereit, sowohl die Allmacht wie die Allgerechtigkeit Gottes anzuerkennen, aber daraus ergebe sich keineswegs, daß der Leidende Gott gegenüber das Bewußtsein des armen Sünders und des Sträflings haben müsse. Die Allmacht Gottes, die alles, auch die Leiden, hervorruft, ist etwas anderes als die Gerechtigkeit Gottes, und deshalb ist der Leidende zwar von der göttlichen Allmacht getroffen, aber durchaus noch nicht von der göttlichen Gerechtigkeit bestraft.

Elihu belehrt den Job über die absolute Freiheit Gottes, der aus seiner unaussprechlichen Erhabenheit über die Welt heraustreten könne, wann und wie er es wolle, aber sich nicht von den Menschen zum Reden zwingen lasse. Gott selbst habe die sittliche Ordnung aufgestellt, auf die sich Job berufe, um an der Gerechtigkeit Gottes zu zweifeln. Jobs Unschuldsbeteuerungen enthielten einen geheimen Zweifel an der absoluten Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung, die nicht nach menschlichen Maßstäben beurteilt werden dürfe. All diese Zweifel litten an dem geheimen Irrtum, daß irgendeinem Menschen mehr an dem Vollzug des Vorsehungsplanes liegen könne als dem ewigen Gott, der die absolute Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst sei.

Die Offenbarung Gottes, die jetzt folgt, ist durchaus keine künstliche Lösung des Leidensproblems, kein *Deus ex machina*. Diese Erscheinung will es klarmachen, daß nur Gott selbst durch seine gnädige Offenbarung das Dunkel über dem Leidensproblem lichten kann. In seiner Rede an Job und die Freunde verweist Gott mit Absicht auf sein Walten nicht nur in der schönen Ordnung der friedlichen Natur, sondern auch im Toben des Meeres und der Ungeheuer, die sich darin tummeln. Gottes Absichten reichen weiter, als der Mensch ahnt, und Gottes Weisheit

läßt den zerstörenden Kräften auch da noch freies Spiel, wo der Mensch keinen Sinn und keinen neuen Anfang mehr zu sehen vermag.

Job erhält nach bestandener Prüfung sein irdisches Glück und seine irdische Habe doppelt zurück. Das ist ein Beispiel und ein Gleichnis dafür, daß Gott die leidende Tugend belohnen wird, aber es konnte den alttestamentlichen Frommen nicht verborgen bleiben, daß dieser Lohn nicht immer in diesem Leben zugeteilt wird. Der Sänger der Psalmen tröstet sich in ähnlicher Weise mit dem Satz: «Einst war ich jung, nun bin ich alt, doch sah ich nie verlassen den Gerechten, noch dessen Kinder Brot erbetteln.» Gott lasse den Menschen, an dessen Wandel er Wohlgefallen habe, zwar straucheln, aber nicht stürzen. Er werde ihn mit seiner Hand auffangen, damit er keinen Schaden nehme, denn Gott liebe die Gerechten und lasse seine Frommen nie im Stich<sup>29</sup>.

Das Leidensproblem ist unlösbar, wenn man nur das diesseitige Leben ins Auge faßt. In den letzten Büchern des Alten Testaments, bei dem Prophet Daniel, in den Weisheits- und in den Makkabäerbüchern, wird mit Nachdruck auf die Auferstehung der Toten hingewiesen und auf den ewigen Lohn der Gerechten wie die ewige Strafe der Bösen. Im Jenseits findet jener große Rollenwechsel statt, den Jesus in der Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus so anschaulich geschildert hat.

Das tiefste Wort über das Leidensproblem enthält jedoch der Prophet Isaias in seinen Liedern vom leidenden Gottesknecht. Wie schon der 21. Psalm den leidenden Messias gezeigt hat, der für die Aufrichtung des Gottesreiches sein erschütterndes Leiden trägt, so schildert der Prophet hier den sühnenden Wert des Leidens, das in einzigartiger Weise die ganze Welt erlösen wird<sup>30</sup>. In den prophetischen Liedern vom Gottesknecht wird jene christliche Lösung des Leidensproblems vorbereitet, die Jesus in die Worte zusammenfaßt: «Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich allein, wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht<sup>31</sup>.»

## 2. Jesus Christus offenbart die Vorsehung des Vaters

Jesus verkündet nicht den profanen Vorsehungsglauben der Philosophen; er hat das Wort «Vorsehung» nicht ein einziges Mal gebraucht. Vielleicht deshalb nicht, weil dieses Wort bei seinen Zuhörern mit Inhalten gefüllt war, die seiner eigenen Botschaft fremd und feindlich gegenüberstanden. Was verstand die hellenistisch gebildete Umwelt Jesu unter der «Vorsehung»?

## 1. Der hellenistische Schicksalsglaube

Da war zunächst der Vorsehungsglaube der großen Persönlichkeiten, der starken und wagemutigen Gestalter der Weltgeschichte. Sie vertrauten auf ihre Fortuna, auf ihr Glück, auf die Schicksalsmacht, die sie mit einer unfehlbaren Weisheit führte und mit einem unüberwindlichen Schutze beschirmte. Sulla ließ sich den Beinamen «der Glückliche» geben, weil sich alle Verhältnisse zu seinen Gunsten wandten und selbst die feindliche Gegenströmung sein Lebensschiff dem Erfolge entgegentrieb. Pompejus sah sich in den Mittelpunkt des Universums versetzt, und das Glück trug ihn empor zum Gipfel des Ruhmes. «Aber schon längst», sagt Plutarch, «lag jenes Wesen auf der Lauer, das darauf bedacht ist, den glänzenden Glücksgütern einen Teil von Widerwärtigkeiten beizumischen». Als er vor Cäsar floh, beklagte seine Gattin ihr widriges Schicksal. «Du hast», erwiderte Pompejus, «bis jetzt nur die eine Seite der Tyche kennengelernt, und das Glück hat dich getäuscht, weil es mir länger als gewöhnlich treu geblieben ist.» Dann klagte er selbst bei dem Philosophen Kratippus über die Ungerechtigkeit der «Vorsehung» und fing an, allerhand Zweifel und Bedenken gegen sie aufzuwerfen.

Das Schicksal erscheint im späten Hellenismus als eine launische, unsichere Macht, die ihre Günstlinge plötzlich und grundlos fallen läßt, nachdem sie diese lange erhoben hat. So erklärt sich die Sucht, das Schicksal durch Magie und Beschwörung günstig zu stimmen, und aus dem Vogelflug, aus den Eingeweiden der Opfertiere oder aus dem Loswerfen seinen Willen und seine Launen zu erkennen. Selbst Cäsar achtete vor allen wichtigen Unternehmungen auf die Vorzeichen, in denen sich ihm die Gunst seines Schicksals offenbarte, dem er mit ganzer Hingabe vertraute. Dem zagenden Fährmann, der ihn über das tobende Meer fahren sollte, rief er zu: *Caesarem ducis et fortunam ejus* — Du fährst Cäsar und sein Glück. Am Tag seiner Ermordung ward seine Gemahlin durch warnende Zeichen erschreckt, in denen sich die schlimme Wendung des Schicksals im voraus kundtat. — Dieser eigenartige Fatalismus hat auch in der Neuzeit seine Bekenner.

Napoleon war von der ihn leitenden Schicksalsmacht so überzeugt, daß er sich furchtlos in den dichtesten Kugelregen der Schlacht hineinstürzte und sich versucht fühlte, vor einen heranbrausenden Wagen zu springen, um sein Glück zu erproben. Im Jahr 1812 sagte er: «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.»

In der schrecklichsten Form finden wir diese Art des Schicksalsglaubens bei den Diktatoren unseres Jahrhunderts. Sie fühlten sich in dämonischer Selbstsicherheit von der «Vorsehung» vorwärtsgetrieben, um ihre angemessene Sendung zu erfüllen. Welch herzlosen Klang erhielt das Wort «Vorsehung» in ihrem Munde; wie war es erfüllt von unmenschlichem Stolz, von fanatischer Entschlossenheit, von dem Rausch der Macht und der Gewalttätigkeit. Eine Zeitlang schien den Diktatoren selbst die leblose Natur zu gehorchen. Sie fühlten sich durch ihre Erfolge in ihrem vermeintlichen Auftrag als Werkzeuge in einer höheren Hand bestätigt. Sie waren es auch in der Tat, aber in dem Sinne, in dem die größten Theologen die dämonischen Mächte als verblendete Vollstrecker höherer Pläne bezeichnet haben. Die Macht, die den furchtbarsten Katastrophen der Geschichte die Zeit ihres Ausbruches festgesetzt hat, hat auch die Dauer ihres Wirkens begrenzt und ihr Ende vorherbestimmt.

Jesus erwähnt in seiner Predigt mit keinem Wort diesen Schicksalsglauben der Großen unserer Geschichte, aber auch nicht den Fatalismus der Stoiker, die die Welt wie ein ungeheures Uhrwerk, wie ein herzloses *perpetuum mobile* ablaufen sahen. «Die Schicksale führen uns», sagt Seneca<sup>32</sup>. Die Dinge der Welt handeln nach festen, unumstößlichen Gesetzen. Alles ist von Ewigkeit her vorherbestimmt, nichts ist zu ändern, und alle Ereignisse hängen in einer lückenlosen, zwangsläufigen Verkettung untereinander zusammen. Alles, was geschieht, von der Bewegung der Atome bis zum Lauf der Gestirne, vom Blühen des Baumes bis zum Raubzug des Löwen, alles hat seinen notwendigen, unvermeidlichen Grund. Wenn die Ursache gesetzt ist, folgt ihre Wirkung mit Notwendigkeit. In diese Kette ist auch der Mensch eingespannt; er muß so handeln und leben, wie es seine Erbanlagen und seine Umgebung mit biologischer und psychologischer Gesetzmäßigkeit diktieren. An die Vorsehung glauben, das bedeutet für den Stoiker nichts anderes, als diese Tatsachen gelassen hinnehmen, sich der ewigen Ordnung der Weltgesetze unterwerfen und hinter allem ein letztes Geheimnis ahnen, dem selbst die Gottheit unterworfen ist. Die schönen Worte der Stoiker von der alles erhaltenden und lenkenden Vorsehung, von ihrer Weisheit und Milde und gütigen Vorsorge, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier die Freiheit Gottes ebenso vernichtet ist wie die Freiheit des Menschen<sup>33</sup>. Gott ist für Seneca die weise *Pronoia*, die alles zweckmäßig gestaltet, aber auch das Fatum mit seiner unabänderlichen Gesetzmäßigkeit. Gott ist nur frei, insofern er diese Gesetzmäßigkeit begründet hat und sich ihr freiwillig unterwirft. Und der Mensch ist insofern frei, als er derselben Gesetzmäßigkeit zustimmt.

## 2. Die Allwirksamkeit Gottes

Ernst Renan hat es Jesus zum Vorwurf gemacht, daß er das System der geschlossenen Naturkausalität nicht beachte, das die Stoiker schon so meisterhaft entwickelt hätten. Jesus gehe an ihren naturwissenschaftlichen Einsichten achtlos vorüber und rede völlig unbefangen vom Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen lasse über Gute und Böse und regnen lasse über Gerechte und Ungerechte.

Tatsächlich ist der Blick Jesu einzig und allein auf Gott gerichtet, aus dessen schöpferischen Händen die Natur mit ihren Gesetzen und ihrer Wirksamkeit ständig gleichsam neu hervorgeht. «Der griechische Mensch spricht vom Kosmos, ihm ist die Weltwirklichkeit eine absolute Realität. Der biblische Mensch spricht von der Kreatur. Mit diesem einen Wort wird die Weltwirklichkeit herabgesetzt zu einer relativen Wirklichkeit, rückbezogen, zurückweisend auf ein absolutes Subjekt, das sich die Welt als Gegenstand gegenübergestellt hat genau so und genau so lange, wie es ihm gefällt. Damit hören die beiden Möglichkeiten auf, zwischen denen der Grieche hoffnungslos hin und her schwankt. Der Mensch hört auf, im Weltraum aufzugehen, aber er hört auch auf, in der Weltangst unterzugehen. Alles, was Welt heißt, ist durch den Gesamtbegriff Schöpfung unter einen letzten Vorbehalt gestellt<sup>34</sup>.» Und wie Gott die Welt geschaffen hat, so ist er auch dauernd in ihr tätig. Jesus sieht in allen Naturvorgängen das ständige Wirken Gottes in seiner Schöpfung<sup>35</sup>. Gott sorgt für die Spatzen auf dem Dach<sup>36</sup>, und er ist es, der die Lilien zu so wundervoller Schönheit erblühen läßt, daß selbst Salomon in seinem Königsstaat ärmlich dagegen wirkt<sup>37</sup>.

Mit noch größerer Liebe umgibt Gottes Wirksamkeit die Menschen. Er hat alle Haare ihres Hauptes gezählt, er liebt die Menschenkinder und hat seine Engel zu ihrem Schutze bestellt<sup>38</sup>. Der himmlische Vater beruft zu seinem Reiche und zieht die Herzen der Auserwählten zum Glauben an Christus<sup>39</sup>. Er durchschaut die tiefsten Abgründe in unserem Innern, die uns selbst verborgen sind<sup>40</sup>. Er wendet die Herzen der Menschen und bringt die Ungehorsamen zur Gesinnung der Gerechten<sup>41</sup>.

Dieser allwirkende Gott achtet die Freiheit unseres Willens. Er ist kein Tyrann, der uns vergewaltigt. Er will uns als freie Menschen, nicht als Marionetten einer alleinwirkenden Ailmacht. Darum holt Gott auch niemanden zwangsweise heim, und der Vater läßt den verlorenen Sohn in die Fremde ziehen, obwohl er voraussieht, daß er seine Freiheit mißbrauchen und ins äußerste Elend geraten wird. Das Licht scheint in die Finsternis, aber es zwingt den Menschen nicht, sich erleuchten zu las-

sen<sup>42</sup>. Er kann seine Augen vor dem Lichte verschließen und so in einer Blindheit verharren, die durch Christi Erscheinen noch schuldbarer geworden ist<sup>43</sup>. Wie oft hat der Herr die Kinder Jerusalems versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, aber sie haben nicht gewollt<sup>44</sup>. Und warum nicht? Weil sie Gottes Ratschlüsse mißachteten, weil sie die Ehre vor den Menschen mehr liebten als die Ehre vor Gott<sup>45</sup>. Darum wird ihr Herz verhärtet, und Gott läßt sie in ihrer frei gewollten Verstockung<sup>46</sup>. Er bestimmt die Strafe ihres Hochmutes, und die großen Weltmächte mit ihren Kriegsheeren sind dabei seine Werkzeuge, die ihm gehorchen. In naher Zukunft wird Gott die Römer herbeirufen und ihre Kriegsheere aussenden, um Jerusalem zu belagern und von dem herrlichen Tempel keinen Stein auf dem andern zu lassen<sup>47</sup>.

Gott achtet die Freiheit seiner Kreaturen so sehr, daß er selbst die Bosheit des dämonischen und des menschlichen Willens zuläßt, die so viel Blut und Grauen im Gefolge haben. Gott warnt, er beschwört, er weist auf die furchtbaren Folgen hin, die das Böse in der Welt über Schuldige und Unschuldige bringen wird, er droht mit der ewigen Strafe für die Schuldigen, aber er läßt dem Willen seine Freiheit. Gewaltsamkeit ist nicht Gottes Weise. Mögen die Guten noch so sehr rufen, er solle doch machtvoll eingreifen und Schluß machen mit dem Übermut der Bösen, unter dem die Unschuldigen so sehr zu leiden haben: Gott bleibt sich treu, er hat diesen schrecklichen Mißbrauch der Freiheit vorausgesehen, aber er ändert deshalb nicht seine ewigen Pläne und seine Handlungsweise.

«Aber der Gott des Neuen Testaments ist keine Gestalt wie der Zauberlehrling, dem die einmal entfesselten Gewalten über den Kopf wachsen. Je eigenwilliger die Freiheit seiner Kreatur sich entfaltet, je eigenmächtiger die losgelassenen Gewalten toben, um so gewisser wird sein vorweltlicher Plan verwirklicht, um so herrlicher wird sein Endsieg sein. So groß ist Gott, seine Liebe zur Freiheit ist ohne Vorbehalt. Aber sein Allvermögen hat keine Grenzen<sup>48</sup>.»

### 3. Befreiung von der Weltangst

Damit ist das Wichtigste noch nicht gesagt. Jesus bleibt nicht dabei stehen, daß der persönliche Gott alle Dinge lenkt und leitet. Er will nicht die Frage der Philosophen nach der tragenden Weltordnung beantworten, sondern die Frage des religiösen Menschen, wer sich in dieser ungeheuren Welt um ihn kümmerge. Darauf gibt Jesus die Antwort, daß

Gott selbst sich mit grenzenloser Liebe jeden Augenblick auch um den Armsten und Verlorensten kümmert, daß er auch das Kleinste und Unscheinbare nicht vergißt, keinen Tag unseres Lebens mit seiner Plage, nicht unser tägliches Brot und nicht einmal ein einzelnes Haar auf unserem Haupte. Jesus verschweigt keineswegs die unermeßliche Heiligkeit, die richtende Allmacht und die geheimnisvolle Erhabenheit Gottes, aber er lehrt uns, daß dieser weltüberlegene Gott immer und überall unser Vater ist, der sich ohne Unterlaß um uns kümmert. Immerdar ist sein Antlitz auf uns gerichtet und seine Hand zum Spenden und Segnen geöffnet. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn zeigt Jesus, daß auch der sündigste Mensch, der sich in der Gottesferne vertrotzt, immer noch überstrahlt ist von dieser unfäßbaren Liebe, die auf ihn wartet, um ihn in ihre Arme zu schließen.

Nein, der Mensch ist nicht ein einsames Sandkorn in einer vom Schicksalssturm durchwühlten Wüste, er ist nicht verloren in den unermeßlichen Weiten eines schweigenden Kosmos, dessen Räderwerk achtlos über ihn wegrollt. Wohl hatte der königliche Sänger im Anblick der unfäßbaren Größe des Weltalls verwundert ausgerufen: «Was ist der Mensch, daß Du ihn heimsuchst, und das Menschenkind, daß Du seiner gedenkst<sup>49</sup>?» Aber er rief es mit Staunen über die Liebe Gottes, die den Menschen so hoch schätzt, und Jesus bestätigt uns, daß der Herr des Weltalls den Menschen mehr liebt als alle Gestirne in den unendlichen Weiten des Kosmos. Und durch diese unbegreifliche, nie versagende Liebe seines Schöpfers wird der Mensch befreit von der Weltangst, die die Stoiker unter der Maske ihrer heroischen Haltung nur mühsam verbergen konnten.

Daß Gott wesenhaft Liebe ist, ist ein völlig Neues in der Verkündigung Jesu. Wohl hatten auch schon die Propheten des Alten Bundes Gott als den Vater seines Volkes und seiner Frommen verherrlicht. Aber hier ist eine neue Offenbarung: Gott ist Vater Jesu Christi, er hat einen einzig geliebten Sohn, in dem er mit grenzenlosem Wohlgefallen ausruht. Und um dieses Sohnes willen, durch den alles geschaffen ward, liebt er die Welt so sehr, daß er eben diesen Sohn dahingab. Um seines Sohnes willen, der Mensch ward und sein Zelt unter uns aufschlug, liebt Gott die Menschen mit einer ganz neuen Liebesgewalt. Er entdeckt auch auf dem verlorensten Menschenantlitz noch einen Abglanz seines ewigen Ebenbildes, das im Antlitz Jesu Christi aufgestrahlt ist.

Diese neue Offenbarung kann kein grübelnder Verstand eines Weltweisen aus der Betrachtung der Natur und der Menschengeschichte erschließen. Der Weltlauf offenbart wohl einen allmächtigen und allwei-

sen Gott, aber er verhüllt den Gott, der wesenhaft väterliche Liebe und schenkende Güte ist. Es ist so viel Leid, so viel Grausamkeit in der Natur wie in der Menschenwelt, daß uns das gütige Antlitz Gottes gleichsam verborgen scheint. Und wenn auch kein Leid und keine Schuld unser Denken verwirrt: Niemals könnten wir aus der Betrachtung der Natur erfahren, daß das innerste Wesen Gottes väterliche und in Christus den Menschen zugewandte, schenkende Liebe ist. Jesus sagt deshalb ausdrücklich, daß der Vater dieses Geheimnis vor den selbststolzen Gelehrten verborgen und den demütigen, glaubenden Herzen kundgetan hat. Er preist den Vater, der nach seinem ewigen Ratschluß den Kleinen und Einfältigen das Verhältnis des Sohnes zum Vater und das Kindestverhältnis der Menschen zu Gott offenbart hat. Diese Vaterliebe Gottes will Jesus den zerbrochenen Herzen verkünden, sie ist in ihm Fleisch geworden und hat sichtbare Gestalt angenommen. Er wird mit den Schwächsten Geduld haben und sich der Mühseligen und Beladenen nicht schämen. Sein Joch ist sanft, und seine Bürde ist leicht, weil er den neuen Geist der Kindesliebe gibt, der die Erfüllung des Vaterwillens leicht macht<sup>50</sup>.

Hier muß ein ernstes Mißverständnis abgewehrt werden, das sich aus einer kindlich-romantischen Ausdeutung des Vatergleichnisses ergeben könnte. Manche bilden sich ein, der liebende Vater im Himmel sei dafür da, den Menschen eine Art Märchenwelt mit einem ungestörten Lebensglück zu garantieren. Wie ein verwöhntes Kind vom Vater jeden Willen bekommt, so möchten sie Gott als Garanten für ihr irdisches Wohlergehen betrachten. Wenn dann ihr dringendes Gebet nicht die Erhörung findet, die sie erwartet haben, wenn ihnen gar das Liebste genommen wird, dann zerbricht ihr Glaube an den gütigen Vater, sie verzweifeln und meinen schließlich, auf dem Throne Gottes sitze niemand oder doch nur ein unerbittliches Schicksal.

Jesus hat mit keinem Wort gelehrt, daß die Liebe Gottes den Menschen das Leid erspare. Er selbst, der einzig geliebte Sohn des ewigen Vaters, hat am Ölberg um Abwendung des Leidenskelches gefleht und ist durch den bitteren Kreuzestod eingegangen in seine Herrlichkeit. Er sagt seinen Getreuen voraus, daß sie mit ihm den Kelch des Leidens trinken müßten. Der Vorsehungsglaube, den Jesus predigt, macht aus der Welt kein Märchenland und aus dem Menschenleben keine Idylle. Es bleibt die gottferne Welt mit ihrer Feindseligkeit, ihrem Haß und ihrer Ungerechtigkeit, aus der so furchtbares Leid für die Menschheit erwächst. Es bleibt in der Welt der Vater der Lüge am Werk, der ein Menschenmörder von Anbeginn war. Jesus sagt seinen Jüngern voraus, daß sie in der Welt Drangsal und Verfolgung erleiden werden<sup>51</sup> und

daß sie immer Arme bei sich haben werden, denen sie ihre Nächstenliebe bezeigen sollen<sup>52</sup>. Es bleiben in der Welt die Mächte des Todes, der Krankheit und der ungebändigten Natur, und erst im anderen Leben wird Gott jede Träne von unserem Antlitz trocken. Jesus hat keineswegs die Welt, in der die Botschaft vom Gottesreiche verkündigt wird, als eine Art irdischen Paradieses oder als eine Welt des ständigen Fortschritts geschildert. Im Gegenteil, die Kräfte des Gottesreiches werden auch alle Mächte des Bösen auf den Plan rufen, und der Gegensatz wird durch Christus erst in voller Schärfe aufbrechen. Es wird durchaus nicht immer besser und besser auf Erden. Der Herr wird zwar, am Kreuze erhöht, alles an sich ziehen, und das Evangelium vom Reiche wird in der ganzen Welt verkündigt werden, aber ein Großteil der Menschheit wird für den Glauben an Gott blind bleiben, erkaltet in der Liebe, von steinerne Herzlosigkeit gegen den Nächsten, nur den Mächten des Nahrungs- und des Geschlechtstriebes gehorchend, nur auf irdischen Erwerb und Genuß bedacht. Darum wird die Menschheitsgeschichte mit einer Katastrophe größten Ausmaßes enden, mit Kriegen von einer niegesehenen Furchtbarkeit, mit Erschütterung des ganzen Kosmos, die den Tag der Wiederkunft Christi einleiten. So wird der kommende Herr wie ein am Himmel aufleuchtender Blitz die im Irdischen versunkenen Menschen überraschen<sup>53</sup>.

#### 4. Befreiung von der Sorge

Kaum ein Begriff ist dem modernen Menschen so geläufig wie die Sorge, in der Jesus eine Grundhaltung des heidnischen Menschen gesehen hat. Wo die Sorge herrscht, sind die Lichter des Vorsehungsglaubens und des Gottvertrauens erloschen, am Horizont der von Gott abgewandten Welt erhebt sie ihr düsteres Antlitz und ruft dem Menschen zu:

Wen ich einmal besitze,  
dem ist alle Welt nichts nütze:  
Ewiges Düstre steigt herunter,  
Sonne geht nicht auf noch unter<sup>54</sup>.

Die Sorge ist die Antwort des Menschen auf die Unberechenbarkeit des Schicksals, das wie eine Sphinx ständig sein Leben bedroht. Sorge ist das unruhige Streben des Menschen nach Sicherung seines Leibes, nach Nahrung, Kleidung, Reichtum und Ansehen vor der Welt. Der Heide, sagt Jesus, kümmert sich nur um diese Dinge. «Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz<sup>55</sup>.» Der Heide hat nur auf dieser Erde

seinen Schatz, und da er gewahrt, daß ihn Motten zerfressen und Diebe stehlen, ist er ständig in Unruhe und Sorge. Hat er das, was er für nötig und nützlich hält, so weiß er doch nicht, ob er das morgen noch haben wird. Es kann ihm nicht verborgen bleiben, daß seines Lebens Zeit kurz befristet und der Zeitpunkt des Todes ihm unbekannt ist. Die Sorge, sagt Jesus, erreicht an diesem wesentlichen Punkte nicht ihr Ziel, ja sie wird geradezu als zwecklos erwiesen. «Denn wer könnte mit all seinen Sorgen seiner Lebenslänge nur eine Elle zusetzen<sup>56</sup>.» Deshalb warnt der Herr: «Habt acht und hütet euch vor der Habsucht! Wenn einer auch im Überfluß hat, so hängt sein Leben doch nicht von seinem Vermögen ab<sup>57</sup>.» Das war es, was der reiche Kornbauer vergessen hatte, der seine überreiche Ernte in neue Scheunen einfahren ließ und sich dann zur Ruhe setzen wollte, um seine Vorräte in einem langen, ungestörten Leben zu verzehren. «Gott aber sprach zu ihm: Du Tor! Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir fordern! Wem wird dann das gehören, was du aufgespeichert hast? So geht es dem, der für sich selber Schätze anhäuft, aber bei Gott nicht reich ist<sup>58</sup>.»

Jesus fordert, daß wir diese heidnische Sorge von uns werfen und zuerst das Reich Gottes suchen. Alles andere, dessen wir bedürfen, werde uns dann hinzugegeben werden. Der himmlische Vater weiß, daß seine Kinder auf ihren irdischen Pilgerpfaden der Nahrung und Kleidung bedürfen. Wenn er für die Feldblumen sorgt und sogar die Spatzen auf dem Dache nicht vergißt, wieviel mehr wird er sich um den Menschen kümmern, den er doch mit unermesslicher Liebe liebt! Wenn Jesus von den Lilien spricht, die nicht nähen und nicht spinnen und doch herrlicher gekleidet sind als Salomon in seinem Königsstaat, wenn er auf die Sperlinge hinweist, die nicht säen und nicht ernten und dennoch ihre Nahrung haben, dann will er nicht sagen, der Mensch brauche ebensowenig zu arbeiten wie die Lilien und die Sperlinge. Denn der Mensch ist mehr als das Gras am Wege und als der Vogel, der im Gezweig sein Wesen treibt, er ist Gottes Ebenbild und Gleichnis und soll seine Geisteskräfte regen und seine Hände brauchen, wie ja auch der Vater immerfort wirkt bis zur Stunde<sup>59</sup>. Aber die Arbeit für das tägliche Brot darf dem Menschen nicht das Wichtigste sein: «Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, und alles andere wird euch hinzugegeben werden<sup>60</sup>.» Wer sich Gott in gläubiger Liebe hingibt, wer sich hoffnungsvoll zum ewigen Leben hinspannt, mit dem geht eine große Verwandlung vor. Die Weltangst und die Sorge sind von ihm gewichen, ein ganz neues Ziel leuchtet vor seinen Augen auf, und alle Dinge und Ereignisse erhalten einen neuen Sinn. Sein Herz wird belebt von einem festen Vertrauen, das die Verzweiflung unmöglich

macht. Er weiß, daß Gottes Weisheit und Liebe ihn führen und ihm sein Maß an Gewinn und Verlust, Glück und Unglück, Besitztum und Armut, Gesundheit und Krankheit zuteilen nach einem geheimnisvollen Plan, in dem alle Dinge zu seinem Besten gereichen. Er erwartet von Gott durchaus nicht, daß er ihm auf Erden nur Erfolg verleiht und ihn vor dem Leide bewahrt. Er weiß, daß alle Dinge und Ereignisse Stufen zum ewigen Leben sein können. Er vertraut auch im Tal des Todeschattens noch auf den Hirten seiner Seele, in dessen Händen sein Schicksal ruht.

Dabei bleibt das Leiden auch für den Christen ein wirkliches Leiden. Der heilige Thomas von Aquin wendet sich gegen die stoische Auffassung, daß das einzige Glück des Weisen die Tugend sei, und daß ihn deshalb kein Todesfall seiner Angehörigen, kein Verlust von Gesundheit und kein Unglücksfall wirklich treffen könne. Der heilige Thomas weiß, daß diese stoische Auffassung im letzten unmenschlich ist. Der Christ empfindet die irdischen Güter als wirkliche, wenn auch nur vorläufige Werte. Der Verlust von Dingen, deren er zum Leben bedarf, ist ihm schmerzlich, wenn er ihn auch niemals in Verzweiflung stürzt. Denn im Tiefsten seiner Seele ist ihm nur eines unbedingt notwendig: das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit.

Heinrich Spaemann fragt in seiner kleinen Schrift «Sorget nicht<sup>61</sup>», ob denn die vielen, die heute den ganzen Tag sich aufreiben in der Sorge um Nahrung und Wärme und Kleidung und Schuhe für sich und ihre Kinder, von Jesus verurteilt werden mit den Worten: «Sagt nicht: Was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden? Nach alledem trachten die Heiden.» Was können die armen Menschen dazu, daß sie hungern und frieren und daß sie die Suche nach Brot und Kohlen und Kleidung den ganzen Tag nicht losläßt? Nein, diese Menschen sind keine Heiden vor Gott, denn es ist nicht ihre Schuld, daß ihnen das notwendige Maß an Nahrung und Kleidung und Wohnung solche Mühe macht. Heide im Sinne Jesu ist der, der das notwendige Maß an all diesen Dingen hat und dennoch seinem Bauche dient wie der reiche Prasser, der bei seinen üppigen Gelagen das ewige Gastmahl der Seligen vergaß, wogegen der arme Lazarus, der die Brotsamen von seinem Tische begehrte, kein Heide, sondern ein Gotteskind war.

Heinrich Spaemann macht auf die ernste Gefahr aufmerksam, die durch die nie gestillte, immer neue Not, durch die Gewöhnung an das unruhvolle Suchen nach Nahrung und Kleidung entstehen kann. Der Christ kann so dem Banne des Heidentums erliegen und in der selbstsüchtigen Welt der materiellen Sorgen die einzig wichtige Sorge um das

Reich Gottes und seine Gerechtigkeit aus den Augen verlieren. So können die Sorgen und die Genüsse dieser Welt das göttliche Samenkorn wirklich ersticken, das der Herr in seine Seele hineingesät hat. Es gibt ein Mindestmaß des täglichen Brotes, um das Gott selbst seine Kinder beten heißt, weil es die Voraussetzung für ein menschenwürdiges Leben und der Arbeit am Gottesreich ist. Diejenigen Christen, denen mehr gegeben ist als dieses notwendige Maß, sind vor Gott verantwortlich dafür, daß auch ihre ärmsten Brüder und Schwestern diese Vorbedingung der Freiheit für das Reich Gottes behalten oder zurückerhalten. Wer dem Nächsten hilft bei seiner Sorge um das tägliche Brot und um die notwendige Kleidung, der macht ihn frei für die Arbeit am Gottesreiche, der erlöst ihn aus einem Zwange, durch den er schließlich mit der Notwendigkeit des Schweregesetzes einem praktischen Heidentum verfallen könnte. Es geht bei der Forderung solcher Hilfe nicht nur um Leib und Leben unseres Nächsten, es geht auch um seine unsterbliche Seele, es geht darum, daß er nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten kann. Darum sagt der Jakobusbrief: «Wenn ein Bruder oder eine Schwester ohne Kleidung sind und Mangel leiden am täglichen Unterhalt und einer von euch gesagt: Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch — ihr gebt ihnen aber nicht, was sie zum Leben brauchen, was nützt das? Also der Glaube, wenn er keine Werke hat, er ist tot für sich alleine<sup>62</sup>.»

### *III. Paulus sieht Christus im Zielpunkt aller Wege der Vorsehung*

Während der Vorsehungsglaube des Alten Testaments beherrscht ist von dem Glauben an den allwirkenden Schöpfer des Himmels und der Erde und während Jesus die Vorsehung zurückführt auf den liebenden Vater im Himmel, steht im Mittelpunkt der Vorsehungslehre des heiligen Paulus Christus selbst als die große Offenbarung des göttlichen Heilswillens, der alle Menschen zur ewigen Seligkeit führen will.

#### *1. Das Mysterium Christi*

Auch der heilige Paulus bekennt die Urtatsache aller biblischen Offenbarung, daß Gott früher da war als die Welt und die Geschichte und daß er die Welt durch seinen allmächtigen Willen aus dem Nichts hervorgerufen hat. Aber Gott hat die Welt geschaffen durch Jesus Christus, der in seiner göttlichen Natur vor aller Zeit beim Vater war. Alle Dinge

kommen von Gott, aber durch Jesus Christus, durch den Gott die Weltzeiten geschaffen hat<sup>63</sup>. Schon längst vor Beginn seines Erdenlebens hatte Christus sein göttliches Dasein in der himmlischen Welt beim Vater<sup>64</sup>. Er ist der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, der Erstgeborene vor aller Schöpfung, das Urbild, nach dem Gott seine Schöpfung geschaffen hat<sup>65</sup>. Paulus begnügt sich nicht damit, zu sagen, daß Gott durch Christus das Weltall geschaffen hat, er fügt noch hinzu, daß Gott durch ihn auch die Welt im Dasein erhält, ja daß er durch Christus die Geschichte vorwärtstreibt<sup>66</sup>.

Im Mittelpunkt alles göttlichen Wirkens steht das Geheimnis Christi, das durch alle Jahrtausende hindurch verborgen war, aber jetzt in dem menschengewordenen Gottessohn gnadenvoll offenbart ist<sup>67</sup>. Der Apostel arbeitet daran, daß seine Gläubigen die Reichtümer erlangen, die mit der vollkommenen Erkenntnis dieses Geheimnisses verbunden sind. Denn in dem Mysterium Christi sind alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis Gottes beschlossen<sup>68</sup>. Das Geheimnis, das in Christus offenbart geworden ist, ist der allumfassende göttliche Heilsplan, den Christus selbst in seiner Erlösungstat verwirklicht hat. Paulus stellt den heidnischen Mysterien das wahre und einzige Mysterium gegenüber, das alle anderen überwindet und ausschließt: Das Mysterium Christi ist das Geheimnis Gottes, denn in Christus wohnt leibhaftig die ganze Fülle der Gottheit. In dem menschengewordenen Sohn des Vaters ist der unbekannte Gott der erlösenden Liebe uns sichtbar geworden.

Der verklärte Christus ist erhaben über alle geschaffenen Mächte im Himmel und auf Erden. Von ihm kommt alle Glaubenserkenntnis und alle Gnade. Er hat am Kreuz den Schuldbrief zerstört, der gegen uns zeugte, und triumphiert über die gottfeindlichen Mächte in der Welt, deren angemessene Rechte er für immer zerstört hat. Weil er die Fülle der Gottheit besitzt, ist er die einzige Quelle des Lebens der Gnade; und Taufe und Eucharistie geben uns Anteil am göttlichen Leben des verherrlichten Christus.

Der verherrlichte König, der zur Rechten des Vaters thront, unterwirft in dem Ablauf der Weltgeschichte dem himmlischen Vater die aufeinander folgenden Generationen der Menschheit «Wenn er ihm aber alles unterworfen hat, dann wird sich der Sohn selbst dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei<sup>69</sup>».

Diesen Abschluß der Heilsgeschichte schildert die Geheime Offenbarung unter dem Bilde eines letzten Kampfes Christi gegen die antichristlichen Mächte: Sie werden völlig besiegt, Tod und Unterwelt werden vernichtet. Und dann führt Gott den neuen Himmel und die neue Erde herauf.

## 2. Christus im Mittelpunkt der Heilsgeschichte

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß die Menschwerdung Christi der Punkt ist, um den sich die ganze menschliche Geschichte dreht, die wahre Mitte und der Höhepunkt aller geschichtlichen Entwicklung. Die ganze vorchristliche Zeit läuft auf Christus zu und empfängt von ihm her ihren Sinn. Sie baut sich in drei Stufen auf, deren erste mit dem Sündenfall Adams beginnt. Wie in Adam die ganze Welt von Gott losgerissen und dem Tode verfallen ist, so werden in Christus alle zum Leben kommen<sup>70</sup>. In Adam haben alle gesündigt, und von dieser einen Übertretung des Stammvaters her sind alle verurteilt worden; durch den Ungehorsam des einen Menschen wurden die vielen als Sünder hingestellt und wie Sünder behandelt<sup>71</sup>. Seitdem ist die Sünde in der Welt; sie wohnt in der Natur des Menschen und bringt das natürliche Triebleben in ihren Dienst.

Die zweite Stufe in der vorchristlichen Entwicklung beginnt mit der Verheißung an den Vater Abraham. Diese Verheißung war ein Ereignis, das über den Kreis des auserwählten Volkes hinaus wirkte und die ganze Menschheit anging<sup>72</sup>. Sie war ein helles Licht in der langen Reihe immer deutlicherer Hinweise auf den kommenden Erlöser. Alle prophetischen Worte des Alten Testaments finden ihre Erfüllung im Christusereignis, obwohl Gott seine Weissagungen in einer Art verwirklicht, die den menschlichen Erwartungen widerspricht. Das meint Paulus, wenn er sagt, daß die Augen seiner Volksgenossen bis auf diesen Tag mit einer Hülle verdeckt seien, so daß sie beim Vorlesen der Schrift nicht sähen, daß der alte Bund in Christus seine Erfüllung gefunden hat<sup>73</sup>. Aber nicht nur die Worte, auch die Ereignisse der alttestamentlichen Heilsgeschichte sind verheißungsvolle Vorzeichen, die auf den kommenden Christus hinweisen. Adam ist das Vorbild des kommenden Herrn<sup>74</sup>, und die Schicksale des alttestamentlichen Bundesvolkes sind mahnende und warnende Vorbilder für die christliche Kirche<sup>75</sup>. Das irdische Jerusalem ist ein Vorzeichen des himmlischen und die Bekämpfung des alttestamentlichen Gottesvolkes ein Vorzeichen für die Verfolgung der Anhänger Christi. Abraham weist über sich selbst und die ganze Zeit des Gesetzes hinaus auf die Erlösung durch das Kreuz Jesu Christi<sup>76</sup>. Der geheimnisvolle Zeitgenosse des Abraham, Melchisedech, erscheint ohne Vater und Mutter als Priester des Allerhöchsten, als Vorbild des Hohenpriesters in Ewigkeit.

Die dritte Stufe in der Vorbereitung auf Christus ist die Zeit des Gesetzes, das Moses durch die Vermittlung von Engeln empfangen hat. Das Gesetz brachte die volle Erkenntnis der Sünde und offenbarte dem Men-

schen seine Sünde als Übertretung des heiligen Gotteswillens. Es deckte damit das ganze Elend und die Tragik des Menschen auf<sup>77</sup>. Das Gesetz war der große Erzieher, der die Menschheit zu Gott hinführen sollte, der harte Zuchtmeister, der die Sehnsucht nach der Erlösung immer wach halten und steigern sollte<sup>78</sup>. Gleichzeitig ist das Gesetz ein verborgener prophetischer Hinweis auf den kommenden Christus. Das Ostermahl ist ein Vorzeichen des wahren Osterlammes, das am Kreuze geschlachtet wurde<sup>79</sup>. Und der große Versöhnungstag, der nach der Vorschrift des Gesetzes alljährlich gefeiert wurde, ist ein prophetisches Vorzeichen des großen Versöhnungsofers am Kreuze<sup>80</sup>. Das Endziel aller gesetzlichen Vorschriften ist Christus, der jedem, der glaubt, zur Rechtfertigung wird<sup>81</sup>.

Auf keiner Stufe hat Gott die Heidenwelt ohne Führung gelassen. In seiner Rede auf dem Marktplatz zu Athen sagt Paulus, daß Gott sich auch bei den Heiden nicht unbezeugt gelassen hat. Gott ist keinem Menschen fern, denn in ihm leben, weben und sind wir<sup>82</sup>. Gott hat sich auch den Heiden kundgetan. Die unanschaulbare Herrlichkeit Gottes, die ihn von aller Kreatur unterscheidet, wird in den Werken der Schöpfung den Menschen gleichsam anschaulich vorgestellt, um die Menschen zur rechten Erkenntnis des Schöpfergottes und zu seiner Verherrlichung aufzurufen<sup>83</sup>. Die Selbstoffenbarung Gottes in der Natur und seine gnadenvolle Führung in der Geschichte hätte die menschliche Weisheit dazu bringen sollen, den persönlichen Gott zu preisen und ihm mit Wort und Tat zu danken<sup>84</sup>. Diese Aufgabe hatte vor allem die heidnische Philosophie; aber sie hat versagt. Der undankbare Mensch hat sich dagegen gesträubt, die in der Natur und in der Geschichte aufleuchtende Gottesweisheit zum Leitstern seines Denkens zu machen. Auf diese Weise wäre die Philosophie zu einer reinen und irrtumsfreien Erkenntnis des lebendigen Schöpfergottes gekommen, aber sie verfälschte die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes. Die heidnischen Weltweisen wurden durchweg keine Atheisten, aber Fälscher des wahren Gottesbildes. Sie wurden, sagt Paulus, töricht in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich. Sie haben nicht den Menschen nach dem in den Werken der Schöpfung offenbarten Gottesbilde gestaltet, sondern umgekehrt das erhabene Bild Gottes nach dem verunstalteten Bilde ihres eigenen Herzens zu fälschen gesucht. Statt die Natur im Lichte Gottes als Werk seiner Allmacht zu erkennen, haben sie die Kräfte der Natur vergöttlicht und zu göttlichen Gestalten personifiziert<sup>85</sup>.

Obwohl die Heiden das durch Moses offenbarte Gesetz nicht besitzen, fühlen sie in ihrem Innern doch deutlich den Antrieb zur Erfüllung der

natürlichen Ethik. Sie zeigen damit, daß der Kern des Gesetzes in ihr Herz geschrieben ist. Im Gewissen der Heiden offenbart Gott seinen heiligen Willen, damit sie ihn zur Richtschnur für ihr Denken und Handeln nehmen<sup>86</sup>. Aber auch hier haben die heidnischen Weltweisen vollkommen versagt. Sie haben nicht Gottes Willen zur Richtschnur genommen, sondern ihren eigenen Begriff von der menschlichen Natur, die doch nur im Lichte Gottes recht verstanden werden kann. Und wie sie die Lehre von Gott zur Selbstvergötzung mißbrauchten, so haben sie auch die natürliche Moral verdreht, um widernatürliche Laster zu rechtfertigen. Paulus schildert die moralische Verkommenheit der Heiden in schärfsten Farben. Sie sind dem Blendwerk des Teufels verfallen<sup>87</sup>. Sie halten durch ihre Ungerechtigkeit die Wahrheit Gottes nieder, und darum ist der Zorn Gottes vom Himmel her über sie entbrannt<sup>88</sup>. Die Heiden haben keine Entschuldigung, und ihr eigenes Gewissen klagt sie an, ob sie seine Stimme hören wollen oder nicht.

So haben die Heiden, und vor allem ihre Philosophen, sowohl auf dem Gebiet der Gotteserkenntnis wie auf dem der gewöhnlichen Sittenlehre versagt und sind in eine Lage geraten, aus der sie nur noch durch eine besondere Erbarmung Gottes errettet werden können. «Denn Gott hat alles dem Ungehorsam überantwortet, um sich aller zu erbarmen<sup>89</sup>.» Diese Erbarmung ist in Christus aufgeleuchtet. Gott will über die Zeiten der heidnischen Unwissenheit hinwegsehen und ruft allen Menschen zu, sich überall zu Christus hinzuwenden<sup>90</sup>. Christus ist der neue Adam; er ist das Ja des getreuen Gottes zu allen Verheißungen und die Vollendung der Zeit des Gesetzes<sup>91</sup>. Er kam in der Fülle der Zeit, als die Menschheit durch die erziehende Macht des Gesetzes ihre Sünde erkannt hatte und die Sehnsucht nach der Erlösung tief empfand. Jesus Christus brachte den neuen und ewigen Bund in seinem Blute<sup>92</sup> und die neue Gottesordnung des Heiligen Geistes. Während der Buchstabe des Gesetzes tötet, bringt der Heilige Geist die Frucht des neuen Lebens<sup>93</sup>. Wie Christus sich selbst erniedrigt hat und seine göttliche Herrlichkeit unter der Knechtsgestalt verbarg, um gehorsam zu werden bis zum Tode am Kreuze, so hat ihn Gott nach seiner Auferstehung mit ewiger Herrlichkeit belohnt und ihm den Namen geschenkt, der über allen Namen ist: Jesus ist der Herr in der Herrlichkeit Gottes des Vaters<sup>94</sup>.

Wir Christen leben in der letzten Zeit, die sich von der Himmelfahrt Christi bis zu seiner glorreichen Wiederkunft erstreckt. Obwohl wir noch in dieser Weltzeit leben, haben wir bereits das Angeld auf den Himmel empfangen, den Heiligen Geist. Wir stehen noch im Kampf mit dem Fürsten dieser Welt, dem großen Widersacher Christi, der durch Verfolgung und Gewalttat oder durch Verführung und falsche Lehren

die Kirche Jesu verwirren und unterdrücken will<sup>95</sup>. Macht und List bilden die beiden Hauptmachtmittel des Antichristen, der am Ende der Tage alle Gewalt der Lüge, der Verführung und der Gewalttätigkeit in seinen Dienst stellen wird, um das Gottesvolk zu verfolgen. Der Antichrist wird sich selbst an die Stelle Gottes setzen und von den Menschen göttliche Anbetung verlangen<sup>96</sup>. Aber diese dämonische Selbstvergötzung führt ihr eigenes Gericht herbei. Die Weltgeschichte steht dann vor ihrem letzten Ziel: die Stunde des wiederkommenden Menschensohnes ist da. Gott selbst greift jetzt unverhüllt in die Geschichte ein, er offenbart ihren letzten Sinn, und alle Kreatur stürzt nieder und betet ihn an. Alle Anfechtung ist vorüber, Gott selbst entschleiert sein Angesicht, und der Glaube geht über in offenes Schauen<sup>97</sup>. An der Herrlichkeit der freien Gotteskinder wird die ganze Schöpfung teilnehmen, und das Weltall wird mit einer einzigen Stimme die Majestät Gottes lobpreisen. Das Universum geht ein in die ewige Sabbatruhe<sup>98</sup>. Jetzt hat die Vorsehung Gottes das letzte Ziel ihres Wirkens in der Natur und in der Heilsgeschichte erreicht: die Offenbarung der *Gloria Dei*.

### 3. Das Leidensproblem

Verglichen mit jener kommenden Herrlichkeit verlieren die Leiden dieser Zeit ihre Schrecken, sie werden für das Auge des Glaubens unbedeutend<sup>99</sup>. Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, deren Unterpfand wir schon empfangen haben, läßt das Herz Pauli überströmen vor aller Freude inmitten der Trübsal. Er ermahnt deshalb die Christen, die einen lieben Angehörigen durch den Tod verloren haben, nicht so zu trauern wie die andern, die keine Hoffnung haben<sup>100</sup>. Der Christ rühmt sich seiner Trübsal, weil er weiß, daß die Trübsal zur Standhaftigkeit, zur Bewährung, und die Bewährung zur Hoffnung führt. Die christliche Hoffnung kann aber nicht trügen<sup>101</sup>. Selbst in der äußersten Todesgefahr bleibt uns das Vertrauen auf den Gott, der die Toten auferweckt<sup>102</sup>. Diese neue Hoffnung hat uns Christus gegeben, und alles Leiden der Christen ist Mitleiden mit Christus. Und wenn Paulus auf seinen von Geißelhieben gezeichneten Körper sieht, bekennt er, daß er die Wundmale des Herrn Jesus an seinem Leibe trage<sup>103</sup>. «Allzeit tragen wir das Sterben Jesu herum an unserm Leibe, damit auch das Leben Christi sich an unserm Leibe offenbare. So werden wir ständig mitten im Leben um Jesu willen dem Tode ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu an unserm sterblichen Fleische offenbar werde . . . darum verzagen wir nicht. Mag auch unser äußerer Mensch aufgerieben werden, unser innerer er-

neuert sich Tag für Tag. Denn die leichte Augenblickslast unserer Trübsal bringt uns eine überschwengliche, ewige, alles überwiegende Herrlichkeit<sup>104</sup>.»

Paulus ist kein Stoiker und sucht das Leiden nicht einfach hinwegzureden. Er hat sein Herz nie zu der stoischen Teilnahmslosigkeit versteinern lassen und sich auch nicht der Tränen geschämt. Den Korinthern hat er in großer Bedrängnis und Herzensangst unter vielen Tränen geschrieben, er wolle sie nicht betrüben, sondern sie die Liebe erkennen lassen, mit der er sie in ganz besonderem Maße liebe<sup>105</sup>. Groß ist sein Schmerz und unaufhörlich der Kummer seines Herzens über die dem Evangelium widerstrebenden Volksgenossen, aus denen Christus dem Fleische nach stammt<sup>106</sup>. Als er nach Troas kommt, hat er keine innere Ruhe, weil er seinen Bruder Titus dort nicht antrifft. Er lebt in ständiger Sorge um seine Gemeinde, und niemand wird schwach, ohne daß er selbst sich schwach fühlt; niemand wird versucht, ohne daß er vor Eifer entbrennt. In Mazedonien fand er keine Ruhe, sondern überall nur Bedrängnis, Kämpfe von außen und Ängste im Innern. Aber Gottes Vorsehung wacht über ihm, damit er nicht aus lauter Trauer in Verzweiflung gerät, und tröstet ihn durch die Ankunft des Titus<sup>107</sup>. Damit er nicht Leid über Leid habe, hat die gütige Vorsehung den todkranken Epaphroditus wieder genesen lassen<sup>108</sup>. Der Apostel mahnt die Christen, sich zu freuen mit den Fröhlichen und zu weinen mit den Weinenden<sup>109</sup>. Und er wirft es den Korinthern vor, daß sie sein herzliches Wohlwollen so wenig erwidern: «Unser Mund hat sich vor euch aufgetan, unser Herz ist weit geworden. Ihr habt in meinem Herzen keinen engen Raum, aber in euern Herzen ist wenig Platz. Ich spreche wie zu lieben Kindern: Vergeltet Gleiches mit Gleichem und macht eure Herzen weit<sup>110</sup>.» Nicht auf dem Weg der stoischen Unerschütterlichkeit, sondern auf dem der edlen Menschlichkeit, überstrahlt von der Hoffnung auf die ewige Herrlichkeit, will Paulus das Leid überwinden.

So hat das Leiden den Stachel der Sinnlosigkeit verloren, so wird es verwandelt durch die geheimnisvolle Lebensverbundenheit mit Christus. Paulus erfüllt in seinem eigenen Dulden das ihm von Gott bestimmte Maß der Teilnahme an Jesu Leiden. Sein Leben wird so zur Segensquelle für viele, und während er hart an gefährlichen Abgründen vorbeigeht, fühlt er die unsichtbare Hand der Vorsehung über seinem Haupte.

## THEOLOGIE DER VORSEHUNG

Wie die Vorsehungslehre der Bibel bestimmt wird durch die Offenbarung des Schöpfergottes und seines Heilsratschlusses, so baut auch die Theologie ihre Darstellung von der göttlichen Vorsehung auf dieser Grundlage auf. Das Dogma von der Schöpfung enthält vor allem zwei Wahrheiten:

1. Gott ist nicht nur der Weltbildner, der, wie die plastisch denkenden Griechen meinten, wie ein Künstler aus dem bereits vorhandenen chaotischen Urstoff die Welt zu einem Kosmos gestaltet hätte. Gott rief vielmehr die materiellen Wesen ebenso wie die geistigen aus dem Nichts hervor, und sie waren gut, sogar sehr gut. Er schuf sie «als gute Geschöpfe, weil sie vom höchsten Gute geschaffen, aber auch als veränderliche, weil sie aus dem Nichts geschaffen sind. Es gibt keine Natur des Bösen, weil jede Natur, soweit sie Natur ist, gut ist<sup>1</sup>».

2. Die Kreatur ist kein naturhafter Ausfluß der höchsten Quelle alles Seins; sie ist keine notwendige Darstellung, Selbstentfaltung und Weiterentwicklung Gottes, als wenn Gott erst durch die Schöpfung zu seiner Vollendung käme. Das Vatikanische Konzil lehrt: «Der einzige wahre Gott schuf in seiner Güte und in seiner allmächtigen Kraft aus ganz freiem Entschluß vom Anfang der Zeit an aus dem Nichts zugleich die beiden Schöpfungen, die geistige und die leibliche, die Engelwelt nämlich und die Stoffwelt, und dann die Menschenwelt, die gleichsam als ein Gemeinsames aus Leib und Geist hergestellt ist. Das tat er, nicht um seine Seligkeit zu vermehren und auch nicht, um sie zu erwerben, sondern um seine Vollkommenheit zu offenbaren durch das Gut, das er den Kreaturen reichlich mitteilt<sup>2</sup>.»

Aus dieser Schöpfungslehre zieht das Vatikanische Konzil die Folgerung: «Alles aber, was Gott geschaffen hat, erhält und leitet er mit seiner Vorsehung, da er kraftvoll wirkt von einem Ende zum anderen und das All mit Milde durchwaltet. Vor seinen Augen liegt alles klar und offen dar, auch dasjenige, was durch die freie Tat der Geschöpfe künftig geschieht<sup>3</sup>.» Nach Vollendung des Schöpfungswerkes, sagt der römische Katechismus, erhält die göttliche Vorsehung alle geschaffenen

Dinge mit derselben Kraft, durch die sie ins Dasein gerufen wurden. Die Vorsehung regiert alles, denn Gott ist die Ursache aller Bewegung und Wirksamkeit der Geschöpfe<sup>4</sup>.

Dies ist ein weiter Begriff der Vorsehung, der zwei Elemente enthält:

1. Gott erhält alle Dinge in ihrem Bestand und verleiht ihnen Dauer. Alle Wesen sind kontingent, zufällig, begrenzt, gespalten in Sosein und Dasein, in steter Seinsnot, durchzittert von dem Schmerz der Endlichkeit. Sie haben ihren letzten Daseinsgrund nicht in sich selbst. Wenn Gott seine Hand zurückzöge, fielen sie in das Nichts zurück, aus dem sie durch sein allmächtiges Wort hervorgerufen wurden. Darüber hinaus ist Gott die Ursache aller Tätigkeit, aller Bewegung und alles Lebens seiner Geschöpfe; sie könnten nichts wirken ohne seine ständige unmittelbare Mitwirkung. So zieht Gott in überströmender Güte seine Kreatur empor zur Teilnahme an seiner Schöpferkraft und gießt einen Abglanz seiner alles wirkenden Herrlichkeit über das Universum.

2. Wie jeder, der etwas tut, um eines Zieles willen handelt, so hat auch Gott ein Endziel der Schöpfung, zu dem er die Menschen mit Absicht hinlenkt; so wie der Steuermann das Schiff mit richtigem Kurs in den sicheren Hafen fährt<sup>5</sup>.

Diese Hinwendung und Hinlenkung aller geschaffenen Dinge zu dem im ewigen Weltplan vorgesehenen Ziele der Verherrlichung Gottes ist die Vorsehung im engeren Sinne des Wortes. Man teilt sie ein in eine allgemeine Vorsehung, die sich auf alle Geschöpfe ohne Ausnahme erstreckt; in eine besondere Vorsehung, die für die vernünftigen und freien Geschöpfe sorgt, welche in besonderer Weise für das übernatürliche Endziel berufen sind, und in eine ganz besondere Vorsehung, welche diejenigen Engel und Menschen umfaßt, welche das übernatürliche Endziel tatsächlich erreichen werden. Die Vorsehung im engeren Sinne umfaßt sowohl die natürliche wie auch die übernatürliche Heilsordnung, obwohl bei der theologischen Behandlung der Vorsehung die natürliche Ordnung im Vordergrund steht, weil die Probleme der übernatürlichen Vorsehung Gottes im Zusammenhange mit der Erlösungs- und Gnadenlehre behandelt werden.

Die theologische Behandlung der Vorsehungslehre beginnt schon bei den Apologeten der ersten christlichen Jahrhunderte, welche die göttliche Weltregierung sowohl gegen den Dualismus der Gnostiker und Manichäer wie auch gegen den Fatalismus der Stoiker und Epikureer verteidigen. Dabei berufen sie sich sowohl auf das Zeugnis des gesunden Menschenverstandes wie auch auf die Lobpreisungen der Vorsehung durch die heidnischen Philosophen, die von den Apologeten im christlichen Sinne gedeutet werden. Tertullian und Minucius Felix be-

rufen sich auf das Zeugnis der von Natur aus christlichen Seele, die in dem Sprachschatz des Volkes zum Ausdruck kommt. Die Heiden rufen unwillkürlich: «Gott ist groß, Gott ist gut, Gott sieht es, Gott möge es geben, ich empfehle es Gott an, Gott möge es mir erhalten!» Damit bekennen sie unwillkürlich, daß es eine göttliche Vorsehung und Weltregierung gibt, der alles untersteht<sup>6</sup>. Athenagoras preist mit den Worten der griechischen Philosophen den allmächtigen Gott als den fürsorgenden Vater des Universums, und Theophilus von Antiochien belehrt den Autolykus, daß der unendliche und unbegreifliche Herr aller Dinge aus dem Wirken seiner Vorsehung ebenso klar erkannt wird wie die Seele aus den Bewegungen des Körpers und der Steuermann aus dem Kurs seines Schiffes. Irenäus beruft sich auf Plato dafür, daß die Vorsehung Gottes alles umfaßt und daß die Verächter der göttlichen Gebote seiner rächenden Gerechtigkeit nicht entfliehen können<sup>7</sup>. Lactantius und Salvianus erblicken in den Strafgerichten, welche Gott über die Feinde seiner Kirche verhängt, einen überzeugenden Beweis für das Walten der göttlichen Vorsehung. Cyrill von Jerusalem weist bei der Erklärung des Taufsymbols darauf hin, daß sogar die Anschläge der Bösen in der Hand der Vorsehung zu einem Werkzeug des Heils für die Gläubigen werden<sup>8</sup>. Chrysostomus wird nicht müde, zu unerschütterlichem Vertrauen auf die Vorsehung zu ermahnen; ob er nun die Einwohner von Antiochien tröstet, welche die Rache des Kaisers zu fürchten haben, oder ob er seinen in schwerer Seelennot fast verzweifelnden Freund Stagirus beruhigt, oder ob er selbst in der Verbannung «an dem ödesten Orte der ganzen bewohnten Erde» in der Anbetung der unerforschlichen Ratschlüsse Gottes stets neue Trostgründe findet und mit dem Lobpreis: «Gott sei gepriesen für alles» in der äußersten Einsamkeit stirbt. Sein Schüler Theodoret von Cyrus hat in den «Zehn Reden über die Vorsehung» bereits jene Einwände widerlegt, welche später der Deismus der Aufklärung gegen die Vorsehung vorgebracht hat.

Aber die glänzendste theologische Darstellung der Vorsehung verdanken wir dem heiligen Augustinus, der durch die wunderbaren Fügungen Gottes durch alle Nöte der Irrtümer hindurch vor die Tore der Wahrheit geführt wurde, bis ihn der geheimnisvolle Ruf eines Kindes zum Verständnis der Heiligen Schrift und zum Glauben brachte. Seine «Bekenntnisse» sind in Wahrheit Lobpreisungen der unerforschlichen Ratschlüsse Gottes, ein einziger Dankeshymnus auf die Vorsehung, die mit Weisheit und Liebe jedes Menschenleben regiert. In den 22 Büchern vom «Gottesstaat» hat Augustinus abschließend alle Probleme der Vorsehungslehre aus den grundlegenden Prinzipien heraus behandelt. Er verteidigt das göttliche Walten in der natürlichen Schöpfung und in der

Geschichte der Menschheit ebenso wie in der Erlösung, in der Begnadigung und in der Beseligung oder Verwerfung der Menschen. Er sucht zu erklären, wie sich die Gerechtigkeit Gottes mit der ungleichen Verteilung der irdischen Glücksgüter verträgt, wie die Allwissenheit Gottes die menschliche Freiheit nicht aufhebt, wie sich das Leid und die Sünde in der Welt erklären lassen, woher der Zufall in den irdischen Ereignissen kommt, und wie sich das Wunder in die Gesamtordnung des göttlichen Weltplanes einordnet; das Wunder liege zwar außerhalb der Grenzen des gewöhnlichen Geschehens und seiner Gesetzmäßigkeit, aber keineswegs außerhalb des göttlichen Weltplanes. Gerade im Wunder offenbart sich die Abhängigkeit aller Dinge von dem Herrn des Weltalls.

Der heilige Augustinus will die göttliche Vorsehung erklären und gleichzeitig verteidigen, aber nachdem er alles gesagt hat, betont er immer wieder die Unerforschlichkeit des ewigen Ratschlusses und der Gerichte Gottes, vor denen jeder menschliche Mund verstummen muß. Es ist eine törichte Anmaßung, so sagt er, in der Welt, die Gottes Werkstatt ist, an ihren Einrichtungen nörgeln zu wollen, weil der beschränkte Menschenverstand den Grund und den Zweck nicht begreift, während man doch bei jedem menschlichen Künstler die Zweckmäßigkeit seiner Werkzeuge voraussetzt, auch wenn man ihre Bestimmung und ihren Gebrauch nicht kennt<sup>9</sup>. In dieser Betonung des geheimnisvollen Charakters der göttlichen Vorsehung folgt dem heiligen Augustinus der heilige Thomas, der sich in der theologischen Erklärung der Providenz enger als auf irgendeinem anderen Gebiet den von Augustinus vorbereiteten Lösungen anschließt.

In diesem Leben, sagt Thomas, sind wir mit Gott verbunden «wie mit einem unbekanntem Gott», und nur stammelnd sprechen wir von Ihm in menschlichen Worten und Bildern<sup>10</sup>. «Was von Gott begriffen wird, können wir wegen der Unzulänglichkeit und Schwachheit unseres Verstandes nur aus dem heraus erkennen, was bei uns ist. Wenn wir deshalb wissen wollen, wie man in Gott von einer Vorsehung sprechen kann, müssen wir zusehen, auf welche Weise in uns Vorsehung vorhanden ist<sup>11</sup>».

Im menschlichen Bereich ist Vorsehung der vornehmste Teil der Klugheit: Die Klugheit leitet uns gerade in dem zielstrebigen Handeln<sup>12</sup>. Vorsehend ist, wer aus der Vergangenheit lernt und die Gegenwart durchschaut, um sich danach auf die Zukunft einzurichten. Vorsehung besteht also wesentlich in der Hinordnung einer Reihe von Dingen und Handlungen auf ein bestimmtes Ziel. In diesem Sinne können wir auch von Gott sagen, er sei vorsehend, wobei wir alles Zeitbedingte von Ihm

fernhalten und auf die Geschöpfe beschränken<sup>13</sup>. Denn für den ewigen Gott gibt es kein Vorher und Nachher, sondern nur ein stetiges Gegenwärtigsein gegenüber unserem Ablauf der Zeit, in dem das Jetzt nur der Trennungsstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft ist. Gott ist dagegen in einem ewigen Gegenwärtigsein vollkommen Herr eines unendlichen Lebens<sup>14</sup>.

### I. Der ewige Vorsehungsplan

Was von Gott kommt, ist geordnet. Die Welt ist ein Kosmos, das Universum und seine Teile sind durchherrscht von einer allumfassenden Ordnung<sup>15</sup>. Die Hinordnung der Welt Dinge auf bestimmte Ziele sowie auf das Endziel der Teilhabe an Gottes Gutsein ist ein ständiger Hinweis auf die göttliche Vorsehung: *Ordinatio est rationis ordinantis*. Gott ist der allweise Architekt, der den Entwurf des Weltgebäudes gleichsam in seinem Geiste vorher gefaßt, die Teile des Universums ins Dasein gerufen, sie aufeinander abgestimmt und auf ihre Zwecke hin geordnet hat: «Die Ordnung des Universums fließt von Gott so in die geschaffenen Dinge hinein, wie sie in seinem Geiste vorher gedacht ist<sup>16</sup>» So wird die Welt zu einer Ordnungseinheit, die das im Worte Gottes lebendige Urbild aller Ordnung widerspiegelt:

Die Ordnung gibt den Dingen  
Zusammenhalt und läßt als Form zum Bilde  
der Gottheit sie im All zusammenklingen.

In ihr erblickt des Himmels hohe Gilde  
die Spur der ewigen Kraft — und deretwegen  
herrscht sie als Norm im weiten Weltgefilde.

Nach dieser Ordnung Urgefüge regen  
sich alle Dinge, ob dem letzten Ziele  
ihr Ziel auch fern noch oder nah gelegen<sup>17</sup>.

Aus dem Gesagten erhellt schon, daß in den Welt Dingen eine doppelte Ordnung verwirklicht ist: der *ordo dispositionis*, durch den die einzelnen Teile untereinander und zum Ganzen hin richtig ausgerüstet sind, und der *ordo in finem*, durch den jedwedes Ding auf seine besonderen Zielsetzungen hingeeordnet wird. Da die Zielsetzung der Dinge den Primat hat vor ihrer Wesenszurüstung, die ja vom Ziel her bestimmt wird, bezieht sich die Vorsehung Gottes primär auf den *ordo ad finem* und sekundär auf den *ordo dispositionis*<sup>18</sup>. Man kann deshalb die Vorsehung im eigentlichen Sinne definieren als den im göttlichen Geist

präexistenten Entwurf der Zielführungen der Welt Dinge<sup>19</sup>. Der ewige Vorsehungsplan ist demnach nicht die Gesamtheit der göttlichen Ideen schlechthin, sondern das innergöttliche Urbild aller Welt Dinge, insofern sie auf ihre Ziele hingeordnet sind<sup>20</sup>. Man sieht daraus, daß beim innergöttlichen Vorsehungsplan auch der Wille Gottes mitbeteiligt ist. «Die Vorsehung wohnt zwar im Verstand, setzt aber das Wollen eines Zieles voraus; denn keiner gibt Anweisungen für zielstrebige Handlungen, wenn er nicht das Ziel will<sup>21</sup>.» Die Vorsehung schließt außer dem Wissen auch das Wollen ein; sie ist keine spekulative, sondern praktische, aufs Handeln gerichtete Erkenntnis<sup>22</sup>.

Die Vorsehung Gottes erstreckt sich so weit wie die göttliche Allursächlichkeit, die stets zielstrebig handelt, also über die ganze Reichweite des Seins. Alles, was Sein hat, untersteht der Vorsehung, die jedwedes Einzelding vom höchsten Engel bis zum kleinsten Atom den vorbestimmten Zielen zustreben läßt<sup>23</sup>. Sie erstreckt sich unmittelbar auf jedes einzelne Wesen, denn Gott erkennt in einer einzigen ewigen Intuition alle Dinge bis in ihr innerstes Ordnungsgefüge und will dabei ihre Zielführungen. Mit einem Blick der Liebe schaut Gott seine Geschöpfe an; er sieht von Ewigkeit her all ihre Vollkommenheiten und Mängel, ihre Stärke und Schwäche, ihre Größe und Tragik. Er sieht das Ende all ihrer Wege, das Scheitern oder Gelingen ihrer Pläne, und sein Wille waltet ordnend, bestimmend oder zulassend über allem<sup>24</sup>.

Zwar hatten schon die Stoa und der Neuplatonismus eine allumfassende Vorsehung gelehrt, aber im Rahmen einer pantheistischen Gesamtaufassung. Bei der Stoa war aus der Vorsehung eine Naturnotwendigkeit, eine zielstrebige Gesetzmäßigkeit der Welt Dinge geworden, die für Freiheit und Zufall keinen Raum mehr ließ. Und ähnlich hatte auch der Fatalismus der Araber die Freiheit und Kontingenz der innerweltlichen Ursachen ausgeschaltet. Thomas durchschaut die Hintergründe dieser Auffassungen und ist sich mit Augustin und Boethius der entscheidenden Neuheit des christlichen Vorsehungsglaubens klar bewußt: Wenn man, wie Dionysius, die Vorsehung mit der Sonne vergleicht, die alles mit ihren Strahlen erleuchtet, so darf man dabei keinen Augenblick vergessen, daß Gott nicht mit naturhafter Notwendigkeit handelt, sondern mit bewußter Erkenntnis und mit freiem Willen. Wie bei der Erschaffung, so bleibt er auch bei der Vorsehung der weltüberlegene, persönliche Herr des Weltalls, der sich vollkommen frei betätigt<sup>25</sup>. Ihn ruft Boethius an mit den erhabenen Worten: O Du, der Du nach ewigem Plane die Welt regierst!

*O qui perpetua mundum ratione gubernas!*

## II. Die Weltregierung

Von dem ewigen innergöttlichen Vorsehungsplan ist seine zeitliche Ausführung zu unterscheiden, die sich in einer bestimmten Aufeinanderfolge vollzieht und die man als Weltregierung bezeichnet<sup>26</sup>. Die Weltregierung ist die Entfaltung des Vorsehungsplanes in einer geschichtlichen Aufeinanderfolge. Sie ist deshalb ebenso allumfassend wie der ewige Plan im Geiste Gottes: Es gibt keine Schwingung eines Atoms und keinen Willensakt eines Menschen oder Engels, die der Weltregierung entzogen wären. Aber während der Vorsehungsplan unmittelbar alle Dinge umfaßt, geschieht die Weltregierung durch Mittelursachen, die Gott aus Güte teilnehmen läßt an seiner eigenen Allursächlichkeit<sup>27</sup>. Bei dieser Einschaltung der geschöpflichen Ursachen behält Gott alle Fäden in seiner Hand. Er selbst wirkt durch die Mittelursachen hindurch wie der Künstler durch seine Werkzeuge. «Es ist deshalb notwendig, daß alle jene Wirkursachen, deren sich Gott zur Durchführung seines Vorsehungsplanes bedient, eben durch Gottes Kraft wirksam sind. Somit wird die Tätigkeit jeder einzelnen von ihnen von Gott verursacht, wie ja auch die Bewegtheit eines bewegten Dinges durch die bewegende Tätigkeit eines Bewegers entsteht. Das Bewegende muß aber mit dem Bewegten in Verbindung stehen. Also ist es notwendig, daß Gott jedem Wirkenden zuinnerst als einer gegenwärtig ist, der in ihm wirkt, indem er ihm wiederum zum Wirken den Antrieb gibt<sup>28</sup>.» Gott ist in allen Welt Dingen nicht nur durch seine Wesenheit, insofern jedes verursachte Ding am göttlichen Sein teilhat, sondern auch durch seine Macht, insofern alle Geschöpfe in seiner Kraft tätig sind, und schließlich mit seiner Gegenwart, weil er alles unmittelbar bestimmt und leitet<sup>29</sup>. Hier macht Thomas eine wichtige Feststellung: «Ein und dieselbe kreatürliche Wirkung ist der natürlichen Ursache und der göttlichen Kraft nicht derart zuzuschreiben, als ob sie teils von Gott und teils von dem natürlichen Tätigen geschähe. Vielmehr geschieht sie ganz von jedem der beiden in einer jeweils verschiedenen Weise: wie ein und dieselbe Wirkung ganz dem Instrument zugeschrieben wird und gleichfalls ganz dem Ersthandelnden<sup>30</sup>.» Dabei rührt die kreatürliche Tätigkeit unmittelbar von der nächstliegenden kreatürlichen Ursache her, aber auch unmittelbar von Gott, in dessen Kraft auch die unterste Weltursache den ihr eigentümlichen Effekt hervorbringt: «Somit ist es nicht unzutreffend, daß ein und dieselbe Wirkung von der untergeordneten Wirkursache und von Gott hervorgebracht wird, und zwar von jedem unmittelbar, wenn auch in jeweils verschiedener Weise<sup>31</sup>.» Gottes Wirken schaltet die natürlichen Ursachen keineswegs aus.

Man sieht daraus, daß Gottes Wirken in den Geschöpfen keineswegs gewaltsam, nach Art eines äußeren Anstoßes zu denken ist. Gott wirkt vielmehr von innen her, aus dem tiefsten Sein der Welt Dinge heraus, das in seiner Erhaltung ja stets von seiner schöpferischen Hand abhängig ist<sup>32</sup>. Und wie die Eigenart jedweden Geschöpfes von Gott bestimmt wird, so erfolgt auch die Einwirkung Gottes in vollendeter Harmonie mit dieser Eigenart: Er wirkt in jedem Wesen nach der Eigentümlichkeit dieses Wesens<sup>33</sup>. Darum kommt im naturhaften Weltlauf alles so, wie es den innerweltlichen Ursachen entspricht. Die Ereignisse in der Natur, in der Geschichte, im Menschenleben lassen sich aus natürlichen Ursachen erklären. Gott hält sich gleichsam verborgen. In diesem Sinne kann Rilke Gott anreden: «Du bist der Leiseste von allen»; und Gottfried Keller sagt, in der Hand Gottes liefen zwar alle Fäden des Geschehens zusammen, aber er halte sich mäuschenstill, damit niemand gewahre, wer eigentlich alles leite. Unsere Augen sehen ihn nicht, unsere Vernunft kann ohne ihn den Lauf der Welt aus den physikalischen, biologischen, psychologischen und geistesgeschichtlichen Gesetzmäßigkeiten erklären. Das ist wirklich so, wenn man nur auf die innerweltliche Ursachenkette sieht und die Frage nach dem transzendenten Urgrund alles Seins und Geschehens bewußt außer acht läßt. Dann entsteht der Wahn, daß nicht nur alles aus seinen natürlichen Voraussetzungen wissenschaftlich exakt aufgeklärt, sondern daß auch Gott überflüssig gemacht sei. Die Welt soll dadurch gegen den Einbruch Gottes gleichsam abgedichtet und abgeriegelt werden. Die Aussagen einer gläubigen Vorzeit, die alle Ereignisse auf Gott zurückführte, die seine wirkende Allmacht im Rauschen der Meereswogen wie im Schweigen der Wälder und im Blitz des Gewitters mit scheuer Ehrfurcht ahnte, diese Aussagen erscheinen dem aufgeklärten Bildungsphilister als eine primitiv-aber gläubische Art der Welterklärung, die aus Unkenntnis der natürlichen Ursachen entstanden sei. Wie lacht man über die albernen Alten, die den Blitz als einen vom Himmel herabgeschleuderten Feuerbrand zur Bestrafung der Gottlosen ansahen! Der Blitz ist doch nichts anderes als eine sehr natürliche Erscheinung, ein verstärkter elektrischer Funke!

Man beachte die maßlose Dummheit dieser Aufklärerei. Die Lernanfänger im Hörsaal des 13. Jahrhunderts wären in schallendes Gelächter ausgebrochen, wenn man ihnen folgenden Beweis vorgetragen hätte: Der Blitz ist nicht sehr verschieden von dem elektrischen Funken, den wir im Physiksaal experimentell vorführen können. Also ist der Gang der Naturkräfte ganz unabhängig von einer Erstursache, und Gott hat nichts damit zu tun. — Über eine solche Roheit wären schon die alttesta-

mentlichen Frommen errötet, die mit unerschütterlicher Festigkeit in der Betrachtung der Natur, des Menschenlebens und der Geschichte zwei Wahrheiten erkannt haben: die Eigengesetzlichkeit der Natur und die unmittelbare Wirksamkeit Gottes in allem Geschehen. Dadurch entgingen sie der Gefahr einer äußerlichen Trennung von Gott und Welt nach Art des Deismus, der nur den Gott kennt, der von außen stößt und die Welt ihren eigenen Gesetzen überläßt. Dieser Gefahr sind die Bildungsphilister erlegen. Wenn sie Gott überhaupt noch das Dasein gönnen, dann nur «im Altersstübchen» des deistischen Universums, wo er endgültig in den Ruhestand versetzt ist und die Welt ihrem Lauf zu überlassen hat. Damit soll Gott endgültig seiner Oberherrlichkeit entkleidet, die letzten Enden der innerweltlichen Kräftereihen sollen ihm aus den Händen genommen werden. Was übrigbleibt, ist der deistische «liebe Himmelsvater», ein verklärender Abschluß der harten Weltwirklichkeit, der dem vom rauhen Alltag unbefriedigten Gemüt die entbehrte religiöse Tröstung und den Aufblick zu einer schöneren Welt zu spenden hat. Aber um diesen entmächtigten Himmelsvater weben schon die ersten Schatten der Götterdämmerung, und aus der Ferne hallt der verzweifelte Ruf: Gott ist tot, wir sind seine Mörder geworden! «Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? . . . Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder<sup>34</sup>?»

