Hans Jürgen Baden

MENSCH UND SCHICKSAL

HANS JÜRGEN BADEN

MENSCH UND SCHICKSAL

ZWEITE AUFLAGE

Berlin 1950

WALTER DE GRUYTER & CO.

vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.

10 A 2 PH 2

Redemptoristen
Grenzgebiete
der Wissenschaft
Österr. Provinz

101/8988
(b 168)

ARCHIV-NR. 335350

GEDRUCKT BEI E. APPELHANS & CO., BRAUNSCHWEIG
1950

ANSTATT EINES VORWORTES

Denkend versucht der Mensch, sich über sich selbst, seine Herkunft und das Mysterium seines Daseins Rechenschaft abzulegen. Im Denken finden alle jene Fragen ihren Ausdruck, welche das Menschenwesen — jedes Menschenwesen — am Grunde seiner Seele birgt und denen es sich nicht verschließen kann — auch wenn es den an und für sich verständlichen Wunsch dazu hätte. Denn die Frage nach dem Sinn und Rätsel seines Lebens überfällt den Menschen je und je mit Gewalt, — man möchte fast sagen: mit elementarer Wildheit; und nur derjenige verdient die Bezeichnung Mensch im Vollsinne, der diese Frage bisweilen vernahm und auf sie einging. Denn wir leben Wand an Wand mit dem Geheimnis; — ich meine jenes totale Geheimnis, welches gleich einem Schleier ebenso die Tiefen der einzelnen Existenz wie diejenigen der Geschichte und des gesamten Weltalls verhüllt. Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist dies, daß er sich nicht im Instinktiven erschöpft, daß für ihn die Welt der Instinkte nicht das Letzte ist, sondern daß selbst noch in der zerrüttetsten Existenz in gewissen Augenblicken eine Ahnung vom Seinsgeheimnis, vom Mysterium, dem wir verhaftet sind, aufleuchtet.

Im übrigen ist das Verhältnis der Epochen und Generationen dem Seinsgeheimnis gegenüber unterschiedlich. Es gibt Epochen, in welchen die geistige Problematik und die Frage nach dem Sinn der Existenz in einem Maße vorherrschen, daß der Raum des praktisch-tatsächlichen Lebens

ganz zu verschwinden scheint. Der Blick wird gebannt von jenen Hintergründen, in denen wir, ob bewußt oder unbewußt, verwurzelt sind wie die Pflanze im Boden. Diese Zeitalter, mit ihrem mystisch-kontemplativen Zug, sind (sie brauchen es nicht zu sein) geschichtlich oft wenig ergiebig. Fast scheint es, als ob die Geschichte stagniert, alle Potenzen der Seele und des Denkens werden an das Unsichtbare gewandt, und der Wunsch, sich praktisch an der äußeren Gestaltung des Lebens zu versuchen, tritt mehr oder weniger zurück. Dies sind die halkyonischen Gefilde der Historie, von denen Talleyrand spricht. Sind wir hier nicht vor eine alternativische Notwendigkeit gestellt? Entweder: der Mensch wirft sich mit der ganzen Kraft seines Ingeniums auf das Seinsgeheimnis und versucht, dieses auf dem Wege der Philosophie, der Kunst oder der Religion zu lösen — oder wenn nicht zu lösen, was kühn und widerspruchsvoll klingt, so doch zu klären, ahnend sich einzufühlen, soweit dies möglich ist. Wird nun nicht dieser geistige Impuls erkauft um den Preis des Verzichtes auf politische, geschichtliche und soziale Notwendigkeiten? Ist nicht die Gefahr, welche hier aufdämmert, diejenige der abstrakten Existenz, welche, da sie Geist, Kunst, Religion sagt, den Boden unter den Füßen verliert, sich an Träume und Vagheiten verschwendend, die, bei Lichte besehen, nicht nur nichts einbringen, sondern den Menschen zum Fremdling in der Wirklichkeit werden lassen? So sagt man.

Die Gesinnung unserer Epoche ist eine entgegengesetzte. Ihr Ideal und ihre Liebe sind die soziale und politische Praxis; ihr Feld ist die Geschichte mit ihren Erschütterungen, ihren tausend Möglichkeiten. Eine subtile Intelligenz, welche einst vom reinen Geiste absorbiert ward, wendet sich an das Technisch-Organisatorische; das Kriegsinstrument erfährt eine Vervollkommnung, welche ans Zauberhafte grenzt. In dem Maße, als dies alles den Menschen ergreift und seine

Erlebnisfähigkeit bis zum Rande erschöpft, tritt das Seinsgeheimnis in den Hintergrund. Eine gewisse Kategorie von Fragen existiert nicht mehr, oder sie wird jedenfalls so behandelt, als sei sie nicht existent. Damit schlägt das Pendel gewissermaßen zum anderen Extrem: an Stelle des abstrakten Geistes tritt die abstrakte Praxis — eine exklusive und totale Hinwendung zum Hiesigen, Greifbaren und Sichtbaren.

Es gibt geschichtliche Notwendigkeiten, die diese abstrakte Praxis, welche nicht in der Negation, aber in der Außerachtlassung einer bestimmten geistigen Problematik beruht, entschuldigen. Aber dies ist kein Zustand, und niemand bezweifelt, daß, einigermaßen konstante und ruhige Verhältnisse vorausgesetzt, der Mensch sich dem Seinsgeheimnis wieder mit jenem Nachdruck zuwenden muß, den es von uns fordert. Denn die eigentliche Würde des Menschen beruht ja eben darin, daß er das Geheimnis seiner Herkunft und seines Lebenszieles in Rechnung setzt, — daß er immer von neuem darum kreist wie der Falter um die Flamme, ungeachtet der Tatsache, ob diese Reflexion in praktischem Sinne etwas abwirft oder nicht.

Es ist schön und tröstlich zu sehen, wie, trotz allen vordergründigen Beanspruchungen des Menschen, trotz dem Maschennetz von zahllosen Pflichten, in das er eingespannt ist, immer wieder die Frage sich regt, welche auf den existentiellen Ursprung abzielt. Dieser Frage dienen die folgenden Ausführungen. Sie bringen keine Lehre, kein System, keine Anthropologie im üblichen Sinne. Nicht aus dem Grunde, weil es üblich wurde, Systeme zu verwerfen und die sogenannte Dynamik zu feiern, was oft nur ein Deckname für Willkür ist. Der Grund ist ein anderer: unsere Generation ist auf eine schwer zu sagende Art den geistigen Lehren und Systemen der Vergangenheit entfremdet, worunter ich nicht Systeme des politisch-histori-

schen Bereichs verstehe, sondern solche der Philosophie und der Weltanschauung. Die Versuche, welche gemacht worden sind, das Geheimnis des Seins in Systemen zu erfassen und gleichsam begrifflich einzukreisen (so wie der Jäger ein Wild einkreist — spricht doch schon Platon von der Jagd nach dem Seienden), — diese Versuche besitzen für uns zwar eine gewisse sachliche Realität, sofern wir Kenner der Geistesgeschichte sind, aber sie besitzen keine unmittelbar-persönliche Bedeutung. Weder Leibniz noch Descartes, weder Hegel noch Kant vermögen uns Gegenwärtigen, ungeachtet aller Verehrung, welche wir ihnen bezeugen, zu helfen, mit dem Leben fertig zu werden. Das zwanzigste Jahrhundert ist ein solches, in dem die geistigen Erfahrungen ganzer Generationen wieder vom Menschen abgefallen sind; in einer Ursprünglichkeit und Voraussetzungslosigkeit, welche viele feiern, viele tadelnswert finden, steht der Mensch vor den Toren des Lebens und begehrt Einlaß. Er ist wesentlich unbelasteter von Reflexionen als die Geschlechter vor ihm; er lehnt zu einem großen Teil jede Lebensproblematik überhaupt ab (weil, wie er sagt, das Problematisieren destruktiv sei und die Grundlagen des Lebens und Handelns in Frage stelle). Auf jeden Fall muß, wer zu diesem Menschen verständlich über die Grenzen und Hintergründe seiner Existenz sprechen will, zunächst von allen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, Fragestellungen und Themen absehen. Nichts, aber auch nichts darf vorausgesetzt werden. Jede irgendwie geartete Voraussetzung läßt stutzig werden und den Verdacht aufkommen, hier sei im Grunde nichts anderes geplant als ein intellektuelles Abenteuer, abstrakte Artistik.

Die Krise der Philosophie, welche ein offenes Geheimnis ist, hat hier ihren Grund. Diese Wissenschaft, zu deren Wesen es gehört, Ansprüche auf die Totalität des Seins zu stellen und gleichsam ein Kompendium aller den Menschengeist bewegenden Fragen zu geben — sie ist immer mehr

an den Rand getreten, eine Domäne für einsame und verdrossene Geister. Ihre Begrifflichkeit wirkt leer, ja geradezu tödlich, weil sie, im Gegensatz zum Wortsinne, die Wirklichkeit nicht begreift, weil sie das rätselvoll dahinströmende Leben nicht mehr umschließt wie etwa die Fassung eines Ringes den Stein. Wie der Stein aus der Fassung, so ist die unmittelbar-lebendige Wirklichkeit aus den Begriffen herausgebrochen, die Begriffe scheinen als Kapseln, Hülsen, sie lassen ahnen, daß Leben in ihnen war, aber dieses Leben ist nicht mehr da und kann den Begriffen auch nicht mit Gewalt infiltriert werden.

Trotz der Schwierigkeit, in welcher sich die Philosophie zugestandenermaßen befindet, ist sie die vornehmste Wissenschaft. Sie ist aristokratisch, weil in ihr jene Fragen kulminieren, von denen ich behaupte, daß sie zu erörtern die eigentliche Würde des Menschen ausmacht. Die Philosophie wird auch niemals eine populäre Wissenschaft sein, sondern sie wird nur jene in ihren Bann ziehen, bei denen die Frage nach dem Existenzgeheimnis eine bestimmte Intensität erreicht hat. Bei der Mehrzahl der Menschen wird diese Frage von anderen, die ihnen ungleich wichtiger zu sein scheinen, übertönt; die, welchen Selbstbehauptung das wichtigste dünkt, oder denen, wie es heißt, der Bauch zum Gotte avanciert, ist am Philosophieren naturgemäß wenig gelegen, sie haben für dergleichen nichts als Spott und Verachtung, es ist eminent brotlose Kunst. Aber nicht darauf kommt es an; es muß, wer philosophieren will, grundsätzlich bereit sein, gegen den Strom zu schwimmen und sich in einsamer Leidenschaft Dingen zuzuwenden, welche für viele belanglos sind, von vielen völlig übersehen werden. —

Was im folgenden vorgetragen und entwickelt wird, ist voraussetzungslos gedacht; es erfordert vom Leser lediglich eine spezifische Unruhe des Geistes. Diese Unruhe — es erweist sich, daß die totale Voraussetzungslosigkeit doch

Abstraktion bleibt — ist Vorbedingung dafür, daß das hier Gesagte auf fruchtbaren Boden fällt. Denn jedes menschliche Denken erfordert, soll es nicht eine Bewegung ins Leere hinein sein, ein bestimmtes Mit-denken, will sagen, ein reflexives Mitgehen des andern im Geiste, — oder noch anders: ein ganz konkretes Verstehen, das überall dort gewonnen wird, wo die Seele von analogen Erfahrungen gezeichnet wird, welche die Mehrzahl der Erfahrenden nur dunkel ahnt. Hier liegt der tiefere Sinn des Begriffes der Sympathie. Sympathie bedeutet Mit-leiden; Sympathie zu jemandem empfinden, heißt also nicht nur, wie wir heute gern anzunehmen geneigt sind, ein flüchtiges, im Grunde unverbindliches Gutsein; Bande der Sympathie knüpften sich ursprünglich nur zwischen solchen Menschen, welche dasselbe erfuhren, erlitten, und dadurch auf einer tieferen Ebene der Erfahrung gewissermaßen zu Geschwistern wurden. Alles Denken im tieferen Sinne erfordert eine derartige Geschwisterlichkeit und Kommunikation der Geister; wo sie erfolgt, ist die Denk-Bewegung erst eigentlich fruchtbar, sie erhebt sich über den Bezirk des rein intellektuellen Abenteuers und gewinnt formende, seinsläuternde Kraft. —

ERSTER TEIL

SCHICKSAL ALS BESITZ

1. SCHICKSAL ALS BESITZ

Wenn Menschen voraussetzungslos, wie ich es nenne, über ihr Leben Klarheit zu gewinnen versuchen; wenn ihr Leben aus den gewohnten Geleisen gerät und sich vor Schwierigkeiten gestellt sieht, die unüberwindlich sind und sich nicht mehr mit Hilfe des Schemas, das man sonst zur Hand hat, bewältigen lassen; kurz: überall dort, wo im natürlichen Ablauf der Existenz etwas eintritt, das man nicht vorauswußte, vorauswissen konnte und vorauswissen wollte — überall dort taucht, mehr oder minder spontan angewandt, ein Begriff auf, der magnetisch alle Dunkelheiten und Abgründe des Seins in sich zusammenfaßt: der Begriff des Schicksals. Dieser Begriff ist bei den meisten Menschen an Stelle der Religion, an Stelle eines lebendigen Gott-Verhältnisses getreten. In ihm schlummert alles, was an religiöser Sehnsucht, an divinatorischer Ahnung vorhanden ist; in ihm hat sich das religiöse Leben der Altvorderen, welches diese noch breit, vertrauensvoll und umständlich auszusprechen imstande waren, konzentriert und — verflüchtigt. Ja, der Begriff des Schicksals ist in eine unmittelbare Rivalität zum Gottesbegriff, zur Vorstellung einer letzten ewigen Macht getreten und hat diese im großen und ganzen verdrängt. Wenn, in Lagen der Not, des Schmerzes, der intellektuellen Verzweiflung die Menschen dieses ansonst mit Gott auszutragen sich mühten, von der Gottheit her eine Rechtfertigung der persönlichsten Umstände ihres Lebens versuchend, so sprechen sie jetzt kurzweg vom Schicksal. Dies ist Schicksal —; damit ist ein Fall,

der Rätsel über Rätsel bergen mag, auf eine gültige Formel gebracht und einstweilen oder für immer erledigt. Dies ist Schicksal: man richtet das geheimnisvolle Wort vor sich auf wie einen Schild, hinter dem man Deckung sucht und findet. Ach, es ist mehr als ein Wort, ein Begriff: es ist nahezu eine Beschwörungsformel geworden, von einer das Herz bezwingenden Magie. Das Wesen eines Beschwörungswortes besteht einmal in seiner Dunkelheit; man weiß nicht, was es „eigentlich" besagt und will es auch garnicht wissen. Wüßte man es, wäre man sich rational durchaus im klaren, so ginge dies auf Kosten seiner Mächtigkeit. Mächtigkeit — ein gleichsam elektrisches Gespanntsein, das ist das Wesen der Beschwörung. Zu der Dunkelheit tritt also, als anderes konstitutives Element, die Mächtigkeit. Das Wort „Schicksal" ist eine Macht, welche, da man sie zitiert, Geborgenheit verleiht, einen Hauch des Gesichertseins. Worin diese Sekurität im einzelnen besteht, das weiß man zwar nicht, man kann es auch nicht weiter auf eine Formel bringen — es ist einfach da. Bei vielen kommt es auch, wenn sie dergestalt vom Schicksal sprechen, gar nicht bis zum Gefühl der Sicherheit. Ihr Erlebnis besteht einfach darin, daß durch den Anruf dieser geheimnisvollen Macht der Fall „erledigt" ist. Schicksal: dem läßt sich nichts weiter hinzufügen. Dieser Begriff ist von einer unerklärlichen Fülle und Substanz; er ist die Losung, welche sie vorbringt, wenn die Existenz sich aus den irrationalen Tiefen des Seins angerufen fühlt.

Wenn es auch, wie ich schon andeutete, dem Wesen der Beschwörung widerspricht, daß man sie mit den Mitteln des Verstandes zu erhellen trachtet, so wollen wir doch im folgenden den Versuch machen, diesen gewissermaßen magischen Komplex in seine Bestandteile zu zerlegen. Oder, wenn dieses, worauf manche Anzeichen hindeuten, nicht zur Gänze gelingen sollte —: wir wollen versuchen, alles, was im Menschen beim Tönen dieses Wortes an Gewißheit, Erkenntnis und andern Reaktionen aufbricht, zu verzeichnen. Alles Große läßt sich ja nur indirekt schildern. Das gilt vom Individuum, dessen Schönheit so bedeutend ist, daß wir nur beschreiben können, wie diese sich auf ihre Umgebung auswirkt; die Schönheit selbst auszusagen wäre so unmöglich wie eine Betrachtung des Sonnenglastes. Und ähnlich geht es uns mit Begriffen, hinter denen irgendwie eine transsubjektive Realität steht. Diese Realität selbst begrifflich darzustellen, überschreitet das Vermögen unserer Reflexion und nicht zuletzt auch das Vermögen unserer Sprache; wohl aber können wir den Sturm von Wohltat, Angst oder Ratlosigkeit schildern, welcher sich erhebt, wenn diese Realität an unser Herz rührt. Und erst von daher, auf Umwegen, wenn wir die verschiedenen Weisen des Erlebens kennen, vermögen wir uns in etwa konstruktiv zur Sache selbst zu erheben, indem wir aus der Wirkung Schlüsse ziehen auf das eigentliche Sein des Wirkenden.

So geht es uns auch mit dem Begriff: Schicksal. Was das Schicksal sei und worum es sich handelt, wenn wir von Schicksal reden, das können wir zunächst nicht im mindesten erklären. Riesig und vag hängt dieser Begriff uns zu Häupten; vieldeutig wie alles, dem wir uns nähern, um es zu erkennen. Erst von der unmittelbaren Reaktion her, mit welcher der Mensch das Dunkle, phantastisch Oszillierende zur Kenntnis nimmt, erst aus den konkreten Verhaltensweisen, welche das Sein erkennen läßt, wenn es ins Schicksalsfeld gerät, lassen sich weiter Feststellungen treffen.

* * *

Es besteht ein gründlicher Unterschied, ob wir sagen „das Schicksal", womit wir das Schicksal vom eigenen Leben abheben als etwas, das jenseits liegt oder das zumindest

über unserem Leben steht als das Größere, Fremde, Nur-Geahnte — oder ob wir sagen „mein Schicksal", womit wir das Schicksal unmittelbar in den Kreis unseres Lebens hineinziehen und es gleichsam als unseren ganz persönlichen Besitz ausgeben. Sind dieses exklusive Aussagen, dergestalt, daß man im Grunde nur das eine oder das andere sagen kann, also entweder „das Schicksal" oder „mein Schicksal"? Haben wir zu wählen zwischen einer Anschauung, welche das Schicksal grenzenlos oder überpersönlich in die Sterne emporwirft, und einer anderen, welche sich des Schicksals zu bemächtigen trachtet, was eben durch nichts krasser zum Ausdruck kommt als durch die ständige Anwendung des besitzanzeigenden Fürworts?

Schon hier, anläßlich dieser rein terminologischen Erwägung, wird die einzigartige Paradoxie deutlich, in welcher wir uns gegenüber dem Schicksal befinden. Diese Paradoxie erhellt daraus, daß wir das eine Mal von „Schicksal als Besitz" sprechen, das andere Mal von „Schicksal als Ferne". Wir treffen also über das Schicksal Feststellungen, welche, im gleichen Atemzuge ausgesprochen, sich schlechterdings ausschließen. Was unnahbar ist, dem Menschen entrückt wie ein Sternbild, das vermag nunmehr sein unmittelbarer, eindeutiger Besitz zu sein. Hier tut sich ein Abstand auf, den keine Sehnsucht überbrückt, keine noch so kühne Konstruktion des Intellekts außer Kraft setzt. Ein großer Teil dessen, was wir als menschliche Schicksalserfahrung bezeichnen, gründet in diesem Erlebnis der Distanz, welches beim Menschen das Gefühl eines schlechthinnigen Ausgeliefertseins hervorruft.

Auf der Gegenseite gibt es hinwiederum Schicksalserfahrungen, wo das Fatum ganz kompakt als Besitz, Eigentum des Menschen bezeichnet wird. Hier ist die Ferne verschwunden, die sternerne Unerreichbarkeit; das Schicksal vielmehr hat sich ganz eingesenkt ins irdische Leben und

sich in einer konkreten Individualität geradezu verleiblicht. Ich sage: mein Schicksal, wie ich sage: mein Haus, meine Tochter, mein Buch, mein Gefühl. Ich habe es völlig reflexionslos zu dem meinigen gemacht, ich rangiere es in den Kreis der Dinge, die ich besitze (oder richtiger: die ich zu besitzen wähne).

Wieder muß hier die Aufmerksamkeit gelenkt werden auf eine terminologische Eigenart, welche doch, über das Zufällige und Spielerische durchaus erhaben, den Blick freigibt in die Tiefe des Problems. Wenn ich vom fernen Schicksal spreche, so pflege ich das Schicksal in der Einzahl zu zitieren. Das Schicksal. Wenn ich dagegen, das Schicksal als persönlichen Besitz voraussetzend, meine Aufmerksamkeit wende auf andere Menschen, welche ihrerseits über Schicksal verfügen, so zersplittert und differenziert sich das eine Schicksal notgedrungen in eine Vielzahl von Schicksalen. Schicksal als Besitz: das führt zu einem pluralischen Denken über das Schicksal. Denn das Schicksal kann ich dann nicht mehr mit irgendeinem anderen Menschen gemein haben, genau so wenig, wie ich irgendeinen anderen intimen Besitz mit diesem zu teilen willens bin. Vielmehr sage ich in diesem Falle nachdrücklich: mein Schicksal, Schicksal als etwas durchaus Eigenes und in jedem Bezug Individuelles betonend. Das Schicksal erscheint jetzt genau so persönlich, einmalig, unwiederholbar und unvergleichbar wie die Seele des betreffenden Menschen. Kein Schicksal gleicht dem andern. Wie Blätter am Baume, entgegen äußerem Anschein, sich niemals ganz ähneln, vielmehr jedes Blatt vom andern verschieden ist — wenngleich diese Verschiedenartigkeit mit dem bloßen Auge oft gar nicht mehr feststellbar ist —, wie die Blätter um mikroskopische Feinheiten differieren in Form und Geäder, so heben sich auch die Schicksale der Menschen von einander ab, selbst solche, welche sich aufs Haar gleichen. Hier ist der Punkt erreicht, wo eines

der entscheidenden Mysterien des Seins aufleuchtet: das Sein ist so unerschöpflich, daß es sich in Myriaden von Lebewesen und Schicksalen nicht ein einziges Mal wiederholt.

Schicksal als Besitz: hier wird das Schicksal zum Individualgesetz eines bestimmten Lebens. Schicksal als Ferne: hier droht und lockt Schicksal aus unsäglichen Höhen, begnadet göttergleich mit Gunst, Glück, erwürgt das einzelne Sein in Trauer, Ratlosigkeit, Verzweiflung. Aus dieser Einstellung, oder richtiger: Erfahrung des Schicksals resultiert notgedrungen ein ganz verschiedenes Lebensgefühl. Mein Schicksal: das bedeutet irgendwie Geborgenheit, Wärme. Wenn ich derart über mein Schicksal zu verfügen imstande bin, wenn mein Schicksal gleichsam „handlich" ist, vermag ich meine Tage in einer Sphäre relativer Sicherheit und Berechenbarkeit zu verbringen. Ich bin in meinem Schicksal „zu Hause". Dies schließt zwar Überraschungen nicht aus, und eine gewisse Dunkelheit am Grunde bleibt bestehen; aber vorherrschend ist die Atmosphäre des Vertrauens, der Verläßlichkeit. Ich möchte sagen: dort, wo das Schicksal als persönlicher Besitz gewußt wird, ist das ganze Weltbild wärmer, geschlossener; man betrachtet die Welt, wie sie der Bauer von der Schwelle seines Hofes aus betrachtet. Weil man sich mit seinem Schicksal einig ist, weil von dieser Seite nichts droht, darum läßt man sich mit einer gewissen naiven und erwartungsvollen Selbstverständlichkeit mit dem Leben ein.