Mit dem realistischen Blick für die Weltwirklichkeit vereint Thomas den metaphysischen Aufschwung zu ihrem Urgrund in einer alle Einwände von vornherein widerlegenden Gesamtschau: «Wir nehmen also den geschaffenen Dingen keineswegs ihre Eigentätigkeit, obwohl wir alle Wirkungen der geschaffenen Dinge dem in allen wirkenden Gott zuschreiben . . . Wenn man deshalb bei irgendeiner natürlichen Wirkung nach dem ‚Warum‘ fragt, so können wir aus einer bestimmten nächsten Ursache die Begründung geben, obwohl wir gleichzeitig alles auf den göttlichen Willen zurückführen als auf die Erstursache<sup>35</sup>.» Damit sind die beiden Grundlagen alles Zusammenwirkens von Gott und Kreatur gerettet: einerseits die Naturwirklichkeit und der Eigenwert des Geschöpfes, andererseits die absolute Oberhoheit Gottes. Ohne das erste wird die Würde und die Kraft des Geschöpfes vernichtet, und Gott nimmt die starren Züge des antiken Fatums an, das alles mit unerbittlichem Zwang in Bewegung setzt<sup>36</sup>. Zugleich wird, wie Thomas ausdrücklich betont, jede echte Naturwissenschaft unmöglich gemacht,

die ja die kausale Gesetzmäßigkeit der Natur zu erforschen hat<sup>37</sup>. Ohne das zweite wird Gott entthront und das säkularisierte Universum einem Deismus ausgeliefert, dem Thomas ohne jede Konzession die *gloria Dei* gegenüberstellt, die absolute Oberhoheit Gottes über alles Geschöpfliche: Nichts vermag sich außerhalb der göttlichen Weltregierung zu stellen, nichts vermag ihr zu widerstehen. Nicht nur die leblosen Atome, nicht nur Pflanzen und Tiere, auch die frei handelnden Kreaturen vollziehen den seit Ewigkeit festgelegten, vorausgesehenen und vorausgewollten Plan Gottes, dessen Vorsehung in ihren Anordnungen nicht zu Fall gebracht werden kann<sup>38</sup>. Die Bösen, von denen der Prophet sagt, all ihr Planen und Streben sei gegen Gott gerichtet<sup>39</sup>, können tatsächlich nur einer untergeordneten Mittelursache Widerstand leisten, nicht aber dem höchsten Lenker aller Ordnung, dessen Ratschluß sie ins Werk setzen, ohne es zu ahnen. Es ist nicht einmal so, daß die Vorsehung ihretwegen andere Pfade und Umwege gehen müßte, um ihr Ziel doch noch zu erreichen. Ohne es zu wollen, treiben sie das Rad der Geschichte auf den seit Ewigkeit festgelegten Bahnen vorwärts, und von jedem Bösewichte gilt das Wort, das Papst Leo der Große über den Teufel und seine Helfer gesprochen hat, die den Kreuzestod Christi herbeiführten: «Hätte der grimmige, stolze Feind den Plan der göttlichen Erbarmung erkannt, dann hätte er sich eher bemüht, die Gemüter der Feinde Jesu zur Sanftmut zu stimmen, als sie zu schlimmem Hasse zu reizen . . . So ward also Satan durch seine eigene Bosheit betrogen; er brachte dem Sohne Gottes den Tod, der allen Menschenkindern zum Rettungsmittel werden sollte. Er vergoß das Blut des Gerechten, das der Lösepreis und das Opferblut für die Erlösung der Welt werden sollte. Der Herr nahm auf sich, was er nach dem Ratschlusse seines Willens sich gewählt hatte. Er ließ die Hände der Gottlosen gegen sich wüten; während sie selbst ein schweres Verbrechen begingen, dienten sie dem Erlöser<sup>40</sup>.»

Darum steht Gott mit solch souveräner Ruhe und in solch unberührbarer Stille dem Widerstreit der Kräfte des Guten und des Bösen in der Welt gegenüber. In der Geheimen Offenbarung wird geschildert, wie Gott in geheimnisvoller Unsichtbarkeit im innersten Heiligtum des Himmels wohnt, hoherhaben über den Wellenschlag des irdischen Geschehens. Man hört nur seine Stimme wie das Brausen eines herabstürzenden Wasserfalls; er schickt seine Engel als Boten, er entläßt auch die Mächte des Unheils, die mit den Kräften des Guten einen Kampf auf Leben und Tod beginnen. Er hat den furchtbarsten geschichtlichen Katastrophen nicht nur die Zeit ihres Ausbruchs, sondern auch die ihres Endes vorherbestimmt. Gott sieht seinen seit Ewigkeit beschlossenen

Plan in Erfüllung gehen, und auch die seligen Geister, die mit ihm in der offenen Schau des Glorienlichtes vereint sind, verfolgen ohne Sorge und ohne Betrübniß das Auf und Ab im Wellenschlag des irdischen Kampfes. An einer wenig beachteten, aber aufschlußreichen Stelle sagt Thomas: «In der Welt geschieht nichts, was dem Willen der Engel und der anderen Seligen entgegen wäre, denn ihr Wille stimmt ganz überein mit der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit. In der Welt geschieht aber nichts, was nicht durch die göttliche Gerechtigkeit bewirkt oder doch zugelassen wird. Schlechthin gesprochen geschieht deshalb in der Welt nichts gegen den Willen der Seligen<sup>41</sup>.»

In Werner Bergengruens Roman «Am Himmel und auf Erden<sup>42</sup>» meint Kurfürst Joachim, die Engel lachten über die Irrnisse, die Blindheit, die Ohnmacht und die Fehlbarkeit der Menschen. Darauf erwidert Dr. Carion: «Ich denke nicht, kurfürstliche Gnaden, daß es so gemeint ist. Sie lachen ja nicht im Spott, sondern in der Freude und Lust, die ihnen das unablässige Innwerden der göttlichen Ordnung bereitet. Wie da alles ohne Furcht und Zwang sich vor dem Angesicht Gottes entfaltet, und wie sie selber als glänzende Kinder vor ihm spielen, das macht sie lachen in ihrer Seligkeit!»

Erst im anderen Leben werden wir in der Anschauung Gottes Anteil haben an dieser Seligkeit und werden wir mit der gleichen inneren Ruhe alle irdischen Geschehnisse verfolgen. Aber schon in diesem Leben läßt uns der Glaube erfahren, daß Gott im Regimente sitzt und daß seine Vorsehung uns in all dem leitet, was uns von der Geburt bis zum Grabe geschieht. In aller Dunkelheit und Anfechtung sehen wir die Ereignisse unseres Lebens im Lichte Gottes und vernehmen so die Sprache der Dinge, die uns alle zu Boten Gottes werden. In dem erwachenden Frühlingstag erleben wir die Güte Gottes ebenso wie in dem Trunk klaren Wassers, der uns von gütiger Hand gereicht wird. Wir lernen es, die unbegreifliche Weisheit der Vorsehung zu rühmen, die uns haarscharf an furchtbaren Abgründen vorbeigeführt hat, von denen wir keine Ahnung hatten. So schaut uns Gott an durch die Wolken und Hüllen der uns treffenden Ereignisse, hinter denen uns sein Auge sucht, die uns durchsichtig werden wollen für die daraus hervorleuchtende Majestät seines verborgenen Vorsehungsplanes. 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 Wolken Gottes für Joseph, aber dahinter steht das Antlitz, das gerade durch diese Wolken 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 Mäch-

ten und Gewalten preisgegeben zu sein, und müssen es nachher beschämt und dankbar erkennen, daß eben durch solche Tiefen und Wasser Gottes Pfad führte<sup>43</sup>. Das hat mit einem flachen Optimismus und einer märchenhaften Weltverklärung nichts zu tun, denn auch in den großen Katastrophen und in den unbegreiflichen Leiden, die uns begegnen, verehren wir die Fügungen Gottes und hoffen gegen den Augenschein. Der Anblick des Zeitgeschehens mit seinem Massenwahn, seinen Ungerechtigkeiten und seinen großen Lügen macht den glaubensschwachen Menschen vielleicht zum Atheisten, während der wahrhaft Gläubige darin den Zusammensturz des Turmes von Babel und den Sieg Gottes über den menschlichen Hochmut erblickt, wie Adalbert Stifter es ausgesprochen hat: «Welche schaudererregende Vergeltung herrscht in diesen Dingen! Könnte nicht die schreckliche Majestät des Sittengesetzes, welches die hohen Frevler, die in ihrer Macht sonst furchtbar wären, zerschmettert und ihre Gewaltpläne wie Halme knickt, so kraftvoll und glänzend dargestellt werden, daß die Menschen im Anblicke des Entsetzlichen, das infolge von Freveln Schuld und Unschuld trifft, zitternd und bewundernd sich der Macht beugen, die das Böse verbietet?» Der Glaube an die Vorsehung erspart uns freilich weder das eigene Herzeleid noch das Mitleiden mit den Nöten des Nächsten. Dieser Glaube rechtfertigt ebensowenig irgendeinen Quietismus, er fordert im Gegenteil unsere Mitarbeit und ruft uns auf zur höchsten Aktivität. Jede Botschaft Gottes an uns ist ein heiliger Auftrag, den wir zu erfüllen haben. Wir werden es tun mit unserer ganzen Kraft, aber ohne jene dämonische Aktivität aller rein diesseitig denkenden Menschen. Wer an ein blindes Schicksal glaubt, ist immer in Unruhe, denn er weiß nicht, was die glücklichen und unglücklichen Ereignisse seines Lebens eigentlich von ihm wollen. Wer aber an die Vorsehung glaubt, der weiß, daß eine unsichtbare Hand ihn führt, und alle Dinge und Ereignisse sprechen zu ihm von Gottes Weisheit und Güte und Gerechtigkeit:

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 sah'n nur Jammer, aber ich sah Gottes Güte<sup>44</sup>.

Aus dieser tiefen Schau heraus muß der mittelalterliche Spott über den Teufel verstanden werden, in dem eine spätere, viel flachere Zeit eine Verharmlosung des Bösen in der Welt sehen wollte. Goethe hat die christliche Auffassung noch einmal dichterisch gestaltet, als er die unsterbliche Seele des Faust gerettet werden läßt, weil sie sich immer

strebend bemüht und mit der Liebe von oben, mit der Gnade, mitgewirkt hat. Deshalb hat der Teufel all seine List und seinen großen Aufwand umsonst vertan. Er ist grimmig enttäuscht worden und muß am Schluß seine Torheit selbst anerkennen<sup>45</sup>. Ähnlich sagt Friedrich Hebbel in seinem dramatischen Entwurf «Michel Angelo»:

Der Herr hat mitten in der Welt  
den Feind, den Teufel, hineingestellt.  
Der dient ihm auch, doch mit Verdruß,  
und da er 's nur tut, weil er muß,  
bringt er sich um den Lohn, und Gott  
wird ihm nichts schuldig als Hohn und Spott.  
So ist und bleibt er denn der Tor,  
der seine Mühe noch stets verlor.

### III. Zufall, Kontingenz und Notwendigkeit im Weltgeschehen

In der Natur gibt es nirgendwo eine einheitliche Ursache, die dazu bestimmt wäre, das Zufällige hervorzubringen. Der Zufall ergibt sich aus einem Zusammentreffen verschiedener Tätigkeiten innerhalb des Spielraums der Naturmöglichkeiten. Das Zufällige wird von der Natur weder beabsichtigt noch angestrebt; es ist ein Ergebnis der Natur, nicht ihr Ziel; es ist *per accidens* verursacht und kann nicht im voraus erkannt werden. Der Zufall ist in allen menschlichen Zukunftsberechnungen die große Unbekannte, mit der die Hand Gottes spielt, um die unerwarteten Wendungen und überraschenden Ereignisse hervorzubringen. Goethe sagt: «Was die Menschen bei ihren Unternehmungen nicht in Anschlag bringen und nicht bringen können, und was da, wo ihre Größe am herrlichsten erscheinen sollte, am auffallendsten waltet — der Zufall nachher von ihnen genannt —, das ist eben Gott, der hier unmittelbar mit seiner Allmacht eintritt und sich durch das Geringfügigste verherrlicht<sup>46</sup>.»

Die Vorsehung hebt den Zufall nicht auf; im Gegenteil: sie begründet ihn erst. «Das, was geschieht, ohne von den Zwischenursachen beabsichtigt zu sein, ist von ihnen aus gesehen von ungefähr und zufällig; überhaupt kann man es rundweg als Zufall bezeichnen, weil die Wirkung ihren für gewöhnlich geltenden Namen nach ihren unmittelbaren Ursachen bekommt. Von Gott aus gesehen ist es freilich nicht zufällig, sondern vorbedacht<sup>47</sup>.» Nur die unendliche Erkenntnis Gottes umgreift mit der Totalität des Seins auch alle seine Unbestimmtheiten, alles mögliche Zusammenwirken natürlicher Kräfte und deren Ergebnisse. Und nur sein allmächtiger Wille bestimmt das tatsächliche Zusammentreffen

der verschiedenartigen Kräftereihe und führt ihr Ergebnis herbei. So ist der Zufall ein Teil der ewigen Vorsehungsordnung, die im Ablauf der Zeit verwirklicht wird. Gott verhält sich ähnlich wie der Mann, der das Versteck eines vergrabenen Schatzes weiß und nun einen Arbeiter beauftragt, gerade an dieser Stelle einen Graben auszuheben. Für den ahnungslosen Arbeiter ist das Auffinden des Schatzes ein überraschender Zufall, aber nicht für den Auftraggeber. Ähnlich kann ein Herr zwei seiner Diener, die nichts voneinander wissen, so aussenden, daß sie auf ihren verschiedenen Wegen zu einer bestimmten Zeit einander begegnen müssen: Für die beiden ist ihr Zusammentreffen ein unbeabsichtigter Zufall, nicht aber für ihren Herrn<sup>48</sup>. Gott steht erhaben über der Pyramide des geschaffenen Universums wie auf dem Gipfel eines hohen Berges, von dem aus man die Wanderer auf allen Wegen rund um den Berg herum beobachten kann. Alle möglichen Begegnungen sieht er voraus, er kennt deren Ergebnisse und bestimmt, welches Zusammentreffen Wirklichkeit werden soll:

Was Zufall füget, dessen Wirken nimmer  
die Grenzen ird'schen Stoffs kann überschreiten,  
im Auge dort des Ewigen malt sich's immer.  
Zwar sind's mitnichten drum Notwendigkeiten,  
so wenig kraft des Auges ja, darinnen  
sich's spiegelt, sieh, ein Schiff stromab muß gleiten<sup>49</sup>.

Die letzten Verse Dantes rühren eine neue Fragestellung an, deren Problematik durch den bildhaften Vergleich jedoch mehr verhüllt als offenlegt wird. Denn nicht nur die Folgen des göttlichen Vorherwissens, sondern vor allem die seines Vorauswollens und seiner Einwirkung stehen hier zur Frage: Wenn Gottes Vorsehungswille unfehlbar seine von Ewigkeit her bestimmten Ziele erreicht und jede Kreatur ihm dabei dienen muß, folgt daraus nicht, daß alles in der Welt mit «fataler» Notwendigkeit geschieht?

Boethius hatte die Vorsehung als die in sich unwandelbare, den wandelbaren Welt dingen anhaftende Bestimmung bezeichnet, und Augustin hatte von dem unabänderlichen Gesetz gesprochen, das alles Veränderliche in schönster Ordnung zu seinen Zielen führt<sup>50</sup>. Daran knüpft Thomas die wichtige Feststellung, daß die Unverrückbarkeit des Vorsehungsplanes und die Unfehlbarkeit seiner Durchführung wohl zu unterscheiden sind von der Art und Weise, wie dieser Plan durch die Zweitursachen ausgeführt wird. Man bezeichnet nur diejenigen Geschehnisse als notwendige, die unmittelbar aus notwendig wirkenden Ursachen hervorgehen, und ebenso nur die als freifällige (kontingente).

die unmittelbar aus freifälligen Ursachen hervorgehen. «Es ist nun Gottes Wille, daß einiges mit Notwendigkeit geschieht und anderes in nicht notwendiger Weise, denn zur Vollendung des geschaffenen Universums muß beides da sein. Damit also auf beiderlei Weise Wirkungen zustande kommen, läßt Gott die einen aus notwendig wirkenden Ursachen hervorgehen, die anderen aus freifälligen. So geht denn Gottes Wille erfolgsicher in Erfüllung, indem einiges mit Notwendigkeit und anderes in nicht notwendiger Weise geschieht . . . Es ist deshalb klar, daß das Nichtnotwendige im Eintreten von Geschehnissen sehr wohl vereinbar ist mit der unfehlbaren Sicherheit der göttlichen Vorsehung», die ja in jedwedem Ding wirksam ist *secundum rei proprietatem*<sup>51</sup>. In diesem Sinne versteht Thomas das Wort der Heiligen Schrift<sup>52</sup>, daß Gott alles machtvoll und milde lenkt: machtvoll, weil er seine vorherbestimmten Ziele unfehlbar erreicht; milde, weil er sich in seiner Allwirksamkeit der innersten Natur der Einzeldinge anschmiegt, die er ja selbst im Hinblick auf ihre besonderen Zwecke geschaffen hat.

So winkt ein eigener Hafen jedem Kiele  
im Meer des Seins, nach dem das Steuer allen  
ein eigener Trieb gestellt in eigenem Spiele . . .  
Ob sich die Stoffe einsichtslos erweisen,  
ob Liebe und Verstand in sie gelegt ist:  
sie schnellt der gleiche Strang auf ihren Gleisen<sup>53</sup>.

#### IV. Der freie Wille

Nur wenig unter dem Engel steht der Mensch auf dem Gipfel der Pyramide des Universums. In seinem Geiste glänzt Gottes Ebenbild, er besitzt den Verstand und das freie Wahlvermögen, das ihn über alle mit mechanischer oder triebhafter Notwendigkeit handelnden Wesen hoch erhebt. Und wie Gott mit größerer Liebe ihn ausgestattet hat, so lenkt er ihn auch mit größerer Güte, ja geradezu «mit Ehrfurcht<sup>54</sup>», und gab er ihm eine besondere Stellung im Vorsehungsplan. Der Mensch soll nicht nur Gegenstand der Vorsehung sein, er soll auch selbst vorsehen und vorsorgen<sup>55</sup>. Gott wirkt im menschlichen Willen und erreicht durch ihn unfehlbar die ewigen Ziele des Vorsehungsplanes, aber dabei vergewaltigt er den Willen des Menschen nicht, sondern er läßt ihn in seiner vollen Freiheit. Es ist im Grunde nur die Anwendung des oben bereits behandelten Prinzips, die auch hier das Problem zu lösen vermag: «Wie es nichts Naturwidriges ist, daß Gott in den vernunftlosen

Wesen tätig ist, so wird auch die Freiheit des Menschen nicht dadurch beeinträchtigt, daß Gott den Willen des Menschen bewegt. Vielmehr geht sowohl die naturhafte Hinneigung als auch die des freien Willens von Gott aus, und beide entsprechen jeweils der Eigenart des Wesens, zu dem sie gehören, denn Gott bewegt die Dinge in der ihrer Eigenart entsprechenden Weise<sup>60</sup>.» Wie Gott den Willen als freies Wahlvermögen erschaffen hat, so erhält er ihn auch und so wirkt er auch in ihm in einer dieser Freiheit angepaßten Weise. So wenig Gott die naturhaften Triebe des Tieres durch seine Einwirkung ändert, ebenso wenig zerstört er durch seine Mitwirkung die menschliche Freiheit. «Deshalb gelangt alles, was naturhaft oder freiwillig handelt, wie aus eigenem Innenantrieb (*quasi propria sponte*) zu dem hin, wozu es von Gott hingeordnet ist. Daher sagt man ja von Gott, daß er ‚alles in Milde zurüstet‘<sup>61</sup>.» Thomas gebraucht das Bild vom Schützen, der seinen Pfeil zum vorgesteckten Zielpunkt hinsendet. Absurd ist die Vorstellung, daß Gottes Einwirkung unsere spontane Aktivität lähmen oder doch beeinträchtigen müßte. Im Gegenteil, niemand kann den Menschen vom Innersten her zu solch freier Aktivität aufrufen wie Gott.

Bei den Gottesbeweisen ist die Allursächlichkeit Gottes in einer jede Ausnahme ausschließenden Weise für alles geschöpfliche Dasein und Handeln nachgewiesen worden. Man muß sich vor der Versuchung hüten, diese Allwirksamkeit hier abzuschwächen und sie auf die unfrei vollzogenen Handlungen einschränken zu wollen. Der freie Wille unterscheidet sich von dem unfreien Naturtrieb nicht dadurch, daß er in der ihm eigentümlichen Tätigkeit jemals von Gottes Einfluß frei wäre. Im Gegenteil, seine höhere Stellung erfordert noch stärker den Einfluß der göttlichen Wirksamkeit, die in uns nicht nur das Wahlvermögen wirkt, sondern auch die konkreten einzelnen Willensakte<sup>62</sup>. Unsere Freiheit ist niemals die Freiheit Gottes, sie bleibt immer in ihrem Sein und Wirken abhängig von dem schöpferischen Urgrunde des Alls: «Gott ist also der Urgrund unserer Ratschlüsse und unserer Willensakte<sup>63</sup>.» — Diese Lehre hat nicht nur theoretische Bedeutung; sie entfaltet das, was Isaias und der Römerbrief über das Zusammenwirken von Gott und Mensch gesagt haben, für die Praxis. Man übersehe nicht jene Bedeutung für die christliche Askese und Mystik, die durch die «Nachfolge Christi<sup>64</sup>» des Thomas von Kempen so klar herausgestellt worden ist.

Die Auffassung des heiligen Thomas kann auf den ersten Blick paradox erscheinen, und sie ist es auch, wenn man eins übersieht: die Transzendenz Gottes. Weil Gott die transzendente Ursache ist, deshalb wirkt er in allen Dingen, ohne selbst als Glied in die innerweltliche Ursachenkette einzugehen. Sein Wirken setzt sich nicht zusammen mit

unserm kreatürlichen und tritt nicht in Konkurrenz mit ihm. Gott entzieht sich unserm Tun nicht, aber er ersetzt es auch nicht und saugt es auch nicht auf. Die absolut einfache Ursache alles Seins ist erhaben über alle Unterschiede des geschaffenen Seins. Darum kann man auch nicht sagen, der unveränderliche und unfehlbare Vorsehungswille mache unsere an sich vermeidbaren freien Handlungen zwar nicht zu notwendigen, aber dennoch zu unvermeidbaren, unfehlbar eintretenden<sup>61</sup>. Die Tat des Menschen bleibt als solche vermeidbar, und der unfehlbare Vorsehungswille ist dem so wenig entgegengesetzt, daß er sogar die Ursache dieser Vermeidbarkeit ist; *operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem*. Aber ist nicht, aufs Ganze des göttlichen und menschlichen Zusammenwirkens gesehen, diese Handlung unvermeidbar? Die Frage ist falsch gestellt; es ist hier keine Addition möglich wie bei gleichartigen Größen. «Einer der Termini ist heterogen, außerhalb der Beziehung, nicht relativ, transzendent, erhaben über alle Kategorien des Seins als ihre Quelle. Das ist es stets, was man nicht beachtet und was alles löst.» Der heilige Thomas wiederholt es unerschütterlich, aber auch Cajetan bemerkt, daß das Band zwischen der Wirksamkeit Gottes und dem irdischen Geschehen für uns im Geheimnis Gottes versinkt und daß aus der Erhabenheit des vorsehenden Gottes etwas Höheres folgt als Vermeidbarkeit und Unvermeidbarkeit im menschlichen Sinne<sup>62</sup>.

Sobald man anfängt, den Willen Gottes und den des Menschen auf eine Ebene nebeneinander zu stellen, ist der Weg für die richtige Lösung endgültig versperrt, und nur noch zwei Irrwege stehen offen: Der erste Irrtum macht aus der Allwirksamkeit Gottes eine Alleinwirksamkeit und läßt vom freien Willen des Menschen nur ein Aushängeschild übrig. Damit stürzt die ganze moralische Ordnung zusammen, die auf der Verantwortlichkeit des Menschen für seine freien Entscheidungen beruht. Der zweite Irrtum behauptet eine menschliche Freiheit, die in Wirklichkeit nur die Freiheit Gottes ist, leugnet die Allwirksamkeit Gottes in einem entscheidenden Punkte und führt zu jenem partialen Deismus, der den Gottesglauben in unserem täglichen Leben praktisch unwirksam macht. Der selbstherrliche Mensch will einen unabhängigen Standpunkt haben, wo ihn Gott nicht mehr erreicht, von wo aus er mit Gott rechten und ihm Widerstand leisten kann. Aber dieser Standpunkt ist im freien Willen ebenso schlecht gewählt wie anderswo: «Herr, Gott, allmächtiger König, Deiner Befehlsgewalt untersteht das All, und es gibt keinen, der Deinem Willen widerstehen könnte<sup>63</sup>.»

Thomas weiß sehr wohl, daß in dieser Frage die Heilige Schrift und die kirchliche Lehrüberlieferung mehr gelten als alle Spekulationen. Er verlangt zwar von der Vernunft das Äußerste im Dienst des Glaubens,

aber gleichzeitig will er keinen Zoll breit von der Offenbarungslehre abweichen. Er bemerkt, daß sich bei den inspirierten Schriftstellern eine doppelte Betrachtungsweise vorfindet: Wenn sie auf die unmittelbare Ursache der menschlichen Handlungen schauen, zeigen sie deren Quelle im freien Willen des Menschen, der für sein Tun verantwortlich ist<sup>64</sup>. Wenn sie jedoch ihren Blick zum Urgrund alles Weltgeschehens erheben, betonen sie die Allursächlichkeit Gottes, der in uns sowohl das Wollen wie das Vollbringen bewirkt nach seinem Wohlgefallen<sup>65</sup>. Beide Betrachtungen stehen — z. B. in den Psalmen, bei Isaias, Johannes und Paulus — oft unmittelbar nebeneinander, keine hebt die andere auf oder schwächt sie ab. Es ist geradezu frivol, sagt Thomas, die Allursächlichkeit Gottes mit der Freiheit unseres Willens in Gegensatz zu bringen<sup>66</sup>. Frivol deshalb, weil im tiefsten untheologisch und im Widerspruch zu dem Grundprinzip aller Theologie, in welcher Gott der einigende Leitgedanke ist, von dem alles beherrscht wird<sup>67</sup>. Dabei bleiben wir uns bewußt, daß die Verbindung göttlicher Allwirksamkeit und freier Willensbetätigung für uns im Abgrund des göttlichen Geheimnisses versinkt, das nicht wegen eines Mangels so undurchdringlich dunkel ist, sondern wegen der Überfülle ihres Lichtes, das unser schwaches Geistesauge blendet wie der Sonnenstrahl das Auge der Fledermaus<sup>68</sup>.

#### V. Vorsehung und Schicksal

Kann man auf Grund der Allwirksamkeit Gottes irgendeine theologische Rechtfertigung des Schicksals versuchen? In welchem Verhältnis steht der christliche Vorsehungsglaube zum Schicksalsglauben? Thomas von Aquin hat das Problem gesehen und ausführlich behandelt. Er beruft sich dabei auf den heiligen Augustinus, der den Unterschied zwischen Providenz und Fatum im 5. Buch seines «Gottesstaates» erörtert hat.

Im üblichen Sprachgebrauch bedeutet das Wort Fatum zunächst das, «was sich unabhängig vom Willen Gottes und der Menschen kraft einer Art unentrinnbaren Ordnung vollzieht<sup>69</sup>». Die Idee des Schicksals ist an sich keine religiöse Idee, denn zur Schicksalsmacht hat man kein persönliches Verhältnis. Man trotzt ihr, man sucht ihr zu entfliehen oder unterwirft sich ihr, aber man verehrt sie nicht, man betet sie nicht an, man rühmt nicht ihre Liebe und liebt nicht ihre «fatale» Notwendigkeit. Lobpreisungen oder Flüche der Menschen lassen den Schicksalswillen ebenso unberührt, als wenn man zu einem steinernen Bilde spräche. Das Schicksal ist nur Wille und Macht. Niemals ist eine Ich-Du-Beziehung

zum Schicksal möglich, auch wenn es als ein sinnvoll planendes Wesen gedacht wird. Augustinus sagt mit Nachdruck, daß es ein solches Schicksal überhaupt nicht gibt: «Wir behaupten, daß nichts auf Grund eines Fatums geschehe, denn wir weisen nach, daß dem Begriff Fatum im üblichen Sinne . . . keine Bedeutung entspricht, weil die Sache selbst ohne Rückhalt an der Wirklichkeit behauptet<sup>70</sup>.»

Freilich wollen manche unter dem Worte Fatum «in erster Linie den Willen des höchsten Gottes verstehen, dessen Macht sich unüberwindlich über alles erstreckt<sup>71</sup>». Von dem Hymnus des Kleantes, den Seneca zitiert, meint Augustin: «Er bezeichnet offenbar im letzten Verse das als Schicksal, was er vorher den Willen des höchsten Vaters genannt hat, und versichert, er sei bereit, ihm zu gehorchen, um als Williger geführt und nicht wider seinen Willen dahingerafft zu werden. In diesem Sinne sagt er: Den Willigen führt, den Trotzigen zieht das Schicksal<sup>72</sup>.» Auf diese Weise, sagt Augustin, erhält der Schicksalsglaube eine richtige Deutung. Denn wenn man alles irdische Geschehen «auf das Fatum zurückführt und damit den Willen oder die Macht Gottes meint, so ist das sachlich richtig, aber unglücklich ausgedrückt<sup>73</sup>». An sich könnte mit dem Wort Fatum die Allursächlichkeit Gottes sehr eindrucksvoll ins Licht gerückt werden, wenn man nämlich dieses Wort von *fari*, sprechen, ableitet. Die Heilige Schrift bezeugt ja:

Einmal hat Gott gesprochen,  
und zwei Dinge sind es, die ich gehört:  
daß die Macht bei Gott,  
und bei Dir, o Herr, die Gnade. (Ps. 61, 12.)

«Er hat einmal gesprochen, das bedeutet: unumstößlich, unabänderlich hat er gesprochen, so wie er unabänderlich alles weiß, was sein wird, und was er selbst tun wird. Aus diesem Grunde also könnten wir von *fari* das Wort Fatum bilden, wenn man dieses Wort nicht schon mit einer anderen Sache verbände, mit der wir die Herzen der Menschen nicht befreundet sehen wollen. Aber wenn bei Gott die Ordnung aller Ursache feststeht, so folgt daraus noch nicht, daß nichts der freien Entscheidung unseres Willens anheimgegeben sei<sup>74</sup>.»

Das Wort Fatum hat aber diesen fatalen, die Willensfreiheit lähmenden und überdies noch einen unreligiösen Klang, der namentlich aus der Astrologie herkommt, wie Augustin immer wieder feststellt. Trotzdem gibt es zahlreiche Verbindungen des Fatalismus mit der Religion: im Taoismus der Chinesen, im Karmaglauben der Inder, im Kult der Moiren und der Tyche bei den Griechen, in der Pietät gegen das Fatum bei den

Römern, in der Hingabe an die Pronoia bei den Stoikern, im Kismetglauben der Mohammedaner und in der Prädestinationslehre Calvins. Wo der Schicksalsglaube nach dem letzten Woher und Warum fragt, zeigt er eine gewisse Verwandtschaft mit der Religion und nimmt ein religiöses Gepräge an. Joachim Konrad meint: «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<sup>75</sup>.»

Augustinus und Thomas beantworten die Frage, ob es auch im christlichen Glauben eine solche Verbindung von Schicksal und Gott geben kann, mit einem klaren Nein. Der christliche Vorsehungsglaube beweist gerade hier seine Einzigartigkeit gegenüber allen scheinbaren religionsgeschichtlichen Parallelen. Thomas sah sich nicht nur dem astrologischen und stoischen Fatalismus gegenüber, den Augustin bekämpft hatte, sondern auch dem theologischen Schicksalsglauben der Mohammedaner und dem philosophischen Fatalismus der Averroisten. Er setzt sich vorsichtig mit diesen Systemen auseinander, indem er sich bemüht, das Wahre am Schicksalsglauben vom Falschen auszusondern. Denn jeder Irrtum lebt von dem Stückchen Wahrheit, das in ihm verborgen liegt, und den Spuren Augustins folgend untersucht Thomas mit diesem Willen zur strengen Sachlichkeit das Wort Fatum.

Fatum heißt «das Gesagte», und Thomas bemerkt, der Schicksalsgläubige wolle damit sagen, daß in der Welt gleichsam alle Einzelereignisse schon vorhergesagt seien von irgendeiner Ursache des Geschehens<sup>76</sup>. Ein im voraus Gesagtes ist der Urgrund alles dessen, was in der leblosen und in der belebten Natur geschieht, auch dessen, was der Mensch mit seinem freien Willen ins Werk setzt. Diese Erkenntnis läßt nach Thomas eine richtige Deutung zu, aber vorher muß die Frage beantwortet werden, was dieses Gesagte und wer der Sager des Gesagten ist. Auf diese Frage gibt es verschiedene Antworten, die Thomas eingehend untersucht:

1. Den philosophischen Fatalismus. Schon die Stoa sah im Fatum die alles beherrschende Naturgesetzlichkeit, die geschlossene innerweltliche Ursachenkette, die auch unsern Willen mit unerbittlicher Notwendigkeit bestimmt<sup>77</sup>. Aus allen deterministischen Systemen, ob sie sich pantheistisch oder materialistisch gebaren, steigt diese Sphinx des Fatums mit ihrem unerbittlichen Antlitz auf, die unsere Freiheit vernichtet, unsere Würde zermalmt und alle wirksamen Antriebe zur Kulturarbeit lähmt. Thomas weicht dieser Sphinx nicht aus, er löst ihr Rätsel durch die Feststellungen:

a) Der fatalistische Determinismus kann den Zufall nicht einordnen in seine notwendig wirkende Ursachenkette, denn das Zufällige hat keine einheitliche bestimmende Ursache.

b) Da jede geschöpfliche Ursache in ihrer Auswirkung gehemmt werden kann, folgt aus der Setzung einer Ursache noch nicht mit unausbleiblicher Notwendigkeit der Eintritt ihrer zugehörigen Wirkung.

c) Keine innerweltliche Einwirkung vermag den freien Willensentscheid des Menschen unfehlbar hervorzurufen.

2. Der astrale Fatalismus erklärt alles Geschehen als notwendige Folge der Konstellation der Gestirne. Thomas weiß zwar, daß nicht nur Ebbe und Flut vom Monde abhängen, sondern daß auch manche Gemütsverfassungen, Leidenschaften und Antriebe zu Handlungen von astralen Einflüssen mitbedingt sind. «Aber der Wille folgt nicht aus Notwendigkeit der Hinneigung der tiefer stehenden Strebekräfte. Denn obwohl die im Zornmut und Begehrmut sich regenden Leidenschaften eine gewisse Kraft haben, den Willen zu biegen, so bleibt es doch in der Macht des Willens, den Leidenschaften zu folgen oder sie zurückzuweisen . . . Weil also Verstehen und Wollen kein Wirkgeschehen körperlicher Organe darstellen, so ist es auch unmöglich, daß die Himmelskörper die Ursache der menschlichen Handlungen sind<sup>78</sup>.» Sosehr Thomas die Beobachtung der Gestirne für Wetterkunde, Nautik und die medizinische Behandlung bestimmter Krankheiten empfiehlt, ebenso entschieden verwahrt er sich gegen den Unfug der Astrologie: Der Gestirneinfluß findet seine Grenze am menschlichen Willen. In diesem Sinne ist der Weise Herr über die Sterne<sup>79</sup>.

3. Den theologischen Fatalismus. Der spätere Mohammedanismus entwickelte die schon im Koran niedergelegte Lehre vom absoluten Willkürwillen Allahs dahin, daß alles Geschehen von Allah so unvermeidbar gewirkt werde, daß demgegenüber die Eigentätigkeit der Natur und des freien Willens bedeutungslos sei. Sufitische Kreise brachten die Lehre auf, daß, «wenn einer am Morgen für den Abend sorgt, es ihm als Sünde aufgeschrieben wird<sup>80</sup>». Die Folge ist die sklavische Erduldung des verhängten Fatums, eine resignierte Ergebung in Allahs despotischen Willen, die alle menschliche Initiative lähmen muß. Thomas hält diesem theologischen Fatalismus seine oben entwickelte Lehre von der Eigentätigkeit der kreatürlichen Mittelursachen entgegen<sup>81</sup>.

4. Das Fatum als Vorsehung. «Fest steht, daß die freifälligen Ereignisse im Bereich der Natur und der Menschenwelt auf eine im voraus ordnende Ursache zurückzuführen sind, und das ist die göttliche Vorsehung . . . Denn Gott allein kann den Willen umwandeln, und folgerichtig muß man die Anordnung der menschlichen Handlungen, deren

Ursprung der Wille ist, allein Gott zuschreiben. So können wir also ein *fatum* annehmen bei allen Ereignissen hier, insofern sie der göttlichen Vorsehung unterstehen als im voraus durch sie geordnet und gleichsam im voraus gesagt<sup>82</sup>.»

Nicht ohne Grund läßt Thomas hier zwei antike Denker sprechen: Vergil und Boethius. Vergil, der Seher im dämmernden Advent des Christentums, hat es geahnt, und Boethius, schon erleuchtet vom Licht des neuen Tages, hat es klar ausgesprochen: Der persönliche Gott ist der Sager des *Fatums*. Vergil spricht von den *fata Jovis*, die Aeneas durch alle Prüfungen hindurch heldisch erfüllt, getragen von der Sicherheit und Heiterkeit des religiösen Vertrauens<sup>83</sup>. Boethius nennt das *Fatum* sowohl den unveränderlichen Vorsehungsplan Gottes wie auch die den wandelbaren Welt dingen eingeprägte Ordnung, die den Ablauf der Ereignisse bestimmt<sup>84</sup>. Damit ist eine zweifache Betrachtung des *Fatums* als Vorsehungsordnung gegeben. «Im Hinblick auf ihren Urquell ist diese Ordnung nur eine, und so spricht man nur von einem *Fatum*. Im Hinblick auf ihre Wirkung oder die zugehörigen Mittelursachen vielfältigt sie sich jedoch, und in diesem Sinne sagt Vergil: *Te tua fata trahunt*<sup>85</sup>.»

Trotzdem lehnt Thomas mit Augustin den Gebrauch des Wortes *fatum* ab, weil die Übernahme einer bereits in anderem Sinne gebräuchlichen Terminologie die Reinheit des Glaubens gefährde<sup>86</sup>. Wer *Fatum* sagt, denkt unwillkürlich an einen blinden Willen, dem der Mensch nur noch mit stummer Resignation oder mit verzweifelterm Trotz begegnen kann. Die Vorsehung aber ist keine blinde Willkür, sondern hellsichtige Weisheit, keine eiserne Maske, sondern *beneplicitum Dei*, kein unerbittliches Weltgesetz, sondern Liebesratschluß des dreifaltigen Gottes. Wer Vorsehung sagt, der meint ein persönliches Du, zu dem man beten kann: «In Deinen Händen ruht mein Schicksal<sup>87</sup>.»

In seinem Roman «Die Leute auf Borg» sagt Gunnar Gunnarsson: «Das Schicksal ist kein Du, sieht uns nicht, hat kein Herz, das mit uns fühlt. Der einfachste Christ, der im tiefen Glauben und in der unerschütterlichen Gewißheit das Wort Vater spricht, ist dieser Auffassung weit überlegen. Es fehlt im Schicksalsglauben das schlichte und kindliche Wort: Liebe. Die christliche Mutter überwindet ihr großes Leid durch eine größere Liebe: Vater, Du hast es so gewollt. Das größte Gebet der Weltgeschichte lautet: Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe.

Es fehlt dem Schicksalsglauben das Kindsein, das schlichte Sichöffnen, die demütige Geste Mariens: Siehe, ich bin eine Magd des Herrn. Christlicher Glaube besitzt in der Lehre von der Vorsehung einen ganz anderen Lebenswert. Diese Wahrheit trägt und tröstet, wenn die furcht-

bare Frage nach dem Warum in uns aufsteigt. Sie verweist uns hinein in die unergründlichen Liebesabgründe des Vaterherzens Gottes, der gut ist, auch wenn er unverständlich scheint. Dieses Geborgensein hebt zwar nicht die männliche Sorge auf, sondern fordert sie geradezu in einer ungeheuren Spannung aller Kräfte und in einem persönlichsten Einsatz. Christentum ist nicht unser Schicksal, sondern unsere Aufgabe.»

## VI. Hingabe an die Vorsehung

Es gibt eine echte Hingabe an die Vorsehung, die nichts mit fatalistischer Resignation zu tun hat. Die christliche Hingabe an Gottes väterliche Fürsorge ist die höchste Form der Hoffnung, ein Vertrauen, das mit der selbstlosen Liebe zu Gott verbunden ist und die eitle Unruhe ebenso wie die Vermessenheit abtut. Die echte Tugend geht auch hier auf einem Bergrücken, zu dessen beiden Seiten sich Abgründe auftun.

Der erste Abgrund ist das vermessene Vertrauen auf die eigene Kraft: man will durch eigene Anstrengung und Betriebsamkeit das erreichen, was nur mit Gottes Gnade erlangt werden kann. «Eine derartige Vermessenheit geht offenbar aus eitler Ruhmsucht hervor. Man sehnt sich nach großem Ruhm, und daraus ergibt sich, daß man einen Ruhm anstrebt, der die eigenen Kräfte übersteigt. Und es sind vor allem ganz neue Dinge, die die stärkste Bewunderung erregen. Darum hat Gregor der Große mit Recht das verwegene Haschen nach unerhört Neuem als Tochter der eitlen Ruhmsucht bezeichnet<sup>88</sup>.» Alle Irrlehrer wollten etwas ganz Neues bringen und fingen damit an zu behaupten, daß niemand vor ihnen den Geist des Christentums richtig verstanden habe. So war Pelagius überzeugt, den alten Schlendrian von dem Vertrauen auf die Gnade durch eine neue kräftige Betonung der Verantwortlichkeit des eigenen Willens beiseite schieben zu sollen.

Daneben, sagt Thomas, gibt es eine andere Art von Vermessenheit, die in ähnlicher Weise aus einer geheimen Hoffart hervorgeht: wenn sich nämlich jemand darauf verläßt, den Himmel ohne eigene Anstrengung, die Verzeihung der Sünden ohne eigene Buße erwerben zu können. Wer so denkt, nährt im Innern die Anmaßung, er sei so bedeutend, daß Gott ihn auf keinen Fall vom Himmel ausschließen oder für seine Sünden bestrafen könne<sup>89</sup>.

Eine solche Anmaßung ist nahe verwandt mit dem Quietismus, der in der totalen Aufgabe des eigenen Ichs und der Absage an alle Eigen-tätigkeit gipfelt. Die völlige Preisgabe des eigenen Willens soll die Voraussetzung sein für das Gnadewirken Gottes in der Seele. Wahr ist

daran, daß wir nichts ohne die Gnade vermögen und daß all unser Tun wertlos ist für die ewige Seligkeit, wenn es nicht aus dem Anhauch des Heiligen Geistes hervorgeht. Aber dem Rufe Gottes muß die Stimme des Menschen antworten, und seiner Wirkung muß sich unsere Mitwirkung verbinden. Wer eines von beiden unterdrückt, um das andere zu erheben, erreicht nur eine falsche Vereinfachung, eine Abspaltung von der ganzen Wahrheit, eine Häresie. Der Quietismus unterschlägt die menschliche Mitwirkung unter dem Vorwand, einerseits das allmächtige Tun und die reine Gnade Gottes und andererseits das kreatürliche Nichts und die erbsündliche Unfähigkeit des Menschen ins helle Licht zu rücken. Der Mensch habe nichts weiter zu tun, als seine eigene Nichtigkeit anzuerkennen und seine Eigenartigkeit gleichsam zu vernichten, um sich ganz dem göttlichen Wirken preiszugeben und in Gott aufzugehen wie der Tropfen im Meer. Nach dieser Lehre, sagt Papst Pius XII., «wird das ganze geistliche Leben der Christen und ihr Fortschritt in der Tugend nur der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zugeschrieben unter völliger Verkennung und Beiseitelassung der persönlichen Mitwirkung, die wir ihm schulden<sup>90</sup>».

So entsteht eine falsche Mystik, die im Grunde geistige Trägheit ist, ein Verzicht auf das Wachstum in den Tugenden und auf die Arbeit für das eigene und fremde Seelenheil. Diese Arbeit, die Christus in dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten so dringend fordert, kostet Anstrengung, Selbstüberwindung und Opfer. Der Quietist will sein Heil wirken, ohne sich anzustrengen, und um sich zu rechtfertigen, fälscht er die Lehre der großen Theologen von der mystischen Passivität der Seele. Zweifellos gibt es Zustände, in denen die Seele von Gott bewegt und geleitet wird, wie Thomas von Aquin in der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes ausführlich dargelegt hat<sup>91</sup>. Dabei bewahrt die Seele jedoch ihre Freiheit, der Führung des Heiligen Geistes zu folgen oder sie abzulehnen. Sie bleibt also verantwortlich, während die Quietisten sich einbilden, Gott nähme in den mystischen Zuständen den freien Willen gänzlich hinweg. Deshalb sei alles, was der Mystiker wolle, in Wirklichkeit von Gott selbst gewollt, und so sei der Mensch für sein Tun nicht mehr verantwortlich. Welche Folgerungen tun sich da auf! Der pantheistische Schicksalsglaube verkleidet sich als mystischer Untergang in Gott, die moralische Verantwortungslosigkeit hüllt sich in das Lammfell der Frömmigkeit!

Die echte Hingabe an die Vorsehung bedeutet nicht, daß wir unsere vernünftige Eigentätigkeit aufgeben und im geistlichen Kampfe die Waffen niederlegen. Wenn der Christ sich vertrauensvoll der göttlichen Vorsehung hingibt, so tut er das aus einem dreifachen Grunde:

1. Nichts geschieht, was Gott nicht von Ewigkeit vorausgesehen hat. Wenn es etwas Gutes ist, hat er es von Ewigkeit her gewollt; wenn es etwas Böses ist, hat er es schon von Ewigkeit her zulassen wollen. Dies gilt auch für die Art und Weise, wie die Dinge uns begegnen und für den Zeitpunkt, in dem sie uns treffen. Aus dem, was uns konkret im einzelnen Augenblick begegnet, läßt sich der göttliche Wille erkennen. Durch die Ereignisse spricht Gott zu uns. Er nimmt uns gleichsam in seine Schule und gibt uns praktische Lehren, die in keinem Buche zu lesen sind. Diese Unterweisung ist ganz persönlich, für jeden einzelnen besonders ausgeprägt. Die Heiligen haben es verstanden, in allem, was ihnen zustieß, den göttlichen Willen zu erkennen. Sie wußten, daß im Grunde nur eines notwendig ist: zu erkennen und zu tun, was Gott in diesem Augenblick von uns will.

2. Gott hat bei seinem Wollen und Zulassen immer das eine Endziel im Auge, das er sich selbst bei der Erschaffung der Welt gesetzt hat: die Offenbarung seiner Güte, seiner unsagbaren Schönheit und seiner unendlichen Vollkommenheiten, die Verherrlichung seines einzigen Sohnes, der für uns Mensch geworden ist, und schließlich — der Glorie Gottes untergeordnet — die ewige Seligkeit der Auserwählten. «Alles gehört euch», sagt Paulus, «ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott<sup>92</sup>».

3. «Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alles zum Besten gereicht, denen, die nach seinem Ratschlusse (zu Heiligen) berufen sind<sup>93</sup>» Denen, die Gott lieben und in seiner Liebe von hinnen scheiden, reichen nicht nur die übernatürlichen Gnadengeschenke zum Besten und nicht nur ihre natürliche Intelligenz und ihre guten Charaktereigenschaften, sondern auch ihre erblichen Belastungen und ihre Krankheiten, ihre Mißerfolge und Beschämungen, ihre Unglücksfälle und Verluste, üble Nachreden, Verleumdungen und Verfolgungen aller Art. Der heilige Augustinus lehrt, daß Gott sogar die früheren Sünden zu ihrem Besten zu wenden weiß. Denn Gott hat ihre Sünden zugelassen, um sie zu einer tieferen Demut und zu einer reineren Gottesliebe zu erheben. So ließ er den dreimaligen Fall des Petrus zu, um ihm für immer das Mißtrauen auf die eigene Kraft und das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit einzuprägen<sup>94</sup>. Der heilige Ambrosius sagt in seiner Predigt über den Fall Davids: «Die Heiligen sehnen sich darnach, den frommen Kampf zu vollenden und den Weg des Heiles zu Ende zu laufen. Wenn sie als Menschen mehr aus natürlicher Schwachheit als aus Begier nach der Sünde zu Fall gekommen, erheben sie sich mit noch größerem Mute, um weiterzulaufen. Aus Scham über ihre Sünde nehmen sie den Kampf mit noch größerer Tapferkeit wieder auf. Man kann sehen, daß ihnen ihr Fall kei-

neswegs zum Hindernis wurde, sondern ihnen vielmehr den Ansporn gab zu noch größerer Schnelligkeit<sup>95</sup>.»

Die Seele, welche Gott liebt, ist deshalb erfüllt von einer strahlenden Helligkeit. Sie weiß: Gott hat mich gern, so wie ich bin, mit all meinen Armseligkeiten und all meiner Begrenztheit. Sie weiß, daß Gott alles zu ihrem Besten lenkt, und sie ist der liebevollen Absichten, die Gott mit ihr hat, weit sicherer als ihrer eigenen guten Entschlüsse. Indem sie sich der Vorsehung in die Arme wirft, hat sie nichts anderes zu fürchten, als daß sie ihr nicht genügend vertraut. Und diese Furcht bewahrt sie davor, anmaßend und vermessen zu werden.

Weil diese Hingabe an die Vorsehung aus vertrauender Liebe hervorgeht, ist sie bereit, immer und überall den Willen Gottes zu tun, wo er etwas befiehlt oder anrät, etwas fügt oder zuschickt. Von Stunde zu Stunde erfüllt die Seele in tätigem Gehorsam den heiligen Willen Gottes, der sich ihr kundgibt (*voluntas signi*). Dieser Gehorsam hat nichts mit Knechtschaft zu tun, er geht ja nicht aus der Furcht, sondern aus der Liebe hervor, und nichts ist freier als das, was wir aus Liebe tun. Wer so gesinnt ist, überläßt sich mit einem zweifelsfreien und sicheren Vertrauen dem verborgenen innergöttlichen Willen, dem Willen des göttlichen Wohlgefallens (*voluntas beneplaciti*), der von unendlicher Weisheit und Liebe ist. Das Konzil von Trient erinnert uns daran, daß wir auf unserer irdischen Pilgerschaft bis zum letzten Atemzuge mit der eigenen Schwäche, mit einer gottfeindlichen Umwelt und mit dem Teufel im Kampfe stehen, aber es fordert uns gleichzeitig auf: «Alle sollen ihre feste Hoffnung ganz und gar auf Gottes Hilfe setzen. Denn wenn sie nicht selbst seine Gnade vernachlässigen, dann wird Gott das gute Werk vollenden, wie er es begonnen hat, da er ja nicht nur das Wollen, sondern auch das Vollenden bewirkt<sup>96</sup>.»

### VII. Die übernatürliche Vorherbestimmung (Prädestination)

Auf dem Unterschied der natürlichen Ordnung der Schöpfung und Weltregierung und der übernatürlichen Ordnung der Erlösung, Begnadigung und Beseligung der Menschen beruht die Einteilung in eine natürliche und übernatürliche Vorsehung Gottes. Während sich die natürliche Vorsehung auf alles erstreckt, was mit der Schöpfung als solcher notwendig zusammenhängt, umfaßt die übernatürliche Vorsehung die gnadenvolle Bestimmung und Lenkung der auserwählten Engel und Menschen zu ihrem übernatürlichen Endziel in der seligen Anschauung Gottes. Der

Mittelpunkt und gleichsam das Herz des unaussprechlichen Waltens dieser Vorsehung, die erhabenste Offenbarung der von Ewigkeit her in Gott verborgenen Ratschlüsse der überströmenden Weisheit Gottes ist die Menschwerdung des einziggeborenen Sohnes des ewigen Vaters. Wie die natürliche Ordnung hinzielt auf die Enthüllung der unsichtbaren Größe Gottes, die in den Werken der Schöpfung der Vernunft gleichsam anschaulich wird<sup>97</sup>, so ist das Ziel der übernatürlichen Heilsordnung die Offenbarung des Geheimnisses der unendlichen Liebe des dreifaltigen Gottes, die uns in Christus erschienen ist und die wir im Glauben erkennen. Christus ist der Mittelpunkt aller Heilswege Gottes, das letzte Ziel all seines Wirkens. Er ist das Lamm, das von Anfang der Welt an geschlachtet ward. Auf ihn weist die Offenbarung hin, die den Propheten zuteil wurde, zu ihm strebt alle Gnade hin, die den Vätern geschenkt ward. Von seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar Gnade um Gnade. Durch ihn wirkt Gott alle Blüten und Früchte der Begnadigung und der Beseligung. Er ist das Haupt seiner Kirche. Zu seinem mystischen Leibe gehören alle, die durch die Liebe oder wenigstens durch den Glauben mit ihm vereint sind, und selbst die von seinem Leibe getrennten Erdenpilger sind auf ihn als auf ihr Haupt hingeeordnet. Er ist das Endziel aller Kreatur, die im Himmel und auf Erden ist, und alle Geschöpfe erreichen ihre letzte Vollendung in der Verherrlichung dessen, der zur Rechten des Vaters thront und angebetet wird von Ewigkeit zu Ewigkeit.

In der übernatürlichen Heilsordnung ist die Vorherbestimmung der Auserwählten zur ewigen Seligkeit der wichtigste Teil der Vorsehung. Der heilige Thomas sagt: «Trotzdem unterscheidet sich die Vorherbestimmung in zweifacher Hinsicht von der Vorsehung. Die Vorsehung besagt ganz allgemein eine Hinordnung auf ein Ziel, und deshalb erstreckt sie sich auf alles, was von Gott auf irgendein Ziel hingeeordnet wird, ob es sich dabei um vernünftige oder unvernünftige Wesen, um gute oder böse handelt. Die Vorherbestimmung bezieht sich aber nur auf jenes Ziel, welches für die vernunftbegabten Geschöpfe das höchste ist, nämlich auf die Himmelsglorie. Deshalb gibt es eine Vorherbestimmung nur im Hinblick auf die Menschen und auf das, was zum Heile gehört.

Sodann gibt es noch einen zweiten Unterschied. In jedweder Hinordnung auf ein Ziel kann man zwei Elemente ins Auge fassen, nämlich die Ordnung selbst und den Ausgang oder Erfolg dieser Ordnung, denn nicht alle Wesen, die zu einem Ziele hingeeordnet werden, erreichen dieses Ziel auch wirklich. Die Vorsehung besagt nun nur die Hinordnung auf das Ziel, und deshalb werden durch die göttliche Vorsehung alle

Menschen auf die Seligkeit hingeordnet. Die Vorherbestimmung aber erstreckt sich auch auf den Ausgang oder den Erfolg der Ordnung, und darum umfaßt sie nur diejenigen, welche die Himmelsglorie auch erreichen.» Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß in der Vorsehung die Klugheit gerecht, stark und maßvoll wirkt, während in der Vorherbestimmung die Liebe gnadenvoll tätig ist. Aus reinem Wohlwollen, aus unverdienter Gnade bestimmt Gott die Auserwählten zur ewigen Seligkeit, und die Vorherbestimmung ist nichts anderes als der ewige Liebeswille Gottes, der die Menschen, die sich ihm nicht widersetzen, zur Herrlichkeit des Himmels führt. Dieser Liebesratschluß der heiligsten Dreifaltigkeit ist unwandelbar; er legt ein für allemal fest, wer in den Himmel kommt und mit welchem Gnadenmaß und auf welchem Wege. Darum sagt Christus von den Auserwählten: «Ich schenke ihnen das ewige Leben; sie werden in Ewigkeit nicht verlorengehen, und niemand wird sie meiner Hand entreißen. Mein Vater, der sie mir gegeben hat, ist mächtiger als alle. Niemand kann sie der Hand meines Vaters entreißen<sup>98</sup>.»

Der ewige Liebesratschluß Gottes entfaltet sich in der Zeit, in der Abfolge unseres Lebens mit seinem Nacheinander von Gnadenerweisen und Fügungen Gottes, von Mitarbeit und Bewährung des Menschen. «Die er vorher bestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er beruft, die rechtfertigt er, und die er rechtfertigt, führt er auch zur Herrlichkeit<sup>99</sup>.» Die ewige Vorherbestimmung ist zwar unwandelbar, aber das besagt nicht, daß unsere Mitwirkung mit der Gnade und unser Mühen um das Seelenheil anderer überflüssig wären. Denn die eigene Arbeit des Menschen ist schon eingeschlossen in dem ewigen Plane, der unser Heil will.

Thomas beantwortet im Anschluß an den Römerbrief des heiligen Paulus die Frage, «ob das Vorherwissen der Verdienste die Ursache der Vorherbestimmung sei»: Zweifellos ist das Verdienst die Ursache unseres ewigen Heils, aber eine Zweitursache, die von der göttlichen Erstursache abhängig ist. Diese Erstursache ist ihrerseits bei der Vorherbestimmung und Auserwählung völlig souverän und unabhängig. Das bedeutet jedoch keinerlei Einschränkung unserer menschlichen Freiheit und der Verdienstlichkeit unserer Handlungen. Wie bereits oben dargelegt, ist Gott transzendent und erhaben über alle kreatürlichen Unterscheidungen. Unsere Freiheit und unser Verdienst sind von Gott ebenso verursacht wie der Zusammenhang von Verdienst und ewigem Lohn. Gott will und bewirkt, daß die Verdienste des Menschen die Ursache der Himmelsglorie sind, aber sein innergöttlicher Wille wird dabei von den Leistungen des Menschen nicht abhängig. Gott will, sagt Thomas, daß

die eine Sache um der anderen willen da sei, aber er will nicht selbst das eine um des anderen willen.

Gott gibt die völlig ungeschuldete Gnade, bevor noch irgendein Verdienst existiert. Arbeitet der Mensch mit der Gnade, so entsteht das Verdienst, aber nicht ohne die ständige Hilfe von oben. Wie Gott in der Ordnung der Natur die Erstursache jedes freien Willensaktes ist, so ist er auch in der Übernatur die Erstursache aller Mitwirkung mit der Gnade, aller Verdienste und des ewigen Lohnes. Die Erlangung der Seligkeit ist zwar das Letzte in der Ausführung des göttlichen Heilsplanes (*in ordine executionis*), aber die Vorherbestimmung zur Seligkeit ist das Erste in dem göttlichen Plane, der unser Heil will (*in ordine intentionis*). Verdienst und Lohn werden vom Menschen als einer frei handelnden Zweitursache verursacht, von Gott als der souverän und unabhängig handelnden Erstursache. Gott und Mensch verursachen ein und dasselbe in einer Weise, die keine Trennung und Isolierung zuläßt. Thomas tadelt die, «welche einen Unterschied machen zwischen dem, was aus der Gnade und dem, was aus dem freien Willen hervorgeht, als ob nicht ein und dasselbe aus beiden hervorgehen könnte». Statt das Geschaffene dem Ungeschaffenen, das Endliche dem Unendlichen unterzuordnen, will man teilen und trennen: Gott soll viel, sehr viel erhalten und der Mensch getrennt davon wenigstens etwas. Aber unser Tun zählt nicht, wenn man es dem göttlich getrennt gegenüberstellt. All unser Wollen und Vollbringen, unser Mitwirken und Verdienen ist von Gott, obwohl es zugleich im wahren und eigentlichen Sinn von uns ist. «Gott ist die Ursache jedweden Seins, soweit es Sein ist.» Dieses Prinzip löst alle Schwierigkeiten, wenn man es recht versteht und die Folgerungen nicht scheut. Wir sind völlig abhängig von Gott, Gott aber ist völlig unabhängig von uns. Er wirkt jeden guten Gedanken und jede gute Tat, aber nicht ohne uns. Darum konnte Augustinus sagen, daß Gott, indem er unsere Verdienste krönt, nichts anderes krönt als seine Gaben: *nostra merita Dei munera*<sup>100</sup>.

Über die Zahl der zur Seligkeit Vorherbestimmten ist viel gestritten worden. Der heilige Thomas gibt folgende Auskunft: «Einige meinten, daß gerade so viel Menschen gerettet würden, als Engel gefallen sind; andere, daß so viel selig würden, als Engel treu geblieben sind; wieder andere: so viele, als Engel erschaffen wurden. Aber die beste Antwort ist die, daß wir sagen, Gott allein kennt die Zahl seiner Auserwählten, wie es ja auch in dem Kirchengebet für die Lebenden und die Verstorbenen heißt<sup>101</sup>.» Darum sagt das Konzil von Trient im 12. Kapitel des Rechtfertigungsdekretes: «Niemand darf während dieses vergänglichlichen Lebens im Hinblick auf das verborgene Geheimnis der göttlichen

Vorherbestimmung so weit gehen in seiner Anmaßung, daß er es für gewiß annimmt, er sei sicher unter der Zahl der Vorherbestimmten; als ob es wahr wäre, daß der Gerechtfertigte nicht mehr sündigen könne oder, wenn er gesündigt hat, sich die Bekehrung mit Gewißheit versprechen dürfe. Denn nur durch eine besondere Offenbarung kann man wissen, wen Gott auserwählt hat.» Es war nicht die Absicht des Konzils, das theologische Problem zu lösen, ob der göttliche Akt der Vorherbestimmung zur Seligkeit vor oder nach der Voraussicht menschlicher Verdienste erfolgt. In dieser Frage hat jeder Christ die Freiheit, sich für die eine oder andere Lösung zu entscheiden. Zweifellos sind die guten Werke auch für den Vorherbestimmten nicht überflüssig, sondern im Gegenteil notwendig. Darum fordert das Konzil im 11. Kapitel des Rechtfertigungsdekretes, wir sollten die Mahnung des heiligen Petrus befolgen und uns Mühe geben, durch gute Werke unsere Berufung und Auserwählung sicherzustellen. Die Vorherbestimmung, sagt der heilige Thomas, weist uns nicht nur die ewige Seligkeit zu, sondern auch alle die Mittel, die zu ihr hinführen.

Trotz der unfehlbaren Sicherheit des innergöttlichen Ratschlusses der Vorherbestimmung bleibt der Wille des Menschen unter dem Einfluß Gottes und seiner Gnade, die ihn zum ewigen Leben führt, durchaus frei. «Der Vorherbestimmung kommt Gewißheit zu, und trotzdem ist es nicht notwendig, daß der Vorherbestimmte das Heil gewinne, sondern es bleibt so, daß es auch nicht sein könnte<sup>102</sup>.» Die Mitwirkung des Willens mit der göttlichen Gnade, Liebe zu Gott und dem Nächsten, Opfer für das Reich Gottes, Freude am Gebete, Ergebung in Gottes Willen bei Unglücksfällen, Sorge für die Armen, Liebe zur Kirche und eine besondere Verehrung der allerseligsten Jungfrau werden von den Theologen als Zeichen der göttlichen Vorherbestimmung genannt. Diese Zeichen geben unserer Hoffnung auf die ewige Seligkeit einen neuen Antrieb, obwohl auch sie keine unbedingte Sicherheit vermitteln können und wollen. Die göttliche Vorsehung will uns in diesem Leben nicht jene egoistische Sicherheit geben, nach welcher der Mensch in seiner Kurzsichtigkeit verlangt. Die Sicherheit, sagt der heilige Thomas, ist die Mutter der Nachlässigkeit, und wenn die Christen über ihre Vorherbestimmung sicher wären, dann wären sie auch sicher über ihr Heil und würden keine so große Sorgfalt aufwenden, die Sünden zu meiden. Auf den Einwand, daß die göttliche Güte doch alles auf die beste Weise anordne und daß es doch immerhin besser sei, wenn der pilgernde und kämpfende Mensch seiner Belohnung sicher wäre, antwortet der engelgleiche Lehrer: Es ist der göttlichen Güte angemessen, daß der Christ, dem der ewige Lohn schon bereitet wird, eine bedingte Sicherheit hat.

Sie besteht darin, daß er weiß: Ich komme hin zum Endziel, wenn ich nicht aus eigener Schuld versage. Diese Gewißheit aber wird jedem Vorherbestimmten durch die Tugend der Hoffnung von Gott geschenkt<sup>103</sup>.

Man sieht, wie sowohl die kirchliche Lehrentscheidung als auch die Theologie bemüht ist, jeden Fatalismus aus dem Glauben an die ewige Vorherbestimmung auszuschneiden. Dieser Glaube soll unsere Aktivität nicht lähmen und soll uns niemals zu stumpfer Resignation führen. Er soll vielmehr unser Herz zu lebendiger Hoffnung und all unsere Kräfte zu unablässigem Streben aufrufen, darf aber niemals in die dämonische Aktivität der rein diesseitigen Weltanschauungen ausarten. Die Kirche lehrt uns, bei jeder Messefeier unsere Hoffnung auf die ewige Vorherbestimmung in die Hand Gottes zu legen, wenn der Priester vor der heiligen Wandlung die Hände über die Opfergaben ausbreitet und dabei betet: «Gib Frieden und Hoffnung unseren Lebenstagen, bewahre uns vor der ewigen Verdammnis und laß uns der Schar Deiner Auserwählten zugezählt werden.»

### VIII. Die Vorsehung und das Bittgebet

Aus der Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Vorsehungsplanes scheint sich eine ernste Schwierigkeit gegen das Bittgebet zu erheben. Diese Schwierigkeit äußert sich in zwei Einwänden: Der erste entsteht aus der Unveränderlichkeit des ewigen Vorsehungsplanes und lautet etwa so: Wenn Gott von Ewigkeit her alle Dinge voraussieht, dann kennt er auch meine gegenwärtige Not und weiß am besten, mit welchen Mitteln sie beseitigt werden kann. Er sieht auch schon voraus, wie es in der Zukunft mit mir werden wird; mein kommandes Glück und mein heraufsteigendes Unglück sind seinen Augen unmittelbar gegenwärtig. Deshalb ist es doch wohl überflüssig, daß wir Gott unsere Nöte offenbaren und ihn um seine Hilfe bitten. Er weiß ja sowieso, was er tun will, und wird es auch tun, ohne daß man ihn darum bittet. Wer ein Bittgebet spricht, scheint einem Kinde zu gleichen, das seine Mutter bittet, den Mittagstisch zu decken, obwohl die Mutter gerade damit beschäftigt ist. Der zweite Einwand richtet sich mehr gegen die unfehlbare Sicherheit der Ausführung des göttlichen Vorsehungsplanes, die wir als Weltregierung bezeichnen. Ist es nicht unsinnig, Gott beeinflussen zu wollen und den Versuch zu machen, den Willen Gottes gleichsam umzustimmen, Gott irgendwie in Abhängigkeit von uns zu

bringen, damit wir etwas erreichen, was wir ohne das Bittgebet nicht erreichen würden? Wie sollte es möglich sein, daß unsere flehentlichen Bitten Gott gleichsam ein neues Licht aufsteckten, ihn bewegen könnten, seine ewigen Absichten zu ändern? Hat er nicht von Ewigkeit her alle Ziele festgesetzt und die Mittel dazu bestimmt? Was ist der Ablauf unseres Lebens anders als die unfehlbare sichere Durchführung dieses Planes? Hat Gott nicht gesagt: «Ich bin der Herr und ändere mich nicht<sup>104</sup>»?

Andererseits fordert uns Christus im Evangelium immer wieder auf: Bittet, und ihr werdet empfangen, suchet, und ihr werdet finden, klopfet an, und es wird euch aufgetan werden<sup>105</sup>. Und dabei sagt Jesus ausdrücklich, der himmlische Vater wisse genau, wessen wir bedürften. Wir brauchten deshalb gar nicht viel Worte zu machen und sollten uns nicht so benehmen wie die Heiden, die da meinten, sie würden wegen ihrer Vielrederei und ihrer schöngesetzten Worte erhört. Wie verträgt sich dieses alles miteinander?

Thomas von Aquin erklärt<sup>106</sup>, daß das Gebet keineswegs eine geistige Kraft ist, deren erster Ursprung in uns selber liegt. Das Gebet ist in keiner Weise eine Anstrengung des menschlichen Willens, mit der wir Gott Gewalt antun oder ihn veranlassen möchten, die Anordnungen seiner Vorsehung zu ändern. Wenn Christus selbst, etwa in dem Gleichnis vom ungerechten Richter, mit ähnlichen Bildern umgeht, so will er nur die Dringlichkeit und Beharrlichkeit des Bittgebetes in eindringlichen Bildern erklären. Wenn wir Gott unsere Nöte aufzählen, so decken wir dadurch vor unseren eigenen Augen unsere Hilfebedürftigkeit und den Abgrund unserer Ohnmacht auf, und unser Heilsverlangen wächst, so daß wir vorbereitet sind, die Gaben Gottes zu empfangen<sup>107</sup>. Wenn wir seine Treue, seine Liebe und sein Erbarmen beschwören, wenn wir uns auf die Ehre Christi berufen, so entfachen wir unsern Glauben, unsere Hoffnung und unsere Liebe.

Das Gebet ist von Gott schon vorhergesehen und vorhergewollt, bevor wir uns in unserm Kämmerlein zum Gebete hinknien. Von aller Ewigkeit her hat Gott jedes unserer Gebete bestimmt als ein kostbares Mittel, durch das wir alle die Gaben und Gnaden erhalten sollen, die uns notwendig sind. Gott war es, der dem Abel das Gebet eingab, das er mit Wohlgefallen annahm. Gott ließ aus dem Herzen der Patriarchen und der Propheten die Gebete emporsteigen, die für alle Zukunft unermesslichen Segen über die Menschheit brachten. Gott war es, der in der Seele des königlichen Sängers David die unsterblichen Psalmen erweckte, in denen die Menschen aller Zeiten ihre Freude und ihr Leid vor dem Herrn aussprechen. Er ließ aus dem Herzen Jesu die Gebete

aufsteigen, die Himmel und Erde versöhnten und das unermessliche Wohlgefallen des ewigen Vaters gefunden haben. Und so wirkt Gott auch das Gebet im Herzen des Kindes, das sein Abendgebet spricht, wie im Herzen des Priesters, der das Gotteslob der Kirche im Breviergebet zu ihm emporsendet.

Die Antwort auf die beiden Einwände, die wir oben wiedergaben, ist im Grunde genommen sehr einfach, obwohl im Gebet ein Geheimnis der Gnade verborgen liegt. Diese Antwort läßt sich in folgenden Satz zusammenfassen: Das wahre Gebet ist unfehlbar wirksam, weil Gott, der sich nicht selbst widersprechen kann, von Ewigkeit her beschlossen hat, daß dieses Gebet wirksam sein soll. Denn Gott hat nicht nur alles, was sich ereignet, vorhergesehen, vorhergewollt oder doch wenigstens im voraus zugelassen, er hat auch die Art und Weise bestimmt, wie die Dinge sich ereignen sollen, die Ursachen, welche das Geschehen hervorbringen, und ebenso die Mittel, durch welche diese Ursachen ihr Ziel erreichen. Zuerst wollte Gott, menschlich gesprochen, die Ziele seiner Vorsehung, und im Hinblick auf diese Ziele hat er die Mittel bestimmt, die diesen Zielen angepaßt sind. Wer das Ziel will, muß auch die Mittel wollen.

Das Gebet ist also eine Ursache, die von aller Ewigkeit her von der Vorsehung dafür bestimmt ist, die Gaben Gottes, die zu unserem Heile notwendig sind, von seiner Güte zu erfliehen. Die Unveränderlichkeit der göttlichen Ratschlüsse steht in keinerlei Widerspruch zur Wirksamkeit des Gebetes, sondern ist im Gegenteil der eigentliche Grund und das Fundament dieser Wirksamkeit. Gott hat ja das Bittgebet und seine Erhöhung von Ewigkeit her eingeordnet in seinen Vorsehungsplan und ihm die Aufgabe einer Mittelursache übertragen. Deshalb antwortet der heilige Thomas auf die oben erwähnten Einwände mit der kurzen und bündigen Feststellung: «Wenn jemand sagen wollte, wir brauchten nicht zu beten, um etwas von Gott zu erlangen, so wäre das derselbe bare Unsinn, als wenn er sagen würde, wir brauchten nicht zu gehen, um an einen andern Ort zu kommen, und wir brauchten nicht zu essen, um uns zu ernähren<sup>108</sup>.»

Seneca hat auf die Freigebigkeit Gottes hingewiesen, die um so größer sei, je weniger er sich bitten lasse. Was man durch Bitten erlange, habe man am teuersten bezahlt. Darum brauchten wir Gott, der unendlich freigebig sei, nicht erst zu bitten. Der heilige Thomas antwortet darauf, daß Seneca unser Verhältnis zu Gott verkenne. Was er sage, gelte nicht einmal immer unter Menschen. Zweifellos gebe uns Gott viele Dinge, ohne daß wir ihn darum bitten. Wenn er aber in bestimmten Fällen unser Gebet verlange, so tue er das, weil es uns nützlich sei. Gott gebe uns

damit die tröstliche Zusicherung, daß wir in allen Nöten zu ihm unsere Zuflucht nehmen dürften. Wenn Gott uns sagt: «Bittet, und ihr werdet empfangen», so spricht er wie ein Vater, der sich vorgenommen hat, seinen Kindern eine Freude zu machen und sie dann veranlaßt, ihn darum zu bitten. So ist unser Bittgebet eine ständige Verehrung der göttlichen Vorsehung. Durch das Gebet erkennen wir immerdar an, daß wir unter der Regierung Gottes stehen. Man kann in einem wahren Sinne sagen, daß der, welcher mit Demut, Vertrauen und Beharrlichkeit für sich und den Nächsten die zum Heile notwendigen Güter erbittet, mit der göttlichen Weltregierung mitwirkt, und darin zeigt sich der höchste Adel des Bittgebetes. Es hilft mit, den ewigen Ratschluß der Vorsehung ins Werk zu setzen, es macht alle Kräfte des Guten frei und läßt sie triumphieren über die Mächte des Bösen.

### IX. Die Vorsehung und das Rätsel des Übels

Diese Gesamtordnung der Vorsehung wäre zu schön, um wahr zu sein, wenn in ihr das Dunkel des Leidens und der Schuld fehlte. Das Universum, in dem wir leben, ist keineswegs «die beste aller möglichen Welten». Pierre Bayle hatte in seinem Dictionnaire gemeint, bisher habe noch niemand die Frage beantwortet, ob denn Gott nicht eine Welt hätte schaffen können, in der die Mängel der gegenwärtigen Welt unmöglich gewesen wären. Warum habe Gott überhaupt diese Welt erschaffen, die doch offenkundig mit ihren Sünden und Leiden seiner Güte und Vorsehung widerspreche? Leibniz antwortete darauf: «Weil die Weisheit Gottes die in den Kreaturen allgemein sich äußernde Gutheit Gottes lenkt, so folgt, daß die göttliche Vorsehung sich in der ganzen Reihenfolge des Universums zeigt. Man muß sagen, Gott habe aus der unendlichen Zahl möglicher Weltordnungen die beste ausgewählt, und diese sei eben die, welche wirklich existiert. Denn alles in der Welt steht in Harmonie miteinander, und der Weiseste fällt die Entscheidung nur, nachdem er alles durchschaut hat und also nur auf Grund des Ganzen. Sehe ich nur auf die einzelnen Teile gesondert, so kann der Wille vorläufig sein; im Ganzen muß er als entscheidend angesehen werden . . . Die unendliche Weisheit des Allmächtigen jedoch, verbunden mit seiner unermeßlichen Gutheit, hat gemacht, daß nach Überschlagung aller Posten nichts Besseres hat geschaffen werden können, als was von Gott geschaffen wurde, und zwar so, daß alles miteinander vollkommen harmoniert und aufs schönste überein-

stimmt . . . Daraus folgt: Sooft in den Werken Gottes etwas vorkommt, was tadelnswert erscheint, so muß man bedenken, daß wir es nicht genugsam kennen und daß ein Weiser, der es wirklich ganz versteht, urteilen würde, daß man besseres nicht einmal wünschen könne<sup>109</sup>.»

Jeder, der wirklich leidet und dem grausamen Schmerz ebenso in die Augen gesehen hat wie der Dämonie des Bösen, wird eine solche Erklärung des Übels in der Welt als unzureichend empfinden. Die Welt, in der wir leben, ist keineswegs die beste, die Gott schaffen konnte. Wenn wir aber anfangen, uns eine Utopie auszumalen, ein Wunschbild einer Menschenwelt, die von allen Schatten des Übels befreit ist, dann haben wir uns eben eine ganz andere Welt ausgemalt als die, in der wir leben. Mit anderen Worten: Unsere gegenwärtige Welt ist ohne das Übel nicht denkbar; sie würde ohne dieses Dunkel zerstört werden, wie ein schönes Gemälde zerstört wird, wenn man die dunklen Stellen ausschneiden will. Denn das Universum ist trotz allem ein Bild von erhabener Schönheit, ein Lied voll wunderbarer Harmonie, und darum sagt der heilige Thomas: «Das All kann bei dem jetzigen Stand der Dinge nicht besser sein wegen der überaus passenden Ordnung, die Gott den Dingen gegeben hat. In dieser Ordnung besteht das Gutsein des Weltalls. Wenn darin auch nur eines besser wäre, so würde das Ebenmaß der Ordnung zerstört, so wie bei einer Zither der Zusammenklang verlorengeliegt, wenn auch nur eine Saite zu stark gespannt ist. Freilich könnte Gott andere Dinge erschaffen oder den bereits geschaffenen neue hinzufügen, und so würde jenes Weltall ein besseres sein<sup>110</sup>.»

Augustinus hat lange mit dem Rätsel des Übels ringen müssen, bis er das Wort von der «wunderbaren Schönheit des Weltalls» sprechen konnte. Denn zuerst war er befangen in dem manichäischen Wahne, daß dem guten Gott ein ewiges böses Prinzip gegenüberstehe, aus dem alles Leid und alle Schuld unaufhörlich herausfließe. Nichts widerspricht mehr der christlichen Vorsehungslehre als die irrige Annahme eines solchen ewigen Kampfes zweier voneinander unabhängiger Kräfte, die die Welt zu ihrem Schlachtfelde wählen. Es gab für Augustinus keinen anderen Ausweg als eine gesunde, vom Glauben geleitete Philosophie. Er mußte die Beziehungen zwischen dem Sein und dem Guten wie anderseits die zwischen dem Nichtsein und dem Bösen klar herausarbeiten. Denn wenn das Böse als solches ein wirkliches Sein hat, dann muß es auch erschaffen worden sein. Unmöglich kann aber Gott das Böse ins Dasein rufen; das widerstreitet seiner Güte und Heiligkeit. Also bliebe nur ein böses Urprinzip übrig, und dann stehen wir mitten in jenem finsternen Manichäismus, aus dessen Kerker Augustin zu entfliehen suchte. Die Lösung kann also nur lauten: Wenn das Sein und das

Gutsein zusammenfallen, dann ist das Übel ein Nichtsein; es ist nicht das Ergebnis eines besonderen Schöpfungsaktes, es ist vielmehr nur ein Mangel am Werk des Schöpfers. Das Übel ist keine für sich bestehende, selbständige Wirklichkeit, sondern ein Schatten, ein Fehler an der guten Kreatur Gottes. Das Übel ist deshalb dem Guten nicht ebenbürtig, es ist eine Beraubung und ein Entzug, eine Verletzung des Guten. Das Böse setzt das Gute voraus wie der Schatten das Licht, und sogar der Teufel ist ein gefallener Engel: seine Naturwirklichkeit ist gut, weil von Gott geschaffen, und daher kommt sein scharfer Verstand und sein starker Wille; unheilbar böse ist er durch seine eigene freie Entscheidung gegen Gott, durch sein entartetes Ankämpfen gegen die Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Das Übel entsteht immer dadurch, daß etwas nicht dasjenige ist, was es sein sollte, und der Teufel ist deshalb böse, weil er sich kraft seines Willens weigert, das zu sein, was er sein sollte. Als Augustin diese Wahrheit erst eingesehen hatte, verteidigte er sie in all seinen Werken: «Da der allmächtige Gott überaus gut ist, würde er in seinen Werken keinerlei Übel zulassen, wenn er nicht so sehr allmächtig und gut wäre, daß er von dem Übel her Gutes machen könnte. Was ist aber das sogenannte Übel anders als ein Mangel an Gutsein<sup>111?</sup>»

Thomas wiederholt die schon von Augustin vorgetragene Lehre, daß zur Vollendung der Schönheit des Kosmos auch das Übel gehöre, wie ja der Schatten erst das Licht in vollem Glanze hervortreten läßt. Doch wäre es falsch, hier von einer einfachen Übernahme der neuplatonischen, ästhetischen Auffassung des Übels zu sprechen.

Zur Vollständigkeit des Universums gehören die wandelbaren Dinge, die gegen das Gutsein abfallen können und schon deshalb auch tatsächlich zuweilen abfallen.<sup>112</sup> Es ist einer der gefährlichsten Kurzschlüsse im Denken, wenn man daraus, daß das Böse als *privatio boni* keine Seinswirklichkeit hat, den falschen Schluß zieht, also sei das Böse nicht vorhanden und könne folglich nicht wirken. Beispielsweise ist eine schwere Wunde ein *privatio boni*, aber sie ist vorhanden und kann sich tödlich auswirken. Noch mehr gilt das in der moralischen Welt. In dem «Abfall vom Guten», in dem *deficere a bonitate*, besteht das Wesen des Übels, das deshalb einen Mangel an Güte und Sein darstellt und keine Naturwirklichkeit hat. Das *deficere* besagt entweder einen einfachen Seinsmangel wie bei dem Blinden oder eine fehlerhafte Naturtätigkeit wie bei dem unfruchtbaren Apfelbaum oder schließlich ein schuldhaftes Verhalten des freien Willens, der von der rechten Ordnung abweicht und damit «das Böse» schafft. Es gibt also zwei Arten des Übels: das Leid und die Sünde. Gott selbst bewirkt manchmal Leiden um eines guten Zieles willen, aber in der Regel hat das Leid an-

dere Ursachen als Gott, nämlich Einwirkungen der fehlerhaften Zweitursachen und die Schuld des freien Willens. Niemals bewirkt Gott Sünde und Schuld. Weil die Schuld einen Mangel an Gutsein darstellt, deshalb kann sie der freie Wille des Menschen aus sich allein hervorbringen. Er allein ist dafür verantwortlich, und er hat kein Recht, hier die Allursächlichkeit Gottes anzurufen, die sich immer auf Sein, Wirklichkeit und Güte erstreckt.

Damit ist das Übel weder verharmlost noch geleugnet. Das welkende Absterben und die brutale Zerstörung in der Natur, die ächzende Kreatur mit der peinvollen Not des Tieres und dem tiefen Leiden der Menschen: all diese dunklen Nächte und die noch dunkleren des Unrechtes, der Lüge, des selbstherrlich triumphierenden Bösen, sie sind da und lassen sich nicht wegreden. Das Böse hat zwar als *privatio boni* keine Seinswirklichkeit, aber es hat einen Willen zum Träger, und deshalb ist es oft von erschreckender Gewalt und Dynamik.

Das Verhältnis Gottes zum Bösen bestimmt Thomas mit der christlichen Tradition als Zufassung. «Gott will weder, daß Böses geschieht, noch will er, daß das Böse nicht geschieht. Er will vielmehr zulassen, daß Böses geschieht. Und das ist gut<sup>113</sup>.» Gott ist so mächtig, daß er auch aus dem Bösen Gutes hervorgehen lassen kann, «wie das Gute der Geduld nur aus dem Übel der Verfolgung entsteht und das Gute der Buße aus dem Übel der Schuld<sup>114</sup>. Das Böse, sagt Jacob Burckhardt, ist auf Erden ein Teil der großen weltgeschichtlichen Ökonomie. Es liegt eine ungeheure Spannung und Dynamik in dem Gang der Geschichte, wie Gott ihn will. Wie ein Drama erst durch die Gegensätze seine erregenden Momente und seinen zielstrebigem Fortschritt erfährt, so bestimmt die Auseinandersetzung zwischen Gutem und Bösem den Lauf der Geschichte und macht sie zu einem heroischen Gedicht durch die erschütternde Rhetorik der Tatsachen. Erst im Kampf mit dem Bösen entfaltet das Gute seine verborgensten Kräfte, und auf dem Hintergrunde der Verworfenheit strahlt die sittliche Güte in ihrem hellsten Glanze. Dabei bleibt bestehen, daß die Gewalt des Bösen in dieser Welt oft übermächtig ist. «Nichts Unchristlicheres, als der Tugend eine dauernde Herrschaft, einen materiellen Gotteslohn auf Erden zu versprechen, wie die Kirchenschriftsteller den christlichen Kaisern versprochen. Aber das herrschende Böse hat eine hohe Bedeutung: nur neben ihm gibt es ein uneigennütziges Gutes. Es wäre ein unerträglicher Anblick, wenn infolge konsequenter Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen hienieden die Bösen alle aus Zweckmäßigkeit anfangen, sich gut aufzuführen — denn unvermeidlich vorhanden und innerlich böse werden sie ja doch. Man könnte in die Stimmung kommen, den

Himmel wieder um eine Strafflosigkeit der Bösen auf Erden zu bitten, nur damit dieselben wenigstens ihre wahren Züge an den Tag legten. Es ist schon so Verstellung genug in der Welt<sup>116</sup>.»

Freilich vermögen alle diese Lichter nicht, das ganze Dunkel über den Problemen des Leidens und der Schuld zu erhellen. Wenn man nach dem letzten Grund der göttlichen Sendung des Leidens und der Zulassung des Bösen fragt, so versinkt jede Antwort in dem abgründigen Geheimnis des göttlichen Willens, der keine ihn bewegende Ursache hat. «Gott ist ohne Warum», sagt Meister Eckhart. Er handelt in absoluter vernünftiger Freiheit, aber nicht in Willkür, sondern sinnvoll in einer unendlichen Weisheit, die uns im tiefsten verborgen ist. Darum bleibt uns auch das Leben der Menschen mit dem Auf und Ab ihrer Schicksale rätselhaft. Es geht uns, sagt Thomas, wie dem Mann, der zum erstenmal die Werkstatt eines Kunstschmiedes betritt und nicht weiß, wozu die vielen Werkzeuge dienen sollen, deren Zweckmäßigkeit er nicht kennt<sup>116</sup>. Scheinbar treffen Glück und Unglück in blindem Wechselspiel Gute und Böse ohne Unterschied. Freilich nur scheinbar, nur für uns, die wir den verborgenen Sinn der göttlichen Fügungen und Zulassungen nicht zu erforschen vermögen<sup>117</sup>. Wir sind wie Leute, die nur die Rückseite eines gewebten Teppichs zu sehen bekommen und kaum ahnen können, welches Bild die verschlungenen Fäden auf der Vorderseite ergeben. Auch als Gläubige müssen wir uns deshalb mit einer unvollkommenen Erkenntnis der Vorsehung Gottes begnügen; aber schon diese *imperfecta cognitio* gibt uns das unüberwindliche Vertrauen und die ruhige Sicherheit des Herzens, das sich in Gott geborgen weiß. Der Vorsehungsglaube läßt uns schon hienieden einen ehrfurchtsvollen Blick in Gottes unbegreifliche Gerichte tun, ihre Helligkeiten lobpreisen und ihre Dunkelheit verehren:

„*Qui pie infinita prosequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficit prodeundo*<sup>118</sup>.

### X. Das Ziel der Vorsehung

Wir verstehen die Wege der Vorsehung insoweit, als wir ihre Ziele verstehen. Denn von ihren Zielen her wird der Sinn der göttlichen Weltregierung und der zeitliche Ablauf der Fügungen Gottes bestimmt. Das Ziel, um dessentwillen Gott tätig ist, steht am Anfang seines ewigen Vorsehungsplanes, während es erst am Ende des zeitlichen Ablaufs sei-

ner Weltregierung von den Kreaturen erreicht wird. So gilt auch hier in analoger Weise der Grundsatz: Das Ziel ist das erste in der Absicht des Handelnden, obwohl es das letzte in der Ausführung ist.

Wir entdecken in der Natur und im Menschenleben zahlreiche innerweltliche Einzelziele, die wiederum höheren Zielen dienen und einem Gesamtziel des Universums untergeordnet sind. Hier müssen wir mit derselben gesunden Realistik vorgehen wie oben bei der Behandlung der Wirkursachen. Nichts wäre verkehrter als eine Geringschätzung oder ein Übersehen der innerweltlichen, von der Naturwissenschaft und der Geschichte behandelten Ziele zugunsten des von der Theologie aufgezeigten überweltlichen Endzieles. Der heilige Thomas bemerkt, daß wir die Vollkommenheit Gottes herabsetzen, wenn wir die Vollkommenheit seiner Geschöpfe zu mindern suchen. Wollte man den Weltdingen ihre eigengesetzliche Wirkungsweise zugunsten der göttlichen Allwirksamkeit absprechen, so wäre das das Ende jeder Naturwissenschaft. Denn die Naturwissenschaft hat die innerweltlichen Ursachen zu erforschen, wie Thomas ausdrücklich bemerkt<sup>119</sup>.

Dieselbe gesunde realistische Auffassung bekundet der heilige Thomas bei der Behandlung der Zielursachen der Weltregierung: «Das Weltall setzt sich aus allen Kreaturen so zusammen wie ein Ganzes aus seinen Teilen. Wenn wir aber von einem Ganzen und seinen Teilen den Zweck angeben wollen, so finden wir zuerst, daß die einzelnen Teile um ihrer Eigentätigkeit willen da sind. So ist zum Beispiel das Auge zum Sehen da. Zweitens finden wir, daß der untergeordnete Teil um des übergeordneten willen da ist, wie beispielsweise die Sinne wegen des Verstandes, die Lunge wegen des Herzens. Drittens, daß alle Teile um der Vollkommenheit des Ganzen willen da sind, ähnlich wie die Materie für die Form. Darüber hinaus ist aber der ganze Mensch wegen eines außerhalb seiner selbst liegenden Zieles da, nämlich zu seiner freudvollen Ruhe in Gott<sup>120</sup>.» Diese hierarchische Ordnung der Ziele durchwaltet den ganzen Kosmos vom Atomkern bis empor zu den Cherubim und Seraphim. «Im Universum ist jedes Geschöpf zunächst um seiner eigenen Tätigkeit und Vollkommenheit willen da.» Die Einzelziele stehen freilich nicht ungeordnet nebeneinander, sondern bauen sich in einer planvollen Unter- und Überordnung zu einem Kosmos von erhabener Schönheit auf: «Die niederen Geschöpfe sind wegen der vornehmeren da, wie die unter dem Menschen stehenden Kreaturen um des Menschen willen da sind. Alle Einzelgeschöpfe sind da zur Vollendung des Universums, und schließlich ordnet sich das Universum mit allen seinen Teilen so auf Gott als auf sein Endziel hin, daß das göttliche Gutsein sich in ihnen wie in Nachbildern darstellt zur Verherrlichung Gottes. Gleich-

wohl haben die vernunftbegabten Geschöpfe Gott noch in einer besonderen und höheren Weise zum Ziel, da sie ihn durch ihre erkennende und liebende Eigentätigkeit erreichen können <sup>121</sup>.»

Hier sieht man mit aller Deutlichkeit, daß die religiöse Endbestimmung der Welt der innerweltlichen Zielstrebigkeit der Geschöpfe keinen Abbruch tut. Die Kreaturen sind zunächst einmal ihrer nächstliegenden Ziele wegen da, wie die Rosenknospe da ist, um sich zur Rose zu entfalten. Am 18. Januar 1827 sagte Goethe zu Eckermann: «Denken Sie sich aus der Wurzel hervorschießend ein grünes Gewächs, das eine Weile aus einem starken Stengel kräftige grüne Blätter nach den Seiten austreibt und zuletzt mit einer Blume endet. Die Blume war unerwartet, überraschend, aber sie mußte kommen; ja das grüne Blätterwerk war nur für sie da und wäre ohne sie nicht der Mühe wert gewesen.»

Sodann sind die Naturdinge auf den Menschen hingebunden. Es ist kein Zufall, daß an einer bestimmten Stelle der Erdentwicklung nach so viel Zeitaltern der sich stets höher entwickelnden Pflanzen und Tierarten auf einmal der Mensch auftritt. Er ist die Krönung des sich steigenden Aufbaus aller Naturwesen, deren Sehnsucht in ihm zur Erfüllung und zur Ruhe kommt. Die Entdeckung der unermesslichen Räume des Weltalls mit ihren ungezählten Sonnensystemen kann im Menschen wohl ein Gefühl des Schwindels erregen, aber diese Entdeckungen können nichts daran ändern, daß der Mensch das Ziel und die Krone des ganzen Kosmos ist. Der menschliche Geist, der immer tiefer eindringt in die unvorstellbar weiten Welträume, ist durch diese Entdeckungen nicht kleiner, sondern größer geworden, und deshalb konnte Hermann Schell sagen: «Nicht der Mensch — die Erde ist kleiner geworden.»

Herder und Kant, Goethe und Schiller, Fichte, Schelling und Hegel haben bei aller Fragwürdigkeit ihrer Systeme doch die richtige Erkenntnis gemeinsam, daß der unfreie Prozeß der Natur im Menschengestalt zu Bewußtsein und Freiheit erhoben wird. Die moderne Kulturphilosophie feiert den Menschen als das höchste Ziel der wie im dumpfen Banne liegenden Naturwelt. Der Mensch beherrscht die Natur durch seine Technik, er gestaltet und verklärt sie durch seine Kunst, er macht sie durch Wissenschaft und sittlichen Fortschritt der echten Humanität dienstbar. «Das geistbegabte Wesen», sagt Thomas, «verwertet alle anderen Dinge für sich, zunächst zur Vervollkommnung des geistigen Erkennens, indem es in den Dingen die Wahrheit erforscht, sodann zur Betätigung seiner Kraft und zur praktischen Anwendung der theoretischen Forschungsergebnisse, ähnlich wie der Künstler seine künstlerische Konzeption im materiellen Stoff gestaltet, schließlich auch zum Unterhalt des mit der Geistseele verbundenen menschlichen Leibes <sup>122</sup>.»

Das Endziel der gesamten Natur in dieser Welt, das höchste innerweltliche Ziel der Vorsehung ist somit die menschliche Kultur mit dem wissenschaftlichen und künstlerischen Leben, mit der sozialen und staatlichen Ordnung und mit dem steten Fortschritt zu wahrer Humanität.

Die innerweltlichen Ziele sind genau so wirklich wie die innerweltlichen Ursachen. Wenn der Naturwissenschaftler oder der Historiker nach dem Grund des Geschehens fragen, dann werden sie sich nicht mit dem einfachen Hinweis auf Gottes Allursächlichkeit begnügen. Und im praktischen Leben gäben wir uns nicht damit zufrieden, wenn der Zahnarzt uns sagen würde, unser Zahnschmerz stamme von Gott und wir sollten ihn um Abhilfe bitten. Wir verlangen vielmehr vom Arzt, daß er die nächstliegenden Ursachen erkennt und mit seinen natürlichen und technischen Mitteln Abhilfe schafft. So entspricht es der göttlichen Weltordnung, die durch Mittelursachen zu wirken pflegt und die Eigentätigkeit der innerweltlichen Ursachen nicht antastet. Genau so ist es in der Ordnung der Zielursachen. Wenn uns jemand nach dem Zweck der Technik, der Kunst oder des Staates fragt und wir sofort auf die Verherrlichung Gottes und das übernatürliche Endziel der Menschen hinweisen, so haben wir etwas durchaus Richtiges gesagt, nur nicht das, was wir zunächst sagen sollten, und woran jener Frager vielleicht in diesem Augenblick allein interessiert ist. Thomas sagt ausdrücklich, daß die innerweltlichen Ziele wirkliche Ziele sind, und daß sich die Zielstrebigkeit der Naturdinge schon erkennen und darstellen läßt, bevor man das höchste Endziel des Universums ins Auge faßt. Wer das leugnet oder praktisch außer acht läßt, handelt ebenso unvernünftig wie ein Fatalist, der alles auf das Schicksal zurückführt, oder wie ein Mohammedaner, der alles einfach dem allmächtigen Willen Allahs zuschreibt, als wenn die Naturdinge keine eigengesetzliche Wirkungsweise und Zielstrebigkeit hätten.

Freilich ist auch das höchste innerweltliche Ziel nicht das absolute Endziel, so wenig wie die allgemeinste innerweltliche Ursache jemals die absolute Erstursache sein kann. Die Zielstrebigkeit der Naturdinge weist über die Natur selbst hinaus, am deutlichsten da, wo sie ihr höchstes Ziel innerhalb des Kosmos erreicht: im Menschen und seiner Kultur. Seine Wissenschaft bleibt immer vor neuen, noch dunkleren Tiefen stehen; seine Technik bedroht sein eigenes Leben und alle Gebilde seiner Kultur; seine staatliche Ordnung vermag das Chaos der Völker zu entzweien, nicht wirklich zu ordnen, und der Fortschritt der Humanität ist uns sehr fragwürdig geworden. Die Zielstrebigkeit in der Natur kann hier ihre letzte Erfüllung nicht finden, sie drängt über den Menschen hinaus zu einem höheren Endziel des gesamten Universums. Wie alle

Wirkursachen zurückweisen auf den letzten, schöpferischen Urgrund des Alls, so drängen alle Zielstrebigkeiten der Welt Dinge weiter vorwärts, um zurückzukehren zu diesem Urgrund als ihrem letzten Ziel.

In welcher Weise strebt das Universum diesem Endziele zu? Alle Dinge suchen Gott und wollen teilnehmen an seiner unfassbaren Schönheit und Herrlichkeit; sie streben danach, sich Gott zu verähnlichen, und deshalb drängt die Rosenknospe zur vollen Rose, deshalb entwickelt sich das Vögelei zur Nachtigall. «Unmöglich ist immer die Rose, ungreiflich ist die Nachtigall», sagt Goethe, um auf diesen geheimnisvollen, metaphysischen Sinn der Naturdinge hinzuweisen. Indem sie ihr Ziel erreichen, bilden sie Gottes Herrlichkeit in stets vollkommenerer Weise ab.

Im Menschen aber erhebt sich diese Zielstrebigkeit auf eine höhere Ebene, indem er Gott mit bewußter Erkenntnis und freiem Willen verherrlicht. Er erkennt die naturhafte Zielstrebigkeit in allem Geschaffenen, er bejaht sie, spricht sie aus und führt sie weiter bis zur Erkenntnis und Liebe Gottes. So gelangt der ganze Kosmos im Menschen zur Beseelung, in ihm findet der dunkle Drang der anorganischen Wesen und der Pflanzen und Tiere sein Erwachen und sein Bewußtsein. Was Michelangelo in der Erschaffung Adams so meisterhaft dargestellt hat, das geschieht alle Tage: Im Menschen schlägt die schlafende Schöpfung ihr Auge auf, sie erkennt Gott und bricht aus in jubelnden Lobpreis seiner Herrlichkeit. Der drängende Lebenswille des Universums mit seiner unübersehbaren, kunstvollen Ordnung der Zielstrebigkeiten findet im Menschen seine Erfüllung und zugleich seine Weiterführung.

Die innerweltliche Zielstrebigkeit der Naturdinge verbindet sich so mit dem Streben zum überweltlichen Endziel. Beide Zielstrebigkeiten durchdringen sich gegenseitig, und das höchste Endziel ist schon wirksam in dem Streben der Naturdinge zu ihren innerweltlichen Zielen, ähnlich wie Gott als Erstsache in allen innerweltlichen Ursachen wirksam ist, ohne deren Eigengesetzlichkeit zu vermindern. In ähnlicher Weise reißt auch das überweltliche Endziel keine innerweltliche Zielstrebigkeit aus ihrer Bahn, obwohl es bereits jedwede Zielstrebigkeit als Endziel beeinflusst.

Worin das höchste Endziel besteht, welcher Art die gnadenvolle Teilhabe der Kreatur an Gottes Herrlichkeit ist, hat uns Gott aus freier Güte selbst offenbart. Der heilige Augustinus hat im Anschluß an die neutestamentliche Verkündigung vom kommenden Gottesreich den «Gottesstaat» als Hauptgegenstand der Vorsehung und Weltregierung bezeichnet. Der Gottesstaat ist die Gemeinschaft aller gottliebenden Menschen in allen Zeiten und in allen Ländern der Welt. Er liegt in dauern-

dem Kampf mit dem «Teufelsstaat», der Gemeinschaft aller Gottesfeinde in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Alle Ereignisse in der Weltgeschichte und alle Geschehnisse im Leben des einzelnen Menschen sind angeordnet oder doch zugelassen, um die Errichtung und Ausbreitung des Gottesstaates zu fördern. In dieser Weltzeit ist der Gottesstaat im Werden, aber wie das Ziel einer jeden Bewegung in der Ruhe liegt, so ist auch Endziel der irdischen Pilgerfahrt die Ruhe im letzten Siege der ewigen Gottesstadt, die Sabbatruhe in der göttlichen Herrlichkeit. Der ganze Kosmos mit allem, was in ihm lebt und wirkt, strebt unter der Leitung der göttlichen Vorsehung dieser ewigen Ruhe zu, die für Engel und Menschen in der Gottesschau besteht, in der Teilnahme am innersten Leben der Gottheit.

In einem bestimmten Sinn haben Augustinus und Thomas dem Menschen den ersten Platz im Vorsehungsplan eingeräumt. Die Weltregierung, die ja ein Wirken Gottes nach außen ist, hat alles Geschaffene zum Gegenstand. In diesem Universum erscheint der Mensch auf Grund seiner Geistnatur und seiner übernatürlichen Erhebung durch die Gnade als der Höhepunkt des sichtbaren Kosmos. Er ist der Mikrokosmos, das reale Abbild des Makrokosmos. Alle physischen, biologischen und geistigen Stufen des Universums faßt er in sich zusammen, aber gleichzeitig bewältigt er sie geistig erkennend und beherrscht er sie durch sein freies Wollen und Handeln. Es genügt nach dem heiligen Thomas nicht, zu sagen, er sei der vornehmste Teil der Welt, er ist darüber hinaus der gesamten Schöpfung gegenübergestellt und diesem Ganzen insofern gleichgestellt, als er nur noch Gott über sich hat. Der Mensch dient nicht mehr anderen, höheren Zielen der Schöpfung, er ist vielmehr ohne Zwischenglied unmittelbar auf Gott hingeordnet<sup>123</sup>.

Trotzdem besagt die Vorrangstellung des Menschen keineswegs, daß er das höchste Endziel der Vorsehung ist, wie die Aufklärung meinte. Augustinus macht darauf aufmerksam, daß der Mensch sich klar werden muß über den Platz, den er in den Plänen der Vorsehung einnimmt. Denn nur von dieser Erkenntnis aus kann er die Überraschungen und die Ärgernisse vermeiden, die das Problem des Übels bei ihm hervorrufen könnte. Der Mensch steht nicht isoliert im Universum, und das gemeinsame Heil der heiligen Engel und der Auserwählten, das Gemeinwohl der gesamten Gottesstadt, steht über dem Wohl des einzelnen Menschen. In diesem Sinne ist das Endziel der Vorsehung in eminenter Weise sozial, worauf schon die augustiniischen Ausdrücke: Haus Gottes, Volk Gottes, Reich und Staat Gottes hinweisen. Zum Gottesstaat gehört sein königlicher Gründer, Gott selbst, und die Gemeinschaft der Heiligen, welche aus den auserwählten Engeln und Menschen

gebildet wird. Der einzelne Mensch steht in diesem Gottesstaat als sein Bürger. Die Vervollkommnung des Ganzen ist das Ziel, welches die göttliche Vorsehung anstrebt. «Das höchste Endziel des göttlichen Willens ist die eigene Gutheit; dem kommt in der Schöpfung am nächsten das Gut der Ordnung des Universums der Welt Dinge. Das also, wofür Gott in der Schöpfung am meisten sorgt, ist die Ordnung des Weltganzen<sup>124</sup>.» Der einzelne kann die Ordnung des Ganzen nicht völlig verstehen, und deshalb entgehen ihm oft die Beweggründe und der Sinn der Weltregierung, die auf das Endziel des Universums gerichtet ist. «Wer das Ganze nicht erblicken kann», sagt Augustinus, «wird gleichsam durch die Häßlichkeit des einzelnen Teiles beleidigt, weil er nicht weiß, wozu dieser Teil gehört und worauf er bezogen ist<sup>125</sup>.» Nicht nur, daß er die Ziele der Vorsehung nicht versteht, er findet ihre Anordnungen schmerzlich, wenn der Triumph der Gottesstadt von ihren einzelnen Bürgern unverstandene Opfer fordert<sup>126</sup>.

Die Vollendung des Weltalls und die Aufrichtung der ewigen Gottesstadt in der himmlischen Seligkeit muß wiederum hingeordnet werden auf Gott selbst, der an der Spitze der Heiligen das Haupt und die Krönung dieser Gottesstadt ist und durch die Seligkeit, die er seinen Auserwählten gibt, sein ewiges Königtum über sie ausübt. In einer wunderbaren Rückkehr zu ihrem Schöpfer gibt die Gemeinschaft der Heiligen ihm alles Lob und alle Herrlichkeit und bringt ihm das Opfer vollkommener Hingabe dar. Denn Gottes Vorsehungsplan und seine Weltregierung können kein anderes Endziel haben als die Verherrlichung der unendlichen Schönheit, Güte und Heiligkeit des göttlichen Wesens: «Aus ihm und durch ihn und für ihn sind alle Dinge. Ihm sei die Ehre in Ewigkeit<sup>127</sup>!»

Schon hienieden verherrlicht die pilgernde Kirche den göttlichen Begründer und König der ewigen Gottesstadt. «Wenn aber dereinst die Vollzahl der Auserwählten in die Gottschauung eingegangen, wenn der Leib Christi zum Vollalter des Hauptes herangereift, wenn die verklärte Natur mit dem gotterfüllten Geiste auf ewig zu lebendigem Friedensbunde vermählt ist, wenn Tod und Sünde überwunden und Gott alles in allem ist: dann stimmt die ganze Gemeinschaft der seligen Engel und Menschen, der vollendeten Geister- und Körperwelt, mit gottentflammter Begeisterung zu dem gewaltigen Dankespsalm zusammen, in dem jede Tugend, jedes Verdienst, jeder Charakter ein Akkord ist; jedes Talent, jede Kunst, jede Wissenschaft ein Wort; jeder Stand, jedes Schicksal, jede Ordnung ein Klang; jedes Volk, jede Zeit, jede Welt ein Ton; und alle zusammen ein begeistertes Loblied zu Ehren des Allerbarmers, der aus der Vergangenheit und Zukunft dem staunenden

Geiste entgegenkommt, ein Loblied, so gewaltig wie Gottes Welt, so reich wie Zeit und Ewigkeit und so innig wie die gotterfüllte Liebe: ein Psalm, in dem das unendliche Wort mit der Glut und Kraft seines Heiligen Geistes fortschallt von Himmel zu Himmel, von Geschlecht zu Geschlecht, von Ewigkeit zu Ewigkeit: Heilig, Heilig, Heilig ist Gott der Herr, der Allherrscher, der da war, der da ist, und der da kommt! Alleluja<sup>128</sup>!»

\*

Nur wer diesen Glauben und diese Hoffnung bejaht, kann den Einwänden gegen die christliche Vorsehungslehre wirksam begegnen. Umgekehrt hat man sich den Weg zu einer überzeugenden Rechtfertigung Gottes gegenüber dem Problem des Übels in der Welt selbst versperrt, wenn man die Theodizee von der christlichen Heilsbotschaft isoliert. Von einer nur natürlichen Theologie aus, die ein Teil der Metaphysik ist, kann man auch nur eine vorläufige und sehr unvollkommene Antwort geben. Völlig unmöglich wird die Theodizee, wenn man die sichere Erkennbarkeit eines alles lenkenden, persönlichen Gottes leugnet, die das Vaticanum verteidigt hat. Weil Kant die theoretische Erkennbarkeit eines transzendenten Gottes leugnete, darum schrieb er sein Buch «Über die Vergeblichkeit aller bisherigen Versuche einer spekulativen Theodizee».

## THEODIZEE DER VORSEHUNG

Der Philosoph Diagoras von Melos hatte ein bitteres Unrecht erfahren und keinerlei Genugtuung erhalten. Seitdem wollte er nichts mehr von einer Vorsehung wissen, die Glück und Unglück in der Welt gerecht verteile. Er schrieb eine Streitschrift mit dem Titel: «Entfestigende Reden.» In diesem Buche, das verlorengegangen ist, soll er versucht haben, die Beweise zu erschüttern, mit denen man die Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung zu erhärten suchte. Diagoras bestritt jedes Eingreifen der Götter in den Ablauf der Weltgeschichte, jede Leitung des Naturverlaufs durch eine überirdische Macht. Um die Ohnmacht der Götter zu beweisen, warf er ein hölzernes Bild des Herakles ins Feuer, um damit sein Frühstück zu kochen. Als er einst das Heiligtum in Samothrake betrat, wies ein Freund auf die zahlreichen Weihegeschenke hin, die geheilte und gerettete Menschen dort aufgehängt hatten. Vor allem deutete er auf die Motivbilder, welche die Katastrophen schilderten, aus denen die Spender der Bilder entronnen waren. Du bildest dir ein, sagte der Freund, die Götter kümmern sich nicht um die Sorgen der Menschen; aber beweisen dir diese Motivbilder nicht, wie viele Menschen durch ihre Gelübde den tobenden Seestürmen entronnen und heil in den Hafen gelangt sind? Jawohl, erwiderte Diagoras, es sind ja auch niemals diejenigen abgebildet worden, die durch Schiffbruch in den Fluten umgekommen sind. — Ein anderes Mal machte Diagoras eine Seereise, und sein Schiff kam in einen furchtbaren Sturm hinein. Die Matrosen kannten den Diagoras als Atheisten und meinten, er sei die Ursache des Zornes der Götter; seinetwegen befänden sie sich in Seenot. Diagoras aber zeigte auf die anderen Schiffe, die ebenso vom Sturme hin und her geschleudert wurden und fragte: «Fährt denn auf denen da auch der Diagoras?»

Der Spott des Diagoras trifft in Wirklichkeit nur jene billige «Kalendartheologie», die sich anmaßt, überall Gottes Absichten und Pläne zu entdecken, und die ganz genau weiß, warum dieses Unglück den einen und jenes Glück den anderen getroffen hat. Es soll so zugehen wie in den Erzählungen von Christoph von Schmid, wo die ewige Gerechtigkeit

mit unfehlbarer Sicherheit den Bösewicht schon hier auf Erden seiner Strafe zuführt und den Guten aus allen Anschlägen wunderbar errettet. Der wirkliche Verlauf des Lebens und der Welt ist leider nicht so einfach, und das Leiden des Gerechten ist ein ebenso häufiger Anblick wie der Triumph des Bösen. Aber es war doch sehr kurzsichtig, wenn Diagoras aus solchen Erlebnissen die Folgerung zog, es gäbe überhaupt keine göttliche Weltregierung.

Die antiken Philosophen haben sich bereits ernsthaft mit dem Problem beschäftigt, wie die göttliche Weltregierung gegen solche Einwendungen, wie sie Diagoras erhob, zu rechtfertigen sei. Seneca schrieb ein Buch «Über die Vorsehung, oder warum guten Menschen Übles begegnet» in der Absicht, «die Sache der Götter» zu verteidigen. Die einfachste Lösung war hier der Schicksalsglaube. Wenn es keine persönliche Gottheit ist, die den Ablauf der Ereignisse regelt, wenn ein unpersönliches Schicksal als großes Weltgesetz die tiefste Quelle alles Geschehens ist, dann gibt es eigentlich kein Problem der Theodizee. Es ist ja niemand da, der in letzter Freiheit und Verantwortlichkeit handelt, und darum braucht auch niemand gerechtfertigt zu werden. Man kann sich damit begnügen, die Naturnotwendigkeit alles Geschehens nachzuweisen und dann den Menschen aufzufordern, das Menschliche menschlich zu ertragen.

Sobald aber der Glaube an die Vorsehung des persönlichen, weltüberlegenen Gottes den Schicksalsglauben verdrängt, tritt das Problem der Theodizee in voller Schärfe auf. Nicht, als wenn wir über Gott zu Gericht sitzen, nicht, als wenn wir die unerforschlichen Wege seiner abgründigen Weisheit erklären könnten! Weil Gott ein Geheimnis ist, ist auch sein Wirken geheimnisvoll. Seine Gedanken sind über unsere Gedanken erhaben, wie der Himmel erhaben ist über die Erde. Niemand ist Gottes Ratgeber gewesen. Niemanden hat er eingeweiht in jene verborgenen Absichten, die er mit dem einzelnen Menschen und mit ganzen Völkern hat.

Die Vorsehung lenkt alles Sein und Leben  
nach ihrem Ratschluß, dessen Grund  
zu schaun ist keiner Kreatur gegeben?

Wir wissen aber, daß alle Wege Gottes Wege der Weisheit, der Güte und der Liebe sind, und gerade aus diesem ehrfürchtigen Wissen heraus versuchen wir, Gottes Weltregierung zu rechtfertigen gegen die Einwände, die nicht nur von böswilligen, sondern auch von guten, zweifelnden und beinahe verzweifelnden Menschen erhoben werden. In diesem Sinne sagt schon der königliche Sänger der Psalmen, daß Gott recht hat mit seinem Urteil und unanfechtbar bleibt in seinem Gericht <sup>3</sup>.

### *1. Das Leiden ist mit der menschlichen Natur gegeben*

Wir sagten es schon, daß diese Welt nicht die beste ist, die Gott erschaffen konnte. Sie ist mit mancherlei Unvollkommenheiten beladen, und der Mensch ist ein hinfälliges, vergängliches, von Natur aus mancherlei Leiden unterworfenes Geschöpf. Die Menschheit erinnert sich zwar noch dunkel ihres paradiesischen goldenen Zeitalters, aber die Gabe der Unsterblichkeit, die Gott aus reiner Gnade den ersten Menschen gegeben hatte, ging durch die Schuld unseres Stammvaters verloren, und der Mensch fiel wie alle andern Wesen unter die Gesetze der Natur, denen er nun seinem Leibe nach von der Geburt bis zum Tode unterworfen ist. Die Krankheit und der Tod, welche die Auflösung des einzelnen Menschen vorbereiten und vollenden, gehören mit zum Gesetz der Erhaltung des menschlichen Geschlechtes, das sich unaufhörlich durch neue Generationen fortpflanzt, die aufeinander folgen. Darf man Gott wegen dieses allgemeinen Gesetzes tadeln? Das wäre Frechheit und Undankbarkeit. Wir sind keine Engel, sondern vergängliche Wesen, und wie in der Natur die Blüten und Keime des Frühlings im Herbst wieder sterben müssen, nachdem sie Frucht getragen haben, so erlebt jede menschliche Generation ihre Blütezeit in der Jugend, um dann ihr Lebenswerk zu vollbringen und dem neuen, heranwachsenden Geschlecht Platz zu machen. Es wäre Unvernunft und Anmaßung, Gott einen Vorwurf daraus zu machen, daß er uns nicht in einer unsterblichen Natur wie die Engel erschaffen hat.

Mit dieser hinfälligen, verwundbaren und leidensfähigen Natur leben wir in einer Welt, die von allgemein gültigen Naturgesetzen beherrscht wird. Bei den Vorwürfen gegen die göttliche Vorsehung tun die Lästere so, als wenn es gar keine Naturgesetze gäbe und Gott jedes Ereignis unmittelbar selbst wirkte. Sie, die sonst von göttlicher Wirksamkeit überhaupt nichts wissen wollen, malen plötzlich die magische Welt eines primitiven Zauberglaubens aus, um dann jedes Ereignis unmittelbar auf Gott zurückzuführen und seine Weltregierung zu schmähern.

Wie ist es aber in Wirklichkeit? Die Naturgesetze stehen nicht nur im Dienste der göttlichen Gerechtigkeit, sie werden ausgelöst und beeinflusst von vielen andern Ursachen, denen Gott freien Lauf läßt. So kommt es, daß sie in ihrem Wirken ohne Unterschied Unschuldige und Schuldige mit Glück oder Unglück überschütten. Wenn eine ansteckende Krankheit ausbricht, sucht sie ihre Opfer nicht nur unter den bösen Menschen, und der Blitz schlägt nicht nur in die Häuser der Ungerechten ein. Da die Welt durch allgemeine Gesetze regiert wird, können wir nicht fordern, daß, wenn die Fundamente des Hauses, in dem

wir wohnen, durch einen unterirdischen Einsturz plötzlich umgekehrt würden, Gott die Gesetze der Schwerkraft zu unseren Gunsten aufhebt. Das Haus wird einstürzen, ob die Leute, die darin wohnen, berüchtigte Übeltäter sind oder harmlose Seelen, die keiner Fliege etwas zuleide täten. Und wenn die Bomben wahllos auf die Wohnviertel einer Stadt fallen, kann man da wirklich verlangen, daß nur die Häuser der Gottlosen getroffen werden und die Häuser der Guten keinerlei Schaden leiden? Würden wir bei einem Hagelwetter fordern, daß das Weizenfeld des gerechten Bauern verschont werde? Das wäre ein Wunder! Und wenn dieser Gerechte zufällig nach der Ernte in ein Verbrechen geriete, müßte dann das eingebrachte Getreide noch nachträglich auf seinem Speicher verfaulen? Also schon wieder ein Wunder? Auf diese Weise müßte man für jeden Augenblick neue Wunder fordern, und der gewöhnliche Weltzustand würde durch das Wunder ersetzt. Die Ausnahme würde zur Regel, und Unordnung ersetzte die Ordnung. Man braucht diese Fragen nur zu stellen; sie bedürfen für den Vernünftigen keiner Beantwortung.

Hat man schon jemals einen Soldaten darüber klagen hören, daß im Kriege die Kugeln nur die Braven trafen und daß es hinreiche, ein Verbrecher zu sein, um niemals verwundet zu werden? Gewiß nicht, weil doch jedermann weiß, daß die Kugeln keinen auswählen. Ähnlich geht es bei allen Unfällen des Lebens. Und schon dadurch ist der törichte Einwand widerlegt, daß in diesem Leben das Laster glücklich und die Tugend unglücklich sei. Es liegt ja auf der Hand, daß Glück und Unglück eine Art Lotterie sind, wo jeder ohne Unterschied ein schwarzes oder weißes Blatt ziehen kann. Man sollte daher die Frage ganz anders stellen und fragen: Warum ist in dieser Welt der Gerechte nicht von den Übeln befreit, welche den Schuldigen treffen können, und warum ist der Gottlose nicht des Glückes beraubt, das dem Gerechten vergönnt ist? Aber diese Frage ist von der ersten ganz verschieden, und wir müssen uns erst noch mit der ersten beschäftigen.

Immer wieder schallt es von einem Ende der Welt zum andern, daß der Gerechte unglücklich sei, während der Gottlose sich ungestraft seines Glückes erfreue. Dieser Einwurf zeugt nicht gerade von der Intelligenz derer, die ihn machen. Wenn der Rechtschaffene litte, weil er rechtschaffen, und wenn der Gottlose deshalb glücklich wäre, weil er gottlos ist, so wäre der Vorwurf berechtigt. Er fällt aber schon dann dahin, wenn man zugibt, daß Glück und Unglück wahllos und ohne erkennbaren Unterschied unter den Menschen verbreitet sind. Aber die falschen Meinungen gleichen den falschen Geldscheinen, die anfangs von Verbrechern hergestellt und nachher von harmlosen Leuten

ahnungslos weitergegeben werden. Im Anfang war es die Gottlosigkeit, die mit jenem Vorwurf gegen die Vorsehung großen Lärm machte; Leichtsinns und Einfalt wiederholen ihn unaufhörlich, obwohl er keineswegs stichhaltig ist. Erinnern wir uns des Vergleichs mit dem Kugelregen in einer Feldschlacht. Ein rechtschaffener Mann kommt darin um. Ist das eine Ungerechtigkeit? Nein, es ist ein Unglück! Stirbt er am Herzschlag oder am Krebs, wird er durch den Einsturz seiner Wohnung bei einem Fliegerangriff verschüttet, so sind das wiederum Unglücksfälle, aber keine Ungerechtigkeit. Denn alle Menschen sind ohne Unterschied Unfällen dieser Art unterworfen, und sie können sich nicht beklagen, wenn sie davon betroffen werden. Wenn ein allgemeines Naturgesetz nicht für die Gesamtheit ungerecht ist, kann es auch nicht ungerecht sein für den einzelnen. Jemand hat keine Herzschwäche, aber er könnte sie haben; ein anderer hat diese Krankheit, aber er könnte auch davon frei sein. Wer in einer Schlacht sein Leben verliert, hätte auch davonkommen können; wer daraus zurückkehrt, hätte auch fallen können. Hier liegt also keine Ungerechtigkeit vor, und hier hat die Mahnung der Stoiker ihr Recht, daß man Menschliches menschlich ertragen müsse <sup>4</sup>.

Wir können der Vorsehung keinen Vorwurf daraus machen, daß sie uns als Menschen geschaffen und den Gesetzen der Natur unterworfen hat. Solche Vorwürfe entstehen aus einer Trübung der Vernunft, aus falschen Vorspiegelungen, die der Mensch gern glaubt, weil sein Herz im heimlichen Aufruhr gegen die Vorsehung ist. Wir würden keiner menschlichen Regierung die Vorwürfe machen, die wir so dreist gegen Gott erheben. Seneca meint, man finde zwar Menschen, die ihre Mitmenschen gerecht beurteilen, aber man finde kaum jemand, der Gott Gerechtigkeit widerfahren lasse <sup>5</sup>.

## *II. Ist es wahr, daß die Bösen in diesem Leben glücklich und die Guten unglücklich sind?*

Trotz der Allgemeinheit der Naturgesetze, denen die Menschen unterschiedslos unterworfen sind, ist die oben angenommene Gleichheit der Guten und Bösen durchaus nicht vorhanden. Wir sagten, daß kein Grund zur Klage vorhanden sei, wenn Rechtschaffene und Gottlose denselben menschlichen Zufällen gleichmäßig unterworfen wären. In Wirklichkeit ist es aber ganz anders. Das allgemeine Gesetz, das sichtbare Gesetz ist, daß auch in diesem Leben das größere Glück der Tugend gehört. Damit

ist durchaus nicht gesagt, daß der tugendhafte Mensch immer glücklicher sei als der Bösewicht, denn in diesem Falle gäbe es keine selbstlose Tugend und kein verwegenes Laster mehr. Stellen wir uns einmal vor, jede gute Tat würde durch irgendeinen irdischen Vorteil sofort bezahlt. Alle würden dann anfangen, um dieses Vorteils willen sich gut aufzuführen, aber die guten Taten vieler Menschen wären nur eine andere Form von grober Selbstsucht. Denken wir uns auf der anderen Seite, daß kraft eines göttlichen Gesetzes dem Diebe in dem Augenblick, wo er einen Diebstahl beginge, die Hand abfiel. Dann würden sich alle des Stehlens enthalten, so gut wie sie sich hüten würden, die Hand unter das Beil eines Metzgers zu legen. Alle sittliche Ordnung würde ganz und gar verschwinden.

Um diese Ordnung aufrechtzuerhalten, müßte die Tugend zwar belohnt und das Laster bestraft werden, und zwar auch schon in diesem Leben, aber nicht immer und nicht auf der Stelle. Der unvergleichlich größere Anteil an zeitlichem Glück müßte der Tugend, der größere Teil des Unglücks müßte dem Laster zuteil werden. Der einzelne Mensch dürfte aber weder des einen noch des andern gewiß sein. So aber hat Gott es wirklich eingerichtet, und dies ist die einzige Ordnung, die für freie und vernünftige Menschen möglich ist. Wenn wir uns irgendeine andere Möglichkeit ausdenken, sehen wir sofort, daß sie entweder zur Zerstörung der sittlichen Ordnung auf dieser Welt oder zur Schaffung einer ganz andern Welt führen müßte.

Übrigens stimmen alle Menschen darin überein, daß die Tugend schon hier auf Erden nicht wahrhaft unglücklich ist. Alle Bücher stehen voll davon, Aristoteles, Plato und Cicero, Homer, Aeschylus und Vergil, Dante, Goethe und Shakespeare, sie alle bestätigen es. Schiller lehrte, die Weltgeschichte sei das Weltgericht. Maurice Maeterlinck weist auf die Gestalt Napoleons hin und sagt: «Ich glaube, daß es kein Leben gibt, in dem jede Ungerechtigkeit sich vollständiger und offenkundiger gerächt hätte als im Leben Napoleons.» Die Ermordung des Herzogs von Enghien, die List von Bayonne, wo die spanischen Bourbonen in die Falle gelockt wurden, das unaufrichtige Verhalten gegen den Zaren, der Angriffskrieg gegen Rußland, alles das hatte unvorhergesehene Folgen, die den Sturz Napoleons herbeiführten. Es fällt nicht schwer, aus der jüngsten Geschichte Parallelen herauszufinden, die an Deutlichkeit das Beispiel Napoleons noch übertreffen <sup>6</sup>. Bei den heidnischen wie bei den christlichen Völkern sind die Sprichwörter in aller Munde, daß die Vergeltung der bösen Tat folgt, daß Gottes Mühlen zwar langsam, aber furchtbar fein malen, daß Hochmut vor dem Falle kommt, und daß ehrlich am längsten währt. Wie oft hört man auf der Straße, dieser

oder jener Kaufmann habe durch seine Rechtlichkeit, durch seine gute Bedienung und seine unbedingte Zuverlässigkeit die Achtung und das Zutrauen aller erworben. Der gesunde Verstand des Volkes findet immer wieder, daß es kein Wunder sei, daß dieser oder jener Familie alles glücke, denn es seien gute Leute, die sich der Armen annähmen und redlich seien in Wort und Tat.

Allein auf der andern Seite hört man ganz das Gegenteil. Oft genug muß man hören, die Tugend sei nur auf der Welt, um zu leiden und von dem stets ungestraften Laster gepeinigt zu werden. Man spricht von den glücklichen Erfolgen unredlicher Leute, die sich über jedes göttliche und menschliche Gebot hinwegsetzen und über Leichen gehen. Man wird nicht fertig, von dem ewigen Mißgeschick der treuherzigen Einfalt zu erzählen. So könnte man versucht sein zu glauben, daß das Laster auf dieser Welt ein entschiedenes Übergewicht über die Ehrlichkeit habe.

Wie können wir uns diesen Widerspruch in der Meinung der Menschen erklären? Die Gesamtheit der Menschen scheint von zwei sich einander widersprechenden Sätzen überzeugt zu sein. Das menschliche Geschlecht spricht unaufhörlich sowohl über das Glück wie auch über das Elend der Tugend. Schiller, der in den «Kranichen des Ibykus» und im «Gang nach dem Eisenhammer» das planvolle Walten einer höheren Gerechtigkeit verherrlicht, hat auch die bitteren Worte gesprochen:

Ohne Wahl verteilt die Gaben,  
ohne Billigkeit das Glück,  
denn Patroklos liegt begraben,  
und Thersites kommt zurück.

Dieser Widerspruch geht nicht nur durch die ganze Menschheit, er geht mitten durch den einzelnen Menschen hindurch, und jeder muß in seinem Gewissen bekennen, was Ludwig XIV. gesagt hat: «Oh, wie sehr gut kenne ich diese zwei Menschen!»

Dies ist die Lösung des Problems und so vieler anderer: der eine Mensch in uns preist mit allem Recht die Vorteile der Tugend in diesem und in jenem Leben, und der andere beweist einen Augenblick später, daß die Tugend nur auf Erden sei, um vom Laster verfolgt, geschmäht und erwürgt zu werden. Die gesunde Vernunft und das Gewissen sagen uns mit aller Deutlichkeit, daß der Vorteil auf seiten der Tugend steht, wenn alle übrigen Verhältnisse dieselben sind. Vernunft und Gewissen bezeugen, daß die Gesundheit, das wichtigste aller zeitlichen Güter, zum größten Teil das Werk der Tugend ist. Darüber hinaus erfüllt die Tugend uns mit einer inneren Zufriedenheit, die

tausendmal mehr wert ist als alle Schätze der Welt. Warum geben nicht alle diesen einfachen Sachverhalt zu? Der Mensch läßt sich in seinen Reden noch mehr als in seinen Handlungen durch Laune und Leidenschaft bestimmen. Beleidigter Stolz, Neid, Rachsucht und innere Unzufriedenheit sind es, die über das zeitliche Mißgeschick der Tugend ihre Klagen erheben. Selbst der Sänger des 72. Psalmes muß von sich gestehen: «Fast hätte mein Glaube gewankt, denn eifernd sah ich auf der Bösen Glück. Ich hörte um mich herum sagen: Sieht Gott auf sie? Und ich sagte: Also habe ich umsonst mein Herz gerecht erhalten.» Man sieht daraus, daß es nicht immer Bosheit und Gottlosigkeit sind, die sich durch das Geschwätz vom Glück der Ungerechten und vom Unglück der Gerechten täuschen lassen. Leute, die in ruhigen Stunden das Sprichwort im Munde führen: «Unrecht Gut gedeihet nicht», lassen sich einige Stunden später zu der Bemerkung hinreißen, daß der redliche Mann zu nichts kommen könne; Reichtum und Ehrlichkeit fände man niemals zusammen. Würde man aber die moralischen Familiengeschichten mit demselben Eifer studieren, wie man ihre Stammbäume aufstellt, so würde man sehen, daß die unrecht erworbenen Güter ebenso viele Flüche sind, die unvermeidlich an dem einzelnen oder an den Familien in Erfüllung gehen.

Der lasterhafte Mensch ist der Henker seiner selbst, und ein böses Herz führt die Sache der göttlichen Gerechtigkeit gegen sich selbst. Das Böse trägt seine Strafe schon mit sich herum. Sind die Tyrannen, die in ständiger Furcht vor den Folgen ihrer Taten leben, glücklicher als die gerechten Staatsoberhäupter, die vom Vertrauen des Volkes getragen werden? Was ist die entsetzliche Grausamkeit der Tyrannei in alter und neuer Zeit anders als der Ausfluß ihrer inneren Unsicherheit und ihrer schrecklichen Furcht? War Kaiser Tiberius in all seiner Verworfenheit auf der Insel Capri glücklicher als Kaiser Titus, den man das Entzücken und die Freude des Menschengeschlechtes nannte? Sueton beschreibt uns, wie Tiberius seine Gewissensangst durch immer hemmungslosere Grausamkeiten übertrumpfen wollte, während Titus den Tag für verloren hielt, an dem er niemandem eine Wohltat spendet. Alle Welt spricht von dem Glück des guten Gewissens, und alle Welt spricht auch von der schrecklichen Strafe der Gewissensbisse, aber es scheint, als vergäße man diese Wahrheit, sobald man über die Vorsehung urteilt. Das Gewissen zieht den Verbrecher hin zum Ort seiner ruchlosen Tat; es läßt ihn alle Vorsicht vergessen, und seine innere Unsicherheit verrät seine Schuld. Und wenn es Menschen gibt, deren Gewissen durch keine Schuld mehr geängstigt wird, so sind das nur noch Zerrbilder des Menschen, versteinerte Herzen, die auch zu

keiner tiefen Freude mehr fähig sind. Seneca sagt mit Recht, daß Gott jenen Menschen, die er vor Sünde bewahrt oder davon befreit, alles gegeben habe. Er befreie sie von schändlichen Plänen und blinder Begier, und er bewahre sie vor ruheloser Habgier und quälendem Neide<sup>7</sup>.

Wenn man nun trotzdem sagt, das Laster sei in dieser Welt glücklich und die Unschuld unglücklich, so ist es dasselbe, als wenn man sagt, die Armut sei reich und der Reichtum arm.

Aber so ist der Mensch, alle Zeit wird er klagen und murren gegen die Wege der Vorsehung. Diese törichten Köpfe haben das gesunde Urteil verbannt und werden niemals zufrieden sein. Wenn es nach ihnen ginge, müßte der Gerechte in stetem Entzücken durchs Leben wandeln, keine Unfälle dürften ihm begegnen; der Regen dürfte ihn nicht naß machen, und der Hagel müßte ehrerbietig an den Ecken seiner Grenzen haltmachen; im Kriege dürfte ihn keine Kugel treffen und bei der Arbeit kein Unfall seine Gesundheit bedrohen. Wenn er einmal zufällig vergäße, des Abends seine Haustür zu schließen, so müßte Gott einen Engel mit flammendem Schwerte davor stellen, damit kein Dieb bei ihm einbrechen und ihn bestehlen könnte. Mit einem Wort: Die Vorsehung soll dafür da sein, unserem bürgerlichen Bedürfnis nach Sicherheit die absolute, metaphysische Garantie zu geben.

Zum Schluß sei noch vermerkt, daß es auch Leute gibt, die aus falsch verstandener Frömmigkeit auf eine Rechtfertigung Gottes in diesem Leben verzichten. Sie schieben alles aufs Jenseits hin. Da werde der Tugend ihr Lohn und dem Laster seine Strafe zuteil. Je mehr der gute Mensch in diesem Leben leide, desto besser ergehe es ihm in der Ewigkeit. Das ist nun zweifellos richtig. Jeder fromme Mensch muß sich an dieser Wahrheit trösten. Aber Gott hat es in seiner Weisheit so eingerichtet, daß auch in diesem Leben kein Böser wahrhaft glücklich und kein Guter wahrhaft unglücklich ist. Und so ist es gut. Deshalb hat auch niemand das Recht, dieses Walten der Vorsehung zu leugnen, um das Geheimnisvolle des göttlichen Wirkens desto stärker zu betonen. Denn Gottes Wirken bleibt immer geheimnisvoll genug, und seine Weltregierung behält ihre Rätsel.

### III. Wer bringt das Übel ins Leben hinein?

Von der Frage, warum der Gerechte leidet, gerät man unvermerkt auf eine andere: Warum leidet der Mensch? Diese letzte Frage ist ganz neu, denn sie geht auf den Ursprung des Übels. Das Übel ist auf Erden da, das ist eine Wahrheit, die keines Beweises bedarf. Aber

ebenso klar ist der Satz, daß Gott nicht der Urheber des Übels ist. Gott ist niemals der Urheber der Schuld, und wenn er Urheber der Strafe ist, so ist es doch eigentlich der Mensch, der diese Strafe notwendig gemacht hat. Erst durch die Schuld der freien Geschöpfe sind Tod und Krankheit und Schmerz in diese Welt hineingekommen. Der Mensch, wie er heute geboren wird, ist der Unwissenheit und dem Übel unterworfen, und diese Herabwürdigung ist die Folge einer Schuld, von der in den ältesten Überlieferungen der Menschheit eine dunkle Kunde bewahrt ist, einer Erbschuld, die von der Offenbarung ganz deutlich gelehrt wird.

Niemand hat so deutlich ausgesprochen wie Kardinal Newman: «Sehe ich von mir aus auf die Welt der Menschen, so bietet sich mir ein Anblick, der mich mit unsäglicher Trauer erfüllt. Die Welt scheint einfach die große Wahrheit zu leugnen, von der mein ganzes Wesen erfüllt ist, und die Wirkung auf mich ist notwendig nicht weniger verwirrend, als wenn dieselbe Welt meine eigene Existenz leugnete. Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde . . . Der Anblick der Welt ist wie die Rolle des Propheten, voll von Klagen, Trauerliedern und Wehe. Betrachten wir einmal die Welt nach ihrer Länge und Breite, ihre mannigfaltige Geschichte, die vielen Menschenrassen, ihr Aufsteigen, ihr Schicksal, ihre gegenseitige Entfremdung, ihre Zusammenstöße; ferner ihre Sitten und Gewohnheiten, ihre Regierungsformen und die Arten ihrer Gottesverehrung; ihre Unternehmungen, ihr zielloses Rennen und Jagen, ihre zufälligen Erfolge und Errungenschaften, das klägliche Ende lange bestehender Tatsachen, die verblaßten und unterbrochenen Zeichen eines beherrschenden Planes, die blinde Entwicklung dessen, was sich später als große Kraft oder als große Wahrheit erweist, den Fortschritt der Dinge, der gleichsam von unvernünftigen Trieben, nicht von den Zweckursachen bestimmt wird, die Größe und Kleinheit des Menschen, seine weitreichenden Pläne, seine kurze Lebensdauer, das Dunkel, in das seine Zukunft gehüllt ist, die Enttäuschungen des Lebens, die Niederlagen des Guten, den Triumph des Bösen, körperliche Leiden und geistige Drangsal, die Vorherrschaft und die Gewalt der Sünde, den überhand nehmenden Aberglauben, die Verkommenheit, die schauerliche Irreligiosität, die keine Hoffnung läßt, kurz, den Zustand des ganzen Menschengeschlechtes, der so furchtbar und doch so richtig in den Worten des Apostels beschrieben ist, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt — das alles ist ein Anblick, der Schwindel und Grauen erregt und dem Geiste die Ahnung eines tiefen Geheimnisses aufdrängt, das über alle

menschlichen Lösungsversuche erhaben ist. Was soll man angesichts dieser herzerschütternden und vernunftverwirrenden Tatsache sagen? Ich weiß nur eine Antwort: entweder gibt es keinen Schöpfer oder die lebende menschliche Gesellschaft ist in Wahrheit aus seinen Augen verstoßen . . . So schließe ich: wenn es einen Gott gibt, und da es einen Gott gibt, muß das Menschengeschlecht in irgendeine furchtbare Schuld verstrickt sein. Es hat die Verbindung mit den Absichten des Schöpfers verloren. Das ist eine Tatsache, so sicher wie die Tatsache seiner Existenz; und darum ist die Lehre von dem, was die Theologen Erbsünde nennen, in meinen Augen fast ebenso gewiß wie die Existenz der Welt und die Existenz Gottes<sup>9</sup>.»

Alle Geschöpfe sind mit dem Menschen gesunken; aber sie wissen es nicht. Der Mensch allein fühlt es, und dieses Gefühl ist gleichzeitig der Beweis seiner Größe und seines Elends, seiner erhabenen Herrscherstellung und seiner unglaublichen Herabwürdigung. In dem Zustand, in den er verfallen ist, kann er sich nicht betrachten, ohne zu erröten. Seine Größe demütigt ihn. Sein Geisteslicht, das ihn den Engeln verwandt macht, zeigt ihm die beschämende Unordnung, von der sein Inneres beherrscht wird. Seine Vernunft ist verdunkelt, seine Willenskraft geschwächt und gebrochen. Der Mensch fühlt sich schwer verwundet. Er sieht etwas in sich, was Unordnung schafft und ihn zur Sünde geneigt macht. Der gute Mensch widerstrebt und ruft: «Wer wird mich erlösen?» Der Tor dagegen folgt seiner Leidenschaft und nennt seine Feigheit Glück. Aber auch er kann sich dem höhern Willen nicht ganz entwinden, und die Gewissensbisse, die sein Herz durchschneiden, rufen ihm unaufhörlich zu: Indem du tust, was du nicht willst, gibst du damit dem Gesetz recht; daß es gut ist. Schon Plato sagte, wenn er sich selbst betrachte, dann wisse er nicht, ob er ein falsches und böses Ungeheuer sehe oder aber ein mildes und wohltätiges, sittliches Wesen, welches Anteil habe an der göttlichen Natur. Er fügt hinzu: Der Mensch werde nach entgegengesetzten Richtungen hin und her geschleudert. Er könne nicht glücklich leben, ohne die Kräfte zum Guten zu befreien und die Kräfte des Bösen in sich zu bändigen. — Man kann die Folgen der Erbsünde kaum deutlicher eingestehen.

Pascal sagt: «Welche Chimäre ist also der Mensch? Welche Neuheit, welches Monstrum, welches Chaos, welches Gefäß des Widerspruchs, welches Wunder! . . . Wenn der Mensch nie wäre verdorben worden, würde er sich in seiner Unschuld der Wahrheit und der Seligkeit zuversichtlich erfreuen. Aber so unglücklich wir auch sind — und wir sind unglücklicher, als wenn es gar keine Größe in unserem Zustand gäbe —, wir haben eine Vorstellung vom Glück und können es nicht

erreichen; wir fühlen ein Bild der Wahrheit und besitzen nur die Lüge; wir sind unfähig des absoluten Nicht-Wissens und der sicheren Erkenntnis: So sehr ist es offenbar, daß wir uns auf einer Stufe der Vollkommenheit befunden haben, von der wir unseligerweise herabgestürzt sind<sup>9</sup>!»

In der Heiligen Schrift wird die Verlorenheit und Schwäche des Menschen, sein Preisgegebensein an die Sünde in dunklen Farben geschildert. Für Christus gibt es nur Heilsbedürftige, von der Sünde bedrohte Menschen, und an keinem Menschen ist etwas zu rühmen<sup>10</sup>. Auch die heiligsten Menschen beten mit vollem Recht die Vaterunser-Bitte um die Vergebung der Sünden, denn auch der Gerechte fällt siebenmal am Tage.

Darum ist es eine unbegreifliche Torheit, die Vorsehung zu tadeln und dabei auf das Unglück des unschuldigen Menschen hinzuweisen, der eigentlich gar nicht existiert. Wo ist denn diese Unschuld, ich bitte Sie?! Wo ist denn dieser Gerechte? Ist er hier, an diesem Tische, in diesem Hause, in dieser Stadt? Wenn Diogenes wieder mit seiner Lampe am hellen Tage über den Marktplatz wandelte, um den Menschen ins Gesicht zu leuchten und einen vollkommenen Gerechten zu suchen, würde er ihn finden? Großer Gott, er würde vielleicht einen Haufen von Pharisäern finden, aber keinen Gerechten.

Aber wir brauchen gar nicht die Laterne des Diogenes; der Herr selbst spricht: «Ich werde Jerusalem mit Leuchten durchsuchen<sup>11</sup>.» Haben wir selbst den Mut, unser Herz mit Leuchten zu durchsuchen, dann werden wir es nur noch mit Erröten wagen, die Worte Tugend, Gerechtigkeit und Unschuld auszusprechen. Wir werden erblassen, wenn wir anfangen, das Böse in uns zu untersuchen und mutig in die Tiefe dieses Abgrundes hinabzublicken. Denn es ist unmöglich, die Zahl unserer Irrtümer und Fehler und Schwächen zu ermessen, und ebenso unmöglich, zu wissen, in welchem Grade diese oder jene verkehrte Handlung die allgemeine Ordnung verletzt hat. Denken wir nur an jene furchtbare Verknüpfung und gegenteilige Beeinflussung der Sünden und Laster unter den Menschen. Wir finden uns mit Ungerechtigkeiten ab, solange wir nicht selbst davon bedroht sind. Wir schweigen zu Verbrechen, weil wir unsere Freiheit, unser Gut und unser Leben nicht gefährden wollen. Wir lassen uns einschüchtern von Diktatoren und Tyrannen; wir wagen keinen Widerstand und scheuen zurück vor einem weithin sichtbaren Opfer. Diese unsere Feigheit nennen wir Klugheit, diese unsere Schwäche nennen wir Geduld. Unaufhörlich sollten wir nachdenken, wie weit unser Schweigen als Billigung ausgelegt werden kann, und wie weit unser Beispiel andere in noch größere Schuld, in noch größeres Unrecht verstrickt!

Welcher vernünftige Mensch wird ohne Zittern daran denken, wie verderblich er auf seinesgleichen gewirkt hat und welche Folgen sein trauriger Einfluß gehabt haben könnte? Selten macht der Mensch sich allein schuldig, selten erzeugt ein Laster nicht noch irgendein anderes. Wo sind die Grenzen unserer Verantwortlichkeit? Darum heißt es im 18. Psalm: «Wer wird gewahr all seiner Fehler? So mach mich rein von denen, die mir nicht bewußt.» Es war keine Unwahrheit, wenn die größten Heiligen sich als Sünder bekannten. Sie hatten nur einen vollkommeneren Begriff von der Heiligkeit Gottes, ein schärferes Gewissen und einen tieferen Einblick in das menschliche Elend als wir. Was es um die Sünde ist, das erfährt man nur in dem Grade, in dem man erfährt, was es um Gott ist. Nicht der Sünder, der in die Sünde verstrickt ist, sondern der Heilige, der die Sünde flieht, durchschaut die Furchtbarkeit der Sünde und den Abgrund des menschlichen Herzens. ☞

Wenn wir auf diese Weise über unsere Sünden nachgedacht haben, so ist uns eine andere Untersuchung aufgegeben, die keine geringere Ehrlichkeit erfordert: die Untersuchung unserer Tugend. Wie würden wir erschrecken, wenn wir die geringe Zahl, die Schwäche und Erbärmlichkeit unserer Tugenden recht erkannten! Goethe spricht im 13. Buche von «Dichtung und Wahrheit» über «die unaufhaltsame Wiederkehr unserer Fehler: denn wie spät lernen wir einsehen, daß wir, indem wir unsere Tugenden ausbilden, unsere Fehler zugleich mit anbauen. Jene ruhen auf diesen wie auf ihrer Wurzel, und diese verzweigen sich insgeheim ebenso stark und so mannigfaltig, als jene im offenbaren Lichte . . . Hier liegt der schwerste Punkt der Selbsterkenntnis, der sie beinahe unmöglich macht». Vor allem müßten wir die Beweggründe unseres Handelns beleuchten. Tun wir das Gute wirklich, weil es Gott will, und weil es an sich schön und ehrenvoll ist? Meiden wir das Böse wirklich, weil Gott es haßt, weil es der ewigen Ordnung und der Gerechtigkeit widerspricht?

Eine schlechte Handlung empört uns viel weniger, weil sie schlecht ist, viel mehr, weil sie uns Schaden bringt. Wir fürchten mehr den Skandal als die Sünde. Wie sehr sind wir abhängig von landläufigen Meinungen über Gut und Böse, von allgemeinen Vorurteilen und von einer geschickt gelenkten, aber gewissenlosen Propaganda! Gehen bei einer Kirmes zwei einfache Männer mit den Messern aufeinander los, so sind das Taugenichtse und Rüpel, aber verlängern sie ihre Waffen und verbinden sie mit ihrer Auseinandersetzung die Behauptung einer verletzten Ehre, so ist das ein Duell. Die öffentliche Meinung verabscheut das erste und umgibt das zweite mit einer Art von Gloriole. In einer Erzählung von Marmontel sagt ein Bauer, dessen Tochter durch einen großen Herrn

entehrt wurde, zu dem Verführer: «Es ist ein großes Glück für Sie, mein Herr, daß Sie das Geld nicht ebenso hemmungslos lieben wie die Frauen. Sie wären sonst längst ins Zuchthaus gekommen.» Aber dieser große Herr hält sich für einen Ehrenmann, weil er keinen Mord begangen und auch keinen silbernen Löffel gestohlen hat. Er hat sogar noch die Unverschämtheit, seinen brutalen Egoismus als Liebe zu bezeichnen. — Es ist nicht das Laster, was viele fürchten, es ist die Unehre, und sobald die öffentliche Meinung die Schande beseitigt und den Ruhm an ihre Stelle setzt, begehen sie kühn die schrecklichsten Dinge.

Haben wir nicht eine solche Umwertung aller Werte in jüngster Vergangenheit schauernd erlebt? Hieß es nicht: Gut ist der Wille zur Macht und was ihn fördert, schlecht ist alles, was ihm widerstreitet? War nicht der Satz, daß das Gute auf die Dauer sich als das Nützlichere erweist, umgekehrt in den törichtesten Grundsatz: Gut ist, was dem Volke nützt, schlecht, was ihm schadet? Und wenn auch die große Mehrheit trotz der eindringlichsten Propaganda den Sinn für Recht und Unrecht nicht verloren hatte und schweigend, die Faust in der Tasche geballt, das Ende der Tyrannei erwartete, waren nicht dennoch viele Gewissen heillos verwirrt? Waren nicht manche zu Verbrechen bereit, weil Straflosigkeit und sogar Belohnung verheißen war? Und wer standgehalten hat in dieser großen Prüfung und Drangsal, gerade der wird sich am wenigsten pharisäisch in die Brust werfen, um zu sagen: O Gott, ich danke Dir, daß ich nicht bin wie einer von diesen da! Goethe hat es offen gestanden, daß er sich selbst bedroht fühlte von den Sünden und Verbrechen, die er andere begehen sah.

Darum gibt es in der Tat keine eigentliche Tugend ohne Sieg über uns selbst, und alles, was uns nichts kostet, ist auch nichts wert. Nehmen wir von unseren armseligen Tugenden alles das hinweg, was wir dem Temperamente, einer glücklichen Naturanlage, der öffentlichen Meinung und unserem Stolze verdanken, was bleibt uns noch übrig? Es ist wenig genug. Und wenn uns auch unsere Mitmenschen versichern, daß wir durchaus anständig und rechtschaffen sind, so werden wir doch bei allem Unglück, das uns noch treffen könnte, nicht wagen, der göttlichen Gerechtigkeit einen Tadel zu machen. Wenn es ausgemachte Wahrheiten für uns gibt, so sind es die, daß der Mensch durchaus nicht imstande ist, die Herzen zu richten, und daß jenes Gewissen, über das wir am günstigsten urteilen, in den Augen Gottes unsagbar befleckt sein kann. Es gibt auf dieser Welt keinen einzigen unschuldigen Menschen, und jedes Leid, das uns trifft, trifft einen Schuldigen. Im Anblick der unendlichen Gerechtigkeit und Güte Gottes sollte diese Wahrheit genügen, um uns wenigstens schweigen zu lehren.

Trotzdem wollen wir einmal annehmen, es lebte ein solch vollkommener Gerechter unter uns, und er sei mit allem Unglück überhäuft. Wer hat dann das Recht anzuklagen? Offenbar doch nur der leidende Gerechte. Aber gerade er wird es nie tun. Immer sind es andere, die mit erhobenem Finger ein lautes Geschrei erheben: Hier könne man die Ungerechtigkeit der Vorsehung deutlich sehen. Dieser Mann habe Gott und die Menschen geliebt und keinem das geringste zuleide getan. Trotzdem sei sein ältester Sohn im Kriege gefallen, seine Gattin bei einem Bombenangriff getötet worden und zum Schluß sogar sein ganzes Anwesen in den letzten Tagen des Krieges verbrannt!

Wenn der leidende Gerechte, auf seine Unschuld pochend, selbst so spräche, könnte man diese Klagen wenigstens ernst nehmen. Aber der Gerechte beschämt uns alle durch sein schweigendes Dulden und durch die bewundernswerte Seelengröße, mit der er das Leid überwindet. Joseph de Maistre sah in Petersburg ein junges Mädchen, das schon im blühenden Alter von 18 Jahren von einer furchtbaren Krankheit buchstäblich zerfressen wurde. Sie sagte nicht wie der aufgeblasene Stoiker: «O Schmerz, du hast gut toben, du wirst mich nie zu dem Geständnis bringen, daß du ein Übel seiest.» Nein, sie fühlte den durchdringenden Schmerz durchaus als ein Übel, aber sie sprach gar nicht davon. Wie man im zweiten Jahrhundert aus bloßer Neugier in den Zirkus ging, um dort eine heilige Felizitas mit ihrer Gefährtin Perpetua den wilden Tieren vorgeworfen zu sehen, und wie man dort zu seinem eigenen Staunen selbst christlich wurde, so kamen auch Neugierige aus der lärmenden Stadt zu dem jungen Mädchen, um ihr Martyrium zu betrachten. Niemand ging von ihr fort nach Hause, ohne bessere Gedanken und Anregungen mitgenommen zu haben. Als man ihr eines Tages ein besonderes Mitleid wegen ihrer langen und peinlichen Schlaflosigkeit bezeugte, sagte sie: «Ich bin nicht so unglücklich, wie Sie glauben; Gott gibt mir die Gnade, nur an ihn zu denken.» Und als ein frommer Mann sie einst fragte: «Welches ist die erste Gnade, liebes Kind, um die du Gott zu bitten gedenkst, wenn du bei ihm sein wirst?», antwortete sie mit rührender Unbefangenheit: «Ich werde ihn für meine Wohltäter um die Gnade bitten, ihn ebensowohl zu lieben, wie ich ihn liebe.»

Jeder Seelsorger, jeder Arzt, jeder menschenkundige Christ kennt ähnliche Beispiele heldenhaften Opfers und unerschütterlicher Seelengröße. Wenn die Unschuld irgendwo in der Welt existiert, so findet sie sich auf solchen Schmerzenslagern. Und wenn man gegen die Vorsehung vernünftige Klagen vorbringen könnte, so müßten sie aus dem Munde dieser reinen Opfer ausgehen, welche jedoch nur zu segnen und zu lieben

wissen. Was wir an diesen Menschen sehen, das hat man jederzeit schon gesehen, und man wird es noch sehen bis an das Ende der Zeiten. Je näher der Mensch dem Zustande der Gerechtigkeit kommt, dessen Vollendung unserer irdischen Natur nicht angehört, desto mehr wächst seine Liebe zu Gott und die Hingabe an seinen heiligen Willen auch in den grausamsten Situationen des Lebens. Sonderbar! Es ist das Laster, welches über die Leiden der Tugend klagt! Es ist allezeit der Schuldige, und oft genug der Schuldige, der in die Lüste dieses Lebens versunken ist und im Überfluß der Reichtümer lebt, der bittere Klagen erhebt über die Vorsehung, wenn sie es für gut befindet, der Tugend diese vergänglichen Güter zu versagen! Wer hat denn diesen Verwegenen das Recht gegeben, im Namen der Tugend, die sich mit Abscheu von ihnen abwendet, das Wort zu ergreifen und mit frechen Lästerungen die heroischen Opfer der Liebe zu stören?

#### *IV. Ist das Leiden ein unvermeidliches Schicksal oder eine Strafe der Sünde?*

Durch die Sünde, sagt Gregor von Nyssa, ist der Mensch sein eigener Henker geworden. Jede Schuld bestraft sich selbst. Das ist das große Gesetz der sittlichen Weltordnung, daß die Strafe der Sünde folgt wie ihr Schatten. Der Mensch fürchtet sich vor allem, nur nicht da, wo er sich fürchten sollte. Niemand rennt mit dem Kopf gegen die Wand, aber jedermann glaubt, gegen ein sittliches Gesetz zu verstoßen, sei nicht so gefährlich. Es ist aber in Wahrheit noch weit gefährlicher.

So wie der Mensch nun einmal ist, bedeutet die Furcht vor der Strafe für ihn einen Beweggrund, den er notwendig hat. Wer gewohnt ist, sein Tun und Lassen aufrichtig zu erforschen, wird gern zugeben, wie mächtig dieses Motiv sein eigenes Leben beeinflusst. Nur Engel oder Heilige können ohne diese Furcht auskommen, und vollkommene Heilige sind immer die Ausnahme, nicht aber die Regel. Die Ordnung dieser Schöpfung verlangt es, daß Lohn und Strafe im rechten Verhältnis den menschlichen Werken folgen. Diese Ordnung regiert die ganze Menschheit, sie wacht, während die menschlichen Wächter schlafen. Eine sorglose Regierung höre nur auf zu strafen, und bald wird der Stärkere über den Schwächeren herfallen. Die Furcht vor Vergeltung ist es, welche es der Welt gestattet, das ihr bestimmte Glück zu genießen. Alle Schranken würden niedergerissen werden, es würde nichts als Verwirrung herrschen unter den Menschen, wenn es keine gerechte Vergeltung mehr

gäbe. Wo die Gerechtigkeit mit flammenden Augen einherschreitet, um das Laster zu vernichten, da ist das Volk gesichert. Auch die sittliche Weltregierung kann ohne diese Grundsätze nicht bestehen.