In diesem Lebenskreis kann der Verdacht nicht aufkommen, daß der Mensch sich dem Schicksal gegenüber irgendwie passiv verhalte, und daß das Schicksal jede Möglichkeit des Besessenwerdens, Beherrschtwerdens von seiten des Menschen ausschließt. Vielmehr: was ich besitze, dessen bin ich Herr, es ist das Objekt meines Tuns; gilt dieses nicht auch vom Schicksal, da es doch nur eines unter den Dingen ist, über die ich höchst eindeutig verfüge?

Schicksal als Besitz: das bedeutet ein Subjekt-Objekt-Verhältnis des Menschen zu seinem Schicksal. Der Mensch ist in jedem Augenblick der überlegene, — derjenige, welcher das Heft in Händen hält. Niemand kann dies in Frage stellen, am wenigstens das Geschick selber, welches wir zuvor als das Eigenste, Persönlichste bestimmten, über das der Mensch zu gebieten hat.

Das Subjekt-Objekt-Verhältnis kann allenfalls insofern einer gewissen Auflockerung unterliegen, als das Schicksal, dem Untergeordnetsein entnommen, dem Menschen irgendwie als gleichwertiger Partner gegenübertritt. Die Beziehung des Menschen zu „seinem" Schicksal gleicht dann in etwa der Beziehung zweier Personen zueinander. Nicht mehr Subjekt und Objekt, Besitzer und Besitz stehen sich gegenüber, sondern zwei Du, zwei Willenszentren. Der Mensch verkehrt mit seinem Schicksal auf der gleichen Ebene, auf welcher er mit seinesgleichen umzugehen pflegt. Hier ist also die Beziehung eine freiere, wenngleich sich die Atmosphäre der Sekurität auch nicht einen Augenblick verliert. Denn wenn das Schicksal jetzt auch dem Menschen als gleichrangiges Du gegenübersteht, so besagt dies doch nicht, daß es sich verselbständige oder womöglich gar den Willen des Menschen durchkreuze. Keineswegs. Es bleibt die Gewißheit: ich kenne mein Schicksal. Mein Schicksal ist nichts Fremdes, nicht das ganz Andere, das sich jederzeit gegen mich wenden kann, um mein Sein aus den Angeln zu heben. Das Schicksal droht nicht mit der Vernichtung, mit dem Abgrund der Sinnlosigkeit, es bleibt trotz einer gewissen Eigenständigkeit an mich gebunden, ist es doch Fleisch von meinem Fleisch, Blut von meinem Blut. Wie könnte mein Schicksal, in dem die Essenz meines Lebens Form gewinnt und sich ausspricht, wider mich aufstehen?

Also irgendwie wirkt das Besitzverhältnis auch hier, wo das Schicksal aus der Unterordnung, dem Objektsein, befreit

ist, fort. Wenn ich mich auch mit meinem Schicksal als mit einem gleichrangigen Partner unterrede, wenn ich es auch oft pathetisch zitiere, ihm meine Sorgen, Nöte vorstellig mache —: im Grunde handelt es sich doch um ein Geschöpf meiner Art, das ich aus mir selbst herausgestellt, gleichsam auf eine außer mir liegende Wand projiziert habe, wo es sich zwar bewegt, aber doch nur als ein gespenstischer Schatten meiner selbst.

Die Reaktion des Menschen auf das, was er, zunächst ganz unbestimmt und fluktuierend, unter Schicksal begreift, ist demnach völlig verschieden, je nachdem, ob es sich um, wie wir jetzt zu sagen geneigt sind, ein Individualschicksal handelt, oder um d a s Schicksal, welches in transsubjektiver Sachlichkeit, Überlegenheit jenseits des Einzellebens west. Im letzteren Falle — es wird darauf später ausführlich zurückzukommen sein — ist das Schicksal von einer numinosen, sehr erhabenen und unirdischen Aura umwittert. Nicht ich verfüge über das Schicksal, sondern dieses über mich, — auf Grund von Gesetzen, die ich nicht verstehe, und die mir auf keinen Fall einsichtig sind. Es wird sehr deutlich, daß das Schicksal an Stelle einer Gottheit getreten ist, und was man dieser Gottheit einst entgegenbrachte an Demut und Verehrung, das wird nun unmittelbar auf das Schicksal übertragen. Das Schicksal, welches in einer weithin glaubenslos gewordenen Welt den Gott ablöst, vereinigt auch dessen Prädikate auf sich; es entrückt, kurz gesagt, in die Zone der Transzendenz. Transzendente, göttliche Macht wird im Schicksal durchsichtig. Es ist dem Willen, der Erkenntnis und der Vorsorge des Menschen entzogen wie ein Gott. Darum kann man ihm geradezu einen Altar errichten, auf dem man seiner Majestät und kosmischen Universalität opfert.

Alles dies fällt weg, solange das Schicksal ganz naiv eingeflochten ist in den Lebenskreis des Menschen — solange

es als menschlicher Besitz fungiert. Ich kann es nicht oder nur in sehr bescheidenem Ausmaß verehren, weil der Abstand, welchen jede Verehrung voraussetzt, fehlt. Ich kann im Schicksal nicht den dunklen, gleichsam metallenen Leib der Gottheit wahrnehmen. Vielmehr ist es etwas durchaus und in jeder Beziehung Menschliches, etwas, das zur Welt des Menschen dazugehört wie die Dinge des täglichen Umgangs. Wenn ich mein Schicksal zitiere, so löst diese Zitierung keinen Schauder, kein Gefühl des Ungeheuren aus; es bricht keine neue Seinsdimension auf, so wie etwa der Blick des Menschen über sich selbst hinausgeführt wird, wenn dieser, aus abendlicher Versunkenheit erwachend, in das schmale Fach seines Fensters ein Stück gestirnten Nachthimmels eingespannt sieht.

* * *

Wie man im privaten Leben mit niemandem und nichts für die Dauer auf engstem Raume zusammen leben möchte, das man nicht kennt, über das man sich nicht bis zu einem gewissen Grade im klaren ist, so wird auch das Zusammensein mit dem Schicksal auf die Dauer unheimlich, wenn man nicht irgendeinen Modus des gemeinsamen Existierens gefunden hat. Was ist das für eine seltsame Beziehung, die sich zwischen dem Menschen und „seinem" Schicksal ergibt? Läßt sich ein Punkt festhalten, wo jene Beziehung gleichsam erst in Kraft tritt — wo etwas wird, das vorher nicht vorhanden war? Subjektiv gesehen, ereignet es sich sehr häufig, daß der Mensch sein Schicksal erst suchen und finden muß. Dies Suchen und Finden des Schicksals ist, paradox gesprochen, ein durchaus passiver Akt. Man kann sein Schicksal nicht suchen wie eine seltsame Pflanzenart, oder wie der Philatelist einer verblichenen Marke nachjagt, man kann

es nicht finden, wie man einen Menschen findet, der zu gegebenem Zeitpunkt in den Raum des persönlichen Lebens eintritt und einfach nicht daraus weggedacht werden kann. Hier überall wird ein aktives Moment vorausgesetzt; es handelt sich, so oder so, um einen Triumph menschlicher Initiative. Mit nichten ist das Finden „seines" Schicksals ein Ergebnis der Initiative des Menschen. Das Schicksal wird immer nur gefunden, wenn es sich finden lassen will. Hier besteht eine gewisse Analogie zu dem, was die Menschen Glück heißen. Die Jagd nach dem Glück ist Wahnsinn, eine rührende Scharlatanerie; je intensiver einer das Glück will, desto hoffnungsloser wird es ihn meiden. Aber jener, der das Glück keineswegs in Rechnung setzt, ja der auf ein Erleben gefaßt ist in Schmerz und Entbehrung, wird auf einmal erfahren dürfen, wie der Stern strahlend über den Niederungen, in denen er sich herumschlägt, aufgeht. Ähnlich verhält es sich mit dem Schicksal. Jene, welche, begierig auf ein Schicksal (ein starkes, strahlendes, in die Augen fallendes Schicksal), sich um dieses fortgesetzt bemühen, geben auf die Dauer eine unleugbar lächerliche Vorstellung. Schicksal kann man nicht „machen", nicht forcieren; Schicksal, auch wenn es als individuellster Besitz erfahren wird, kann sich, dem Boden des Seins entsteigend, dem Menschen immer nur schenken.

So kann also jemand durchaus angeben, wann und wo sich sein Schicksal von ihm finden ließ. Gewöhnlich pflegt dies in Augenblicken der Erschütterung der Fall zu sein. Denn um sein Schicksal zu sehen, zu finden, es als das seinige zu empfinden, bedarf der Mensch einer Lockerung, welche das Ganze seiner Existenz umgreift. Wenn mich ein Schmerz trifft, welcher die Grenze des Erträglichen überschreitet; wenn ich in eine intellektuelle Verzweiflung gerate, in welcher mir das ganze Universum nur mehr als eine grandiose Architektur der Sinnlosigkeit und Widersinnigkeit erscheint;

wenn mir ein Mensch genommen wird, dessen Sein der Atem meiner Arbeit war — wenn irgendeines davon eintrifft, mich betrifft: dann kann Schicksal groß und klar in Erscheinung treten. Dann kann ich, nachdem ich die Nacht des Nichts, der Zernichtung durchschritten habe, auf einmal in den Besitz dessen gelangt sein, was sich mir vorher wie unter Tarnkappen verborgen entzog. Aber um dieses festzuhalten: nicht ich habe die Begegnung mit meinem Schicksal herbeigeführt, nicht ich habe es gerufen; vielmehr: ich wurde von einem Rufe getroffen, einem dunklen Rufe, den nie wieder vergißt, wer ihn einmal vernahm. Dies bezeichnen wir gemeinhin als den „Ruf des Schicksals".

Wann auch immer mir mein Schicksal entgegentritt aus dem unergründlichen Boden des Seins: ich erkenne es als das meinige. Und hinter der zufälligen Subjektivität des ersten Zusammentreffens steht die Erkenntnis, daß sich mein Sein hier nicht mit einem beliebigen Schicksal kreuzt, welches auch ein anderes hätte sein können, sondern daß dies mein Schicksal ist, mir zugeordnet, mir bestimmt von Anfang an. Genau so, wie es im Leben zwischen Menschen keine willkürlichen Begegnungen gibt, sondern wie sich in jeder echten Begegnung ein unaussprechlicher Sinn verwirklicht, eine primäre Bezogenheit des Seienden auf einander, die geheimnisvoller ist als alles — genau so liegt auch das Zusammentreffen von Mensch und Schicksal jenseits von Laune und Willkür. Niemand gerät an das Schicksal, welches nicht das seinige ist; niemand auch ist imstande, sein Schicksal gegen ein anderes zu vertauschen. Es werden zwar, dies bezüglich, verzweifelte Anstrengungen getroffen, weil man durch Abschüttelung, Auswechslung seines Schicksals ein anderes Los erhofft; aber all diese Anstrengungen bleiben mehr oder minder utopisch. Der Kampf gegen das Schicksal, welches einem bestimmt ist, die Negation des persönlichen Fatums —: welche vollendete Donquichotterie!

Attacke zerbrechlichen Speers gegen die Windmühlenflügel der unbedingt-ehernen Notwendigkeit.

Die Linien zwischen Schicksal und Existenz kreuzen sich an einem bestimmten Punkte des Lebensablaufs, dem Auge ersichtlich. In Wahrheit jedoch läßt sich der Bezug zwischen Schicksal und Existenz garnicht durch ein System teils divergierender, teils sich schneidender Linien ausdrücken. Denn in Wirklichkeit, wie ich schon sagte, gehören Schicksal und Existenz von Anbeginn her zusammen. Was heißt hier: von Anbeginn her? Ist das ein zeitlicher Punkt, oder handelt es sich um eine Aussage, welche jede zeitliche Kategorie sprengt? Das letztere ist der Fall. Das Schicksal ist ebenso alt und ebenso jung wie das Individuum, dem es zugehört. Es wird mit dem Menschen geboren, was freilich nicht besagen will, daß es in diesem Moment erst aus dem Nichts, aus der völligen Seinsdunkelheit heraustritt. Das Geheimnis des Ursprungs, welches jeden Menschen umwittert, betrifft in eben dem Maße auch sein persönliches Schicksal.

Zwischen dem Menschen und seinem Schicksal besteht somit eine Ehe, die metaphysischer Natur ist. Dieses Bündnis kann vom Menschen nie wieder gelöst werden. Er kann es negieren, er kann sein Vorhandensein auslöschen, er kann Jahre und Jahrzehnte in der Fiktion hinbringen, daß er kein Schicksal habe, vielmehr frei sei: aber dies alles ändert nichts, durchaus nichts am Tatbestande. Wie der Schatten dem Wanderer zugegeben ist, auch dann, wenn dieser ihn nicht sieht, so ist dem Menschen sein Schicksal beigesellt. Sein Schicksal reift in ihm, wie sein Tod reift, unablässig, gnadenlos.

* * *

Mein Schicksal hat tiefer an meinem Leben Anteil als irgendein anderes Ding, welches ich besitze. Die Dinge, die

ich besitze, sind von außen in mein Leben getreten. Ich habe sie erst nachträglich in den Kreis des Meinigen hereingezogen, ich habe ihnen den Stempel meiner Persönlichkeit aufgedrückt, sie gewissermaßen individualisiert. Mein Atem hat sie verwandelt, mein Umgang sie geprägt, meine dauernde Berührung sie wie mit einer sehr subjektiven Patina überzogen. Aber sie stammen insgesamt nicht aus der Wurzel meines Seins. Sie verraten persönliche Substanz, aber diese war ihnen nicht von Anfang an zu eigen, sondern ist ihnen erst im Laufe der Zeit infiltriert. Sie sind und bleiben das Andere, auch wenn sie mit meinem Leben auf eine schwer erkenntliche Weise verschmolzen sind. Darum kann ich sie jederzeit verlieren. Auch der persönlichste Besitz kann mir wieder genommen werden. Gewiß, in jedem Ding, das ich besaß, nun aber nicht mehr besitze, verliere ich ein Stück meiner selbst. Es leben ja mein Glück, meine Sehnsucht, meine Liebe in den Dingen meines Besitzes; mit all diesem habe ich sie befrachtet. Aber ich kann mich in ihnen nie ganz fortgeben, nie völlig verlieren. Nur vom Rande meines Seins bröckelt etwas ab, wenn ich auf sie zu verzichten gezwungen werde. Jedes Ding, das ich besitze, hat eine Geschichte mit mir; und diese Geschichte hat einen Anfang, ein Ende. Es ist immer dasselbe. An diesem Punkte zeigt sich, daß man im Grunde nur sehr vorläufig, sehr uneigentlich vom Schicksal als einem Besitz sprechen kann. Freilich läßt es sich nicht in Zweifel ziehen, daß der Mensch auch mit seinem Schicksal eine Geschichte hat, oft dramatisch bewegte Geschichte, in welcher alle Potenzen des Hasses und der Abneigung lebendig werden können — aber jedenfalls eine Geschichte o h n e Anfang und Ende. Hätte sie einen Anfang, so müßte es eine Seins-Spanne geben, wo ich objektiv ohne Schicksal war, hätte sie ein Ende, so müßte es mir irgendwann gelungen sein, die Last meines Schicksals definitiv von mir abzuschütteln.

Vielmehr: Anfang und Ende des persönlichen Schicksals sind identisch mit Anfang und Ende des individuellen Seins. (Wobei die Frage nur aufgeworfen, aber nicht erörtert werden soll: ob es einen völligen Anfang und ein entsprechendes Ende in diesem Sinne überhaupt gibt. Auch der Stern, der im transparenten Abendhimmel aufgeht und eben damit „anfängt", war ja schon da, wir sahen ihn nur nicht. Und da er in der Tiefe des Morgenrotes versinkt, versinkt er doch nicht ins Nichtsein, sondern nur in die menschlichem Blick hoffnungslos entzogene Verborgenheit.)

Mein Schicksal, daß ich darauf zurückkomme, gehört mir anders, tiefer, völliger als die Dinge. Mensch und Schicksal: das ist eine Zweieinheit. Das Schicksal ist mit der menschlichen Natur unlöslich verbunden. Das Schicksal ist mein anderes Ich, mit dem ich nicht nur Speise, Trank, Haus, Krankheit und Genesung, Jubel und Träne, Schmerz und Wollust teile — dies alles vermag ich auch mit einem Menschen zu teilen —, sondern ich lasse es, freilich ohne darum gefragt zu sein, an meinem eigentlichen innersten Sein partizipieren. Die gleiche Lebensflamme, welche mich durchzüngelt, glüht auch in meinem Schicksal. Aus derselben, im Unendlichen verhafteten Wurzel wuchsen Sein und Schicksal: so bin ich denn für immer mit meinem Schicksal vereint. Nicht nur, wie jemand sich mit einem Weibe vereint: für taumelnde Sekunden, im Augenblick der höchsten Entzückung, was doch ein hoffnungsloses Beginnen ist, da keine Ekstase die Einsamkeit zerglüht — nein, diese Einung liegt auf anderer Ebene als die Einung der Liebenden, keine Analogie des Menschlichen vermag sie zu klären.

2. SCHICKSAL UND WILLE

Es gibt verbreitete Traktate oder traktatähnliche Schriften, welche sich zum Gegenstand machen, den Menschen in der

Behandlung seines Schicksals anzuleiten. Die Themen lauten in etwa: Wie werde ich Herr meines Schicksals? Wie meistere ich mein Schicksal? Ich sagte eben, daß diese Schriften verbreitet sind; kommen sie doch dem dunklen Drange entgegen, den viele in sich spüren: das Verhältnis zum Schicksal irgendwie zu bereinigen.

Es kann nicht ausbleiben, daß Publikationen der besagten Art in einer volkstümlichen Manier versuchen, eine ganz konkrete Technik der Schicksalsbehandlung zu geben. Sie setzen implizite voraus, daß eine derartige Technik bestehe, und daß, wer sich in diese Technik einweisen lasse und ihr die entsprechenden Kunstgriffe absehe, in der Tat sein Schicksal zwingen werde.

Wenn (wir wollen uns dieser Voraussetzung einstweilen unbesehen anschließen) eine derartige Technik existiert, welche uns Fingerzeige gibt und wesentliche Hilfe dazu, unser Schicksal zu „meistern", so läßt dies wesentliche Rückschlüsse darauf zu, als was hier Schicksal erlebt und angesehen wird.

Schicksal als Besitz: dies ist die erste zusammenfassende Voraussetzung. Denn nur etwas, das ich besitze und das mir in einem ganz bestimmten Maße zur Verfügung steht, ausgeliefert ist — nur etwas dergleichen wird sich mit Hilfe einer speziellen Technik meinen Zwecken dienstbar machen lassen. Damit ist ferner die Form der Beziehung zwischen Mensch und Schicksal ausgesagt. Es ist die klare, unmißverständliche Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, wobei keinerlei Zweifel bestehen, wem die Rolle des Subjekts zufällt und wer das Objekt darstellt. Der Mensch als Subjekt, soll heißen, als der absolut Überlegene, der Herr — der Mensch also besitzt gegenüber seinem Schicksal das deutliche Prae. Damit ist freilich nicht ohne weiteres eingeschlossen, daß sich das Schicksal nun zähmen lasse wie ein schwieriges Haustier, oder daß man mit bestimmten pädagogischen

Praktiken ihm gegenüber zum Ziele komme, wie man sie etwa bei einem widerspenstigen Kinde in Anwendung bringt. Mein Schicksal ist mir zwar als Objekt gegeben; aber es ist, wenn man so will, ein schwieriges Objekt, ein Objekt nicht ohne gewisse Schliche und Heimlichkeiten. Wenn ich mich an meinem Schicksal versuche zum Zwecke seiner Meisterung, Beherrschung, so ist dies eine Aufgabe, welche nicht nur eine gewisse Intelligenz voraussetzt — darauf kommen wir später —, sondern eine außerordentliche Zielstrebigkeit des Willens und einen Aufwand an Energie, wie er nur in sehr unalltäglichen Lebenslagen dem Menschen abverlangt wird. Daher also der Schrei nach einer Technik, einer unterweisenden Praktik, welche das Schwierige, soweit möglich, erleichtern soll. Des Widerspenstigen Zähmung: das ist die Aufgabe, welche dem Willen vorschwebt, der mit dem ihm verkoppelten Schicksal ins Reine zu kommen versucht.

Versuchen wir also eine andere Definition dessen, um was es sich in diesem Zusammenhange bei dem Begriff „Schicksal" handelt. Schicksal ist mir gegeben, aber zugleich auf eine wunderliche Weise wieder entzogen. Dieses Sichentziehen des Schicksals ist nicht das Ergebnis einer dritten Macht, sondern es steht beim Schicksal selbst, das damit eindeutig als ein irgendwie geartetes Willenszentrum bestimmt wird. Das subjektive Ich besitzt einen Willen, der bei allen möglichen Gegebenheiten gegen den Willen des Schicksals anbrandet und von diesem auf die unliebsamste Weise durchkreuzt wird. Ich und Schicksal sind die Rosse vom Wagen der konkreten Individualität, aber ihr — der Individualität sowie der Rosse — Verhängnis besteht eben darin, daß über den Kurs, die Gangart und das Ziel durchaus keine Einigkeit besteht.

Die Harmonie der Persönlichkeit würde sich darin ausweisen, daß der Wille von Ich und Schicksal zur völligen Deckung käme; daß also eben jene Potenzen, welche die

Dynamik der Individualität ausmachen, ebensowohl geschlossen als einmütig zu dem Zweck, der not tut, eingesetzt werden. Die Zerrissenheit, die Not und Verzweiflung der Individualität, sie resultieren eben daher, daß diese Einmütigkeit nicht erreicht ist, sondern daß im Gegenteil, die Individualität von einem Kampfe durchherrscht wird, an welchem sie zu zerbrechen droht. Das Schicksal — ich meine das subjektive, höchstpersönliche Schicksal — zeichnet der Individualität ein bestimmtes Geestz vor —: jenes berühmt-berüchtigte Gesetz, nach dem einer angetreten; aber dessen ungeachtet hat die Individualität ihre eigenen Ansichten vom Leben, welche sehr stark mitbedingt sind durch Affekte, durch Lust-Unlust-Erwägungen. Und hier beginnt nun die Antinomie im Raume der konkreten Individualität. Aber nicht nur dies: das Schicksal erweist sich als ebenso konsequenter wie persönlicher Gegner der Ich-Initiative; es zeigt sich ferner als unmöglich, das Schicksal gleichsam nebenbei durch eine Lanzenparade des Sattels zu entheben und seine Herrschaft zu brechen.