Damit aber die Wege der Vorsehung gerechtfertigt seien, ist es gar nicht nötig, daß die Sünde immer und ohne Aufschub bestraft wird. Es fällt doch auch niemandem ein, zu behaupten, daß in einem Staate keine Gerechtigkeit herrsche, wenn einige Verbrecher den Gerichtshöfen entkommen. Der einzige Unterschied zwischen der menschlichen und der göttlichen Gerechtigkeit ist der, daß unsere Gerechtigkeit durch Ohnmacht oder Bestechung die Verbrecher entkommen läßt, während die göttliche Vergeltung nur aus anbetungswürdigen Gründen zurückhält, wenn sie die Sünde nicht wahrzunehmen scheint. Und diese anbetungswürdigen Gründe sind unserem Verstande nicht ganz unerreichbar.

Wäre kein sittliches Übel auf Erden, so würde es auch kein physisches Übel geben, und eine Unzahl von Krankheiten, die das unmittelbare Ergebnis von Ausschweifungen sind, würde ein für allemal verschwinden. Könnte man die Unmäßigkeit aller Art von der Erde nehmen, so würde man einen großen Teil der Krankheiten vertreiben. Es ist gut, diese Sache näher zu prüfen. Es gibt ohne Zweifel Krankheiten, die sich einfach aus der Leidensfähigkeit der Menschennatur als zufällige Folgen ergeben. Auch der beste Mensch muß sterben, und zwei Menschen, die sich im Laufen übermäßig angestrengt haben, können beide eine Lungenentzündung bekommen, obwohl der eine seinen Nebenmenschen retten, der andere ihn ermorden wollte. Aber welche schreckliche Anzahl von Krankheiten ist nur unsern Lastern zuzuschreiben! Die Krankheiten, einmal festgewurzelt und entwickelt, pflanzen sich fort, durchkreuzen sich, vermengen sich durch eine unselige Verwandtschaft miteinander, so daß wir am heutigen Tage noch die leibliche Strafe von Lastern erleiden können, die vor mehr als einem Jahrhundert begangen wurden. Es gibt Krankheiten der Trägheit, des Zornes, der Trunksucht, der Unenthaltbarkeit. Es gibt keine Laster, keine Sünde und keine ungeordnete Leidenschaft, die nicht in der leiblichen Ordnung eine mehr oder weniger verderbliche Wirkung erzeugt. Je tugendhafter der Mensch ist, desto mehr ist er gegen diese Krankheiten gesichert. Auf der einen Seite können die Sünden die Krankheiten vermehren, und zwar bis zu einem Grade, der sich unmöglich bezeichnen läßt. Auf der andern Seite kann diese schreckliche Herrschaft der Krankheit durch die Tugend wieder in Schranken gebannt werden bis zu einem Grade, der sich ebenso unmöglich bestimmen läßt. Was uns die neuere Medizin über den Zusammenhang von leiblicher und seelischer Ordnung zu sagen weiß, bestätigt diese Auffassung in überraschender Weise.

Der Zusammenhang zwischen Krankheit und Schuld rechtfertigt zu einem großen Teil die Wege der göttlichen Vorsehung auf dieser Erde. Ganz besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die zügelloseste Leidenschaft der menschlichen Natur, weil sie allein mehr Übel verbreitet als alle anderen Laster zusammen. Christus sagt, daß er gekommen sei, damit die Menschen das Leben haben und es in Fülle besitzen<sup>12</sup>. Das ist zunächst vom Leben der Gnade gemeint, es gilt aber auch vom Leben des Leibes, das in der Ehe sich unaufhörlich erneuert und weitergegeben wird von Geschlecht zu Geschlecht. Christus hat sein erstes Wunder auf einer Hochzeit gewirkt, um den heiligen Quell des Lebens mit einer unvergänglichen Weihe zu segnen und die Verbindung von Mann und Frau zum Bild und Gleichnis seiner eigenen Liebe zur Kirche zu machen. Aber wie Gott der Lebensspender ist, so ist der Teufel der Mörder von Anbeginn<sup>13</sup>. Er belauert unaufhörlich die Quelle des Lebens, um sie auszutrocknen und durch Unordnung und Entartung zu verderben. In der Welt ist immer eine unermeßliche Verschwörung vorhanden, um dieses Laster zu rechtfertigen und zu beschönigen. Aber die Heilige Schrift und unser eigener gesunder Verstand zeigen uns die verderblichen Folgen solcher Entweihung. Die erhabenen Gesetze, welche das große Geheimnis der Natur schützend umgeben, verheißen ihren Segen denen, die sich ihrer würdig machen, und bedrohen mit ihrem Fluch den, der sie verachtet. Könnten wir alle Übel, die aus der Entheiligung des ersten Weltgesetzes entspringen, in ihrer ganzen Wahrheit bemerken, wir würden vor Entsetzen schauern.

Aber ist es nicht ungerecht, daß Kinder an den Folgen der Fehlritte ihrer Eltern leiden? Die Heilige Schrift sagt einerseits, Gott vergelte die Sünden der Ahnen an ihren Nachkommen bis ins vierte Geschlecht, andererseits versichert sie uns, der Sohn solle die Missetat seines Vaters nicht tragen, denn jeder sei nur für seine persönlichen Sünden verantwortlich<sup>14</sup>. Wie kann beides nebeneinander bestehen? Liegt da nicht ein Widerspruch vor? Warum und in welchem Sinne leiden die Kinder an den Sünden ihrer Väter? Auf diese Frage antworten wir zunächst, daß jedes Wesen, das sich fortpflanzen kann, nur ein ihm ähnliches Wesen zu erzeugen vermag. Diese Regel leidet keine Ausnahme, sie gilt in allen Bereichen der Erde. Ist nun jemand herabgesunken, so wird der Zustand seines Nachkommen demjenigen ähnlich sein, zu dem er selbst herabgesunken ist. Dies ist klar, und ebenso klar ist es, daß die vererbten Krankheiten in diesem Falle Strafe einer Sünde sind. Wer also heute an den Folgen einer vor hundert Jahren begangenen Ausschweifung leidet, leidet an den Folgen einer Sünde. Er ist dafür persönlich weder schuldig noch verantwortlich, er leidet in seiner Eigenschaft als Mensch, als Nach-

komme seiner Ahnen, aber er leidet nicht für eigene Schuld. Unsere Väter sind in uns, auch die vor tausend Jahren gelebt haben. Was im menschlichen Leben Gutes oder Böses geschah, das ging nicht vorüber wie ein Wanderer, sondern bleibt wie ein dauernder «Gast». Der mit solchem Gepräge gezeichnete Leib wird von den Eltern weitergegeben. Er kann eine Last oder eine Erleichterung für das Leben bedeuten. Wenn sich das Böse in ihm eingegraben hat, so werden seine Leidenschaften, sinnlichen Neigungen, Gemütsbewegungen, Gefühle und Strebungen zur Sünde neigen und versuchen, die Gott entsprungene Seele in ihr düsteres Reich hinabzuziehen. Damit soll nicht gesagt werden, daß die Sünde ein naturhafter Vorgang sei. Sie bleibt freie Entscheidung des verantwortlichen persönlichen Willens des Menschen.

Man darf freilich nicht glauben, daß alle auffallenden erblichen Krankheiten mit dem Hinweis auf die Sünde der Vorfahren erklärt werden könnten. Das wäre ein ungerechter Vorwurf gegen die Geschlechter der Vergangenheit. Als die Apostel den Herrn fragten, wer gesündigt habe, der Blindgeborene oder seine Eltern, antwortete Christus, weder er noch seine Eltern, diese Blindheit solle vielmehr der Ehre Gottes dienen<sup>15</sup>.

Das Leben ist voller Beispiele dafür, daß der Mensch in die Strafen von Sünden hineingerät, die er selbst nicht begangen hat. Denn Menschen, die besessen waren von dem Wahne, den Platz Gottes einzunehmen, haben aus der Welt das gemacht, was sie ist. All die Schrecken des Krieges, das Meer von Blut und Tränen, das diese Erde überflutet hat, die Trauer um gefallene oder getötete liebe Menschen, die zerstörten Städte und hungernden Kinder: alles das sind die Folgen der wahnsinnigen Hybris einer Handvoll tyrannischer Menschen. Die schlimmste Folge der Einzelsünde ist die, daß sie nie auf den einzelnen beschränkt bleibt, sondern übergreift auf die ganze menschliche Gemeinschaft. Das gilt ganz besonders dann, wenn der Übeltäter mit List und Gewalt die Macht über ein Volk an sich gerissen hat und dann seine eigene Schuld zur Schuld eines ganzen Volkes zu machen bestrebt ist. Fast immer wird ihm wenigstens das eine gelingen, daß die verderblichen Folgen seiner Taten auf eine Unzahl von Menschen überströmen.

Diese Tatsache erklärt von vornherein, warum es so viel Leid auf der Welt gibt und warum manches menschliche Leben ständig von Armut und Not bedroht ist. Kein vernünftiger Mensch wird daraufhin einen Vorwurf gegen die Vorsehung erheben, denn jeder Mensch ist in seiner Eigenschaft als Mensch allem Mißgeschick der Menschheit unterworfen. Dieses Gesetz ist ganz allgemein und deshalb nicht ungerecht. Kein Ausdruck vermag das Verbrechen der Ruchlosen hinlänglich zu bezeichnen, die das Blut der Unschuldigen fließen lassen. Aber die Schuld und der

Vorwurf treffen eben nur diese Übeltäter, nicht die göttliche Vorsehung. Denn daß uns die verderblichen Folgen der Ungerechtigkeit anderer Menschen treffen, daß wir der Grausamkeit von Tyrannen so oft schutzlos preisgegeben sind, das hängt mit unserer menschlichen Natur zusammen, und Gott müßte ständig Wunder wirken, wenn er uns davor bewahren wollte. Wenn die Vorsehung die unschuldigen Opfer verbrecherischer Menschen in jedem Falle erretten müßte, so könnte man ebensogut verlangen, daß sie den Menschen beispielsweise von einem Schlaganfall oder auch vom natürlichen Tode bewahre. Denn das menschliche Leben erfüllt sich in der Gemeinschaft, und so treffen die Folgen der Schuld des einen auch die andern, freilich in ganz verschiedenem Sinne. Denn für den schuldigen Menschen ist das Leid die gerechte Sühne seines eigenen Frevels, für den Unschuldigen ist es Prüfung zur Bewährung und Läuterung, Durchgang zur ewigen Herrlichkeit. Der Tyrann schickt seine unschuldigen Opfer zum Blutgerüst; kurze Zeit später endet er selbst sein Leben in der allgemeinen Katastrophe, die er heraufbeschworen hat. Der Märtyrer wie das Ungeheuer hatten sich mit dem Eintritt in die Welt den allgemeinen Weltgesetzen unterworfen, aber für den einen ist der Tod Vorspiel des ewigen Lebens, für den andern Vorspiel der Verwerfung, soweit wir als Menschen darüber urteilen können.

#### V. Warum leiden die Kinder und «die ächzende Kreatur»?

Bisher sprachen wir fast nur vom Leiden der Erwachsenen, ohne es ausdrücklich zu sagen. Sobald wir aber das Leiden der unmündigen, unschuldigen Kleinen ins Auge fassen, wächst unsere Verwirrung. Wer kann diese Lieblinge Gottes, denen das Himmelreich gehört, leiden sehen, ohne sich aufzulehnen gegen die scheinbare Sinnlosigkeit ihres Schmerzes? Denn die Kinder leiden von ihrem Eintritt ins Leben an, und der russische Dichter Belinskij behauptet, sein Grunderlebnis sei der Schmerz über ungestillte Kindertränen. Der heilige Augustinus weiß von den Leiden seiner Kindheit zu erzählen und sagt noch im Gottesstaat: «Wer wäre nicht erschrocken, wenn man ihm vorschläge, seine Kindheit noch einmal zu erleben? Wer wollte nicht lieber sogleich sterben?» In den «Bekanntnissen» erzählt er von seinem Widerwillen gegen die Schule und seiner Angst vor den Schlägen des Lehrers. Die Eltern hätten darüber gelacht, aber noch im hohen Alter ist Augustinus der Meinung, daß solches Leid der Kinder genau so ernst zu nehmen sei wie die Sorgen und Ängste der Erwachsenen<sup>16</sup>.

Es war ein erschütternder Anblick, als wir im Kriege Säuglinge und Kleinkinder in den Luftschutzkellern beim Einschlag der Bomben erzittern sahen. Manche dieser unschuldigen Wesen sind an der Brust ihrer Mutter von den niederstürzenden Trümmern erschlagen worden. Zweifellos hatten diese Kinder nichts Böses getan. Sie waren vollkommen unschuldig. Wer sieht nicht, daß das Kind leidet und stirbt, weil es der Menschheit angehört, welche leiden und sterben muß! Denn in dieser Welt ist jeder, weil er Mensch ist, allen Übeln unterworfen, die den Menschen wehe tun können, und die geistige Wiedergeburt des einzelnen in der Taufe hat keinen Einfluß auf diese Gesetze<sup>17</sup>. Es war sehr oberflächlich, als Voltaire im Anblick der Opfer des Erdbebens von Lissabon den Verteidigern der Vorsehung entgegenhielt:

Wollt ihr beim Anblick der zahllosen Opfer mir sagen:  
Gott hat Rache geübt, ihr Tod ist der Lohn ihrer Sünde?  
Welcher Sünde könnt denn diese Kinder ihr zeihen,  
die an der Mutterbrust zerschmettert im Blute ihr seht?

Nein, wir zeihen diese Kinder keiner Sünde und hüten uns auch, das bei den Erwachsenen zu tun. Diese Kinder leiden nicht, weil sie Sünder, sondern weil sie Menschen sind. Und Voltaire hatte nicht bemerkt, daß er eine viel allgemeinere Frage aufwarf: Warum sind die Kinder, die weder Verdienst noch Schuld haben können, auf Erden schon denselben Übeln unterworfen wie die erwachsenen Menschen? Denn überall sind Kinder schon krank, und zahllos sind die Arten der Leiden, die ihr Leben bedrohen. Eine Menge Kinder stirbt bereits, ehe sie geboren sind, eine weitere Anzahl stirbt vor ihrem zweiten Jahre und eine sehr große Anzahl vor dem Alter der Vernunft. An der Art und Weise des Todes liegt nicht viel. Ob ein Dolch das Herz eines Menschen durchbohrt oder ob ein wenig Blut in seinem Gehirn zusammenrinnt, er wird in beiden Fällen tot zusammenstürzen. Aber nur in dem ersten Falle sagt man, er habe sein Leben durch einen gewaltsamen Tod beendet.

Das Mitleid ist ohne Zweifel eines der edelsten Gefühle, und man soll sich wohl hüten, es in einem Herzen auszulöschen oder auch nur zu schwächen. Der heilige Paulus zählt die Mitleidslosigkeit der Heiden zu den größten Verbrechen. Trotzdem muß man bei der Behandlung weltanschaulicher Fragen jede Art von poetischer Ausmalung vermeiden und die Dinge ganz nüchtern sehen, wie sie sind. Daß ein unglückliches Kind zum Beispiel bei einem Bombenangriff von einer stürzenden Decke zerschmettert wird, ist für uns ein gräßlicher Anblick. Was aber das Kind betrifft, so ist es viel glücklicher daran, als wenn es an Diphtherie

oder an Scharlach gestorben wäre. Ob 3000 Kinder auf einen großen Raum zerstreut durch Krankheit sterben oder alle zusammen mit einem Schläge durch ein Erdbeben hingerafft werden, das ist für die Vernunft beinahe dasselbe, allein für die Einbildungskraft ist der Unterschied ungeheuer.

Angesichts der zahllosen Leiden, denen Menschen in der Gegenwart unterworfen sind, sollte man eigentlich nicht glauben, daß auch das Leiden der Tiere als Einwand gegen die Vorsehung mißbraucht würde; aber es geschieht, und zwar mit der Überzeugung, daß gerade hier jede Theodizee scheitern müsse. Warum gibt es das Leiden und die grausamen Instinkte im Reiche der Tiere?

In dem weiten Reiche der lebenden Natur herrscht eine offenbare Gewalttätigkeit, eine Art vorgeschriebener Wut, die alle Wesen zum wechselseitigen Untergang gegeneinander bewaffnet. Schon an den Grenzen des Lebens steht die Verurteilung zum Tode geschrieben; denn selbst in dem Pflanzenreiche fängt man an, dieses Gesetz zu fühlen: Wie viele Pflanzen sterben und wie viele werden vernichtet! Sobald wir aber in das Tierreich eintreten, erscheint das Gesetz des Todes auf einmal mit furchtbarer Deutlichkeit. Eine verborgene und dennoch fühlbare Macht ist ohne Unterlaß tätig, das Lebende durch gewaltsame Mittel zu vernichten. In jeder der großen Abteilungen des Tierreiches scheint eine Anzahl von Tieren dazu ausgewählt und beauftragt zu sein, die andern aufzufressen. So gibt es Raubinsekten, Raubwürmer, Raubvögel, Raubfische und Raubsäugetiere. Es gibt im Dasein eines Lebewesens keinen Augenblick, in dem es nicht von einem andern aufgezehrt würde. Über alle diese zahlreichen Gattungen von Tieren ist der Mensch gesetzt, dessen zerstörende Hand nichts verschont, was da lebt. Er tötet, um sich zu nähren; er tötet, um sich zu kleiden; er tötet, um sich zu schmücken; er tötet, um anzugreifen; er tötet, um sich zu verteidigen, und er tötet, um sich zu unterrichten. Ein stolzer und furchtbarer König, braucht er alles, und nichts widersteht ihm. Seine Walfangflotten ziehen hinaus in die arktischen Gewässer, und er berechnet genau, wie viele Tonnen Tran ihm die Walfische einbringen werden. Seine feine Nadel heftet den Schmetterling, den er auf dem Gipfel des Montblanc im Fluge erhascht hat, auf die Korktafel. Er stopft das Krokodil aus, er balsamiert den Kolibri, und auf seinen Wunsch muß die Klapperschlange sterben. Der Mensch verlangt alles auf einmal, vom Lamme die Eingeweide, um seine Harfe tönen zu machen, vom Wolf den mörderischen Zahn, um die leichten Erzeugnisse der Kunst zu polieren, und vom Elefanten den Stoßzahn, um ein Kinderspielzeug daraus zu formen: seine Tische sind mit toten Körpern bedeckt. Die Philosophen wollen sogar

entdecken, wie dieses immer fortgehende Schlachten in der Natur angeordnet und notwendig ist.

Aber nun erhebt sich die Frage, warum müssen diese Tiere leiden? Sie sind doch in keiner Weise verantwortlich für die Leiden, die sie dulden und die sie andern zufügen! Sie haben auch keinen Nutzen von ihrem Leiden und ihrem grausamen Tode, denn es gibt für sie kein zukünftiges Leben.

Die Frage erhält dadurch eine besondere Schärfe, daß der Mensch seine eigenen Gefühle in das Tier hineindeutet und so tut, als wenn die Tiere denkende und fühlende Wesen wären, ähnlich wie er selbst. Der Dichter Äsop hat im 6. Jahrhundert vor Christus die literarische Tierfabel erfunden, in der die Tiere denken und reden und genau so handeln und leiden wie die Menschen. Aber selbst Naturforscher wie der berühmte Brehm führen in ihrer Tierpsychologie das Verhalten der Tiere auf dieselben Antriebe wie beim Menschen zurück. Die neuere Forschung hat mit diesem Wahn gebrochen und sucht das Seelenleben der Tiere aus ihrem arteigenen Verhalten zu verstehen. Wir wissen heute, daß im Tierleben von eigentlicher Grausamkeit überhaupt keine Rede sein kann, denn das Tier kennt keine Lust an dem Schmerz des andern; es verursacht den Schmerz lediglich zur eigenen Ernährung oder zur Verteidigung seines Lebens. Selbst beim Angriff auf ein anderes Tier ist die Tötung oder Schädigung der Beute keineswegs beabsichtigt, und die oft besprochene Furchtbarkeit der Waffen des Tieres sichert den schnelleren Tod des Opfers und damit die Minderung des Schmerzes. Auch das scheinbare Spiel mit der Beute wirkt lähmend und hypnotisierend und mindert ebenfalls den Schmerz. Es ist ein Irrweg der menschlichen Phantasie, in die Tierseele jene Gefühle verzweifelter Angst hineinzudeuten, die nur dem vergleichenden Denken des Menschen möglich ist.

In den letzten Jahren wurden die Tierromane eine beliebte Literaturgattung, und wer läse nicht mit Entzücken die Lebensgeschichte des Hasen Mümmelmann oder der Biene Maja oder die leidvolle Biographie einer Forelle oder die Taten des Ameisenkönigs. Wir dürfen dabei nur nicht vergessen, daß dies reine Dichtungen sind, und daß wir niemals unsere eigenen Gedanken und Gefühle in das tierische Leben hineindeuten dürfen, um dann in der ergreifenden Täuschung zu leben und unseres Irrtums nicht mehr bewußt zu sein.

Der Dichter Walt Whitmann geriet in Wut gegen die göttliche Vorsehung, weil sein Hund eine Mäusemutter gebissen hatte, die mit einem verzweiferten Blick von ihrem soeben geborenen kleinen Mäuschen Abschied nahm. Der Dichter fühlte deutlich, daß die arme Haselmaus ster-

bend sagen wollte: «Mein Gott, warum tust Du mir dies?» Er meinte, der allwissende Gott, der doch alle Sprachen kenne, müsse auch diese Mäusemutter vernommen haben. Und er wird dann das Opfer seiner eigenen Phantasie und bricht in die leidenschaftliche Anklage aus:

Mir aber, der ich nie um eigenen Schmerz  
die Hand zum Himmel hadernd noch erhoben,  
mir zwang's die Faust im Fluge wolkenwärts,  
und jeder Nerv war: Fluch dem Herrn da droben!  
Um alle seine Sonnen, die sich drehen,  
um allen Glanz der hohen Himmelsbahn  
möcht' ich nicht dieses kleine Sterben sehen  
wie er und wissen: ich bin schuld daran.

Man soll das Leiden im Tierreich nicht übertreiben. Man soll vor allem nicht die Augen verschließen vor den vielen Freuden und Glückseligkeiten, die der Schöpfer über die Natur ausgegossen hat. Welch ein gewaltiger Lebensdrang offenbart sich bereits im blühenden Apfelbaum, und wieviel Güte und Liebe ist im Tierreich erkennbar. Am 8. Oktober 1827 kam Eckermann zu Goethe und erzählte ihm, er habe gesehen, wie zwei junge Zaunkönige sich verfliegen und dann in einem Rotkehlchennest liebevoll Aufnahme gefunden hätten. Da wurde Goethe tief bewegt und rief aus: «Wer das hört und nicht an Gott glaubt, dem helfen nicht Moses und die Propheten. Das ist es nun, was ich die Allgegenwart Gottes nenne, der einen Teil seiner unendlichen Liebe überall verbreitet und angepflanzt hat und schon im Tiere dasjenige als Knospe andeutet, was im edlen Menschen zur schönsten Blüte kommt.»

So hat schon der alttestamentliche Sänger der Psalmen Gott gepriesen, der seine milde Hand öffnet und alles, was da lebt, mit Segen erfüllt; zu dem die jungen Raben rufen und zu dem auch der Mensch bitrend seine Hände erhebt. Die christlichen Theologen haben die vereinzelt auftauchende Ansicht verworfen, daß Gottes Vorsehung sich um die Tiere, wenigstens um die allerkleinsten Tiere, nicht kümmere. Thomas von Aquin macht dazu eine wichtige Bemerkung: Die Vorsehung Gottes sorgt für den einzelnen Menschen um seiner selbst willen; auf ihn blickt das Auge Gottes mit einer letzten Liebe. Für das einzelne Tier jedoch sorgt Gott im Hinblick auf die Erhaltung der Art und im Hinblick auf die Gesamtordnung der Natur. Wenn beispielsweise der Löwe eine Antilope tötet, so dient das Leben der einzelnen Antilope der Erhaltung des Löwen, während man das *niemals* sagen darf von einem Menschen, der dem Überfall eines Löwen zum Opfer fiel. Denn der

Mensch ist berufen zum Königtum über die Natur; er ist die Spitze des sichtbaren Kosmos, und die Natur wird mithineingezogen in seine Größe, aber auch in seine Tragik.

Darum weiß der Christ, daß auch die Natur, die einst gut aus Gottes Schöpferhand hervorging, der Hinfälligkeit unterworfen ist, und zwar nicht nach ihrem eigenen Willen. Auch sie seufzt nach Erlösung, nach Verwandlung und Verklärung<sup>18</sup>. In den Märchen von bösen Waldgeistern, von Elfen und Nixen, die den Menschen verzaubern und schädigen, spricht sich die dunkle Ahnung aus, daß auch die Dinge der Welt, selbst Pflanzen und Tiere in den Bannkreis der Sünde des Menschen geraten sind. Annette von Droste-Hülshoff spricht in ihrem erschütternden Gedicht «Die ächzende Kreatur» von der Schuld an dem dumpfen Bann, der die Lieblichkeit der Erde gemordet hat und die Tier- und Pflanzenwelt in Grimm und Schmerz gefangen hält. Sie alle leiden und warten auf die große Verwandlung, welche die Natur von dem Fluche der Sünde befreien soll. Niemand hat das ergreifender ausgesprochen als Friedrich von Schlegel:

Es geht ein allgemeines Weinen,  
so weit die stillen Sterne scheinen,  
durch alle Adern der Natur.  
Es seufzt und sehnt sich nach Verklärung  
entgegenschmachtend der Gewährung  
in Liebesangst die Kreatur . . .  
Es weint der Vogel im engen Bauer,  
es weint die Rebe an der Gartenmauer.  
Es weinen die Berge, vom Tau benetzt,  
es weint das Wild, das die Meute hetzt.  
Es weinen die Felder, die dürre stehen,  
es weinen die Menschen, die irre gehen . . .  
Ihr Lieben, glaubt es, es werden geweint  
noch unzählige Tränen, bis der König erscheint.

Die kommende Verklärung der Welt ist in keiner Weise aus naturgesetzlichen Ursachen zu verstehen. Dies ist die große Erwartung der erlösten Schöpfung, die Sehnsucht unseres Glaubens, das Ziel unserer Hoffnung. Wer diese Hoffnung hegt, bekennt damit Gott als den Herrn und Lenker der Natur und all ihrer Kräfte.

## VI. Ist das Leiden eine naturgesetzliche Notwendigkeit, die mit der Vorsehung nichts zu tun hat?

Die Leute, die unaufhörlich dabei sind, der göttlichen Vorsehung Grausamkeit und Ungerechtigkeit vorzuwerfen, erklären auf der andern Seite, daß die Leiden der Menschen einfach Folgen der Naturgesetze seien und mit der Vorsehung nichts zu tun hätten. Unaufhörlich rufen sie uns in die Ohren, die Gesetze der Natur seien ewig und unwandelbar. Mit langweiliger Eintönigkeit wiederholen sie: Gott ist nicht da, Gott ist nicht da! Er ist nicht in euren Vorstellungen, die kommen von den Sinnen. Er ist nicht in euren Gedanken, die kommen aus dem Gehirn und sind nur umgewandelte Empfindungen. Er ist nicht in den Leiden, die euch betrüben, denn das sind natürliche Erscheinungen, die man durch bekannte Gesetze der Natur hinreichend erklären kann. Gott denkt nicht an euch und sorgt sich nicht im geringsten um euch. Er ist für die Mücke genau so gut da wie für euch. Er nimmt auch keine Rache an euch, denn dazu seid ihr viel zu klein.

Man kann diesen Leuten nicht von der Vorsehung reden, ohne sie in Wut zu versetzen. Kein natürliches Ereignis kann eine höhere, über die Natur hinausgehende Ursache haben. Das ist ihr einziges Dogma, und daran lassen sie nicht rühren. Mit ihrem System von unwandelbaren Naturgesetzen führen sie den Menschen unmittelbar zum Fatalismus und machen aus ihm eine Bildsäule, die der Freiheit, der Verantwortlichkeit und des Ausblicks auf das ewige Leben beraubt ist. Sie schwatzen immer noch daher, daß der Satz «Es wird morgen regnen», ebenso gewiß und unabänderlich in der naturgesetzlichen Ordnung sei wie der andere: «Es hat gestern geregnet.» Das ist ohne Zweifel richtig, wenn es morgen regnen muß. Aber dies ist ja gerade die Frage, um die es sich hier handelt. Man fragt sich, was das ganze Geschrei bedeuten soll, und findet im Grunde eine ungeheure Theophobie, eine unglaubliche Furcht vor Gott als einzigen Beweggrund. Sie wollen ihn aussperren und ihm alle Wege verlegen, auf denen er in diese Welt eindringen könnte. Sie bilden sich ein, die Welt sei zugemauert, und kein Tor sei mehr da für Gott, keines mehr von Nadelöhrgröße. Denn wenn sich Gott in ihrer Welt bewegen will, dann muß er es auf ihren Straßen tun, die sie doch kennen und unter Kontrolle gebracht haben.

Der aufgeklärte Bildungsphilister sitzt in der Wirtschaft hinter seinem Glase Bier und schaut voll Erbitterung durchs Fenster, wo die Leute ihm gegenüber noch zur Kirche gehen. Das Beten ist Unsinn, meint er; die Naturgesetze sorgen dafür, daß Gott niemandem mehr begegnen kann, um Forderungen zu stellen und Gebote zu geben. — Irgendwo betet eine

Bauernfamilie beim Ausbruch eines Gewitters, daß der Blitz ihr Anwesen verschonen möge. Da sitzt der Philister hinter der Ofenbank und meint, es gäbe immer noch Menschen, die nicht wüßten, daß der Blitzschlag nichts weiter ist als ein verstärkter elektrischer Funke. Bei solchen Leuten würde man sich schwere Händel zuziehen, wenn man den Donner nicht als eine göttliche Waffe zur Bestrafung der Sünden ansehen wollte. Allerdings hätten vernünftige Leute sich immer schon gefragt, welche Lust Gott daran haben könnte, seine Donnerkeile in die unbewohnten Wälder oder ins Meer zu schleudern. Der Bauer setzte diesen Laffen ein wenig in Verlegenheit, als er antwortete: «Der Blitz tötet zwar manchmal, aber er ist durchaus nicht dazu bestimmt zu töten. Wir bitten nun Gott, daß er nach seiner Güte die Blitze in die unbewohnten Felsen einschlagen lasse, was ohne Zweifel zur Erfüllung der Naturgesetze hinreicht.» Nun fragte der andere ärgerlich, warum die Gläubigen denn einen Blitzableiter auf dem Dache hätten, statt sich einfach auf den heiligen Florian zu verlassen? Dies, sagte der Bauer, rät uns nicht nur der gesunde Menschenverstand, sondern auch unser Glaube, der sich gerade dadurch von Aberglauben und Vermessenheit unterscheidet.

Es gibt keine anmaßendere Dummheit als die der aufgeklärten Pinsel. Sie sind nicht klüger, sondern nur eingebildeter als ihre Vorfahren, über deren Roheit sie unaufhörlich lachen. Man bewundere die Schönheit ihres Schlusses: Es ist bewiesen, daß der Donner aus der Erschütterung der Luft durch den Blitz folgt. Also ist es nicht Gott, der donnert. Also wirkt Gott nicht durch die natürlichen Ursachen hindurch. Also ist der Gang des Naturgeschehens unabänderlich. Also ist unser Gebet und unser Glaube an die göttliche Weltregierung unnütz.

Das sogenannte klassische Weltbild schrieb den Naturgesetzen eine absolute Geltung zu, und es gab Leute, die die Naturgesetze geradezu vergötterten. Sie vergaßen, daß diese Gesetze nur Beschreibungen von Vorgängen an wirklichen Dingen, aber selbst keine realen Mächte sind, die befehlen und zwingen und schöpferisch arbeiten können. Sie sind der gedankliche Ausdruck für bestimmte regelmäßig an den Körperdingen auftretende Erscheinungen. Aber wie die alten Heiden in ihren Mythen die Naturkräfte zu Gottheiten erhoben, so personifizierten die Bildungsphilister die Naturgesetze zu ewigen Mächten, die mit unabdingbarer Notwendigkeit das ganze Weltall beherrschen. Ihnen gegenüber war das Wirken eines persönlichen Gottes nicht mehr möglich, und wenn sie überhaupt noch einen Gott zuließen, so hatte er sich von der Welt fernzuhalten und sich in einen Winkel des Universums zurückzuziehen.

Die Entwicklung der Naturwissenschaft hat dieses Weltbild vollkommen über den Haufen geworfen. Niemand glaubt mehr an die absolute

Geltung der Naturgesetze, ja man spricht mit Nachdruck von einer gewissen Zufälligkeit ihres Wirkens, weil sich überall in den Naturlauf Unbestimmbares und Zufälliges einmischt. Die Unverbrüchlichkeit der Gesetze der klassischen Mechanik erlitt einen schweren Stoß, als sich bei den elementaren Vorgängen in den Atomen andere Regeln herausstellten als bei den zusammengesetzten Körpern. Die in der bisherigen Physik aufgestellten Gesetze gelten gegenüber jenen Vorgängen in der Atomphysik nur mehr als statistische Mittelwerte, die viele Ausnahmen zulassen.

Manche folgern aus der Tatsache, daß die mathematische Physik in den Bewegungen der Elektronen, Strahlungen und Energiequanten das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht sicher nachweisen kann, daß hier das Gesetz «Alles was wird oder geschieht, bedarf einer wirkenden Ursache» nicht mehr gelte. Sie glauben, mit dieser Behauptung der Theologie einen Gefallen zu tun. Denn wenn das Kausalgesetz keine allgemeine Geltung habe, dann sei der Weg für das Wirken Gottes in der Welt und für Offenbarung und Wunder wieder freigelegt. Aber Gott bedarf keineswegs einer solchen Aufhebung des Gesetzes von der hinreichenden Ursache, und wir halten mit Max Planck am «streng kausalen Charakter» der Naturgesetzlichkeit fest. Die Tatsache, daß man in der Atomphysik nur statistische Durchschnittswerte fand, erschüttert nicht das Gesetz von der hinreichenden Ursache, sondern nur unsere bisherigen Beschreibungsmethoden der kleinsten und feinsten Vorgänge, die man nur noch in Massenzahlen fassen und schätzen kann. Niemand zweifelt daran, sagt Max Planck, daß beispielsweise die scheinbar zufälligen Schwankungen in den klimatographischen Kurven der Wetterkunde in jedem einzelnen Falle bestimmte Ursache haben. Nur ist es nicht immer möglich, die einwirkenden Ursachen in ihrer Gesamtheit genau zu erkennen<sup>10</sup>. Werner Heisenberg sagt: «An der scharfen Formulierung des Kausalgesetzes: ‚Wenn wir die Gegenwart genau kennen, können wir die Zukunft berechnen‘ ist nicht der Nachsatz, sondern die Voraussetzung falsch. Wir können die Gegenwart in allen Beziehungslücken prinzipiell nicht kennenlernen.» Nicht das Kausalprinzip der gesunden Philosophie ist überwunden, sondern nur die allgemeine Anwendbarkeit des Kausalgesetzes der sogenannten klassischen Physik.

Die Naturgesetze können dem Wirken Gottes den Eingang in diese Welt nicht versperren, denn sie haben ihre letzte Quelle in seiner schöpferischen Allmacht. Gott kommt immerzu in diese Welt hinein, weil die Naturgesetze für ihn kein starres Eisengerüst sind, sondern biegsame Schwungfedern, die dem leisesten Anhauch seines Mundes gehorchen.

Voltaire hatte schon recht, als er in seinem Gedicht über das Unglück Lissabons die Verse niederschrieb:

Nein, verweist mir nimmer des Herzens tiefe Bewegung  
auf den starren Drang unwandelbarer Gesetze;  
nicht auf diese Kette von Körpern, Geistern und Welten:  
O der gelehrten Träume und ihrer eitlen Gebilde!  
Diese Kette hat Gott in ungebundenen Händen:  
Alles ist weiser Ratschluß seiner göttlichen Liebe;  
er ist frei, ist gerecht und ist nicht minder versöhnlich!

Bis dahin hätte er nichts Besseres sagen können. Aber freilich bleibt ein Mann wie Voltaire dabei nicht stehen. Er benutzt das Unglück, um daraus einen Vorwurf gegen die göttliche Gerechtigkeit zu erheben:

Lasteten auf Lissabon, dem vertilgten, größere Sünden  
als auf Paris und London, die in Lüsten versunken?  
Lissabon wird gestürzt, und ruhig tanzt man in Paris.

Großer Gott, fragt Joseph de Maistre, wollte denn dieser Mensch, daß der Allmächtige den Boden aller großen Städte in Richtplätze verwandle? Hatte denn Voltaire die göttliche Waage empfangen, um die Sünden der einzelnen Menschen zu wägen und die Zeit ihrer Strafe pünktlich zu bestimmen? Und was würde er gesagt haben, dieser Verwegene, wenn er in dem Augenblicke, wo er diese unsinnigen Zeilen schrieb, in der nahen Zukunft die Schreckenszeit der Französischen Revolution mit ihren Strömen von Blut und Tränen hätte voraussehen können. — Der Mensch soll die göttliche Strafgerechtigkeit nicht allzu stürmisch anrufen, er könnte selbst davon getroffen werden.

#### VII. Zerstört das Böse in der Welt die Ordnung der Vorsehung?

Das Böse ist zweifellos eine Macht in der Welt und hat oft eine bedrohliche äußere Überlegenheit. Es scheint unüberwindlich, wenn böse Menschen die Macht an sich reißen, und die Gerichtshöfe, die zur Verteidigung des Rechts eingesetzt sind, mißbrauchen, um anständige, freiheitsliebende Menschen durch ungerechte Urteilsprüche zu verdammen. Dann füllen die Opfer der ungerechten Gewalt die Gefängnisse, die doch für Übeltäter gebaut waren, während die wirklichen Verbrecher mit äußeren Ehren überhäuft die Macht ausüben! Und ist es nicht auch im privaten Leben oft genug der Fall, daß Lüge und Hinterlist triumphieren, daß gemeine Ausbeuter redliche Leute um den Lohn ihrer mü-

samen Arbeit bringen? Wo bleibt die Ordnung in der Welt? Wenn Gott persönliche Liebe ist, und wenn es seine Freude ist, die Welt mit seinen Wohltaten zu erfüllen, müßte dann nicht auch die Welt als sein Werk von strahlender Güte sein?

Sie wäre es auch, wenn nicht immer göttfeindliche Kräfte in der Welt am Werke wären, diese Ordnung zu stören und durcheinanderzubringen. Gott gibt diesen Kräften Raum, wir wissen nicht, aus welcher Ursache. Wir wissen letzten Endes nicht warum, wenn wir auch manche Gründe dafür angeben können. Die Freiheit des Menschen ist eine Tatsache, und Gott läßt diese Freiheit sich auswirken, auch wenn sie vorübergehend die Helligkeit und Klarheit der innerweltlichen Ordnung stört. Aber es ist nicht wahr, daß die Macht des Bösen die Ordnung der Vorsehung in der Welt gleichsam auslöscht. Unser Gefühl, daß etwas nicht stimmt, unsere Empörung über die vorhandene Unordnung beweisen uns, daß eine übergreifende Ordnung da ist, deren Plan wir allenthalben entdecken. Es geht uns wie bei dem Besuch einer im Kriege zerstörten Stadt. Man bahnt sich gleichsam einen Weg durch die früheren Straßen, die mit Trümmern und Schutt bedeckt sind. Einige Häuser sind in sich zusammengesunken und in große Schutthaufen verwandelt. Bei anderen ist die Fassade eingestürzt, in allen aber sind die Türen aufgerissen und keine Fenster mehr da. Man sieht in Wohnzimmer hinein, wo die Vorderwand eingestürzt ist, die Schränke sind umgefallen, ein Stuhl oder ein Tisch hängt noch in einem Mauervorsprung und droht jeden Augenblick hinabzufallen. Wo wäre aber ein Mensch so unvernünftig, daß er glauben könnte, die Gebäude seien in diesem Zustand gebaut worden? Jeder sieht, daß hier ursprünglich Mauern gestanden haben, die wohlgeordnete Wohnräume umschlossen. Die Ordnung ist ebenso sichtbar wie die Unordnung. Wenn der Mensch, der diese Stätte der Zerstörung schuf, mühevoll wieder zusammenfügt, was das unheilvolle Wirken des Krieges zerschlagen hat, erkennt man die ersten Spuren einer neuen Ordnung, die sich um den Wiederaufbau bemüht. Man hat die Hauptstraßen schon vom Schutt befreit. Einige Häuser sind wieder notdürftig gedeckt, bei andern sind die Mauern wieder aufgebaut und einzelne Balken gestützt. Die weiterstreuten Ziegelsteine, die früher zusammengehörten, sind bereits wieder gesammelt und aufeinandergeschichtet. Man entdeckt, wenn man genau hinsieht, drei verschiedene Dinge: die frühere Ordnung, die durch den Krieg herbeigeführte Unordnung und die neue Ordnung des Aufbaues.

Dasselbe entdecken wir, wenn wir die Geschichte und das Leben aufmerksam betrachten. Wer aus der Unordnung in der Welt gegen die Ordnung der göttlichen Vorsehung argumentiert, setzt die Ordnung

voraus, die er bestreitet. In der Tat sehen wir überall die Spuren des göttlichen Weltplanes, der auf Wahrheit, auf Gerechtigkeit, auf Liebe, Freiheit und Menschenwürde aufgebaut ist. Wir wissen auch ganz genau, daß auf diesen Wegen und auf ihnen allein die Menschheit glücklich leben könnte, obwohl wir auch dann manches Menschliche, wie Krankheit und Tod, menschlich ertragen müßten. Wir sehen aber auch weiter in dieser Welt die traurigen Folgen eines zerstörenden Wirkens, das aus Empörung gegen die gottgesetzte Ordnung hervorgeht. Wir wissen ganz genau, daß der Krieg aus dem Hochmut und aus dem zügellosen Machtstreben gewissenloser Machthaber gekommen ist. Wir wissen, daß alles Blut nicht hätte zu fließen brauchen, daß das Elend der Kriegsbeschädigten und das Leid der Gefangenen, die Not der Hinterbliebenen, die in Trümmern ein trauriges Dasein verleben, daß alle diese Dinge hätten vermieden werden können. Unser Unglück fließt aus dieser Quelle, aus der Empörung gegen die heilige Ordnung, die Gottes Vorsehung der Welt als kostbare Morgengabe zugedacht hat. Unser Geistesauge vermag aber auch das Dritte zu sehen: Die ständige, ununterbrochene Arbeit, die zerstörte Ordnung wieder herzustellen. Denn die Vorsehung läßt niemals von ihrem Plan ab. Sie gibt den Kräften des Bösen wohl eine Zeitlang Raum, aber schon in dieser Weltzeit läßt sie ihnen nicht den endgültigen Triumph. Den furchtbarsten Ausbrüchen der Gewalt ist ihr Ende festgesetzt; die schrecklichsten Tyrannen haben nur ihre bestimmte Zeit. Der Kirchenschriftsteller Lactanz hat bereits vor mehr als 1600 Jahren ein Buch geschrieben «Über die Todesarten der Verfolger», in dem er mit zahlreichen Beispielen den Nachweis bringt, wie die göttliche Vorsehung den Christenverfolgern ein schmachliches und unglückliches Ende bereitet. Wenn Lactanz in unseren Tagen gelebt hätte, wie viele neue Kapitel könnte er seinem Buche noch anfügen!

Aber nun sieht man die Oberflächlichkeit und Unverschämtheit des Menschen. Sie richtet ihren Blick nicht auf diese offenkundigen Beispiele des Waltens der göttlichen Gerechtigkeit, sie sieht bewußt vorbei an den handgreiflichsten Wirkungen der Vorsehung. Statt dessen richtet sie ihren Blick auf irgendeinen Nebenumstand, der doch wieder irgendeine Ungerechtigkeit zu enthalten scheint, und schreit dann aufs neue über die Ungerechtigkeit der göttlichen Weltregierung. Die Tyrannen haben bei ihrem Sturz ein schreckliches Unglück in der Welt hinterlassen und in dieses Leid Millionen von unschuldigen Menschen hineingestoßen. Auf diese Unschuldigen zeigt jetzt der böse Mensch, und er schreit mit lauter Stimme, die hätten doch niemandem etwas zuleide getan. Und weil es ihnen jetzt so schlecht gehe, sehe man, daß es keine Gerechtigkeit gebe auf dieser Erde.

Gott müßte ein Wunder wirken, um die natürlichen Folgen der verurteilten Taten von denen abzuwenden, die ganz unschuldig daran sind. Aber Gott wirkt dieses Wunder nicht, sein prüfendes Auge unterscheidet sehr wohl den Schuldigen vom Unschuldigen, und während der eine seine gerechte Strafe empfängt, wird der andere geläutert. Die Weltgeschichte entbehrt zwar nie der Tragik, aber das Leben des Unschuldigen ruft unser tätiges Mitleid an, nicht unsere «müßigen Reflexionen». Wir sollen die Hand öffnen zum Geben, nicht unsern Mund zum Lästern.

Augustinus betont immer wieder, daß Gott das Böse in der Welt nicht zulassen würde, wenn er nicht so mächtig wäre, daraus Gutes entstehen zu lassen. Ist das denn wirklich wahr? In einem Punkte jedenfalls scheint es nicht zu stimmen. An einer Stelle scheint diese Auskunft vollkommen zu versagen, nämlich gegenüber dem Problem der Hölle. Wir wissen aus der christlichen Offenbarung, daß es eine ewige Hölle gibt, und daß die Verdammung eines Menschen zur ewigen Strafe immerhin möglich ist. Die Schilderung, die Christus uns vom Weltgericht gibt, läßt auch keinen Zweifel daran, daß es wirklich Verdammte gibt, die einst als Menschen auf Erden gewandelt sind und nun mit den gefallenen Engeln sich ewig in der Hölle befinden. Also bleibt immer in dem lichten Gemälde des Universums ein dunkler Punkt. Also gibt es eine Stelle, wo das Böse nicht überwunden und das Leid nicht ausgelöscht wird.

Es gibt in der Tat diesen dunklen Punkt. Aber auch er dient der Ordnung der Vorsehung in dieser Welt, wie sie nun einmal ist, und wir sagten schon, daß es nicht die beste ist, die Gott hätte erschaffen können. Das Leid der Hölle verewigt sich deshalb, weil sich der böse Wille verewigt. Der Teufel haßt Gott und bleibt ewig im dämonischen Aufruhr gegen seinen Willen. Und auch der Verdammte hat sich von Gott abgewandt, um sich selbst oder ein anderes Geschöpf an Gottes Stelle zu setzen. Sein Wille strebt immerdar fort von der göttlichen Liebe und wird sich niemals mehr zu ihr hinwenden. Das Leid der Verdammten ist darum nicht sinnlos. Sie wählten den Aufruhr gegen Gott und damit die Folgen dieses Aufruhrs. Ihre Strafe ist die unvermeidliche Folge ihres Tuns, die Gegenwirkung auf das, was böse ist. Der Verdammte will gar nicht zu Gott; er strebt von ihm weg und muß die Auswirkungen seines Widerstrebens in Ewigkeit tragen. Jede Sünde des Menschen hat ihre besondere Vergeltung, und auch unter den Verdammten hat niemand mehr zu büßen, als er selbst verschuldet hat. So fällt auch die Hölle nicht heraus aus dem großen Universum des Vorsehungsplanes. Auch sie offenbart die Majestät Gottes, seine Weisheit über alle Tiefen und Abgründe, seine Gerechtigkeit über jeder Strafe und Vergeltung und selbst seine

Barmherzigkeit, die sogar dem Verdammten nicht das volle Maß dessen zuteil werden läßt, was er eigentlich verdiente.

In der Verdammung der Gottlosen, sagt Thomas von Aquin, strahlt zwar die Gerechtigkeit Gottes gewaltiger auf, aber dennoch offenbart sich auch hier «seine Barmherzigkeit, die zwar die Verdammung nicht ganz aufhebt, aber sie in etwa mildert, indem sie unter dem geschuldeten Strafmaß bleibt<sup>20</sup>». Und darum sah Dante auf dem dunklen Tore zur Hölle die Aufschrift:

Gerechtigkeit gab's meinem Schöpfer ein,  
da schuf mich Gottes Allmacht, mit ihr waren  
Allweisheit, erstes Lieben im Verein.

### VIII. Welche Antwort gibt das Kreuz Christi auf die Fragen des Menschen?

Das Geheimnis der Verwerfung kann nur vom Kreuze Christi her verstanden werden. Denn das Kreuz offenbart zwei sehr verschiedene Dinge: Das erste ist die Tiefe der menschlichen Schuld, die den Zorn Gottes hervorruft und das Kreuzesleiden herbeiführt. Der Sündenfluch zeigt sich hier in seiner ganzen Furchtbarkeit. Das Kreuz lehrt uns, daß Gott uns sehr ernst nimmt und unsere Schuld durchaus nicht einfach übersieht, als ob alles im Grunde nicht so schlimm wäre. Anselm von Canterbury fragt: Hast du noch nicht bedacht, wie schwer die Sünde wiegt? — Diese unvorstellbare Last, diese abgründige Tiefe offenbart sich hier.

Aber gleichzeitig offenbart sich am Kreuze der noch tiefere Abgrund der göttlichen Liebe. Die alte Frage, warum der Gerechte leidet, steht hier dem einzigen vollkommenen Gerechten gegenüber und muß beschämt verstummen. Denn es ist ja Gott selbst, der hier für uns leidet, und nicht Gottes Zorn, sondern seine Liebe hat diese Todesart ausgedacht und auf sich genommen<sup>21</sup>. Als wir noch Gottes Feinde waren, da ist Christus für uns gestorben, um uns seine Liebe so eindringlich wie nur möglich vor Augen zu stellen<sup>22</sup>. Es war nicht ein Schicksal, das Christus mit fataler Notwendigkeit übernehmen mußte, es war ein freier Ratschluß Gottes, den Christus in freiem Liebesgehorsam ausgeführt hat<sup>23</sup>. Thomas von Aquin betont, daß Gott an sich die Menschen ohne das Leiden Christi durch einen einfachen Gnadenakt hätte erlösen können<sup>24</sup>. Tatsächlich hat Gott jedoch in seinem Vorsehungsplan von Ewigkeit her den Kreuzestod des Herrn beschlossen, und nachdem dieser

Ratschluß von Ewigkeit her gefaßt, vorgesehen und angeordnet war, war er unabänderlich. Trotzdem ist er kein Schicksal, denn er wurde in absoluter Freiheit gefaßt und vollkommen frei, ohne Zwang und Nötigung, ausgeführt.

Ernst Renan hat in seinem «Leben Jesu» behauptet, Jesus habe bis in seine letzte Stunde hinein an die gütige Vorsehung des Vaters geglaubt, aber zuletzt sei er angesichts der Härte und Grausamkeit des Schicksals verzweifelt. Als er die Treulosigkeit seiner Jünger, den Hohn seiner Feinde und den Undank seines Volkes am Kreuze hängend erfahren mußte, da sei er gestorben mit dem verzweifelten Rufe: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?»

In ähnlicher Weise hat Wilhelm Schubart das Sterben Christi geschildert. Schon während seines Lebens habe Jesus einerseits vertrauensvoll alles in die Hand der göttlichen Vorsehung gelegt, aber andererseits habe er auch das Schicksalhafte so stark empfunden, daß er Freiheit und Müssen, Mut und Verzweiflung zugleich bejaht habe. Jesus habe die Vorbestimmtheit alles Geschehens und die Schicksalhaftigkeit des menschlichen Lebens so streng wie nur möglich geglaubt und ausgesprochen. Indem er dem ewigen Fatum die Züge des allmächtigen Gottes gegeben, habe er aus dem Schicksal das grausame Spiel des Übermächtigen mit dem Willenlosen gemacht, ein blindes Verhängnis, das in der Gestalt des alles vorauswissenden Gottes wahllos wie der Blitz niederfährt. Die dunkle Übermacht des Schicksals, das Armut und Krankheit, Kälte und Lieblosigkeit, Sünde und Ärgernis unter den Menschen verbreitet, habe oft genug den sonst so hoffnungsfreudigen Blick des Herrn verdüstert: «Nicht immer sah er den gütigen Vater und sein schönes Schöpfungswerk; zu andern Stunden sah er die schlechteste aller Welten. Um so mehr, je tiefer zu Ende seines Lebens die Schatten sich über ihn selbst senkten . . . in dem Augenblick, wo das Schicksal groß und furchtbar herantrat und ihm sogar den göttlichen Vater verdeckt, versagen die Seinen, und als der Feind ihn greift, machen sie keinen Versuch, ihn zu retten, überlassen ihn im genauen Sinne seinem Schicksal. In Gethsemane begann Jesus zu schwanken, vor diesem Schicksal zu scheitern, und seine Ergebung in Gottes Willen ist hoffnungslos. Noch unmittelbar vorher wagt er alles auf einen Wurf zu setzen: jetzt oder nie werde er das Reich Gottes verwirklichen, sprach er im Kreise der Jünger. Nun hatte er die Antwort: Das Werk vergeblich, die Seinen treulos, vor ihm der Untergang, und er dem Ungeheuren gegenüber allein. In der Hand der Feinde rafft er sich noch einmal auf; aber es war nur der Stolz der Verzweiflung, der ihm Haltung gab. Zuletzt verlor er auch seinen Gott: ‚Warum hast du mich verlassen?‘ Im

Gefühl unendlicher Verlassenheit, erdrückt vom Schicksal, ist er gestorben<sup>25</sup>.»

Wahr ist daran nur, daß Jesu Leben und Leiden eine gewaltige Auseinandersetzung mit dem Schicksalsglauben bedeutet. Aber seine Geburt, sein Leben und Wirken, sein Kreuzestod und seine Auferstehung sind die endgültige Überwindung des heidnischen Fatalismus. Es ist wahr, daß Jesus nicht nur das Helle und Sonnige im Leben gesehen, sondern auch die Mächte des Leidens, des Todes und der Schuld so ernst genommen hat wie kein anderer. Aber das bedeutet bei Jesus keinen Augenblick, daß er das Gute und Helle der göttlichen Vorsehung und das Böse und Dunkle einem blinden Schicksal zugeschrieben habe. Es bedeutet auch keineswegs, daß er die blinde Willkür des Schicksals mit dem gütigen und allweisen Vater verbunden habe, wie solches etwa in manchen Sätzen Mohammeds durchklingt. Für Jesus ist Gott der einzige, allmächtige Herr und die persönliche Liebe, die auf die Dauer über alle Mächte der Finsternis triumphieren wird. Diese Welt liegt fest in den Händen des Vaters, und niemals ist sie die schlechteste aller Welten.

Freiwillig nimmt Jesus das Leiden auf sich, um das Leben hinzugeben als Lösepreis für die vielen. Wohl fühlt er die schmerzliche Treulosigkeit seines Volkes, das die Propheten tötet. Er leidet unter der Verhärtung der Gottesstadt Jerusalem, deren Kinder er sammeln wollte, wie eine Henne ihre Küchlein sammelt<sup>26</sup>. Und in seiner einsamsten Stunde am Ölberg ringt sein menschliches Herz mit dem Willen des Vaters, aber seine Ergebung in Gottes Willen ist keineswegs hoffnungslos, sondern hochherzig und zuversichtlich. In diesem Vertrauen auf den Vater, der ihn nie allein läßt, bewahrt er seine königliche Haltung inmitten der grausamen Leiden und Entbehrungen. Wohl hat er in den letzten Stunden seines Lebens die Erbärmlichkeit und Niedertracht der Menschen in erschütternder Weise erfahren müssen. Aber diese Erfahrung hat seine Liebe zu den Menschen nicht erstickt, sondern sie in neuen Flammen emporlodern lassen. Angesichts der Grausamkeit und des Hohnes seiner Feinde öffnet er seinen Mund zu dem Wort: «Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.» Nie ist ein Gebet so voll Gottes- und Menschenliebe zum Himmel emporgesandt worden. Niemand hat vor diesem Tage daran gedacht, daß man um Verzeihung bitten könnte für die, die einem den Tod antun. Und während das Geheimnis der Bosheit seine ganze Macht enthüllt, sieht der Herr in den Herzen der vom Bösen überwältigten Menschen immer noch den Rest des Guten und sucht sie zu entschuldigen: sie wissen nicht, was sie tun. Die Pharisäer bilden sich ein, Gott noch einen Dienst zu erweisen, indem sie ihn als Übertreter des Gesetzes dem Tode überliefern. Die Schriftgelehrten fürchten sich vor

ihm, weil er ihren heiligen Überlieferungen widerspricht, und Pilatus steht im Banne der Angst, sein Amt zu verlieren. Die Volksmenge ist verführt und ahnt nicht einmal, wer der ist, den man da tötet. Gewiß haben alle Schuld, und ihre Unwissenheit zeugt selbst wider sie; aber Jesus bittet den Vater um Verzeihung für diese Menschen. Er verzweifelt nicht an seinen Feinden, denen ja auch der Apostel Petrus einige Wochen später bestätigen wird, daß sie aus Unwissenheit gehandelt haben<sup>27</sup>.

Aber noch viel weniger verzweifelt Jesus an seinem Vater, und sein lauter Gebetsruf: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» ist der Anfang des 21. Psalms, den er schon unzählige Male im Leben gebetet hat. In diesem Psalm ist eine Fülle von Voraussagen über das Leiden und Sterben des Messias enthalten, und Jesus spricht in seiner Todesstunde nur den ersten Vers mit lauter Stimme, um die folgenden an seinem Geiste vorüberziehen zu lassen, da er ja die Erfüllung dieser Voraussagen in diesem Augenblick lebhaftig erlebt. Der Psalm endet mit einem siegesgewissen Ausblick auf den Anbruch des Gottesreiches.

Der Psalmvers von der Gottverlassenheit ist übrigens keineswegs das letzte Wort Jesu, wie Renan uns glauben machen will. Der Evangelist Johannes berichtet, daß Jesus nach dem Beten dieses Psalms wußte, daß alle Prophezeiungen über die Einzelheiten seines Lebens nun erfüllt waren — außer einer: Im 68. Psalm heißt es:

Sie gaben mir zur Speise Galle,  
sie tränkten mich in meinem Durst mit Essig.

Darum ruft der Herr jetzt laut «mich dürstet» und empfängt aus der Hand des Soldaten den Essigtrunk. Sobald Jesus den Essig genommen hatte, sprach er: «Es ist vollbracht!» Dann stieß er einen lauten Ruf aus «Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist». Nach diesen Worten neigte er das Haupt und gab seinen Geist auf. Nicht mit einem Ausbruch der Verzweiflung, sondern mit einem Siegesruf ist Jesus gestorben.

Auf die Frage des Menschen, warum er leiden muß, warum Gott das Böse in der Welt zuläßt, hat Gott eine ganz andere Antwort gegeben, als wir erwarteten. Die Philosophen haben tausend Gründe angegeben, die das menschliche Herz dennoch nicht befriedigen können. Ihnen blieb nur der Ausweg, sich entweder resigniert dem Schicksal zu unterwerfen, oder, wenn sie an einen persönlichen Gott glaubten, immer wieder verzweifelt zu fragen, warum der Mensch denn leiden müsse. Goethe zeigt im 15. Buche von «Dichtung und Wahrheit» noch eine dritte Möglichkeit: die prometheische Empörung. Der Mensch zieht sich auf sich

selbst zurück, verläßt sich nur noch auf die eigene Kraft und lehnt sich auf gegen Gott, weil er die Welt im Stich gelassen hat. Er meint, daß Gott schuldig geworden sei, weil das Böse in der Welt triumphiert und der Frevel losgelassen ist. Er hilft nicht wider den Übermut der Titanen, er lindert nicht die Schmerzen der Beladenen und stillt nicht die Tränen der Geängstigten. Gott schweigt und hält sich verborgen, wo er doch sprechen und handeln müßte. Er bleibt stumm wie «die allmächtige Zeit und das ewige Schicksal», denen er anscheinend selbst unterworfen ist. Und so entscheidet sich Prometheus aus dem Trotz der Verzweiflung heraus zur Empörung gegen den Himmel.

«Und da geschieht es, daß im Grunde dieser Not, dort, wo sie am tiefsten ist, dort, wo ihre Finsternis am schwärzesten nachtet, wo ihr Strudel am teuflischsten gurgelt, wo ihr Schweigen das stärkste Herz erstickt, dort geschieht es, wo schon die Hölle selbst am Grunde gähnt, daß Gottes Antlitz selbst auftaucht: das Antlitz des leidenden Gottes! . . . Das Antlitz des Christus am Kreuz! Das ist die Begegnung, in der Gott dem Prometheus begegnet, die Begegnung in der Nacht. Darüber hinaus gibt es keine Möglichkeit mehr. Diese Möglichkeit aber ist Wirklichkeit. Sie ist Wirklichkeit, von der das Evangelium zeugt, und ihr Name ist Christus <sup>28</sup>.»

Nur vom Kreuze her läßt sich das letzte Wort zum Problem der Theodizee sagen: «Gott beweist seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren. Um so mehr werden wir nun, da wir durch sein Blut gerechtfertigt sind, vom Zorngerichte Rettung finden. Denn wenn wir, als wir noch Feinde waren, mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, wieviel mehr werden wir als Versöhnte gerettet werden durch sein Leben . . . Nur müssen wir mit Christus leiden, um auch mit ihm verherrlicht zu werden. Ich bin überzeugt, daß die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll <sup>29</sup>.» So hat Christus das Leiden, das vorher Fluch und Strafe war, umgewandelt zu einem Mittel des Heils: *ut quod pronuntiatum est ad supplicium in remedium transferatur aeternum*, wie die dritte Oration der Pfingstvigil sagt.

#### *IX. Gottes Gerichte sind in gerechter Weise verborgen und in verborgener Weise gerecht:*

Wilhelm Nestle sagt in seinem neuesten Buch über die Krisis des Christentums <sup>30</sup>, die christlichen Theologen fühlten selbst die Notwendigkeit einer Theodizee, also einer Rechtfertigung der göttlichen Welt-

regierung. Damit verrieten sie, ohne es zu wollen, daß irgend etwas nicht stimme. — Das Wort Theodizee ist erst seit Leibniz üblich geworden, aber die Sache selbst ist so alt wie das Christentum. Ja schon im Alten Testamente, namentlich im Buche Job, wird eine Rechtfertigung der göttlichen Weltregierung gegenüber den Zweifeln und Fragen des gequälten Menschenherzens versucht.

Eine wissenschaftliche Theodizee hat zuerst der heilige Augustinus in seinen 22 Büchern vom Gottesstaat geschrieben. Es geht ihm darum, die Gerechtigkeit und die Güte Gottes zu verteidigen angesichts des scheinbar so sinnlosen und grausamen Weltverlaufs. Rom, die Hauptstadt des christlichen Erdkreises, war von den Barbaren erobert und in den Staub getreten worden. Scharen von Flüchtlingen drängten nach Afrika, und allenthalben erhob sich der Verzweiflungsruf: Warum ist dies geschehen? Warum hat Gott die Zerstörung Roms geduldet, obwohl die meisten Einwohner Christen waren? Warum haben Brand und Zerstörung die Häuser der Christen ebenso zerstört wie die der Heiden? Warum sind so viele edle Menschen durch das Schwert gefallen, während gottlose Schurken mit dem Leben davonkamen? Warum sind christliche Mädchen und Frauen entehrt worden, von denen sich einige aus Verzweiflung selbst den Tod gegeben haben?

Eine ähnliche Erschütterung ging durch die Welt, als am 1. November 1755 Lissabon durch ein Erdbeben zerstört wurde. Goethe schildert in «Wahrheit und Dichtung» die tiefen Schatten, die dieses Ereignis auf seine eigene kindliche Religiosität geworfen habe. Der Tag des Erdbebens kann geradezu als der Beginn der Rückkehr der modernen Welt zum Schicksalsglauben bezeichnet werden. Die Auswirkungen dieses Ereignisses waren deshalb so verhängnisvoll, weil es nicht, wie zur Zeit Augustins, auf gläubige Herzen stieß, die von der Majestät und Erhabenheit Gottes ebenso überzeugt waren wie von der Nichtigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen, vielmehr auf Herzen, die bereits mit Zweifel erfüllt waren. Die Aufklärer hatten alles getan, um aus dem Herrn der Welt einen lieben Himmelsvater zu machen, der nur die Aufgabe hat, für das Wohl der Menschen alles auf Erden klug einzurichten und ständig auf die irdische Wohlfahrt der Menschen bedacht zu sein. Die Aufklärung hatte Gott aus dem Mittelpunkt des Universums herausgedrückt und den Menschen hineingesetzt, und folgerichtig hätte sie die Vorsehung in eine platte Nützlichkeitslehre verwandelt. Der liebe Gott hat auf Erden alles so einzurichten, daß es dem Glück und dem Fortschritt des Menschen dient: Die Erde hat gerade die Temperatur und Beschaffenheit, daß wir hier gut leben können. Die Pflanzen und Tiere sind alle dazu da, uns zu nähren und zu kleiden. Alle Kräfte der Natur sind vom Schöpfer zum

Dienste des Menschen bestellt. Das Wohl des Menschen, nicht die Verherrlichung Gottes ist das letzte Ziel der ganzen Schöpfung.

Und in diese Illusionen hinein platzte nun das Erdbeben, das viele Tausende von Menschen unter den Trümmern ihrer zusammenstürzenden Häuser begrub, Erwachsene und Kinder, Schuldige und Unschuldige. Jetzt entstand auch ein geistiges Erdbeben, und die Kartenhäuser der seichten Aufklärungstheologie stürzten zusammen. Aber man war weder ehrlich noch bescheiden genug, die falschen Gottesvorstellungen zu revidieren; man ging vielmehr daran, den Glauben an die göttliche Weltregierung zu verwerfen. Denn es schien ja mit Händen zu greifen, daß keine gütige Vorsehung alles zum Wohle des Menschen lenke. Die Aufklärer gerieten geradezu in Wut, wenn man hier noch von göttlichen Strafgerichten sprechen wollte, sie schrien mit dreister Stirn: Wenn Gott überhaupt noch da wäre, dann säße er in einem Winkel des Universums und kümmerge sich nicht um den Gang der Welt. Blinde Naturgesetze regulierten alles Geschehen, und sie allein hätten diese Katastrophe herbeigeführt.

Eigentlich hätten die Katastrophen unserer Gegenwart eine noch größere Erschütterung bringen und das Theodizee-Problem mit neuer Schärfe stellen müssen. Aber sehr viele Menschen haben es sich überhaupt abgewöhnt, solche Fragen zu stellen. Wenn sie noch an einen persönlichen Gott glauben, so ist es doch ein weltferner Gott, wie ihn die Aufklärer zuerst verkündet haben. Und wenn sie noch ein Wirken Gottes in der Natur und im Menschenleben anerkennen, so denken sie an einen pantheistischen Gott, der mit der Natur zusammenfällt und wiederum die Züge des Schicksals angenommen hat. Beide Male aber ist es unnütz zu fragen, wie sich der Gang der Welt und des Menschenlebens mit der Weisheit und Güte Gottes vertrage. Diese Frage kann nur der stellen, der einerseits an den allmächtigen, weltüberragenden Gott glaubt und andererseits diesen persönlichen Gott in allem irdischen Geschehen am Werke sieht.

Erst auf dem Hintergrunde dieses Glaubens wird die Frage brennend: Du, Herr, hast die Welt geschaffen, Du waltest in dem Schweigen der unermesslichen Räume, und kein Atom entzieht sich Deiner Hand. Wie kommt es nun, daß so viel Unglück in Deiner Welt ist, daß die Menschen hungern und leiden und sich abmühen bis zum Grabe? Obwohl doch kein Haar von dem Haupte auch des Kleinsten fällt, ohne daß Du darum weißt, scheint der Gang dieser Welt wie eine fühllose Maschinerie über unser Glück hinwegzugehen. Prachtvolle junge Menschen, gesund an Leib und Seele, das Herz voller Ideale, sind aus dem großen Kriege nicht zurückgekehrt. In der Heimat trauern um sie die

Mütter, deren Hoffnung mit ihnen zu Grabe getragen ist, und die Bräute, die um das Glück von Ehe und Familie betrogen wurden. Viele, die sich mühsam eine Existenz geschaffen hatten, wurden über Nacht von Haus und Hof vertrieben und leben als Flüchtlinge ein Leben der Armut und der Entbehrung. Wie viele Triumphe des Bösen, wie viele Niederlagen des Guten erleben wir täglich! Edle und tüchtige Männer, die ihr Volk zu Frieden und Wohlstand geführt hätten, erliegen der Niedertracht ihrer Gegner, Wüteriche und Tyrannen herrschen jahrzehntelang über das gepeinigte Volk, und eine unsichtbare Hand scheint sie in den größten Gefahren zu beschützen, bis sie ihr Werk der Zerstörung vollbracht haben. Durch alle Jahrhunderte klingen die ewigen Fragen und Klagen des Dulders Job:

Die Erde ward gegeben in die Hände von Verbrechern,  
die Augen ihrer Herrscher deckt er zu,  
wenn er's nicht tat, wer war's denn sonst? . . .

Tut's Dir denn gut, wenn Du bedrückest,  
wenn Du verachtest Deiner Hände Werk  
und zu der Frevler Anschlag leuchtest<sup>31</sup>? . . .

Zwei Geheimnisse walten über dieser Welt: das Geheimnis Gottes und das Geheimnis des Menschen. Alle großen Denker der Menschheit haben den Menschen als ein furchtbares, Schauer erregendes Rätsel empfunden. Augustinus, Pascal, Kierkegaard und Newman haben von der Größe und Tragik des Menschen gesprochen, aber auch Michelangelo, Shakespeare, Dostojewskij und Annette von Droste-Hülshoff haben in die Abgründe des menschlichen Herzens geblickt, in dem das Geheimnis der Bosheit waltet, das seinen Schatten immerfort auf die Welt fallen läßt. Die Tragik der Welt, des Lebens und der Geschichte ist die Tragik des Menschen, wie es Annette in ihrem Gedicht «Die ächzende Kreatur» so eindringlich geschildert hat.

Das andere Geheimnis, das Geheimnis Gottes, ist für unser Geistesauge noch dunkler und unerforschlicher. Die großen Mystiker sahen Gott in eine undurchdringliche Finsternis gehüllt. Und dennoch sagt der Evangelist von ihm: «Gott ist Licht, keine Finsternis ist in ihm<sup>32</sup>.» Und Paulus sagt, Gott wohne in unzugänglichem Lichte. Wie können beide Aussagen nebeneinander bestehen? Wenn Gott ganz und gar Licht ist, wie kann er Finsternis sein?

Der heilige Thomas erklärt uns, daß Gott ein überhelles Licht ist, das unser Geistesauge mit seinen Strahlen blendet. Es geht uns wie der Fledermaus, die ihre Augen dem Sonnenlicht öffnet und statt des Sonnenlichtes nur eine tiefe Finsternis gewahrt, weil ihre Augen von den Strah-

len geblendet sind. Der Gott des Lichtes wohnt für uns im Geheimnis. Er ist uns verhüllt, wie wenn ein undurchdringlicher Schleier sein Angesicht bedeckte. Weil Gott Geheimnis ist, deshalb ist auch sein Wirken ebenso geheimnisvoll. Wenn wir die Werke Gottes verstehen wollten, müßten wir zuvor ihn selbst begreifen. Das aber ist uns in diesem Leben nicht gegeben, denn wir wandeln noch im Glauben, aber nicht im Schauen. Darum sagt der heilige Augustinus, das Walten Gottes in dieser Welt sei in verborgener Weise gerecht und in gerechter Weise verborgen. Gott spricht zu uns wie aus einer dunklen Wolke<sup>33</sup>. Aber dennoch spricht er zu uns. Er spricht mit menschlichen Worten, mit einer Rede, die wir im Glauben aufnehmen können. «Vielfältig und mannigfach hat Gott früher durch die Propheten zu den Vätern geredet. Am Ende dieser Tage hat er durch den Sohn zu uns gesprochen, den er zum Erben von allen eingesetzt, durch den er auch die Welt erschaffen hat<sup>34</sup>.» Sein einziger, vielgeliebter Sohn ist in menschlicher Gestalt unter uns erschienen und hat mit menschlichen Worten zu uns geredet. Er hat die Geheimnisse des Gottesreiches enthüllt, das uns bereitet ist schon seit Grundlegung der Welt. Er hat zu uns auch von der Vorsehung und der Weltregierung Gottes gesprochen, aber ganz anders, als es die Philosophen und die Schriftgelehrten erwarteten.

Jesus hat uns gezeigt, wie wir praktisch mit der Sünde und dem Leiden fertig werden können. Er hat uns aber keine Befriedigung unserer intellektuellen Neugier vermittelt. Der aufgeklärte Bildungsphilister hat vergebens das Neue Testament neben Plato, Cicero und Seneca, neben Voltaire und David Friedrich Strauß auf dem Schreibtisch liegen. Er blättert umsonst darin herum, um Antwort auf seine stolzen Fragen und ein Heilmittel für seine Skepsis zu finden. Und doch gäbe es im Neuen Testament ein solches Heilmittel. Statt über das Elend und Unglück der Menschheit zu philosophieren, sollte er den Menschen, die ihm auf der Straße begegnen, Liebe und Güte erweisen. Er sollte in ihnen die Kinder Gottes erkennen, die Heimatlosen in seine Wohnung aufnehmen, die Frierenden bekleiden und den Hungernden das geben, was er erübrigen könnte. Aber gerade das will er nicht; er liebt seinen gelehrten Müßiggang, seine eingebilddete Skepsis und seine tragische Verzweiflung. Er verschreibt ganze Ströme von Tinte über das unheilbare Elend der Menschheit und die blinde Macht des Schicksals, aber er weigert sich, den Weg der helfenden Nächstenliebe zu gehen, in der Christus uns den Angelpunkt für eine Wendung des menschlichen Elends gezeigt hat<sup>35</sup>.

Der heilige Augustinus vergleicht die Menschen, die Christus ablehnen, mit Fieberkranken, die gegen ihren Arzt und seine Heilmittel wüthen<sup>36</sup>. Ihre Krankheit ist der Wille zum Nichts, und ihr Fieber ist die

Verzweiflung. Es war eine der unverschämtesten Verdrehungen, die sich Nietzsche erlaubt hat, als er dem Christentum eine Tendenz zum Nichts zuschrieb, einen Haß gegen die Realität, eine Feindseligkeit gegen die Natur. Es gibt kein stärkeres Ja zur wirklichen Welt, zur Natur und zum Leben als etwa den Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi. Es gibt keinen kühneren Optimismus als die Lehre des heiligen Thomas von Aquin, daß jedes Sein besser ist als das Nichtsein: Alle Dinge spiegeln Gott und nehmen in verschiedenen Stufen teil an seiner Herrlichkeit. Die Welt wird den Gläubigen Symbol und Gleichnis des Göttlichen. Dadurch verliert sie nichts von ihrem Eigenwert; im Gegenteil erhalten ihre Schönheiten jetzt einen unermesslichen Glanz, ihre Wahrheiten eine unfaßbare Tiefe, und ihre Güte erhält den Atem der Ewigkeit.

Vor diesem Licht verschließt sich das Auge der Fieberkranken, die Christus ablehnen. Sie sind die wahren Feinde der Realität, der Natur und des Lebens. Die Philosophen und Dichter der Gegenwart haben es vor aller Augen enthüllt, daß der Nihilismus zur Krankheit der von Gott abgewandten Welt geworden ist. Skepsis, Angst und Verzweiflung haben viele Menschen überwältigt, die sich nun aus Hoffnungslosigkeit dem Nichts in die Arme werfen. Unter dem Geschwätz ihrer Tage mit dem pausenlosen Vergnügungsbetrieb und der organisierten Geschäftigkeit entdeckt der wahrhaft Liebende ein resigniertes Hinstreben zur Vernichtung, eine schauerliche Bejahung des Todes. Hinter den Phrasen vom Ausleben und vom Willen zur Macht lauert der Nihilismus, die Verherrlichung des reinen Nichts, die Krankheit zum Tode.

Wie Gott alles liebt, was er geschaffen hat, so ist der Dämon der Geist der Verneinung. Wie Christus kam, um den Menschen das Leben in Fülle zu bringen, so ist sein großer Widersacher der Mörder von Anbeginn. Es ist etwas Dämonisches in diesem Streben zum Abgrund des Nichts. Theodor Storm sagt in seinem Gedicht «Tiefe Schatten»:

Und vor mir dehnt es sich,  
öde, voll Entsetzen der Einsamkeit.  
Dort in der Ferne ahn' ich den Abgrund;  
darin das Nichts . . .  
Und am Ende der Qual alles Strebens  
ruhig erwart' ich, was sie beschert,  
jene dunkelste Stunde des Lebens.  
Denn die Vernichtung ist auch was wert.

In diese äußerste menschliche Einsamkeit hinein hat Gott gesprochen. Die ewige Majestät hat das Schweigen gebrochen, und aus der großen Stille kam der einzige Sohn, um uns zu helfen, die Angst und Verzweif-

lung zu überwinden und den Schickungen unseres Lebens mit dem Mute der Hoffnung, nicht mit dem Trotz der Verzweiflung zu begegnen. Nur diese Hoffnung ermöglicht es uns, unser menschliches Dasein auszuhalten. Denn der Mensch ist zwar das größte Wesen der sichtbaren Schöpfung, aber auch das am meisten gefährdete. Er gehört einerseits der raumzeitlichen Welt an und leidet mit an der Seinsnot, die alles Geschaffene durchzittert. Andererseits ragt er mit seinem Geist über den ganzen Kosmos empor: er ist Ebenbild Gottes und strebt hinein in die göttliche Sphäre. Eine ungeheure Spannung muß er in seinem Innern aushalten: Die Spannung zwischen Gott und Welt geht mitten durch sein Wesen hindurch. Er darf weder in der Welt versinken, noch darf er sich die Rechte Gottes anmaßen. Beides wäre gegen die Wahrheit seines Wesens. Beides wäre in gleicher Weise unmenschlich, obwohl eine solche Kurzschlußlösung für den Augenblick leichter erscheinen mag, als die einzigartige Spannung von Gott und Welt im eigenen Herzen auszuhalten.

Wir können sie nur aushalten in jener zuversichtlichen Hoffnung, die uns aus dem Vorsehungsglauben entgegenströmt. Die Hoffnung drängt zur Liebe Gottes und zur tätigen Nächstenliebe, und hier liegt der archimedische Punkt zur Überwindung der Weltangst und der Verzweiflung. Auch der gottliebende Mensch leidet unter den grellen Missetönen, die die Harmonie des Lebens so sehr verwirren und stören. Auch er fühlt den Schmerz der Endlichkeit und entbehrt das große, alle Sehnsucht erfüllende, unvergängliche Glück, dem die Unruhe des Herzens entgegenstrebt. Denn alle Erdenfreuden, auch die schönsten, lassen noch Größeres ahnen und füllen deshalb den tiefen Abgrund unserer Sehnsucht nicht aus. All unsere Wahrheitserkenntnis zeigt nur rätselhafte Bruchstücke des Ganzen, aller sittlicher Fortschritt bleibt gehemmt durch vieles Versagen. Thomas von Aquin hatte sein ganzes Leben der Wahrheit gedient, aber am Ende bekannte er, daß auch seine tiefsten Forschungen und Erkenntnisse nur Stroh und Stoppeln vergleichbar seien. Der heilige Augustin, der Gott mit brennendem Herzen liebte, empfand schmerzlich das Ungenügen seiner Liebe und die Armut und Begrenztheit seines Geistes. Martin Deutinger sagt: «In dieser Trauer ist das höchste Zeugnis unseres Geistes für seine erhabene Bestimmung niedergelegt. Wer diese Trauer nicht empfindet, hat auch die wahre Liebe, hat, was wahrhaft göttlich ist, nie erkannt. Wo aber diese Trauer ist, da ist auch die Bürgschaft, daß ein höheres Leben, als die Natur es zu erfassen vermag, im Geiste bereits seinen Anfang genommen hat.»

In dieser unserer Trauer und Herzensnot sind wir nicht allein; solange wir Liebende sind. Wir bleiben bewahrt vor der grausamen Einsamkeit

in der innersten Kammer des Herzens, die den Schicksals-Gläubigen peinigt<sup>37</sup>. Wer Gott liebt, ist im tiefsten niemals allein. Mitten im Dunkel und in der Verlassenheit blickt ihn ein liebendes Auge an, hört ein waches Ohr auf sein Gebet, hält ihn eine unsichtbare Hand am Rande der Abgründe. Zu Beginn seines Leidens sagte Christus zu seinen Jüngern: «Seht, es kommt die Stunde und sie ist schon da, in der ihr euch ein jeder in sein Heim zerstreut und mich allein laßt. Aber ich bin nicht allein, weil der Vater bei mir ist. Das habe ich euch gesagt, damit ihr in mir Freude habet. In der Welt habt ihr Bedrängnis, aber habet Mut, ich habe die Welt besiegt<sup>38</sup>.»

Was ist das für eine Welt, die Christus besiegt hat? Der Evangelist Johannes sagt von ihr, daß sie Christus nicht erkennt und ihn haßt. Darum wird die Sendung Christi, der die Welt retten wollte, zum Gericht über den Kosmos. Das Gericht verurteilt den «Beherrscher des Kosmos» und wirft ihn hinaus. Hinter dem Kosmos verbirgt sich also eine personale gottfeindliche Macht. Wer ist diese Macht, deren Element die Finsternis ist, und wie kann sie sich hinter dem Kosmos verbergen?

DER TRIUMPH DES VORSEHUNGSGLAUBENS

Es gibt nichts, sagt Heraklit von Ephesus, was nicht zum Kosmos gehörte. Der Kosmos ist immerdar gewesen und wird immer sein. Er ist ein allzeit lebendiges Feuer, das in immer wiederkehrenden Weltperioden erglimmt und erlischt<sup>1</sup>. Plato beschreibt zwar im «Timäus» die Gestaltung der Welt durch einen Gott, den er als Demiurgen bezeichnet, aber auch für ihn ist der Kosmos ein allumfassendes Lebewesen: der sichtbare Gott. Ihren Höhepunkt erreicht die Vergottung des Kosmos in der Stoa, die Gott und Welt in pantheistischer Weise gleichsetzt: Gott ist identisch mit der Weltvernunft, und die Vorsehung ist dasselbe wie das Gesetz des Schicksals<sup>2</sup>.

Der Mensch ist ein Teil dieses göttlichen Kosmos, und er trägt in seiner Brust einen Ableger der Weltvernunft, ein göttliches Daimonion. Folgerichtig sind die alten Stoiker — wie Zenon und Chrysipp — reine Diesseitsmenschen, und sie halten das Gebet um göttlichen Beistand für überflüssig. Die Stoiker der Kaiserzeit mahnen zwar, die Hände nach Vätersitte zu den Göttern zu erheben, Gottes Wohltaten dankbar zu preisen und seinen Willen zu erfüllen, aber dieses Bedürfnis nach einem persönlichen Verhältnis zu Gott kann keine Erfüllung finden, weil das höchste Wesen nichts anderes als die Weltvernunft und mit dem Menschengeste eines Wesens ist. Was bedeuten da noch die zahlreichen Götter, zu denen die frommen Hellenen betend die Hände erhoben und die auch Seneca, Epiktet und Marc Aurel noch irgendwie verehren wollten?

*1. Götter und kosmische Kräfte im Dienste des Schicksalsglaubens*

Die Bilder der griechischen Götter haben an menschlicher Schönheit und Herrlichkeit nicht ihresgleichen, aber es fehlt ihnen jene weltüberlegene Weihe und unaussprechliche Majestät, die uns in der Vision des Isaias erschauern läßt<sup>3</sup>. Die griechischen Götter gehören dem Kosmos

an, dessen edelste Gestalt und schönste Krönung sie sind<sup>4</sup>. Ihre Bilder belehren den Menschen, «wie höchst schätzbar die Natur auf all ihren Stufen sei, da, wo sie mit dem Haupte den göttlichen Himmel, und da, wo sie mit den Füßen die tierische Erde berührt<sup>5</sup>».

Damit hängt das Unpersönliche der griechischen Götter zusammen. «Die Gestalt der Gottheit weist den Menschen vom Persönlichen weg auf die Wesenhaftigkeit der Natur. Durch keinen ihrer Züge macht sie auf sich selbst aufmerksam; keiner erzählt von einem Ich mit eigentümlichem Willen, eigentümlichen Empfindungen und Schicksalen. Wohl prägt sich ein bestimmtes Sein in ihr aus; aber dies Sein ist nichts Einmaliges und Einziges, sondern ein ewiger Bestand der lebendigen Welt. Darum müßte sie die Wünsche liebebedürftiger Seelen nach einem Herzensbunde mit ihr immer enttäuschen. Ihr zärtliches Verlangen würde erkaltet, wenn es, statt auf ein Ich, das zu lieben oder zu hassen bereit ist, auf das zeitlose Sein stieße, das ihrer einmaligen Existenz keinen absoluten Wert beimessen kann<sup>6</sup>.»

Die griechische Gottheit ist als geschichtslose und kosmische Macht kein Du, dem man persönlich begegnen kann. «Sie ist kein heiliger Wille, vor dem die Natur erschrickt. Aus ihr spricht kein Herz, dem die Seele des Menschen sich ganz hingeben und anvertrauen könnte. Ihr großer Blick fordert Ehre und Anbetung, aber sie selbst bleibt in vornehmem Abstand. Wie gerne sie auch helfen mag, auf ihrem Gesicht ist nicht geschrieben, daß sie die unendliche Liebe sei, die sich dem Menschen schenken und ihn aus allen Nöten erlösen will<sup>7</sup>.»

Weil diese Götter keine freien, weltüberlegenen Persönlichkeiten sind, deshalb kann man von ihnen auch keine Wunder erwarten. Gewiß sind die Götter bei allen Vorgängen im Kosmos beteiligt, aber sie sind nicht den Naturvorgängen übergeordnet, sondern mit ihnen verbunden. Die Welt selbst wird vergöttlicht, ihre Kräfte sind numinos, ihr gewaltiges, furchtbares und liebliches Walten ist von wunderbarer Art. Und wenn die Götter sprechen, offenbaren sie niemals überweltliche Dinge; sie künden nur die innerweltliche Ordnung und verweisen den Menschen auf seine eigene Vernunft, wie es Sokrates vor seinem Tode bezeugt hat. Goethe bemerkt: «Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenscheln<sup>8</sup>.» Augustinus sagt deshalb mit Recht, daß die heidnischen Religionen den Gottesgedanken benutzten, um die Welt zu glorifizieren<sup>9</sup>.

Die Macht der Götter ist an die großen Ordnungen der Natur gebunden und findet ihre Schranke an dem Gesetz des Todes. Sie sind zwar selbst unsterblich, aber sie können keinem ihrer Lieblinge das Leben verlängern, wenn seine Schicksalsstunde geschlagen hat.

Nicht errettet den göttlichen Held die unsterbliche Mutter, wenn er, am skäischen Tor fallend, sein Schicksal erfüllt. Siehe, da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle, daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt<sup>19</sup>.

Homer zeigt an vielen Beispielen, wie die Götter den Schicksalspruch vollziehen müssen, der nicht ihr eigener Ratschluß ist. So täuscht Athene den Hektor, damit sich sein Todeslos im Kampfe erfülle. «Athene ist hier nichts anderes als der Weg und Vollzug der höheren Notwendigkeit; ihr Trug, mit dem sie das Vertrauen Hektors täuscht, ist der Trug des Schicksals. Es ist töricht, . . . von der Schicksalsmacht zu verlangen, daß sie der Treue und Redlichkeit die Ehre geben solle, als wäre sie ein Mensch, der seinem Nächsten gegenübersteht<sup>21</sup>.»

Das Schicksal kennt keine Verantwortung. Es ist ein unpersönliches «Es», weder Weisheit noch Gerechtigkeit noch Liebe. Es weiß nicht, was es tut, und steht für nichts ein. Willkür, Tücke und Böses hat man von ihm zu erwarten. Das Schicksal hat bei Homer stets den Charakter des Verhängnisses und des Todes. Sein Spruch sagt nein zum Leben, und es gefällt sich in Verwirrung, Tod und Vernichtung.

So kommt es, daß im griechischen Menschen das Gefühl für die sittliche Verantwortung stark herabgemindert ist. Die Gottheit handelt naturhaft, und die Verfehlungen, in die der Mensch hineingerissen wird, sind ebenso ihr Werk wie das seine. Ja mehr noch das ihre, und darum darf er die Gottheit verantwortlich machen, wenn er ein großes Unrecht tat. Die Leidenschaft, die es herbeiführte, hat unter den Göttern ihr ewiges Urbild, zu dem der schuldig gewordene Mensch auch aus der Zerschmetterung aufblicken darf<sup>22</sup>.

Für die Stoiker sind die zahlreichen Götter der Volksreligion nur Teilkräfte und Manifestationen der einen weltimmanenten Urgottheit. Stoisches Grundgefühl ist das ehrfürchtige Staunen über die erhabene Größe, die zielstrebige Ordnung und die sinnvolle Schönheit des Kosmos, der die eine, unüberbietbare Erscheinung der Gottheit ist. In diesem Sinne sagt Plinius zu Beginn des zweiten Buches seiner «Naturgeschichte», das ganze Weltall müsse man gerechterweise als die eine ewige Gottheit ansehen. Der göttliche Logos, die Weltvernunft, ist von Ewigkeit her mit der Materie verbunden, um sie von innen her zu gestalten und zu verwandeln in einem ewigen Kreislauf von gleichen Weltperioden. Der Logos ist denkendes Feuer und feuriger Geist von feinsten Stofflichkeit, die alles durchdringt.

Die *Pronoia*, die Vorsehung, gehört zur Gottheit ebenso wie das Weiße zum Schnee. Ihr höchstes Ziel ist der Mensch, und um seinen willen sind alle niederen Dinge da. Chrysipp bezeichnet das Weltall als

«ein Gebilde aus Göttern und Menschen und den Dingen, die um ihrer willen erschaffen sind».

Die Vorsehung ist die erste und höchste Ursache aller Ereignisse, die in einem lückenlosen ursächlichen Zusammenhang miteinander und mit der *Pronoia* stehen. So wird die *Pronoia* zum Schicksal, zur *Heimarmene*. Dieses uralte Wort erklärten die Stoiker in gewaltsamer Etymologie als *εἰρημὸς αἰτιῶν*, als «die unverbrüchliche Reihe der Ursachen». Sie bestimmt nicht nur alles äußere Geschehen, sondern auch jede einzelne Willensentscheidung. Chrysipp erklärt, die eigentliche Ursache für unsere Entscheidung liege zwar nicht in dem äußeren Anreiz, der durch die Vorstellung auf uns wirke, sondern in der Selbstbestimmung des Menschen, aber diese Entscheidung des Willens sei wiederum nur ein Glied der notwendig wirkenden Ursachenkette. Die Freiheit des stoischen Weisen besteht lediglich darin, daß er den Sinn des unabänderlich abrollenden Geschehens begreift und sich willig in den Gang des Schicksals einfügt. Er gleicht jenem Hunde, der an einen Wagen gebunden freudig mitläuft, statt sich widerstrebend mitschleifen zu lassen.

In diesem drastischen Bilde hat ein Philosoph der älteren Stoa die Grundhaltung geschildert, die der Weise anstreben muß. Aber nicht jedem will diese fatalistische Resignation gelingen, und angesichts des tragischen Untergangs des gerechten Cato bricht der Stoiker Lucanus, ein Neffe Senecas, in den verzweifelten Ruf aus: «Für uns gibt es gar keine Gottheit. Obwohl der Lauf der Geschichte vom blinden Zufall dahingerafft wird, fabeln wir dennoch, Jupiter sei ihr Lenker.»

*Sunt nobis nulla profecto  
numina; cum caeco rapiantur saecula casu,  
mentimur regnare Jovem.*

Wenn alles von Ewigkeit her derart festgelegt ist, daß jedes Ereignis mit gesetzmäßiger Notwendigkeit eintritt, dann besteht die Möglichkeit, die künftigen Ereignisse im voraus zu berechnen. Man muß nur die sie hervorrufenden Ursachen kennen, und das sind vor allem die Gestirne. Dies war der Weg, auf dem die stoische Schicksalslehre einen Bund mit der Astrologie schloß. Chrysipp hat sich bei der Darstellung der *Heimarmene* ausdrücklich auf die orientalische Sterndeuterei berufen. Er hat sogar den Versuch gemacht, der Astrologie ein wissenschaftliches Mäntelchen umzuhängen und die Fernwirkung der Sterne in den lückenlosen Kausalzusammenhang der Ereignisse einzuordnen. Poseidonios fügte hinzu, die Sonne und die Gestirne seien die göttlichsten Teile des in

seiner Gesamtheit göttlichen Kosmos, und auch im Innern des Menschen lebe das gleiche Göttliche. Alle Einzelwesen hätten Anteil an dem alles gestaltenden Weltgeist. So wird bei Poseidonios die «Sympathie des Alls», welche die entferntesten Dinge miteinander verbindet, zur Rechtfertigung der Astrologie. Was ist hier noch übrig geblieben von der Willensfreiheit und der Selbstbestimmung des Menschen? Wie weit war man von Plato entfernt, der in den «Gesetzen» die *Heimarmene* ausdrücklich einschränkt auf die Vergeltung für unsere Taten, deren Urheber jedoch unser freier Wille sei!

In der Spätantike zerstört die Astrologie das Verantwortungsbewußtsein des Menschen in einer noch weit verhängnisvolleren Weise. Sie leitet ihn an, sich in allen Dingen dem Zwang der Sterne zu fügen. *Voluit hoc astrum meum*, mein Stern hat es so gewollt: damit ist jede Verantwortung beiseite geschoben. Sklaven und Freie, Arme und Reiche, Männer und Frauen lassen sich von zweifelhaften Dunkelmännern ihre Handlungsweise voraussagen und vorausbestimmen. Bei Sueton und Tacitus kann man nachlesen, in welchem Maße die römischen Kaiser der Astrologie erlegen sind. Schon bei ihrer Geburt beobachteten Sterndeuter königliche Gestirne und sagen den Neugeborenen die Herrschaft voraus. Bevor sie die Macht ergreifen, lassen sich die Kaiser bestätigen, daß ihre eigene Gestirnkongellation jetzt günstig sei und die des regierenden Kaisers sehr ungünstig. Die meisten Cäsaren verstehen sich selbst darauf, das Horoskop zu stellen und verbannen diejenigen oder lassen sie sogar verhaften oder ermorden, die ihnen nach Auskunft der Sterne gefährlich werden können. Sueton berichtet von Tiberius: «Die Götter und ihre Verehrung waren ihm gleichgültig, da er sich stark der Astrologie ergeben hatte und überzeugt war, daß alles vom Schicksal bestimmt werde<sup>13</sup>.» Tiberius und Hadrian stellten sich selbst an jedem Neujahrstag das Horoskop für das folgende Jahr, um sich danach zu richten.

Es gibt Beweise in Fülle, daß sich der Gestirnglaube in den breiten Massen noch krasser und roher auswirkte. Der sophistische Wanderredner Favorinus bezeugt in einer zu Rom gehaltenen Rede, daß «die vernünftigen Menschen zu Spielzeugen und lächerlichen Marionetten der alles lenkenden und regierenden Sterne» erniedrigt seien<sup>14</sup>. Die Kirchenväter werden deshalb nicht müde, den astrologischen Schicksalsglauben zu bekämpfen, weil er die sittliche Verantwortung des Menschen zerstört.

Wenn der Mensch seine sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit preisgibt, darf er sich nicht wundern, wenn er auch im politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Leben unfrei wird und der Tyrannei zum

Opfer fällt. Die Tyrannen aller Zeiten haben eine merkwürdige Vorliebe für die Astrologie gehabt; viele von ihnen hielten sich eigene Leibastrologen. Tiberius ließ sich schon vor seiner Regierungszeit von dem berühmten Platoforscher und Sterndeuter Thrasyllus beraten, und der ägyptische Priester Chairemon wurde Hofastrologe des Kaisers Nero. Balbillos, Präfekt von Ägypten, deutete drei aufeinander folgenden Kaisern den Willen der Sterne. Der astrale Schicksalsglaube mußte den Größenwahn der Cäsaren in demselben Maße steigern, wie er ihr Verantwortungsbewußtsein minderte. Die Kaiser fühlten sich als die ausgewählten Vorauswiser und Vollstrecker des Schicksals, das in den Sternen geschrieben stand. Dies erhob sie jenseits von Gut und Böse und rechtfertigte von vornherein alle Ungeheuerlichkeiten und Verbrechen.

Hinzu kommt bei den alten und neuen Tyrannen eine sehr bezeichnende Maßnahme: Sie verbieten der großen Masse die Astrologie. Diese geheimnisvolle Macht soll ihnen selbst vorbehalten bleiben. Fast alle Kaiser von Augustus bis Konstantius haben ein erstmalig im Jahre 138 vor Christus erlassenes Edikt erneuert, das den Sterndeutern befiehlt, innerhalb von 10 Tagen Rom und Italien zu verlassen. Besonders schwere Strafen wurden denen angedroht, die es wagen sollten, sich eine astrologische Auskunft über das Schicksal des Kaisers zu holen.

Denselben Zusammenhang zwischen Tyrannei und Astrologie sehen wir bei den Stadtdespoten der Renaissance, aber auch bei den Diktatoren unseres Jahrhunderts. Man brauchte bei den römischen Kaisern nur einige Namen zu ändern, und man stünde sofort mitten in der Gegenwart. Wir haben es selbst erlebt, wie sehr der Schicksalsgedanke zum Werkzeug eines verantwortungslosen Machtwillens werden kann. Und auch der dämonische Charakter des antichristlichen Schicksalsglaubens hat sich enthüllt: die Zerstörung des Menschenbildes ist vor aller Augen sichtbar geworden.

## II. Die Entlarvung des Schicksals und das Gericht über den Fürsten dieser Welt

In der Offenbarung spricht der eine Herr, dem alle innerweltlichen Mächte und Geister gehorchen müssen. Er ist nicht die verklärte Gestalt und der krönende Abschluß der Welt, sondern ihr freier Schöpfer und souveräner Erhalter: «Ich bin, der ich bin<sup>15</sup>.» Dieser einzige Gott, der zu Abraham, Isaak und Jakob gesprochen hat, ist der Vater unseres

Herrn Jesus Christus, der in die Welt gekommen ist, um das Reich Gottes aufzurichten.

Dabei stößt Christus auf seinen großen Widersacher, den Beherrscher des Reiches dieser Welt, das dem Reiche Gottes entgegengesetzt ist. Satans Macht ist überall am Werk; sie verbirgt sich hinter dem Glanz dieser Welt, ja sogar hinter den Gestalten ihrer Götter. «So ist Satan Herrscher eines ‚Reiches‘, welches das ganze Dasein durchzieht und alles Geschehen beeinflusst. Das heißt aber für unsere Frage, daß er an der Ursprungsstelle des Schicksals wirksam ist. Jenes Tückische, Böse, Kalte, von welchem die Rede war, ist sein Wille. Dieser Wille geht darauf, den Herrn der Schöpfung zu entthronen, eine Welt zu formen, die nicht mehr Gott gehört<sup>16</sup>.» Satan will dem Gottesreich ein Reich des selbstgenügsamen Trotzes entgegenstellen, um schließlich selbst das Ziel aller Furcht und Ehrfurcht der vernunftbegabten Geschöpfe zu werden. Mit List und Gewalt strebt er danach, sich andere zu unterwerfen, um die Verödung und Leere seines eigenen Inneren auszufüllen, das durch naturwidrigen Hochmut verdorben ist. So wird er zum Löwen, der umhergeht und sucht, wen er verschlinge. Thomas von Aquin wendet die klassische Definition des Tyrannen auf den Teufel an, der durch List und Gewalt seine ungerechte Herrschaft zum Schaden der Menschen errichtet hat. Durch den Sündenfall des ersten Menschen fiel ihm große Macht in die Hände, und Gott ließ seine Tyrannei zu, um die Menschen die Sklaverei der Sünde am eigenen Leibe fühlen zu lassen<sup>17</sup>. Deshalb konnte der Versucher zu Christus sagen: «Dieses ganze Machtgebiet mit all seiner Herrlichkeit will ich dir geben; denn mir ist es überantwortet, und ich gebe es, wem ich will<sup>18</sup>.»

Christus hat die Macht des Fürsten dieser Welt nicht geleugnet, sondern sie und ihren unheilvollen Einfluß aufgedeckt. Satan ist der Starke, der bewaffnet seinen Raub bewacht, aber schon ist der Stärkere gekommen, der ihn niederringt und seine Beute verteilt<sup>19</sup>. Schon wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen<sup>20</sup>, und obwohl er seinen Kampf gegen das Gottesreich bis zur Wiederkunft Christi fortsetzen wird, ist sein Einfluß nur noch da wirksam, wo man den Glauben an Christus oder die Liebe zu ihm verleugnet<sup>21</sup>.

«Was ist nun, im Lichte der Offenbarung gesehen, das, was sich in den vorausgehenden Überlegungen als Schicksal dargestellt hat? Es ist die Welt, der Zusammenhang der Dinge und der Gang der Geschehnisse in ihrer Beziehung auf den wider Gott empörten Menschen. Es ist das Dasein, wie es aus der ersten und der immerfort weiter geschehenden späteren Sünde, aus den Gesinnungen, Haltungen, Anschauungen, Tendenzen, Zuständen, zu denen die Sünde sich verdichtet hat, heraus-

wächst. Der Zustand des Daseins war Folge von Schuld, das heißt Strafe, als solche verhängt durch die Gerechtigkeit des Herrn der Welt.

Diesen Zustand erfuhr der Mensch in einer Weise, die selbst aus eben dem Zustand kam, den er erfuhr, das heißt in Blindheit. Seinem ‚gehaltenen‘ Blick erschien der aus der Sünde hervorgegangene Weltzustand als Regiertsein durch das Schicksal. So bildeten die verschiedenen Vorstellungen von Schicksalsmächten und Schicksalsregierungen Teile eben jenes Zustandes der Verwirrung, der aus der Sünde kam. Was in Wahrheit war, sah der Mensch nicht<sup>22</sup>.»

Die Offenbarung entlarvt den Schicksalsglauben in einer überraschenden Weise. Sie reißt ihm die trügerische Maske des erhabenen Geheimnisses ab und zeigt sein wahres Antlitz: «In Wahrheit ist es durch nichts sich rechtfertigende, entwürdigende Gewalt. Im Kern des Schicksals gähnt, durch Tiefsinn verschleiert, das Nichts<sup>23</sup>.» Wie in einer Ahnung dieses Sachverhaltes hatten die Griechen den Schicksalsgott Aion, die personifizierte Zeit, als ein zähnefletschendes Ungeheuer dargestellt, das alles verzehrt. Hinter diesem Aion verbirgt sich der Dämon, der Fürst dieser Welt, der nach dem Zeugnis Christi der Mörder von Anbeginn ist<sup>24</sup>. Der Regent dieses Aion, wie Paulus sagt<sup>25</sup>, verbirgt sein Antlitz hinter der Maske des Schicksals, und gerade dadurch erscheint er in einer verwirrenden Parallele mit Gott.

Auf diesem Hintergrund wird der scharfe Kampf des heiligen Paulus gegen den Fatalismus verständlich, der sich ihm in der hellenistischen Welt als astrologischer Schicksalsglaube entgegenstellte. Paulus erinnert die Epheser daran, daß sie einst unter dem Einfluß des Machthabers dieser bösen Welt standen, der Gewalt in den Luftreichen hat<sup>26</sup>. Der vulgäre Gestirnglaube mit den Wochen-, Monats- und Jahres-Wahrsagebüchern übte auf die Neubekehrten noch solchen Zauber aus, daß Paulus die Galater warnt: «Wie könnt ihr euch wieder den schwachen und armeligen Elementen zuwenden, denen ihr von neuem dienen wollt? Tage beobachtet ihr, Monate, Zeiten und Jahre. Ich fürchte für euch, ich habe mich vergebens abgemüht<sup>27</sup>.» Im Römerbrief erwähnt der Apostel einzelne Elemente der wissenschaftlichen Astrologie: Tod und Leben, Herrschaften und Gewalten, Höhen und Tiefen<sup>28</sup>. «Das sind an sich abstrakte Benennungen bestimmter Stellen in den Feldern des Tierkreises, in denen die einzelnen Planeten erhöht oder erniedrig werden, sich freuen, sich ausruhen, ihre volle Macht auf ihrem Thron einnehmen und Leben oder Tod sprechen; diese Orte sind aber ganz im Sinne der dämonischen Astrologie personifiziert und wie die Gestirne selbst als Lebewesen mit eigener Handlungsfreiheit gedacht<sup>29</sup>.» Die Planeten und Tierkreisbilder werden mit Vorliebe als Weltelemente

oder Weltenherrscher bezeichnet. Paulus sieht hinter diesem Gestirnglauben das zerstörende Werk der Dämonen, gegen welche der Christ zu streiten hat<sup>30</sup>.

Diese Mächte hat Christus überwunden. «Er hat die gegen uns lautende Handschrift mit ihren Satzungen ausgelöscht, hat sie vernichtet, indem er sie ans Kreuz nagelte. Er hat die Herrschaften und Mächte entwaffnet und zum Gespött gemacht. Er hat im Kreuz über sie triumphiert<sup>31</sup>.» Satan hatte gleichsam einen Vertrag in der Hand, durch den sich der Mensch ihm unterworfen hatte. Christus entreißt ihm diese Urkunde, erklärt sie für hinfällig und nagelt sie an das Kreuz, das er als Siegeszeichen zur Beschämung des geschlagenen Fürsten dieser Welt aufgerichtet hat. Dann «stieg er hinauf zur Höhe, führte Gefangene mit sich und gab den Menschen Geschenke<sup>32</sup>».

Venantius Fortunatus hat diesen Sieg in seinem Kreuzeshymnus besungen, und der um 830 entstandene Osterhymnus *Ad regias Agni dapes* schildert den Triumphzug des Herrn, der sein Siegeszeichen vorantragen und den Fürsten der Finsternis in Ketten hinter sich herschleppen läßt. So gleicht er einem siegreichen Feldherrn, der als Triumphator einherzieht, «vor sich die stolzen Adler, hinter sich Gefangene führend»:

*Victor subactis inferis  
trophaea Christus explicat  
coeloque aperto subditum  
regem tenebrarum trahit.*

### III. Der Sieg, der die Welt überwindet

Der Sieg Christi über die sich im Schicksal verhüllenden dämonischen Gewalten bedeutet für den Menschen nicht nur das Ende einer alten Knechtschaft, sondern auch den Anfang eines neuen Lebens in Freiheit. «Ist man in Christus, so ist man eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen; siehe, Neues ist geworden<sup>33</sup>.» Als Paulus von Christus ergriffen wurde<sup>34</sup>, da war es ihm, als ob ein gewaltiges Licht die Finsternis seines Herzens zerstreute, ähnlich wie am Schöpfungsmorgen die Lichtstrahlen des ersten Tages das schweigende Dunkel der unermesslichen Räume erhellten<sup>35</sup>. Der alte Mensch lebte «ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt», in Einsamkeit und Ferne eingeschlossen im Kosmos, gleichsam wie durch eine Wand vom Gott getrennt<sup>36</sup>. Nur scheinbar hatte der Mensch durch die Verschmelzung mit dem göttlich gedachten Kosmos gewonnen, in Wirklichkeit hatte er seine Überlegen-

heit über die sichtbare Schöpfung verloren und war der unverantwortlichen Weltgesetzlichkeit ausgeliefert, der *Ananke*, der *Moirä*, der *Heimarmene*<sup>37</sup>.

In der Gnosis versuchte der hellenistische Geist noch einmal eine solche «Kosmisierung des Menschen». Gegen sie verteidigte Irenäus von Lyon das wahre Gottes- und Menschenbild. Er bringt den Nachweis, daß hier die heidnische Mythologie sich christlich tarnt, um im Schicksalsglauben zu enden, der «Gott zum Sklaven der Notwendigkeit macht<sup>38</sup>». Die zahllosen göttlichen Wesen und Aionen der Gnosis sind nichts anderes als die auf bestimmte Weltkräfte und Weltbezirke eingegengten heidnischen Götter, die sich gegenseitig begrenzen<sup>39</sup>. Wenn die Gnostiker lehren, daß der über alles erhabene Gott einer Notwendigkeit untergeordnet und bei der Erschaffung der Welt einem tragischen Schicksal unterlegen sei, dann triumphiert damit der heidnische Fatalismus über die christliche Vorsehungslehre<sup>40</sup>. Folgerichtig sinkt auch der Mensch herab und wird zu einem biologischen Gebilde, das aus dem kosmischen Dunkel auftaucht und die naturgesetzlich bestimmten Entwicklungsstufen durchläuft, um schließlich seine Persönlichkeit zu verlieren und wiederum im Weltall unterzutauchen<sup>41</sup>.

Aber Christus hat die Scheidewand des Kosmos niedergerissen. Die Welt ist zum Gleichnis und Werkzeug des Ewigen geworden. Die Verlassenheit des Menschen, sein Preisgegebensein an eine unverantwortliche Macht, das erniedrigende Bewußtsein der Sinnlosigkeit des Lebens und die dunkle Angst einer ausweglosen Tragik, das alles ist durch die Nähe Gottes überwunden. Der Mensch ist aus einem Fremdling zum Hausgenossen Gottes geworden<sup>42</sup>. Die Welt erhält Sinn und Ziel, und der ewige Kreislauf, der angeblich mit Zwangsläufigkeit die Geschichte bestimmt, erweist sich als Wahngebilde. Die Geschichte wird zur planvollen Erziehung des Menschengeschlechtes und erreicht ihren Höhepunkt in der Sendung des Sohnes, um dann dem großen Gerichtstage zuzustreben. «Die Tatsache, daß der Mensch unausgesetzt Gegenstand unmittelbarer Heilsfürsorge der drei göttlichen Personen ist, strahlt tröstendes Licht in die Dunkelheiten und Wirrnisse des Einzellebens wie der Menschheitsgeschichte<sup>43</sup>.» Der grenzenlose Raum und die endlose Zeit sind vom hellen Sonnenlicht des göttlichen Vorsehungsplanes durchleuchtet. Die chaotischen Götter- und Dämonenmythen, der Alpdruck des Fatums und die Macht der Gestirne verschwinden wie Traumgestalten, die beim Erwachen ins Nichts zerfließen. Es ist nach langer Nacht heller Tag geworden.

Wer aus dem Heidentum kam, der erlebte den Vorsehungsglauben wie den Sonnenaufgang eines neuen Lichtes und einer neuen Lebensglut. «Es

war wie ein Herrschergefühl der unheimlichsten aller Gewalten gegenüber, der Zeit und dem Schicksal, vor denen sogar der Olymp bebend sein Haupt verhüllte. Der Christ wußte sich als Gotteskind sicher in der Obhut des Welterschöpfers. Mit klarem Blick durchdrang der Allwissende alle Zeiten — die Schicksalsmächte waren ausnahmslos die Vollbringer seiner Ratschlüsse; diese aber waren Liebe. Der Christenglaube wußte es: Die Zeiten können nichts bringen als die Erfüllung der ewigen Ratschlüsse und der heiligen Weissagungen. *Adesse festinant temporal* Die Schicksalsmächte dagegen können nichts anderes wirken als die Vollbringung der hohen Ziele, welche unendliche Liebe der Menschheit gesteckt hat. Liebe ist es, was aus den messianischen Weissagungen spricht, aber die Liebe eines Gottes und darum starke Liebe, die nicht in schwächerer Zärtlichkeit schont, sondern in rückhaltloser Güte durch die gewaltigsten Spannungen und Gefahren hindurch zu den höchsten Endzielen ruft <sup>44</sup>.»

Unser höchstes Ziel geht aber weit hinaus über alles, was in dem natürlichen Ebenbild Gottes in unserer Seele schon grundgelegt ist. Gewiß sollen wir dieses Ebenbild nach dem Vorbild des immer tätigen Gottes entfalten und so zum königlichen, freien und verantwortungsbewußten Herrscher über die Natur und ihre Kräfte werden <sup>45</sup>. Aber darüber hinaus will uns die Vorsehung zu einer neuen und höheren Gottesebenbildlichkeit führen, von der die Offenbarung sagt: «Er hat uns vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden <sup>46</sup>.» Das ist eine Gottähnlichkeit, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und kein Menschenherz jemals geahnt hat <sup>47</sup>. Wir sollen Christus gleichgestaltet werden, der das einzig vollkommene «Abbild des unsichtbaren Gottes» ist <sup>48</sup>.

Dieses Menschenbild ist und bleibt für alle Generationen neu. Es wird nie alt, weil jede Zeit und jeder Geist sich mit der Gnade Gottes in lebendiger Anstrengung zu ihm hinaufarbeiten müssen. Die Vorsehung lenkt uns zu diesem Ziele, das wir in diesem Leben immerfort anstreben, aber nie ganz erreichen werden. Aber «wenn wir die Herrlichkeit des Herrn schauen mit unverhülltem Antlitz, so werden wir in das nämliche Bild umgewandelt zu immer größerer Herrlichkeit durch den Geist des Herrn <sup>49</sup>». Um diesen Geist bitten wir die unaussprechliche Majestät der Vorsehung in dem Pfingstgebet <sup>50</sup>:

Sende aus Deinen Geist, und alles wird neu geschaffen.  
Und Du wirst das Antlitz der Erde erneuern.

### Exkurs über das Menschenbild im Schicksals- und im Vorsehungsglauben

In all unseren Ausführungen sahen wir eigentümliche Wechselbeziehungen zwischen der Schicksalsidee oder dem Vorsehungsglauben einerseits und dem Bilde des Menschen anderseits. Was der Mensch erkennt und was er liebt, das wird sein geistiges Eigentum und formt ihn vom Innersten her. Nichts greift aber so tief in unsere Seele ein wie die Vorstellung von der höchsten Macht, die unser Leben lenkt. Es ist für das Menschenbild von entscheidender Bedeutung, ob man ein blindes Schicksal über sich vermutet, oder ob man das gütige Vaterauge Gottes über sich geöffnet weiß. Darum hat die christliche Religion dem antiken Menschen ein neues Antlitz gegeben.

Als der heilige Paulus durch die Stadt Athen wanderte, da ging er durch die religiöse, geistige und künstlerische Hauptstadt der damaligen Welt. Überall stand er vor den formvollendeten Bildnissen schöner Götter und Menschen, die ihn fremd und teilnahmslos ansahen. In keinem Antlitz fand er den Widerschein des Glaubens an die göttliche Vorsehung, die er auf dem Areopag verkünden wollte. «Um der hohen Wahrheit willen und um die Menschen zu einer höheren Stufe des Menschentums zu führen, mußte diese Götterwelt vergehen. Der Grieche war ein Augenmensch. Was er anbetete, war eigentlich die Anmutslinie der menschlichen Form. Paulus aber suchte die Seele: und Seele war nicht darin! Wer heute durch ein Museum geht, worin die antike und die christliche Kunst nebeneinander aufgestellt sind, wird beim Vergleich frappiert sein von der Seelenlosigkeit der antiken Kunst und der seelischen Tiefe der christlichen. In der primitiven Katakombenkunst schlägt die gottliebende Seele, die um ein seliges Geheimnis weiß, zum erstenmal ihre Augen auf. Darum ist sie kein Verfall, sondern ein Neubeginn. Wäre die heidnische Kunst nicht untergegangen, hätte wohl nie eine christliche Kunst entstehen können, nämlich die Kunst, die Seele zum Sprechen zu bringen. Es hätte nie einen Giotto und Fra Angelico gegeben. Hellas war einst auf dem besten Weg, hatte aber dann seine Seele verloren, hatte das höchste Ziel verfehlt. So nützte ihm auch die Kunst nichts mehr. Und so wurde ihm Kraft und Schönheit genommen<sup>1</sup>.»

In den Bildnissen der klassischen Zeit des Griechentums hat eine erhabene Schönheit Gestalt gewonnen. Bewundernd betrachten wir im Museum zu Neapel den Kopf Homers mit seiner unsagbaren Harmonie von angestrenghem Nachdenken und ahnungsvoller Eingebung, verklärt von dem Frieden eines in sich ruhenden Lebens; oder die Büste Platos mit der übermenschlichen Hoheit dieses Königs im Reich der Geister, gekrönt von Weisheit, Ruhe, Maßhaltung und Seelengröße; oder die vatikanische Periklesbüste, den klarsten Ausdruck des klassischen Griechentums, wo der Mensch das Maß seiner Vollendung in sich selbst findet und die Harmonie mit dem Schicksal erlebt.

Aber die dämonischen Abgründe im Menschen sind auch während der Glanzzeit des Perikles nur verhüllt, nicht überwunden; zur Zeit des Hellenismus werden sie sichtbar. Das Antlitz Alexanders des Großen im Kapitolinischen Museum zu Rom ist von einer geheimen Wehmut erfüllt wie von der Vorahnung eines unausweichlichen Verhängnisses. Das unterirdische Beben kommt zum offenen Ausbruch in dem florentinischen Kopf des vergöttlichten Alexander. Stirn und Mund und Augenbrauen sprechen von auswegloser Tragik, von schmerzlicher Resignation. Eine Parallele bildet der vatikanische Cäsar als Pontifex Maximus: Die Toga ist über das Haupt gezogen, das Antlitz verrät stille Verzweiflung und menschenverachtende Melancholie. «Der alte Cäsar . . . schaut kassandrahft in eine Zukunft, über die er keine Macht mehr hat. Es ist, als überschaute er mit seinem innern Auge die lange Reihe seiner geschichtlichen Erben und in ihrem Bilde den Verfall seines Volkes und Reiches<sup>2</sup>.» Dieses Verhängnis erfüllt sich, wird anschaulich sichtbar in dem Vatikanischen Kopf des Caracalla: «Ein furchtbares Haupt, ein ‚Feind Gottes und der Menschen‘, bei dessen Verworfenheit und falscher Genialität der Gedanke erwachen muß: es ist Satan. Bei diesem Kopfe steht die römische Kunst wie vor Entsetzen still; sie hat von da an kaum mehr ein Bildnis von höherem Lebensgefühl geschaffen<sup>3</sup>.»

Die christliche Kunst ist trotz ihrer formalen Anlehnung an antike Vorbilder ein neuer Anfang, in dem sich die uralte Sehnsucht erfüllt: «Sende aus Deinen Geist, und alles wird neu geschaffen, und Du wirst das Antlitz der Erde erneuern<sup>4</sup>.» Das menschliche Antlitz erhält einen neuen Glanz, seelische Nähe und liebende Verbundenheit. Schon in den ältesten Katakombenbildern erleben wir die Wahrheit des Pauluswortes: «Wer in Christus ist, der ist ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen; siehe, alles ist neu geworden<sup>5</sup>.» In den Apsismosaiken der Basiliken erscheint Christus als der Allherrscher, als Pantokrator. Über ihm gibt es kein Schicksal mehr, wie es unheilgeladen die Stirne von Zeus und Apollo und Alexander und Cäsar verdüstert hatte.

Christus ist kein Mythos und keine Personifizierung einer Naturkraft, sondern eine geschichtliche Person. Er ist die Erfüllung aller Verheißungen Gottes und steht im Zielpunkt aller Wege der Weltregierung. Darum wird die Kirche nicht müde, in geschichtlichen Bilderzyklen das gnadenvolle Walten Gottes in Vorbereitung und Erfüllung des Mysteriums Christi zu schildern, wie beispielsweise in den Mosaiken von Santa Maria Maggiore zu Rom. Der Vorsehungsglaube hat den Schicksalsglauben überwunden und ein neues Menschenbild geschaffen. Das menschliche Antlitz des Paulus in der Domitillakatakomben oder der Orantin im Thermenmuseum ist durchleuchtet von dem Aufgang eines neuen Lichtes. Was ist mit diesen Menschen vorgegangen? Sie sind erfaßt von einem neuen Geschichtsbewußtsein, erfüllt von dem Vertrauen auf die Allmacht, Weisheit und Liebe Gottes, in dessen ewigem Plane auch sie ihren Platz haben. «Sie wissen ihren Weg. Denn sie wissen um den Weg Gottes durch die Allgeschichte. Das Neue Testament hat ihnen die Augen geöffnet<sup>6</sup>.»

Das neue menschliche Antlitz ist erhellt von dem Antlitz Christi, in dem die Herrlichkeit Gottes aufgeleuchtet ist. Er ist das vollkommene Ebenbild des Vaters, das erste und ursprüngliche Abbild Gottes, von absoluter Vollkommenheit und Schönheit. Nach diesem Typ ist das unvollkommene Ebenbild Gottes in der menschlichen Seele gebildet, dessen Spur das christliche Antlitz verklärt.

DAS EBENBILD GOTTES

Längst bevor Schiller und Goethe die menschliche Würde als den höchsten Wert in dieser Welt besungen, war schon Größeres über den Menschen gesagt, war der Wert seiner Persönlichkeit schon tiefer begründet worden: Der Mensch ist das Ebenbild Gottes, und ebendeshalb ist er der Mittelpunkt des Universums. Er ist der Mikrokosmos oder, wie Nikolaus von Cues es ausdrückt, der *mundus contractus*, die zusammengefaßte Welt. Darum stellt er am schönsten die universale Vollkommenheit des göttlichen Urbildes dar, er ist das vollkommenste Gegenbild Gottes. Gott selbst hat dieses Ebenbild in die Mitte seiner Werke hineingestellt und alle übrigen Werke der Natur wie im Kreise um den Menschen herumgelegt und auf ihn bezogen. Eben darum ist der Mensch auch allen Einflüssen offen. Die leblosen Dinge vom Atom bis zu den Gestirnen wirken auf ihn ein, die Pflanzen ernähren oder vergiften, die Tiere bedienen oder verwunden ihn, und er steht der Führung durch die guten Geister ebenso offen wie der Verführung durch die bösen.

Wenn in der Welt des Schicksalsglaubens von einer Gottebenbildlichkeit des Menschen gesprochen wird, so hat das eine ganz andere Bedeutung: Der Kosmos gilt als sichtbares Bild der Gottheit, und zwar in einem monistischen Sinn. Die Welt als Ganzes, so lehrt die Stoa, ist ein vernunftbegabtes, vollkommenes Wesen und die einzigartige Erscheinung der Gottheit. Der Mensch ist nur insofern ein Bild der Gottheit, als er ein hervorragender Teil eben dieses Kosmos ist.

In der Welt des Vorsehungsglaubens wird dem Menschen jedoch ein unmittelbares Verhältnis zum weltüberlegenen Gott zuerkannt. Der Mensch ist als krönender Abschluß des Schöpfungswerkes neu geschaffen, und er überragt als Abbild der Gottheit den gesamten Kosmos. Der 8. Psalm sagt sogar, daß der Mensch nur wenig unter der Gottheit stehe und daß Gott ihn mit Majestät und Herrlichkeit gekrönt habe. Das will sagen: die Herrscherstellung des Menschen im Kosmos ist begründet in dem Ebenbild Gottes, das ihm verliehen ward. Wie der antike Herrscher dort, wo er nicht persönlich auftrat, sein Bild aufstellen ließ, so hat

Gott den Menschen mit seinem Bilde geschmückt, um ihn dadurch als seinen Beauftragten, als seinen Hoheitsträger in der Welt zu kennzeichnen. Diesen Zusammenhang stellt schon der biblische Schöpfungsbericht heraus (Gen. 1, 26).

I. Das Bild des Königs

Als Gott nach dem Kosmos griff, da griff er nach dem Menschen und wurde selbst Mensch. «Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt<sup>1</sup>.» Damit ist der Bann gebrochen, das Ebenbild ist wieder aufgedeckt. Der Kosmos vernimmt die frohe Botschaft, die jeglicher Kreatur verkündet wird, daß ihre Hoffnung sich sicher erfüllt und ihre Vollendung naht. Vor Christus war der Kosmos eine ungeheure rotierende Weltmaschine mit unaufhörlich kreisenden Rädern, aber ohne einen letzten Sinn, ohne Herz, ohne Liebe. Er lastete mit dumpfer Hoffnungslosigkeit auf dem Menschen, und dies war das Schicksal. Jetzt ist es umgekehrt: der Mensch ist das Schicksal des Kosmos geworden. Durch den Menschen ruft Gott die ganze Schöpfung, durch ihn hindurch führt der Weg Gottes; er ist der Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung der Welt. Denn die Welt ist noch nicht fertig, sie will weiter. In den tieferstehenden Kreaturen ist zwar kein Ebenbild, aber eine Spur Gottes, und auch diese Spur seufzt nach der Vollendung und Verklärung.

«Unbeweint» nennt Bachofen die Schöpfung, unbeweint, weil niemand ihre Sehnsucht zu deuten vermag. Die Spur Gottes drängt zur Verähnlichung mit dem Urbild, und niemand hilft ihr. Sprichwörtlich ist der Ernst, der über dem Tierreich liegt: kein Lachen ertönt, und selbst das Auge des singenden Vogels ist von starrem, traurigem Glanz. Alle Kreaturen sehnen sich aus dem drückenden Bann heraus, der sie gefangenhält. Sie umdrängen den Menschen. Stumm fragend, fordernd umlagern sie ihn, lautlos werbend, drohend mit der ganzen Gewalt ihrer verschlossenen und gestauten Kräfte. Sie ahnen dumpf, daß es hier weitergehen muß in der Schöpfung, hier, wo der Mensch steht, der ihr Herr ist<sup>2</sup>.

Aber auch die leblose Kreatur ruft nach dem Menschen. Er ist der König dieser Welt, er dringt in ihre Geheimnisse ein und macht ihre Kräfte sich dienstbar. In der Atomforschung ist er eingedrungen in die innersten Kammern der Schöpfung. Noch niemals haben die erschaffenen Kräfte der Natur in solch eindringlicher Sprache den Menschen angeredet wie jetzt. In feierlicher Stummheit schaut die sichtbare Krea-

tur auf ihren Herrn, der fähig und berufen ist, sie zu beherrschen. Gregor von Nyssa betont, daß diese Herrscherstellung des Menschen keine autonome Tyrannei über die Kreatur bedeutet, sondern ein von sittlicher Verantwortung gegenüber Gott und den höchsten Werten getragenes Königtum. Die Welt ruft nach der sittlichen Verantwortung des Menschen, denn seine freie Entscheidung und nicht ein blindes Fatum entscheidet über die Zukunft. Wird der Beauftragte des Schöpfers die mahnenden Stimmen hören, oder wird er in machtlüsterner Verantwortungslosigkeit die neuentdeckten Kräfte zu dämonischer Vernichtung mißbrauchen? Der Mensch, der sein Ebenbild vergißt und verrät, ist nicht mehr der König, sondern der Tyrann dieser Welt. Und sie wird sich gegen ihn empören, weil sie ihn nicht mehr als ihren Herrn anerkennt; sie wird ihn vernichten in den Speichen ihrer Räder. Darum haben auch die Heiligen stets gewußt, daß nicht die Welt den Menschen rettet, sondern der Mensch die Welt. Im Ebenbild Gottes liegt das Heil des Universums beschlossen.

## II. Das veränderte Menschenbild

Der Schicksalsglaube verändert den Menschen in seiner Seelenmitte, da, wo das Ebenbild Gottes aufstrahlt. Der Mensch verliert den Blick für die geistigen Werte, er vergißt seine Sendung und den Adel seines höchsten Dienstes. Er weiß nicht mehr, welchen Auftrag Gott ihm in der Welt gegeben hat: Wozu bin ich da? Er verliert seine Seele, und was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, aber Schaden nähme an seiner Seele? Denn ohne die Seele ist alles andere nichts: Liebe und Freude, Wahrheit und Gerechtigkeit, Freiheit und Ehre, äußerer Besitz und die Macht dieser Welt. Alles verliert seinen Glanz und seine Schönheit, wenn der Mensch seine Seele verloren hat.

Die Seele ist das einzige, was der Mensch unmittelbar von Gott hat. Hier ist ihm das Ebenbild Gottes eingesiegelt, und diese unsagbare Schönheit fließt über auf seinen Leib und formt das menschliche Antlitz. Wenn er aber die Seele verliert, erstirbt dieses Licht und jene Schönheit, die ein Abglanz der ewigen Wahrheit ist. Das Zeichen des Himmels, das Ebenbild Gottes ist in seinem Angesicht ausgelöscht, und der Mensch hat aufgehört, die Krone der Schöpfung zu sein.

Thomas von Aquin sagt, daß der Mensch das in sich aufnimmt und in sich ausprägt, was er erkennt, denn das Erkannte ist im Erkennenden. Wer Gott erkennt, dessen Seele wird groß und dessen Herz weitete sich für alles Wahre, Gute und Schöne. Und weiter sagt Thomas: Der

Mensch gleicht sich dem an, was er liebt, denn der Liebende ist im Geliebten. Wer deshalb Gott liebt, der wird Gott ähnlich, und die Schönheit Gottes leuchtet wieder in seiner Seele und verklärt sein menschliches Antlitz.

Aber eben diese Erkenntnis und diese Liebe hat der «heroische» Mensch des Schicksalsglaubens beiseite geworfen. Goethe hat es für ein ganzes Zeitalter vorausgesagt:

Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;  
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,  
sich über Wolken seinesgleichen dichtet!  
Er stehe fest und sehe hier sich um:  
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm!  
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen?  
Was er erkennt, läßt sich ergreifen<sup>2</sup>.

Ja, dieser Mensch erkennt nur noch, was er ergreifen kann, und greift nach allem, was er erkennen kann. Er bemächtigt sich mit roher Gewalt der Dinge und hat keine Ehrfurcht vor ihnen, er mißbraucht sie zu seinen selbstsüchtigen Zwecken, er ist nur noch Wille zur Macht. Seine Hände sind wie die Tatzen eines Raubtieres geworden. Man sagt, daß die menschliche Hand nach dem Antlitz der beseelteste Teil des Menschen sei, aber wenn der Mensch die Seele verloren hat, ist sie nur noch Greiforgan, nichts mehr. Tizian hat auf seinem Bild vom «Zinsgroschen» die wundervoll sprechende Hand des Herrn gemalt, der auf das Geldstück weist, ohne es anzurühren. Und ihr gegenüber steht die Hand des Schriftgelehrten, die den Denar fest in den Fingern hält, wie ein Sinnbild des in sich verschlossenen, sich selbst vergötzenden Menschen.

Noch mehr zeigt sich dieser Vorgang der Entseelung, diese Preisgabe an das güte- und weisheitsleere Schicksal in dem Antlitz vieler heutiger Menschen. «Es gibt da Felder, die nicht mehr leben, die wie vereist daliegen. Die Bewegung des Lebens strömt nicht mehr über sie. Es gibt Gesichter, deren Löcher wieder künstlich gedeckt sind, gleichsam mit Silberplatten, wie wir sie aus dem Felde von Schädelverletzungen her kennen. Gesichter, die nur noch zur Hälfte da sind, zur anderen Hälfte Prothese sind. Um den Mund und über den Augen erstirbt das Gesicht zuerst. Manche Gesichter sehen aus, als seien diese Partien von einem Fausthieb, der von innen her geführt wurde, zertrümmert. Krampf und Einkrümmung sucht die Bruchstelle wieder zu schließen. Der Ernst dieser Gesichter wird tierisch. Die Entschlossenheit finster. Die Leidenschaft verbissen und der Mut vermessen. Dieser Menschentypus ist die größte Gefahr, die heute der Völkerwelt droht. Er ist gar nicht mehr menschlich<sup>4</sup>.»

Helmut Thielicke weist demgegenüber auf das Antlitz mittelalterlicher Menschen hin, deren Augen oft merkwürdig verloren auf ferne Horizonte hinschauen — freilich nicht auf einen dunklen, sondern auf einen erleuchteten Horizont. Ihr Blick ist so eingestellt, daß er durch das Nächstliegende hindurchgeht und es als Sinnbild einer höheren Welt zu fassen vermag. Schauen wir uns daneben die Photos typischer Menschen der Gegenwart an, so ist ihr Blick sozusagen auf wenige Meter eingestellt. Es ist so, als ob sie von einem Gegenstande beherrscht seien, der unmittelbar vor ihrem Zugriff liegt. Das sind Augen, die in den Vordergründen verharren und den fernen Horizont des ewigen Lebens verloren haben.

Eine ähnliche Bedeutung hat die ganztägige Benutzung des Rundfunks, den man in vielen Fällen nur als Geräuschkulisse zum Arbeiten und Reden gebraucht. «Was ist denn eine Geräuschkulisse, die ich bei der Arbeit oder beim Gespräch sozusagen um mich herum aufbaue, anders als ein Ersatz für diesen ungegenständlichen Hintergrund meines Lebens, der eben nicht in Ordnung ist, weil ich keinen Frieden mit Gott habe? Ist diese Geräuschkulisse nicht der Versuch, das Hintergründige in mir, die nicht von der Arbeit beanspruchten Bereiche in mir noch mit Beschlag zu belegen und sozusagen zu beschäftigen? Radio plus Arbeit — als Kennzeichen des säkularisierten Lebensstiles — sind der Versuch, mein gesamtes Ich niederzuhalten und zu engagieren, damit keine von den schrecklichen Stimmen der Fremde und Öde und der Verlassenheit in mir hochkommen kann. Das ist die Theologie des Rundfunks, wenn man den Lebensstil bedenkt, in den er eingefügt ist<sup>6</sup>.»

Wenn man Erholung sucht, will man sich zerstreuen. Ein verräterisches Wort! Man will sich nicht mehr sammeln, weil das Innere der Seele in Unordnung und Unfrieden ist. Dieser Mensch ist auf der Flucht vor sich selbst und versucht ständig, den Blick abzulenken von dem verdüsterten Horizonte seiner Seele. Denn im Hintergrunde lauert das steinerne Antlitz des Schicksals, und wer könnte es ständig anschauen, ohne selbst zu versteinern. Aus der Schicksalsgläubigkeit entsteht jener *amor fati*, jene finstere Entschlossenheit, die der Volksmund als «Sturheit» bezeichnet. Ohne Ehrfurcht vor dem, was über ihm ist, ohne Ehrfurcht vor seinesgleichen und ohne Ehrfurcht vor dem, was unter ihm steht, tritt der sture Mensch seinen unheilvollen Pfad dahin und hört nicht mehr auf die mahnenden Stimmen des Gewissens und der Menschlichkeit. Stur, das heißt ohne letzte Verantwortung gegenüber dem persönlichen Gott, wird der Schicksalsgläubige leicht ein gefügiges Werkzeug in der Hand gewissenloser Diktatoren, die seine Hingabewilligkeit mißbrauchen.

Dieser Mensch ist erfüllt von einer düsteren Entschlossenheit und sagt sich: «Trotz der verzweifelten Lage um so fester Fuß fassen in dieser Endlichkeit, den Sturmriemen enger ziehen, einsatzbereit, wissend um Bedrohung und Tod, seine Aufgabe in dieser Welt meistern, seine Möglichkeiten ausschöpfen und mit Größe und Gefäßtheit untergehen. Dieser Heroismus ist unwittert von düsterem Glanze, aber auch von grenzenloser Tragik, denn er ist letzten Endes Heroismus zum Nichts. Er ist übermenschlich, denn er verlangt eine Allmachtsleistung: das Fußfassen in leerer Luft über gähnendem Abgrunde. Er ist zugleich unmenschlich, weil er vom Menschen Unmögliches fordert. So wird diese heroische Entschlossenheit zur Trotzhaltung, zu dem krampfhaften Verfestigungsversuch über einer tieferen Unsicherheit der Existenz. Trotz aber ist nicht Kraft, sondern im Grunde Schwäche, ist erstarrte Abwehrreaktion des Schwachen in der Angst vor Abgrund und Seinsverlust<sup>6</sup>.»

Oswald Spengler hat auf das Beispiel des Soldaten von Pompeji hingewiesen. Als die Lavamassen des Vesuvs hereinbrachen, hatte man vergessen, ihn abzulösen. Er blieb einfach stehen und sah dem Tode in straffer Haltung ins Auge, und zwar einem Tode, der gar keinen Sinn mehr hatte. Das ist ein Bild des Menschen, der nicht mehr weiß, woher er kommt und wohin er geht, für den nur noch das undurchdringliche Dunkel am Horizonte seines Lebens da ist. Der Hintergrund seines Lebens ist erfüllt von Zweifel, Unruhe und Angst, und darum kann er niemals von innen heraus fröhlich sein, soviel vordergründiges Amusement er auch versuchen mag. «Wir setzen eine Leidenschaft an die Stelle der andern; Beschäftigungen, Neigungen, Liebhabereien, Steckenpferde, alles probieren wir durch, um zuletzt auszurufen, daß alles eitel sei. Niemand entsetzt sich vor diesem falschen, ja gotteslästerlichen Spruch; ja man glaubt etwas Weises und Unwiderlegliches gesagt zu haben. Nur wenige Menschen gibt es, die solche unerträgliche Empfindung vorausahnen und, um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im ganzen resignieren.» Diese Worte — sie stehen im 16. Buche von «Dichtung und Wahrheit» — sind die letzte Erkenntnis des Menschen, von dem Goethe sagt: «Was er erkennt, läßt sich ergreifen.»

### III. Die Gefahr des Nihilismus

Wenn der Mensch seine höchste Bestimmung vergißt, wenn er das Ebenbild preisgibt und seine Krone wegwirft, dann ist er nur noch ein Rad in dem großen Räderwerk der sinnlos kreisenden Weltmaschine.

Man lasse sich nicht hinwegtäuschen über die letzte Verzweiflung, die den Menschen ergriffen hat, durch die Geschäftigkeit, mit der er sich auf die Beherrschung der Natur auf die Technik wirft. Gerade deshalb, weil er seine königliche Verantwortung weggeworfen hat, wird ihm diese Geschäftigkeit zum Unsegen. Alle Steigerung der Behaglichkeit gewährt ihm keine Rettung mehr vor der zunehmenden Unrast des technisierten Zeitalters. Alle Hilfsmaßnahmen für die Schwachen ändern nichts an der grausamen Härte des sozialen Kampfes. Alle neuen Erfindungen steigern die Mittel zur Zerstörung noch mehr als die zur Erhaltung des Lebens. Die Maschine erweist sich stärker als der Mensch und zwingt ihn in ihren Bann; die wohlthätigsten Erfindungen verwandeln sich in Schreckgestalten, die sein Leben, sein Heim und seinen Wohlstand bedrohen. Wie ein Alp liegt es seit der Erfindung der Atombombe auf den Herzen der Menschen: Wehe, wenn diese furchtbare Waffe in die Hände verantwortungsloser Tyrannen gerät! Sie wird uns alle zerstören, wenn der Mensch seine Würde vergißt und nur dem Willen zur Macht, der der Gier seines ungeordneten Herzens gehorcht.

Um die Jahrhundertwende erwachte in der Menschheit das Gefühl einer nahenden Katastrophe. Ernste, prophetische Mahner verkündeten ein Ende mit Schrecken. Sie ahnten den Abgrund und sahen die Götterdämmerung des Fortschrittsglaubens heraufsteigen. Was damals nur einzelne Seher und Dichter erfüllte, ist heute ein allgemeines Zeitgefühl geworden: mit schicksalhafter Resignation sehen die Menschen den kommenden Katastrophen entgegen. Es sind keine Angstträume, die in den leeren Stunden der Nacht die Herzen überfallen, es sind Tatsachen, die uns bedrängen. Wir sehen es vor Augen, wie alle Dinge, die einst fest und heilig waren, wankend geworden sind: Vernunft und Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit, Menschlichkeit und Liebe. Das Ende des Krieges hat leider kein Ende des Unglücks und der Verzweiflung gebracht. Wir sehen ungeheure Spannungen unter den Völkern, wirtschaftliche Produktionssysteme, die in einer ewigen Krise liegen, Hoffnungen und Versprechungen, die immer wieder getäuscht wurden.

Furcht und Angst bestimmen das Lebensgefühl des modernen Menschen. Werner Bergengruen sagt, «daß die Furcht, dies dunkle Urgeheimnis unserer Art, zugleich die eigentliche Ursünde und die eigentliche teuflische Mitgift des Menschengeschlechtes darstellt, und daß sie zu allen Zeiten und an allen Orten die nämliche ist. Ständig liegt sie auf der Lauer, um sich der Menschen zu bemächtigen und sie sich dienstbar zu machen; und ein höllischer, dem eigenen Leben feindlicher Drang im Innern des Menschen strebt ihr gierig entgegen. Sie ist erfinderisch. Jeweils wählt sie sich die Verkleidung, die ihren Opfern am schrecklich-

sten einleuchtet, weil sie den Meinungen des Zeitalters angemessen ist. Zu anderen Zeiten stürzt sich das Furchtbedürfnis der Menschen auf Kriegsgefahren, auf eine drohende Verschlechterung des Geldes, auf Armut und Hunger, auf allgemeine und leicht übertragbare Krankheiten, auf heranreifende staatliche Umwälzungen und Verfolgungen; endlich auf einen in naher Zukunft erblickten Zusammensturz aller vertrauten, bewährten und geliebten Gestaltungen des geistigen und gesellschaftlichen Daseins<sup>7</sup>.»

Die Untergangsstimmung entlädt sich im Haß gegen die Mächte, die man für schuldig hält an seinem Elend. Ganze Klassen von Menschen oder von Völkern werden als schlecht erklärt. Rohe und gemeine Maßstäbe des Urteils bemächtigen sich der Phantasie, um von vornherein jede Bosheit zu rechtfertigen. Das Schlimme dabei ist, daß die heutige Menschheit alles wie ein Schicksal auf sich zukommen sieht und keinen rechten Glauben mehr hat an die Güte des rechtschaffenen Willens und an die Kraft der ordnenden Vernunft, die die Welt noch einmal erneuern könnte. Der Nihilismus ist die größte Gefahr, die uns bedroht.

In Werner Bergengruens Roman «Am Himmel wie auf Erden» sagt Johann Blankenfeld, der eine Art stoischen Schicksalsglauben vertritt: «Was am tiefsten im Menschen steckt, das ist nicht die Begierde nach einem neuen, ihm von Gott gezeigten Lande, sondern vielmehr die Begierde nach der gänzlichen Vernichtung, wie ja auch allem Leben eine geheime Sehnsucht nach dem Tode eingeboren ist . . . Denn ein solcher Untergang löscht ja all das aus, was zu entwirren und zu lösen den Menschen um ihrer Schwachheit willen nicht möglich ist. Hierbei denke ich an die Lebensschwierigkeiten, die jedem einzelnen aufgelegt sind, in noch höherem Maße aber an die Verworrenheit der öffentlichen und gemeinsamen Dinge. Die Menschen gewahren den Zerfall alles Gültigewesenen und sehen in ihrer Unberatenheit nichts, was an dessen Stelle zu treten vermöchte. Und so entsteht der Gedanke, der Untergang sei ein Heilmittel. Ja, es erzeugt sich ein Gefühl der Schuld, das sich den Menschen darstellt unter dem Bilde des Unvermögens, an ihrem Teile die Welt in Ordnung zu setzen und in Ordnung zu erhalten. Hier ist nicht mehr vom Einzelschicksal die Rede, sondern es ist eine Gesamtschuld und eine Gesamtverzweiflung, und diese rufen nach einem Gesamtgericht und einem Gesamtuntergange.»

Dr. Carion antwortet darauf, daß die einzige Rettung vor dem Nihilismus in dem Glauben an die Vorsehung liegt und in dem Appell an die Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen: «Die Furcht ist zu allen Zeiten vorzugsweise eine Furcht vor dem Unbekannten gewesen und die Unfähigkeit zum Vertrauen darauf, daß die göttlichen Mächte

auch in diesem Unbekannten, diesem scheinbar Frevelhaften und Gottverlassenen, an ihrem Werke sind . . . Was aber Gesamtschuld und Gesamtverzweiflung angeht, Gesamtgericht und Gesamtuntergang, so ist es wohl unsere Verpflichtung, immer wieder jeder einzelnen Seele ihren Rang zuzuweisen. Wollte nicht Gott die Stadt Sodom um der einzelnen willen verschonen? Und wird nicht jeder Kampf um den Bestand oder Vergang der ganzen Welt in der einzelnen Seele ausgefochten<sup>8</sup>?»

Die einzelne Seele kann aber nicht in einer Atmosphäre despotischer Gewaltanwendung ihre freie Verantwortlichkeit entfalten. Das Zwangssystem des Kurfürsten Joachim hat deshalb versagt und die allgemeine Furcht bis zur nihilistischen Stimmung gesteigert. Um den Menschen und seine Freiheit zu retten, bedarf es einer anderen Macht, die alle Herzen öffnet: es bedarf dazu der Liebe.

DIE LIEBE ALS TUGEND

In der Welt des Schicksalsglaubens gibt es eine auf der Vernunft und der natürlichen Ordnung der Dinge aufgebaute Sittlichkeit und ein gegenseitiges Wohlverhalten der Menschen zueinander. Es gibt die Liebe des Vaters zu seinem Sohn, die Treue der Freunde untereinander und den Trieb des Mannes zur Frau; aber es gibt keine Nächstenliebe, die der christlichen irgendwie ähnlich wäre. Ich muß erst wissen, daß es eine höchste Liebe gibt, deren Antlitz auf mich gerichtet ist, um selbst wieder wahrhaft lieben zu können. Der Mensch bildet sich selbst und formt sich nach dem Bilde, das er von Gott im Herzen trägt. Das steinerne Antlitz des Schicksals läßt den Menschen erstarren, während das liebende Auge des Vaters die Seele mit Leben und Wärme erfüllt.

Trotzdem hat man immer wieder versucht, die einzigartige Größe Christi herabzumindern, indem man sein königliches Gebot der Nächstenliebe schon bei den großen vorchristlichen Denkern nachzuweisen suchte. Zweifellos verlöre Christus auch dann nichts von seiner Größe, wenn er das ewig Wahre mit neuer Eindringlichkeit ausgesprochen und von dem Staub des Irrtums befreit hätte. Er wäre nicht weniger groß, wenn er als einziger diese Lehre makellos vorgelebt und zum Eigentum der Menschheit gemacht hätte, während die Philosophen nicht einmal die Gasse bekehren konnten, in welcher sie lebten. Aber eine nähere Untersuchung zeigt, daß die christliche Nächstenliebe etwas ganz Neues auf dieser Welt ist, und daß dieselben Worte in dem Munde vorchristlicher Weltweisen noch längst nicht dasselbe besagen, was sie im Munde Christi bedeuten.

*1. Chinesische Weise über die Menschenliebe*

Konfutse will auf der Grundlage der Gerechtigkeit, der Ehrfurcht und der Güte das Zusammenleben der Menschen reformieren und sie alle zu einer großen Familie machen, in welcher der Kaiser der Vater seines Landes und der Vermittler des himmlischen Segens ist. Die Tugend, das

Leben nach den Grundsätzen der Sittlichkeit, ist das eigentliche Ziel des Lebens und der Lehre des Konfutse. «Ohne Sittlichkeit», sagt er, «kann man weder dauernde Bedrängnis noch langen Wohlstand ertragen. Der gute Mensch findet im sittlichen Leben seinen Frieden, und der Weise achtet die Sittlichkeit als Gewinn. Niemals will der Gerechte sein Leben erhalten oder verschönern auf Kosten der sittlichen Grundsätze. Ja es gibt schon solche, die das Leibesleben geopfert haben, um ihre Tugend zu vollenden.» Sein ganzes Leben lang muß der edle Mensch daran arbeiten, das Laster zu überwinden und sich selbst zu vervollkommen. «In der Jugend hütet er sich vor der Sinnlichkeit. Im Mannesalter hütet er sich vor Streitsucht. Wenn er das Greisenalter erreicht, hütet er sich vor dem Geiz.» Unter den Tugenden ragen die Gerechtigkeit, die Weisheit, der Mut, die Genügsamkeit und die Menschlichkeit hervor. Aber gibt es auch eine Haupttugend, die gleichsam alle anderen in ihrem Schoße trägt? Einer seiner Schüler fragte den Konfutse eines Tages: «Gibt es ein Wort, nach dem man sein ganzes Leben einrichten kann?» Der Meister antwortete: «Das gegenseitige Wohlverhalten. Was du nicht wünschst, tue auch keinem andern.» Die Menschenliebe macht alles wohl, aber ohne sie helfen alle äußeren Formen nichts, und auch die Kunst bringt uns in diesem Falle nicht weiter. Ein anderer Schüler fragte, worin die Sittlichkeit bestehe, und der Meister antwortete mit einem einzigen Wort: «In der Menschenliebe.» Der Mensch soll immer und überall diese ewige Ordnung des Wohlwollens gegen andere befolgen, ganz unabhängig davon, ob auch andere sie ihm gegenüber erfüllen. Darum sagt Konfutse: «Wenn man das Böse mit Gutem vergilt, dann erweitert man seine persönliche Sittlichkeit.»

Was uns bei Konfutse auffällt, ist die geringe Bindung der Sittlichkeit und der Nächstenliebe an die Religion. Vor allem fehlt jener Zusammenhang mit der Gottesliebe, der für die christliche Nächstenliebe so charakteristisch ist. Konfutses Lehre von der Menschenliebe ist ein Gebot der Klugheit, der natürlichen Anständigkeit, eine Regel, wie man ohne Anstoß und mit ruhigem Gewissen leben kann. Darum fehlt ihr auch der Enthusiasmus und die alles überwindende Kraft der christlichen Nächstenliebe. Irgendwie hat er selbst die Ergänzungsbedürftigkeit seiner Lehre gefühlt, und im hohen Alter soll er gesagt haben: «Oh, gebt mir ein Wort zu hören, daß ich ruhig mein Haupt zum Sterben niederlegen kann.» Und als ihn einer seiner Schüler fragte: «Wenn einer dem ganzen Volke reiche Gnaden spenden und die gesamte Menschheit erlösen könnte, was wäre das für ein Mensch? Könnte man ihn sittlich nennen?» Und Konfutse antwortete: «Nicht nur sittlich, sondern göttlich müßte man ihn nennen<sup>1</sup>.»

Der andere große Meister Chinas, Konfutses älterer Zeitgenosse Laotse, bietet ebenfalls eine ausgeprägte Lehre über die Menschenliebe. Sie ist ein Reflex seiner Grundanschauung, daß der Mensch in völliger Passivität das Tao wirken lassen müsse. Ruhe tut not, damit das wirkende Schicksal nicht durch unser falsches Tun behindert wird. Wenn die Menschen das Nichthandeln üben, dann kommt alles zur Ruhe. Das Schwache ist in Wirklichkeit das Starke. Wie ja auch das Wasser mit seiner Weichheit und Geschmeidigkeit das Allerhärteste auf Erden besiegt. Der «Schlag ins Wasser» beweist es. Unter den Tugenden des Menschen sind die passiven Tugenden die höchsten: die Menschenliebe, die Genügsamkeit und die Demut. Niemandem darf man ein Leid antun und niemals das Böse mit Bösem vergelten: «Der edle Mensch hat kein Herz für sich, er macht der Leute Herz zu seinem eigenen Herzen. Zu den Guten bin ich gut, und zu den Bösen bin ich auch gut, und so werden sie alle gut. Der edle Mensch behandelt alle als seine Kinder.»

Laotse's Nächstenliebe fußt auf seiner Anschauung von der Güte der menschlichen Natur: Man lasse die Natur nur wirken, dann wird alles gut. Er nimmt das Böse in der Welt nicht ernst genug, und so hat seine Nächstenliebe einen illusionistischen Charakter. Bei ihm fehlt zwar nicht die Bindung an das Religiöse, und der Zusammenhang zwischen dem schicksalhaft wirkenden Tao und der Menschenliebe ist ausdrücklich hergestellt. Aber weil das Tao keine Person ist, so kann es auch nicht eigentlich lieben. Die Menschenliebe des Laotse fließt keineswegs aus einer göttlichen Liebe als ihrer obersten Quelle.

Der dritte große chinesische Weise, Mo-Di, von den Europäern Mizius genannt, ist der klassische Philanthrop, der große Verkünder der allgemeinen Menschenliebe. Man sagt, er sei bereit gewesen, sich den ganzen Leib kahlscheuern zu lassen, wenn er irgend jemand damit habe nützen können. Die Liebe ist ihm das oberste Weltgesetz, und der Himmel liebt alles, was unter dem Himmel ist. Darum muß sich der Mensch den Himmel zum Vorbild nehmen, der ohne jede Selbstsucht sein Licht ausnahmslos über alles ausgießt. Man muß deshalb tun, was der Himmel will, und unterlassen, was er nicht will. Der Himmel will aber, daß wir die Menschen lieben und ihnen nützen, er will nicht, daß wir sie hassen und berauben. Der Himmel belohnt die, welche den Menschen helfen; und er sendet Unglück auf die herab, die ihre Mitmenschen hassen und ihnen schaden. Wer die rechte Menschenliebe hat, sorgt für den Leib seines Freundes wie für seinen eigenen Leib und für die Eltern seines Freundes wie für die eigenen. Diese allgemeine Menschenliebe ist der eigentliche Kitt, der den Staat zusammenhält, das feste Bindemittel der Gesellschaft. Alles Üble im Staate und in der Familie entsteht

aus dem Mangel an Liebe. Räubereien und Übervorteilungen, Eifersucht und Zerreißen der Familienbände, gegenseitiges Mißtrauen, Verleumdung und Betrug, alles fließt aus dieser Quelle. Und wie es in der kleinen Welt der Familie ist, genau so ist es in der großen Welt des Völkerlebens. Aus dem gegenseitigen Haß und der Habgier entstehen die ungerechten Angriffskriege. Im Privatleben verurteilt jedermann Diebstahl, Raub und Mord, aber das allergrößte Unrecht, den ungerechten Angriffskrieg, bewundert die große Masse, wenn er nur Erfolg hat. Sie verhalten sich wie Leute, die ein wenig Schwarz noch schwarz nennen, wenn sie aber viel Schwarz sehen, nennen sie es weiß. Nur ein Völkerbund könnte Abhilfe schaffen. Er müßte die kleinen Staaten gegen ungerechte Angriffe der großen in Schutz nehmen, und so könnten statt der Rüstungsausgaben nützliche Einrichtungen der allgemeinen Wohlfahrt geschaffen werden.

Zweifellos hat Mo-Di in bewundernswerter Weise die Menschenliebe in der Gesinnung, im Wort und in der Tat verkündet. Er hat darüber hinaus die Güte des Himmels als Vorbild und Beweggrund aller menschlichen Liebe gepredigt. Aber dieser Himmel ist nicht das liebende Herz des Vaters, er ist keine weltüberragende Persönlichkeit, sondern letzten Endes wieder das große Weltgesetz, das still und machtvoll alles Menschliche auf Erden durchwaltet. Diese Naturhaftigkeit prägt auch die Menschenliebe, denn kein Springbrunnen kann höher steigen als der Quell, der ihn speist. Damit hängt die starke Betonung der Nützlichkeit des Wohlverhaltens zusammen. Vor allem ist es der Staat, die Volksgemeinschaft, welche durch die Menschenliebe in Ordnung kommen soll. Das Wohl des Staates ist das höchste Ziel der Menschenliebe des Mo-Di, der ein großer Liebender war und sich im Dienste seiner Mitmenschen verzehrt hat<sup>2</sup>.