Wo Schicksal noch nicht als transsubjektives, seinsüberlegenes Es, sondern als Besitz verstanden und entsprechend behandelt wird, da kann e i n Gedanke von vornherein n i c h t aufkommen: daß der Mensch in der Schicksalsauseinandersetzung immer und überall den kürzeren ziehe, und daß es nur e i n e n Ausgang des Konflikts gebe: die unumschränkte Kapitulation des Ich mit seinen Begehrungen, Wünschen. Vielmehr wird hier an der Überzeugung festgehalten (ich stelle anheim, ob es sich um eine Selbsttäuschung, eine Phantasmagorie handelt), daß der Mensch sein Schicksal zu bändigen vermöge, wenn er nur die geeigneten Methoden ins Feld führe.

Im Mittelpunkt dieser Methode steht eine umfassende Pädagogie des Willens auf das eine Ziel hin: gegen das Schicksal gewappnet zu sein, in der Auseinandersetzung mit

ihm auf keinen Fall zu unterliegen. Diese Pädogogie wird es sich zur Absicht machen, den Willen mit allen Mitteln zu stärken, zu forcieren, sein Selbstbewußtsein zu heben, seine Potenz zu verdoppeln, verdreifachen. Die Zaghaftigkeit des Willens und eine Art angeborener Scheu, in den konkreten Kampf mit dem Schicksal einzutreten: sie müssen grundsätzlich überwunden werden. Die Technik des Ich besteht darin, daß es sich immer wieder einflüstert (solange einflüstert, bis es axiomatisch daran glaubt): ich kann mein Schicksal formen, wenn ich nur will. Formung des Schicksals: eine geradezu feststehende Formel für den Tatbestand, den wir meinen. Das Schicksal also ist sozusagen amorpher Stoff, ein dunkles Reservoir von Kräften, die für mich nutzbar zu machen eine Lebensfrage ist. Präge ich diesen Kräften den Stempel meines persönlichen Willens auf, meißele ich aus der amorphen Masse das einmalige Profil eines Geschickes — was sage ich: meines mir fügsamen, ergebenen, dienenden Geschicks, dann habe ich das Spiel gewonnen. Die Strebung meines Ich sowie die Intention meines Geschickes geraten in einen vollendeten Gleichklang und ermöglichen es mir, mein Lebensziel in einer Ausschließlichkeit, Unbedingtheit zu visieren, welche jeden Widerstand bricht.

Als Lebensziel figuriert der so genannte Erfolg. Der Schluß liegt nahe: wenn der Mensch keinen Erfolg hat, sondern wenn er, im Gegenteil, immer wieder Enttäuschungen und Verzichte hinzunehmen verurteilt ist, so liegt dies eben daran, daß die Schicksalspotenz noch nicht in dem Maße den Zwecken des Ich dienstbar gemacht ist, welches erforderlich ist, damit schlechterdings alles „glückt". An der Skala seiner Mißerfolge kann der Mensch somit ablesen, wieweit er seinem Vorsatz: sein Schicksal sich zu unterwerfen, will sagen zu meistern, nahe gekommen ist. Erfolge dagegen schenken die beglückende Gewißheit: dies ist weder Zufall noch willkürliches Ungefähr, sondern es ist auf die

Rechnung meines Willens, meiner schicksal-überlegenen Bereitschaft zu setzen.

Die vollkommene Durchdringung des Schicksalstoffes mit persönlichem Willen, seine Überbildung mit den Kräften der Individualität würde die Widerstände des Seins auf ein Minimum verringern, wenn nicht ganz ausschließen. Die Schranken, in denen der Mensch läuft, solange er lebt, würden sich öffnen; das Tor würde aufgestoßen in die unendliche Freiheit jenseits aller Grenzen, welche Raum und Zeit setzen. Die Unmöglichkeit, welche dies und jenes verbietet, enthüllte sich als Fiktion.

Man sieht: es eröffnen sich geradezu faszinierende Aussichten, sofern die menschliche Meisterschaft das Schicksal in den kompromißlosen Dienst des Individuums gestellt hat.

Aber freilich ergeben sich hier nun zugleich Fragen, die niemand überhören wird, es sei denn, er wäre in einem voluntativen Rausche befangen, der jede bessere Einsicht einfach ertötet. Es ist zunächst einmal die Einsicht, welche selbst vor dem konsequentesten Willensfanatiker und Schicksalsmeisterer je und je einschlägt wie ein Blitz: die Einsicht, daß nur eine gradweise Annäherung an diese Idee der Schicksalsbeherrschung möglich ist, niemals jedoch deren vollkommene Ausübung. Es gibt also kein Leben, welches Erfolg an Erfolg reiht, unübersehbar und schimmernd wie die Perlen auf einer Kette; sondern selbst die Serie triumphalster Erfolge wird einmal abreißen, und es wird die schmerzhafte, bodenlose Erfahrung des Versagens dem Menschen nicht erspart bleiben. Selbst dort, wo die Götter einen Menschen so förmlich und verzweifelt lieben, daß Gnade, Gunst, Glück geradezu über ihn ausgeschüttet werden — selbst dort pflegt sich auf einmal der Himmel dunkel zu beziehen, die Gunst sich zu schmälern, das Glück zu gefrieren. Alle an das subjektive Geschick gesetzte Technik vermag nicht die

Tatsache aus der Welt zu schaffen, daß keiner für das fortlaufende Gelingen seiner Pläne garantieren kann.

Der Schicksalstoff bietet also eine letzte Resistenz, welche der Wille zu brechen außerstande ist. Vermöchte er, diesen Widerstand aufzulösen, so würde nicht ein menschliches, sondern ein göttliches Los unserer harren. Aber wir vermögen die Schranke der Existentialität niemals und nirgends zu überspringen. Wir können von ihr abstrahieren, wir vermögen, trunken von Erfolg, vermuten, daß die Bedingungen unseres Daseins andere, gelockertere seien als die der Sterblichen im großen und ganzen — dies ist und bleibt ein opportunistischer Traun, den keiner ungestraft zu Ende träumt.

Etwas, das mir purer realer Besitz ist, vermag ich auf meine Weise durch meinen Willen zu prägen, so daß jeder Widerstand sich ausschließt und die Dinge nur Spiegel sind, welche jeden entschlossenen Willen tausendfach zurückwerfen. Das Schicksal jedoch ist niemals ganz und ausschließlich Spiegel der Subjektivität, sondern wenn es dies auch sein sollte, es ist zugleich doch mehr; es bleibt ein fraglicher, fast mystischer Rest zurück.

Hier erhellt zum ersten Male jene große Paradoxie, auf die wir immer wieder stoßen werden: die Paradoxie, welche sich so ausdrücken läßt, daß ich mein Schicksal meistere, und daß doch zugleich in ihm eine Mächtigkeit schlummert, welche jeder Meisterung, jeder Technik, jeder Überredung für immer spottet.

3. SCHICKSAL UND ERKENNTNIS

Die Beherrschung einer Sache lediglich durch Willen entbehrt nicht einer gewissen Problematik. Denn der Wille, wie schon der Sprachgebrauch es ausdrückt, ist blind. Mit der Blindheit des Willens ist gemeint, daß dieser keinen

unmittelbaren Zugang zur Erkenntnis besitzt. Wille und Erkenntnis operieren sozusagen auf verschiedenen Ebenen. Der Einsatz des Willens allein ist ebenso gefährlich wie die isolierte Anwendung der Erkenntnis. Wohl vermag der Mensch seinen Willen zu entwickeln, zu forcieren, dergestalt, daß es ihm gelingt, Individuen, die mit schwächerem Willen begabt sind, niederzuringen. Brutaler und kompromißloser Wille ist das sicherste Mittel der Selbstbehauptung, um welche sich schlechterdings alles dreht. Aber die Selbstbehauptung um jeden Preis, die rigorose Unterjochung des Schwachen durch das Stärkere, dies beides kann vor der Erkenntnis nicht als ein Tun, das seinen Sinn in sich selbst trägt, bestehen.

Wenn ich von der schrankenlosen Verherrlichung des Willens höre, so stelle ich mir einen Menschen von großer Kraft vor, dem man die Augen verbunden hat, und der nun, blindlings darauflosschlagend, in der Nacht seines vitalen Wahnes irgendeinen Gegenstand sucht, an dem er sich seiner Ansicht nach „bewähren" kann. Der Effekt dieses Unternehmens steht von vornherein fest: das Entgegenstehende, ganz abgesehen davon, ob dieses Anstalten zum Widerstand trifft oder blindlings überrannt wird, das Entgegenstehende wird zerschlagen, zernichtet, bis kein Stein mehr auf dem anderen bleibt. Das also ist das Resultat, ein Resultat, das den „blinden" Willen nicht nur nicht befriedigt, sondern das in ihm eine noch größere Leere zurückläßt als zu Beginn seines Unternehmens. Er wird, um diese Leere auszufüllen, nach neuen Gegenständen suchen, welche billigerweise zu attackieren sind, und er gerät dergestalt in einen wahren Rausch der Zerstörung, so daß eine Raserei die nächste gebiert und kein Absehen mehr ist.

Der Wille, blind und dumpf, hat kein Fenster, durch welches man die hohe Heiterkeit des Himmels und den abendlich-schweigenden Reigen der Gestirne wahrnehmen könnte,

sondern seine unberechenbaren Explosionen vollziehen sich hinter geschlossenen Türen, liegen in triebhafter Nacht. (Dies müßte man immer wieder Menschen, insbesondere jüngeren Menschen, vorhalten, soweit sie zu schrankenloser Verherrlichung des Willens neigen und der Ansicht leben, der Wille als solcher sei schon „gut".)

Um nun auf unser besonderes Anliegen zu kommen: etwas, dem der Wille aufgezwungen wird, das vom Willen bewegt wird nach Art einer Marionette, wird nur auf eine sehr vordergründige Weise vom Menschen besessen. Dieses Besessenwerden ist ein Joch, eine Tyrannei. Die wirkliche und totale Inbesitznahme ist jedoch nicht nur eine solche des Willens, sondern in gleichem Maße eine solche durch Geist und Erkenntnis. Nur die Beteiligung der letzteren an der Operation führt zur völligen Durchdringung der gemeinten Sache — zu ihrer Überbildung mit den Seinskräften dessen, der in Besitz nimmt. Die Besitznahme als rein voluntativer Akt ohne geistige Erleuchtung und Durchleuchtung stößt in gleichem Maße ab, als sie die unbedingte Annäherung erstrebt. Man kann sich das am besten verdeutlichen, wenn man an das Verhältnis von Menschen untereinander denkt. Einen Menschen — etwa eine Frau von seiten des Mannes — besitzen, kann niemals mit Hilfe des Willens allein ins Werk gesetzt werden. Gewiß kann ich einen Menschen durch Aufwand meines Willens, und zwar durch diesen allein, zu meinem willfährigen Objekt machen; um dann doch feststellen zu müssen, daß das also Besessene sich mir in schmerzhafter und bodenloser Fremdheit entzieht. Alles Wesentliche der Dinge sowie der Menschen ist dem puren Akt des Willens nicht zugänglich, sondern es weicht zurück in immer tiefere Dimensionen, welche der Wille nicht mehr auslotet. Am Geheimnis der Seele, welche Menschen sowie Dingen immanent ist, zerspellt der Zugriff blinder Triebhaftigkeit.

Wenn ich dergestalt vor der Verherrlichung, der Überschätzung des Willens um jeden Preis warne, so geschieht dieses nicht, damit wir uns nunmehr unbesehen dem anderen Extrem verschreiben: der Verherrlichung und Überschätzung der isolierten Erkenntnis. Erkenntnis, welche nicht einen Akt des Willens auslöst, sondern in sich selbst beharrt, so wie der Kreisel verzückt in der eigenen Drehung steht; abstrakte, oder, wie man auch sagt: reine Erkenntnis, welche sich nicht irgendwann niederschlägt in der existentiellen Substanz, um von hier aus größere oder geringere Kreise zu ziehen; Erkenntnis also, die sich nur aus der blutlosen Anschauung nährt, ohne den Aufruf zur Veränderung und Wandlung zu vernehmen, was beides das Erkennen immer erst legitimiert — diese Erkenntnis ist leer, unfruchtbar und artistisch. Die echten Erkenntnisse enthalten immer ein gärendes Element, welches drängt, die Schale des Seins zu sprengen, eine neue Ordnung des Seins zu schaffen, welche konkret berücksichtigt, was die Erkentnis zutage gefördert hat. In einer Erkenntnis, welche über diesen Impuls nicht verfügt, spricht sich nicht mehr der Mensch zur Gänze aus.

Es besteht jedenfalls eine hierarchische Beziehung zwischen Erkennen und Wollen. Es kommt viel darauf an, daß diese zur Einsicht genommen wird, und insbesondere darauf, daß man ihre beiden Glieder nicht vertauscht und eine Ordnung statuiert, die das Gegenteil dessen schafft, was sein soll. Die Erkenntnis besitzt den Vorrang vorm Willen. Die Erkenntnis ist wertvoller als der Wille. Jedes große, historische Wollen hat die Erkenntnis zur unumstößlichen Voraussetzung. Jede große und bleibende Erkenntnis aber bedarf umgekehrt des Willens zu ihrer Realisation — um sich in Raum und Zeit zu verleiblichen. Wenn gesagt wird, die Erkenntnis sei das Wertvollere, so ist dies nur relativ gemeint, lassen sich doch Erkennen und

Wollen nicht unmittelbar miteinander vergleichen, da sie auf durchaus verschiedenen Ebenen spielen. Sie werden erst sekundär miteinander verknüpft, und zwar in jener Reihenfolge, von der die Rede war.

Freilich geschieht auch (und zwar sehr häufig, insbesondere im Raum der Geschichte) das Umgekehrte: daß zuerst nur der Wille vorhanden ist, der zu seiner nachträglichen Rechtfertigung die Erkenntnis bemüht. Die Erkenntnis wird also erst herangezogen, nachdem bereits Diverses geschehen ist, was nicht gerade ermutigend und sinnvoll ausschaut; die Zitierung der Erkenntnis ist der Extrakt eines schlechten Gewissens. Hier also ist die hierarchische Reihenfolge, auf die alles ankommt, verfälscht: indem man das Höhere aus dem Niederen hervorgehen läßt, während doch nur das Umgekehrte der Fall sein kann und darf. Der Wille produziert die Erkenntnis, aber beileibe keine objektive Erkenntnis, sondern nur eine solche, die seinen Zwecken angemessen und eben gut genug ist, das zu entschuldigen, was er anrichtete.

* * *

Wenn der Mensch — immer in der Voraussetzung, Schicksal könne faktisch besessen werden — sich seines Geschickes zu bemächtigen wünscht, so wird grundsätzlich zu berücksichtigen sein, was ich zuvor ausführte. Wer die Technik der Schicksalsbeherrschung, Schicksalserhellung allein auf den Willen und dessen Potenz abstellt, wird nicht nur nicht zum Ziele kommen, sondern er wird, an einem bestimmten Punkt seiner Bemühung, sich vor eine Fremdheit gestellt sehen, die einfach unentrinnbar ist. Der Wille genügt allein in keiner Weise, um in die Substanz des persönlichen Schicksals einzudringen, über dieses Schicksal letzte Klarheit zu erlangen. Der Wille scheitert an einem Objekt, welches ihm

von Natur aus niemals ganz zugänglich ist und zugänglich sein wird.

Es gilt darum zu berücksichtigen, daß die Erkenntnis das Prae vorm Wollen besitzt; daß also jemand, der eine Sache sich anzueignen wünscht, zuvor geistig operieren muß, bevor er die Initiative seines Wollens in die Waagschale wirft. Der Wille ist blind, das Schicksal blinder; man kann aber nicht eine Unbekannte durch eine andere ersetzen oder zu klären wünschen. In diesem Falle (wie in allen entsprechenden) muß der theoretische Akt dem praktischen vorgegeben sein.

Welche theoretischen Operationen hat der Mensch zu vollziehen, dem es darum zu tun ist, seinem Schicksal auf die Spur zu kommen? Man wird entgegnen, daß hier keine Logik helfe, daß es sich hier nicht um Regeln nach Art der mathematischen handele, sondern daß nur eines weiterführe: die Intuition. Nur der Blitz der Intuition erhellt die Nacht des Geschickes. Das ist schön gesagt, fürwahr, aber freilich ein schwacher Trost für jene, die sich gemeinhin mit Intuitionen oder dem, was dafür gehalten wird, nicht abzugeben pflegen. Muß man hier nicht ganz aus der Sphäre der Vagheit, der Verschwommenheit und der schlüpfrigen Begrifflichkeit herauskommen und Regeln, welche so stabil wie möglich sind, für dieses geistige Unternehmen der Schicksalserhellung und Schicksalsbemächtigung aufstellen? Es dürfte demnach zweckmäßig sein, das, was sich uns unter dem dunkel-fluktuierenden Terminus „Schicksal" darstellt, und was, wenn wir aufrichtig sind, für uns n a c h dieser Benennung genau so undurchdringlich bleibt, wie es zuvor gewesen — es dürfte zweckmäßig sein, dies dunkelfluktuierende Etwas logisch einzukreisen und eine Reihe exakter Bestimmungen zu versuchen, welche seinem Rätsel in etwa nahe kommen Die Sache gewinnt an Deutlichkeit, wenn wir den Begriff des Schicksals einstweilen mit dem des Gesetzes

austauschen. Der letztere Begriff besitzt entschieden mehr Prägnanz und Helle als derjenige des Schicksals; er schafft eine Atmosphäre der Nüchternheit und des Vertrauens. Wer hätte nicht, wenn ihm das Geheimnis des Existierens den Boden zu entziehen drohte, aufatmend seine Zuflucht zu den Gesetzen genommen, den guten verläßlichen Gesetzen, die in dieser Welt der sich jagenden Veränderung und Relativität Grund verheißen inmitten der Grundlosigkeit. (Die Gesetze der Welt sind Anker im Sturm; Stern, der unverrückbar steht im gespenstisch hastenden Nachtgewölk; in ihnen offenbart sich die Treue des Universums gegen sich selbst.)

Was läßt sich über das Lebensgesetz, welches uns für eine Weile mit dem Individualschicksal identisch sein soll, mit Sicherheit aussagen? Die Ursprünge des Gesetzes sind in das gleiche Dunkel getaucht wie die Ursprünge des individuellen Seins. Während der Spanne Zeit jedoch — zwischen Geburt und Tod —, da uns das Gesetz für eine Weile sichtbar ist, lassen sich verschiedene Erkenntnisse gewinnen, die man als allgemein verbindlich bezeichnen könnte.

Lebensgesetz: das ist die Bewegung von der Geburt bis zum Tode, eine Bewegung, in welcher das Sein ohne Rest aufgeht. Diese Bewegung vollzieht sich in drei Phasen: Jugend, Reife, Alter. Und diese drei Phasen konstituieren jedes Menschenschicksal. Wer also sein Schicksal erkennen und sich auf Grund der Erkenntnis seines Schicksals bemächtigen will, muß dieses Mysterium der Vergänglichkeit voll und ganz in Rechnung setzen. Vergänglichkeit, das ist der Kern, das innerste Sein des Schicksals.

Man wird sein Schicksal solange nicht erkennen, als man hier ein Moment der Stabilität sucht, das nicht vorhanden ist, — als man also etwas Vergängliches unvergänglich, etwas in jedem Sinne Zeitliches als ewig firmiert. Die einzige Stabilität des Lebens besteht eben darin, daß es nicht stabil

ist, sondern daß es sich pausenlos wandelt wie die Strömung des Flusses. Es ist eine Ursünde des menschlichen Geistes, in seiner verzweifelten und verständlichen Sehnsucht nach einem Halt, diesen Halt dort zu suchen und anzunehmen, wo er nicht gegeben ist und niemals gegeben sein wird. Und aus dieser Sehnsucht resultieren Irrtümer, welche nicht nur für das Einzelleben die entsetzlichsten Folgen haben, sondern tief hineinwirken in die Entscheidungen der Völker und den Strudel der großen Geschichte.

Sein Schicksal erkennen, heißt demnach, durch das tief melancholische Wissen gezeichnet sein: daß alles, was ich erwerbe, um es zu besitzen, lediglich erworben ward, um wieder verloren zu gehen; daß jede Position, die ich mir schaffe, sei sie nun wirtschaftlicher, geistiger, gesellschaftlicher Natur, allein geschaffen wird um den Preis des Verlustes; daß alles, was im Leben ersehnt wird, den Keim des Todes in sich trägt; daß jeder Impuls in die Zukunft ein solcher in die Zerstörung und in das Vergessen ist; daß jeder Augenblick, der kommt, um zu sein, gleichzeitig kommt, um nicht zu sein. Dies also ist die Situation meines Lebens. Wenn ich sie erkenne, klar, unbestechlich, wenn ich, trotz aller Lockung, weder den Weg der Verzweiflung noch den entgegengesetzten der Utopie gehe, sondern wenn ich dem kreisenden Schwindel des Augenblicks tapfer und entschlossen die Stirne biete, dann habe ich einen wesentlichen Schritt zur geistigen Bemächtigung meines Schicksals getan.

Sein Schicksal erkennt ferner nicht, wer nicht neben der Vergänglichkeit ein anderes Moment in Rechnung setzt: die Unzulänglichkeit — ich könnte auch sagen: Fehlsamkeit. Es geht demnach an der Lebenswirklichkeit vorbei und verfälscht sich in einer nie wieder gutzumachenden Weise, wer dem Leben eine Vollkommenheit insinuiert, die es nicht besitzt noch je besessen hat. Das Leben zeigt einen Januskopf, seine beiden Aspekte heißen: Tod und Schuld. Jeder

Lebende, und sei er auch mit dem besten Wollen, den reinsten Idealen ausgerüstet, wird eher oder später mit der Schuld in Berührung kommen und wird nicht verhüten können, daß sie sich in seiner Seele niederschlägt. Jene, die sagen, daß der Mensch im Prinzip gut sei, und die nicht zögern, ihre eigene Existenz als praktischen Erweis für diese Tatsache hinzustellen — sie sind mit hoffnungsloser Blindheit geschlagen. Mögen sie noch so pathetische Definitionen von Schicksal geben: sie beschwören damit doch nicht die wahre Objektivität des Schicksals, sondern ein subjektives Wunschbild, das sie sich vom Schicksal entwerfen und dessen Verbindlichkeit mit ihrer eigenen Person steht und fällt.

Das Schicksal des Schicksals beruht also darin, sich niemals der Umklammerung durch Tod und Schuld entziehen zu können. Diesen beiden Mächten ist das Schicksal geradezu ausgeliefert — freilich nur solange, als man eben Schicksal als Individualschicksal denkt und nicht als seinsüberlegenes Es.