## II. Buddha über die Menschenliebe

Buddhas Lehre strebt nach der Auflösung der eigenen Persönlichkeit; denn unser individuelles menschliches Dasein ist in seinem Entstehen, Wachsen und Vergehen einem unsagbaren Leiden unterworfen: Wir haben mehr Tränenströme vergossen, als Wasser in den vier großen Weltmeeren ist, und darum haben wir Grund genug, uns loszulösen von diesem leidvollen Dasein. «Was kann der noch begehren und erstreben, der erkannt hat, daß alles in dieser Welt einer schnell zerplatzenden Schaumblase oder einem zerfließenden Luftgebilde gleicht?» Alles leidenschaftliche Tun zieht unglückliche Folgen herbei, wie ein wohl-schmeckender Giftrank bittere Peinen hervorruft. Der Mensch, der

haßt und sich rächt, erzeugt mit Notwendigkeit wieder neues Unheil, das sich gegen ihn selbst wendet. Deshalb soll der Weise sein Herz vor feindseligen Gefühlen verschließen. Solange man noch an erlittene Beleidigungen denkt, hört der Haß niemals auf, nur durch Nichthassen kommt er zum Erlöschen, und das ist ein ewiges Gesetz. Wenn deshalb Mörder einem mit einer Säge Glied für Glied abschnitten, so dürfte man seine Gesinnung nicht ändern, kein böses Wort von sich geben, sondern müßte dennoch gütig und mitleidig bleiben, voll Freundlichkeit und ohne Haß. Als der Mönch Punna zu einem rohen Volksstamm reiste, sagte er dem Buddha: «Wenn die Leute dort mich schmähen werden, dann will ich denken: ach wie gut sind sie, daß sie mich nicht mit Fäusten schlagen. Wenn sie mir Faustschläge versetzen, will ich denken: ach wie gut sind sie, daß sie nicht mit Erdklumpen nach mir werfen. Wenn sie aber nach mir werfen, will ich denken: ach wie gut sind sie, daß sie mich nicht mit dem Schwerte schlagen. Wenn sie mich aber mit dem Schwerte schlagen, werde ich denken: ach wie gut sind sie, daß sie mir mit dem Schwerte nicht ans Leben gehen. Wenn sie mir aber ans Leben gehen, will ich von ihnen denken: es gibt ja Jünger, die wegen der Qual ihres Leibeslebens einen Bewaffneten suchen, daß er ihrem Leben ein Ende mache; einen solchen Bewaffneten habe ich gefunden, ohne daß ich ihn erst zu suchen brauchte.»

Die freundliche Gesinnung muß sich auf alle lebenden Wesen richten, nicht nur auf die Menschen, sondern auch auf Tiere und Pflanzen, ja überhaupt auf die ganze Natur. Wie ein kräftiger Hornbläser alle Himmelsrichtungen mit dem Schall seines Horns durchdringt, so soll der Weise die ganze Welt mit freundlicher Gesinnung durchdringen. Mitleid, Mitfreude und Gleichmut vernichten alle Gefühle des Hasses, die den Menschen zum bösen Tun verleiten könnten. Der tugendhafte Mensch fügt niemandem ein Leid zu, er schädigt kein lebendes Wesen.

Aus der negativen Fassung der Gebote Buddhas hat man ähnlich wie auch bei Konfutse schließen wollen, daß ihre Nächstenliebe schon aus diesem Grunde zurückstehe hinter dem Gebote Christi: «Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, das tuet auch ihr ihnen. Denn das ist das Gesetz und die Propheten<sup>3</sup>.» Aber die Asiaten lieben die negative Form solcher Sprüche, und zudem kann man bei Buddha wie bei Konfutse auch einzelne positive Formulierungen finden. Buddha verbietet nicht nur das Schädigen, er befiehlt auch das Spenden. Ohne die Freigebigkeit der Laienanhänger könnten die buddhistischen Mönche nicht ihr Leben fristen. Er untersagt nicht nur das Lügen und Verleumden, er fordert auch, daß man die Absichten des Nächsten immer zum Guten auslege. Man soll das sagen, wodurch die unheilvollen Dinge unter den

Menschen schwinden und die heilvollen wachsen. Auch bei Buddha findet sich die goldene Regel: «Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu.» — Und dennoch erstrebt Buddhas Ethik im tiefsten eine passive Haltung; und seine Nächstenliebe ist tatenlos.

Buddha erwartet alles Heil von der rechten Erkenntnis der Nichtigkeit der Welt. Seine Nächstenliebe ist nur eine andere Form der Selbstverlöschung. Das Erwachen aus dem Wahn der großen Täuschung und die Erkenntnis, daß es keine bleibende Seelensubstanz gibt, bringen die Selbstsucht im Menschen zum Verlöschen. So entstehen die vier «göttlichen Zustände» der freundlichen Gesinnung, des Mitleidens, des Mitfreuens und des Gleichmutes. Die freundliche Gesinnung ist mehr passiver Art, ein leidenschaftsloses Wohlwollen. Buddha kennt nicht die immer tätige Liebe, die im Nächsten das Ebenbild Gottes liebt. In dem leidenden Antlitz des Nächsten sieht der Buddhist sein eigenes Antlitz sich spiegeln, und sein Mitleid mit allem lebenden Wesen ist im Grunde Mitleid mit sich selbst, getragen von der Sehnsucht nach dem Verlöschen des leidenden Ich, nach seiner Auflösung im Nirwana<sup>4</sup>. Der fatalistische Grundzug — die Lehren vom *karma* und *dharma* — verhindert eine tätige Nächstenliebe. Der Buddhist verabscheut jede bewußte und gewollte Aktivität, weil sie nicht ganz ohne Leidenschaft sein kann und zu neuer Wiedergeburt führen muß.

### III. Griechische und römische Denker über die Nächstenliebe

Homer malt uns in der «Ilias» ein ergreifendes Bild menschlicher Hochherzigkeit gegenüber dem Leid des Mitmenschen. Achilles hat seinen Feind Hektor getötet, den Leichnam in wilder Rachsucht an seinen Kriegswagen gebunden und um die Mauern des belagerten Troja herum durch den Staub geschleift. Hektors alter Vater, vom Schmerz gebrochen, geht auf göttliche Eingebung unbemerkt in das Lager der Feinde hinein, betritt das Zelt des Achilles und wirft sich vor seinem grimmigen Feinde zu Boden, um die Hand zu küssen, die den liebsten seiner Söhne getötet hat. Er erinnert den stolzen Sieger an die Vergänglichkeit alles Irdischen, an die Hinfälligkeit des Menschen, der zum Staub zurückkehren muß. Er erinnert ihn an seinen eigenen Vater, der einsam in der Heimat am Herdfeuer sitzt. Und Achilles, der übermütige, rachsüchtige Achilles bricht in Tränen aus und schenkt dem vor ihm knienden Vater den Leichnam des Sohnes. Warum weint Achilles? Weint er, weil er Mitleid trägt mit dem Schmerz des Greises, weil ihn sein eigenes

Tun gereut, weil er so etwas wie Scham empfindet angesichts der Demütigung des vielgepriesenen Königs zu seinen Füßen? Nein, dies alles ist es nicht. Achilles weint über den Tod seines Freundes Patroklos, der von Hektors Hand gefallen ist; er weint über seinen alten Vater, der ihn niemals wiedersehen wird, und überwältigt von dem Gesetz der Vergänglichkeit aller Sterblichen, schenkt er den Leichnam dem Greise, dessen Lebensglück er zerstört hat. Wenn man das, was im Herzen Achills sich regt, Liebe nennen wollte, so ist es doch keine Nächstenliebe, und noch weniger ist es die Feindesliebe.

Beides war den Griechen unbekannt. Auf der Höhe der griechischen Kultur haben Aristoteles und Plato wunderbare Worte über den Eros, der vom Wohlgefallen an schönen Körpern zur Liebe der Idee des Guten emporsteigt, über die Freundesliebe und über die Treue zum Staat zu sagen gewußt. Sie haben auch die Güte und Menschlichkeit gegen alle Hellenen gepredigt, eine Menschlichkeit, die aber ihre Grenzen hat an Sklaven und Barbaren. Hier sieht man auf einmal erschreckend, wie wenig all das Gerede von Freundlichkeit, wohlwollender Gesinnung und Humanität mit wahrer Menschenliebe zu tun hat. In der Stadt, in der Polis, sollen die Bürger in Frieden und Wohlwollen miteinander leben. Die Sklaven, sagt Aristoteles, sind nach dem Nutzen des Herrn wie Haustiere und Werkzeuge zu behandeln. Jenseits der Mauern der Stadt wohnt der Fremde. Man gönnt ihm, wenn er als Gast kommt, das Mahl und den Trank, man tut ihm kein Leid an, aber das ist auch alles, und hat man die Macht und Aussicht auf Erfolg, so greift man bedenkenlos das fremde Volk, die fremde Stadt an, und das Recht des Siegers kennt keine Grenzen. Plato verurteilt zwar die Verwüstung der Baumkulturen und die Niedermetzlung der Einwohner in Kriegen von Griechen gegen Griechen, aber in der Auseinandersetzung mit Barbarenvölkern hat er gegen solche Bräuche nichts einzuwenden.

Erst die Stoiker erhoben ihren Blick auf die ganze Menschheit und verstanden es, auch im Sklaven die menschliche Würde zu sehen. Seneca, der Erzieher des Kaisers Nero, hat das schöne Wort gesprochen: Ein Mensch sei dem andern ein Heiligtum! Er rät den Herren, ihre Sklaven so zu behandeln, wie sie selbst von ihren Vorgesetzten behandelt werden möchten. Das Leben und die Zeitverhältnisse lehrten damals, daß der Sklave bald ein Freigelassener werden und zu den höchsten Ehrenstellen am Kaiserhof emporsteigen konnte, und daß umgekehrt reiche Senatoren, durch die Willkür eines kaiserlichen Tyrannen entrechtet, um Freiheit und Leben gebracht werden konnten. Wessen Herz nicht ganz verhärtet war, der lernte es, mit den Leidenden und Unterdrückten zu fühlen. Seneca hat seine Augen geöffnet für die menschliche Würde, die

auch in den Ketten einer schmachvollen Tyrannei noch erhalten bleibt. Er hat Worte gesprochen, die solche Seelengröße und Menschenliebe offenbaren, daß man ihn schon zu einem Schüler des heiligen Paulus hat machen wollen. Nun ist zweifellos Seneca ein Zeitgenosse des Völkerapostels gewesen, und beide haben zur gleichen Zeit in Rom gewohnt, aber unter welch verschiedenen Verhältnissen! Seneca, der in erhabenen Worten die Armut pries und sich gegen den Schandfleck der Sklaverei ereiferte, dieser Seneca wohnte in einem Palast mit prachtvoller Innenausstattung, bedient von einer Herde von Sklaven! Paulus dagegen lebte in einer armseligen Mietwohnung, und als Sklave Christi, mit einer Kette an den ihn bewachenden Soldaten angeschmiedet, predigte er den Sklaven das Gesetz der vollkommenen Freiheit. Und welcher Unterschied in der geistigen Welt dieser beiden Männer! Was Paulus im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes über die Liebe schreibt, hat nichts Ähnliches in den Büchern und Briefen des Seneca. Denn die Menschenliebe des Seneca kommt aus einem stolzen, mit sich selbst zufriedenen Herzen. Er erzählt mit Bewunderung, daß der Philosoph Stilpon von Megara bei der Zerstörung seiner Vaterstadt nicht nur sein Haus und seinen Besitz, sondern auch seine Frau und seine Töchter verlor und auf die Frage, ob er einen Verlust erlitten habe, die berühmte Antwort gab: «Nein, all meinen Besitz habe ich bei mir.» Seneca meint, daß auch wir unsere nächsten Angehörigen nur wie geliehenes Tafelgerät betrachten sollten und uns bei ihrem Verlust nicht in dem Gleichmut der Seele erschüttern lassen dürften. Mit dem leidenden Mitmenschen dürfe man zwar einige Anstandstränen weinen, aber beileibe nicht mehr. Gerade so denkt Marc Aurel, der Stoiker auf dem Kaiserthron, und ebenso Epiktet, der freigelassene Sklave, der sein Leben lang ein lahmes Bein hinter sich her schleppen mußte, weil ihn sein früherer Herr Epaphroditos so grausam geschlagen hatte. Das lahme Bein, meint Epiktet, sei nicht das eigentliche Übel, sondern nur die Vorstellung und der Gedanke daran, daß man lahm sei. Der Weise müsse sich auf sich selbst zurückziehen, auf das, was Produkt seines Willens sei. Alles andere solle er als ein Fremdes betrachten. Auf diese Weise werde man innerlich frei, stehe fest in sich selbst und könne nichts erleben, was einem nachteilig wäre. Wenn jemand in Trauer gerate, weil er sein Vermögen oder seinen Sohn verloren habe, so dürfe man ja nicht glauben, daß dieser Mensch nun wirklich unglücklich sei. Denn nur die Vorstellung des Verlustes plage ihn, und er würde, wenn er nicht daran dächte, keineswegs unglücklich sein. Darum solle man den Trauernden durch solche vernünftige Gründe zu heilen suchen und auch wohl, wenn es unbedingt sein müsse, mit ihm weinen. Nur müsse man sich hüten, «im Herzen mitzuseufzen»<sup>5</sup>.

Zwei Dinge sind es, die den Stoiker hindern, zur wahren Nächstenliebe zu kommen:

1. Der stoische Weise hat höchstens noch «Andeutungen, Schatten und Narben» von Affekten; er verleugnet das Mitleid. Cicero berichtet, Chrysipp habe gemeint: «Wir sollen nicht selbst um anderer willen Schmerzen auf uns nehmen, sondern andere, soweit wir können, von Schmerzen befreien.» Seneca versucht in *De clementia* eine ähnliche Rechtfertigung, indem er behauptet, keine Philosophie sei menschenfreundlicher als die Stoa; ihr Weiser werde sich allerdings nicht durch Mitleid die ruhige Überlegung trüben lassen, sondern mit klarem Urteil tatkräftig helfen.

2. Es fehlt aber eben diese tätige Hilfe, es bleibt bei der vornehmen Gesinnung philanthropischen Wohlwollens. Seneca übt zwar in seinem persönlichen Leben die gelassene Freigebigkeit des großen Herrn, aber seine schönen Ausführungen über die Brüderlichkeit aller Menschen und die Gleichheit von Herren und Sklaven bleiben reine Theorie. Man halte Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter daneben, und der Unterschied springt in die Augen. Hier wird keine utopische Fernstenliebe, sondern selbstverständliche Hilfe gefordert. Was hindert den Stoiker, genau so zu handeln wie jener Samariter? Es ist die Geringschätzung aller äußeren Dinge. Der stoische Weise hält die Tugend und die Glückseligkeit für das einzig wahre Gut; alle äußeren Verhältnisse sind ihm gleichgültig. Er nimmt sie mit vornehmer Gelassenheit als naturgegeben und notwendig hin, denn er erblickt darin das Walten des Schicksalsgesetzes. Diesem Gesetz ergibt er sich und stimmt ihm innerlich zu. Der Fatalismus hindert ihn also, zur tätigen Nächstenliebe zu gelangen.

Der Stoiker ist wie eine Bildsäule, er ist im Grunde ebenso liebeleer wie das Schicksal, an das er glaubt. Mit denselben Worten meinen die Stoiker und der Christ beidemal etwas ganz anderes. Das gilt auch von der Feindesliebe. Epiktet mahnt: «Wenn dir jemand Böses tut oder nachredet, so denke, er handelt oder spricht so, weil er meint, er habe recht. Er folgt eben nicht deinen Begriffen, sondern den seinen, und wenn diese falsch sind, so hat er selbst den Schaden davon, indem er sich täuscht. Wenn du das stets bedenkst, so wirst du dich sanftmütig gegen den benehmen, der dich beleidigt<sup>6</sup>.» Der Stoiker lehnt es ab, seinen Feind ernst zu nehmen, er dünkt sich viel zu erhaben, um sich über ihn aufzuregen. Was kümmert es den Mond, wenn ihn der Hund anbellt?

#### IV. Die Liebe von Mann und Frau in der vorchristlichen Zeit

Wenn es überhaupt echte Liebe in der vorchristlichen Zeit gegeben hat, so müßte sie am ersten in dem Verhältnis von Mann und Frau zu finden sein, da hier die Natur den Menschen zu persönlicher Liebe und Hingabe angelegt hat. Aristoteles ist der Meinung, daß die Frau bei den nichtgriechischen Völkern, bei den Barbaren, nichts anderes sei als die Sklavin ihres Mannes. Leider hat er damit durchaus nicht ganz unrecht. Konfuzius weiß viel von den Untugenden der Frauen zu erzählen, von ihrer Unzuverlässigkeit und Verlogenheit, ihrer dummen Neugier und ständigen Unzufriedenheit, aber nichts von ihren Tugenden. Einmal bemerkt er, mit Frauen und Dienern könne man am schwersten fertig werden, und wenn man ihnen zutraulich gegenüberträte, würden sie nur anmaßend. Auch Buddha hat keine hohe Meinung von der Frau, die er als einen «Fallstrick des Teufels» bezeichnet. Was er über den Segen des Familienlebens gelegentlich äußert, sind platte Alltäglichkeiten. Wie er wirklich über die Frau denkt, zeigt sein Widerstreben, die Frauen überhaupt in die buddhistische Gemeinde aufzunehmen. Als er nach langem Zögern den ersten Frauen Zutritt zur Asketengemeinde gegeben hatte, da meinte er, das Rad seiner Lehre werde jetzt nur noch einige hundert Jahre laufen.

Bei den Griechen hat Homer die schönsten Worte über das gegenseitige Verhältnis von Mann und Frau gefunden:

... Nichts ist wahrlich so wünschenswert und erfreuend,  
als wenn Mann und Weib, in herzlicher Liebe vereinigt,  
ruhig ihr Haus verwalten, dem Feind ein kränkender Anblick,  
aber Wonne dem Freund; und mehr noch genießen sie selber.

Diese Auffassung bleibt jedoch ein vereinzelter Stern, trotz der Verehrung der Jungfrau Athene und trotz der prachtvollen Frauengestalten der Iphigenie und gar der Antigone, der das herrliche Wort in den Mund gelegt wurde: «Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da.» Euripides, der die Idealgestalt der Iphigenie unsterblich gemacht hat, ist einer der größten Frauenverächter. Ein einziger Mann, sagt er, sei mehr wert als zehntausend Frauen. Es sei überhaupt ein großes Unglück, daß Frauen das Licht der Sonne erblickt hätten, es wäre für die Männer viel angenehmer, wenn sie sich ihre Kinder im Tempel kaufen könnten<sup>7</sup>. Plato sieht alle Tugend der Frau nur darin, daß sie dem Manne untertan ist, ihm das Vermögen hütet und seinem Hauswesen gut vorsteht<sup>8</sup>. Der Grieche ließ seine Frau im Hause durch eigene Wächter bewachen und achtete streng darauf, daß sie nicht durch Tür und Fenster mit dem Leben draußen in

Verbindung trat oder ohne Begleitung das Haus verließ. Für den Athener in der Glanzzeit des Perikles war sein Haus nur eine Herberge für den Abend und für die Nacht. Als Xanthippe, die Frau des Sokrates, ihren zum Tode verurteilten Mann im Kerker besuchte und über sein unschuldigtes Sterben in Tränen ausbrach, wußte er ihr nur zu sagen: «Wolltest du denn lieber, daß ich schuldig stürbe?» Diese Xanthippe, die die Eigenheiten ihres Mannes so lange Jahre ertragen und seinen literarischen Nachlaß so treu gehütet hat, ist von den griechischen Komödientheatern und weiter bis auf Wilhelm Busch als Typ des bösen Eheweibes und Hausdrachens verlästert worden.

Die Ehe war eine Sache der reinen Nützlichkeit, und es galt als ein ausgesprochener Glücksfall, wenn auch die Liebe sich mit der Ehe verband<sup>9</sup>. Es war eine immer wiederkehrende Behauptung, daß der Mann überall die Frau gut entbehren könne, er habe sie leider nur zur Kindererzeugung notwendig. Der römische Censor Quintus Cäcilius Metellus erklärte in einer öffentlichen Rede: «Wenn wir als Staatsbürger ohne Frauen leben könnten, würden wir gern auf diese Last verzichten. Aber die Natur richtet es nun einmal so ein, daß wir mit der Frau zwar nur recht unbequem, ohne sie aber überhaupt nicht leben können.» Sueton berichtet, daß Kaiser Augustus dem Senat diese skandalösen Äußerungen vorgelesen habe, die schlaglichtartig die Situation beleuchten.

Zweifellos gibt es in der griechischen wie in der römischen Literatur zahlreiche Liebeslieder, die eine Frau verherrlichen; aber man spricht von der Frau wie von kostbaren Vasen, von seltenen Weinen oder von anderen Wertgegenständen. Mit einem Wort: sie ist für den Mann mehr eine Sache als eine gleichberechtigte Person. Selten finden wir einen Lobpreis auf die eheliche Liebe, noch seltener die Verherrlichung der bräutlichen Zuneigung. Es gab überhaupt kein bräutliches Verhältnis, und weder Römer noch Griechen hatten in ihrer Sprache ein Wort, das dem deutschen «Braut» entspräche und die Jungfrau vor ihrem Eintritt in die Ehe in einer Art von Verklärung erscheinen ließe.

Nun ist es wahr, daß die Stoiker seit der Zeit des Augustus hohe Worte über den Wert der Frau gefunden und in prachtvollen Sätzen den Wettstreit zwischen Mann und Frau in der Ehe um die Palme der Tugend besungen haben. Sie fordern eine philosophische Bildung der Frau und meinen sogar gelegentlich, nur eine Philosophin könne eine tüchtige Hausfrau werden. Gerade hier zeigt sich die Lebensfremdheit der Stoiker. Denn die Frau mit ihrer größeren Naturverbundenheit und ihren stärkeren persönlichen Bindungen war niemals geeignet, so zu versteinern und gleichgültig gegen alles Äußere zu werden, wie die Stoiker es forderten. Das einzige, was sie erreichten, waren jene gelehr-

ten Blaustrümpfe, die die Männer totredeten und über alles Bescheid wußten, nur nicht über ihren Haushalt. Juvenal hat diesen entarteten Frauentyp genügend verspottet.

Auch die Stoiker vermögen nicht, wirkliche Liebe zwischen Mann und Frau zu begründen. Epiktet meint, der Mann solle immer bedenken, daß seine Frau und seine Kinder etwas Fremdes seien, was nicht zu seinem eigentlichen Besitz gehöre. Wenn ein Reisender auf einer Seereise sich im Hafen vom Schiffe entferne, um am Strande ein paar Muscheln aufzusuchen, so werde er sofort alles liegen und stehen lassen, wenn ihn der Steuermann zurückrufe. Er fährt dann fort: «Also magst du auch im Leben tun, wenn dir eine Frau oder ein Kindlein gegeben ist. Freue dich daran. Wenn aber der Steuermann ruft, so eile zum Schiff, verlaß alles und schau dich nach nichts um<sup>10</sup>.» Wenn einem ein Krug oder eine Vase zerbreche, so sage sich jeder Vernünftige, daß das nichts Ungewöhnliches sei. Denselben Gleichmut müsse man aber auch bewahren, wenn einem die Frau stürbe; denn auch das sei nichts Ungewöhnliches, sondern das allgemeine Menschenlos<sup>11</sup>. Der Mann müsse sich immer sagen, daß die Frau an seiner Seite nur ein Mensch sei, dann werde er auch nicht außer sich geraten, wenn sie stürbe<sup>12</sup>.

Epiktet ärgert sich darüber, daß man den Frauen vom 14. Jahre ihres Lebens an den Titel «Herrin, Domina», gab, aus dem sich später das italienische «Donna» und das französische «Dame» entwickelt hat. Weil sie kein anderes Verdienst als das der äußeren Schönheit hätten, so fingen die Frauen an, sich auf den Putz zu verlegen und alle ihre Hoffnung auf den äußeren Reiz zu setzen<sup>13</sup>. In neuester Zeit hat Schopenhauer die Gedanken des Epiktet noch weitergeführt und verschärft. Die Frauen seien kindisch, läppisch, kurzsichtig, zeitlebens große Kinder, mit einer nur knapp bemessenen Vernunft. Es sei unerhört, ihnen den Titel Dame zu geben, denn die Frau sei keineswegs geeignet, der Gegenstand unserer Ehrfurcht zu sein oder auch nur mit dem Manne die gleichen Rechte zu teilen. Griechenland und Rom würden über unser Damenunwesen ebenso gelacht haben, wie heute Asien darüber lache. Man müsse die Einehe abschaffen und die Vielweiberei einführen: «Dadurch wird auch das Weib auf seinen richtigen und natürlichen Standpunkt als subordiniertes Wesen zurückgeführt, und die Dame, dieses Monstrum europäischer Zivilisation und christlich-germanischer Dummheit mit ihren lächerlichen Ansprüchen auf Respekt und Verehrung, kommt aus der Welt, und es gibt nur noch Weiber, aber auch keine unglücklichen Weiber mehr, von welchen jetzt Europa voll ist<sup>14</sup>.»

Das Wort Liebe hat durch Christus solches Leben, solche Würde, solchen Glanz erhalten, daß wir die stoische Haltung als liebeleer, ja als

unmenschlich empfinden. Aber vor Christus hat niemand gewußt, was Liebe ist, und die am lautesten von ihr redeten, waren am weitesten davon entfernt.

## V. Das neue Gebot der Nächstenliebe

Vor Christus hat niemand das Wesen der Liebe erfaßt, weil niemand erkannt hat, was Gott ist. «Niemand hat Gott jemals gesehen. Der einzige Sohn, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, hat uns Kunde von ihm gebracht<sup>15</sup>.» Die neue Botschaft, die Christus verkündet, ist die Offenbarung des Vätergottes, der wesenhaft Liebe ist: «Gott ist die Liebe<sup>16</sup>.» Das bedeutet etwas ganz anderes, als wenn die chinesischen Denker von der Güte des Himmels sprechen, der die Welt mit seinem Segen überschüttet. Denn sie denken an ein naturhaftes Ausströmen der Güte, wie das Wasser aus einer Quelle strömt. Der Gott der Liebe, den Jesus verkündet, ist freier Liebeswille, der sich nicht begnügt, mit offener Hand zu spenden, sondern die Gaben mit der Hingabe seines Herzens begleitet. Diese persönliche Güte ist unendlich erhabener als die Idee des Guten, von der Plato gesprochen hat. Gewiß wissen auch die griechischen Denker, daß das höchste Gut sich selbst ergießt, und daß Gott, fern von jedem Neide, alle an seiner Güte teilnehmen lassen will. «Mißgunst», sagt Plato, mit einer Wendung gegen den Volksglauben, «steht außerhalb des göttlichen Reigens.» Aber auch Plato weiß nicht, daß diese höchste Güte persönliche, weltübertreffende und dennoch der Welt zugewandte Liebe ist.

### 1. Gott ist die Liebe

Die alttestamentlichen Frommen haben es bereits erkannt, und in ihren Litaneien erklingt unter rauschender Harfenmusik immer wieder die Lobpreisung Gottes: «Seine Liebe währet ewig<sup>17</sup>.» Jahwe selbst spricht durch den Propheten: «Ich zog sie mit menschlichen Banden, mit den Seilen der Liebe<sup>18</sup>.» Und der Mensch antwortet mit der Hingabe seines Herzens: «Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft<sup>19</sup>.» Moses und die Propheten befahlen, auch den Nächsten zu lieben und ihm Gutes zu tun. Aber wer ist dieser Nächste? Das war die große Frage, und nur wenige erhoben dabei ihren Blick über die Grenzen des eigenen Volkes. Daß man sogar den Feind lieben könne, dieser

Gedanke erschien vom Boden der alttestamentlichen Sittlichkeit aus völlig unfaßbar. Hier hat erst Jesus den engen Rahmen gesprengt und in dem wundervollen Gleichnis vom barmherzigen Samaritan die Wahrheit gelehrt, daß alles, was Menschenantlitz trägt, einander Bruder und Schwester ist, daß alle Kinder des einen himmlischen Vaters sind, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. «Denn wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, was für ein Verdienst habt ihr davon? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr da Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist <sup>20</sup>.»

Jesus hat uns über Gottesliebe etwas gesagt, was noch keiner vor ihm gewußt hat: Gottes väterliche Liebe zu uns hat ihre tiefste Quelle in der Liebe des Vaters zu seinem einzigen Sohn, den er vor dem Morgenstern aus seinem Innern gezeugt hat. Mit unermeßlichem Wohlgefallen erblickt der Vater in seinem Sohn das vollkommene Ebenbild seiner eigenen unermeßlichen Schönheit und Herrlichkeit. Vater und Sohn lieben einander mit unermeßlicher Liebe, und ihre gegenseitige Liebe ist eine lebendige Person, der Heilige Geist, die sprudelnde Quelle und das lodrende Feuer der Liebe, das Band zwischen Vater und Sohn.

Der Sohn ist das vollkommene Ebenbild des Vaters, aber auch das Urbild jeglicher Kreatur. Als der Vater das Universum in seiner unermeßlichen Mannigfaltigkeit schuf, da war sein vielgeliebter Sohn gleichsam das künstlerische Vorbild, das in zahllosen Nachbildern in den einzelnen Geschöpfen aufleuchten sollte. In jedem Atom, in jedem Stein, in jeder Pflanze, in jedem Tier und in jedem Engel leuchtet in immer hellerem Strahl ein Bruchstück von der ewigen Schönheit des göttlichen Wortes auf. Alles ist durch das Wort geworden, und ohne es ist nichts geworden, was wirklich da ist <sup>21</sup>. Im Menschen aber ist gleichsam die ganze Schöpfung zusammengedrängt, weil in ihm alle Stufen des Universums vom Atom bis hinauf zum Geist vertreten sind. Er ist das vollkommenste Ebenbild des ewigen Wortes, und darum war es überaus sinnvoll, daß das Wort eine menschliche Natur unauflöslich mit seiner göttlichen Person verband. «Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes des Vaters, voller Gnade und Wahrheit <sup>22</sup>.» So ist der Sohn Gottes in die Menschheit eingetreten, und indem er eine menschliche Natur aufnahm in die Einheit seiner Person, hat er das ganze Menschengeschlecht geheimnisvoll mit sich verbunden. Er ist das Haupt der neuen Menschheit, der Erstgeborene unter vielen Brüdern und Schwestern.

In der Welt des Schicksalsglaubens stand der Mensch allein. Jetzt aber heißt es: Gott ist Mensch geworden und hat den dunklen Abgrund überbrückt, der uns von ihm trennte. So sehr hat Gott die Welt geliebt! Der heidnische Fatalismus hatte das Menschenherz verhärtet, die Offenbarung der Allmacht Gottes auf dem Sinai hatte es eingeschüchtert, aber jetzt kommt der wahrhaftige Gottessohn, der vor dem Morgenstern vom Vater gezeugt ward. Er wird geboren aus einer Jungfrau und sagt zu uns: Da bin ich, dein Bruder, dein Weggefährte. Wer würde sich ihm versagen, wenn er im Triumphe seiner Herrlichkeit zu uns käme, wie er wiederkommen wird am Ende der Tage? So aber verbirgt er das Glorienlicht seiner Gottheit in der Krippe, am Kreuze und in der Gestalt von Brot und Wein, damit wir uns in voller Freiheit für ihn entscheiden und ihn aus freiem Herzen wiederlieben können, bis wir ihn mit enthülltem Antlitz schauen.

Der sich als Bruder zu uns stellt,  
gibt sich als Brot zum Heil der Welt,  
bezahlt im Tod das Lösegeld,  
geht heim zum Thron als Siegesheld <sup>23</sup>.

Zwei Wahrheiten sind es, welche die Neuheit der christlichen Liebe begründen: Gott Vater liebt mit unermeßlicher Liebe seinen einzigen Sohn, und diese Liebe dehnt er auf die ganze Menschheit aus, weil alle das Ebenbild Gottes in ihrer Seele tragen, und weil alle berufen sind, durch die Kindschaftsannahme Brüder und Schwestern Christi zu werden. Jesus hat diese Offenbarung als etwas ganz Neues verkündet <sup>24</sup>. Der Sohn macht es kund, daß der Vater wesenhaft Liebe ist, Liebe, die auch den verworfensten Menschen noch sucht und auf ihn wartet, wie der gütige Vater auf den verlorenen Sohn gewartet hat <sup>25</sup>.

## 2. Die Einheit der Gottes- und Nächstenliebe

Es ist klar, daß wir diesen Gott wiederlieben müssen, aber es ist auch klar, daß wir mit derselben Liebe alles, was Menschenantlitz trägt, lieben müssen: Gottesliebe und Nächstenliebe sind ein und dasselbe <sup>26</sup>. Wir lieben den Nächsten, weil er Gottes Ebenbild trägt, um Gottes willen. Das hat vorher niemand gewußt, und darum sagt Jesus: «Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe <sup>27</sup>.» Dies ist so unerhört neu, daß es zum Unterscheidungsmerkmal der Jünger Christi wird <sup>28</sup>. Gott selbst wird beim Jüngsten Gericht an diesem Zeichen die Auserwählten von den Verworfenen unter-

scheiden. Von nun an gibt es diese Scheidelinie zwischen den Kindern Gottes und dem Anhang des Teufels. Wenn auch alle, sagt der heilige Augustinus, am Sonntag die Kirche besuchen, wenn sie das Amen und das Alleluja mitsingen, ja wenn sie selbst Kapellen und Dome bauen, alles wäre umsonst ohne die Liebe. Sie allein ist entscheidend. «Willst du wissen, ob du den Heiligen Geist empfangen hast, so frage dein Herz. Wenn dort die Liebe zum Bruder ist, dann darfst du sicher sein, denn die Liebe kann ohne den Geist Gottes nicht da sein<sup>29</sup>.» Wer die Liebe zu Gott und dem Nächsten im Herzen trägt, der erfüllt auch alles andere, was Gott von ihm verlangt. «Das ganze Gesetz wird durch das eine Wort erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst<sup>30</sup>.» Ohne diese Liebe aber würden wir auch mit dem festesten Glauben, mit der korrektesten Erfüllung aller übrigen Gebote, mit dem häufigen Empfang der heiligen Sakramente, mit dem täglichen Besuch der heiligen Messe, mit unaufhörlichem Beten und treuester Kirchlichkeit unser Heil nicht erreichen. Wir hätten auf diese Weise den Glauben, das Sakrament und das kirchliche Leben sogar um ihren eigentlichen Sinn gebracht. Wir glichen dem Feigenbaum, den der Herr verfluchte, weil er nur raschelndes Blätterwerk, aber keine Früchte an ihm fand<sup>31</sup>. Denn alles, sagt der berühmte Konzilstheologe Dominikus Soto, zielt in der christlichen Religion auf die Liebe hin: ihre Sakramente, ihre Gesetze, ihre Hierarchie, ihre liturgischen Bräuche und all ihre Andachtsübungen<sup>32</sup>.

Die christliche Offenbarung hat ausdrücklich festgestellt: «Wenn jemand sagt: ich liebe Gott und dabei seinen Bruder haßt, so ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, wie vermag der Gott zu lieben, den er nicht sieht? Ja, dieses Gebot haben wir von ihm: Wer Gott liebt, muß auch seinen Bruder lieben<sup>33</sup>.» Der menschlichen Lieblosigkeit ist jeglicher Ausweg versperrt, und wer da glaubt, mit billigen Worten sich von der unabdingbaren Pflicht der helfenden Tat loskaufen zu können, dem gelten die ernstesten Worte der Heiligen Schrift: «Da ist ein Bruder oder eine Schwester, denen es an der nötigen Kleidung und an der nötigen Nahrung fehlt. Wenn nun einer von euch zu ihnen sagt: Geht hin in Frieden, wärmt euch und eßt euch satt, aber er gibt ihnen nicht, was zum Leben nötig ist, was würde das nützen<sup>34</sup>?» Wir können nicht Gott lieben, ohne zugleich Jesus Christus zu lieben, und wir können Christus nicht lieben, ohne auch alle zu lieben, die menschliches Antlitz tragen. In dem ärmsten und verlassensten Menschen geht Christus selbst über diese Erde. Er hungert in dem armen Flüchtling, der aus der Heimat gewiesen wurde; er friert in den Bewohnern feuchter Keller und Bunker; er leidet an Leib und Seele in den Häftlingen der ungerechten Gewalt und hinter dem Stacheldraht der Gefan-

genenlager. Die Gott wahrhaft lieben, erkennen Christus in seinen leidenden Brüdern und Schwestern. Als der heilige Martin den frierenden Bettler mit seinem halben Mantel bekleidete, erschien ihm Christus in der folgenden Nacht in einem Traumgesicht, bekleidet mit dem roten Soldatenmantel, und Martin durfte die Worte hören: Du hast mich mit deinem Mantel bekleidet. Die heilige Elisabeth nahm einen verlassenen Aussätzigen und legte ihn in ihr eigenes Bett hinein. Und als ihn der Landgraf davonjagen wollte, sah er das Angesicht Christi. Die heilige Katharina von Siena wurde in einer Kirche von einem Bettler angesprochen und konnte ihm nichts anderes schenken als ein kleines silbernes Kreuz. In der folgenden Nacht sah sie im Traume Christus den Herrn, der das kleine Kreuz in der Hand trug, aber es war mit Edelsteinen verziert, und der Herr sagte zu ihr: «Du hast mir gestern dies Kreuzlein gegeben. Sieh, wie deine Nächstenliebe es mit kostbaren Steinen geschmückt hat. Ich verspreche dir, daß ich beim jüngsten Gericht vor allen Engeln und Menschen dir dieses Kreuz übergeben werde, damit deine Freude vollkommen sei.»

An jenem Tage, wenn der Herr in lichter Wolke zum Gerichte kommt, dann werden es alle erkennen müssen, daß er selbst leidend und bedürftig in unseren Mitmenschen über die Erde gegangen ist. Er wird sich zu den Guten auf der rechten Seite wenden und zu ihnen sagen: «Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt das Reich in Besitz, welches euch bereitet ist seit Grundlegung der Welt. Denn ich war hungrig, und ihr habt mich gespeist. Ich war durstig, und ihr habt mich getränkt. Ich war heimatlos, und ihr habt mich aufgenommen. Ich hatte nichts anziehen, und ihr habt mich bekleidet. Ich war krank, und ihr habt mich besucht. Ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.» Und die Gerechten werden sich darüber wundern, denn sie erinnern sich nicht, den Herrn selbst in solcher Not gesehen zu haben. Er aber wird ihnen antworten: «Wahrlich, ich sage euch, was immer ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.» Dann wird er sich zornig zu den Bösen auf seiner Linken wenden, um sie für immer von sich zu stoßen, weil sie ihr Herz verhärtet und im Nächsten ihn nicht geliebt haben<sup>35</sup>.

### 3. Die Torheit der Liebe

Die neue Liebe, wie sie Christus fordert, ist in den Augen derer, die ihn und Gott den Vater nicht kennen, notwendigerweise eine Torheit. Denn was ist törichter, als die Menschen zu lieben, die doch voll Erbärmlichkeit und Schlechtigkeit sind. Kann man die Menschen wirklich

durch und durch kennen und sie dennoch lieben? Waren die großen Menschenkenner der Geschichte nicht alle entschiedene Menschenverächter? Konfutsse war im Alter vollkommen resigniert; weil ihn sein liederlicher Fürst als einen unbequemen Mahner entlassen hatte, brach er in die bitteren Worte aus: «Es ist alles aus! Ich habe noch keinen gesehen, der die Tugend ebenso liebt wie eine schöne Frau!» Vor seinem Tode klagte er: «Kein verständiger Herrscher will aufkommen; im ganzen Reiche lebt kein einziger Fürst, der mich zum Lehrmeister wählen will. Es ist für mich Zeit zu sterben.» Laotse hielt die Menschheit für so grundlos verdorben, daß er sich vollständig von ihr zurückzog. Er sah alles Bemühen, den Menschen sittlich zu erziehen und kulturell zu veredeln, für zwecklos an, denn nur eine ganz kleine Zahl von Menschen sei fähig, die Wahrheit aufzunehmen. Mit welchem Gefühl der Überlegenheit spricht Buddha von dem großen Haufen, der in seiner Gier nach Leben und Lust den Affen im Walde gleicht, die von Baum zu Baum springen, um nach Nüssen zu haschen! Liegt nicht in seiner ganzen Lehre eine unerhörte Verachtung des menschlichen Lebens, wie es der gesunde Verstand des einfachen Mannes erkennt? Bedeutet sein Streben nach Selbstauflösung nicht einen Verzicht auf wirkliche Besserung und Höherführung der Menschheit, die leben und sich entfalten, nicht aber verlöschen und untergehen will? Die griechischen und römischen Philosophen sind sich alle in der Verachtung des gemeinen Haufens einig, und die Stoiker haben zwar die Worte von der Menschenwürde im Munde, aber die kühle Verachtung der Alltagsmenschen im Herzen. Der Weise, meint Seneca, taucht höchstens alle 500 Jahre einmal in der Menschheit auf wie der Vogel Phoenix. Unübersehbar ist dagegen die Menge der Toren. Diese sind zu keiner edlen Tat fähig. Sie können sich weder der Gottheit mit reinem Herzen nahen, noch können sie irgendeine praktische Aufgabe befriedigend lösen. Ihr ganzes Leben ist Unsinn und Elend, weil sie keinen Einblick in die Bestimmung des Menschen haben.

Ganz besondere Menschenverächter waren die Tyrannen der alten und neuen Zeit. Sie lernen die menschliche Schwachheit mehr kennen als andere Menschen; alle fürchten sich vor ihnen, und mit geballter Faust in der Tasche heucheln sie im Antlitz knechtische Unterwürfigkeit. Die Tyrannen erleben die große Verführung der Macht und des Reichtums. Sie sehen, wie viele bereit sind, um dieser Güter willen ihre Seele und ihr Gewissen zu verkaufen. Darum wollte der Tyrann Dionys von Syrakus auch nichts davon wissen, als Plato ihm sagte, daß er mit Gerechtigkeit eine gesunde Meinungsäußerung unter den Menschen ermöglichen und das Volk mit demokratischen Freiheiten regieren solle.

Er wollte sich lieber auf rücksichtslose Gewaltanwendung stützen und fragte den Philosophen, warum er überhaupt nach Syrakus gekommen sei. Als Plato antwortete: «Ich suche einen gerechten Menschen», sagte Dionys voll Zorn: «Das sagst du nur, um anzudeuten, daß du noch keinen Gerechten gefunden habest.» So war es in der Tat, und Plato sowohl wie Dionys waren beide Menschenverächter, freilich von sehr verschiedener Art.

Michelangelo sagt: «Alle Tyrannen entbehren der Liebe, die jeder Naturgemäße für seinen Nächsten empfinden muß. Sie sind menschlicher Regungen bar, sie sind nicht mehr Menschen, sondern Tiere. Daß sie keinerlei Liebe für den Nächsten haben, ist klar; sonst hätten sie nicht das, was anderen gehört, genommen, hätten nicht die anderen mit Füßen getreten und wären Tyrannen geworden.» Die Diktatoren sind liebeleer, weil sie voll sind von Verachtung. Napoleon hat das Wort gesprochen: «Es ist keinem Menschen möglich, der ausgemachte Schurke zu sein, für den ich je den halte.» Metternich meinte, daß hier ein bezeichnender Zug im Charakter des großen Korsen zutage trete: «Napoleon war der Mann der Welt, der das Menschengeschlecht am meisten verachtete.» Wir wissen, daß alle Diktatoren unseres Jahrhunderts von einer völligen Geringschätzung der Menschen besessen sind, während die wahre Demokratie auf der Voraussetzung fußt, daß der Mensch ein freies und sittliches Wesen ist, das durch vernünftige Überzeugung, nicht aber mit roher Gewalt regiert werden soll.

Jesus ist der einzige, der die Menschen vollständig durchschaut, der alle ihre Erbärmlichkeiten kennt und sie dennoch liebt. Der Evangelist Johannes berichtet, daß viele zu ihm hinströmten, weil sie die Wunderzeichen sahen, die er tat. «Jesus seinerseits aber vertraute sich ihnen nicht an, weil er sie alle kannte. Er hatte von keinem ein Zeugnis über den Menschen nötig; wußte er doch selbst, was im Menschen war<sup>36</sup>.» Aber diese verlorenen und verführten Menschen liebt Gott, und zwar so sehr, daß er seinen einzigen Sohn dahingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengelange, sondern das ewige Leben habe<sup>37</sup>. Jesus liebt diese Menschen, weil der Vater im Himmel sie liebt; er gibt die Liebe, mit der der Vater ihn liebt, weiter an die Menschen: «Wie mich der Vater geliebt hat, so liebe ich euch<sup>38</sup>.» Jesus sieht, wie das Ebenbild Gottes unauslöschlich in ihre Seele eingeprägt ist, so wie das Bild des Kaisers auf der Münze, die die Frau im Gleichnis von der verlorenen Drachme mit Schmerzen sucht und mit Freuden findet<sup>39</sup>.

Das völlig Neue und Andersartige der christlichen Liebe hat auch Friedrich Nietzsche geahnt, wenn er sagt: «Den Menschen zu lieben um Gottes willen — das war bis jetzt das vornehmste und entlegenste Ge-

fühl, das unter Menschen erreicht worden ist. Daß die Liebe zum Menschen ohne irgendeine heiligende Hinterabsicht eine Dummheit und Tierheit mehr ist, daß der Hang zu dieser Menschenliebe erst von einem höheren Hange sein Maß, seine Feinheit, sein Körnchen Salz und Stäubchen Ambra zu bekommen hat: — welcher Mensch es auch war, der dies zuerst empfunden und ‚erlebt‘ hat, wie sehr auch seine Zunge gestolpert haben mag, als sie versuchte, eine solche Zartheit auszudrücken, er bleibe uns in allen Zeiten heilig und verehrend . . . <sup>40</sup>» Dies war in der Tat die große Offenbarung von der Liebe, die Jesus den Menschen gebracht hat, und hierin liegt auch die Allgemeinheit und Unbedingtheit seiner Nächstenliebe begründet. Denn niemand ist von ihr ausgeschlossen, auch nicht der einsamste und verworfenste Mensch, nicht der Aussätzige, den die Gesellschaft ausgestoßen hat, und nicht der Verbrecher, den man zum Tode hinausführt.

#### 4. Die Liebe als Tugend und als natürliche Neigung

Trotzdem bedeutet die Nächstenliebe Christi keine Aufhebung der natürlichen menschlichen Bande. Sie zerreißt keineswegs die Bindungen der Familie, des Volkes, der Freundschaft und der Kameradschaft. Im Gegenteil, sie gibt all diesen menschlichen Verhältnissen ein neues Leben, eine ungeahnte Tiefe und eine unsterbliche Herrlichkeit. Die christliche Liebe nimmt alle edle menschliche Hinneigung und Wärme in sich auf und entfacht sie zu neuer Glut. «Wo die natürliche innere Wärme fehlt, jene spontane innere Neigung zum andern, da ist überhaupt keine Liebe vorhanden, auch keine übernatürliche. Jene kalte, herzlose Pflicht- und Amtsliebe, hinter der sich die stumpfe Gleichgültigkeit oder sogar direkte Abgeneigtheit versteckt, stellt nur noch eine Karikatur der Liebe dar. Kein Wunder, daß sie die Menschen oft mehr verletzt als ausgesprochene Lieblosigkeit. Die wahre übernatürliche Liebe schließt die natürliche nicht aus, sondern ein. Sie nimmt sie ganz in sich selbst hinein, nachdem sie vorher das, was etwa sündhaft daran gewesen, ausgeschieden hat, und facht deren oft so schwache natürliche Wärme an zu frischer wohlthuender Glut <sup>41</sup>»

Wie sind damit aber die Worte Jesu zu vereinbaren, in denen er die Jünger auffordert, um seinetwillen Familie und Verwandte zu verlassen, um alles hundertfach wiederzuerhalten <sup>42</sup>? Warum sagt der Herr: «Wenn jemand zu mir kommt, aber Vater und Mutter und Frau und Kind und Bruder und Schwester, ja auch sich selbst nicht haßt, so kann er nicht mein Jünger sein <sup>43</sup>?» Diese Worte sind von äußerster Ent-

schlossenheit. Jesus fordert nicht, Frau und Kind und Familie so zu verlassen, wie es Buddha und die Stoiker getan haben, um den Frieden der Seele zu finden und sich gleichsam in die Burg des eigenen Ich zurückzuziehen. Im Gegenteil, auch diese Burg muß fallen und vor Gott und seinem Reiche kapitulieren. Die Entscheidung für Gott fällt deshalb so schwer, weil der Mensch nur mühsam seine irdische Liebe der Liebe zu Gott unterzuordnen vermag. Darum braucht Jesus in diesem Zusammenhang die Gleichnisse vom Turmbau und vom Kriegführen <sup>44</sup>. Er spricht sogar die harten Worte: «Glaubt nicht, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Sohn mit seinem Vater zu entzweien, die Tochter mit ihrer Mutter, die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter. So werden Feinde des Menschen seine eigenen Hausgenossen <sup>45</sup>»

Gregor der Große bemerkt dazu: «Da darf man doch die Frage stellen, wie man uns befehlen könne, Eltern und Blutsverwandte zu hassen, da wir sogar gehalten sind, unsere Feinde zu lieben. Ja, die ewige Wahrheit sagt von der Gattin: Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Und Paulus sagt: Ihr Männer, liebet eure Frauen wie Christus die Kirche. Seht, der Jünger schreibt vor, die Gattin zu lieben; der Meister aber spricht: Wer seine Frau nicht haßt, kann nicht mein Jünger sein. Verkündet vielleicht der Richter etwas anderes, als was der Herold ausruft? Oder können wir zugleich hassen und lieben? Wenn wir aber den Sinn dieses Gebotes tiefer erfassen und zu unterscheiden wissen, können wir beides tun: Wir können nämlich die Gattin und unsere Blutsverwandten so wie alle, die uns nahe stehen, lieben; wir können sie aber auch nicht lieben und fliehen, wenn sie uns ein Hindernis auf dem Wege zu Gott sind <sup>46</sup>»

Am deutlichsten zeigt sich die erneuernde Kraft der christlichen Liebe in der Erneuerung der Lebens- und Liebesgemeinschaft von Mann und Frau durch das Sakrament der Ehe. Wir warfen oben bereits einen kurzen Blick auf die tiefe Zerrüttung der ehelichen Verhältnisse im antiken Heidentum; aber auch im Judentum war die Scheidung eingerissen, die von vielen Gesetzeslehrern schon aus nichtigen, willkürlichen Gründen erlaubt wurde. Jesus stellt demgegenüber fest, daß Gott den Menschen als Mann und Frau, also auf ihre gegenseitige Verbindung hin erschaffen hat. Was aber Gott vereint hat, darf der Mensch nicht trennen. Auf die empörte Frage der Schriftgelehrten, warum denn Moses die Ausstellung eines Scheidebriefes erlaubt habe, erwidert Jesus: Der Härte eurer Herzen wegen, die sich der treuen Liebe verschlossen haben. Christus will die gottgewollte Hoheit der Ehe herstellen, in der die natür-

lichen Triebe und Neigungen von der christlichen Liebe geformt und verklärt werden. «Ehe ist nicht bloß die Erfüllung der unmittelbaren Liebe, welche Mann und Frau zusammenführt, sondern deren langsame, im Erfahren der Wirklichkeit sich vollziehende Verwandlung. Die erste Liebe sieht diese Wirklichkeit noch nicht. Der Drang der Sinne und des Herzens verzaubert sie; hüllt sie in einen Traum von Märchen und Unendlichkeit. Langsam erst dringt sie durch, wenn der eine im andern den Alltag, die Unzulänglichkeiten, das Versagen sieht. Nimmt er dann den andern an, wie er ist, immer neu und durch alle Enttäuschungen hindurch; trägt mit ihm die Freuden und Plagen des täglichen Daseins ebenso wie das große Erleben, vor Gott und mit Gottes Kraft — dann wächst allmählich die zweite Liebe, das eigentliche Geheimnis der Ehe<sup>47</sup>.»

Friedrich Nietzsche meint, der Kunstgriff, den das Christentum vor den übrigen Religionen voraus habe, sei ein einziges Wort: Es rede von der Liebe, und so sei es die lyrische Religion geworden und habe die heroischen Religionen abgelöst, aber auch die heroische Seelenhaltung unmöglich gemacht<sup>48</sup>. Der Schicksalsglaube hatte die «Seelengröße» als schönste Tugend des Menschen gepriesen. Ist diese Tugend auch in der Welt des Vorsehungsglaubens möglich?

## DIE TUGEND DER SEELENGRÖSSE

Was an den Stoikern unsere Bewunderung erregt, ist ihre unerschütterliche «Seelengröße», die sie erhaben macht über die Zufälle des Alltags, aber auch über die schrecklichsten Drohungen und selbst über die Todesgefahren. Seneca studiert sein ganzes Leben hindurch an der Kunst, heiter zu sterben. Epiktet hält «die Todesfurcht für ein Zeichen nichtswürdiger Feigheit»; und Marc Aurel meint, man solle den Tod nicht fürchten, sondern ihm mit ruhiger Gelassenheit wie einem Naturereignis entgegensehen. Die Stoiker wählen den Selbstmord als «vernünftigen Ausweg» aus einer hoffnungslosen Lage, und dadurch, sagt Seneca, erweisen sie sich stärker als das Schicksal. Shakespeare legt in seinem «Julius Cäsar» dem Cassius die Worte in den Mund:

Darin, ihr Götter, macht ihr Schwache stark,  
darin, ihr Götter, bändigt ihr Tyrannen:  
Nicht felsenfeste Burg noch eh'rne Mauern,  
nicht dumpfe Kerker, noch der Ketten Last  
sind Hindernisse für des Geistes Stärke.  
Das Leben, dieser Erdenschranken satt,  
hat stets die Macht, sich selber zu entlassen.  
Und weiß ich dies, so wiss auch alle Welt:  
Den Teil der Tyrannei, der auf mir liegt,  
werf ich nach Willkür ab.

Aber um welchen Preis ist diese düstere Größe erkaufte? Der Stoiker hat sein Herz versteinern lassen. Er sucht alles, was das seelische Gleichgewicht erschüttert, zu unterdrücken: Freude und Leid, Begehren und Fürchten. Kaiser Marc Aurel mahnt in seinen «Selbstgesprächen»: «Strebe ernsthaft nach Sturkmur. Gib leere Hoffnungen auf. Hast du dich wirklich lieb, dann hilf dir selber, solange du es noch vermagst . . . Sei dem Fels gleich, an dem sich beständig die Wellen brechen. Er steht fest und bringt die ihn umtosenden Wogen zur Ruhe.» Die Marmorbüste des Kaisers aus der Villa Hadrians bei Tivoli zeigt ein kraftvolles, von Geduld und Ausdauer sprechendes Antlitz, verrät aber auch ein stolzes Herz von unbewegter Kühle.

Der Stoiker fühlt sich der Gottheit ebenbürtig. Unser Geist, sagt Marc Aurel, ist ein Ableger der Gottheit. Epiktet fügt hinzu: «Du bist ein bevorzugtes Wesen, ein Stücklein Gottes. Hast du doch einen Teil von ihm in dir selbst.» Seneca ruft aus: «Ihr seid sogar noch größer als Gott. Er steht außerhalb des Leidens. Ihr aber steht über dem Leiden.» Aber Seneca, der menschlichste von allen Stoikern, hat die Last nicht ertragen können, die mit solch übermenschlichem Rühmen verbunden ist. Seine Bronzestatue im Nationalmuseum zu Neapel zeigt ein von der Tragik des Lebens geängstigtes Antlitz. Das ist kein Mensch, der stärker ist als das Schicksal, sondern ein Leidender, dem es nicht mehr gelingt, seine Angst niederzuhalten. «Dieser Mann weiß um das dreifache malum, von dem später Leibniz gesprochen hat: das malum morale, das malum physicum und das malum metaphysicum — und die Last seines Wissens ist ihm zu schwer geworden<sup>1</sup>.»

Es fehlt in der Gegenwart nicht an Bewunderern und Nachahmern stoischer Seelengröße. Sie wollen wie Marc Aurel auf die «leeren Hoffnungen» verzichten, die so viele über die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit des Daseins hinwegtäuschen. Sie verzichten auch auf die übergreifende Ordnung der Weltvernunft, an die die alten Stoiker glaubten. Sie sind bereit, die ausweglose Tragik des Daseins und die Angst vor dem Nichts auszuhalten und durch tragisch-heroische Haltung zu überwinden. Auf diesem Wege will die Philosophie Heideggers dem Menschen die Möglichkeit geben, das Nichts auszuhalten. Die späten Dichtungen Rainer Maria Rilkes verkünden in hymnisch-feierlicher Lyrik das menschliche Schicksal, als das vergänglichste und schwindendste aller Wesen in den Weltenraum ausgesetzt zu sein und am Rande des Abgrundes des Nichts zu weilen, in den wir unwiderruflich hineinstürzen. Rilke verherrlicht den Tod als den «heiligsten Einfall» der Natur und sehnt sich nach dem unbewußten Leben des Tieres, das sicher über dem bergenden Grunde ruht.

Werner Bergengruen hat in seinem Roman «Am Himmel und auf Erden» den Typ des modernen Stoikers gezeichnet in der Gestalt des Erzbischofs Blankenstein. Blankenstein verzichtet auf alle Hoffnung und hält alles für verloren angesichts des drohenden Schicksals, das Dr. Carion aus den Sternen gelesen hat. Aber er ist «aus Verzweiflung furchtlos»; sein Herz ist von eisiger Kälte erstarrt, und er wartet mit geheimer Begier auf den Untergang. Dr. Carion findet seinen Stolz, der alle Hilfe verschmäht, der Bewunderung würdig, aber ihn schaudert vor diesem Stolz, ähnlich wie vor den Männern der stoischen Schule.

Die Stoiker wußten nichts von der christlichen Seelengröße. Marc Aurel vermochte in der christlichen Demut nur ein Zeichen sklavischer

Sinnes und in der Bereitschaft zum Martyrium nur Trotz zu erblicken. Die düstere Tragik des Schicksalsglaubens macht blind für die Werte des christlichen Vorsehungsglaubens, der eine neue Art von Seelengröße bewirkt. Die reine und vollkommene Entfaltung des christlichen Menschenbildes ist immer mit der Tugend der Seelengröße verbunden. Denn Tugend, sagt der heilige Thomas, ist nichts anderes als die höchste Verwirklichung der in uns hineingelegten Möglichkeiten, die schönste Vollendung unserer Anlagen zum werthafte Handeln. Sie bewirkt ein rechtes, der Wirklichkeit gerecht werdendes Leben und schließt jeden schlechten Gebrauch notwendig aus. Somit ist die Tugend die Höchstleistung des Menschen, sein spiritualis decor, sein ehrenhafter Adel und seine adelige Ehre.

Der Zug zur Vollendung, der jeder Tugend innewohnt, findet seine überzeugendste Verwirklichung in der Seelengröße, die auch Hochherzigkeit genannt wird. Der heilige Thomas behandelt sie im engsten Zusammenhang mit der Tapferkeit, denn «der Hochherzige spannt sich darauf hin, Großes zu leisten in jedweder Tugend, weil er zu dem hinstrebt, was großer Ehre wert ist<sup>2</sup>.» Das Große will aber gegen Hemmungen und Gefahren durchgesetzt sein, und darum bedarf es des steten Einsatzes der Tapferkeit. Allein der heilige Thomas hat nicht übersehen, daß die Seelengröße das Kraftfeld einer ganzen Fülle von Tugenden darstellt<sup>3</sup>. Sie ist «gewissermaßen die Krone aller Tugenden; denn sie steigert diese und kann ohne sie überhaupt nicht bestehen. Darum ist es in Wahrheit schwer, Seelengröße zu erlangen, denn ohne vollkommene Tüchtigkeit ist es nicht möglich<sup>4</sup>.»

### *I. Innere Ehrenhaftigkeit und äußere Ehrung*

Der heilige Thomas stellt nachdrücklich fest, daß die Seelengröße hienzielt auf Ehre, deren Quelle der innere Adel und die Werthhaftigkeit eines Menschen ist. Die Ehre steht höher als Genuß und Wohlergehen, höher als Reichtum und Besitz, als Macht und Einfluß, ja selbst höher als das Leben. «Unter den äußeren Gütern ist die Ehre schlechthin das größte. Denn einmal ist sie der Tugend am meisten verwandt, weil sie eine Art Zeugnis für die Tugend eines Mannes darstellt, sodann wird sie Gott und den Besten erwiesen, und schließlich verzichten die Menschen lieber auf alle anderen Güter, um Ehre zu erhalten oder Unehre zu meiden. Weil man nun jemanden hochherzig nennt im Hinblick auf schlechthin und an sich große Dinge — ebenso wie man einen tapfer nennt im Hin-

blick auf schlechthin schwierige Fährnisse —, so tritt klar zutage, daß die Seelengröße es mit der Ehre zu tun hat<sup>5</sup>.» Sie wendet das rechte Maß der Vernunft auf die Größe der Ehren an<sup>6</sup>, nicht aber, um sich mit einem Mindestmaß zu bescheiden, denn die Seelengröße hat es mit den großen Ehren zu tun. Sie allein sind der Tugend würdig, die ja überhaupt nicht genug geehrt werden kann. Deshalb bleiben auch alle menschlichen Ehrenerweise immer unzureichend. Der Hochherzige braucht sie nicht, und sie genügen ihm nicht, und gerade deshalb machen sie ihn nicht überheblich<sup>7</sup>.

Die Ehre ist der Preis der Rechtschaffenheit und steht nur dem sittlich guten Menschen zu. Die innere Ehre ist deshalb für den Hochherzigen das Wichtigste: die freie, adelige Seele, die fest steht auf dem Zeugnis des eigenen Gewissens, mehr als auf dem Zeugnis der anderen Menschen<sup>8</sup>. Die innere Ehrenhaltung (*honestas*) fällt geradezu mit der Tugend zusammen. Sie ist die wahre königliche Gestalt und gleichsam das schöne Antlitz des sittlich Guten<sup>9</sup>. «Wie die leibliche Schönheit darin besteht, daß der Mensch Körperglieder von gutem Ebenmaß mit einer bestimmten Reinheit der Farbe besitzt, so ähnlich besteht die geistige Schönheit darin, daß des Menschen Benehmen und Tun im guten Ebenmaß steht nach Maßgabe der geistigen Helligkeit der Vernunft. Das aber fällt in den Begriff von Ehrenhaft, das, wie gesagt, mit der Tugend identisch ist<sup>10</sup>.» Darum verleiht die innere Ehrenhaftigkeit dem Menschen einen Adel, auf den er um keinen Preis verzichten kann<sup>11</sup>. Dieser Adel hat Anspruch auf ehrfürchtige Behandlung und auf äußere Ehrenerweise, welche die innere Größe nach außen kundgeben. Denn der Sinn des Ehrenerweises ist der, daß man die innere Ehrfurcht vor der Seelengröße in Wort und Tat und Symbolen offenbart<sup>12</sup>. Der Hochherzige nimmt die Gabe der äußeren Ehrung mit innerer Gelassenheit an. Es kommt ihm mehr darauf an, ehrenhaft zu sein und ehrenhafte Taten zu vollbringen, als Ehrenbezeugungen einzuheimsen. Angelus Silesius sagt:

Wer in sich Ehre hat,  
der sucht sie nicht von außen;  
suchst du sie in der Welt,  
so hast du sie noch draußen.  
Der Weise strebet nicht  
nach äußerem Ehrenstand,  
es ist ihm Ehr genug,  
daß er Gott nah verwandt.

Weil der Hochherzige die innere Ehre weit mehr als die äußere achtet, deshalb freut er sich maßvoll «über Ehrenerweisungen, die ihm von ernsthaften Leuten zuteil werden, als empfinde er nur, was sein eigen

ist . . . Daher kommt es, daß Seelengröße den Eindruck von Hochmut machen kann<sup>13</sup>.» Tatsächlich besagt diese Haltung jedoch keine Verachtung der Ehrenerweise; der Hochherzige lehnt es nur ab, sich selbstgefällig darin zu spiegeln; er weiß sehr wohl die gemeinschaftsfördernde Kraft der äußeren Ehre richtig einzuschätzen. Er hat «an der Bezeugung seines Hervorragens insoweit Gefallen, als ihm daraus ein Zugang eröffnet wird, um sich anderen nützlich zu erweisen<sup>14</sup>». Damit ist auch schon die Stellung des Hochherzigen zum Ruhm und zur Berühmtheit gegeben.

Der Ruhm, sagt der heilige Thomas, bringt einen strahlenden Glanz mit sich, ein leuchtendes Hellsein, das die innere Herrlichkeit eines Menschen offenbart und seinen Wert mit Lobpreisung kundgibt. Auf der höchsten Stufe des Ruhmes wird die innere Würde eines Menschen vom ganzen Volke erkannt und gepriesen, während auf den tieferen Stufen das Lob von einigen Einsichtigen oder auch nur von einem vertrauten Freunde gespendet wird. Ja es gibt sogar einen Ruhm in der verborgenen Stille des eigenen Herzens, das seine gottgeschenkte Güte in ihrem Strahlenglanz dankbar betrachtet, eine Güte, die wert ist, von vielen bewundert und geehrt zu werden<sup>15</sup>. In seinem Entstehen betrachtet, wächst der Lorbeer des Ruhmes aus zwei Wurzeln hervor: aus der Ehrung und aus dem Lobpreis. Der Hochherzige, der die Ehre im rechten Maße zu nehmen weiß, kann deshalb auch den Ruhm richtig einordnen<sup>16</sup>. Er herauscht sich nicht an dem ihm gespendeten Weihrauch, und «es widerstrebt ihm, sich in den Beifallskundgebungen der Menschen zu gefallen, als wenn er sie für etwas Großes ansähe<sup>17</sup>». Der Hochherzige will anderen von seinem Reichtum mitteilen, wie alles Gute sich unaufhörlich ergießt und zur Teilnahme drängt. Darum erschließt er die inneren Werte seiner Seele vor den Augen der anderen. «Somit gehört es offenbar zum naturhaften Streben, daß jemand wünscht, sein Gutsein solle bekannt werden, und es schlägt sich zur Tugend, wenn es in rechter Absicht erfolgt<sup>18</sup>.» Der Hochherzige will mit seinem Ruhme in erster Linie Gott verherrlichen, der durch das Aufleuchten seiner Gaben in den Geschöpfen geehrt wird, wie die Bergpredigt bezeugt<sup>19</sup>. Sodann will er den Mitmenschen dienen, sie durch den Ruhm der guten Tat zur Nacheiferung der inneren Größe bewegen<sup>20</sup>. Schließlich wird der Hochherzige sein eigenes Herz mit Dankbarkeit gegen Gott erfüllen und aus dem Ruhme ein neues Motiv entnehmen, im Guten durchzuhalten trotz aller Widerwärtigkeiten<sup>21</sup>. Jede Ehrenbezeugung, jedes Lob und jeder Ruhm ist ihm eine neue Verpflichtung zur inneren Ehrenhaftigkeit mit all ihren Konsequenzen.

## II. Seelengröße im Verhalten zur Umwelt

In dem äußeren Benehmen des Hochherzigen findet der heilige Thomas mit Aristoteles eine überlegene Ruhe und Gelassenheit, in seiner Sprache eine klare und tiefe Stimmlage. Diese Erscheinungen führt er auf bestimmte biologische Anlagen zurück<sup>22</sup>. Die angeborenen oder vererbten Anlagen müssen von der Vernunft her entwickelt werden und Ziel, Maß und Methode erhalten. So wird die aufkeimende Bereitschaft geistig gefestigt, die Anlage erhält eine geprägte Form<sup>23</sup>. «Der Hochherzige ist bedeutsam in seinem Tun; er richtet seine Absicht nur auf das Große, das selten ist und außerdem großer Aufmerksamkeit bedarf<sup>24</sup>.» Darum ist er kein Mann der dauernden Geschäftigkeit, er schreitet nicht hinter allem her und ereifert sich nicht über jede Kleinigkeit. Den oberflächlichen Beobachtern — wie jenen Studenten, die für Thomas den Namen «stummer Ochse» erfanden — scheint der Hochherzige ein zögernder Phlegmatiker zu sein, «weil er sich nicht in alle möglichen Handlungen einmischt, sondern nur in die großen, wie sie ihm zustehen<sup>25</sup>». Seine Stille ist voll verhaltener Kraft und viel fruchtbarer als die Betriebsamkeit des Hans Dampf in allen Gassen, «der seinen Sinn auf vielerlei richtet, das zu vollbringen er Eile hat». Goethe sagt mit Recht: «Es ist nichts schrecklicher als eine tätige Unwissenheit<sup>26</sup>.»

Damit hängt es zusammen, daß der Hochherzige sich zwar gern in die Gemeinschaft einordnet, um seine Kräfte in ihren Dienst zu stellen, daß er aber nie die starke Eigenart seiner Persönlichkeit verleugnet und darum kein Massenmensch ist. Er hascht nicht nach der Gunst des Volkes oder nach den Lobsprüchen seiner Vorgesetzten und verabscheut Heuchelei und Schmeichelei, die Waffen kleiner Geister. Denn alle Schmeichler sind Lakaienseelen und Leute von niedriger Gesinnung<sup>27</sup>. Im Umgang mit anderen bedient sich der Hochherzige zuweilen der Selbstironie, um nicht seine ganze Größe zur Schau zu stellen, ohne jedoch von sich eine Minderwertigkeit auszusagen, die nicht vorhanden ist. Denn die Wahrheit geht ihm über alles; er sagt sie frei und unbekümmert, ohne feige Furcht vor den Folgen. Dabei ist er klug und bescheiden genug, um Belehrung anzunehmen; er beharrt nicht eigensinnig auf vorgefaßten Meinungen<sup>28</sup>. Nur ungern geht er andere mit Bitten an, und nicht leicht hält er die Hand auf. Wenn ihm aber einer Gutes tat, so gibt er ihm doppelt wieder, denn das gehört zur vollkommenen Dankbarkeit. «Über die Notwendigkeiten und Kleinlichkeiten des Alltags zu jammern oder ihretwegen um etwas zu bitten, ist nicht seine Sache; das tut nur, wer diese Dinge ernst nimmt<sup>29</sup>.» Darum ist er auch frei von aller Wehleidigkeit: *non est planctivus*, sagt Thomas. Seine königliche Haltung

verrät er dadurch, daß er «in allen Dingen dem Ehrenhaften den Vorzug gibt vor dem Nützlichen». Denn nur Krämerseelen lauern stets auf Gewinn und beurteilen alles nach dem Profit.

Weil die Ehrenhaftigkeit ein «steilragendes Gut» ist, ist der Hochherzige notwendig tapfer. Gegenüber den drohenden Schwierigkeiten vertraut er so auf seine eigene Kraft, wie der Gesunde im Blick auf seine starken Glieder den Sieg im Zweikampf erhofft. Aber gleichzeitig weiß er um seine Bindungen an die Gemeinschaft und «vertraut er auf andere, weil auch das zum Hervorragenden eines Menschen gehört, daß er andere in Bereitschaft hat, die ihm helfen können<sup>30</sup>». Ferner verbindet er mit seinem aufrechten Selbstbewußtsein das Wissen, daß er stets der göttlichen Hilfe bedarf. Denn das absolute Sichselbstgenügen übersteigt die Grenzen des Menschseins. Gerade durch dieses Gottvertrauen erwirbt sich der Hochherzige eine innere Sicherheit, die sein Gemüt gegenüber allen Anwandlungen kleinmütiger Verzagttheit stählt und sein Herz gegen ängstliche Furcht und Verzweiflung festigt<sup>31</sup>. Zugleich aber bleibt er durch die Anerkennung seines Geschöpfseins vor jenem selbstgenügsamen Dünkel bewahrt, der der stoischen Seelengröße so leicht anhaftet. Er bleibt im Rahmen echter Menschlichkeit und hat nicht nötig, sich gegenüber der Sinnlosigkeit seines Daseins in die weltverachtende Melancholie des stoischen Schicksalsglaubens zu flüchten. Weil der Hochherzige sein Dasein nicht nur als ein wunderbares Geschenk Gottes erlebt, sondern darüber hinaus an dem grundlegenden Verhältnis zu seinem Schöpfer sein Leben orientiert, so besitzt er die Tugend der Demut. Die Demut verlangt nicht, daß man die Ehre verachte; sie lehrt uns nur, die Ehre auf Gott hinzulenken, der an erster Stelle Anspruch darauf hat.

## III. Seelengröße und Demut

Der heilige Thomas stellt sich selbst die Frage, wie sich die Seelengröße mit der christlichen Tugend der Demut vereinbaren lasse. Auf den ersten Blick könnte man zwischen beiden eine kaum überbrückbare Gegensätzlichkeit vermuten. Denn der «hohe Mut» des Hochherzigen richtet sich ja auf die steilragenden Güter, vor allem auf die großen Ehren. Und Demut scheint doch die Höhenpfade zu meiden, sich mit wenigem zu begnügen und auf die Ehren Verzicht zu leisten. Die Lösung des heiligen Thomas geht davon aus, daß jede Tugend sich an der Wirklichkeit orientieren muß. Der hohe Mut treibt das Gemüt des

Menschen an, sich an das steilragende Gut heranzuwagen, um es zu erobern. Damit dieses Wagnis aber kein phantastischer Ikarusflug werde, bedarf es einer anderen Tugend, die mit ruhigem Wirklichkeits-sinn die Grenzen des Möglichen und Erreichbaren abschätzt. «Und das ist die Tugend der Demut, die das Gemüt mäßigt und zügelt, damit es nicht maßlos in das Hochragende strebt<sup>32</sup>.» Demut bewahrt vor dem Wahn der Selbstvergötzung; sie erhebt sich nicht gegen Gott, sondern hin zu Gott, und im Vertrauen auf ihren Gott wagt sie das Höchste, auch das, was die Kräfte der Natur schlechthin übersteigt<sup>33</sup>. Hochherzigkeit und Demut arbeiten Hand in Hand; ohne die erste fehlt dem Menschen der Schwung zu großen Taten, ohne die zweite wird er zum Prometheus, der in einer grandiosen Katastrophe endet. Die Demut besteht nicht in Äußerlichkeiten, sondern in der inneren Entscheidung des Geistes, der seine Abhängigkeit von Gott und die Begrenztheit und Bedrohtheit seiner eigenen Existenz anerkennt<sup>34</sup>. Sie vereitelt den dämonischen Drang, sich selbst auf den Thron Gottes zu setzen. Goethe hat diese im tiefsten unmenschliche, weil die Grenzen des Menschseins leugnende Haltung in der Tragödie des Euphorion<sup>35</sup> ebenso charakterisiert wie in den vermessenem Prahlereien des Bakkalaureus, dem der böse Geist die verführerischen Worte des *Eritis sicut Deus* einflüstert, in der sicheren Voraussicht:

Folg nur dem alten Spruch und meiner Muhme, der Schlange,  
dir wird gewiß noch mal bei deiner Gottähnlichkeit bange<sup>36</sup>.

Gegenüber solcher Sünde wider die Ordnungen der Natur faßt der Demütige «seine Unzulänglichkeit ins Auge, auf Grund deren er nötig hat, sich auf Gott zu stützen, nach dem Psalmwort: ‚Ich erhebe meine Augen zu den Bergen, von wo mir Hilfe kommen wird. Meine Hilfe ist vom Herrn, der Himmel und Erde erschaffen hat‘ (Ps. 120, 1). Diese Überlegung schließt die Vermessenheit aus, die jemanden hindert, sich Gott zu unterstellen, indem er sich auf die eigene Wirkkraft verläßt<sup>37</sup>.»

Aber ebenso hellichtig wie für die eigene Begrenztheit ist der Demütige auch für die wirklich vorhandene Größe. Er ist nicht so dumm und dünkelhaft, sich etwas zuzumuten, was er gar nicht leisten kann, aber er schätzt seine tatsächlichen Kräfte und die in ihnen schlummernden Möglichkeiten richtig ein und ist sich ihrer mit freudiger Dankbarkeit gegen Gott bewußt. Minderwertigkeitskomplexe haben mit dieser Tugend nichts zu tun. Denn «es gehört nicht zur Demut, wohl aber zur Undankbarkeit, wenn einer die Werte mißachtet, die er von Gott her besitzt.

Aus solcher Mißachtung folgt die Wirkscheu (*acedia*), denn man hat keine Lust zu dem, was man als schlecht oder minderwertig ansieht. Deshalb soll man das Gute bei anderen so rühmen, daß man dabei das Gute, womit man selbst von Gott bedacht ist, nicht mißachtet. Denn sonst würde es einem leid gemacht<sup>38</sup>.» Wahre Demut geht also Hand in Hand mit dem Bewußtsein des eigenen Wertes und mit dem hohen Mut zur Selbstbehauptung, und beide Tugenden regeln vereint das Verhalten zum Mitmenschen: «Die Seelengröße macht, daß der Mensch ‚sich des Großen würdig hält‘ im Hinblick auf die Gaben, die Gott ihm verliehen. Wenn jemand beispielsweise hohe Tugendkraft des Geistes besitzt, dann bewirkt die Seelengröße, daß er sich zu vollendeten Tugendwerken hinspannt. Und das gleiche gilt von der Nutzbarmachung aller anderen Werte, wie der Wissenschaft und der äußeren Glücksgüter. Die Demut bewirkt aber, daß der Mensch sich klein einschätzt im Hinblick auf das, was ihm abgeht. Ähnlich schätzt auch die Seelengröße andere gering ein, insofern ihnen Gottes Gaben abgehen. Denn sie hat von keinem eine so hohe Meinung, daß sie um seinetwillen etwas Unziemliches tun mag. Die Demut aber erweist den anderen, und besonders den Vorgesetzten, Ehre und Hochachtung, soweit sie in ihnen Gottes Gaben schaut. Deshalb heißt es im Psalm 14, 4 von dem rechtschaffenen Manne: ‚Nichts gilt in seinen Augen der Bösewicht‘ — was in die Geringschätzung fällt, die der Hochherzige hegt —, ‚die aber vor Gott Ehrfurcht haben, die hält er in Ehren‘, und das gehört zu den Ehrungen, die der Demütige erweist. Und so liegt es auf der Hand, daß Seelengröße und Demut keine Gegensätze sind, obwohl sie scheinbar auf gegensätzliche Dinge abzielen, weil sie von verschiedenen Blickrichtungen aus sich betätigen<sup>39</sup>.»