Sein Schicksal erkennen, heißt weiterhin, um die Struktur des Seins wissen, welche durch Begriffe wie Tod und Schuld noch nicht erschöpft ist, sondern zusätzlich einen weiteren Begriff zu ihrer Erhellung fordert: den Begriff des Gegensatzes. Wer erinnert sich hier nicht der Hölderlin-Formel von den „Dissonanzen der Welt"! In der Tat: diese Welt ist, musikalisch gesprochen, ein Raum der Dissonanz und der Atonalität. Alle, die Harmonie erstreben, die wünschen, daß eines sich reibungslos an das andere füge, und die wähnen, daß Störungen und Zwischenfälle des Weltablaufs lediglich auf den bösen Willen oder das Ungeschick der Menschen zurückzuführen seien — alle, die dergleichen mutmaßen (sind ihrer nicht die meisten?), befinden sich in einem Irrtum. Hier tritt die grundlegende Illusion jedes Fortschrittdenkens zutage. Der Fortschrittler glaubt, daß die Leidenschaften, Kriege und Verbrechen, welche das Antlitz

der Erde immer wieder bis zur Unkenntlichkeit entstellen, zu verhindern wären, wenn ein gewisses Maß an Einsicht erreicht sei. Es gelte demnach, diese Einsicht zu wecken und systematisch bis zu dem Punkt zu steigern, wo sie, unmittelbar in Wirklichkeit umgesetzt, eine völlige Befriedung und Harmonisierung des Seins gewährleisten würde. Die Lehren, welche uns die Geschichte im Laufe der Jahrtausende gibt, müßten, falls es sich hier wirklich um eine Angelegenheit der Einsicht, des guten Willens handelte, längst irgendwelche Früchte getragen haben. Will man hierfür allein die Verstocktheit des Menschengeschlechts verantwortlich machen? Zu einem Gutteil gewiß, jedoch kaum zur Gänze! Denn es hat niemals an gutem Willen gefehlt; die Tragik beruht darin, daß trotz diesem guten Willen die Einsicht nicht nur nicht erreicht wurde, sondern daß die Leidenschaft des guten Willens oft bösere Werke hervorgebracht hat als die akkreditierte Bosheit (Robespierre).

Zur Erkenntnis meines Schicksals gehört demnach, daß ich mich in eine Welt hineinversetzt weiß, deren Grundgesetz der gnadenlose Kampf des Stärkeren gegen das Schwächere ist. Von vielen wird heute die Bejahung des Lebenskampfes als Imperativ, als Programm aufgestellt. Ach, es bedarf dessen nicht, denn dies war bereits v o r jedem Imperativ, jedem Programm. Es gibt auf Erden keine Stätte des Friedens, weder im persönlichen Leben noch im größeren Rahmen der Geschichte noch in der Universalität des Kosmos. Selbst dort, wo scheinbar Frieden herrscht, ist dieser nur der Deckmantel des Kampfes, oder er bedeutet die kritische Pause zwischen den Auseinandersetzungen.

Ich sehe im Geiste einen Wanderer, welcher sich abseits der Heerstraße begibt mit ihrem Lärm, ihrer unaufhörlichen Unruhe. Dort, wo er von diesem allen nichts mehr sieht, wirft er sich ins Gras, über seinem zurückgesunkenen Haupte beben die Rispen, Käfer bekriechen sein Kleid, und, wenn

es dunkelt, tönt der Mond über den schwarzen Wäldern. Und der Träumende wähnt, daß nun, in dieser entrückten, transparenten Stunde, jegliche Fessel von ihm abgefallen sei und die rasende Welt gleichsam den Atem anhalte. Irrt er sich nicht? Pocht nicht sein Blut, jagen nicht seine Gedanken, zerfällt nicht sein Leib? Er ist seinem Schicksal hier so wenig entzogen wie anderswo, sein Traum war Flucht, war Farce.

Hier also ergibt sich eine weitere Folgerung für die Erkenntnis und demnach auch für die Bemächtigung des persönlichen Schicksals. Der Versuch, irgendwo zu beharren und Wurzeln zu schlagen — ich meine nicht auf der physischen (davon war schon im Zusammenhang mit der Vergänglichkeit die Rede), sondern auf der geistig-seelischen Ebene, bedeutet Verkennung des Schicksals. Das geistige Schicksal des Existierenden besteht darin, daß er niemals und nirgends ganz zu Hause ist. Er ist immer im Aufbruch. Unaufhaltsam verläßt er, was er schuf, um Neues zu schaffen, das er wieder verlassen wird. Ja, er verläßt nicht nur seiner Hände und seiner Gedanken Werke, er verläßt auch sich selbst, er bricht von sich selbst auf. Ihm ist nicht ein Leben, ihm sind tausend Leben anvertraut, jedes scheint anders, jedes drängt zu neuem Wagnis, neuer Bewährung. Nur wer um diesen unaufhörlichen Aufbruch des Seienden weiß, um das ständig erneuerte Wagnis ins Vage hinein, um die bebende Lust der Eroberung, welche vorstößt in Nichts — nur wer dauernd Abschied nimmt, nicht von anderen, sondern von sich selbst, um sich doch immer wissender und reifer wiederzufinden — nur wer dies alles an sich erfuhr, nähert sich dem Geheimnis seines Schicksals.

* * *

Zur Erkenntnis des Schicksals gehört ferner das Wissen um die Perspektive und die mit der Perspektive gegebene

Bedingtheit des menschlichen Denkens. Der Perspektivismus ist das unentrinnbare geistige Schicksal des Menschen. Perspektivismus: darunter verstehen wir die ganz spezielle, subjektive Einstellung, mit welcher einer die Dinge der Wirklichkeit anschaut. Jeder schaut sie verschieden, auf Grund seiner Erfahrung, seines Temperaments und einer Fülle anderer Faktoren, die Blick und Urteil des Menschen bis ins Einzelne, Unwägbare beherrschen. Wir stehen nicht ü b e r der Welt wie die Götter, uns ist nicht eine objektive Basis geschenkt jenseits des Seienden, sondern wir sind vom Seienden ganz und gar umstellt, es trägt uns, wie die See das Schiff trägt, und weil wir so hoffnungslos von ihm umfangen sind, darum können wir es jeweils nur von einem bestimmten Blickpunkt aus visieren. Unser subjektives Anschauen und Urteilen dringt wie ein Scheinwerfer in das verlorene Dickicht des Wirklichen, und von der ätzenden Helle dieses Lichtes wird jeweils ein schmaler Sektor des Wirklichen herausgeschnitten, betastet, durchglüht. Aber wie gesagt: es ist nur ein Sektor, ein schwindelnd geringer Ausschnitt aus der Totalität des Seins. Von hier aus Konsequenzen auf das Ganze zu ziehen, ist nicht nur ungewöhnlich vermessen, sondern geradezu falsch: denn die Erkenntnis des Ganzen kann ja gerade nur um d e n Preis geschehen, daß die Perspektive überwunden wird. Gegenüber dem Ganzen sind Tausende von Perspektiven möglich (vergleichbar den einzelnen Facetten des Insektenauges); aber keine dieser Perspektiven kann einen unbedingten, allgemein gültigen Anspruch erheben. Sie gilt vielmehr nur an ihrem Ort, für eine bestimmte Person, für eine flüchtige, flüssige Zeitspanne, deren Dauer nicht gering genug vorgestellt werden kann. Aus Millionen Augenschächten wird das unbegreifbar Wirkliche immer von neuem angestarrt, Millionen von Hirnen betasten sein sich ewig gleichbleibendes Geheimnis — was bleibt, sind Perspektiven, Meinungen,

subjektive Intentionen. Darum ist jede Wahrheit, die Menschen von sich aus suchen, ein Relativum: das heißt, sie gilt nur für den einzelnen Menschen, allenfalls für eine Gruppe gleichgesinnter, gleich strukturierter. Das gilt sogar für die Gesetze des Denkens, die keine an sich seienden Tatbestände zutage fördern, sondern die letzten Endes doch alle durchaus individuell getönt sind. Wie wären sonst die unaufhörlichen Widersprüche des Denkens zu erklären, die unübersehbare Vielfalt der philosophischen Blickrichtungen, die sich überschneiden, sich wechselseitig bedrohen und aufheben, aber die entfernt sind von jeder überzeugenden Einmütigkeit? Wahrheit, sofern es eine solche gibt, kann demnach niemals, für alle überzeugend, mit rationalen Mitteln aus der Weltwirklichkeit filtriert werden; aus dieser kann man nur eine Summe von Perspektiven erheben, welche, ich sagte es, wie Scheinwerfer im Raume umherirren, ein jeder mit anderem, durchaus eigenem Ausgangspunkt. Schon die Perspektiven zweier Individuen zur Deckung zu bringen, bleibt ein völlig unmögliches Unterfangen. Sollte dieses geschehen, so müßte das Individuum zuvor auf seine Perspektive verzichten, das heißt, es müßte sich selbst aufgeben. In unserer geistigen Perzeption vibriert das Ich in seiner Einmaligkeit und Begrenztheit; unser Anschauen ist unentrinnbar an den magischen Kreis unseres Auges gebunden. Unser Blick ist sich gewissermaßen selbst im Wege.

Zwar gibt es gewisse Axiome, welche unabhängig von unserer Anschauung für sich Bestand haben und dem perspektivischen Fluch gleichsam entrückt sind. Ich meine mathematische Axiome und solche der Logik: etwa die Sätze von der Identität, von der Dritten Gleichheit und vom Widerspruche. Aber im übrigen ist es mit objektiven, an sich seienden Prinzipien schlecht bestellt. Selbst die subtilste Operation der Logik vermag ein derartig Objektives, allem Wandel Entzogenes nicht zutage zu fördern; denn

auch die Logik ist gebunden an die ganz persönlichen Voraussetzungen des Denkenden. Man kennt logische Akte, welche, mit aller Sorgfalt und scheinbaren Sachlichkeit durchgeführt, nur auf die Dinge als solche abzielen und doch zugleich hoffnungslos voneinander differieren. Daraus folgt, daß die so genannte objektive Logik, welche, jenseits von Raum und Zeit überall und für alle gilt, lediglich eine Frucht unserer Sehnsucht ist. In der Wirklichkeit gibt es nur Typen der Logik, welche sich unterscheiden, ja sich ausschließen; diese Typik erweist die Herrschaft der Perspektive, welche der Mensch aus eigener Kraft zu brechen außerstande ist.

Wer sein Schicksal geistig erhellen, erkennen will, muß also diesen Perspektvismus seines gesamten Denkens, Urteilens, Anschauens dauernd in Rechnung setzen. Er muß wissen, daß, was er sieht, so, wie er es sieht, seine höchst subjektive Anschauung ist; ob andere den gleichen Eindruck haben, bleibt dahingestellt. Er muß wissen, daß seinem Urteil, auch wenn es ihn so voraussetzungslos und unangreifbar wie nur möglich dünkt, immer der ganz persönliche Blickpunkt zugrunde liegt. Er muß wissen, daß alle logischen Schlüsse, die er zieht, in erster Linie s e i n e Schlüsse sind, gewachsen auf dem Boden seiner unmittelbaren Subjektivität.

Wir sind Gefangene unserer Perspektive. Dies gehört, genau so wie Tod und Schuld und die ständig sich erneuernde Erfahrung vom Welt-Gegensatz, zu den Urgegebenheiten menschlichen Schicksals. Genau so wenig, wie der Mensch sich seiner Schuld, seiner Vergänglichkeit, entschlagen kann — alle Versuche in dieser Richtung haben einen geradezu tragikomischen Akzent —, genau so wenig, wie er einen Ort finden kann, wo ihn die ungeheure Dissonanz des Seins nicht mehr anrührt, sondern wo alles Geschehen sich löst in reiner Harmonie, — genau so wenig also ist der Mensch imstande, das Perspektivische abzustreifen (welches zu ihm gehört wie Fleisch und Blut, wie sein Gehör, seine

Hände, sein Name) und einen Blick zu werfen auf das reine, an sich seiende Wesen der Erscheinungen.

* *
*

Es gibt eine, in bestimmtem Umfange recht exakte, Annäherung an das individuelle Schicksalsgeheimnis. Diese Annäherung ist dann fruchtbar, wenn sie auf dem Wissen um Tod, Schuld, Seins-Dissonanz und perspektivische Gehaltenheit des menschlichen Blicks und Urteils fußt. Man wird seinem Schicksal solange nicht begegnen, man wird es noch viel weniger „besitzen", als man nicht um diese Gegebenheiten weiß, welche jedem Menschenschicksal ihren Stempel aufprägen. Denn dieses reicht durch alle Schicksale hindurch, verbindet sie in ihrer Zersplitterung und Individualität.

Es bleibt eine rührende Torheit, wenn die Menschen von ihrem Schicksal verlangen, was dieses, der Natur des Seins zufolge, ihnen gar nicht gewähren kann. Am wenigsten trifft dieses im Falle des Todes zu. Daß man sterben muß, und daß jedes Schicksal den Tod von jeher einschließt, ist eine Einsicht, welche niemand zu leugnen vermag. Der Blick auf jene, die vor uns lebten, und die immer wieder gewonnene Erfahrung vom ruhelos-oszillierenden Charakter des Seins, sie besagen genug. Und trotzdem kommt es auch hier zu Aufständen des Menschen gegen sein Schicksal, zum Nichteinsehenwollen dessen, was unentrinnbar ist. Im stürmischen Anflehen des Augenblicks „Verweile doch, du bist so schön!" spricht sich diese Auflehnung gegen das Schicksal unverhüllt aus. Immer wieder, wenn uns der, ach, so zerbrechliche Augenblick mit seiner Gunst, seiner schimmernden Gnade anrührt, versuchen wir, ihn in unserer rasenden Erschütterung zu beschwören, zu halten, daß er bleibe, uns entzücke ohne Ende. Bei solchen Gelegenheiten treten wir aus dem magischen Kreise unseres Schicksals heraus und

gewinnen für flüchtige Momente eine Freiheit, welche doch in Wahrheit keine Freiheit ist, sondern nur ein vorübergehendes Vergessen unserer Daseinssituation und ihrer unentrinnbaren Notwendigkeit. In der Tat machen sich dann auch, im Anschluß an solche entrückten Erlebnisse, die Fesseln des persönlichen Schicksals nur um so trostloser bemerkbar: wir werden in die Bahn, auf der wir zuvor liefen, zurückgeschleudert und sehen wieder, wie anfangs, das dunkle Ziel, dem alles Seiende entgegenstürzt.

Ein weiterer Versuch, sich der Schicksalserkenntnis zu entziehen, ist jener, der immer wieder gemacht wird: daß der Mensch zwar nicht seinem Sein oder irgendeinem unvergeßlichen Augenblick desselben Ewigkeit zuspricht, aber daß er sich über die Dauer seiner Werke im unklaren ist. Seine Werke, nicht alle, aber viele, überdauern den Menschen. Die Werke und Taten haben einen längeren Atem als das individuelle Sein des Menschen. Dieser, der dem Ende entgegengeht, darf die Gewißheit nähren, daß sein Werk auch nach ihm sein wird; daß dann, wenn seine vage Erscheinung längst vergangen und vergessen ist, ihre Erinnerung immer wieder wachgerufen wird durch den Anblick dessen, was er leistete und schuf. Hier liegt eine der Wurzeln für den Aktivismus des Menschen und für die Manie, mit welcher er, unter Hintansetzung des eigenen Lebens, das Antlitz der Erde zu verändern sucht: die Manie, mit der er Reiche gründet und zerstört, Kunstwerke schafft, schwindelnde Architekturen plant, Maschinen von phantastischer Präzision baut — hier liegt, kurz gesagt, einer der entscheidenden Antriebe für das öffentliche Leben, für Wirtschaft und Zivilisation. Dies alles wächst heraus aus dem Streben des Menschen, sich zu verewigen, die flüchtige Substanz seines Lebens irgendwie zu objektivieren, zu bannen. Man glaubt, der Vergänglichkeit Herr zu werden, in das sausende Rad der Zeit greifen zu können, und es gibt keine

Vokabel, die in diesem Zusammenhange stärker gebraucht und mißbraucht wird als eben die „Ewigkeit".

Die Erkenntnis unseres Schicksals gebietet uns, den Zeitcharakter dessen in Rechnung zu setzen, was wir vorhaben und schaffen und politisieren. Wir kennen das Alter der Pyramiden und des Erechtheions, wir kennen politische Ideen, die ein ganzes Jahrtausend durchherrschen, ein Gedicht von Goethe, eine Statue Michelangelos — das scheinen geradezu zeitentrückte Gebilde zu sein. Und doch sagt uns die unerbittliche Einsicht in unser Schicksal, in die Grenzen, welche das Schicksal unserem Tun setzt: dies alles ist nur in einem sehr bedingten Sinne „ewig". Es ist ewig, sofern es ganze Generationen überdauert, aber es ist nicht objektiv ewig. Irgendwann einmal verklingt der letzte Vers Goethes, der Marmor Michelangelos zerbröckelt, das Erechtheion ist eine Sage, welche verstummt, und von den Reichen bleibt, was vom chaldäischen Ur und von Mykene blieb: eine Schutthalde, über die der Wind geht...

Einsicht in unser individuelles Schicksal bedeutet somit Einsicht in die Bedingtheit unseres Seins, unseres Tuns. Es hat keinen Zweck, darüber Illusionen zu nähren, welche die Wirklichkeit eher oder später als solche ausweist: hier manifestiert sich entweder mangelnde Erkenntnis oder bewußte Schicksalsflucht. Über der menschlichen Seinswelt und über der menschlichen Werkwelt schwebt das Stundenglas, der Sand rinnt durch die Schalen (hört man nicht in Augenblicken, wo man den Atem anhält, sein metallen schleifendes Geräusch?), und unaufhörlich schlingt das chaotische Meer des Seins, was es hervorbrachte, in seinen Abgrund zurück.

Dieses zu begreifen und n i c h t zu kapitulieren: nicht am Leben zu verzweifeln, nicht an der Tat zu verzweifeln, wird von uns gefordert. Der Mensch, welcher soviel Haltung aufbringt, daß er, ungeachtet seines Wissens um die Vagheit seiner Bemühungen und die Flucht der Tage, seine

Pflicht tut, ist in gewissem Sinne Herr seines Schicksals geworden. Er hat es erkannt, und weil er es erkannte, darum vermag er es zu besitzen. Nicht, indem er Unmögliches von ihm verlangt, sondern indem er sich der gebotenen Möglichkeit mit seinem vergänglichen Leben einordnet — eine Einordnung, welche nicht des Stolzes zu entbehren braucht, die aber zugleich auch das Siegel der Demut trägt, wenn anders sie überzeugen soll.

* * *

Eine Schicksalserkenntnis, welche genau und präzise sein soll, hat die Schuld in Rechnung zu setzen. Unter Schuld verstehe ich, daß eine Kluft besteht zwischen der Wirklichkeit und dem Guten, oder, in philosophischer Version: zwischen Sollen und Sein. Vielleicht bezeichnet man dies besser zunächst noch nicht als Schuld, sondern als Unzulänglichkeit, aber es wird sich zeigen, daß diese Unzulänglichkeit in der Struktur des Seins liegt — in dessen Wurzel.

Man mag den Blick wenden, wohin man will: auf Geschichte, Politik, Wissenschaft und Wirtschaft, man mag das Leben großer oder unbedeutender Menschen durchforschen — immer wieder wird man auf das Faktum der Schuld, ja des Bösen, als ein konstituierendes Element stoßen. Aus der Krume des Seins bricht die Schuld immer aufs neue hervor gleich dem Unkraut, und dort, wo man es ausrauft, wächst es aus hundert Wurzeln nach.

Es ist hier nicht der Ort, einen umfänglichen Beweis für die Faktizität der Schuld und des Bösen zu liefern. Dieser Beweis wäre insofern vonnöten, als man zwar das Unsinnigste, Irrealste gelegentlich für wahr erachtet, dagegen etwas, das so real wie die Schuld ist, völlig beiseite läßt. Daß es eine Potenz des Bösen gibt und daß die mythische Figur des Bösen gar nicht so lächerlich ist, wie man gemeinhin annimmt, wird in diesem Zusammenhange als selbst-

verständlich vorausgesetzt. Ein Jahrhundert, das sich zwar in ausgesprochenem Gegensatz zur Aufklärung und jedweder Aufklärungsstimmung wissen will wie das unserige, erliegt deren Gefahr jedoch insofern, als es mit einem geradezu kindlichen Eifer an der Doktrin von der Güte des Menschen, der Vortrefflichkeit der Menschenwelt festzuhalten geneigt ist.

Man muß schon, wenn man dergleichen behauptet, nicht nur vorsätzlich von den Erfahrungen des eigenen Herzens absehen, man muß zugleich alle Einsichten, welche die Geschichte liefert, außer acht lassen oder in ihr Gegenteil verkehren. Nur unter solchen Umständen wird es möglich sein, in der Indolenz gegenüber Schuld und Bosheit und deren Folgeerscheinungen, von denen jedes Menschenleben, jede Geschichtsperiode bis zum Überdrusse gezeichnet sind, zu verharren.

Die menschliche Erfahrnis vom Bösen besteht darin, daß dieses nicht vermeidbar ist. Es ist nicht nur nicht vermeidbar, sage ich, sondern es wird oft gerade dort verwirklicht, wo man es flieht, sein Same geht eben da auf, wo man es endgültig ausgerottet zu haben wähnt. Unter dem Deckmantel des Guten grassiert das Böse, die Tugend wird zur Hülle des Lasters, und die polternd-gerechte Entrüstung, von der so oft die Räume der Historie widerhallen: was ist sie anders als Barbarei und tückischer Unverstand?

Den sichersten Erweis gerade für die Wirklichkeit des Bösen liefert die Vivisektion des eigenen Herzens. Zwar ist das Herz (oder die Seele) grundlos, und darum vermag niemand voll auszumessen, was in ihm schlummert an verborgenen Möglichkeiten des Guten und Bösen; aber was immer wir aus dieser subtilen Tiefe zutage fördern und bei Lichte aufmerksam betrachten: es trägt die Züge des Anarchischen, Entsetzlichen, Zügellosen, es läßt uns Dinge erkennen, welche nicht zu erkennen gemeinhin als unsere vordringlichste Sorge gelten mag.

Der Verfassung unseres Herzens entsprechend — um es noch einmal zu betonen: eine Verfassung, welche nicht das Ergebnis unseres Willens, sondern apriorisch ist — verhält es sich nun mit der Verwirklichung des Guten und der Werte im Seinsfeld des Einzelnen und der Geschichte. Es steht nicht schlecht um die Erkenntnis des Guten, aber es steht schlecht mit der Umsetzung des Guten in Tat und Praxis. Man ist nicht verlegen im Wissen um Werte — haben die Menschen doch schon genügend Ethiken geschrieben, Moralen entworfen sowie Werte kodifiziert —, aber man ist, und dies mit Grund, außerordentlich verlegen, wenn man den Erweis bringen soll, wieweit diesen Werten nun Geschichtsmächtigkeit, Seinsmächtigkeit zukommt. Dann erweist es sich nämlich, daß wir zwar die Kraft haben, Werte zu erkennen und in ihrer strahlenden Objektivität zu bestätigen — daß wir jedoch nicht mehr die Kraft besitzen, den entscheidenden Schritt zu tun von der formalen Wertabstraktion zur konkreten Verwirklichung des Wertes in Zeit und Raum. Derselbe fast transzendente Riß, welcher Idee und Erscheinung auseinanderhält, trennt auch ihre ethischen Entsprechungen: den Wert und das Wollen. Zwar ist der Wille vorhanden, und die Flamme des Wollens lodert je und je steil empor aus ergriffenen Gemütern —: aber hartnäckig wehren sich der Wert und das Gute gegen das faktische Ergriffenwerden, Besessenwerden. Die Domäne des Menschen (auch des reinen, idealischen) bleibt jener durch die Individuation für immer abgesteckte Raum, wo man vom Guten träumen darf, ohne ihm als Realität zu begegnen; wo man vielmehr an das begrenzte, eingeschränkte Sein für immer gebunden ist, was soviel heißt als: an die Fehlsamkeit, den Irrtum und das Laster. —

Der Mensch, daß ich es nunmehr zusammenfasse, wird von seinem Schicksal solange einen völlig unbestimmten und ungereimten Eindruck haben, als er dieses Datum des

Bösen und der Schuld nicht nachdrücklich in Rechnung stellt. Der Mensch wird solange nicht zu einem Verständnis seines Schicksals kommen, als er an dieses ethische Forderungen bezüglich seiner selbst und der Welt stellt, welche einfach als Phantasmen bezeichnet werden müssen. Nur das harte, geradezu karge Wissen um die Begrenztheit des eigenen Wollens hinsichtlich des Guten, und der Wille, das Ethos nicht ans Imaginäre zu verschwenden, sondern sich im Rahmen des Nötigen und Möglichen zu halten — nur dies allein kann die Erkenntnis des moralischen Schicksals einleiten und fördern.