Mit einem freilich ist die Seelengröße und Ehrenhaftigkeit nicht zu vereinen: mit der falschen Demut, die nur eine unwahrhaftige Bemäntelung innerer Schwäche ist. Thomas bezeichnet sie als Kleinmütigkeit und geht mit ihr scharf ins Gericht. Er schildert den Kleinmütigen als den Mann des kleinen Geistes, der kein Verständnis hat für die in ihm schlummernden Möglichkeiten und feige vor allen schweren Aufgaben zurückschrickt. Er gleicht dem faulen Knecht im Evangelium, der aus kleinmütiger Verzagtheit mit dem empfangenen Geld nicht arbeiten wollte, sondern es im Acker vergrub<sup>40</sup>. Thomas reißt der Kleinmütigkeit die falsche Maske der Demut herunter und enthüllt die Erbärmlichkeit ihres wahren Angesichtes: Während Demut die ehrliche Anerkennung der Wirklichkeit ist, stellt der Kleinmut eine naturwidrige Schwäche und eine permanente Lüge dar. Nicht zufrieden mit dieser Enthüllung, verfolgt Thomas dies morbide Schlinggewächs bis in seine verborgensten Schlupfwinkel, um die treibenden Wurzeln schonungslos bloßzulegen:

Die falsche Demut lebt nur aus der ständigen Angst vor einem Mißerfolg der eigenen, maßlos geliebten Person, und oft genug ist ein geheimer Hochmut ihre tiefste Wurzel. Mit dem feigen Verzicht auf wirkliche Leistungen kann sehr wohl eine krankhafte Vergötterung des eigenen Ich und ein liebevoll gehegtes Wahnbild eigener Größe Hand in Hand gehen <sup>41</sup>.

Der heilige Thomas warnt mit allem Nachdruck vor der Unterdrückung des rechten Selbstbewußtseins. Daraus müsse notwendig ein Versiegen der geistigen Frische und Spannkraft und jene lähmende Resignation folgen, die er als Wirkscheu (*acedia*) bezeichnet. «Sie bedrückt das Gemüt des Menschen so, daß er zum Tun keine Lust hat . . . Und deswegen besagt die Wirkscheu einen gewissen Ekel am Wirken . . . eine Erschlaffung des Geistes, so daß er es verabscheut, einen Anfang mit dem Guten zu machen <sup>42</sup>.» Der Aquinate hat die fundamentale Bedeutung eines gesunden Selbstvertrauens und Ehrverlangens für die Bildung des sittlichen Charakters so eindringlich hervorgehoben, daß es nicht seine Schuld ist, wenn diese Mahnung in der Vergangenheit oft überhört wurde.

#### IV. Seelengröße und Liebe

Eine ähnliche Entleerung und Umfälschung wie die Demut hat sich auch die Tugend der Liebe in der Neuzeit gefallen lassen müssen. Seit der Aufklärung verstand man unter christlicher Liebe eine mehr gefühlsmäßige Hinneigung zu allem, was Menschenantlitz trägt, ein sentimentales Pathos mit nivellierender Tendenz. Oder man setze die christliche Liebe in nächste Verwandtschaft mit dem Schopenhauerschen «Mitleid», das mit allen Geschöpfen weich und schwach wird und den eigenen Lebenswillen auflöst. Der Buddhismus hat diese Form mitleidiger Liebe klassisch entwickelt und dargestellt: Alles irdische Leben ist Leiden und entsteht aus dem Durst nach dem Werden. Die Erlösung besteht in dem Auslöschgen dieses Lebensdurstes, der uns immer wieder dem leidvollen Dasein verhaftet und zur Wiedergeburt führt. Das Streben nach gänzlicher Vernichtung des Durstes hat als positive Seite jenes Mitgefühl, das wie ein gewaltiger Strom die asiatischen Völker durchzieht. Der Buddhist findet in allen Kreaturen sich selbst wieder, weil alle leiden und der Erlösung bedürftig sind. Seine mitleidige Liebe zerschmelzt allen Willen zur Selbstbehauptung in dem Gefühl einer unbestimmten Güte gegenüber allem, was lebt und leidet <sup>43</sup>. Nietzsche sagt in den

«Streifzügen eines Unzeitgemäßen»: «Jene Bewegung, die mit der Mitleidsmoral Schopenhauers versucht hat, sich wissenschaftlich vorzuführen — ein sehr unglücklicher Versuch! —, ist die eigentliche *décadence*-Bewegung in der Moral; sie ist als solche tief verwandt mit der christlichen Moral. Die starken Zeiten, die vornehmen Kulturen sehen im Mitleiden, in der ‚Nächstenliebe‘, im Mangel an Selbst und Selbstgefühl etwas Verächtliches <sup>44</sup>.»

Ganz anders hat der heilige Thomas von Aquin die Liebe aufgefaßt: er hat ihren Zusammenhang mit der Seelengröße und der inneren Ehrenhaltung aufgezeigt. Für ihn ist die Tugend der Liebe wesentlich eine Haltung des Willens <sup>45</sup>, kein passives Mitleid, sondern eine geistige Strebekraft, die zur Entfaltung aller Kräfte, zu Arbeit und Tätigkeit drängt, zum frohen Einsatz für Gott und den Menschen <sup>46</sup>. Und nicht deshalb wendet sich die Liebe den Mitmenschen zu, weil sich in ihnen das leidende eigene Ich Mitleid heischend widerspiegelt, sondern weil in ihnen Gottes Herrlichkeit aufstrahlt <sup>47</sup>. Die Nächstenliebe dehnt sich nicht unterschiedslos auf alle Wesen, nicht einmal auf alle Menschen aus, sondern zunächst auf ganz bestimmte, mit uns durch Gottes Vorsehung verbundene Brüder und Schwestern. «Denn man muß es als Gottes Fügung ansehen, daß ein anderer hier mit uns in engerer Gemeinschaft zusammenlebt, und deshalb müssen wir uns auch dafür entscheiden, ihm am ersten etwas zu geben.» Welches sind denn die Menschen, die den ersten Anspruch auf unsere tätige Liebe haben? Thomas antwortet: «Wenn wir unsere einzelnen Bindungen miteinander vergleichen, dann ergibt sich, daß die Verbindung auf Grund unserer naturhaften Abstammung die erste und unverrückbarste ist, denn sie beruht auf dem, was zu unserem Wesensbestande gehört <sup>48</sup>.» Thomas nennt drei besondere Bindungen, die in der gottgeschaffenen Wirklichkeitsordnung begründet sind: Die stärkste entsteht durch das Blut und bindet uns an unsere Verwandten und unser Volk. Die zweite hängt mit der ersten zusammen; sie bindet uns an den Staat, in dem wir leben und in den wir uns einordnen müssen. Die dritte ist die «Freundschaft mit Kameraden im Felde» <sup>49</sup>.

Aber macht nicht das Gebot der Feindesliebe alles Gesagte zunichte? Kann eine ehrenhafte Selbstbehauptung zusammenbestehen mit einer Haltung, die auch denen noch Gutes tut, die uns hassen, verfolgen und verleumden? Der heilige Thomas stellt sich die Frage, ob hier der natürliche Trieb zur Selbsterhaltung nicht gefährdet werde. Die Liebe dürfe doch die Grundlagen unserer natürlichen Existenz nicht aufheben. Und die Natur bezeuge, daß jedes Geschöpf naturhaft seinen Gegner hasse, wie das Lamm den Wolf und das Wasser die Feuerflamme. Alle Wesen widerständen mit ganzer Kraft dem, was sie bedroht und ihr Da-

sein gefährdet. In seiner Antwort stellt Thomas fest, daß der natürliche Selbsterhaltungstrieb auch in der Feindesliebe bestehen bleiben müsse: «Jedwedes haßt von Natur aus das, was ihm entgegensteht, insofern es ihm entgegensteht. Unsere Feinde aber sind uns entgegengesetzt, insofern sie uns feindlich sind. Deshalb müssen wir das an ihnen hassen; denn es muß uns mißfallen, daß sie uns feindlich sind. Sie stehen aber nicht im Gegensatz zu uns, insofern sie Menschen und der Beseligung fähig sind. Und in dieser Hinsicht müssen wir sie lieben<sup>50</sup>.» Diese Haltung schließt niedrige Rachsucht aus und ist ritterlich genug, sogar dem Beleidiger dann zu helfen, wenn er von seinem Unrecht abläßt und sich in wirklicher Notlage befindet<sup>51</sup>.

Eine letzte Schwierigkeit für die ehrenhafte Selbstbehauptung hört mancher aus der Weisung der Bergpredigt heraus: «Leistet dem Bösen keinen Widerstand, sondern wenn dich jemand auf die rechte Wange schlägt, so halte ihm auch die andere hin<sup>52</sup>.» Der heilige Thomas fühlt sehr wohl, daß seine Ansicht von der Selbstbehauptung hier durch eine naive Schrifterklärung empfindlich bedroht würde. Er beruft sich darauf, daß der Sinn dieses Herrenwortes durch das tatsächliche Verhalten Jesu und seiner Jünger am besten verdeutlicht werde: Jesus ist bei seinem Verhör vor Annas wirklich in die geschilderte Situation hineingekommen. Ein Knecht schlug ihn mit roher Faust ins Gesicht, um dem Hohenpriester aus der Verlegenheit zu helfen. Der Herr wahrte gegenüber dieser Beleidigung auch noch in Fesseln und Banden eine edle, männliche Würde und wies den feigen Angreifer energisch auf sein Unrecht hin<sup>53</sup>. Ebenso hat Paulus für eine brutale Mißhandlung von den Stadtbehörden der Philipper Genugtuung verlangt<sup>54</sup> und in der Burg Antonia gegen die ungesetzliche Geißelung auf Grund seines römischen Bürgerrechtes Verwahrung eingelegt<sup>55</sup>. «So ist die Heilige Schrift von dem her zu verstehen, was Christus und die Heiligen in ihrem Leben verwirklicht haben. Christus hat aber jenem (Knechte) nicht die andere Wange hingehalten und Paulus ebensowenig. Es ist deshalb falsch, wenn man die Weisung Christi, dem Schlagenden auch die andere Wange hinzuhalten, wortwörtlich versteht. Man hat darunter vielmehr die seelische Bereitschaft zu verstehen, daß man ohne verwirrende Bitterkeit gegen den Beleidiger solches und selbst noch Schwereres zu ertragen gewillt sei, wenn es notwendig ist<sup>56</sup>.» Eine solche Notwendigkeit kann sich dem Hochherzigen um eines hohen Zieles willen auf die Seele legen. So hat Christus selbst um unseres Heiles willen heldenmütig standgehalten in der Flut von Leiden, die auf ihn eindrangen.

Es gibt ein mit der Summa Theologica fast gleichzeitig entstandenes Kunstwerk, in dem die Tugend der Hochherzigkeit gleichnishaft Gestalt gewinnt. Das ist der vielgenannte Bamberger Reiter, den ein unbekannter Meister um die Mitte des 13. Jahrhunderts aus Sandstein gehauen hat. Es gibt keine letzte Sicherheit, ob dieser Idealtyp des Herrschers den heiligen Georg oder König Konrad III., Philipp von Schwaben, Friedrich II., Stephan I. von Ungarn oder ob er ursprünglich Konstantin den Großen darstellen sollte<sup>57</sup>. Es ist auch durchaus möglich, daß der Reiter schon zur Zeit seiner Entstehung eine mehrfache Deutung fand: als der erste christliche Kaiser, in dem Dante den Ahnherrn des Sacrum Imperium verehrte<sup>58</sup>, oder als König Stephan, dem Kaiser Heinrich der Heilige, der Erbauer des Bamberger Domes, seine Schwester Gisela vermählt hatte. Sicher ist, daß dieser Reiter den edelsten Typ des Rittertums der staufischen Zeit verkörpert. Will man den hohen Seelenadel, der hier bildhaft Gestalt gewann, mit einem einzigen Wort umschreiben, dann sagt man am besten: *magnanimitas*. Der königliche Ritter spannt seine Kräfte einer großen Aufgabe entgegen, die seiner würdig ist. Nichts von verkrampfter Erregung; alles ist ruhige Entschlossenheit, voll verhaltener Kraft. Das Auge blickt gespannt, aber zugleich in überlegener Freiheit. Der leicht geöffnete Mund verrät entschlossenes, zielsicheres Wollen, und man ahnt hinter der Stirne die harte Arbeit des Geistes. Die Locken sind bewegt, wie vom ersten Anhauch einer nahenden Gefahr. Das beseelte Antlitz verrät weder Anmaßung noch Kleinmut, wohl aber das Bewußtsein einer hohen Sendung, die er mit reiner Absicht, ruhigem Gewissen und ernster Verantwortung ausführt. Die Rechte spannt sich in mutiger Bereitschaft, während die Linke in sicherer Gelassenheit die Zügel des Pferdes führt. Das ganze Wesen des Ritters ist so königlich, daß die Krone nur das schmückende Symbol seiner inneren Haltung ist. Dabei hat er weder das Titanenhafte des Condottiere Colleoni von Verrocchio noch die stoisch-innerweltliche Abgeschlossenheit des römischen Reiterstandbildes Marc Aurels. Der Blick Marc Aurels haftet an den Horizonten der Erdenwelt, der Blick des Bamberger Reiters richtet sich weit hinaus über alle Grenzen des Erdkreises. Sein königliches Haupt vermag sich anbetend zu neigen vor dem lebendigen Gott, auf dessen Vorsehung er sein Vertrauen setzt. Das gibt ihm die letzte Sicherheit in jedem Wagnis und jene seelische Aufgeschlossenheit, die alle hoffnungslose Tragik einer dumpfen, abgeriegelten Innerweltlichkeit überwindet. Um ihn herum ist unendliche Weite, über ihm ist der Himmel offen.

Der Bamberger Reiter ist kein dem Schicksal trotztender Stoiker, er ist erfüllt vom vertrauenden Glauben, ein Bild und Gleichnis der Hin-

gabe an die göttliche Vorsehung. Diese Hingabe «ist die von einem tiefen Urvertrauen getragene, durch die Seelenhaltung der *humilitas* geläuterte Weisheit, die durch den dichtesten Nebel der Schicksalsirrationalität hindurch noch das Auge der Vorsehung auf sich gerichtet sieht und alle ihre Lebenspläne in den einen großen göttlichen Weltplan eingeordnet weiß. Diese Weisheit ist verbunden mit jener stillen, sicheren Gelassenheit, die aus der reinsten Liebeshaltung heraus in allem, auch in dem Widerwärtigsten, noch die Liebe als die Grundkraft des Seins herauswittert<sup>59</sup>.»

## DIE UMGANGSTUGEND

Beim Zusammenleben mit anderen bedarf es außer der Liebe noch einer andern Tugend. Es ist die, von der Goethe sagt: «Ohne Umschweifen lerne begreifen, was dich mit der Welt entzweit: nicht will sie Gemüt, will Höflichkeit.» Das grundsätzliche Wohlwollen gegen alle Mitmenschen und die Bereitschaft, im Dienst für andere selbstlos Opfer auf uns zu nehmen, genügt noch nicht für den täglichen Umgang mit den Menschen. Denn wir können unmöglich allen, mit denen wir nur flüchtig zu tun haben, mit einer besonders hohen Nächstenliebe begegnen. Wir brauchen deshalb noch eine andere Tugend, die mit der Nächstenliebe zusammenhängt und uns ein angenehmes Zusammenleben mit der menschlichen Gemeinschaft ermöglicht. Die Menschen stehen auch im Alltag nicht beziehungslos nebeneinander, und noch weniger ist der eine dem anderen ein Wolf. Im Gegenteil ist der eine Mensch dem anderen von Natur aus ein Freund, und der heilige Thomas erinnert zum Beweise daran, daß jedermann einem Unbekannten, der sich verirrt hat, den rechten Weg weist oder einem, der auf der Straße hingefallen ist, die helfende Hand reicht. Ganz neu wird diese Gemeinsamkeit aller Menschen begründet durch die christliche Lehre, daß wir alle Kinder des einen Vaters im Himmel sind, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte<sup>1</sup>.

Auch der Stoiker kennt die Tugend der Höflichkeit, aber sie ist beherrscht von der kühlen Gleichgültigkeit, die der stoische Schicksalsglaube in den Seelen hervorruft. Wer sich selbst allen Regungen der Freude und des Schmerzes verschließt, kann sich auch nicht mitfreuen mit den Fröhlichen und kann nicht mitleiden mit den Trauernden. Seneca gestattet zwar einige Anstandstränen, um die Trauernden zu trösten, aber beileibe nicht mehr. Epiktet warnt ausdrücklich davor, bei solchen Tröstungen sich selbst von dem Schmerz des andern ergreifen zu lassen. Die Nichtigkeit des Lebens, das im Tode verlischt, macht alles gleichgültig und verhindert so ein wirkliches Ernstnehmen fremder Freude und fremden Leides. «Solange wir noch unter den Menschen weilen», sagt Seneca, «laßt uns Menschlichkeit üben, niemandem

zum Schrecken und zur Gefahr werden. Verluste, Beleidigungen, Schmähungen und Hänseleien wollen wir unbeachtet lassen und hochherzig die kurzen Unannehmlichkeiten des Lebens ertragen. Während wir zurückschauen und uns umdrehen, ist der Tod schon da.» Ähnlich mahnt auch Marc Aurel, alle Nichtswürdigkeiten der Menschen königlich zu überhören. Die Menschen blieben doch immer dieselben, und wenn man auch vor Ärger darüber bersten sollte. Man solle sie belehren oder doch wenigstens ertragen. Im übrigen würde uns der Abschied von den Menschen auch dadurch leichter, daß immer einige da seien, die unsern nahenden Tod begrüßten: «War einer auch ein tüchtiger und weiser Mensch, so findet sich zu guter Letzt doch jemand, der denkt: Endlich können wir mal wieder aufatmen, von diesem Schulmeister befreit! Zwar hat er sich gegen niemanden von uns feindselig gezeigt, aber man hatte doch immer das Gefühl, als verurteile er uns alle im stillen.» Man solle deshalb gelassen aus diesem Leben scheiden und sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß sogar die besten Freunde uns hinwegwünschen, wenn sie daraus irgendeine Erleichterung für sich erhoffen. — Der stoischen Höflichkeit fehlt die Seele; sie ist kalt und tot, weil ihr die Liebe fehlt, denn diese ist in der Atmosphäre des Schicksalsglaubens verkümmert.

Die christliche Höflichkeit im Reden und Benehmen ist dagegen Ausdruck der Wohlgeordnetheit des ganzen Menschen, gewissermaßen eine Ausstrahlung seiner inneren Ordnung und Tugendhaftigkeit<sup>2</sup>. Die Frage ist, ob sie als eine besondere Tugend angesprochen werden kann, als eine Tüchtigkeit, die den Menschen innerlich gut und zu gutem Wirken fähig macht. Fest steht, daß jede Einzeltugend auf ein besonderes, ihr eigentümliches Gut abzielen muß. «Jedes Gut besteht aber in einer Ordnung. Nun muß der Mensch doch notwendig beim geselligen Verkehr im Sprechen und Benehmen sich derart hinordnen auf die andern, daß er sich jedem gegenüber so verhält, wie es sich ziemt. Und somit muß es eine besondere Tugend geben, welche die schickliche Anpassung an diese Ordnung beobachtet. Man nennt sie *amicitia* oder *affabilitas*<sup>3</sup>.»

### I. Die «Schwester der Nächstenliebe»

Was man in der ritterlichen Welt der Stauferzeit Italiens *cortesia*, Höflichkeit nannte, gibt Thomas uns durch zwei lateinische Bezeichnungen wieder, die er im folgenden näher erklärt und umschreibt: Die hier genannte *amicitia* unterscheidet er ausdrücklich von jener andern

*amicitia*, die der *charitas* zugehört. *Amicitia* bedeutet hier: Freundlichkeit, freundliches Wesen, liebenswürdiges Verhalten. Sie offenbart Güte und Wohlwollen in einem rücksichtsvollen Verhalten, in einer angenehmen Form des Umgangs, im taktvollen Sprechen und Benehmen. Goethe sagt: «Es gibt eine Höflichkeit des Herzens; sie ist der Liebe verwandt. Aus ihr entspringt die bequemste Höflichkeit des äußern Betragens<sup>4</sup>.» Trotz dieser Verwandtschaft, stellt Thomas fest, ist die *amicitia affabilitatis* etwas anderes als die *amicitia charitatis*, die uns mit unseren Verwandten und Freunden verbindet. Eben deshalb ist die Höflichkeit keine Heuchelei, da sie ja die spezielle Verbundenheit der *amicitia charitatis* durchaus nicht vortauschen will<sup>5</sup>.

Die *affabilitas* enthüllt eine andere Seite des Höflichen: Er ist ansprechbar. Es gibt Menschen, die um sich herum eine unsichtbare Mauer aufrichten, die man nur mit Herzklopfen zu übersteigen wagt. Der *affabilis* ist geöffnet zum Nächsten hin, er ist bereit zur Unterhaltung und macht auch die Bitte leicht. Man kommt ihm gern näher, wie man gern einen Garten betritt, der sich uns leicht öffnet, und den keine feindseligen Mauern mit Glasspitzen und Stacheldraht absperren. *Amicitia* besagt liebenswürdiges Entgegenkommen und freundliche Anrede; *affabilitas* bedeutet Wärme und Offenheit des Wesens, geboren aus Zucht, Selbstbeherrschung und Heiterkeit des Geistes. Beides zusammen macht das aus, was wir die Tugend der Höflichkeit nennen.

Ist nun dieses rechte Verhalten zum Nächsten eine Leistung der Gerechtigkeit? Zweifellos ist die Höflichkeit keine gesetzlich erzwingbare Verpflichtung. Sie ist auch kein Rechtsanspruch, der sich auf Grund einer Art Tauschgerechtigkeit begründen ließe, als wenn ich von dem andern etwas empfangen hätte, was ich zurückgeben müßte: Sie ist vielmehr, sagt Thomas, eine Art Ehrenpflicht: Der ehrenhafte Mensch verhält sich den andern gegenüber so, wie es sich für ihn geziemt. Aber da der innere Adel und die Ehre wirklich verpflichten, ist die Höflichkeit nicht etwas, was wir nach Gutdünken tun und lassen könnten, auch kein reines Geschenk, sondern eine Sache der Gerechtigkeit, der sie «gleichsam beigegeben» ist<sup>6</sup>.

Und doch erhebt sich hier ein ernst zu nehmender Einwand: Die Gerechtigkeit leistet dem andern das, was man ihm schuldet. Und gerade dies Geschuldetsein scheint der Höflichkeit zu fehlen, während es beispielsweise bei der Wahrhaftigkeit so leicht nachzuweisen ist. Höflichkeit ist ja keine Rechtsverpflichtung, sie besagt nur, daß man in erfreulicher und schicklicher Weise mit andern zusammenlebt. — Thomas antwortet, daß eben dieses taktvolle und freundliche Zusammenleben etwas ist, was wir unserm Nächsten schuldig sind. Denn der Mensch

ist ein Gemeinschaftswesen und muß bei all seinem Tun und Lassen auf die Gemeinschaft Rücksicht nehmen. «Gerade wie nun aber der Mensch ohne Wahrhaftigkeit nicht in Gemeinschaft leben könnte, so kann er es auch nicht ohne Freude. Denn keiner, sagt Aristoteles, kann den Tag mit einem Trübsinnigen verbringen und auch nicht mit einem, der sich nicht erfreuen läßt. Somit ist der Mensch aus einer gewissen naturhaften Verpflichtung der Ehrenhaftigkeit gehalten, daß er mit den andern in Freude zusammenlebt, wenn es nicht in einem bestimmten Fall notwendig ist, den anderen heilsam zu betrüben<sup>7</sup>.»

Die Pflicht, freundlich und heiter im Umgang zu sein, ist für den Höflichen unabweisbar. Ein italienisches Sprichwort sagt: «Gut lachen macht gutes Blut» — «Wer lacht, zieht einen Sargnagel aus.» Schlechte Laune gilt im heutigen Italien noch ebenso wie im Zeitalter der Staufer als gesellschaftliche Unart. Man läßt dafür nicht einmal die Ausrede mit dem «furchtbaren Scirocco» gelten, dem deprimierenden Saharawind<sup>8</sup>. Frohsinn geht noch über Glück. Die Griesgrame berufen sich vergebens auf das Schriftwort «Das Herz des Weisen ist da, wo Traurigkeit ist, und das Herz der Toren da, wo Fröhlichkeit<sup>9</sup>». Das will doch nicht sagen, bemerkt Thomas, daß der Weise die andern betrüben, sondern vielmehr, daß er den Traurigen Trost und Erheiterung bringen soll. Und das Herz der Toren ist zwar bei den Fröhlichen, aber sie haben diese Fröhlichkeit nicht mitgebracht, sondern wollen nur die Heiterkeit der andern genießen, zu der sie nichts beigetragen haben. Dem wahrhaft Weisen ziemt es also, in ehrenhafter Weise mit andern sich zu freuen und ihre Fröhlichkeit zu mehren.

Heiterkeit der Seele, das ist nicht eine flüchtige Stimmung, die kommt und geht; sie kommt aus einem tapferen Jasagen zur Wirklichkeit, die uns umgibt, aus dem Wissen und Ahnen um eine letzte Ordnung, in der auch das Schwere und Dunkle des Lebens seinen Sinn erhält und irgendwie doch noch dem Guten dient. Wer diese letzte Klarheit und Ruhe der Seele besitzt, der wird niemals jenes allgemeine Mißtrauen in sich aufkommen lassen, das so leicht zu einer unfreundlichen Absonderung oder gar zur Menschenscheu, zur Misanthropie, zu führen vermag. Solange jemand, sagt Thomas, nicht offenkundige Anzeichen innerer Schlechtigkeit offenbart, sind wir verpflichtet, ihn für gut zu halten und das, was an seinem Charakter zweifelhaft ist, nach der besseren Seite hin auszulegen. Wie wenig diese Einstellung auf einer illusionistischen Welt- und Menschenbetrachtung beruht, zeigt jedoch die folgende Bemerkung: «Es kann der Fall sein, daß der häufiger getäuscht wird, der nach der besseren Seite hin auslegt. Aber es ist besser, daß jemand sich öfter täuscht, indem er eine gute Meinung von einem schlechten Men-

schen hat, als daß er seltener getäuscht wird, indem er eine schlechte Meinung von einem guten hat; denn aus dieser Haltung geschieht jemandem Unrecht, nicht aber aus der erstgenannten.» Weil die rechte Haltung auf einer guten Gesinnung und nicht auf Mangel an Wirklichkeitssinn beruht, ist es mit ihr sehr wohl vereinbar, daß man sich gegenüber einer Gefahr auf die schlimmste Möglichkeit einrichtet, «denn ein Mittel, das gegen ein größeres Übel wirksam ist, hat um so mehr Erfolg gegen ein geringeres<sup>10</sup>.»

Da es für die Höflichkeit wesentlich ist, dem andern Freude machen zu wollen, so können auch Humor und Scherz in ihren Diensten stehen. Sie sind, sagt Thomas, geradezu notwendig, um der Seele eine gewisse Entspannung und Beruhigung von der Arbeit zu geben<sup>11</sup>. Eben dieses Vergnügen, das sie bereiten, ist ihr eigentlicher Zweck und ihre Rechtfertigung<sup>12</sup>. Thomas nennt die Fähigkeit, fein zu scherzen, eine besondere Tugend und bringt sie in enge Verbindung mit der Höflichkeit<sup>13</sup>. Wer die *eutrapelia* besitzt, die Tugend des angenehmen Neckens, erfreut und belustigt die Zuhörer, indem er jemanden aufzieht, ohne ihn dabei herunterzumachen oder zu ärgern<sup>14</sup>. Der *eutrapelus* weiß den Reden und Taten eine heitere, humorvolle Seite abzugewinnen und damit den Zuhörern Freude zu bereiten<sup>15</sup>.

## II. Fehler gegen die Umgangstugend

«Es liegt auf der Hand, daß es auch hier ein Zuviel und Zuwenig im Verhältnis zur rechten Mitte gibt. Die Leute nun, die das Lächerliche übertreiben, sind Witzbolde und derbe Naturen, denen es nur darauf ankommt, alles ins Lächerliche zu ziehen, und die mehr darauf aus sind, Lachen zu erregen, als etwas Anständiges zu sagen . . . Zum Anstand gehört es, nur solches zu reden und mitanzuhören, was sich für den gebildeten und vornehmen Mann schickt . . . Der Witzbold aber erliegt der Versuchung, Lachen zu erregen, und schont weder sich selbst noch andere, wenn er nur die Leute zum Lachen bringen kann. Dabei sagt er Dinge, die der Gebildete nie aussprechen, ja kaum mitanhören würde<sup>16</sup>.» Thomas bemerkt, daß der Witzbold instande ist, nicht nur die Regeln der Höflichkeit, sondern auch die Gesetze der schuldigen Liebe zu verletzen, indem er auf Kosten anderer Spaß zu machen sucht und dabei rücksichtslos sogar zu Beleidigungen greift, nur um seine Zuhörer zum Lachen zu bringen<sup>17</sup>.

«Im Gegensatz zu diesem erscheinen Leute, die selbst nie einen Witz machen und denen, die es tun, das übelnehmen, griesgrämig und steif.

Der Griesgram ist für einen gesellschaftlichen Verkehr unbrauchbar; denn er trägt nichts bei und nimmt alles übel<sup>18</sup>.» Thomas geht mit dem Spaßverderber scharf ins Gericht: «Was im menschlichen Bereich gegen die Vernunft ist, das ist fehlerhaft. Es ist aber gegen die Vernunft, daß man andern zur Last fällt, indem man selbst nichts Erfreuliches beiträgt und sogar noch den andern ihre Späße verwehrt. Deshalb sagt Seneca: ‚Benimm dich so gebildet, daß dich niemand für einen Grobian hält oder dich als Trottel verachtet.‘ Die aber beim Scherzen versagen, bringen selbst nichts Erheiterndes vor und fallen auch denen zur Last, die etwas Spaßiges erzählen. Solche Leute sind deshalb fehlerhaft und heißen, um mit Aristoteles zu reden, Grobiane und Tölpel<sup>19</sup>.» Damit sind die Griesgrame verurteilt, die puritanischen Asketen mit der ewig strafenden Miene, die frömmelnden Quäker mit ihrer lebensfeindlichen Strenge, die immer wiederkehrenden Jansenisten mit ihrem mürrischen Ernst, ihrer erzwungenen Hypokrisie und ihrer Seelentyrannei.

Ähnlich wie der Griesgram steht der Unverträgliche (*litigiosus*) im Gegensatz zur Tugend der Höflichkeit. Thomas bemerkt sehr wohl, daß es ein *litigium* gibt, das mehr der schuldigen Liebe als der Höflichkeit widerstreitet. Das ist die Zanksucht, die aus einem Mangel an Wohlwollen und aus Abneigung hervorgeht. Der Zanksüchtige widerspricht den Worten des andern einfach deshalb, weil er ihn nicht leiden mag. Der Unverträgliche dagegen ist nicht eigentlich streitsüchtig, aber er ist unhöflich und schwierig zu behandeln, weil er sich nichts daraus macht, andern lästig zu werden, und manchmal aus Eigensinn geradezu darauf aus ist, die andern zu ärgern. Auch wenn er ohne diese Absicht einen andern anspricht, kann seine Anrede wirken wie der Grobianismus eines Barbaren. Dem Unverträglichen fehlt gerade jene freundliche Rücksichtnahme, die für die Höflichkeit charakteristisch ist. Er ist der verschrobene Besserwisser und Nörgler, der sich ohne erkennbaren Grund sofort in Gegensatz zum Gesprächspartner setzt und gerade das tut, was die andern nicht leiden mögen. So wird die Unterhaltung mit ihm zur Qual, das Zusammenleben zum Fegefeuer. Thomas bemerkt, daß neben «vielen anderen Gründen» eine zornige Gemütsverfassung die Ursache solcher Unverträglichkeit sein kann. Vielleicht denkt er daran, daß diese Querköpfe und Xanthippen manchmal eine physiologisch bedingte krankhafte Reizbarkeit haben, die ihnen ein gefälliges Sichfügen in die Gemeinschaft sehr schwierig macht<sup>20</sup>.

Der Griesgram und der Unverträgliche sind zwar unhöflich, aber es gibt eine Pervertierung der Höflichkeit, die der *affabilitas* in weit schlimmerem Maße entgegengesetzt ist. Das ist die Schmeichelei, die große Waffe von Lakaienseelen und Leuten niedriger Gesinnung. Der

Schmeichler spendet seinen Opfern über das rechte Maß hinaus Lobsprüche und Liebedienerei, aber nur, um dadurch einen persönlichen Vorteil zu erhaschen<sup>21</sup>. Thomas betont auch hier, daß es an sich durchaus richtig ist, das Gute an andern zu sehen und anzuerkennen. Es gehört sogar mit zur Tugend der Höflichkeit, einen andern zu loben, damit er in Schwierigkeiten nicht verzagt und einen neuen Ansporn zum Guten erhält. Ja auch zur Förderung des gegenseitigen Verstehens und Liebens ist solches Lob zu empfehlen<sup>22</sup>. Das ewige Tadeln schadet nur, und Thomas bemerkt ausdrücklich, daß der Tadel direkt sündhaft ist, wenn er die gebührende Rücksichtnahme auf den Mitmenschen außer acht läßt<sup>23</sup>. Nicht in den Lobsprüchen an sich liegt also die Unordnung der Schmeichelei, auch nicht in ihrer Zahl und in ihrem Raffinement, sondern in der bewußten Unwahrhaftigkeit dieser Aussagen und in ihrer falschen, egoistischen Zielsetzung.

Wie die Höflichkeit ein Ausdruck innerer Ehre ist, so ist die Schmeichelei etwas Unehrenhaftes. Das tritt am stärksten da hervor, wo jemand die Sünde eines andern lobt und mit dem falschen Schein des sittlich Wertvollen umkleidet. Hier liegt ein solch furchtbarer Verstoß gegen die ewige Heiligkeit Gottes und gegen die Grundlagen aller menschlichen Ordnung vor, daß Thomas an das Wort des Propheten erinnert: «Wehe euch, die ihr das Böse gut und das Gute böse nennt! Die ihr die Finsternis in Licht verkehrt und das Licht in Finsternis<sup>24</sup>!» Von ähnlicher Verworfenheit ist der Schmeichler, der durch seine hinterlistige Liebedienerei andern an Leib oder Seele schaden will. Der Kuß des Verräters ist schlimmer als das Schwert, das uns verwundet. — Eine dritte Art von Schmeichlern sieht zwar voraus, daß ihre falsche Lobhudelei den andern zu schwerem Falle Anlaß gibt, aber ihr eigener Vorteil ist ihnen wichtiger als das gegebene Ärgernis. Thomas bezeichnet die Schuld dieser drei Klassen von Schmeichlern als sehr schwer, und Dante verweist sie in die Hölle, wo sie in qualmendem Schlamm ihr Vergehen büßen. — Eine letzte Klasse bilden die gewöhnlichen Schmeichler, die ohne besondere Bosheit ihren Weihrauch streuen, um etwas Gutes zu ergattern oder an einer Schwierigkeit vorbeizukommen<sup>25</sup>.

Nun gibt es Menschen, die zwar allen Freundlichkeiten sagen, aber doch keine Schmeichler sind, weil sie keinen persönlichen Vorteil durch ihr gefälliges Wesen erstreben. Thomas nennt sie *placidi*, gefällige, lebenswürdige und allem Streit abholde Naturen, die wie ein heiterer Sommermorgen wirken. Ihre Höflichkeit leidet jedoch an einem Übermaß, weil sie unter allen Umständen jedermann zu Gefallen sein wollen und sich auch da scheuen, etwas Unangenehmes zu sagen, wo es aus Gewissensgründen notwendig ist. Die echte Höflichkeit hat zwar auch

in erster Linie die Absicht, die zu erfreuen, mit denen sie zusammenlebt, dennoch scheut sie nicht davor zurück, jemanden zu betrüben, wenn das notwendig ist, um etwas Gutes zu bewirken oder etwas Böses zu hindern<sup>26</sup>. Gerade dieses Nicht-tadeln-Können ist der einzige Fehler des *placidus*, der im übrigen ein von Herzen guter und liebenswürdiger Mensch ist, den man aber manchmal zu Unrecht mit dem egoistischen Schmeichler verwechselt. Es gibt jedoch ein ganz sicheres Mittel, den *placidus* von dem *adulator* zu unterscheiden: Der Gefällige schenkt seine Freundlichkeit auch den Kleinen und Bedeutungslosen, während der Schmeichler seine Lobsprüche für die aufspart, die ihm nützen können, und allen andern gegenüber ein gleichgültiges oder gar hochfahrendes Wesen zur Schau trägt. Er sucht auch dementsprechend seine Freundschaften aus, und selten wird man ihn mit einflußlosen Leuten verkehren sehen. Der Schmeichler hat keine Hochherzigkeit, wohl aber häufig deren Perversion, einen maßlosen Ehrgeiz: *ambitio opponitur magnanimitati sicut inordinatum ordinato*. Er beugt sich sklavisch zur Erde nieder, sagt Ambrosius, um mit Ehren überhäuft zu werden<sup>27</sup>. Es braucht nicht immer Ehrgeiz die verborgene Triebfeder des Schmeichlers zu sein. Manchmal sind es auch Besitz- und Genuß- oder Machtstreben, immer aber ist die Ordnung in derselben Weise verkehrt wie beim Ehrgeiz<sup>28</sup>. Sein Begehren ruht in der Ehre selbst, ohne sie auf den Nutzen der Mitmenschen zu beziehen. «Überall», sagt Marc Aurel, «trifft man solche Menschen, die sich gegenseitig verachten und doch umschmeicheln, die voreinander katzbuckeln, um sich den Rang abzulaufen.»

Bei dieser Darstellung der Höflichkeit und ihrer Gegensätze wird klar, daß die *virtus affabilitatis* mehr ist als äußerer Schliff und korrektes Benehmen. Sie besagt eine rücksichtsvolle Einordnung in die Gemeinschaft, sie ist beseelt, ein Abglanz innerer Tüchtigkeit, Ehrenhaftigkeit und Verantwortlichkeit. Das thomistische Bild der *affabilitas* entspricht in etwa der *cortesia* Dantes, von der Hermann Gmelin<sup>29</sup> sagt: «Die *cortesia* Dantes ist ein Erbe der höfischen Gesellschaft, des provenzalischen Minnesangs insbesondere; sie ist die Lebenslust, in der Dante und seine Dichtung groß geworden ist. Die *cortesia* ist eine Schwester der Nächstenliebe, sagt einmal der heilige Franziskus, und er ist es, der den *Cortesia*-Begriff mit religiösem Gehalt gefüllt hat. Als solcher, in seiner halb weltlichen, halb religiösen Bedeutung, als feine höfische Sitte und tiefes, von Nächstenliebe getragenes Taktgefühl erscheint er bei Dante in zahlreichen Zügen der göttlichen Komödie, fein abgewandelt gemäß der Stimmung der verschiedenen Stufen der drei Jenseitsreiche. *Cortesia* ist die Grundeigenschaft Beatrices und Virgils, *cortese* wird auch

Gott selber in seiner Gnade genannt... Je höher die Seelen steigen, desto feierlicher wird die Begrüßung, und das Paradiso ist das eigentliche Reich der *cortesia*... Oft weiß Dante die Seligkeit des Paradiso nicht besser zu gestalten als durch die vollendete *cortesia*... Das Feingefühl der Seelen füreinander gelangt durch das Sichspiegeln in der Allwissenheit Gottes zur Vollkommenheit.»

Sieh nun die Herrlichkeit der ewigen Macht,  
die Gnade reich, die, sich zum Widerscheine,  
so vieler Spiegel Glanz hervorgebracht;  
und bleibt in sich, wie je, die Ewig-Eine<sup>301</sup>

## Zum Abschluß

### *Der stoische Weise und der christliche Heilige*

In den Seligen des Himmels spiegelt sich die Herrlichkeit Gottes; sie sind ein lebendiges Loblied auf die göttliche Vorsehung. Hegel meint, wenn der christliche Vorsehungsglaube nur dazu bestimmt sei, auf einen Ausgleich der irdischen Unordnung im Jenseits zu warten, so sei die stoische Schicksalslehre entschieden vorzuziehen<sup>1</sup>. Der Vorsehungsglaube ist jedoch schon im Diesseits dem Fatalismus überlegen. Beide Lehren, beide Mächte haben um den Menschen gerungen, und der Fatalismus war insofern im Vorteil, als er den antiken Menschen bereits im Besitz hatte. Dies war der alte Mensch, und sein vollkommenstes Idealbild war der stoische Weise.

Dieser Weise ist gut und schön durch die in ihm waltende Weltvernunft. Er allein kennt die Gesetzmäßigkeit der Welt und fügt sich ihrem notwendigen Ablauf. Er will nur, was er kann, und darum kann er auch, was er will. Er besitzt die rechte Erkenntnis und fällt nie in Irrtum, höchstens hält er sein Urteil zurück. Niemals wird er der Vorstellung zustimmen, irgendein äußeres Ding sei ein wahres Gut oder irgendein Schmerz sei ein Übel. Er ist unbewegt von Liebe und Haß, «leidenschaftlos» und nur den Winken des Schicksals gehorchend. Seneca vergleicht ihn mit dem Felsen im Meer und mit dem wolkenlosen Himmelsgewölbe. Dieser Weise erfüllt alle Pflichten mit Naturnotwendigkeit und ist der Gottheit nahe gerückt. Auch als Sklave ist er frei und in Lumpen gehüllt reich, denn sein einziges wahres Gut ist die Tugend. Selbst auf der Folterbank ist er glücklich, und wenn ihm widrige Umstände oder Alter und Krankheit die Betätigung der Vernunft unmöglich machen, geht er freiwillig aus diesem Leben.

Dies ist das Idealbild, das Erasmus von Rotterdam und Descartes, Justus Lipsius und Caspar Schoppe, Friedrich den Großen und Immanuel Kant begeistert hat. Es lebt fort in dem «heroischen Menschen» unserer Tage und wird weiterleben, solange es Schicksalsgläubige gibt. Denn es ist zeitlos und nimmt in jedem Jahrhundert die besondere Prägung der jeweils herrschenden Fatalismen an. Der stoische Weise trägt keine individuelle Züge, er ist keine geschichtliche Persönlichkeit, son-

dern eine Abstraktion. Die Stoiker zweifelten selbst, ob er jemals gelebt habe. «Zeigt mir», sagt Epiktet, «einen Stoiker, der nicht bloß stoische Phrasen im Munde führt! Bei Gott, ich sehne mich danach, einen Stoiker zu sehen!»

Einmal wenigstens, so meinten Seneca und Lucanus, hatte die Welt in Cato von Utica einen solchen Weisen gesehen. Cato war mit unbeirrbarer Konsequenz den Weg der Vernunft und des Rechtes gegangen und freiwillig aus dem Leben geschieden, als für sein Wirken kein Platz mehr war. Er hatte das Bild des vollkommenen Weisen verwirklicht, das bis dahin «wie ein Märchen» erschienen war. In seinem Leben und Sterben hatte man das Musterbeispiel für die Unbesiegbarkeit des stoischen Weisen.

Aber gerade an dem Beispiel Catos zeigt der heilige Augustinus die inneren Widersprüche im Idealbild des stoischen Weisen: «Was ist das für ein glückliches Leben, das den Tod zu Hilfe ruft, um ein Ende zu finden!» Wie kann man «in einem Atemzuge ein und dasselbe Leben glücklich nennen und die Flucht daraus empfehlen? Wer ist so blind, nicht zu sehen, daß man es nicht aufzugeben brauchte, wenn es glücklich wäre? Ich bitte doch, hat der berühmte Cato etwa aus Geduld oder aus Ungeduld Selbstmord verübt? Er hat dies doch nur getan, weil er den Sieg Cäsars nicht in Geduld über sich ergehen lassen wollte.» Catos Tod ist ein Zeichen von Schwäche, nicht von Seelengröße<sup>2</sup>.

Im Anschluß an die kirchliche Tradition beweist Augustinus die Überlegenheit des christlichen Heiligen über den stoischen Weisen:

1. Dem Phantasiebild des in der Folterkammer glückseligen Weisen steht die große Schar christlicher Märtyrer gegenüber, die wirklich stärker waren als Folter und Tod. Die Märtyrer empfinden die Schmerzen und die Hinrichtung als wirkliches Übel, aber sie überwinden alles im unerschütterlichen Vertrauen auf Gottes Vorsehung, die auch ihr Blutzeugnis zum Besten lenkt. Wenn Seneca den Leidenskampf des Stoikers als ein «Gottes würdiges Schauspiel» bezeichnet hatte, so sagt Minucius Felix von dem christlichen Martyrium, es sei ein *pulchrum spectaculum Deo*<sup>3</sup>. Clemens von Alexandrien wendet auf die Märtyrer das Wort an, mit dem Epiktet sein «Handbüchlein der Moral» abschließt: «Anytos und Meletos — so hießen die Ankläger des Sokrates — können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht<sup>4</sup>.»

2. Der Christ sieht drückende Armut, Schmerz, Krankheit und Tod als Übel an. Darum ist er bestrebt, dem leidenden Nächsten zu helfen. Diese werktätige Liebe war für die antike Welt etwas unerhört Neues. Die Freigebigkeit des hohen Herrn, die nur so reichen Leuten wie Seneca

anstand, wandelte sich zur christlichen Caritas, die auch von den Ärmsten geübt werden konnte.

3. Die Stoiker erklärten die Tugend als Ziel des Lebens, als höchstes Gut, aber sie erhoben dabei ihren Blick nicht über die Grenzen der Natur und des Kosmos. Augustinus stellt fest: das höchste Gut ist die selige Gottesschau, die Liebe und der Genuß der Gottheit im ewigen Leben. Im irdischen Leben ist darum die Gottesliebe die höchste Tugend, und sie belebt alle anderen Tugenden mit einem neuen Geiste. Die Gottesliebe ist zugleich eine tätige, mit rechten Affekten verbundene Nächstenliebe. Damit hat Augustinus sowohl den Intellektualismus wie auch die Apathie der Stoiker überwunden.

4. Aber der entscheidende Zusammenstoß Augustins mit der Stoa war sein Kampf mit Pelagius. Chrysipp hatte gesagt: «Als Vernunftwesen hat der Mensch von Natur nur die Eignung zum sittlich Guten», das Schlechte kommt von außen, durch das böse Beispiel der verderbten Gesellschaft in ihn hinein. In Pelagius und Julian von Eclanum erhob sich die Selbstgenügsamkeit des antiken Menschen, der aus eigener Kraft und durch eigene Leistung sein Lebensziel erreichen wollte. Beide Männer kannten die stoische Ethik nicht aus dem Studium der Philosophen — diese sind, sagt Augustinus, so verstummt, daß ihre Lehren kaum noch in den Rhetorenschulen zitiert werden —, sondern aus ihrer geistigen Umwelt, aus dem Lebensgefühl ihrer Zeit. Ihnen gegenüber verteidigte Augustinus die Religion der Gnade, und die Kirche stimmte ihm zu.

Der christliche Heilige ist nicht nur die schönste Leistung der Natur; er ist in erster Linie ein Werk der Gnade, und gerade dies macht sein Leben zu einem überwältigendem Zeugnis des Gottesglaubens. Jeder Heilige ist ein sichtbarer Triumph der gnadenvollen Führung Gottes, ein lebendiges Loblied auf die unbegreifliche Vorsehung dessen, dem Ehre, Anbetung und Verherrlichung sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

## ANMERKUNGEN

## Zur Einführung

Die Zitate aus Thomas von Aquin stehen SCG. I 5 und De Ver. V 2 ad 11. Der Ausspruch des Papstes Pius XI. steht in dem Päpstl. Schreiben an den Präsidenten des Katholischen Akademikerverbandes vom 28. 12. 1928, veröffentlicht in «Apostolat des Geistes» (Münster 1948) 23—30.

## I. Teil: Über das Schicksal

*Erstes Kapitel: Der Schicksalsglaube im Leben der Völker vom Altertum bis zur Neuzeit*

(Von Seite 19 bis Seite 55)

<sup>1</sup> Joachim Konrad, Schicksal und Gott (Gütersloh 1947) 1—2.

<sup>2</sup> M. Pohlenz, Der hellenische Mensch (Göttingen 1947) 18.

<sup>3</sup> P. Wust, Ungewißheit und Wagnis (Salzburg 1937) 94.

<sup>4</sup> ebda. 72; 75; zum Ganzen ebda. 93 bis 102.

<sup>5</sup> gesprochen: Dau. Tao ist das der Erscheinungswelt zugrunde liegende Absolute. Die auf Laotse zurückgehende alte taoistische Philosophenschule vertritt einen idealistischen Monismus. Der ursprüngliche Taoismus findet sich noch in reiner Form bei Chuang-Tzu (gesprochen Dschuang-Dse). Text bei Arthur Waley, Lebensweisheit im Alten China. Three Ways of thought in ancient China (Hamburg 1947) 16—93; daselbst 25—28 die Geschichten von Laotse und Konfuzius. — Im Sinne eines idealistischen Monismus versteht Richard Wilhelm die Tao-Lehre des Laotse in seinem Werk «Lao-Tse und der Taoismus» (Stutt-

gart 1948) 29—51. — Dagegen kommt Andre Eckardt in seinem Aufsatz «Zum Gottesbegriff bei Laotse» zu dem Schlusse, «daß Laotse... unter 'Tao' ein ewiges, absolut vollkommenes, persönliches und geistiges Wesen verstanden hat, das vor aller Schöpfung da war, das in voller Freiheit alles erzeugte und wirkend erhält, ohne selbst in seiner Existenz und Wesenheit die geringste Einbuße oder Schmälerung zu erfahren» Philosophisches Jahrbuch 58. Bd. (1948) 210—218; ebda 210.

<sup>6</sup> Tao-te-king 25.

<sup>7</sup> Tao-te-king 34.

<sup>8</sup> ebda. 57.

<sup>9</sup> ebda. 5.

<sup>10</sup> Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte (Tübingen 1925) I 212—224; J. Witte, Die ostasiatischen Kulturreligionen (Leipzig 1922) 40—46; A. Drexel, Grundriß der Religionswissenschaft (Innsbruck 1938) 66—76.

<sup>11</sup> STh. I. 115, 4.

<sup>12</sup> Zeitschrift *Nouvelles de France* vom 4. 1. 48. — Eine Selbstdarstellung der modernen Astrologie bietet Nikolaus Sementowski-Kurilo, Mensch und Gestirn, Lebensdeutung auf astrologischer Grundlage. Zürich 1948.

<sup>13</sup> Matth. 2, 1—11.

<sup>14</sup> hom. 10 in Ev. Matthaei.

<sup>15</sup> M. Picard, Die Grenzen der Physiognomik (Zürich 1937) 127—128.

<sup>16</sup> De civ. Dei IV 24 bis V 7; VIII 19.

<sup>17</sup> M. Pohlenz a. a. O. 28.

<sup>18</sup> E. Peterich, Kleine Mythologie... der Germanen (Frankfurt 1938) 162; M. Pohlenz a. a. O. 23 meint, daß bei den «künstlich erfundenen Namen und der Verteilung der Rollen schon ‚theologische Spekulation‘ tätig war». Demgegenüber wird man auf die auffallend gleiche Rollenverteilung in der germanischen Mythologie hinweisen dürfen.

<sup>19</sup> Axel Olrik, bei W. Baetke, Art und Glauben der Germanen (Hamburg 1934) 67.

<sup>20</sup> W. Baetke a. a. O. 66.

<sup>21</sup> ebda. 72.

<sup>22</sup> W. Baetke a. a. O. 79.

<sup>23</sup> De civ. Dei V 8.

<sup>24</sup> V, 10.

<sup>25</sup> De viris ill. 12.

<sup>26</sup> De benef. IV 7; noch deutlicher Epist. 65, 21 ff. und 41, 1 ff.

<sup>27</sup> I 31.

<sup>28</sup> V 8.

<sup>29</sup> Epist. XXX 5.

<sup>30</sup> Über die Vorsehung IV 1.

<sup>31</sup> ebda. VI 7.

<sup>32</sup> Am Paderborner Marktplatz steht ein Haus, das die bezeichnende Inschrift trägt: *Ne te fata trahant, incola, cede tuis!* Wie ein später Nachklang stoischen Schicksalsglaubens klingt hier die Mahnung, sich dem Schicksal zu fügen, bevor es uns mit Gewalt in seine Bahnen zwingt.

<sup>33</sup> Odyssee, 18, 136 f.

<sup>34</sup> Koran, 16. Sure.

<sup>35</sup> E. Diez, Glaube und Welt des Islams (Stuttgart 1941) 179.

<sup>36</sup> Joachim Konrad, Schicksal und Gott (Gütersloh 1947) 225 f.

<sup>37</sup> ebda. 262 f.

<sup>38</sup> Luthers Werke (Weimar) XVII 775: *Liberum arbitrium nihil est nisi servum peccati, mortis et Satanae, nihil facit neque potest facere aut conari nisi malum.*

<sup>39</sup> E. Seeberg, Luthers Theologie (Göttingen 1929) I 153.

<sup>40</sup> Luthers Werke (Weimar), XVIII 636—637; 709; 752; 735; 774; 750.

<sup>41</sup> ebda. 636; 662; 718; 615.

<sup>42</sup> ebda. 617: *Sed cur nobis Christianis illa sunt abstrusa, ut irreligiosum et curiosum ac vanum sit, illa tractare et nosse, cum talia gentiles Poetae et ipsum vulgus usu communissimo terat in ore? Quoties unus Virgilius fatum memorat? Certa stant omnia lege. Item: stat sua cuique dies. Item: si te fata vocant. Item: Si qua fata aspera rumpas. Nihil ille Poeta aliud facit, quam ut in Troja vastata, et Romano imperio suscitando fatum plus valere quam omnium hominum studia significet, atque adeo necessitatem et rebus et hominibus imponere. Denique Deos suos immortales fato<sup>1</sup> subjicit, cui necessario cedant et ipse Juppiter et Juno. Inde finxerunt parcas illas tres immutabiles, implacabiles, irrevocabiles. Senserunt illi sapientes viri, id quod res ipsa cum experientia probat, nulli homini unquam sua consilia processisse, sed omnibus alio, quam cogitarunt, rem cecidisse. Si pergama potuissent dextra defendi, etiam hac defensa fuissent, ait Hector Virgilius. Inde vulgatissimum verbum in omnium ore: Quod Deus vult, fiat. Item: si volet Deus, faciemus. Item: Sic voluit Deus, Sic placitum superis, Sic voluistis, ait Virgilius, ut videamus, in vulgo non minus relictam esse scientiam praedestinationis et praescientiae Dei, quam ipsam notitiam divinitatis. Et il qui sapientes voluerunt videri suis disputationibus eo abierunt, donec obscuro corde stulti fierent, Roma. 1. et*

*negarent vel dissimularent ea, quae Poetae et vulgus atque ipsorummet conscientia pro usitatissimis, certissimis et verissimis habent.*

ebda. 718: *At talem oportere esse Deum vivum et verum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri, videlicet, quod ridiculus ille Deus fuerit, aut idolum verius, qui incerto praevideat futura, aut fallatur eventis, cum et gentiles Diis suis fatum dederint ineluctabile.*

Diese Stellen sind hier ausführlich wiedergegeben, weil sie das Verhältnis von De servo arbitrio zum antiken Schicksalsglauben ausdrücklich herstellen und die Bezeichnung «theologischer Fatalismus» rechtfertigen.

<sup>43</sup> ebda. 675.

<sup>44</sup> ebda. 635.

<sup>45</sup> Institutio II 4, 2; Corp. Ref. XXX 225.

<sup>46</sup> Institutio I 18, 4; Corp. Ref. XXX 173.

<sup>47</sup> Institutio II 4, 1; Corp. Ref. XXX 324 mit Berufung auf Augustin.

<sup>48</sup> Institutio II 3, 5; Corp. Ref. XXX 213.

<sup>49</sup> Institutio II 4, 1; Corp. Ref. XXX 225.

<sup>50</sup> Institutio II 3, 5; Corp. Ref. XXX 213—214.

<sup>51</sup> ebda.

## Zweites Kapitel: Der moderne Schicksalsglaube

(Von Seite 56 bis Seite 75)

<sup>1</sup> P. Wust, Ungewißheit und Wagnis (Salzburg 1937) 75.

<sup>2</sup> Nachfolge Christi III, 14.

<sup>3</sup> P. Wust, a. a. O. 108 f.

<sup>4</sup> Ps. 8, 1—2.

<sup>5</sup> G. Müller, Schicksal und Saelde (Salzburg 1939) 29.

<sup>52</sup> Institutio II 2, 2 f.; Corp. Ref. XXX 186 f.; Das ganze fünfte Kapitel des zweiten Buches der Institutio behandelt die Widerlegung der Einwürfe, welche zur Verteidigung des freien Willens vorgebracht werden. Diese Einwände stammten von Leuten, die den Menschen durch den Aberglauben an seine Freiheit ins Unglück stürzen wollten. — Inst. I 16, 8 grenzt Calvin seine Lehre ab von dem stoischen Fatalismus.

<sup>53</sup> Werke (Weimar) XVIII 695... *ut nos habeat suos cooperatores...*

<sup>54</sup> Institutio II 3, 11; Corp. Ref. XXX 221—222.

<sup>55</sup> Institutio II 5, 19; I 15, 4; Corp. Ref. XX 246 und 139.

<sup>56</sup> Institutio II 5, 2; Corp. Ref. XXX 231.

<sup>57</sup> a. a. O. (Gütersloh 1947) 80—90.

<sup>58</sup> Institutio I 16, 3; Corp. Ref. XXX 147.

<sup>59</sup> Konzil von Trient, 6. Sitz. 12. und 13. Kapitel; Thomas v. A. STh. I 23, 3 ad 1; SCG. III 161; In Sent. I. dist. 40 qu. 4 art. 1: «Weil aber das Böse nicht als beabsichtigt und verursacht, sondern nur als vorhergewußt der Vorsehung unterstellt ist, darum ist die Verwerfung nur ein Vorherwissen der Schuld, nicht aber ihre Ursache; für die Strafe aber, durch die die Schuld geordnet wird, ist es Vorherwissen und Ursache.»

<sup>6</sup> Lichtjahr nennt man die Strecke, die das Licht in einem Jahr zurücklegt. Weil das Licht in einer Sekunde 300 000 km durchmißt, ist das Lichtjahr  $3600 \times 24 \times 365 \times 300\,000$  km gleich 9 461 Billionen km. Die Sonne ist von der Erde 8,25 Lichtminuten entfernt.

Karl Heim sagt in «Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft» (Tübingen 1949) 10: «Unser Sonnensystem ist ja bekanntlich nur ein Glied in der linsenförmigen Weltinsel, die unser Milchstraßensystem darstellt, das einen Durchmesser von etwa einhunderttausend Lichtjahren hat... Schon innerhalb dieses einen Milchstraßensystems gibt es schätzungsweise vielleicht einhundert Milliarden leuchtender Sterne von der Art unserer Sonne. Dieses eine galaktische System ist aber... nur eine Weltinsel inmitten von Hunderten von Millionen ähnlicher... Weltinseln...»

<sup>7</sup> Vgl. J. v. Uexkuell, Der Sinn des Lebens (Godesberg 1947) 90: In der Physik ist die Kernthese des Materialismus bereits widerlegt und der Glaube an die Gültigkeit der Hypothesen einer Zurückführbarkeit aller Phänomene auf Kraft und Stoff überwunden.»

<sup>8</sup> Homilia I in Evangel.

<sup>9</sup> P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes, 1680—1715 (Hamburg 1939) 67.

<sup>10</sup> Hintergründe einer Geschichts-ideologie (Freiburg 1946); vgl. zum folgenden ebd. S. 8, 9, 23, 24, 33, 37, 38 bis 41, 45, 48—49, 51. Oskar Hertwig sagt: «Durch Übertragung biologischer Gesichtspunkte auf moralische, ethische und religiöse Gebiete wurde der Versuch unternommen, auf dem Fundament des Darwinismus eine Art von Naturreligion zu gründen... Man glaube doch nicht, daß die menschliche Gesellschaft ein halbes Jahrhundert lang Redewendungen wie unerbittlicher Kampf ums Dasein, Auslese des Passendsten, des Nützlichen, des Zweckmäßigen, Vervollkommenen durch Zuchtwahl auf den verschiedensten Gebieten, wie tägliches Brot gebrauchen kann, ohne in der ganzen Richtung ihrer Ideenbildung tiefer und nachhaltiger beeinflusst zu werden.»

<sup>11</sup> Stuart Mill hat sich in seiner «Logik» (VI 2) bemüht, den Unterschied des Determinismus vom Fatalismus nachzuweisen. — Über die vergeblichen Versuche der Stoa, mit der notwendig wirkenden *Heimarmene* eine Willensfreiheit des Menschen zu vereinigen vgl. M. Pohlenz, Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung I (Göttingen 1948) 104—106; 319 f; 334. — Dazu die Quellenangaben ebda II 59—62; vor allem *Stoicorum veterum fragmenta* ed. J. ab Arnim (Leipzig 1921—1924) II 974—1007.

<sup>12</sup> In der Tat ist der Wille keineswegs völlig unabhängig von äußeren und inneren Einwirkungen. Die vollständige Unabhängigkeit von allen Beweggründen, diese absolute Freiheit besitzt nur Gott, dessen freies Wollen zwar einen Sinn, aber keinen ihn bewegenden Beweggrund hat. Die Freiheit des menschlichen Willens ist unabhängig von äußerem Zwang und innerer Nötigung, aber nicht unabhängig von Beweggründen, die ihn beeinflussen. Seine Freiheit ist abhängig von seinem Erkennen und von Gefühlen und Neigungen, denen er sich aber keineswegs zu unterwerfen braucht. Je mehr er sich in der vorurteilsfreien Erkenntnis übt, je mehr er sich bewährt gegenüber dem Anreiz der Sinne, desto mehr gewinnt er an Unabhängigkeit, Kraft und Freiheit. Je mehr er sich aber dem äußeren Anreiz unterwirft, desto größer wird seine Willensschwäche, die zu einer Art willenloser Hörigkeit im Dienste beherrschender Leidenschaften entarten kann.

<sup>13</sup> vgl. Johann Hessen, Existenzphilosophie (Essen 1947) 34—35; Peter Wust, Der Mensch und die Philosophie (Münster 1946) 80; Franz Rüsche, Mensch und Christ in der Entscheidung (Paderborn 1938) 74; Joh. Lotz, Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit (Heidelberg 1947) 21—26; 69 ff.; Fr. M. Rintelen, Existenzphilosophie — Philosophie des Abendlandes oder Philo-

sophie seines Untergangs? Theologie und Glaube (Paderborn 1947) 1—12. Ders., *Theologia ancilla philosophiae?* Gedanken zu K. Jaspers Buch «Der philosophische Glaube», ebda 265—272. — Timotheus Barth, Heidegger — ein Durchbruch zur Transzendenz?, *Wissenschaft und Weisheit* 12 (1949) 27 bis 44. — Zu Heideggers neuester Entwicklung vgl. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1943; *Was ist Metaphysik?* 4. Aufl. mit Nachwort, ebda; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ebda 1944, Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den «Humanismus», Bern 1947. Die Existentialphilosophie ist kein einheit-

liches System. Heidegger steht stärker in der antik-abendländischen Tradition als Jaspers, der das Erbe des deutschen Idealismus weiterführt. Beide sind in keiner Weise mit Sartre gleichzusetzen. Zu Sartre vgl. Egon Vietta, *Theologie ohne Gott. Versuch über die menschliche Existenz in der modernen französischen Philosophie*, Zürich 1947.

<sup>14</sup> *Philosophie* (Berlin 1932), III. 41 bis 42.

<sup>15</sup> Nietzsches Werke in 2 Bänden. (Stuttgart 1939), II 534 f.

<sup>16</sup> Also sprach Zarathustra, Werke a. a. O. I 549 f.

<sup>17</sup> *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (München 1942) 396—404.

### Drittes Kapitel: Der Schicksalsglaube und das Leidensproblem

(Von Seite 76 bis Seite 95)

<sup>1</sup> Buddhas Sammlung langer Reden, *Digha N.Kaya*, übersetzt von H. v. Glasenapp.

<sup>2</sup> *Kulturgeschichte Griechenlands* (Leipzig o. J.) 305—325.

<sup>3</sup> *Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart 1946) 177—199: Der Pessimismus und seine Überwindung bei den Griechen.

<sup>4</sup> 1 Thess. 4, 13.

<sup>5</sup> Eph. 4, 18—19; STh. II II 35, 1—4; 21, 4.

<sup>6</sup> *Philosophie des Unbewußten*, 12. Aufl. I 43, 101, 107.

<sup>7</sup> ebda. 432—433.

<sup>8</sup> *Nietzsches Werke i. Ausw.* (Stuttgart 1939) II: *Zur Genealogie der Moral* Nr. 21 S. 156—157.

<sup>9</sup> H. Thieliicke, *Fragen des Christentums an die moderne Welt* (Tübingen 1947) 58.

### Viertes Kapitel: Der Schicksalsglaube im Spiegel der modernen Dichtung

(Von Seite 96 bis Seite 123)

<sup>1</sup> M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch* (Göttingen 1947) 405.

<sup>2</sup> Vgl. G. Schaeder, *Gott und Welt, Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung* (Hameln 1947) 9.

<sup>3</sup> Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke* (Leipzig o. J.) II 489, 572, 567.

<sup>4</sup> *Der junge Goethe* (Leipzig seit 1909) II, 33.

<sup>5</sup> *Dichtung und Wahrheit*, Buch 16.

<sup>6</sup> Dichtung und Wahrheit, Buch 11.

<sup>7</sup> Vom tätigen Leben, Goethes Briefe aus der zweiten Hälfte seines Lebens (Ebenhausen bei München o. J.) 397.

<sup>8</sup> Maximen und Reflexionen, Aus dem Nachlaß über Literatur und Leben, Werke (Leipzig, Regel o. J.) V, 827.

<sup>9</sup> K. Jaspers, Unsere Zukunft und Goethe, in Die Wandlung II (1947) 567.

<sup>10</sup> Wilhelm Meisters Wanderjahre, Buch 2, Kap. 2.

<sup>11</sup> K. Jaspers a. a. O. 572.

<sup>12</sup> ebda, 569, 573. Vgl. dazu den ausgezeichneten Aufsatz von Theoderich Kampmann «Goethe, Das Evangelium und die deutsche Gegenwart» in Die Hegge I (Paderborn 1947) 58—70. — Auf die Parallelität der Ausführungen Goethes über die Weltseele (Gedicht «Weltseele», Dichtung und Wahrheit, 8. Buch, Orphische Urworte) mit neuplatonisch-gnostischen Gedankengängen weist hin E. M. Lüders, «Um das Menschenbild Goethes» in Stimmen der Zeit LXXIV (Freiburg i. Br. 1949) 102—114.

<sup>13</sup> F. Zinkernagel, Hebbels Werke, I 9 (Einleitung).

<sup>14</sup> «Das abgeschiedene Kind an seine Mutter.»

<sup>15</sup> «Der Schmerz und sein Recht.»

<sup>16</sup> Wiechert a. a. O. 280.

<sup>17</sup> Is. 31, 16.

<sup>18</sup> Is. 55, 8—9.

<sup>19</sup> Am 1. Sonntag nach Ostern; am 1. Sonntag in der Fasten; am 25. Sonntag nach Pfingsten.

<sup>20</sup> Am 3. Sonntag in der Fasten.

<sup>21</sup> Am Fest Mariä Verkündigung.

<sup>22</sup> Kierkegaard, Der Begriff der Angst; 155—158.

<sup>23</sup> Am 1. Sonntag nach Heil. Drei Könige.

<sup>24</sup> Am letzten Tage des Jahres.

<sup>25</sup> Am 21. Sonntag nach Pfingsten.

<sup>26</sup> W. Capelle, Die Vorsokratiker (Stuttgart o. J.) 156.

<sup>27</sup> Geschichte Gottfrieds von Berlichingen, 5. Aufzug.

<sup>28</sup> a. a. O. 297.

<sup>29</sup> Zit. bei J. Konrad, a. a. O. 148. — Wir verstehen den Zusammenhang zwischen Charakter und «Schicksal» im Sinne der Lehre des hl. Thomas: *ex divina providentia non solum disponitur, qui effectus fiunt, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum*, STh. II II 83, 2 c. a.; vgl. STh. I 23, 8 c. a.

## II. Teil: Über die Vorsehung

<sup>1</sup> «Schicksal und Gott», (Gütersloh 1947) 14—15.

<sup>2</sup> ebda. 319, 321.

### Erstes Kapitel: Offenbarung der Vorsehung

(Von Seite 128 bis Seite 156)

<sup>1</sup> Weish. 14, 3; 17, 2; vgl. 2 Makk. 4, 6, wo es von der Umsicht des Königs ausgesagt wird.

<sup>2</sup> Aratos, Lehrgedicht Phainomena.

<sup>3</sup> Apg. 17, 28.

<sup>4</sup> G. F. Oehler, Theologie des Alten Testaments (1891) 188; W. Eichrodt, Theol. des Alten Testaments (1933) 78 f.

<sup>5</sup> Ps. 8, 5—9: «Was ist der Mensch, daß seiner Du gedenkst, das Menschenkind, daß es Dich kümmert? Du hast wenig geringer als Gott ihn gemacht, mit Glanz und Herrlichkeit ihn gekrönt, zum Herrn über die Werke Deiner Hände ihn bestellt, hast alles ihm zu Füßen gelegt...» Die Septuaginta und die Vulgata haben die abschwächende Lesart: *Minuisti eum paulo minus ab angelis* (8, 6). — Vgl. Ps. 21, 4—6. Die Gottebenbildlichkeit begründet seine Herrschaft über die Geschöpfe. Vgl. dazu Sir. 17, 1—4 u. Gen. 1, 26—28 sowie III. Teil I. Kapitel dieser Arbeit (oben 262—270).

<sup>6</sup> Gen. 50, 20.

<sup>7</sup> Deut. 32, 39.

<sup>8</sup> Amos 9, 7.

<sup>9</sup> Deut. 32, 35; vgl. W. Eichrodt a. a. O. 90 ff.

<sup>10</sup> Is. 45, 7 f.

<sup>11</sup> Jer. 1, 5.

<sup>12</sup> Ps. 68, 6; Spr. 3, 12; Weish. 2, 16 ff.

<sup>13</sup> Is. 6, 9—10.

<sup>14</sup> Jer. 81, 6.

<sup>15</sup> Spr. 21, 1.

<sup>16</sup> Ex. 8, 28; 9, 27; 10, 16.

<sup>17</sup> Ps. 72, 4 ff.; vgl. Ps. 36 u. 48.

<sup>18</sup> Jer. 12, 1—2.

<sup>19</sup> Mal. 3, 14—15.

<sup>20</sup> Ez. 18, 2; 33, 5 ff.

<sup>21</sup> Pred. 8, 17; 7, 15; 8, 14; 9, 7 ff.

<sup>22</sup> 7, 16 ff.

<sup>23</sup> Job 9, 1—16.

<sup>24</sup> Job 9, 20—35.

<sup>25</sup> Job 11.

<sup>26</sup> Job 14—25.

<sup>27</sup> Job 16—18.

<sup>28</sup> Job 24.

<sup>29</sup> Ps. 3, 22—31.

<sup>30</sup> Is. 42, 1—12; 49, 1—26; 50, 4—11; 52, 13—15 und 53, 1—12.

<sup>31</sup> Joh. 12, 24.

<sup>32</sup> De providentia 5, 7.

<sup>33</sup> O. Kuß, Zum Vorsehungsglauben des Neuen Testaments in Theologie und Glaube XXXV (Paderborn 1943) 9 Anm. 16.

<sup>34</sup> E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1941, 42.

<sup>35</sup> Joh. 5, 17.

<sup>36</sup> Luk. 12, 6.

<sup>37</sup> Matth. 6, 28 ff.

<sup>38</sup> Matth. 21, 16; Mark. 10, 14 ff.

<sup>39</sup> Joh. 6, 44; 65.

<sup>40</sup> Luk. 16, 15.

<sup>41</sup> Luk. 1, 17.

<sup>42</sup> Joh. 1, 5.

<sup>43</sup> Joh. 1, 5; 9, 39—41.

<sup>44</sup> Luk. 13, 34.

<sup>45</sup> Luk. 7, 30; Joh. 12, 37—43.

<sup>46</sup> Mark. 4, 12; Matth. 13, 12 ff.; Joh. 12, 39 ff.

<sup>47</sup> Luk. 19, 14—44; 20, 16.

<sup>48</sup> E. Stauffer a. a. O. 46 f.

<sup>49</sup> Ps. 8.

<sup>50</sup> Matth. 11, 25—30; R. Guardini, Was Jesus unter Vorsehung versteht. (Würzburg 1940) 10—15.

<sup>51</sup> Joh. 16, 33; Matth. 6, 34.

<sup>52</sup> Mark. 14, 7; Luk. 4, 25.

<sup>53</sup> Matth. 24; Mark. 13; Luk. 21, 36.

<sup>54</sup> Goethe, Faust II 5.

<sup>55</sup> Matth. 6, 21.

<sup>56</sup> Matth. 6, 27.

<sup>57</sup> Luk. 12, 15.

<sup>58</sup> Luk. 12, 20—21.

<sup>59</sup> Joh. 5, 17.

<sup>60</sup> Matth. 6, 33.

<sup>61</sup> Münster, Regensburg 1947.

<sup>62</sup> 2, 15—16; Heinrich Spaemann, Sorget nicht a. a. O. 21—25, der Inhalt dieser Seiten ist im letzten Abschnitt kurz zusammengefaßt.

<sup>63</sup> Hebr. 1, 2.

<sup>64</sup> Phil. 2, 6; Kol. 1, 16.

<sup>65</sup> Kol. 1, 15—16; Hebr. 1, 3.

<sup>66</sup> Hebr. 1, 2—3.

<sup>67</sup> Kol. 1, 25; 2, 23.

<sup>68</sup> Kol. 2, 2—3.

<sup>69</sup> 1. Kor. 15, 27—28.

<sup>70</sup> 1. Kor. 15, 22.

<sup>71</sup> Röm. 5, 18—19.

<sup>72</sup> Röm. 9, 24; Gal. 3, 14.

<sup>73</sup> 2. Kor. 3, 14.

<sup>74</sup> Röm. 5, 14.

<sup>75</sup> 1. Kor. 10, 6—11.

<sup>76</sup> Gal. 3; Röm. 4.

<sup>77</sup> Röm. 3, 20; 7, 14; Gal. 3, 19.

<sup>78</sup> Gal. 3, 23.

<sup>79</sup> 1. Kor. 5, 7.

<sup>80</sup> Röm. 3, 25—26.

<sup>81</sup> Röm. 10, 4.

<sup>82</sup> Apg. 17, 22—31.

<sup>83</sup> Röm. 1, 18 ff.

<sup>84</sup> Apg. 17, 26—28; 1. Kor. 1, 21.

<sup>85</sup> Röm. 1, 1—23.

<sup>86</sup> Röm. 2, 14—16.

<sup>87</sup> Röm. 1, 24—33; 2. Kol. 4, 4; 2. Thess.

2, 11.

<sup>88</sup> Röm. 1, 18.

<sup>89</sup> Röm. 11, 32.

<sup>90</sup> Apg. 17, 31.

<sup>91</sup> 1. Kor. 15, 22; 2. Kor. 1, 20; Röm.

10, 4.

<sup>92</sup> 1. Kor. 11, 25.

<sup>93</sup> 2. Kor. 5, 6.

<sup>94</sup> Phil. 2, 10—11; 1. Kor. 12, 8; Röm.

10, 9.

<sup>95</sup> 1. Thess. 2, 18; 1. Kor. 7, 5; 2. Kor.

11, 2—3; 2, 11.

<sup>96</sup> 2. Thess. 2, 4.

<sup>97</sup> 1. Kol. 13, 10 ff.; 2. Kol. 2, 7.

<sup>98</sup> Hebr. 4, 9; Off. 21, 1—3.

<sup>99</sup> Röm. 8, 12; 2. Kor. 4, 17; 1. Kor. 7,

30—31.

<sup>100</sup> 1. Thess. 4, 13—18.

<sup>101</sup> Röm. 5, 3—5.

<sup>102</sup> 2. Kor. 1, 9.

<sup>103</sup> Gal. 6, 17.

<sup>104</sup> 2. Kor. 4, 10—17.

<sup>105</sup> 2. Kor. 2, 4.

<sup>106</sup> Röm. 9, 2—5.

<sup>107</sup> 2. Kor. 7, 5—7.

<sup>108</sup> Phil. 2, 27.

<sup>109</sup> Röm. 12, 15—16.

<sup>110</sup> 2. Kor. 6—13.

## Zweites Kapitel: Theologie der Vorsehung

(Von Seite 157 bis Seite 201)

<sup>1</sup> Unionskonzil von Florenz, das Glaubensbekenntnis vom 4. 2. 1441; Denz. 706.

<sup>2</sup> 3. Sitzung constitutio de fide catholica c. 1 Denz. 1783.

<sup>3</sup> 3. Sitzung c. 1 Denz. 1784; Weish. 8, 1; Hebr. 4, 13.

<sup>4</sup> Katechismus des Konzils von Trient I 2, 21 und 22: Non solum autem Deus universa quae sunt providentia sua tueretur atque administrat: verum etiam quae moventur et agunt aliquid, intima virtute ad motum et actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum cau-

sarum efficientiam non impediatur, praeveniat tamen, quum ejus occultissima vis ad singula pertineat. Für diese im Sinne des heiligen Thomas von Aquin ausgeführte Lehre beruft sich der Catechismus Romanus auf Weish. 8, 1 und Apg. 17, 27—28.

<sup>5</sup> Thomas von Aquin STh. I II 1, 2; SCG. III 2; De regimine principum I 14.

<sup>6</sup> Tertullian, Apologeticum 17; De testimonio animae; Minucius Felix, Octav. 18.

<sup>7</sup> Adv. haer. 3, 25.

<sup>8</sup> Katechesen 8, 4.

<sup>9</sup> In Ps. 148, 12; vgl. Thomas, De Verit. V 5. — Über die Auseinandersetzung der Kirchenschriftsteller und Väter mit dem stoischen Schicksalsglauben, die Übernahme stoischer Beweise für die Teleologie in der Natur, die Polemik gegen die Astrologie, die Verteidigung der Willensfreiheit und die Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen stoischer Pronoia und christlicher Providenz vgl. Max Pohlenz, Die Stoa (Göttingen 1948) I 407—461: Die Apologeten, Markion, Justin, Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origenes, Methodius, Eusebius, Basilius, Ambrosius, Augustinus.

<sup>10</sup> Conc. Lateran. IV c. 2; Denzinger 432: *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda*; STh. I 12, 13 ad 1; SCG. IV 1.

<sup>11</sup> De Ver. 5, 1.

<sup>12</sup> Ebda.

<sup>13</sup> STh. I 22, 1; De Ver. 5, 1.

<sup>14</sup> Comp. Theol. 8, nach Boethius.

<sup>15</sup> Vgl. Röm. 13, 1; STh. I 104, 3; De pot. 5, 5.

<sup>16</sup> SCG. III 99 Item . . .; vgl. STh. I 23, 7.

<sup>17</sup> Dante, Paradiso I 103—111.

<sup>18</sup> De Ver. 5, 1 ad 9; vgl. auch STh.

I 22, 1 c. a. u. ad 1.

<sup>19</sup> STh. I 22, 1.

<sup>20</sup> De Ver. 5, 1 ad 1; obj. 8; ad 8; dabei ist das Endziel aller Dinge die gloria Dei durch Teilhabe der Kreatur

an Gottes Gutsein. Die gloria Dei ist Endziel des Einzeldinges wie auch des Universums:

<sup>21</sup> STh. I 77, 1 ad 3.

<sup>22</sup> STh. I 22, 1 ad 3.

<sup>23</sup> STh. I 22, 2 gegen die Leugnung der Vorsehung durch Demokrit, gegen ihre Einschränkung auf die species und die individua necessaria durch Averroes und gegen Maimonides, der außerdem nur noch die menschlichen Individuen der Vorsehung unterstellte.

<sup>24</sup> Comp. Theol. 131 erläutert diese Lehre durch den Vergleich mit einem Regenten. De rationibus fidei c. 10 gebraucht den Vergleich von einem Kreis, dessen Mittelpunkt allen Punkten der Peripherie gleich nahe ist. Ebenda findet sich auch das Bild vom Beobachter auf dem Berggipfel, der die Wanderer sieht, die um den Berg herum gehen, ohne einander zu sehen. In Perihermeneias I 14 heißt es: *Sed Deus est omnino extra ordinem temporis quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subjacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem ejus intuitum* . . . Vgl. auch Epistola ad Bernardum. Opuscula ed. Mandonnet III 250 f.

<sup>25</sup> De Ver. 5, 2 ad 1 u. ad 4: Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Irrtümern über die Vorsehung findet sich SCG. III 2, 3, 17, 64, 65, 69, 89—100; eine kurze Zusammenfassung De Ver. 5, 2.

<sup>26</sup> STh. I 22, 1 ad 2.

<sup>27</sup> STh. I 103, 6.

<sup>28</sup> Comp. Theol. 130.

<sup>29</sup> Ebda. 135.

<sup>30</sup> SCG. III 70.

<sup>31</sup> Ebda. *Ita non est inconveniens, quod producat idem effectus ab inferiori agente et Deo: ab utroque immediate, licet alio et alio modo.*

<sup>32</sup> STh. I 103, 4: *duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono et motio earum ad bonum.*

<sup>33</sup> STh. I 83, 1 ad 3: *operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem*

tem. Vgl. Goethe: «Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße, Im Kreis das All am Finger laufen ließe!...»

<sup>34</sup> Nietzsches Werke, Auswahl (Stuttgart 1938) I 321.

<sup>35</sup> SCG. III 69 und 97, jeweils am Schluß. Übernatürliche Offenbarung und Wunder liegen außerhalb dieser den gewöhnlichen Naturverlauf verfolgenden Betrachtungsweise. Daß auch sie ihren Platz im Vorsehungsplane haben, braucht nicht bewiesen zu werden.

<sup>36</sup> SCG. III 97: *Sic igitur per praemissa duplex error excluditur. Eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequuntur absque ratione... secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat, nisi quia Deus ita vult. — Excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire.*

<sup>37</sup> SCG. III 69: *Et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur; ferner SCG. III 88.*

<sup>38</sup> Oratio Dom. VII. post Pentecost.

<sup>39</sup> Is. 3, 8.

<sup>40</sup> Sermo 11 de Passione Domini; STh. I 103, 7 und 8.

<sup>41</sup> STh. I 113, 7.

<sup>42</sup> Hamburg 1940, 619—620.

<sup>43</sup> J. Konrad a. a. O. 230 f.

<sup>44</sup> Paul Ernst, Das Kaiserbuch, zitiert bei J. Konrad a. a. O. 324.

<sup>45</sup> Faust, II. Teil, Fünfter Akt.

<sup>46</sup> Gespräch mit Riemer vom 25. 11. 1807. Zu dem Worte «unmittelbar» vgl. das Folgende.

<sup>47</sup> Comp. Theol. Kap. 137.

<sup>48</sup> STh. I 22, 2 ad 1; 116, 1; SCG. III 92. Man darf bei diesen einfachen Gleichnissen nicht übersehen, auf welchen tiefen unentrinnbaren Ordnungsplan sie uns hinführen.

<sup>49</sup> Dante, Paradiso XVII 40—45; vgl. den Kommentar Cajetans zu STh. I 22, 2: «Zufällig» drückt eine Beziehung aus, und deshalb braucht etwas, was

im Verhältnis zu den kreatürlichen Ursachen zufällig ist, es durchaus nicht im Hinblick auf Gott zu sein. Da die Naturwissenschaften und die Naturphilosophie die nächstliegenden Ursachen erforschen, bleiben ihre Ergebnisse hierdurch unberührt.

<sup>50</sup> Comp. Theol. 139; De Ver. 5, 1 obj. 6; Boethius, De consol. IV—V; Augustin, lib. 83 quaest., qu. 27 in fine.

<sup>51</sup> Comp. Theol. 140; vgl. STh. I 22, 4.

<sup>52</sup> Weish. 8, 1.

<sup>53</sup> Dante, Paradiso I 112—120.

<sup>54</sup> Weish. 12, 18; De Ver. 5, 5.

<sup>55</sup> Zur Lehre von der allgemeinen Vorsehung (für alle Geschöpfe), der besonderen (für die Vernunftwesen) und der ganz besonderen (für die Ausgewählten) vgl. SCG. III 75, 90 die Abschnitte praeterea und adhuc; De Ver. 5, 5; In ep. ad Rom. c. VIII lect. 6.

<sup>56</sup> Comp. Theol. 129.

<sup>57</sup> Weish. 8, 1; STh. I 103, 8.

<sup>58</sup> SCG. III 89. Ohne auf die Unterschiede der verschiedenen Schulen einzugehen, beschränken wir uns auf die Lehre des Doctor communis.

<sup>59</sup> ebda.; vgl. das Prinzip: *agere sequitur esse.*

<sup>60</sup> III 14.

<sup>61</sup> Cajetan, Comm. in STh. I 22, 4; dazu die treffende Kritik in S. Thomas d'Aquin, Somme Théologique I qu. 18—26 par A. D. Sertillanges (1926) 318—320.

<sup>62</sup> S. Thomas d'Aquin a. a. O. 318 bis 320.

<sup>63</sup> Esth. 13, 9; von Thomas zitiert STh. I 103, 7: *Sed contra; vgl. ebda. art. 8: Utrum aliquid possit renitti contra ordinem gubernationis divinae.* Wer meint, daß bei Thomas die Unfehlbarkeit der Ausführung des ewigen Vorsehungsplanes zu kurz komme, sei auf diesen Artikel verwiesen.

<sup>64</sup> Ekkli. 15, 14; 17 f.; Deut. 30, 15: *Haec autem verba ad hoc inducuntur, ut hominem esse liberi arbitrii ostendatur: non ut ejus electiones a divina providentia subtrahantur.* Von den

Vätern nennt Thomas hier Gregor von Nyssa und den Damaszener, dessen Aussage in De fide orth. II 30 (*ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat*) Thomas bezeichnenderweise wie folgt korrigiert: *expnenda sunt ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae providentiae determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia* (SCG. III 90). — Daß Schuld und Sünde vom menschlichen Willen allein hervorgebracht werden, wird weiter unten dargestellt.

<sup>65</sup> Phil. 2, 13; Röm. 9, 19; Spr. 21, 1; Job 11, 10; Ps. 134, 6; Is. 26, 12; SCG. III 88 f. ebda. 97: *Sunt autem quaedam verba Scripturae quae videntur simplici voluntati divinae omnia attribueri. Quae non dicuntur ad hoc, ut ratio tollatur a providentiae dispensatione sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur.* Thomas zitiert hier von den Vätern vor allem Augustin.

<sup>66</sup> SCG. III 94 ad 4. Nur die ärgsten Flachköpfe, meint Troeltsch, könnten diese göttliche Allwirksamkeit mit dem naturalistischen Determinismus verwechseln (Gesammelte Schriften [1922] III 102).

<sup>67</sup> STh. I 1, 7.

<sup>68</sup> STh. I 12, 1; In 1 ep. ad Tim. c. V lect. 3. Zur nähern Erklärung vgl. M. J. Scheeben, Kath. Dogmatik (Freiburg 1927) II 28—31. Scheeben geht aus von Thomas, De malo 6: de electione humana; F. Diekamp, Katholische Dogmatik (Münster 1939) II 37—42; Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik (Paderborn 1936) I 448—451.

<sup>69</sup> De civ. Dei V 1.

<sup>70</sup> ebda. V 9.

<sup>71</sup> ebda. V 8.

<sup>72</sup> ebda.

<sup>73</sup> ebda. V 1.

<sup>74</sup> ebda. V 9.

<sup>75</sup> a. a. O. 198.

<sup>76</sup> Quodl. XII 4, 4; religionsgeschichtlich bedeutet fatum ursprünglich das

bei der Geburt gesprochene Zauberwort. Vgl. Comp. Theol. 138: *fatum* abgeleitet vom Sprechen des Wahrsagers. Zur Lehre über das Fatum vgl. außerdem STh. I 116, 1—4; SCG. III 93 und das dem hl. Thomas zugeschriebene opusculum De fato, das von Albert dem Großen verfaßt ist, wie Felster nachgewiesen hat (M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas v. A. [Münster 1931] 348).

<sup>77</sup> Quodl. XII 4, 4: «Jedwedes Ereignis hat seine Ursache, und wenn die Ursache gesetzt ist, muß die Wirkung notwendig folgen. Wenn nun diese oder jene Wirkung sich ereignet oder da ist, dann hatte sie auch eine Ursache, diese wiederum eine andere Ursache und so weiter. Zum Beispiel: Ein Mann wird zur Nachtzeit ermordet, weil er aus seinem Haus herausging. Warum ging er aus? Weil er Durst hatte. Und warum das? Weil er salzige Speisen gegessen hatte. Also starb er mit Notwendigkeit, weil er Salziges gegessen hatte.» Thomas bemerkt, daß die Stoiker die *series causarum* als Fatum bezeichneten. Daß seine Kritik der Stoa tatsächlich das Richtige trifft, bestätigt ein Vergleich seiner Darstellung mit den Ausführungen von Max Pohlenz, Die Stoa a. a. O. I 101—106 (Chrysipp): «Jedes qualitative Sein und jede Bewegung hat eine bestimmte Ursache, wenn diese auch für uns nicht immer erkennbar ist. Da für den verursachenden Vorgang das gleiche gilt, so ergibt sich von selbst eine Ursachenkette, die so ewig und lückenlos ist wie die Einwirkung des Logos auf den Stoff und in dieser ihre letzte Ursache hat... Diese Kraft wirkt nach fester Gesetzmäßigkeit, und da es nichts gibt, was ihr in den Weg treten könnte, so wird alles mit der gleichen Notwendigkeit von ihr bewirkt, die ewige Kreisbahn der Gestirne genau so wie mein Ausstrecken des kleinen Fingers. Alles vollzieht sich also in der Welt nach einem lückenlosen Kausalzusammen-

hang, nach einem Schicksalsgesetz, an dem auch kein Gott etwas ändern kann... Zusammengefaßt wird das in der kurzen Formel: 'Die *Heimarmene* ist die unverbrüchliche Reihe der Ursachen...' Einen Zufall gibt es nicht. Nur die Begrenztheit menschlichen Wissens nimmt zu diesem Namen ihre Zuflucht, wenn sie die Ursache nicht kennt' (ebda. 101 f). Die Möglichkeit «besteht nur vom subjektiven Standpunkt des menschlichen Urteils aus. Faktisch ist durch die unverbrüchliche Ursachenreihe festgelegt, daß nur der eine Falle Wirklichkeit wird» (ebda. 103). Jede Willensentscheidung des Menschen ist wiederum ein Glied in der Kausalkette. «Praktisch wird darum die Einzelentscheidung notwendig so ausfallen, wie sie eben ausfällt» (ebda. 106). Gegen diese von den Arabern erneuerten stoischen Theorien verteidigt Thomas SCG. III 72—75 die Willensfreiheit, die Kontingenz und den Zufall.

<sup>78</sup> STh. I 115, 4; vgl. SCG. III 92 und 93; Comp. Theol. 138 und die Feststellung STh. I 115, 4 ad 3: *plures homines sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quae cooperari possunt corpora coelestia.*

<sup>79</sup> Ptolom., Centiloqu. 5; STh. I 115, 4 ad 3; De iudicio astrorum ad fratrem Reginaldum. — Quodl. XII 4, 4. . . . *Ponere animam subjacere virtuti corporum coelestium, nihil aliud est quam ponere intellectum non differre a sensu, ut dicit Philosophus in I de Anima; tamen per accidens et occasionaliter subditur anima coelo, in quantum intellectus afficitur per passionem corporis, non tamen ex necessitate movetur ab eo.*

<sup>80</sup> E. Diez, Glaube und Welt des Islams (Stuttgart 1941) 95.

<sup>81</sup> SCG. III 69; 97.

<sup>82</sup> STh. I 116, 1; ebenso SCG. III 93; Comp. Theol. 138; vgl. dazu Goethes Gespräch mit Eckermann vom 11. 4. 1827.

<sup>83</sup> Th. Haecker, Vergil, Vater des Abendlandes (Leipzig 1931). 106 ff: «Ist es für den Deutschen leicht, mit seinem Worte 'Schicksal' den intellektuellen Urgrund des Seins zu verkennen, so ist es umgekehrt für den Lateiner schwer, auch im finstersten Augenblick ihn zu verlieren, wenn er in seiner Sprache versenkt bleibt; denn was heißt *Fatum*? Es ist wörtlich, buchstäblich: Das was einer gesagt hat; schließlich einfach: das Gesagte. . . . Das *Fatum* ist das Gesagte! Von wem aber und zu wem? Das große Mysterium ist. . . , daß es ursprünglich das von sich selber zu sich selber Gesagte ist. . . . Wohl bleibt es ein Neutrum durchweg, . . . aber schließlich unaufhaltsam wird der Weg gegangen bis zu der göttlichen Person selber, die das Gesagte, das *Fatum*, nicht bloß ausführt, sondern sagt, daß das Gesagte, das *Fatum*, der 'Sager' selber ist. . . . Jupiter kann das *Fatum* nicht ändern, . . . weil er der Sager und das sein *Fatum* ist — *et sic fata Jovis posse in Fatum* ist — *et sic fata Jovis poscunt* . . . Das ist der Gipfel und die Vollendung der theologischen Vorstellungen Vergils. . . »

<sup>84</sup> De consol. IV 6; SCG. III 93 und Parallelstellen.

<sup>85</sup> STh. I 116, 2 ad 3; Aeneis V 509; im letzteren, eigentlichen Sinne ist das *Fatum* wandelbar, weil es der Vollzug des unwandelbaren Ratschlusses in den wandelbaren Welt dingen ist (ebda. c. a. u. ad 3). So verstanden, unterliegen z. B. die Welterschaffung, die übernatürliche Offenbarung, die Wunder, die übernatürliche Gnadenordnung nicht dem *fatum*.

<sup>86</sup> Augustin, De civ. Dei V 1; STh. I 116, 1; SCG. III 93; Comp. Theol. 138; Quodl. XII 4, 4.

<sup>87</sup> Ps. 30, 16. Eine theologisch ausgezeichnete Darstellung des christlichen Vorsehungsglaubens, die auch moderne Fragestellungen in glücklicher Weise beantwortet, gibt M. Schmaus, Katho-

liche Dogmatik II (München 1938) 89 ff.; vgl. auch ebda. I (München 1939) 290—297.

<sup>88</sup> STh. II II 21, 1 u. 4.

<sup>89</sup> STh. II II 21, 4.

<sup>90</sup> Enzyklika *Mystici Corporis*, Rundschreiben über den mystischen Leib Jesu Christi und über unsere Verbindung mit Christus in ihm vom 29. 6. 1943, Lateinischer und deutscher Text (Freiburg i. Br. 1947) 86—89.

<sup>91</sup> STh. I II qu. 68 art. 1—3.

<sup>92</sup> 1. Kor. 3, 23.

<sup>93</sup> Röm. 8, 28.

<sup>94</sup> Thomas von Aquin, Kommentar zum Römerbrief zu Röm. 8, 28.

<sup>95</sup> Liber de Apologia David, lectio IV apolog. 1, c. 2.

<sup>96</sup> Konzil von Trient, 6. Sitzung, 13. Kapitel; vgl. Phil. 1, 6 und 2, 13. — Zum Ganzen vgl. STh. I 19, 11—12; Franz von Sales, *L'Amour de Dieu* VIII 5, IX 1—6; STh. I II 19, 10.

<sup>97</sup> Röm. 1, 20.

<sup>98</sup> Joh. 10, 28—30; SCG. III 163; In Sent. I d. 41 qu. 1 art. 3.

<sup>99</sup> Röm. 8, 30.

<sup>100</sup> STh. I 23, 5; De veritate VI 1 c. a.; Conc. Trid. 6. Sitzung, 13. Kapitel; can. 23; Denz. 810 und 842.

<sup>101</sup> STh. I 23, 7.

<sup>102</sup> Quodlibet qu. 12 art. 3 ad 1.

<sup>103</sup> De Ver. VI 5 c. a. und ad 2.

<sup>104</sup> Mal. 3, 6.

<sup>105</sup> Matth. 7, 7.

<sup>106</sup> STh. II II 83, 2.

<sup>107</sup> Augustinus, Ep. ad Probam n: 17; PL 33, 500.

<sup>108</sup> SCG. III 96; das folgende Zitat (gegen Seneca) STh. II II 83, 2 ad 3.

<sup>109</sup> Leibniz, *Causa Dei asserta per Justitiam ejus cum ceteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam* (veröffentlicht zusammen mit den *Essais de Théodicée*, Amsterdam 1710) 41., 46. und 47. These. Vgl. die deutsche Übersetzung von K. Kindt, Plädoyer für Gottes Gottheit, G. W. Leibniz, *Causa Dei* (Berlin-Spandau 1947) 40—

42. Leibniz fügt ausdrücklich hinzu, der wichtigste Grund für die Wahl gerade dieser Weltordnung sei die Menschwerdung Gottes, das Kommen Christi, «durch den die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit werden wird». Sein Optimismus ist nicht kosmologisch, sondern theozentrisch orientiert. Sein Fehler liegt in der Ansicht, Gottes schöpferischer Wille müsse immer die beste von allen bestehenden Möglichkeiten verwirklichen.

<sup>110</sup> STh. I 25, 6 ad 3.

<sup>111</sup> Enchiridion VI, PL, 40, 236.

<sup>112</sup> STh. I 48, 2.

<sup>113</sup> STh. I 19, 9 ad 3.

<sup>114</sup> De Ver. V 4 ad 5. Eine tiefgründige Behandlung des ganzen Problems bietet Augustinus. De civitate Dei XI 17—22. Deutsche Übs. v. A. Schröder in der Bibliothek d. Kirchenväter, Augustinus Bd. II (1914) 169 ff.).

<sup>115</sup> J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen (Leipzig o. J.) 264.

<sup>116</sup> De Ver. V 5 ad 6. Erschütternd ringt P. Lippert mit den Problemen des Leidens und des Bösen: «Herr, Du hast den Schmerz erschaffen. Es gibt Menschen, die alles wissen, die auch Deine großen Gedanken und Ratschlüssen durchdringen und fein säuberlich sich zurechtlegen. Sie erklären alles und beweisen mir, daß es gerade so sein muß und so am besten ist, wie es ist. Aber ich mag sie nicht, diese Alles-Erklärer. Und am wenigsten mag ich Deine Erklärer, die Dich rechtfertigen und herausreden bei allem, was Du tust. Ich gestehe Dir lieber, daß ich Dich nicht verstehe. Daß ich nicht begreife, warum Du den Schmerz, warum Du so viel Schmerz, so brüllenden, wahnsinnigen und sinnlosen Schmerz geschaffen hast. Ich neige mich tief vor Deiner Herrlichkeit, und ja! Aber ich wage jetzt nicht, meine Augen zu Dir zu erheben. Es ist zuviel Betrübnis und Weinen in meinen Augen. So kann ich Dich nicht

ansehen.» — «Aber auch das Reich der Finsternis ist da, das die verworfenen Engel und Menschen geschaffen haben, und Du hast es nicht zerstören wollen. Es breitet sich aus in jenen unendlichen Fernen, aus denen Du Deine Liebe und Gnade zurückgezogen hast. Wie eine ferne finstere Wolke sieht man es schweben, wenn man am Rande Deiner Welt steht und hinausguckt. Es ist schrecklich und grauenvoll und unbegreiflicher fast als Du selbst. Das Geheimnis der Bosheit. Und Du läßt es bestehen . . .» «Der Mensch Job redet mit Gott» (München 1934) 174 f. und 298 f.

### Drittes Kapitel: Theodizee der Vorsehung

(Von Seite 202 bis Seite 245)

<sup>1</sup> Vgl. Cicero, de natura deorum III 37.

<sup>2</sup> Dante, Paradiso XI 28—30.

<sup>3</sup> Ps. 50, 6. In den folgenden Abschnitten dieses Kapitels sind Gedanken aus Joseph de Maistre eingefügt, und zwar aus «Abendstunden zu St. Petersburg» (Frankfurt 1824) I 15—18; 24 ff.; 36; 44 ff.; 54 ff.; 70; 74; 76 ff.; 179 ff.; 186 ff.; 204 ff.; 227 ff.; 238 ff.; 247 ff.; 255 ff.; 265 ff.; 295 ff.; 310 ff.; II 155—156.

<sup>4</sup> Seneca, Epistola 107: *Nihil miremur eorum ad quae nati sumus, quae ideo nulli querenda, quia paria sunt omnibus . . . etiam quod effugit alioquis pati potuit. Aequum autem jus est, non quo omnes usi sunt, sed quod omnibus latum est.*

<sup>5</sup> Epistola 95.

<sup>6</sup> J. Konrad a. a. O. 29—30.

<sup>7</sup> Über die Vorsehung, Kap. 6.

<sup>8</sup> Apologia pro vita sua. Deutsch von Knöpfler (Mainz 1922) 258 ff. Wir geben diese Ausführungen wieder,

<sup>117</sup> De Ver. V 4 ad 11; Comm. in ep. ad Rom. c. XI lect. 5.

<sup>118</sup> Hilarius II de Trin.; De Ver. 5, 2. ad 11.

<sup>119</sup> SCG. III 69.

<sup>120</sup> STh. I 65, 2.

<sup>121</sup> ebda.

<sup>122</sup> SCG. III, 112.

<sup>123</sup> STh. I 65, 2.

<sup>124</sup> SCG. III 64.

<sup>125</sup> De civ. Dei 16, 8.

<sup>126</sup> ebda, 12, 4.

<sup>127</sup> Röm. 11, 36.

<sup>128</sup> Hermann Schell, Katholische Dogmatik (Paderborn) 1892 III Schlußwort des ganzen Werkes, vgl. Offb. 4, 8.

ohne sie uns ganz zu eigen zu machen. Newman sagt nämlich an derselben Stelle sogar: «Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten, oder Polytheisten.» — Das ist ein Pessimismus, der die Zeichen der Vorsehung im Ablauf des Weltgeschehens nicht ernst genug nimmt.

<sup>9</sup> Pascal, Gedanken, nach der endgültigen Ausgabe übertragen von W. Rüttenauer (Leipzig, Dietrich o. J.) Nr. 336 S. 169 f. — Vgl. Gregor von Nyssa, Große Katechese, 5. Kap., Abschn. 5 bis 6, gekürzt, Übersetzung nach Rudloff, Das Zeugnis der Väter (Regensburg 1937) 131—133. Bei der Erklärung ist zu beachten, daß Pius V. den 55. Satz des Bajus verwarf: *Deus non potuisset ab initio tolem hominem creare, qualis nunc nascitur.* Denzinger 1055.

<sup>10</sup> Mark. 2, 17 und Röm. 3, 27.

<sup>11</sup> Soph. 1, 12.

<sup>12</sup> Joh. 10, 10.

<sup>13</sup> Joh. 8, 44.

<sup>14</sup> Ez. 18, 20.

<sup>15</sup> Joh. 9, 2—3. M. Schmaus, Kath. Dogmatik II (München 1938) 237—238.

<sup>16</sup> Bekenntnisse, I 6, 7 u. 9.

<sup>17</sup> STh. III 49, 3 ad 3.

<sup>18</sup> Röm. 8, 20.

<sup>19</sup> Die Naturwissenschaft (1926) 255 ff. Vgl. G. Kropp, Das Außenweltproblem der modernen Atomphysik (Berlin 1948) 43—46: Die Kausalität.

<sup>20</sup> STh. I 21, 4 ad 1.

<sup>21</sup> Joh. 3, 15; Röm. 3, 24—25; Eph. 2, 4—5.

<sup>22</sup> Röm. 5, 8—9.

<sup>23</sup> Joh. 10, 17—18.

<sup>24</sup> STh. III 46, 2 ad 3.

<sup>25</sup> W. Schubart, Glaube und Bildung im Wandel der Zeiten (München 1947) 94 f.

<sup>26</sup> Matth. 23, 37.

<sup>27</sup> Apg. 3, 17.

<sup>28</sup> Paul Schütz, Das Evangelium a. a. O. 346.

<sup>29</sup> Röm. 5, 8—10; 8, 17—18.

<sup>30</sup> Stuttgart 1947, 540 f., 545, 547, 557, 96, 169.

<sup>31</sup> Job 9, 1—3; 22—24; 10, 3; 13, 24 bis 26; 13, 28.

<sup>32</sup> 1. Joh. 1, 5.

<sup>33</sup> Ex. 19, 9; Thomas v. Aquin, In I ep. ad Tim. VI lect. 3; Augustinus, De civ. Dei 20, 19: *judicia Dei occulte justa, juste occulta*; vgl. ebda 5, 21.

<sup>34</sup> Hebr. 1, 1—2.

<sup>35</sup> Der Philosoph August Messer schildert, wie er in einer Zeit als es ihm selbst nicht gerade schlecht ging, sich lebhaft in das Elend und die Not der Millionen leidender Menschen versetzte, und wie er dann an der Vorsehung verzweifelte und sich dann versucht fühlte, zu Gott zu sagen: «Dies Dasein ist mir zu hart und schrecklich. Vernichte mich wieder; laß mich in das Nichts zurücksinken, aus dem du mich nie hättest erheben sollen.» Aber über diesen Pessimismus wuchs er durch Studium und Erfahrung

hinaus und sagte dann: «Je mehr ich endlich neben dem ruhigen Betrachten und Nachdenken das tätige Leben schätzen lernte, um so mehr mußte mir mein tatloses Mittrauern mit den Leiden der Menschheit als weichliche Wehleidigkeit erscheinen, die niemand nütze und meinen Willen und meine Tatkraft nur lähme. Nicht untätig mitzutruuern gilt es, sondern mitzutragen und mitzuhelfen! Wird aber so im Unglück und Leid vorwiegend ein Antrieb zu kraftvollem Wollen und Handeln gesehen, so ergibt sich, daß wir praktisch über die trüben pessimistischen Grübeleien hinaus müssen, denn zu erfolgreicher Betätigung brauchen wir Optimismus und Hoffnungsfreudigkeit so gut, wie wir Licht und Luft zum Leben brauchen. Auch wird man von diesem Gesichtspunkt aus wieder mehr die Bedeutung des Übels für unsere sittliche Entwicklung würdigen: es ist imstande, uns auf uns selbst zurückzuwerfen, indem es uns innerlich erhebt über das Hasten nach äußerlichen Zielen und Erfolgen; es vermag unsere innere Widerstandskraft zu stählen und uns geneigt und geschickt zu machen zu einem wirklich tätigen Mitgefühl für unsere Nächsten.

Gerade in einem starken und lebendigen, religiösen Glauben scheint mir nun aber in unübertrefflicher Weise die Fähigkeit enthalten zu sein, das Hemmende und Niederziehende, was im Unglück und Leid zweifellos liegt, in positiven Lebenswert zu verwandeln. Ein wirklich festes Vertrauen auf Gott und ein lebendiger Glaube an seine Vorsehung kann durch kein Ungemacht und keine Trübsal widerlegt werden. Denn dieser Glaube schließt ja in sich die unerschütterliche Gewißheit, daß denjenigen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten gereichen müssen. Nicht hadern und rechten wird also der Gläubige mit Gott, sondern er wird zu erkennen suchen, wozu die Heimsuchung dienen soll, welche

Pflichten sie ihm auferlegt, welche Gelegenheit zu sittlicher Bewährung sie ihm bietet.» A. Messer, Glauben und Wissen. Geschichte einer inneren Entwicklung (München 1919) 37 und 107 f.

<sup>36</sup> Tractatus super psalmos, in ps. 63, 2.

<sup>37</sup> Donoso Cortes sagt in «Essay on Catholicism, Liberalism and Socialism (amerikan. Ausg. von 1862): *All the rationalist doctrines end in nothingness. There is nothing more natural and logical... than that those, who separate themselves from God should end in nihilism.* — Friedrich Nietzsche ruft

aus dieser verzweifelten Einsamkeit heraus:

«Gib Liebe mir — wer wärmt mich noch?

Wer liebt mich noch?...

Komm zurück mit all deinen Martern!  
Zum letzten aller Einsamen, o komm zurück!

All meine Tränen-Bäche laufen zu dir den Lauf!

Und meine letzte Herzensflamme, dir glüht sie auf.

O komm zurück, mein unbekannter Gott!

Mein Schmerz! Mein letztes Glück!»

<sup>38</sup> Joh. 16, 32—33.

#### Viertes Kapitel: Der Triumph des Vorsehungsglaubens

(Von Seite 246 bis Seite 256)

<sup>1</sup> H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker (5. Aufl., hrsg. von W. Kranz 1934 ff.) I. 84. Fr. 30 — W. Nestle übersetzt: «Diese Welt, dieselbe für alle Wesen, hat weder ein Gott noch ein Mensch geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, das periodisch aufblüht und wieder verlischt.» Griech. Geistesgeschichte (Stuttgart 1944) 69.

<sup>2</sup> J. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta (1921 ff.) II 264, 18:

*ειμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος*

<sup>3</sup> Is. 6; vgl. Walter F. Otto, Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes (Frankfurt a. M. 1947) 9.

<sup>4</sup> Walter F. Otto a. a. O. 243.

<sup>5</sup> Goethe, Myrons Kuh, in Über Kunst und Altertum, Zweiten Bandes erstes Heft, 1818.

<sup>6</sup> W. F. Otto a. a. O. 232 f.

<sup>7</sup> ebda. 242.

<sup>8</sup> Goethe, Myrons Kuh a. a. O.

<sup>9</sup> De civitate Dei XI 1; XIV 28; XVIII 14.

<sup>10</sup> Friedrich von Schiller.

<sup>11</sup> W. F. Otto a. a. O. 250.

<sup>12</sup> ebda. 173.

<sup>13</sup> Sueton, Cäsaren-Leben, hrsg. von Rudolf Till (Stuttgart 1941) 219. — Der Astrologie waren alle Kaiser ergeben mit Ausnahme von Antoninus Pius, Marc Aurel, Diokletian, Constantius und den späteren christlichen Kaisern.

<sup>14</sup> W. Nestle, Griechisches Geistesleben (Stuttgart 1944) 505.

<sup>15</sup> Ex. 3, 14.

<sup>16</sup> R. Guardini, Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins (München 1948) 257.

<sup>17</sup> STh. III 48, 4 ad 2; 49, 2.

<sup>18</sup> Luk. 4, 6—7.

<sup>19</sup> Matth. 12, 25—29; Luk. 11, 17—22.

<sup>20</sup> Joh. 12, 31.

<sup>21</sup> 2. Kor. 11, 3; 11, 14; Eph. 6, 11—13.

<sup>22</sup> R. Guardini a. a. O. 261 f.

<sup>23</sup> ebda. 265 f.

<sup>24</sup> Joh. 8, 44.

<sup>25</sup> J. Holzner, Paulus. Sein Leben und seine Briefe (Freiburg i. B. 1939) 236.

<sup>26</sup> Eph. 2, 2.

<sup>27</sup> Gal. 4, 9—11.

<sup>28</sup> Röm. 8, 38 f.

<sup>29</sup> W. Gundel, Art. Astrologie, in RCh. 826.

<sup>30</sup> Kol. 2, 8; 2, 20; Eph. 6, 12.

<sup>31</sup> Kol. 2, 14 f.; erklärende Übersetzung nach Fr. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster 1918) 129—141.

<sup>32</sup> Eph. 4, 8.

<sup>33</sup> 2. Kor. 5, 17.

<sup>34</sup> Phil. 3, 12.

<sup>35</sup> 2. Kor. 4, 6.

<sup>36</sup> Eph. 2, 12—14.

<sup>37</sup> vgl. K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis (Freiburg i. B. 1939) 61.

<sup>38</sup> Gegen die Häresien II 14, 4.

<sup>39</sup> ebda. II 1, 5.

<sup>40</sup> ebda. II 5, 4 und III 24, 2.

<sup>41</sup> K. Prümm, Christentum... a. a. O. 72.

<sup>42</sup> Eph. 2, 16—19.

<sup>43</sup> K. Prümm, Christentum... a. a. O. 71; vgl. K. Prümm, Göttliche Planung und menschliche Entwicklung bei Irenäus, Adversus Haereses, in Scholastik 13 (1938) 221—224; 342 ff.

<sup>44</sup> H. Schell, Die Gotteskräfte des Christentums, in Schells Kleinere Schriften, hrsg. von K. Hennemann (Paderborn 1908) 684 f.

<sup>45</sup> Gen. 1, 27—31; 2, 15.

<sup>46</sup> Röm. 8, 29.

<sup>47</sup> 1. Kor. 2, 9.

<sup>48</sup> Kol. 1, 15.

<sup>49</sup> 2. Kor. 3, 18.

<sup>50</sup> Ps. 103, 30.

### III. Teil: Schicksal, Vorsehung und Menschenbild

- <sup>1</sup> Josef Holzner, Paulus (Freiburg i. Br. 1939) 189.  
<sup>2</sup> E. Stauffer a. a. O. 31.  
<sup>3</sup> J. Burckhardt, Der Cicerone (Wien-  
Leipzig 1938) 412 f.  
<sup>4</sup> Ps. 103, 30.  
<sup>5</sup> 2. Kor. 5, 17—18.  
<sup>6</sup> E. Stauffer a. a. O. 33.

#### Erstes Kapitel: Das Ebenbild Gottes

(Von Seite 262 bis Seite 270)

- <sup>1</sup> Joh. 1, 14.  
P. Schütz, Das Evangelium (Berlin 1940) 355.  
<sup>2</sup> Faust, II. Tl. 5. Akt.  
<sup>4</sup> Paul Schütz, Das Evangelium (Berlin 1940) 245.  
<sup>5</sup> Helmut Thielicke, Fragen des Christentums an die moderne Welt (Tübingen 1947) 14 und 54.  
<sup>6</sup> Franz Rüsche, Mensch und Christ in der Entscheidung (Paderborn 1938) 40.  
<sup>7</sup> W. Bergengruen, Am Himmel wie auf Erden (Hamburg 1940) 33—34.  
<sup>8</sup> W. Bergengruen, a. a. O. 323.

#### Zweites Kapitel: Die Liebe als Tugend

(Von Seite 271 bis Seite 292)

- <sup>1</sup> Lun-yü VI 28.  
<sup>2</sup> Vgl. J. Witte, Die ostasiatischen Kulturreligionen (Leipzig o. J.) 9—21.  
<sup>3</sup> Matth. 7, 12.  
<sup>4</sup> Vgl. Helmut Glasenapp, Die Weisheit des Buddha (Baden-Baden 1946) 74—76; 89—94; 98.  
<sup>5</sup> Epiktet, Das Handbüchlein der Moral. Übersetzt von C. Hilty (Stuttgart 1946) 25 Nr. 16.  
<sup>6</sup> ebda. 51 Nr. 42.  
<sup>7</sup> Euripides, Iphigenie in Aulis, 1406; Hippolytos, 621 ff.  
<sup>8</sup> Plato, Menon 3.  
<sup>9</sup> Theodor Birt, Frauen der Antike (Leipzig 1932) 28.  
<sup>10</sup> a. a. O. 18 Nr. 7; vgl. auch ebda. 24 Nr. 15.  
<sup>11</sup> ebda. 34 Nr. 26.  
<sup>12</sup> ebda. 14 Nr. 3.  
<sup>13</sup> ebda. 50 Nr. 40.  
<sup>14</sup> A. Schopenhauer Parerga und Paralipomena II § 377—379 § 380—383 (Leipzig 1922) VI 650—655. Vgl. Th. Kampmann, Die Methodologie der Geschlechter. — Differenz und die Physiologie des Frauenwesens (Paderborn 1946) 86 ff.  
<sup>15</sup> Joh. 1, 18.  
<sup>16</sup> 1. Joh. 4, 8.  
<sup>17</sup> Ps. 136; Sir. 51, 12.  
<sup>18</sup> Os. 11, 4.  
<sup>19</sup> Deut. 6, 5.  
<sup>20</sup> Matth. 5, 45—48.  
<sup>21</sup> Joh. 1, 3.  
<sup>22</sup> Joh. 1, 14.  
<sup>23</sup> Thomas von Aquin, Hymnus Verbum supernum.

- <sup>24</sup> Matth. 11, 25—27.  
<sup>25</sup> Luk. 15, 20—32.  
<sup>26</sup> Matth. 22, 39.  
<sup>27</sup> Joh. 13, 34.  
<sup>28</sup> Joh. 13, 35.  
<sup>29</sup> Augustinus, Erklärung zum 1. Johannesbrief 6, 3.  
<sup>30</sup> Gal. 5, 14.  
<sup>31</sup> Mark. 11, 12—24.  
<sup>32</sup> Dominicus Soto, De natura et gratia (Venetiis 1584) 138.  
<sup>33</sup> Joh. 4, 20—21.  
<sup>34</sup> Jak. 2, 15—17.  
<sup>35</sup> Matth. 25, 31—46.  
<sup>36</sup> Joh. 2, 24—25.  
<sup>37</sup> Joh. 3, 16.  
<sup>38</sup> Joh. 15, 9.  
<sup>39</sup> Luk. 15, 8—10.  
<sup>40</sup> Jenseits von Gut und Böses Nr. 60, in Kröners Taschenausgabe III 266. In der oben zitierten zweibändigen Krönerschen Auswahlausgabe fehlt diese Stelle, der bei Nietzsche die Bemerkung

angehängt ist: «... als der Mensch, der am höchsten bisher geflogen und am schönsten sich verirrt hat.» Man sieht, daß man kein uneingeschränktes Lob der christlichen Liebe herauslesen darf, die Nietzsche unter dem Einfluß Schopenhauers bekanntlich gründlich mißverstanden hat.

- <sup>41</sup> W. Lauck, Das Evangelium und die Briefe des hl. Johannes (Herder 1941) 517.  
<sup>42</sup> Mark. 10, 29 f.; Matth. 19, 29; Luk. 18, 29 f.  
<sup>43</sup> Luk. 14, 26 f.  
<sup>44</sup> Luk. 14, 28—35.  
<sup>45</sup> Matth. 10, 34—36.  
<sup>46</sup> Gregor d. Gr., Homilia 37 in Evang.; zu Luk. 14, 26—33.  
<sup>47</sup> Romano Guardini, Der Herr (Würzburg 1937) 371.  
<sup>48</sup> Menschliches, Allzumenschliches Nr. 35, Werke in Auswahl a. a. O. I 196; Der Antichrist Nr. 35 ebda. 241.

#### Drittes Kapitel: Die Tugend der Seelengröße

(Von Seite 293 bis Seite 306)

- <sup>1</sup> E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments (Stuttgart 1941) 31.  
<sup>2</sup> STh. II II, 129, 4 ad 1. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich darauf, Ehre und Hochherzigkeit im engsten Anschluß an die Lehre des heiligen Thomas kurz zu schildern, ohne dabei auf allseitige Vollständigkeit Anspruch zu machen. Das Problem «Liebe und Ehre» hat deshalb solche Schärfe in der Gegenwart angenommen, weil der positive Wert der Ehre in der christlichen Erziehung nicht immer genügend erkannt und berücksichtigt worden ist.  
<sup>3</sup> STh. II II, 128, 1: *ea quae fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquae aliae virtutes observant circa quasdam alias materias*

*minus difficiles; quae quidem virtutes adjunguntur fortitudini sicut secundariae principali.* Vgl. auch die Einleitung zu q. 129 und H. Meyer, Thomas von Aquin (Bonn 1938), 445, der kritisch bemerkt, daß die Einreihung der *magnanimitas* unter die Tapferkeit ihrer Struktur nicht ganz gerecht werde.

<sup>4</sup> STh. II II, 129, 4 c. a.; ad 3. Aristoteles, Nikomachische Ethik IV, 3; Aristoteles' Hauptwerke, übersetzt von W. Nestle (Leipzig o. J.) 245. — Aristoteles, Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke: Aristoteles, Große Ethik (Paderborn 1949) 64.

- <sup>5</sup> STh. II II, 129, 1.  
<sup>6</sup> ebda. art. 3.

- <sup>7</sup> ebda. art. 2.  
<sup>8</sup> In 2 ep. ad Cor. c. 1 lect. 4 (zu 2 Kor. 1, 12).  
<sup>9</sup> STh. II II 145, 2 ad 1; art. 1.  
<sup>10</sup> ebda. art. 2 c. a.  
<sup>11</sup> STh. II II, 129, 4 ad 2.  
<sup>12</sup> STh. II II, 131, 1; 103, 1 ad 1. Thomas erinnert in diesem Zusammenhang an die Mahnung der Bergpredigt: «Man zündet ja auch nicht ein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit es allen leuchte im Hause» (Mt. 5, 15).  
<sup>13</sup> Aristoteles, Nik. Ethik IV, 3; Nestle a. a. O. 246.  
<sup>14</sup> STh. II II, 131, 1; 73, 2.  
<sup>15</sup> De malo 9, 1 c. a.  
<sup>16</sup> STh. II II, 132, 2.  
<sup>17</sup> ebda. ad 1.  
<sup>18</sup> De malo 9, 2 ad 3.  
<sup>19</sup> Mt. 5, 16.  
<sup>20</sup> Röm. 15, 2.  
<sup>21</sup> ebda. art. 2 c. a.  
<sup>22</sup> STh. II II, 129, 3 ad 3; Aristoteles Nik. Ethik IV, 3. Thomas hat bereits erkannt, wie sehr das Geistige vom Leiblichen her mitbedingt ist (STh. I II, 63, 2).  
<sup>23</sup> De virt. in comm. 9.  
<sup>24</sup> STh. II II, 129, 3 ad 3.  
<sup>25</sup> ebda. ad 5.  
<sup>26</sup> Maximen und Reflexionen, 1826.  
<sup>27</sup> ebda.; Aristoteles, Nik. Ethik IV, 3 n. 28.  
<sup>28</sup> STh. II II, 129, 4 ad 2.  
<sup>29</sup> Aristoteles, Nik. Ethik IV, 3; Nestle a. a. O. 248.  
<sup>30</sup> STh. II II, 129, 6 ad 1.  
<sup>31</sup> ebda. art. 7.  
<sup>32</sup> STh. II II, 161, 1.  
<sup>33</sup> ebda. art. 2, nämlich mit Hilfe der Gnade.  
<sup>34</sup> ebda. art. 1 ad 2.  
<sup>35</sup> Goethe, Faust II. Teil, 3. Akt, Arkadien.  
<sup>36</sup> ebda. 2. Akt, Gotisches Zimmer und I. Teil, Studierzimmer.  
<sup>37</sup> STh. II II, 82, 3.  
<sup>38</sup> STh. II II, 35, 1 ad 3.  
<sup>39</sup> STh. II II, 129, 3 ad 4.

- <sup>40</sup> STh. II II, 133, 1 *Utrum pusillanimitas sit peccatum.*  
<sup>41</sup> STh. II II, 133, 1 ad 3.  
<sup>42</sup> STh. II II, 35, 1 c. a. und ad 3; ebda. 131, 1 ad 3; 129, 3 ad 4: Bedeutung eines gesunden Ehrverlangens.  
<sup>43</sup> Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte (Tübingen 1925), II, 109—114; O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit, Freiburg i. Br., 43.  
<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche, Werke, eingeleitet von G. Lehmann (Stuttgart 1939) II, 196.  
<sup>45</sup> STh. II II, 24 1 c. a.: auch die übernatürliche Liebe wohnt im Willen.  
<sup>46</sup> De duobus praeceptis caritatis, verfaßt 1273 in Neapel.  
<sup>47</sup> De caritate q. unica: «Denn den Nächsten liebt man in der wohlwollenden Liebe auf Grund dessen, daß Gott in ihm ist, oder damit Gott in ihm sei.»  
<sup>48</sup> STh. II II, 26, 8.  
<sup>49</sup> ebda. und 58, 5.  
<sup>50</sup> STh. II II, 25, 8 ad 2.  
<sup>51</sup> ebda. art. 9.  
<sup>52</sup> Mt. 5, 39.  
<sup>53</sup> Jo. 18, 22, f.  
<sup>54</sup> App. 16, 35—40.  
<sup>55</sup> App. 22, 25—29.  
<sup>56</sup> Lectura super Evangelium Joannis c. 18 lect. 4 n. 2; STh. II II, 72, 3.  
<sup>57</sup> Vgl. die ausgezeichnete Arbeit von O. Hartig, Der Bamberger Reiter und sein Geheimnis. Ein Beitrag zur Ideologie der hochmittelalterlichen Reiterdarstellungen nebst einem Anhang... Bamberg 1939.  
<sup>58</sup> Paradies VI, 1—10: Seit Konstantin den Aar dem Licht entgegen geführt, das einst er zum Geleit erkoren... Das ganze Mittelalter hindurch blieb Konstantin als erster christlicher Kaiser im Volke verehrt, so daß man ihm nicht nur Reiterdarstellungen widmete, sondern auch antike Reiterbilder — wie Marc Aurel in Rom — als Konstantindarstellungen ansprach.  
<sup>59</sup> P. Wust, Ungewißheit und Wagnis a. a. O. 110 f.

#### Viertes Kapitel: Die Umgangstugend

(Von Seite 307 bis Seite 315)

- <sup>1</sup> Mt. 5, 45.  
<sup>2</sup> STh. II II 33, 3 heißt es deshalb, in einer mehr vorläufigen Antwort, von der Höflichkeit: *magis est aliquid consequens ad virtutem quam sit virtus*, wobei wir das Wort Tugend im Vollsinn der virtus zu nehmen haben, als Tüchtigkeit, letzte Vollendung in der Hinordnung auf vollkommenes Tun, *dispositio perfecti ad optimum ultimum in re de potentia.*  
<sup>3</sup> ebda. 114, 1.  
<sup>4</sup> Sprüche in Prosa (Maximen und Reflexionen), hrsg. von G. v. Loeper (München o. J.), Nr. 384.  
<sup>5</sup> STh. II II 114, 1 ad 2; 2 ad 3. Vgl. das oben zitierte Goethewort. Hier versteht Goethe unter Gemüt die innere Gesinnung.  
<sup>6</sup> ebda. 114, 2. Vgl. dazu Goethe: «Es gibt kein äußeres Zeichen der Höflichkeit, das nicht einen tiefen sittlichen Grund hätte. Die rechte Erziehung wäre, welche diese Zeichen und den rechten Grund zugleich überlieferte» (Sprüche a. a. O. Nr. 382).  
<sup>7</sup> ebda. 114, 2 ad 1; Sancti Thomae Comm. in VIII. Ethicorum c. 5, n. 2, lectio 5.  
<sup>8</sup> Ph. Bohner, Mit den Augen des Italiens (Leipzig 1940) 16.  
<sup>9</sup> Pred. 7, 5. Thomas beruft sich für seine Auslegung auf Sir. 7, 38: «Halte dich nicht fern von den Weinenden und traure mit den Trauernden.» STh. II II 114, 1 ad 3.  
<sup>10</sup> STh. II II 60, 4 c. a., ad 1, ad 3.  
<sup>11</sup> STh. II II 168, 2.  
<sup>12</sup> ebda. 3 ad 3. Darum hat auch der berufsmäßige Spaßmacher im Gesamtordo seine Aufgabe.  
<sup>13</sup> ebda. 168, 4 ad 3.  
<sup>14</sup> ebda. 72, 2 ad 1.  
<sup>15</sup> 4 Eth. 16 d . . . *vocantur eutrapeli, quasi bene vertentes, quia scilicet ea quae dicuntur ac fiunt convenienter, in risum convertunt.*  
<sup>16</sup> Aristoteles, Nik. Ethik, Hauptwerke, übers. v. Nestle (Leipzig 1935), 249 f; STh. II II 168, 3.  
<sup>17</sup> ebda. 72, 2 ad 1.  
<sup>18</sup> Aristoteles, Nik. Ethik, übers. v. Nestle, a. a. O. 249 f.  
<sup>19</sup> STh. II II 168 3, 4; Seneca, De quatuor virtutibus, de continentia; Aristoteles, Ethic. IV 8.  
<sup>20</sup> STh. II II 116, 1 u. 2.  
<sup>21</sup> ebda. 115, 1.  
<sup>22</sup> ebda. ad 1.  
<sup>23</sup> ebda. ad 2.  
<sup>24</sup> Is. 5, 20.  
<sup>25</sup> STh. II II 115, 2.  
<sup>26</sup> ebda. 115, 1.  
<sup>27</sup> ebda. 131, 2 c. a. u. ad 1.  
<sup>28</sup> ebda. 131, 1.  
<sup>29</sup> Dantes Weltbild (Leipzig 1940) 37 f. Dante, Paradiso XII 142—144: *Mi mosse la infiammata cortesia di fra Tommaso.*  
<sup>30</sup> Dante, Paradiso XXXII, 142—145.

*Der stoische Weise und der christliche Heilige*

(Von Seite 316 bis Seite 318)

<sup>1</sup> G. W. Fr. Hegel, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden (Stuttgart 1927 ff.) 26. Band: Hegel-Lexikon von H. Glockner, Art. «Stoiker» — 11. Band: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, mit einem Vorwort von Eduard Gans und Karl Hegel (Stuttgart 1928) 39 ff.; 65 f.—18. Band: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (Stuttgart 1928) 429—473 — Hegel, Logique, traduction française par Vera, tome II pag. 130.

<sup>2</sup> Augustinus, De civitate Dei XIX 4; I 23. — In seinen Frühschriften versucht Augustinus, das neuplatonische Weisensideal ins Christliche zu übertragen, widerruft jedoch später viele Züge dieses Bildes. Vgl. Fritz Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung (München 1933) 23—35: Das Sapiens-Ideal der Frühschriften.

<sup>3</sup> Minucius Felix, Dialog Octavius, XXXVII, 1—6.

<sup>4</sup> Clemens von Alexandrien, Stromata IV 80, 4; IV 46. — Darum sind die Christen, wie schon Justin und Tertullian sagen, die wahren Philosophen: *philosophi non verbis, sed factis*. — Auf Epiktet und Marc Aurel machte das Martyrium der Christen keinen Eindruck, weil es nicht aus wissenschaftlicher Überzeugung hervorgehe. Sie teilen die «vornehme» Verachtung des Christentums, deren Sprecher Celsus und Porphyrius sind. Clemens von Alexandrien hat versucht, das Bild des stoischen Weisen zu verchristlichen, aber dieser Versuch konnte die Spannungen zwischen dem stoischen Weisen und dem christlichen Heiligen nicht beseitigen. Gewiß sind in der stoischen Ethik viele Gedanken, die auch im Christentum Gültigkeit behalten, aber sie bedürfen jener Neuorientierung, die Augustinus der *caritas* zuschrieb. Wie groß der Unterschied beider Menschenbilder ist, zeigt auch A. de Bovis, La sagesse de Sénèque (Paris, Aubier, 1948), wo die Auswirkungen der metaphysischen Lehren Senecas auf seine Ethik gewürdigt werden: „Der Gott Senecas ist der unpersönliche Gott des Stoizismus, mit dem man nicht in Verbindung treten kann. «Daher die Ohnmacht dieser Lehre, die zuweilen eine leichte Verzweiflung gegenüber dem Leben zurückerläßt.» Und vielleicht ist es das, was die Aktualität dieser alten Lehre ausmacht, «die in der Seele jedes Menschen aufkeimt, der nicht den Glauben hat».

Mit Recht sagt A. Anwander: «Das Ideal der stoischen Weisen hat seine Anziehung durch die Jahrhunderte bewahrt . . . Wo Evangelium und Kirche nicht ganz tief Wurzel geschlagen haben, wird auch nach diesem Krieg vielen und nicht den Schlechtesten die stoische Lebenslehre als die brauchbarste erscheinen.» A. Anwander, Wörterbuch der Religion (Würzburg 1948) 287.

- Arnim, J. v.: Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig 1921—1924, Verlag Teubner. Vol. I: 1921; vol. II et III: 1923; vol. IV: 1924.
- Bartmann, Dr. Bernhard, Professor der Dogmatik: Unser Vorsehungsglaube, Paderborn 1931, Bonifacius-Druckerei.
- Bovis, A. de: La sagesse de Sénèque, Paris 1948, Aubier.
- Burckhardt, Jacob: Kulturgeschichte Griechenlands. Wien-Leipzig 1940; Bernina-Verlag.
- Burckhardt, Jacob: Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens. Wien-Leipzig 1938; Bernina-Verlag.
- Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Vierte vollständig neu bearbeitete Auflage, Bd. I und II, hrsg. von Alfred Bertholet und Eduard Lehmann, Tübingen 1925, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1906—1910, Verlag Weidmann, Bde. I u. II; 2. Teil des II. Bandes enthält: Walther Kranz, Wortindex, 1910. — 5. Aufl. hrsg. von W. Kranz 1934 ff.
- Eichrodt, D. Walther, Professor an der Universität Basel: Theologie des Alten Testaments, Bd. I Leipzig 1933; Bd. II Leipzig 1935; Bd. III Leipzig 1939. Verlag der J. C. Hinrichschen Buchhandlung.
- Garrigou-Lagrange, P. Reginald, Professeur à la faculté de Théologie de l'Angelico, Rome: La Providence et la confiance en Dieu, Fidélité et Abandon, Paris 1932, Desclée de Brouwer & Cie, Editeurs.
- Glasenapp, Helmut von: Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren, Stuttgart 1949, Alfred Kröner-Verlag, Kröners Taschenausgabe Bd. 195.
- Goethe, Wolfgang von: Sämtliche Werke, Leipzig-Wien o. J., Verlagsanstalt für Literatur und Kunst.
- Guardini, Romano: Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München 1948, Kösel-Verlag, Hegner-Bücherei.

*Konrad, Joachim*, Lic. theol. Dr. phil., Professor der Theologie an der Universität Münster: Schicksal und Gott, Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalserfahrung. Gütersloh 1947. C. Bertelsmann, Verlag.

*Nestle, Wilhelm*: Die Krisis des Christentums. Ihre Ursachen, ihr Werden und ihre Bedeutung. Stuttgart 1947, bei Heinrich F. C. Hannsmann.

*Nestle, Wilhelm*: Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Vorträge und Abhandlungen. Stuttgart 1946, bei Heinrich F. C. Hannsmann.

*Pohlenz, Max*: Der hellenische Mensch, Göttingen 1947, Vandenhoeck & Ruprecht.

*Pohlenz, Max*: Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Band I: 1948, Band II (Erläuterungen): 1949.

*Schaeder, Grete*: Gott und Welt. Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung. Hameln 1947, Verlag der Bücherstube Fritz Seifert.

*Scheeben, Dr. Matthias Joseph*: Handbuch der Katholischen Dogmatik. Bd. I—IV. Freiburg 1927. Verlag Herder & Co.

*Sertillanges, R. P.*, Membre de l'Institut: La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin, Paris 1932, Aubier, Editions Montaigne.

*Stakemeier, Eduard*: Über die Vorsehung, Theologie und Glaube XXXV 14—26; Die Ehre im christlichen Menschenbild, Theologie und Glaube XXXIV 11—20; Höflichkeit als Tugend, ebda. 289—292.

*Stauffer, Ethelbert*, ord. Professor an der Universität Bonn: Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart und Berlin 1941, Verlag W. Kohlhammer.

*Weinel, H.*: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 1928, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

*S. Thomae Aquinatis*: Opera omnia, Editio Leonina; vol. IV—XII Romae 1888 bis 1906: Summa Theologiae; vol. XIII—XV (Romae 1920—1930): Summa contra Gentiles. Diese Ausgabe der Summe wider die Heiden ist eine mustergültige kritische Textedition. Sie wurde auf Grund des Autographs des hl. Thomas und der gesamten Handschriftenüberlieferung hergestellt und ist auch als «Handausgabe» erschienen: Summa contra Gentiles, Editio Leonini manualis. Romae (Herder 1934). — Eine Handausgabe der Summa Theologiae *crum textu ex recensione Leonina* erschien im Verlag Marietti, Turin und Rom, 1948.

*S. Thomae Aquinatis*: Quaestiones disputatae (vol. I—IV) et quaestiones duodecim quodlibetales (vol. V), Taurini-Romae 1931. Editio Sexta Taurinensis (Marietti).

*S. Thomae Aquinatis*: In Omnes S. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria (vol. I—II) Taurini-Romae 1929. Editio Septima Taurinensis (Marietti).

*S. Thomae Aquinatis*: Opera omnia, Parisiis apud L. Vivès 1871 bis 1890, ediderunt St. Freté et P. Marc. (Diese Ausgabe wurde für die im vorstehenden nicht genannten Werke des hl. Thomas benutzt.)

*S. Thomae Aquinatis*: Opuscula omnia cura et studio R. P. Mandonnet, Parisiis 1926.

*Thomas-Lexikon*: Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche, von L. Schütz. Paderborn 1895.

*Meyer, Dr. Hans*: Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. Bonn 1938.

Die übrigen benutzten Quellschriften und Monographien sind in den Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln angegeben.

## ABKÜRZUNGEN

- STh. = Summa Theologiae. Die römischen Zahlen geben die Pars an, die erste arabische Zahl gibt die Quaestio, die zweite arabische Zahl gibt den Artikel an.  
*Beispiel*: STh. I II 2, 1 ad 2 = Summa Theologiae, Pars prima secundae, quaestio 2, articulus 1, responsio ad secundam objectionem. c. a. = corpus articuli.
- SCG. = Summa contra Gentiles. Die erste Zahl gibt das Buch, die zweite den Artikel an.
- De Ver. = Quaestiones disputatae De Veritate. Die erste Zahl gibt die Quaestio, die zweite den Artikel an.
- Quodl. = Quaestiones duodecim quodlibetales. Die erste Zahl gibt die Quaestio, die zweite den Artikel an.

PERSONENREGISTER

- Abraham, Patriarch 132, 152, 251  
 Aeschylos 36, 37, 96  
 Aesop 224  
 Alexander der Große 260  
 Ambrosius 122, 181, 314  
 Anaxagoras 88  
 Angelus Silesius 117  
 Anselm von Canterbury 234  
 Aratos 129  
 Aristipp 85  
 Aristophanes 96  
 Aristoteles 76, 78, 85, 88, 96, 277, 280,  
 296 ff., 310  
 Athenagoras 159  
 Augustinus 17, 31, 40, 62, 64 f., 114, 122,  
 131, 159 f., 174—176, 191 f., 198 f., 221,  
 223, 239, 242, 286, 318, 340 A. 2  
 Augustus, Kaiser 63, 89, 281  
  
 Bachofen 263  
 Bayle, Pierre 190  
 Belinskij 221  
 Bergengruen, Werner 32, 121, 123, 167,  
 268 f., 294  
 Bernanos 114  
 Boëthius 162, 170, 178  
 Bossuet 66  
 Brehm 224  
 Buddha 79—82, 274—276, 280  
 Burckhardt, Jacob 83, 86, 193 f.  
  
 Cäsar 141, 260  
 Calvin 51—55  
 Cato 249, 317  
 Chrysipp 134, 246, 248 f., 279, 318, 329  
 A. 77  
 Chrysostomus 159  
 Cicero 40, 41, 72, 89, 279  
 Clemens von Alexandrien 317, 340 A. 4  
 Clemens VII., Papst 122  
  
 Cortes, Donoso 334 A. 37  
 Cromwell 54  
 Cyrill von Jerusalem 159  
  
 Daniel, Prophet 133  
 Dante 59, 62, 170, 171, 234, 305, 314 f.,  
 338 A. 58, 339 A. 29  
 Darwin 63  
 Demokrit 36, 86  
 Dessauer, Philipp 69  
 Diagoras von Melos 202  
 Diogenes 86, 213  
 Droste-Hülshoff, Annette von 113—  
 120, 226, 241  
  
 Eckermann 100, 104  
 Eckhart, Mystiker 194  
 Elisabeth von Thüringen 287  
 Epiktet 22, 40, 42, 134, 246, 278, 282,  
 293, 307, 317, 340 A. 4  
 Epikur 85, 86  
 Erasmus von Rotterdam 48—50, 316  
 Euripides 87, 96, 280  
 Ezechiel, Prophet 133  
  
 Fichte 122  
 Franz von Assisi 132, 243  
  
 Galilei 60  
 Goethe 61, 91, 97—105, 120, 122, 168 f.,  
 196, 214 f., 225, 239, 247, 307, 309, 324,  
 A. 12, 328 A. 33, 339 A. 6  
 Gregor der Große 34, 65, 179, 291  
 Gregor von Nyssa 217  
 Grillparzer 106 f.  
 Gunnar Gunnarsson 178 f.  
 Guyau 75  
  
 Hadrian VI., Papst 121  
 Haecker, Theodor 20, 330 A. 83

Hartmann, Eduard von 93  
 Hauck, Wilhelm Albert 53  
 Hebbel 107, 120, 169  
 Hegel 68, 93, 316  
 Hegesias 85  
 Heraklit von Ephesus 21 f., 36, 40, 87 f.,  
 120, 246  
 Herder, Johann Gottfried 67 f., 97, 105,  
 122, 196  
 Herodot 22, 36, 84  
 Hesiod 83  
 Hieronymus, hl. 40  
 Holbach 99  
 Homer 22, 35, 72, 83, 248, 260, 277  
 Houwald, Ernst von 106  
 Huch, Ricarda 19  
 Huxley 63

Jacobi 100  
 Jaspers, Karl 104  
 Ibsen 108  
 Jeremias, Prophet 131, 133, 136  
 Jesus Christus 34, 65, 89 f., 127, 140 bis  
 150, 234—237, 242, 243 ff., 252—256,  
 261, 283—292, 304  
 Johanna, hl., die Jungfrau von Orleans  
 33 f.  
 Joseph von Ägypten 132, 134, 167  
 Irenäus von Lyon 159  
 Isaias, Prophet 133, 135, 172  
 Julius II., Papst 32, 122

Kafka, Franz 112  
 Kant 92, 105, 196  
 Karlstadt 49  
 Katharina von Siena 287  
 Kleantes 43, 129, 175  
 Kleist 106  
 Kepler 33  
 Kierkegaard 42, 118  
 Konrad, Joachim 47, 127, 176  
 Konfutse (Konfuzius) 22, 24, 271 f., 280,  
 288  
 Kopernikus 60, 63  
 Kratippus 141  
 Kretschmer 121

Lactantius 159, 232  
 Laotse 22—24, 29, 79, 273 f., 288, 319  
 A. 5

Leibniz 190 f., 239, 331 A. 109  
 Leo der Große, Papst 166  
 Leo X., Papst 32, 122  
 Leopardi 91 f.  
 Lippert, Peter 331 A. 116  
 Livius 66  
 Lucanus 249, 317  
 Ludwig, Otto 106 f.  
 Lukrez 75, 85  
 Luther, Martin 47—51

Machiavelli 56 f.  
 Maeterlink, Maurice 207  
 Maistre, Joseph de 12, 216, 332 A. 3  
 Marc, Aurel 22, 40, 72, 75, 135, 246, 278,  
 293 f., 305, 308, 340 A. 4  
 Messere, August 333 A. 35  
 Michelangelo 121, 198, 241, 289  
 Minucius Felix 158, 317  
 Mohammed 44—46  
 Mo-Di (Mizius) 273  
 Mong-Dsi (Menzius) 78  
 Monica, hl. 122  
 Müllner, Adolf 106

Napoleon 141, 207, 289  
 Nero, Kaiser 43, 251  
 Nestle, Wilhelm 86, 238  
 Newman 211 f., 332 A. 8  
 Nicolaus von Cues 262  
 Nietzsche 58, 70, 72 ff., 94, 108, 243,  
 289 f., 292, 302 f., 334, A. 37 337 A. 40

Otto, Rudolf 176

Panaitios 22  
 Pascal 91, 212 f.  
 Paulus, Apostel 40, 64, 150—156, 184,  
 241, 253 f., 259, 291  
 Paul III., Papst 180  
 Pelagius 122, 179, 318  
 Peregrinus Proteus 86  
 Perikles 83, 260  
 Petosiris 29  
 Pilatus 63  
 Pindar 84  
 Piso 43  
 Pius XII., Papst 180  
 Planck, Max 229

Plato 89, 96, 159, 212, 246, 260, 277, 280,  
 283, 288 f.  
 Plutarch 88 f., 105, 134  
 Polemon von Laodikea 86  
 Poseidonios 89, 250  
 Prodikos von Keos 87  
 Ptolemäus von Alexandrien, Astrologe  
 29, 31  
 Ptolemäus Philadelphus, König 85

Renan 143  
 Rilke, Rainer Maria 294

Salvianus 159  
 Schiller, Friedrich von 70, 82, 96, 102,  
 105, 120, 122, 196, 207, 208  
 Schmid, Christoph von 222  
 Schopenhauer 71, 73 f., 83, 92 f., 107 f.,  
 282  
 Schubert, Wilhelm 235  
 Schumann, Gerhart 95  
 Scipio, der Jüngere 22  
 Semonides von Amorgos 83  
 Seneca 22, 40, 42, 43, 72, 88, 164, 175,  
 189, 246, 277 ff., 288, 293, 317, 340  
 A. 4  
 Shakespeare 99, 101, 120, 241, 293  
 Simon, Richard 66  
 Sokrates 40, 78, 86, 247, 281  
 Soto, Dominikus 286  
 Spaemann, Heinrich 149  
 Spengler, Oswald 70, 267  
 Spinoza 98, 101  
 Spranger, Eduard 121

Stäel, Madame de 103  
 Stifter, Adalbert 168  
 Storm, Theodor 243  
 Suarez 67

Tacitus 40, 43  
 Tertullian 25, 158  
 Theodoret von Cyrus 159  
 Theognis 84  
 Theophilus von Antiochien 159  
 Thessalos, Arzt 30  
 Thielicke, Helmut 266  
 Thomas von Aquin 17 f., 21, 31, 33, 40,  
 67, 91, 122, 160—201, 241, 243, 252,  
 264, 295 ff., 308 ff., 326 ff.  
 Thomas von Kempen 56, 172  
 Thrasyllos 30  
 Thukydidies 66  
 Tiberius, Kaiser 209, 250, 251  
 Titus, Kaiser 209  
 Tizian 265

Venantius Fortunatus 254  
 Vergil 39, 57, 178, 330 A. 83  
 Voltaire 222, 230

Wagner, Richard 107 f.  
 Wallenstein 33  
 Werner, Zacharias 106  
 Whitmann 224 f.  
 Wiechert, Ernst 108—113  
 Winckelmann 90  
 Wust, Peter 20

Zenon 22, 40, 246

## SACHREGISTER

- Allwirksamkeit Gottes 46, 51, 130 ff.,  
 143, 162 ff., 229 f., 324 A. 29  
 amor fati 42, 58, 75, 176  
 Astrologie 29—34, 177, 250 f., 334 A. 13  
 Buddhismus 79—82, 274—276, 302 f.  
 Calvinismus 51, 321 A. 52  
 Darwinismus 70  
 Erbsünde 24, 48, 52, 55, 152, 211—213  
 Gaben des Heiligen Geistes 180  
 Geschichtsbild 64 ff., 132 f., 155, 255,  
 322 A. 10  
 Gleichmut 167, 181, 216, 298, 304  
 Gnosis 255  
 Götter der Antike 35 ff., 82 ff., 246 ff.,  
 259, 280, 330 A. 83  
 Heilsgewißheit 185 f.  
 Humanität 36, 262 ff., 286 ff., 317, 325  
 A. 5  
 Karma 80, 276  
 Konfuzianismus 24—29, 77—79, 98—  
 100, 271 f.  
 Konzil von Trient 55, 182, 185  
 Leidenproblem 42 f., 76—95, 136—140,  
 146 f., 204 ff., 221 ff., 242, 331 A. 116  
 Luthers Theologie 84—51  
 Mohammedanismus 44—46, 177  
 Nirvana 81, 93  
 Optimismus 190 f., 243 f., 310  
 Pantheismus 23, 25, 41, 247  
 Persönlichkeit des Menschen 26—28,  
 31, 41, 102, 120—123  
 Pessimismus 24, 47, 73, 80, 83—86, 91  
 bis 94, 97, 103, 107, 112  
 Prädestination 54, 182—187, 320 A. 42  
 Quietismus 179 f.  
 Schicksal, Wortbedeutung 17—22, 57  
 Schicksalsglaube  
   astrologischer 29 ff.  
   buddhistischer 79 ff.  
   chinesischer 22 ff., 77 ff.  
   hellenistischer 141  
   moderner 56 ff.  
   mythologischer 35 ff.  
   philosophischer 40 ff.  
   religiöser 43 ff.  
   theologischer 47 ff.  
 Stoizismus 40—43, 176 f., 248, 262, 277  
 ff., 281 f., 329 A. 77, 340 A. 4  
 Taoismus 22—24, 79, 273 f., 319 A. 5  
 Teufel 50 f., 52, 166, 168 f., 193, 199, 251  
 bis 254  
 Tyrannei 209, 215, 232, 241, 250 f., 288 f.  
 Unsterblichkeit der Seele 41, 90, 256,  
 265, 318  
 Verborgtheit des göttlichen Rat-  
 schlusses 194, 203, 238 ff.  
 Vergeltung 168, 207, 217—221, 232  
 Verklärung der Welt, eschatologische  
 226  
 Vermessenheit 179  
 Verzweiflung 42 f., 73, 243, 260, 267,  
 269, 293 f., 333 A. 35  
 Vorsehung, Wortbedeutung 56, 127—  
 129, 160 ff.  
 Vorsehungsglaube:  
   ordo providentiae 161 ff.  
   executio providentiae 163 ff.  
   necessarium, contingens et casuale  
   169 ff.  
   liberum arbitrium humanum 171 ff.  
   fatum quid sit 174 ff.  
   spes et confidentia salutis 179 ff.  
   praedestinatio 182 ff.  
   effectus orationis 187 ff.  
   malum poenae et malum culpae 190  
   ff.  
   finis providentiae 194 ff.  
 Werke, verdienstliche 55, 185  
 Willensfreiheit 71, 143 f., 171—174, 248  
 bis 250, 322 A. 12, 329 A. 77  
 Zufall 116, 169 ff.

## Bücher aus dem Verlag Räder & Cie., Luzern

Paul Heinisch

### PROBLEME DER BIBLISCHEN URGESCHICHTE

176 Seiten. Leinen Fr. 11.80.

Dieses Buch ist ein schätzenswerter Beitrag in der großen Diskussion zwischen Bibel und Naturwissenschaft. Der Verfasser, Universitätsprofessor Dr. Heinisch, bekannt vor allem durch seine Erklärung des Buches Genesis (Bonner Bibel, 1. Band), macht die dort niedergelegten Ergebnisse in diesem handlichen Band einem weiteren Leserkreis zugänglich. In gediegener, ruhiger und leichtverständlicher Weise werden die alle interessierenden Fragen der ersten Kapitel der Genesis behandelt: Schöpfung, Erschaffung des Menschen, Paradies und Sündenfall, das Alter der Menschheit, Sündflut, der Turmbau von Babel, Kultur und Religion der Urzeit.

«Neue Zürcher Nachrichten»

### SIE HÖRTEN SEINE STIMME

Zeugnisse von Gottsuchern unserer Zeit

Herausgegeben von Bruno Schafer

273 Seiten. Leinen Fr. 11.80

Ein wahrhaft zeitgemäßes Buch! Menschen aus dem geistigen Chaos unserer Zeit finden Sicherheit und Heil im sturmumbrandeten, aber wellensichersten Hafen unserer und jeder Zeit: in der Kirche Christi. Menschen aller Kulturen und Länder sagen uns, wie sie den Weg fanden: der russische Bischof — Churchills Cousine — der Offizier aus Finnland — der Mediziner aus der Tschechoslowakei — der Kampfgenosse Gandhis in Indien — der Mann der Presse aus China — die Marxistin aus Deutschland. — Das Buch ergreift durch seine ehrliche Schlichtheit. Es dürfte vielen Weltfahrern den Heimweg zur Wahrheit zeigen; die bereits Geborenen wird es aus erahntem zu erfastem Glück wachrütteln.

(J. K. Scheuber in den «Neuen Zürcher Nachrichten»)

Otto Hopfan

### DIE APOSTEL

432 Seiten mit 1 Titelbild. In Leinen Fr. 19.—

Das Buch gehört zum Schönsten, Wärmsten, Innigsten, was über die Apostelgestalten geschrieben ist; dabei verwertet es alle Ergebnisse der Forschung bis zur gegenwärtigen Stunde in unaufdringlicher Weise und ist zugleich voll urwüchsiger schweizerischer Kraft, tiefer unaufdringlicher Frömmigkeit, sprachlicher Schönheit und köstlichen Humors.

Dr. P. Weißenberger OSB., Abtei Neresheim

Otto Hopfan

### DAS ANTLITZ DER TAGE

186 Seiten. Leinen Fr. 8.80

Ein kleines Buch, das etwas Großes versucht: der Verflachung und Verweltlichung des heutigen Lebens zu wehren. «Allein schon wegen der Darstellung des Sonntags gehörte dieses feine Büchlein in jede Familie.»

Prof. Dr. Josef Dillersberger

## Bücher aus dem Verlag Räder & Cie., Luzern

Raymund Erni

### DIE THEOLOGISCHE SUMME DES THOMAS VON AQUIN

in ihrem Grundbau

In drei Teilen: Teil I: Von Gott. Geb. Fr. 12.50; Teil III: In Gott durch Christus. Geb. Fr. 9.60; Teil II: Zu Gott (in zwei Bänden). Erscheint 1949/50

Der ausgezeichnete Thomas-Kenner bietet hier eine gekürzte deutsche Ausgabe der theologischen Summe, die eine ausgezeichnete Übersicht über den Aufbau des theologischen Lehrgebäudes des Fürsten der Scholastik vermittelt. Mancher Priester hat sein Leben lang nach einem ähnlichen Werk Ausschau gehalten, ohne es zu finden. — Das Werk bietet vor allem dem Laien die Möglichkeit, mit der «Summe» vertraut zu werden.

(«Luxemburger Wort»)

Jean-Baptiste Chautard

### INNERLICHKEIT

Das Geheimnis des Erfolges im apostolischen Wirken

Deutsch herausgegeben von Abt Dr. Alois Wiesinger, SOCist.

5. verbesserte Auflage. 326 Seiten. Leinen Fr. 10.80

Das Buch zeigt volles Verständnis für ganze Hingabe an unermüdliche Werkätigkeit, wiederholt aber immer wieder in verschiedensten Zusammenhängen und Gedankenreihen und aus den Tiefen der Glaubensgeheimnisse heraus, daß ständige, lebendige innere Verbindung mit Gott das Wertvollste und Wesentliche des christlichen Lebens ist, und daß Werkätigkeit nur aus der Innerlichkeit ihren echten und bleibenden Segen schöpfen kann.

(Bischof Dr. Franziskus von Streng)

Louis Lallemand

### DIE GEISTLICHE LEHRE

Übersetzt und neu geordnet von Robert Rast

Mit einem Vorwort von H. U. von Balthasar

374 Seiten. Leinen Fr. 14.80

Die Lehre dieses hervorragenden Meisters der Askese und Mystik in einer vollständigen, sinngemäß gegliederten, trefflich eingeleiteten und kommentierten und schließlich auch äußerlich sich würdig präsentierenden deutschen Ausgabe.

Otto Hopfan

### DER KREUZWEG DES KRANKEN

3. neubearbeitete Auflage. 221 Seiten und 1 Titelbild. Leinen Fr. 11.—

Was der Verfasser schreibt, ist aus tiefster Selbsterfahrung geschrieben, hat er doch selbst monatelange Kuren, bedrückende Rückfälle und jahrelange Rekonvaleszenz durchgemacht. Deshalb ist sein Werk ein wahres Trostbuch für alle Leidenden geworden. Ein Buch auch für das Krankenpersonal und die Gesunden, damit sie die Kranken besser verstehen.