Und wiederum verlangt unser Schicksal von uns, angesichts der Unerreichbarkeit des Guten nicht zu kapitulieren und die Hände in den Schoß zu legen, sondern an uns und am Zustande der Welt zu arbeiten, als ließe sich das Gute doch irgendwann in die Tat umsetzen. Das ist etwas grundsätzlich anderes als jener von ganzen Generationen gepflegte Fortschrittsopportunismus, welcher wähnte, die Welt Zug um Zug zu verbessern und zu veredeln, bis sie das Aussehen eines Paradieses gewänne. Es hat sich herausgestellt, daß sich die Welt im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende, welche wir zu überschauen vermögen, nicht verbessert hat: sie hat sich lediglich kompliziert, und diese Komplikation ist auch dem Bösen zugute gekommen. Die Menschheit, daß ich es anders sage, steht dem Bösen nicht mehr so ungeschickt, fast hilflos gegenüber wie in alten Zeiten, sondern sie ist im Verhältnis zum Bösen wendiger, differenzierter geworden, sie versteht, die Bosheit und das Laster zu verhüllen, und die Kunst ihrer Regie ist so außerordentlich, daß selbst die schauerlichsten Verbrechen, in ein gewisses ideelles Licht gerückt, die Menge zu Beifallsstürmen hinreißen.

Erkenntnis des Schicksals setzt also ein fast sachliches, ein unbeirrbar nüchternes Verhältnis zum Bösen sowie zur

Schuld voraus. Sein Schicksal erkennen, das heißt: um die Gebundenheit menschlicher Existenz an Schuld und Bosheit wissen. Bei der Gestaltung des Schicksals, soweit man dazu die willentliche Möglichkeit hat oder sieht, ist diese Erkenntnis immer als grundlegendes Axiom geltend zu machen. Nur d e r wird Herr seines Schicksals, der um den Abgrund des eigenen und aller Herzen weiß; der um die Versuchung weiß, welche alles Seiende wie Schatten umspielt; der um die Welt der Leidenschaften weiß, die völlig zu beherrschen ein Ding der Unmöglichkeit ist.

Wiederum erfordert die Schicksalserkenntnis hier eine grundsätzliche Übung: die Übung der Demut.

* * *

Von dem polaren Gegensatz der Welt war ferner die Rede: von der tiefen und unaufhaltsamen Antinomie, welche sich durch den Kosmos und alles, was in ihm Sein hat, hindurchzieht. Dieser Tatbestand ist in etwa durch die Feststellung Heraklits getroffen, daß der Krieg der Vater aller Dinge sei; in der Tat manifestiert der Krieg nur offen und sozusagen vor aller Augen, was Grundgesetz der Welt ist und in ihr geschieht, solange sie Bestand hat.

Freilich gibt es auch Harmonie in der Welt, unverbrüchliche Harmonie, welche aus dem Reigen der Gestirne tönt, welche noch in der unscheinbarsten Blüte enthalten ist und sich am vollendetsten darstellt im Menschenleib. Aber man wird nie übersehen dürfen, daß diese Harmonie nur der Deckmantel ist einer primären Disharmonie, die alles entzweit, alles widereinander treibt, alles zerstört. Die Wollust der Zerstörung, von welcher alle Geschöpfe dieses Aions besessen sind, der Rausch, zu opfern und geopfert zu werden, er ist Ausdruck dieses Gegeneinanders kosmischer Potenzen, welches mit der Welt von Anbeginn an gegeben ist. Und das

Schicksal des Menschen besteht eben darin, ein Teil zu sein dieser großen Antinomie, sich als Partikel zu fühlen eines Gegensatzes, der völlig überpersönliches Gepräge hat und vom Menschen niemals aus eigener Kraft beseitigt werden kann. Alle Versuche, die Disharmonie der Welt in Harmonie zu verkehren, gleichen dem Spiel des deichplanenden Kindes am Strande, welches seine Sandbefestigung vielleicht um einige Meter ins Unendliche vorzuschieben imstande ist, bis der Schlund der nächsten Woge diese wieder verschlingt. So hat die Menschheit geistige, künstlerische, politische Systeme aufgeführt, um diese ursprüngliche Unordnung in Ordnung zu verkehren; aber immer wieder siegte das Anarchische. Es blieben Torsen, welche ebenso vom guten Willen des Menschen zeugen wie von seiner apriorischen Unzulänglichkeit.

Das Sein besitzt von Anfang her eine Beziehung zu Gegensatz, Widersprüchlichkeit. Dieses betrifft nicht nur das individuelle Sein, es liegt v o r allem Sein. Es ist gleichsam das Prinzip, welches sich in jeder Individuation auswirkt. In der Tat steht am Urbeginn alles Seins ein „Fall", ein Absturz; hier liegt der rational nicht weiter zu rechtfertigende Sinn der Mythen, welche davon erzählen, daß der Mensch das Reich der Götter verließ, um sich in einem falschen Freiheitsrausch zu verselbständigen.

Das einzige, was in die Hand des Menschen gegeben ist, ist dieses: die Unordnung zu dämmen; diese, wenn auch nur auf Zeit, mit Hilfe von Gesetzen zu überwältigen. Die Gesetzgebung und die Disziplinargewalt der Staaten ist sichtbarster Ausdruck dieses Tatbestandes. Der Mensch kann den Widerspruch, welcher nicht nur seinesgleichen im Blute liegt, sondern auch jeder außermenschlichen Kreatur das Siegel aufdrückt, niemals ganz beseitigen; aber er kann verhindern, daß er übermächtig und die latente Anarchie eine solche wird, die vor aller Augen bloßliegt. (Wir können

ja auch das Unkraut niemals ganz beseitigen, wir vermögen es nur von Fall zu Fall auszureuten; das Sein des Unkrautes ist dadurch ebensowenig in Frage gestellt wie das Sein der erträglichen Saat.)

Der Mensch nun wird sein Schicksal solange verfehlen, als er des Glaubens lebt, ein Dasein zu führen, welches von Schuld nicht überschattet, vom Bösen nicht immer wieder in die Krise gezogen wird. Der so genannte „gute" Mensch bleibt eine Utopie, ein aufklärerischer Homunkulus, den es niemals gab noch je geben wird. Aber er lebt immer in opportunistischen Hirnen fort, und seine Idee kann nicht nur einzelne, sondern ganze Völker ergreifen, was man ironisieren möchte — aber das ist zu furchtbar, um Gegenstand der Ironie zu sein. Der Mensch stellt eine mystische Verbindung von Gut und Böse dar, von Tugend und Laster; und ganz entsprechend kreuzen sich in seinem Wesen das Harmonische und das Disharmonische. Auf der einen Seite trägt er in sich nicht nur ein ursprüngliches Wissen, sondern eine ebenso ursprüngliche Intention zur Ordnung, aber diese wird immer wieder überschnitten von der entgegengesetzten Strebung, deren Lust der Gegensatz, deren Leidenschaft das Widereinander der Seinselemente ist.

Genau so wenig, als der Mensch sich selbst von diesem Gegensatz zu reinigen imstande ist, so daß er eine Vorstellung purer Harmonie gäbe in seinen Gedanken und in der Verfassung seines Herzens, genau so wenig vermag der Mensch sich in seinen Handlungen dem Gesetz dieses kosmischen Zwiespalts zu entziehen. Die Zwiespältigkeit seiner Entscheidungen erhellt allein daraus, daß diese nie eindeutig sind und deswegen auch nie einhellig bejaht oder verneint werden können. Jede Entscheidung kann gegenteilig gefällt werden, als sie tatsächlich gefällt wurde; der eine haßt, was der andere stürmisch bejubelt, der eine stirbt für Ideen, die dem andern Gegenstand des Abscheus und der Unnatur sind

— so verwirrt ist die Welt. Man muß nur einmal erwägen, welchen Wertungen die Entscheidungen der geschichtlichen Großen unterliegen im Urteil der Nachwelt: Wertungen von geradezu grotesker Gegensätzlichkeit. Jede „neue" Zeit revidiert die Urteile der vorhergehenden und lehrt das Gegenteil dessen, was diese vertrat. In der wechselnden Interpretation geschichtlicher Tatbestände zittert somit die heimliche Unruhe und Spannung nach, welche zur Grundbefindlichkeit des Seienden gehört.

Der gleiche Dualismus vibriert in den politischen Schöpfungen des Menschen, welche ebenfalls ohne diese letzte Disharmonie nicht gedacht werden können. Es gibt im Politischen Annäherungen an das Ideal einer harmonischen Ordnung, einer Ordnung also, welche jedem das Seine gibt und jeden abstrakten Schematismus vermeidet; eine Ordnung, in welcher sich der leidenschaftliche Wille des Menschen zu Klarheit, Maß, Gleichgewicht bekundet. Aber dieser Ordo ist niemals rein zu verwirklichen. Der klare Spiegel der politischen Idee wird immer wieder getrübt durch die Schwierigkeiten der Praxis, welche unvermeidbar sind: ich meine damit die Tatsache, daß die politische Idee sich ja nicht in abstrakten Räumen zu bewähren hat, sondern in der Dämmerung, im ewig getrübten Medium des konkreten Lebens.

Auch das reinste Tun des Menschen: das künstlerische, kommt über diesen Zwiespalt nicht hinaus. Denn am Anfang der Kunst steht immer von neuem der Dualismus von Idee und Stoff. Niemals wird sich die künstlerische Idee vollkommen im Stoffe verleiblichen (glückte dies, so wäre es ein geradezu apokalyptischer Akt, welcher die Grenze von Raum und Zeit aufhebt); es gelingen immer nur Annäherungen. In dieser letzten Inadäquatheit von Idee und Stoff wurzelt die Schwierigkeit des künstlerischen Schaffens; je intensiver sie empfunden wird, desto größer ist die

schöpferische Qual, welche sich, wie etwa bei Nietzsche und Hölderlin, einen Ausweg in die Zone des Wahnsinns schaffen kann.

Dasselbe Dilemma auf dem Gebiet des Erkennens, der Philosophie: Abgrund, der sich immer von neuem auftut zwischen Begriff und Wirklichkeit. Beide: Begriff und Wirklichkeit, streben nacheinander, sind aufeinander hin angelegt, der Begriff bleibt ein Abstraktum, so lange er sich nicht am Medium der Wirklichkeit ganz präzise bewährt; die Wirklichkeit bleibt so lange unübersehbares, wellenzerfressenes Meer, als nicht die Begriffe ganz bestimmte Grenzen ziehen, Dämme errichten, Ordnungen garantieren. Mit dem Netz der Begrifflichkeit fische ich mir gewissermaßen ein Stück Wirklichkeit heraus, das ich nun im einzelnen zu erkennen vermag, — das für mich betastbar, anschaubar, begreifbar wird. Und doch, ich sagte es: der Begriff faßt die Realität nie ganz; es bleibt immer ein Realitätsüberschuß über den Begriff hinaus, und uns dünkt, als stehe das eigentliche Geheimnis und Sein der Dinge gerade in diesem Überschuß, in diesem Zuviel, welches die Ratio nicht weiter durchlichtet. Über der Approximation von Wirklichkeit und Begriff waltet ein letztes Verhängnis. Daher auch die verwirrende Vielfalt der Beziehungen, welche sich zwischen Begriff und Wirklichkeit ergeben. Diese Vielfalt schlägt sich nieder in der Vielfalt philosophischer Standpunkte und Systeme. Es gibt drei Grundlösungen, welche, unendlich abgewandelt und modifiziert, immer wiederkehren, drei Grundlösungen, die sich schon im mittelalterlichen Universalienstreit ganz präzise abzeichnen. Bald siegt der Begriff: dann ist der Begriff das apriorisch Gegebene, die Bilder der Wirklichkeit dagegen sind Ableitungen, zweitrangiges Sein, welches angesichts der Konstanz der Begriffe völlig verschwindet. Dann wieder schlägt das Denken um in das entgegengesetzte Extrem: man verkündet

den schrankenlosen Primat der Wirklichkeit, der Sachen, der res; demgegenüber besitzen die Begriffe ein weit minderes Sein, da sie aus der handgreiflichen Wirklichkeit des Seins erst nachträglich destilliert sind. Hier also werden die Begriffe nur vorgestellt als Spiegelungen des Seins, welche sich zum Sein ähnlich verhalten wie der Schatten zum Dinge, das diesen wirft. — Auf einer mittleren Linie schließlich versucht man die Versöhnung von Begriff und Wirklichkeit, man bevorzugt weder das eine noch das andere, man konstruiert ein absolut polares Verhältnis, wo kein Pol ohne den andern sein kann, sondern diese sich wechselseitig bedingen. Die Wirklichkeit kontrapunktiert das Begriffliche, die Begriffe kontrapunktieren die Wirklichkeit: also füllt sich der Begriff mit Substanz und gewinnt das ihm eigentümliche Leben, das er nie aus sich hat, sondern lediglich aus der Berührung mit dem unmittelbaren Sein. Auf der anderen Seite wird die Wirklichkeit durchlichtet, gewinnt jenen eigentümlichen Zug von Transparenz, der verrät, daß hier das Geistige die Zone des bloß Natürlichen durchbildet.

Zwischen diesen drei Verhaltensweisen von Begriff und Wirklichkeit sowie deren Abwandlungen irrt der menschliche Geist hin und her. Er kommt nie zu einer letzten Gewißheit, weil jede Gewißheit durch die entgegengesetzte in Frage gestellt wird, und weil es hier keine letzte Objektivität der Erkenntnis gibt. —

Ich habe gezeigt, wie ein unbeirrbarer Widerspruch, eine letzte heimliche Spannung die Wirklichkeit durchzieht — j e d e Wirklichkeit, auch die geistige. Diesem Widerspruch entfliehen wir nicht, wir vermögen auch nicht, ihn zu beseitigen. Wir können immer wieder Ansätze zu dieser Beseitigung versuchen, das Unmögliche in Angriff nehmen — beruht darin nicht die Größe, der unausgesprochene Heroismus des Menschseins? —, aber wir sollen uns niemals der

Utopie hingeben, es könnte irgendwann der Zeitpunkt eintreten, wo der Dualismus der Schöpfung real überwunden sei.

Erkenntnis des menschlichen Schicksals ist identisch mit der Erkenntnis dieses Tatbestandes, der zuvor entwickelt ward. Sein Schicksal auf sich zu nehmen, zu bejahen, heißt demnach, sich immer jener Relativität bewußt zu sein, welche die Welt beherrscht und jedem menschlichen Werk seine Grenze setzt. Der Stoff der Welt, der sinnliche sowohl wie der geistige, an dem wir zu arbeiten berufen sind, ist niemals eindeutig, sondern er oszilliert, birgt Licht und Schatten, offenbart Grundlosigkeiten, entzieht sich, wo man ihn zu halten wähnte, wird doppeldeutig, wo Genauigkeit der Erkenntnis erforderlich ist, kurz und gut: die Wirklichkeit benimmt sich niemals so, wie wir wünschen, daß sie sich benehmen soll. Ein bewußtes Verhältnis zu seinem Schicksal haben, heißt: sich des entwickelten Tatbestandes auf Schritt und Tritt bewußt zu sein.

Dissonanz, ewige Unvollendbarkeit der Kunst, der Erkenntnis, der geschichtlichen Gestaltung, unaufhebbare Differenz zwischen dem was ist und dem was sein soll: in diesen wenigen Stichworten ist der Tatbestand ausgesagt. Wiederum wird der Mensch zur Demut verurteilt, einer Demut, welche nicht verzagt und nicht der Gefahr unterliegt, sich nunmehr der widerspenstigen Realität gänzlich zu entschlagen, sondern welche, in nüchternem Anschaun der Tatsachen, ihre heimlichsten Triumphe feiert. Aushalten — aushalten gerade dann, wenn der Wille an den Widerständen zu scheitern droht und dem Geiste die Vergeblichkeit geradezu flammend aufgeht, — aushalten im Nichts, in der stürzenden Verzweiflung, im blanken Wissen, daß uns Menschen mehr nicht gegeben ist —: wer dieses vollbringt, darf sagen, sein Schicksal erkannt zu haben.

* *

Ich weise nur kurz und gleichsam im Vorübergehen darauf hin, daß der vierte Faktor, welcher das menschliche Schicksal bedingt (neben Tod, Schuld, Gegensatz) und als welchen wir die Perspektive namhaft machten — daß dieser vierte Faktor also das Existierende ebenfalls in einem ganz bestimmten Maße einengt und prägt. Die Eigentümlichkeit, daß dem Menschen kein objektiver Blick auf die Wirklichkeit geschenkt wird, sondern daß er diese nur jeweilig von einem bestimmten Punkt, den er allenfalls mit einem anderen vertauschen kann, zu visieren vermag, bewirkt die Relativität seines gesamten Tuns und Urteilens. Aus der Perspektive wird die Meinung geboren. Meinung: in diesem Begriff schwingt von vornherein das Subjektive, Unverbindliche mit; Meinung ist etwas, das lediglich auf dem konkreten Boden der Subjektivität wächst, und das niemanden verpflichtet außer dem Meinenden selbst. Aber auch diesen nicht für immer, sondern nur auf Zeit; weshalb wir von einem Meinungswechsel sprechen, der nicht nur das Los der Charakterlosen ist, sondern den zu vollziehen jeder Mensch so oder so genötigt wird. Denn jedesmal, wenn wir den Blickpunkt ändern, die Perspektive tauschen, wozu uns das Leben selbst ununterbrochen nötigt, wird auch die Meinung ein anderes Gesicht gewinnen. Es gibt, könnte man zugespitzt sagen, so viele Meinungen als es Individuen gibt. Hart stoßen sich diese Meinungen im Raume, es gibt keinen letzten Ausgleich zwischen ihnen, weil es unmöglich ist, die Perspektive des anderen zur eigenen zu machen. Wenn sich dennoch Menschen auf eine Meinung einigen, so ist dies immer nur ein sehr vorläufiges Unternehmen, auf jeden Fall aber ein Kompromiß; weshalb man denn auch, da sie sich einigen, schon den Augenblick kommen sieht, wo sie sich nicht mehr einig sind, sondern wo die Perspektiven wieder auseinanderbrechen.

Die Herrschaft der Perspektive also erweist sich in der Urteilsbildung, im Denken, im Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit. Sie erweist sich aber auch im Miteinanderleben der Menschen. Ein reibungsloses Miteinander der Menschen wäre nur dann gewährleistet, wenn es gelänge, den Perspektivismus völlig auszuschalten. Das aber gelingt nie, nicht einmal unter Liebenden. Zwar wird im Rausche die Perspektive dispensiert, aber sie wird keineswegs, wie die Liebenden gern wähnen, aufgehoben. Selbst aus der blendendsten Entrücktheit wird der Mensch wieder zurückgeschleudert auf den Boden des Seins, und das heißt, in die Begrenzung seiner Subjektivität mit der Einseitigkeit ihres Denkens, Fühlens, Urteilens.

Die Perspektive bannt den Menschen in einen magischen Kreis; sie bringt ihn in eine geradezu dämonische Haft. Diesen Kreis zu sprengen, aus der fatalistischen Haft entlassen zu werden, ist eine Sehnsucht, die der Menschheit eignet, soweit man sich erinnern kann. Diese Sehnsucht erfüllt sich nur je und je in den flüchtigen Sekunden des Rausches und der Ekstase. Aber das genügt nicht, um sie zum Ausgangspunkt unseres Verhaltens zur Wirklichkeit zu machen. Ausgangspunkt muß sein die nüchterne Erfahrung, sehr illusionslose Erfahrung vom perspektivischen Gefängnis, in das wir geworfen sind, ohne uns befreien zu können.

Sein Schicksal erkennen, das heißt, um den Perspektivismus wissen, welcher gewissermaßen des Schicksals Schicksal ist. Und wiederum erzieht dieses zur Demut; zur Demut betreffend die Anforderungen, welche man an andere Menschen stellt; fordern wir doch stets, daß die anderen sich uns anpassen, sich nach uns richten und unsere Maßstäbe zu den ihren machen sollen; wobei wir stillschweigend die eigene Perspektive verabsolutieren. Die Verabsolutierung der Perspektive, welche uns im Blute liegt, führt stets grenzenloses Unheil herauf, nicht nur über Einzelne, sondern

auch über ganze Völker. Sie gebiert Herrschsucht und Eigensinn und jene Starrheit im Urteilen, Beurteilen, Verurteilen, welche wahre Abgründe des Hasses aufreißt. Die groteske Selbstherrlichkeit, mit der sich die Menschen je und je drapieren, sei es, daß sie nur im Umkreis ihres täglichen Lebens damit prunken, sei es, daß sie damit selbsterfüllt über die Bühne der Geschichte tänzeln — die groteske Selbstherrlichkeit, sage ich, ist nichts anderes als die Frucht eben jenes Mangels, welchen ich durch die Übersteigerung der Perspektive gegeben sehe. Eine Optik, die sich unmäßig starker Linsen bedient, gewährt schließlich keine minutiöse Erkenntnis mehr, sondern läßt nur verzerrte Panoramen schauen, welche Karikaturen der Wirklichkeit sind. Eben dasselbe ist der Fall, wenn wir in Übersteigerung unserer subjektiven Optik an Menschen und Dinge herangehen, die wir dann auch nicht mehr als sachliches Sein wahrzunehmen vermögen, sondern verrenkt, Persiflagen ihrer selbst.

Am unheilvollsten aber ist die perspektivische Übersteigerung, wenn sie sich zum Gegenstand nicht außerhalb stehende Menschen und Sachen wählt, sondern wenn sie sich auf das Subjekt der betreffenden Perspektive selbst bezieht — weniger weitschweifig ausgedrückt: wenn es der Mensch selbst ist, der sich dergestalt verzeichnet schaut und sich eben damit, freilich unbewußt, zur Karikatur wird. Dies hat zur Folge, daß sich der „perspektivische Mensch" als Mittelpunkt der Welt erachtet, dergestalt, daß er wähnt, nicht nur die unbedeutenderen, sondern auch die epochalen Begebnisse hätten sich um ihn zu drehen wie die planetarischen Trabanten um die Sonne. Er fordert nicht nur von seinen Mitmenschen, sondern von der Geschichte sowie der Welt im ganzen, daß sie seinen Forderungen entspreche, und er zieht sich verbittert, gekränkt zurück, wenn man dazu nur geringe oder gar keine Neigung zeigt. Tugenden, soweit er dergleichen besitzt, steigert dieser Mensch bis zur maximalen

Grenze: er ist das Urbild des Pharisäers. Schmerzen, die er erfährt, weitet er ebenfalls in solchem Maße aus; er hält sich für den Mittelpunkt einer Tragödie und ist beleidigt, daß dieses keiner wahrnehmen will außer ihm selbst. Überkommt ihn die Schwermut, so drapiert er sich mit dieser wie eine klassische Heroine, von jedermann Zuspruch, Mitleid heischend.

Es ist deutlich, daß auf diese Art nichts sicherer verfehlt wird als eben das persönliche Schicksal. Gewiß wird der Mensch auch stets sein Schicksal irgendwie perspektivisch anschauen müssen, weil er von sich selbst nicht frei ist; aber gerade hier kommt es auf die Sachlichkeit des Verhaltens sich selbst gegenüber an.

* * *

Es wurde versucht, die Schicksalserkenntnis durch bestimmte Stichworte, als da sind: Schuld, Gegensatz, Perspektive, Tod, voranzutreiben. Wer um sein Schicksal wissen will, muß um dessen Bedingtheit durch diese Faktoren wissen. Dagegen wird Schicksal überall dort verfehlt, wo man wähnt, dessen unumstößlich gezogene Grenzen irgendwie außer Kraft setzen zu können. Ich brauche das jetzt nicht im einzelnen zu wiederholen. Ich konstatiere nur: daß unsere Generation, die gern und leidenschaftlich das Schicksal zitiert, sehr oft in Unkenntnis darüber bleibt, was man seinem Schicksal allenfalls zumuten darf und was nicht; daß sie in Unkenntnis darüber bleibt, wie Menschen, die unter falschen Voraussetzungen ihr Schicksal verwirklichen wollen, dieses in gleichem Maße verfehlen als sie es suchen, denn das, was sie schließlich triumphierend vorweisen, hat mit realem Schicksal nichts weiter gemein als den Namen.

Aber läßt sich nun, auf Grund der vorgegebenen Erwägungen, präzise sagen, was Schicksal ist und was es nicht

ist? Wir geraten in Verlegenheit. Es ist manches geklärt, manches erhellt, aber, wie wir empfinden, nicht das Entscheidende und nicht das Letzte. Die Affinität des Schicksals zum Tode ist herausgestellt, sein Umwittertsein von Schuld und Bosheit, seine perspektivische Bindung und seine mystische Teilhabe an jenem Gegensatz, der wie ein Sprung den ganzen Kristall der Welt durchreißt. Aber dies alles, so scheint es uns, sind im wesentlichen negative Bestimmungen. Wir konstatieren, wodurch Schicksal begrenzt wird. Wir machen mit dem Logos Jagd auf das Schicksal, wir stellen es, kreisen es ein; aber wir erlegen es nicht. Jetzt, wo wir es intellektuell in Besitz nehmen wollen, müssen wir erkennen, daß wir zwar dieses und jenes wissen, aber daß es keineswegs ausreicht, um eine distinkte Beschreibung von Schicksal zu geben.

Von neuem ergibt sich wieder jene seltsame Paradoxie, auf welche wir stießen, als wir das Verhältnis von Schicksal und Willen behandelten. Das Resultat war: je intensiver sich der Mensch willentlich um sein Schicksal bemüht, je deutlicher er es mit der Substanz seines Seins zu durchtränken trachtet, desto hoffnungsloser entzieht sich ihm das Gesuchte. Es erscheint so dicht, fast greifbar, und es verschwindet jäh wie unter Tarnkappen. — Diese Erfahrung, welche der Wille mit dem Schicksal macht, gewinnt in ganz analoger Weise die Erkenntnis. Indem sie es unternimmt, den Schicksalsstoff zu durchleuchten, kommt sie zu Ergebnissen, welche verheißend sind; aber indem sie, weiter fortschreitend, ihre Position zu festigen trachtet, muß sie gewahren, daß sie garkeine Position besitzt. Die Klarheit der Sicht trübt sich, die Gewißheit, die so unumstößlich erschien, ist spurlos dahin.

Wie kann man das tückisch-ambivalente Verhalten dessen, was wir mit dem Begriff „Schicksal" weniger erhellen als verdecken, erklären? Soviel steht fest: das Schicksal entzieht

sich jedem realen Zugriff. Es läßt sich nicht besitzen. Es lockt Erkenntnis und Willen immer wieder zu einem Unternehmen, welches a limine aussichtslos ist.

Ich sage: m e i n Schicksal. Ich behandele es wie die Dinge, die mir sonst gehören und über die ich verfügen kann bis zum Überdruß. Jetzt aber zeigt sich: der Gebrauch des besitzanzeigenden Fürworts im Zusammenhang mit dem Schicksalsbegriff ist irrig. Dies erweckt Vorstellungen, welche nicht zutreffen. Wir sind übel beraten über die Inkonsequenz, die wir begehen, wenn wir mit „unserem" Schicksal uns brüsten oder uns, gegenteilig, darob bedauern lassen.

Das Schicksal ist wie der Traum nah und fern in einem. Wie der Traum uns umspielt, und wir sind in ihm befangen, seine Welt ist die unsere ohne Differenz — so leben wir unser Schicksal, halten es und werden von ihm gehalten. Ohne Rest geht unser Schicksal in unserem individuellen Sein auf. Aber wie der Traum zerstäubt, wenn ich ihn, erwachend, auf seine Wirklichkeit prüfen will und auf einmal nichts mehr in Händen halte als ein verwehendes Gespinst imaginärer Fäden — so entzieht sich auch das Schicksal menschlichem Zugriff, wenn dieser, im überscharfen Licht der Ratio, es zu bewältigen trachtet. Dann zuckt Schicksal zurück, schwebt zu den Sternen, wird majestätisch und unergründlich wie ein Gott.

Und nun begreifen wir: wenn wir Schicksal sagen und seine Dialektik erwägen, das rätselvolle Eingespanntsein zwischen Ferne und Nähe, so ist damit der Kreis der Immanenz gesprengt. Schicksal ist nicht etwas rein Diesseitiges, das sich in Raum und Zeit erschöpfen könnte; Schicksal besitzt eine Wurzel, welche weit darüber hinausgeht. Eben dieses Hinausgehen über alles Natürliche, Nur-Empirische besagt der Begriff der Transzendenz, welcher unlösbar mit demjenigen des Schicksals verknüpft ist. Was ich vom Schicksal besitze, ist sein Mantel, den ich je und je

betaste und für das Ganze erachte. Aber das eigentliche Sein des Schicksals weist hinüber in andere, unergründliche Bezirke.

ZWEITER TEIL

SCHICKSAL ALS FERNE

1. SCHICKSAL ALS FERNE

Es sind im folgenden Aussagen über das Schicksal zu machen, welche unmittelbar aufzuheben scheinen, was zuvor ausgeführt ward: so daß wir den Anschein erwecken, uns selbst zu widersprechen. Aber gerade dieser paradoxale Charakter der Aussage ist für unseren Gegenstand eigentümlich. Schicksal, als Gegenstand menschlicher Erkenntnis, ist immer in der Schwebe. Bald scheint es von eindeutigster Konkretion, von einer Kompaktheit und Genauigkeit, welche dem Denken keinerlei Schwierigkeiten zu bereiten scheinen. Dann wiederum entzieht es sich den Mitteln der Erkenntnis, blüht an den Rändern des Seins wie eine Fata morgana, traumhaft gegenständlich und traumhaft entrückt in einem.

Die eindeutige Erkenntnis und Beherrschung des persönlichen Schicksals würde den Menschen in die Lage versetzen, über sein Leben restlos und beliebig zu verfügen. Er würde sein Leben nicht nur in jedem Augenblick, wie man das nennt, „meistern", sondern er würde auch in hohem Maße die künftige Entwicklung der Dinge in seiner Hand halten. Es würden sich überhaupt für das menschliche Leben völlig neue Auspizien ergeben.

Aber die Ferne des Schicksals, welche unaufhebbar ist, ergibt sich mit aller Eindrücklichkeit aus der Tatsache, daß der Mensch seinem eigenen Leben letzten Endes immer wieder als ein Fremder gegenübersteht. Das Leben ist für den Menschen das Nächste und das Fremdeste. Wie nah es ihm ist, dessen bedarf es keiner langen Erörterung; aber wie fremd, entrückt, gespenstisch und alogisch es ist, darauf

hätten wir jetzt im einzelnen unser besonderes Augenmerk zu richten.

Die Fremdheit, Entzogenheit des Lebens hat die Menschheit in ihren frühesten Epochen bereits erlebt, schon vor dem Erwachen des eigentlichen Bewußtseins. Diese Fremdheit war ein Faktum, bevor die Ratio zu ihr vorstieß, um hier jene einmalige, umfassende Krise ihrer selbst zu erleben, von der sie sich nie erholt hat, auch nie erholen wird —, eine Krise, welche in allem Philosophieren, soweit es sachlich und wirklichkeitsgerecht ist, mitschwingt. Denn in allem großen Denken ist ein Rest von Trauer, Schwermut und unaufhebbarer Melancholie. Nicht, daß dies lähmend wäre; vielmehr verleiht es dem Denken erst seine letzte Reife. So wie erst der Mensch wirklich reif wird, der in keinem Augenblick, auch nicht im Augenblick der intensivsten Lebensbejahung, des eigenen Todes vergißt. Also bereits vor jener großen latenten Krise, in welche die Ratio immer wieder durch sich selbst getrieben wurde, ahnte das Leben seine eigene Unheimlichkeit und Polarität. Es konnte diese Ahnung freilich noch nicht mit rationalen Mitteln ausdrücken, sondern es konnte sie lediglich in mythischer Form andeuten. Diese Andeutung geschieht in den sogenannten Doppelgängererlebnissen. In diesen Erlebnissen löst sich etwas vom Menschen, das er selbst ist und doch wiederum nicht er selbst. Der Mensch bleibt, wo und was er ist; aber die eigentliche Essenz seines Lebens — seine „Seele" — verselbständigt sich, und der Mensch scheint demgegenüber von einer illustren Hilflosigkeit. Was sich vom Menschen löst — meist im Schlaf, im Traum, in der Entrücktheit, also gerade dann, wenn wir am wenigsten unserer „mächtig" sind — was sich da löst, sage ich, wird als Vogel, Schlange, Käfer, Schmetterling angeschaut. Es handelt sich mithin um Tiere, die glatt und behend sind, Tiere, die schlüpfen, fliegen, sich jäh verbergen; Geschöpfe, welche das Geheimnis

sichtbarer umwittert als andere. Da hat einer einen Traum, in diesem Traum sieht er, wie ein Wiesel aus seinem Munde schlüpft, auf einem liegenden Baumstamm den Fluß überquert und in der Höhlung des Waldes verschwindet. Dieses Erlebnis, in entsprechender Abwandlung in Märchen und Mythos wiederkehrend, zeigt das Eigenleben des anderen Ich, des tieferen Selbst, welches mit unserem empirischen Selbst nicht zur Deckung kommt. Und in diesem tieferen Sein, welches die mythische Chiffre zugleich bezeichnet und verhüllt, ist nun auch das Schicksal zu Hause. Der Doppelgänger ist mehr als ein Schatten, ein bloßer Abdruck des Ich, von mangelhafterem Sein und sich zur lebendigen Gestalt verhaltend wie das Abbild zum Urbild. — Die Tatsache des Doppelgängers, sein magisches und zugleich gespenstisches In-Erscheinung-Treten, zeigt an, daß der Mensch im wahrsten Sinne des Wortes Bürger zweier Welten ist, einer gegenständlich-natürlichen und einer anderen, welche, ungegenständlich, transparent, stofflos, in die Bezirke des Metaphysischen hinüberweist. Nicht das empirische Ich, welches, halb schaudernd, halb neugierig, den Doppelgänger zur Kenntnis nimmt, ist das eigentliche Zentrum der lebendigen Gestalt; dieses Zentrum wird durch den Doppelgänger dargestellt. Die Rollen sind also im Grunde vertauscht: der Doppelgänger, als Affe und Imagination des Ich erscheinend, besitzt das absolute Prae vor diesem; das Sein des Ich hingegen muß es sich gefallen lassen, als Sein zweiter Ordnung bestimmt zu werden.

Die Zone des Doppelgängers, der sich ablöst, vampyrisch durch die Weite schweift, sich dem Ich wieder zugesellt, ohne von diesem jemals erfaßt, beherrscht zu werden (man versucht dieses durch Zauber, durch magische Riten, aber umsonst), — die Zone des Doppelgängers ist zugleich die Zone des Schicksals. Beides begibt sich gleichsam im „Keller" der Existenz, soll heißen, unterhalb jenes verläßlichen

Bodens, auf dem unser ganzes bewußtes Tun und Handeln aufruht; unterhalb jenes Bodens, sage ich, welchen wir als das Letzte setzen, um doch in gewissen Momenten zu ahnen, daß er uns vom wilden, unendlichen Sein sehr vorläufig nur abtrennt.

Der Hinweis auf die mythischen Doppelgängererlebnisse erschließt uns etwas von der echten Magie menschlichen Schicksals. So wie der Doppelgänger entweicht, unkörperlich wie Rauch, mit Vogelfittichen durch namenlose Räume streichend, so entweicht uns das Schicksal, und wir erkennen, daß es aus anderem Stoffe gemacht ist als wir selbst. Immer ist das Schicksal das Ferne, das Ungreifbare, Unerreichbare; man fühlt sich an jene Paraphrase Rilkes vom verlorenen Sohn erinnert, wo dieser, nächtlich die Säue hütend, Gott ganz nahe fühlt, daß er glaubt, er könne sich auf ihn werfen mit dem Gewicht seiner Sehnsucht — aber da entweicht Gott, und der Sehnsüchtige wirft sich ins Leere . . .

Als die mythische Geisteshaltung sich auflöste, das Bewußtsein immer konkretere Formen annahm und sich seiner selbst vergewisserte, da versuchte man, das Geheimnis des Schicksals mit anderen Mitteln zu lüften. Diese Aufgabe ward nunmehr der Vernunft, der Ratio übertragen. Aber was dem Zauber, dem Ritus und der Beschwörung nicht glückte, das glückte der Ratio ebensowenig. Es blieb ein dunkler Rest.

Es bleibt eine der überraschendsten Feststellungen des ernsthaften Denkens, daß sich das Schicksal ebensowenig erkennen, das heißt objektivieren läßt wie das Leben selbst. Das Leben vollzieht sich jenseits jeder denkenden Bewältigung. Erst kommt das Leben, dann das Denken. Wenn also das Denken den Versuch unternahm, das Leben zu mikroskopieren, analysieren, katalogisieren, dann mußte es die Feststellung machen, daß es sich bei diesen Operationen nicht mehr um die eigentliche Substanz des Lebens handelt,

um seine unmittelbare reine Magie, sondern um eine zweite Form des Lebens, welche sich zum ursprünglichen Leben ähnlich verhält wie der aufgespießte, präparierte Schmetterling zu jenem Tier, welches verzückt durch das grüne Wiesenlicht taumelt. Was erkannt werden will, von der Ratio zerlegt werden will, das muß zuvor auf seine dämonische Lebendigkeit und damit auf sein eigentliches Seinsmysterium verzichtet haben. Es muß tot sein, wehrlos und starr sein; im anderen Falle bleibt es dem Geiste des Menschen immer um eine Dimension voraus.

Das gleiche gilt vom Schicksal, welches, wie wir sahen, eben in dieser Sphäre des unangreifbaren Lebens zu Hause ist. Das Schicksal läßt sich nicht rational präparieren. Das Schicksal steht v o r jeder Erkenntnis. In dem Augenblick, wo ich es begrifflich zu fassen trachte, fasse ich nicht mehr es selbst, sondern seine tote Objektivation, seinen Niederschlag in Raum und Zeit — ein Gewesenes.

Es ist mit dem Schicksal ähnlich wie mit der Zeit. Auch die Zeit begreife, „habe" ich nur im Zustande der Gewesenheit: der Vergangenheit. Die Zeit zerfällt in drei Stadien: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Analog das Schicksal. Was mir mein Schicksal im Raume meiner persönlichen Vergangenheit gebracht hat, ist mir zugänglich. Ich kann mit meinem Denken hinabtauchen in die Räume meiner Vergangenheit, kann mir vergegenwärtigen, was war. Das alles liegt klar und übersichtlich vor meinem Auge wie ein Bilderbuch. Aber noch mehr steht in der Macht meines Bewußtseins. Die wehmütige, verspielte Beschäftigung mit diesen persönlichen Vergangenheitsbildern führt an sich zu nichts; es kommt darauf an, daß der Geist hinter diese Bilder vordringt: daß er das Mysterium ihres Ablaufs durchleuchtet und erhellt — daß er diese Bilder zueinander in Beziehung setzt und aus ihnen die Gewißheit eines Gesetzes empfängt. Wenn man zum Gesetze seines

Lebens, das heißt, zu seinem Schicksal vorstoßen will, so kann man dies allein auf Grund jener Erfahrungen, welche hinter einem liegen. Aus den Trümmern der toten Tage glauben wir Schicksal rekonstruieren zu können. Muß nicht das Schicksal eine gewisse Periodizität besitzen? Muß sich nicht aus dem, was war, schließen lassen auf das, was sein wird? Ist nicht die Vergangenheit der Schlüssel zur Zukunft? Das sind Folgerungen, denen man sich nur schwerlich entziehen kann. Und so ist es denn die Beschäftigung der allzuvielen, aus dem, was ihnen widerfuhr, ein Schicksalsgesetz abzulesen, welches ihnen Gewähr für den Verlauf der Zukunft bietet.

Geflissentlich wird dabei eines ganz überschlagen: die Gegenwart. Warum, wenn man sein Schicksal erkennen, bewältigen will — warum hält man sich nicht an die Gegenwart? Ist nicht die Gegenwart der einzige Punkt, wo Schicksal greifbar und zugänglich ist? In der Vergangenheit hat sich Schicksal manifestiert, freilich, aber die Vergangenheit ist ja doch etwas von der Gegenwart Abgesetztes; zwischen Vergangenheit und Gegenwart liegt eine Kluft (in jeder Sekunde wird sie aufs neue gesetzt), die, so hauchschmal sie uns dünkt, doch unüberschreitbar ist. Im Jetzt der Gegenwart flammt Schicksal auf, inkarniert es sich, gewinnt Fleisch und Blut in meinem Sein. Wie ich nicht mehr derjenige bin, der ich gestern war oder vor Jahren, so ist auch mein gegenwärtiges Schicksal nicht mehr dasselbe wie zu jenem abgelaufenen Zeitpunkt. Zwar bleibt es mit sich identisch, — aber ist diese Identität mehr als eine solche des Namens? Darum scheint es eine Forderung, zu welcher das Drängen nach Gewißheit führt, zu sein, daß die Sonde der Schicksalserkenntnis nirgends anders angesetzt wird als am je und je gelebten Augenblick. Aber was ist dieser Augenblick? Er ist nicht das, was war, er ist nicht das, was sein wird. Der Augenblick ist das Schwebende zwischen

den Fronten des Gestern und Morgen, die atemdünne Schneide, welche das Nichtmehr vom Nochnicht trennt. Kann man den Augenblick fixieren? Graphisch dargestellt, müßte er ein Punkt sein, nämlich jener Punkt, welcher das Vergangene und Zukünftige deutlich unterbricht. Aber selbst noch der Punkt hat Ausdehnung. Die Gegenwart dagegen, der Augenblick, in welchem ich jeweils b i n und meines Lebens auf mystische Weise gewiß werde: die Gegenwart ist ausdehnungslos. Ich betrüge mich, wenn ich sie als punktuell bezeichne. Sie ist graphisch überhaupt nicht mehr darstellbar; sie ist ein Abgrund. Gerade indem ich es lebe, ist das Leben für mich das schlechthin Rätselhafte, das Wunder aller Wunder. Logische Operationen an ihm vollziehen zu wollen, wäre genau so paradox, wie an einem Vogel, der fliegt, zoologische Studien zu treiben. Da reißt es ihn durch die Lüfte, ihn treibt die unendliche Strömung mit sich — aber was weiß ich von ihm? Ich ahne sein Sein in den Himmeln, die Seligkeit seines Fluges und zugleich seine ununterbrochene Gefährdetheit; ich sehe, wie er irgendwo im Blauen ertrinkt — und das ist das äußerste, was ich von ihm sagen kann. Können wir mehr sagen von unserem natürlichen Leben, soweit wir nicht seiner Vergangenheit nachsinnen, sondern all unser logisches Vermögen auf d a s konzentrieren, was ist? Gewahren wir mehr, als diesen existierenden Punkt, richtiger: diesen Nochnichtpunkt, dies In-der-Schwebe-Sein? Das Leben, indem wir es leben, ist uns ferner als alles.

Was ich gesagt habe, gilt von der Gegenwärtigkeit unseres Schicksals. Ich bin nie ohne mein Schicksal, das wissen wir; aber mein Schicksal ist mir als vergangenes deutlicher, erkenntlicher denn als gegenwärtiges. In der Gegenwart, auf der Schwelle des Jetzt, ist Schicksal stets von völliger Farblosigkeit. Es ist ferner — dieses gilt in gleichem Maße wie von der Gegenwart — mir stets nur

als Punkt zugänglich, oder genauer: als punktuelle Leere; wenn ich etwas greifen, fassen, wahrnehmen will, so greife ich ins Nichts. In dieser Atemlosigkeit des Nichtmehr und Nochnicht ist Schicksal mir in der Gegenwart für immer entzogen. Es zeigt sich also die ununterbrochene Distanz von Mensch und Schicksal gerade in d e r Phase der Zeit, wo Schicksal sich je und je für uns am sichtbarsten aktualisiert.

Wenn unser Schicksal also auf der Schneide des Gegenwärtigen so unfaßbar ist, wie wir dargetan haben, so bleibt in der Tat nur e i n e Zeitphase, wo wir uns dem Schicksal scheinbar ganz objektiv nähern können: es bleibt die Vergangenheit. Ich sagte eben, daß das Schicksal, welches unsere Vergangenheit trägt, uns zugänglich ist. Unsere Vergangenheit ist das Material unserer Erkenntnis, unserer Forschung; aus ihm können wir das Gesetz unseres Lebens destillieren. Aber wiederum stoßen wir hier auf eine unüberschreitbare Grenze. Es zeigt sich zunächst: unsere Vergangenheit ist nicht eindeutig — oder jedenfalls nicht s o eindeutig, daß sie sich auf die klare Formel eines konkreten Gesetzes bringen läßt. Unsere Vergangenheit schlägt wie in abrupten Sprüngen hin und her; die Werte, welchen wir zugetan waren, widersprechen sich, die Menschen, die für uns eine Rolle spielten, wechseln wie die Akteure eines Schauspiels, es ist alles so unübersichtlich bunt und amorph wie nur möglich. In manchen Zonen unserer Vergangenheit scheint unser Schicksal klar zutage zu liegen, und wir glauben zu ermessen, was es von uns fordert und wohin es uns führt; aber dann treten jene kritischen Perioden des Schicksalsablaufs in Erscheinung, wo das Steuer gleichsam herumgerissen wird und der Kurs dem vorherigen genau entgegengesetzt ist. Das Schicksal widerruft sich gewissermaßen selbst, und uns dünkt, wir hätten nicht e i n Schicksal, sondern mehrere, die uns verwirren und uns durch ihre Gegensätzlichkeit immer wieder hineinziehen in einen uferlosen

Konflikt unserer selbst. Nur wer an die absolute Einhelligkeit seiner Vergangenheit glaubte, dürfte bekennen, sein Schicksal erkannt zu haben und es in tieferem Sinne zu besitzen. Aber dies kann niemand, und wer es dennoch zu können vermeint, täuscht sich selbst. Unberechenbar ist die Vergangenheit, obwohl ihre Ergebnisse, ihre Niederschläge in Raum und Zeit so eindeutig fixiert zu sein scheinen. Auch am Vergangenen, wie weit es uns entrückt sein möge, haftet noch etwas vom irrationalen Atem des Lebens und macht es für uns unübersichtlich. Es gibt dafür keinen besseren Erweis als die Ausdeutungsmöglichkeit geschichtlicher Ereignisse, welche so variabel wie nur möglich ist. Von keinem Ereignis der Vergangenheit läßt sich mit Sicherheit sagen: es hat den und den Sinn, die und die definitive Bedeutung im Ganzen; sondern immer wieder prallen die Meinungen, Kommentare, Verstehensmöglichkeiten kontradiktorisch aufeinander.

Aber gesetzt selbst den Fall: es zöge einer aus seiner Vergangenheit die Summe, und diese Summe offenbarte ihm so, daß keine Täuschung möglich ist, das Gesetz, nach dem er angetreten. Ist er damit seines Schicksals Herr? Weiß er, mit jener Eindeutigkeit, mit der man etwa ein mathematisches Axiom weiß, was das Schicksal in Zukunft von ihm fordert? Hier beginnt ein Bezirk ungemein beliebter und populärer Illusionen. Man verlängert die Vergangenheit, wie man sie sieht, über das punktuelle Erleben des Augenblicks in die Zukunft, soll heißen, ins Imaginäre, hinaus. Man frönt der gewiß nicht unbilligen Überzeugung: so wie es gewesen, müsse es auch weitergehen; man setzt also die Identität des Schicksals mit sich selbst voraus. Aus den Bildern der Vergangenheit, aus Ergebnissen des früheren Lebens stückt man ein Mosaik der Zukunft zusammen. Es gibt keinen Menschen, der vollkommen und geradezu abstrakt ins Leere lebt, — in die Ungewißheit und das Wagnis

des Morgen. Sondern so oft wir in die Zukunft blicken, uns mit der Zukunft beschäftigen (wann täten wir's nicht?), schauen wir hinein in eine wahre Bilderflucht, welche unsere rührige Phantasie, im Verein mit unserer Erfahrung, vor uns aufgerichtet hat. Die Forderung, von diesem allen zu abstrahieren und wirklich, wie es unserer Lebenssituation entspricht, in das Nichts hinein zu leben, dünkt uns grauenhaft, ja tödlich.

Es gibt keine Enthaltsamkeit, die größer, ja unmenschlicher wäre als diese: den Zukunftsabgrund nicht mit Ereignissen, von denen wir wünschen, daß sie eintreten sollen, zu bevölkern, sondern in harter Bewußtheit vor diesem Kommenden zu stehen in dem Wissen, nichts zu wissen. Hier liegt das eigentliche Wagnis, das spezifische Abenteuer des menschlichen Existierens. Das menschliche Leben hat eine vieldeutige, ständig phosphoreszierende Vergangenheit, aus der sich nichts Bestimmtes entnehmen läßt. Es hat eine Gegenwart, die mit einem Boden vergleichbar ist, welcher sekündlich unseren Füßen entzogen wird. Es hat eine Zukunft, welche Nacht ist (— keine Nacht, in welcher die Schärfe des dämmerungskundigen Auges Konturen ausmacht, dichte warme Umrisse von Seiendem, sondern völlig undifferenziertes Dunkel, ohne Mond, Stern, den Menschen in panisches Entsetzen jagend). Ich spreche hier nicht von der Prophetie und der göttlichen Begnadung, hin und wieder einen Blick tun zu dürfen in das Ungewordene; wie selten ist das doch, und wie enthüllt sich die Mehrzahl der Prophetien, welche uns serviert werden, als plumpe Restauration aus Vergangenheitselementen. Vor der Zukunft sind die Kartenlegerinnen genau so hilflos wie die Historiker! Niemand weiß, was ihm morgen geschieht, niemand vermag, ohne als Träumer oder als Wahnsinniger verschrieen zu werden, über künftige Jahre seines Lebens vorbehaltlos zu verfügen. Die Ungewordenheit, Irrealität der Zukunft setzt

jeder menschlichen Möglichkeit für immer Grenzen. Man kann planen, erwägen, hoffen, in aller Demut dieses und jenes projektieren; mehr ist uns versagt. Gewiß wenig; aber Bescheidung auf Weniges, Wahrscheinliches bleibt die Forderung jeder geschichtlichen Stunde. Auf die phantastische Jonglistik mit Eventualitäten muß grundsätzlich verzichten, wer Verantwortung trägt und Verantwortung fordert.

Wenn irgendwo, so empfinden wir hier, wie fremd uns das Schicksal ist. Schicksal ist uns in gleichem Maße entzogen wie die Zukunft. Was, wie die Leute sagen, das Schicksal „bringt", kann man auf eine sehr vage Weise kalkulieren, aber das Wesen dieser Kalkulation ist ihre Unverbindlichkeit. Die Erstellung eines künftigen Schicksals auf Grund jener Erfahrungen, die man machte und die hinter einem liegen, ist ein unterhaltsames Spiel, und zuweilen auch eine Beschäftigung, die bitter notwendig ist, wenn man in Gefahr steht, sich selbst zu verlieren — aber damit hat es auch sein Bewenden. Denn das Schicksal ist nicht an die Wünsche unserer Subjektivität gebunden, es steht außerhalb, es bricht in den Raum unserer Subjektivität dann ein, wenn seine „Stunde" gekommen ist, aber gerade diese Stunde ist das Mystische, das Unberechenbare schlechthin. Wir vermögen dem Schicksal so wenig seine Stunde vorzuschreiben wie den Gestirnen ihre Gesetze. Das einzige, was wir vermögen, ist dieses: in einem gewissen Augenblick unseres Lebens von der Gewißheit überwältigt zu sein: die Schicksalsstunde ist da. Dann berührt uns die Schwinge der ehernen Notwendigkeit, eine Berührung, unter welcher unser Sein bis in seine Wurzel erbebt; aber in dieser Berührung funkelt die Unerfindlichkeit der Transzendenz.

2. DAS UNBERECHENBARE

Es ist so häufig die Rede gewesen von der Begrenztheit unserer Erkenntnis, der Undurchsichtigkeit unserer Lebenssituation und der Relativität dessen, was wir wünschen,

hoffen, erwarten, daß man den Eindruck gewinnen könnte, hier solle so etwas wie eine destruktive Philosophie, ein bösartiger, versteckter Angriff auf den Ordo und die tragenden Fundamente des Seins inszeniert werden. Ist dies unsere Absicht: mit einer so problematischen Denkrichtung wie der vitalistischen Philosophie an einem Strange zu ziehen, um das Leben von allem, was Geist, Gesetz, Verbindlichkeit heißt, zu dispensieren und weiter nichts anzuerkennen als die gleichsam kochende Lebenssekunde?

Das vitalistische Denken, welches in zwei so selbstmörderische Erscheinungen wie Nietzsche und Klages[1]) kulminiert, führt ja in der Tat nicht zu einer neuen Freiheit, Befreiung des Lebens, sondern zu dessen eindeutigem Ruin. Das erhärtet nicht nur das paradoxe Theorem vom Geiste als Widersacher der Seele, das spricht sich nicht nur in jedem zweiten Nietzscheschen Aphorismus aus, sondern der letztere besaß, fast möchte ich sagen: die Geneigtheit, durch das Exempel seines wahnsinnigen Endes zu statuieren, wohin ein Denken dieser Art zum Schluß führt. Denn die Nietzschesche Umnachtung ist das ausschließliche und unumgängliche Ergebnis seines Philosophierens. Die Frucht dieses Denkens wurde — m u ß t e werden: der Tod und zwar ein Tod, dem die intellektuelle Auflösung vorausging. Hier scheiden sich Physis und Logos; der Logos wurde geächtet, und die Natur bezahlte diese Ächtung durch einen unbeschreiblichen Untergang.

Ich betone, daß mir nichts weniger liegt als eben diese Art. Hier tritt ein extremer Haß des Lebens wider sich selbst in Erscheinung. Und der Geist prostituiert sich, wie er es nur in den dunkelsten Phasen seiner Geschichte getan hat.

[1]) Der Fall Klages wird durch nichts erschütternder beleuchtet als durch jene umfassende Vorrede, welche Klages dem nachgelassenen Werke Alfred Schulers beigegeben hat. Hier tobt sich ein gegärenhafter Haß nicht nur gegen den Logos, sondern gegen jede Form des Religiösen aus.

Der Effekt der Lebensphilosophie war in jedem Fall ein anarchischer. Man stürmte so lange gegen jeden verbindlichen Ordo des Seins an, gegen jede stabile Wertung und Sittlichkeit, bis dieses alles zertrümmert war, und nun, so erklärte man triumphabel, sei das Leben aus uralter Bevormundung befreit und sich stolz, mächtig, selbstbewußt wie am ersten Tage zurückgegeben. Niemals sind die Instinkte, niemals ist der reine Bios im Verlaufe der letzten Jahrhunderte so hemmungslos und unbedenklich verherrlicht worden als in jener geradezu epidemischen Ungeisthaltung, welche Nietzsche eingeleitet, Klages am umfassendsten fundiert hat.

Die Entmächtigung des Geistes, die Verabsolutierung des Instinkts, insbesondere aber jener Kraftkultus, zu welchem Nietzsche wiederum das Stichwort gab, obwohl er selbst die Vorstellung einer exemplarischen biologischen Ohnmacht absolvierte — dieses zusammengenommen, sage ich, hat die geistige Anarchie geradezu zum Programm erhoben. —

Wenn hier von der Unberechenbarkeit des Lebens die Rede ist, und wenn weiter gesagt wurde, daß diese Unberechenbarkeit und Alogistik des Lebens jeder rationalen Bevormundung spottet, so bedeutet dies in keinem Falle, daß wir nunmehr getrost dem Geiste den Abschied geben und uns an die Zufälligkeiten des Bios und der Instinkte verlieren sollen. Daß der Geist am Unberechenbaren seine Grenze hat, ist eine Tatsache, welche uns je und je schwer zu schaffen macht, gerade dann, wenn wir im tiefsten von der Mission, welche der Geist in der Welt hat, überzeugt sind. Ich möchte es folgendermaßen verdeutlichen: wie man mit Booten einer gewissen Bauart nur eine gewisse Strecke weit das Meer befahren kann, ohne Gefahr zu laufen, aber den Kurs nicht überspannen darf, ansonst man ein Opfer der sich immer unergründlicher dehnenden Flut zu werden droht, so kann man auch mit der Ratio das Meer des

Seienden nur bis zu einer gewissen Grenze befahren; darüber hinaus aber gibt die Ratio keine Sicherheit, keinen Halt mehr. Genau so steht es mit dem geistigen Ordo, den Gesetzen des Seins, welche das Rückgrat des Wirklichen bilden. Würden wir auf diese Gesetze verzichten, so wäre die Wirklichkeit amorphe Masse, ein unterschiedsloser Geräusch- und Geschehensbrei. Man müßte nicht nur auf jeden Sinn des Seins verzichten, sondern im Grunde auch auf jede Erkenntnis, die halbwegs Bestand hätte. Alle Erkenntnisse, die man gewönne, wären pure Unverbindlichkeiten. Man käme nicht über gewisse Ansichten hinaus, die sich unaufhörlich verschöben in dem Maße, als sich die Welt um uns wandelt. Man müßte demnach sein gesamtes Handeln auf das sogenannte Gesetz der Stunde, wie es euphemistisch heißt, einstellen: mit anderen Worten: man müßte in diesem Augenblick das Gegenteil dessen tun, was man im nächsten plant, und man wäre niemand und nichts Rechenschaft schuldig. Daß die Existenz in übergreifende geistige Zusammenhänge eingespannt ist, denen sie sich nur entziehen kann, sofern sie sich selbst verriete — dies bleibt völlig außer acht. Man spricht zwar vom Gesetz des Lebens, aber wir zweifeln nicht daran, daß dieses Gesetz sich weithin mit Gesetzlosigkeit deckt. Das Gesetz des Lebens beherrscht die Tiere: es ist das Gesetz des Fraßes, der Zeugung und der Überlegenheit des Stärkeren. Dieses Gesetz hat man, nicht nur gelegentlich, zum Gesetz der Menschheit erhoben. Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, was dabei herauskommt. Aber vielleicht beschwören wir in diesem Zusammenhange die Manen Spenglers. Spengler gehört zu den ehrlichsten (freilich auch ausweglosesten) Denkern dieses Jahrhunderts. Seine Gleichung Mensch—Raubtier hat man so lange belächelt und als einen atavistischen Rückfall abgetan, als man ihre infernalische Realität einfach nicht einsehen wollte. Spengler kannte den Menschen, und er hatte

den Mut es auszusprechen, was ein Verdienst ist, welches nur diejenigen bestreiten mögen, die sich aus Gründen des schlechten Gewissens dazu gehalten sehen.

Der Verzicht auf den Ordo, auf Geist, der Primat der Triebe, wie er für das menschliche Raubtier charakteristisch ist, führen zu einer völligen Relativierung aller Begriffe und Normen. Man verzichtet zwar nicht auf diese, sondern man drapiert sich oft sehr wirkungsvoll und geräuschvoll mit ihnen, um sich selbst und anderen das Rückgrat zu stärken; aber die Komödie ist so offenkundig, daß sie nicht erst der Enthüllung bedarf. Man kann überhaupt keine legitime Aussage mehr machen, sondern alles, was gilt, gilt letztlich für die Subjektivität des Beobachters, und dann auch nur so lange, als dieser es nicht für opportun hält, seinen Standpunkt zu wechseln. Es kommt jene Haltung zustande, welche der Heraklitschüler Kratylos demonstrierte, dessen letztes Denkaxiom die Veränderung an sich war. Für ihn gab es keine feststehenden Urteile, Wertungen, Normen mehr; sondern als Antwort, sagt Aristoteles, „bewegt er nur noch den Zeigefinger hin und her". —

Nietzsche-Klages und alles, was sich diesen beiden Namen zugehörig weiß, sind die Befürworter einer chaotischen Gesinnung, welche sich gelegentlich so eindeutig manifestiert hat, daß keine Zweifel mehr möglich sind an dem, was hier gespielt wird. Wenn die Unberechenbarkeit und Alogistik des Lebendigen mit einem geradezu tierischen Behagen gepredigt, wenn mit intellektuellen Mitteln jene wollüstige Dämmerung erzeugt wird, welche nur noch die Explosion elementarster Triebe zeitweilig erhellt, so dürfte dem Leser deutlich sein, daß wir nichts weniger im Sinne haben, als diese Haltung zu befürworten, geschweige denn uns an ihr zu beteiligen.

Aber bleibt es nicht ein schlechthinniger Widerspruch, von einem geistigen Ordo des Seins überzeugt zu sein und gleich-

zeitig der Unberechenbarkeit innerhalb des Seienden jene Bedeutung einzuräumen, wie wir es tun? Müßte nicht entweder der Ordo das erste Wort haben, dergestalt, daß er alle Ungesetzlichkeit und Unberechenbarkeit zu binden imstande ist, wenn auch, was gern zugestanden werden soll, dieses ungleich schwieriger ist als es sich ausspricht? Oder das alogische Moment des Lebens besäße das Prae; in diesem Falle wäre jeder Ordo zur völligen Hilflosigkeit verurteilt, und wenn man von ihm und den entsprechenden Gesetzen des Seins spräche, so handelt es sich um rein hypothetische Größen. — Jedoch ist dieses Entweder-Oder eine falsche und in diesem Zusammenhange ungerechtfertigte Alternative. Eine Alternative dieser Art kann nur gestellt werden, wenn es sich um Tatbestände handelt, welche auf derselben Ebene liegen. Hier jedoch stoßen zwei Wirklichkeiten, zwei Seinsschichten widereinander. Das Unberechenbare liegt eine Dimension tiefer als der Ordo. Dorthin, wo das Unberechenbare herrscht, reicht der Ordo nicht, und umgekehrt verrät die vom Ordo durchherrschte Empirie zunächst nichts von jener Vagheit und Unbeständigkeit, durch welche sie immer wieder in Frage gestellt wird.

Die empirische Wirklichkeit vom Ordo entbinden zu wollen, bedeutet eindeutigen Selbstmord. Man verzichtet damit auf Normen, feste Urteile, man besitzt nur noch das Strömende, das sich in keinem Augenblick gleicht, sondern unaufhörlich phosphoresziert und seine Gestalt wechselt.

* * *

Freilich darf man sich nun nicht der Einbildung hingeben, als ob der Ordo tatsächlich das Leben gegen alle Einbrüche des Unberechenbaren abzuschirmen imstände wäre. Das Unberechenbare liegt außerhalb des Ordo. Es liegt auf der Lauer wie ein Tier. Aber das Wissen um das Unberechenbare und seine Allgegenwart darf das Vertrauen

in die Ordnung des Seins nicht trüben. Wenn man die Ordnung von vornherein dem Unberechenbaren aufopfern will, so ist man verloren. Wir verwiesen auf Nietzsche, Klages, den philosophisch-biologischen Relativismus und dessen Auswirkungen. Man muß an den Ordo glauben, als ob es das Unberechenbare nicht gäbe. Man muß sich ein Leben zu schaffen versuchen, das vom Glauben an den Ordo durchherrscht ist — das bis in seine feinsten Verästelungen hinein etwas spüren läßt von den großen Gesetzen, ohne die kein Vogel vom Himmel, kein Blatt vom Baume fällt.

Auf der empirischen Ebene gibt es das Unberechenbare nicht. Dies ist die Wahrheit des Rationalismus, der Aufklärung. Es ist sinnlos und unergiebig, die Gegenstände des Seins, die Objekte, mit denen wir tagtäglich umgehen, mit dem Nimbus des Geheimnisses zu umgeben und in sie Tiefen hineinzuprojizieren, welche nicht vorhanden sind. Diese Stimmung, welche alles Feste, Gegenständliche aufzulösen trachtet und mit einer gewissen artistischen Mystik (welche mit echter Mystik nicht das mindeste zu tun hat) umspielt, ist der Todfeind des klaren, männlichen, in sich geschlossenen Lebens. Immer wieder in Verfallszeiten der Kultur taucht es auf, dies locker und zwielichtig Fluktuierende, dies Tasten, Sichversuchen an der Formlosigkeit, diese künstliche Vernebelung aller eindeutigen Fronten und Alternativen: man glaubt Abgründe zu sehen, wo keine sind, sondern nur der Widerschein der eigenen verschwommenen Emotionalität aufleuchtet. Diese ganze makabre Atmosphäre gilt es zu hassen. Es ist die Atmosphäre der Romantiker, die auf halber Strecke liegengeblieben sind, der Dichter, welche durch Geheimniskrämerei ersetzen möchten, was ihnen an kristallenem Abstand ermangelt, der Politiker, welche ihre innere Unordnung auf die Umwelt abreagieren und eben damit die unabdingbare Voraussetzung der politischen Katastrophe schaffen.

Der Ordo, welcher im Geiste beschlossen liegt, ist eine Hilfe und zugleich ein tiefer Trost. Wenn die Wirklichkeit uns zuweilen anmutet wie ein Kaleidoskop, in welchem verwirrend die Farben und Formen kreisen, ohne daß Ordnung entsteht, so belehrt uns der Geist, daß diese Ordnung vorhanden ist und daß wir sie nur nicht zu schauen vermögen. Der Geist verweist uns immer wieder auf das Gebiet der mathematischen Erkenntnisse: nahtlos, bruchlos greift hier eine Erkenntnis in die andere, es ist da ein unsichtbarer Kosmos, welchem die jagende Zeit mit ihren sich ablösenden Relativismen nichts anzuhaben vermag, sondern dieses s t e h t. Die mathematischen Sätze, die geometrischen Figuren, die Zahlenwerte und ihr Verhältnis untereinander: das ist für immer mit sich identisch. Von der Mathematik ist es nur ein Schritt zu den Naturwissenschaften: auch sie offenbaren uns die Gleichheit gewisser Gesetze, welche wir übertreibend gern als ewig bezeichnen. Und von hier wiederum gelangt man ohne weiteres auf das Gebiet der Logik und des „reinen" Geistes. Die Logik ist jenes Gebiet, welches am wenigsten von der Veränderung, vom Relativismus angetastet wird. Alle Versuche, eine Typologie der Logik zu konstruieren (wir sprachen davon), finden ihre Grenze an ihrem Gegenstande. Wenn es auch eine Variabilität innerhalb des Logischen gibt, so erstreckt sich diese doch nicht auf das Eigentliche und Letzte. Daß die Behandlung logischer Sätze und Gegenstände naturgemäß immer einen subjektiven Akzent tragen wird, versteht sich von selbst; aber das eigentliche Gerüst des Logischen ist stabil. Der Gedanke an die unsichtbare, aber doch außerordentlich reale Konsistenz dieses logischen Gerüstes ist es immer wieder, der dem Menschen die Sicherheit des Denkens und Handelns verleiht.

Hinzu kommen jene Gesetze, welche man gewinnt, sofern man die Geschichte sowie die eigene Vergangenheit geistig

durchdringt. Sofern man also in der Vergangenheit mehr sieht als eine amorphe Masse gelebten Lebens, einen gigantischen Totentanz, der nur Schauder auslöst, sonst nichts. Denn jede Erfahrung, die allgemein-menschliche sowohl wie die persönliche, impliziert eine bestimmte Verantwortung. Diese Verantwortung erstreckt sich auf das der Erfahrung innewohnende Gesetz, auf ihre — dies hat freilich einen „moralischen" Beigeschmack — Lehre. In jeder Erfahrung, mag sie noch so unwägbar, belanglos, flüchtig erscheinen, schimmert eine Spur des Ordo durch. Freilich gibt es viele Menschen (sind ihrer nicht die meisten?), welche Erfahrungen haben und, paradoxerweise, zugleich keine haben. Sie mögen, quantitativ gesehen, ich weiß nicht was alles erlebt haben, aber sie bleiben doch erfahrungslos. Sie leben jeweils nur dem Augenblick, und sie verdauen ihr Leben ohne Rest. Sie hinterlassen keine Erfahrungen, sondern nur Exkremente. — Aber nicht von diesen spreche ich hier, sondern von jenen, die immer wieder dazu gedrängt werden, sich am Material ihrer Erfahrung mit der Ratio zu versuchen, um irgendwie ihrem Gesetz, ihrem Schicksal auf die Spur zu kommen. In jedem Erfahrungselement, ich wiederhole, schimmert der Ordo durch, und je stärker, je unnachsichtiger der Mensch die Verantwortung seinem gelebten Leben gegenüber empfindet, desto durchscheinender wird dieses für das tragende Gesetz, — für die Norm, auf welche alles Individuelle aufgezogen ist wie Perlen auf eine Kette.

Die Macht des Ordo umspannt Reiche und Völker, sie ist die Grundlage jedes geschichtlichen Handelns, soweit dieses halbwegs wirklichkeitsgerecht ist und sich nicht in utopisch-wüsten Ausschweifungen erschöpft. Die Macht des Ordo verbindet die Perioden der Geschichte untereinander; der Ordo relativiert jene besessene Sucht, mit der die Menschen die geschichtlichen Perioden widereinander ausspielen, jede vorhergehende Geschichtsphase brüsk aufopfernd der

nachfolgenden, die Väter anathematisierend um der Söhne, und die Söhne um der Enkel willen.

Aus der Summe der menschheitlichen Erfahrung, aus den Gesetzen der Logik und der Erkenntnis entsteht jenes Haus der Ordnung, in dem wir uns geborgen wissen dürfen vor dem amorphen Ansturm des Wirklichen; die Fluten dringen wohl an Schwelle und Wand, aber dort verebben sie, zerstäuben metallen.

Der Mensch hat also, bis zu einem gewissen Grade, sein Leben durchaus in der Hand, kann es gestalten, kann es nach seinem Wunsch und Willen formen. Er ist nicht nur Atom in einem chaotischen Spiel, sondern er ahnt das Gesetz, welches für sein konkretes Sein lebensentscheidend ist. Die Partizipation des Menschen am Gesetz, am Ordo, das Wissen um Geist und die Normen des Geistes, deren noch die zerrüttetste Existenz einen Abglanz zeigt, geben dem Menschen immer wieder die Kraft, den Kampf mit dem Leben aufzunehmen.

Der Gemeinplatz, daß das Leben Kampf sei, enthält doch im Grund die Tatsache, daß das Leben als solches eine schlechthin auflösende Macht sei. Das Leben umspielt und umwittert die Existenz immer wieder als das Gefährliche, Bedrohende. Es lockt der Tod, die Flamme der Triebe und Instinkte züngelt hoch, und die Schuld, welcher niemand entgeht, liegt wie ein Schatten auf allem Lebendigen. Daß der Mensch dies alles trotzdem durchsteht, verdankt er allein seinem Teilhaben am Ordo, denn der Ordo hält ihn immer wieder am Rande des Abgrundes fest und gibt ihm Halt in sich selbst. Daher auch unsere grundsätzliche Antipathie gegen jene Denkrichtungen, welche auf die Entfesselung des Menschen aus sind: welche kein anderes Ziel kennen, als den Menschen in der Welt heimatlos zu machen, ihn aus dem Muttergrunde des Ordo zu lösen und in ein Abenteuer zu stürzen, aus dem es kein Entrinnen gibt.

Nun hat es freilich Epochen gegeben, in welchen der Gedanke des Ordo Gewähr der Sicherheit schlechthin zu geben schien. Man wähnte, daß das Gerüst des Ordo, welches die empirische Wirklichkeit trägt, durch keine Macht mehr in Frage gestellt werden könne. Man kultivierte die Gewißheit, die Sekurität um jeden Preis. Man denke an die Renaissance, wo der Rausch des Geistes so ungeheuerlich ist, und der Mensch, welcher Träger des Geistes ist, als Mitte des Weltalls figuriert. Man beschwöre den Geist der Aufklärung, wo die menschliche Vernunft über den Abgründen der Welt zu schweben scheint wie Gottes Geist und nichts anderes gelten läßt als ihre Axiome. Man erinnere jene korrekte, vordergründige Atmosphäre des sogenannten Bürgertums, wo der Ordo in Gestalt der Konvention das gesamte Dasein beherrscht. Das zwanzigste Jahrhundert schließlich hat einen letzten, nicht mehr zu überbietenden Triumph des Sekuritätsgedankens gebracht: in Gestalt der Organisation. Die Organisation ist die Erscheinungsform des Ordo im zwanzigsten Jahrhundert. Wer organisiert ist, vermeint, sich des Unberechenbaren für immer entschlagen zu haben.

* *
*

Wenn das über den Ordo Ausgeführte das letzte Wort über das menschliche Leben wäre, so würde eben damit auch das Schicksal hinübergerettet in die Zone der Verläßlichkeit und Sekurität. Das Schicksal würde dem Menschen hinfort keinen Strich durch die Rechnung machen, sondern es würde, irgendwie zahm, in den Bezügen des Ordo aufgehen. Schicksal würde den Schauer der Ferne verlieren und sich ausweisen als ein dem rationalen Menschen in jeder Beziehung Gegebenes, Verläßliches; das Element des Transzendenten, welches wir früher als im Schicksal enthalten konstatierten, hätte sich verflüchtigt.

Aber hier ergibt sich nun die grundsätzliche Erkenntnis, daß Schicksal nie völlig mit dem Bereich des Ordo zur Deckung kommt. Gewiß, auch im Ordo ist Schicksal, und das Bewußtwerden des Ordo erhellt zugleich die Schicksalsverkettung bis zu einem gewissen Maße. Bis zu einem gewissen Maße. Aber darüber hinaus eröffnet sich uns wieder das Dunkel, und wir ahnen, daß das Eigentliche des Schicksals, gleichsam der Kern, im Dunkeln gründet und nicht im Hellen, Rationalen. Wollte man es quantitativ (was eigentlich unzulässig ist) ausdrücken, so müßte man sagen, daß sich das Schicksal nur zu wenigen Prozenten im Ordo erschöpft, während es in seiner eigentlichen Masse über den Ordo hinausweist in die Gefilde des Unberechenbaren.

Als Schicksal bezeichnen wir jene Macht, welche alle von uns erkannten Ordnungen transzendiert und recht eigentlich das Unberechenbare in der menschlich-geschichtlichen Welt verwirklicht. Damit ist der Ordo grundsätzlich in Frage gestellt, aber nicht durch sich selbst, sondern von einem Bereiche her, der sich von dem seinigen wesensmäßig — ontologisch — unterscheidet.

In Parenthese: wenn wir vom Unberechenbaren sprechen und schreiben, so tun wir dieses mit der größten Zurückhaltung. Denn wir rühren damit, denkend oder schreibend, an etwas Unsägliches, und wir finden uns etwa in der Lage jener mittelalterlichen Schriftsteller, die, wenn sie den Teufel zitierten, sich zuvor bekreuzigten. Dies war alles andere als eine nur-abergläubische Übung: es war das Bewußtsein dessen, daß man hier mit einer sehr realen Potenz in Berührung kam, welche man, indem man sie erwähnte, unter Umständen aus ihrem Schlummer rüttelte und sie mit magischer Gewißheit anzog, so wie der Ableiter den Blitz anzieht. Auch das Unberechenbare ist eine Potenz in diesem Sinne, und seine Beschwörung bedarf jeder nur möglichen Vorsichtsmaßregel. Denn der Denkende und Schreibende,

soweit er seine Aufgabe ernst nimmt, hat es ja nicht etwa mit abgezogenen Begriffen des Wirklichen zu tun, mit Nomina im Sinne des Nominalismus, welche dem Seienden lediglich nachträglich angeheftet sind als eine Art Etikett; vielmehr hat er die Wirklichkeit sich gegenüberstehen (wie schon der Name sagt) als ein Wirk-liches, soll heißen, als ein Kräftefeld, welches von den unerhörtesten Spannungen durchzittert ist. Gilt dieses schon von der Empirie, wieviel mehr erst von den Kräften jenseits der Empirie, wie sie sich im Schicksal zusammenballen. Der gleichsam wollüstige Umgang mit diesen Kräften, wobei man sie aufspürt, um sich ein intellektuelles Narkotikum zu verschaffen, welches Raum und Zeit auflöst und den vibrierenden Genuß des Nichts gewährt — der Umgang mit diesen Kräften, sage ich, zum Zwecke der Rauscherzeugung besitzt eine bedenkliche Affinität zur schwarzen Magie. —

Es wäre nunmehr entscheidend, eine Beschreibung des Unberechenbaren, in dem sich das Schicksal für uns aktualisiert, zu geben. Das Unberechenbare ist in jedem Leben gegenwärtig. Gewiß leben die Menschen auf verschiedenen Stufen der Sicherheit. Aber die Unterschiede, die sich hier auftun, sind doch nur relativer Art. Jemand, der handwerklich seine Pflicht tut, in was für einem Berufe auch immer, keine geistigen Spannungen und Erschütterungen kennt, besitzt selbstverständlich ein größeres Maß an natürlicher Sekurität als der mit einer besonderen Sendung, mit bestimmten Kräften und Fähigkeiten ausgestattete Mensch. Der eine spürt die Spannung des Unberechenbaren fast in jeder Sekunde, der andere erfährt sie in seinem ganzen Leben nur wenige Male. Aber vielleicht ist dafür auch jener, dem das Unberechenbare zur Gewißheit wurde, welche es in jedem Gedanken und in jeder Tat maßgeblich zu berücksichtigen gilt, gewappneter als der andere, der so lange unter dem begrenzten und verläßlichen Horizont

Aber hier ergibt sich nun die grundsätzliche Erkenntnis, daß Schicksal nie völlig mit dem Bereich des Ordo zur Deckung kommt. Gewiß, auch im Ordo ist Schicksal, und das Bewußtwerden des Ordo erhellt zugleich die Schicksalsverkettung bis zu einem gewissen Maße. Bis zu einem gewissen Maße. Aber darüber hinaus eröffnet sich uns wieder das Dunkel, und wir ahnen, daß das Eigentliche des Schicksals, gleichsam der Kern, im Dunkeln gründet und nicht im Hellen, Rationalen. Wollte man es quantitativ (was eigentlich unzulässig ist) ausdrücken, so müßte man sagen, daß sich das Schicksal nur zu wenigen Prozenten im Ordo erschöpft, während es in seiner eigentlichen Masse über den Ordo hinausweist in die Gefilde des Unberechenbaren.

Als Schicksal bezeichnen wir jene Macht, welche alle von uns erkannten Ordnungen transzendiert und recht eigentlich das Unberechenbare in der menschlich-geschichtlichen Welt verwirklicht. Damit ist der Ordo grundsätzlich in Frage gestellt, aber nicht durch sich selbst, sondern von einem Bereiche her, der sich von dem seinigen wesensmäßig — ontologisch — unterscheidet.

In Parenthese: wenn wir vom Unberechenbaren sprechen und schreiben, so tun wir dieses mit der größten Zurückhaltung. Denn wir rühren damit, denkend oder schreibend, an etwas Unsägliches, und wir finden uns etwa in der Lage jener mittelalterlichen Schriftsteller, die, wenn sie den Teufel zitierten, sich zuvor bekreuzigten. Dies war alles andere als eine nur-abergläubische Übung: es war das Bewußtsein dessen, daß man hier mit einer sehr realen Potenz in Berührung kam, welche man, indem man sie erwähnte, unter Umständen aus ihrem Schlummer rüttelte und sie mit magischer Gewißheit anzog, so wie der Ableiter den Blitz anzieht. Auch das Unberechenbare ist eine Potenz in diesem Sinne, und seine Beschwörung bedarf jeder nur möglichen Vorsichtsmaßregel. Denn der Denkende und Schreibende,

soweit er seine Aufgabe ernst nimmt, hat es ja nicht etwa mit abgezogenen Begriffen des Wirklichen zu tun, mit Nomina im Sinne des Nominalismus, welche dem Seienden lediglich nachträglich angeheftet sind als eine Art Etikett; vielmehr hat er die Wirklichkeit sich gegenüberstehen (wie schon der Name sagt) als ein Wirk-liches, soll heißen, als ein Kräftefeld, welches von den unerhörtesten Spannungen durchzittert ist. Gilt dieses schon von der Empirie, wieviel mehr erst von den Kräften jenseits der Empirie, wie sie sich im Schicksal zusammenballen. Der gleichsam wollüstige Umgang mit diesen Kräften, wobei man sie aufspürt, um sich ein intellektuelles Narkotikum zu verschaffen, welches Raum und Zeit auflöst und den vibrierenden Genuß des Nichts gewährt — der Umgang mit diesen Kräften, sage ich, zum Zwecke der Rauscherzeugung besitzt eine bedenkliche Affinität zur schwarzen Magie. —

Es wäre nunmehr entscheidend, eine Beschreibung des Unberechenbaren, in dem sich das Schicksal für uns aktualisiert, zu geben. Das Unberechenbare ist in jedem Leben gegenwärtig. Gewiß leben die Menschen auf verschiedenen Stufen der Sicherheit. Aber die Unterschiede, die sich hier auftun, sind doch nur relativer Art. Jemand, der handwerklich seine Pflicht tut, in was für einem Berufe auch immer, keine geistigen Spannungen und Erschütterungen kennt, besitzt selbstverständlich ein größeres Maß an natürlicher Sekurität als der mit einer besonderen Sendung, mit bestimmten Kräften und Fähigkeiten ausgestattete Mensch. Der eine spürt die Spannung des Unberechenbaren fast in jeder Sekunde, der andere erfährt sie in seinem ganzen Leben nur wenige Male. Aber vielleicht ist dafür auch jener, dem das Unberechenbare zur Gewißheit wurde, welche es in jedem Gedanken und in jeder Tat maßgeblich zu berücksichtigen gilt, gewappneter als der andere, der so lange unter dem begrenzten und verläßlichen Horizont

seiner Tage dahinlebt, bis auf einmal der Blitz ihm zu Füßen einschlägt und den Blick aufreißt ins Bodenlose. Hinter dem Ordo, dessen wir bedürfen, um uns nicht selbst zu entgleiten, pocht das Unberechenbare bald stärker, bald leiser. Man kann es nicht überhören.

Der Hauch der Unberechenbarkeit umweht die Ursprünge des menschlichen Seins. Hier flammt die eigentliche Tiefe des Schicksals auf: des fernen unfaßbaren Schicksals, dem ausgeliefert zu sein unsere Bestimmung ist. Hier wird erfahren: das Schicksal war, bevor der Mensch war; das Schicksal geht jeder Individuation voraus. Es wird ferner erfahren: es gibt nicht eine Summe persönlicher Schicksale, deren jedes sich mit einer konkreten Existenz deckt; vielmehr gewinnt das Schicksal durchaus überpersönliche Züge. Schicksal manifestiert sich als jenes abenteuerliche, weltüberlegene Es, von dem früher gesagt wurde, daß alle Individuen ihm Rechenschaft schuldig sind als einer geradezu absoluten Instanz.

Im Geheimnis des Ursprungs zittert das Unberechenbare; im Geheimnis des Ursprungs schaut Schicksal uns an mit ungeheurem, blicklosem Auge. Denn die Geburt des Menschen läßt sich ja niemals ganz und ausschließlich auf den Nenner eines Gesetzes bringen. Gewiß sind hier Gesetze wirksam, die Gesetze der Zeugung, die Gesetze des Blutes und des Generationszusammenhanges; und für viele erschöpft sich die Geburt durchaus in einem biologischen Ordo. Damit kann man wohl das physische Vorhandensein erklären, aber niemals das geistige Existieren. Es tun sich Fragen auf, welche der biologische Ordo nicht zu beantworten weiß, sondern die sehr eindeutig über diesen hinausweisen. Wieviel näher kommt die Existentialphilosophie dieser Unberechenbarkeit, wenn sie von einer Geworfenheit ins Dasein spricht, welche statthat, wo ein Mensch geboren wird. Diese Geworfenheit ist jedoch kein bloßer Naturvorgang mehr, sondern ein geradezu mythisch-transzendentaler Akt. Der Mensch wird — woher? fragen wir, und: von wem? — ins Dasein geschleudert; er findet sich irgendwo, an einem ganz bestimmten Punkt der Erdoberfläche, um sein Leben zu leben. Warum bin ich, der ich bin? Warum nicht ein anderer? Warum bin ich so, wie ich bin? Ist dieses mein Sosein rational abzuleiten aus der Summe meiner Erbanlagen? Warum bin ich Mann und nicht Frau; warum ist mir ein bestimmter geistiger Aktionsradius gegeben, während andere dahindämmern, ohne jemals zur eigentlichen Seinsproblematik zu erwachen? Kurz und gut: alles was ist und mein persönliches Dasein betrifft, könnte auch entgegengesetzt sein, als es ist. In diesen Zusammenhang gehört auch die unmittelbare Bindung des Menschen an eine bestimmte Landschaft, ein Volk, dessen Schicksal er durch sein Geborenwerden zu teilen gezwungen ist. Wenn dieses Volk also in eine Katastrophe gerät, wenn es durch seine Hybris die ungeheuerlichsten Erschütterungen auslöst, so ist es das Schicksal des diesem Volke zugehörigen Menschen, sowohl die Hybris als auch deren Folgen zu teilen. Warum ist das so? Warum bin ich zum Beispiel Kind einer Epoche, welche wenig Gewißheit und keine Sekurität kennt? Warum konnte ich nicht in einer jener Geschichtsepochen geboren werden, die Talleyrand mit den halkyonischen Gefilden vergleicht? Viele von uns, die im ersten oder zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts geboren sind, haben sich wohl diese Fragen zuweilen vorgelegt, haben ihre Sehnsucht zurückgelenkt in die stabile, fast stagnierende Welt des neunzehnten Jahrhunderts.

Alle diese Fragen bleiben vom Schicksal unbeantwortet. Aber gerade hier rühren wir an eines der irrationalsten Fakten unseres Daseins. Wären wir Herren unseres Schicksals, besäße das Schicksal für uns jene Transparenz, deren es bedürfte, um restlos einsichtig zu sein, so müßten wir

diese Fragen beantworten können. Aber hier beginnt das vollkommene Rätsel. Bestehen bleibt nur die Tatsache unseres Geschleudertwerdens an eine ganz bestimmte Stelle des geschichtlichen Raumes. Hier, und nirgend sonst, konkretisiert sich unser Schicksal.

Die Geschichte gleicht für unser begrenztes Auge einem Bande, das aus dem Unendlichen kommt und ins Unendliche gleitet. Wir teilen dieses Band der Geschichte ab nach Jahren, Jahrhunderten; und doch sind diese Sektoren unserer Zeitrechnung, auf das Ganze gesehen, von einer unbeschreiblichen Ausdehnungslosigkeit. Im Strom der Geschichte, für die selbst Jahrtausende kaum mehr sind als flüchtig aufblinkende Wellen, verliert die atemlose Dauer unseres individuellen Seins jede Bedeutung, jede Stabilität. Unser Geist umspannt, an Hand von Daten, Trümmern, musealen Resten, einige Jahrtausende dieser abgelaufenen Geschichte; es lebten Menschen wie wir, unter anderen Voraussetzungen, aber sie lebten, atmeten, ihr Sein war ausgefüllt mit Sorgen, Freuden, Schmerzen, welche in etwa den unseren glichen. Vor diesem längst verschollenen Sein, welches mit dem unseren nichts zu tun hat und doch, hypothetisch, das unsere hätte sein können, ahnen wir die völlige Unberechenbarkeit der Schicksalssetzung.

* * *

Die intensivsten Erfahrungen der Schicksalsunberechenbarkeit werden dort gemacht, wo der Mensch in irgendwelche überindividuellen Konstellationen der Natur, der Geschichte oder der Macht verwickelt wird. Das menschliche Sein partizipiert an der Natur, und das will besagen, nicht nur am Ordo der Natur, welcher uns so unveränderlich dünkt, sondern ebenso an den Katastrophen, die den natürlichen Ordo jäh aufreißen. Wer, und wäre er seines Lebens noch so gewiß, möchte dafür einstehen, daß er nicht irgendwann

und irgendwo in eine derartige natürliche Katastrophe könnte verwirklicht werden Hier trifft alle Berechenbarkeit des individuellen Lebensablaufs auf ihre unbedingte Schranke.

Es gibt eine Naturkatastrophe, welche nahezu historische Berühmtheit erlangte, weil sie in eine Epoche der völligen Sekurität und des eindeutigen Glaubens an den vernunfterhellten Ordo fiel. Ich meine das Erdbeben zu Lissabon im Jahre 1755. Wie sich dieses Ereignis auf das Gemüt des jungen Goethe auswirkte, ist bekannt. Aber weit darüber hinaus hatte es unabsehbare Folgen, weil es in der Blütezeit der Aufklärung statthatte, in einer Epoche also, da man glaubte, das Lebensgesetz für immer rational fixiert zu haben. Die Hintergründe des Seins und der Natur spielten keine Rolle mehr, und Mythos, Magie und Religion, welche von diesen Hintergründen leben, hatte man aufgelöst als phantastische Produkte des menschlichen Hirns. So mußte in einer Epoche, welche, metaphysiklos und schicksallos, allein um den vernünftigen Ordo kreiste, ein derartiger Eingriff des Unberechenbaren die unheimlichsten Auswirkungen haben. Eine ganze Welt zersprang wie Glas, versank in Nacht; denn daß auf einmal die Erde zu kreißen begann, daß in Minuten und aber Minuten die Häuser zerfielen, daß Tausende von Menschen, soeben noch arglos vom Leben umfangen, darunter verschüttet wurden oder verbrannten —: wer von den so tragisch an dieser Katastrophe Beteiligten hatte dieses im voraus gewußt oder auch nur in etwa in Rechnung gestellt? Hier geschah etwas, an dem selbst der sublimste Geist scheiterte. Hier war das Unberechenbare, dessen Zugang für den Logos hoffnungslos versperrt ist. So also kann Schicksal, welches sich der Natur als seines Mittels bedient, das Dasein überfallen und in wenigen Sekunden zunichte machen, und keine Einsicht, keine noch so differenzierte Erfahrung vermögen zu retten.

Denn der von uns aus dem eigenen Leben und aus den geschichtlichen Abläufen abgelesene Ordo umfaßt nicht mehr derartige „Zwischenspiele", welche von Mächten gewirkt werden, die wir nicht kennen, sondern die für uns das Geheimnis schlechthin verkörpern.

Das Lissaboner Erdbeben ist von exemplarischer Bedeutung, weil es, wie ich andeutete, in eine Epoche fiel, welche zu seiner Klärung nicht die mindesten geistigen Voraussetzungen besaß. Aber im Grunde besitzt kein Mensch die Voraussetzungen zur Erhellung des Katastrophalen, wie es in Lissabon so unverhüllt in Erscheinung trat; denn Voraussetzung, das bedeutet ja Wissen um das Gesetz, den vernünftigen Ablauf bestimmter Vorgänge, und eben auf dergleichen muß hier völlig verzichtet werden.

In den Katastrophen der Natur stehen die vier Elemente auf gegen alle Ordnungsliebe und allen Ordnungsglauben der Menschen. Es ist der Aufstand des Elementaren wider den vernünftigen Ordo schlechthin. Das Elementare aber ist nichts Abgeleitetes, für sich Existierendes, als eine im Grunde dumpfe und zufällige Kraft der Zerstörung, sondern es ist das Vehikel dessen, was wir als Schicksal bezeichnen. So bricht also im Medium des Elementaren Schicksal in das menschliche Leben ein und erweist sich hier als das in jedem Falle Un- und Übervernünftige, — als das namenlos Ferne, vor dem menschliche Erkenntnis und menschlicher Wille zur Nichtigkeit verurteilt sind. Das einzige Gesetz dieser Schicksalseinbrüche ist ihre Gesetzlosigkeit; sie geschehen nur um den Preis, daß sie jedem Ordo spotten und alle Kalkulationen der Vernunft über den Haufen werfen.

Aber das Elementare ist nicht nur in den Elementen der Natur gegenwärtig, sondern auch der Mensch, der ein μικρὸς κόσμος, eine kleine Welt ist, trägt die verborene Möglichkeit des Elementaren in sich. Im Menschen, als Dreieinheit aus Leib, Seele, Geist, mischen sich die vier Elemente. Der Mensch ist Erde, er ist Wasser und Luft, und er ist nicht zuletzt ein Geschöpf des Feuers, welches in ihm lodert, so lange er atmet. Diese Verschwisterung mit dem Elementaren ist es, welche der Mensch nie ganz verleugnen kann; keine Übung der Seele, kein ethischer Perfektionismus, kein völliges Überformtwerden durch den Ordo bringen ihn so weit, daß er sich gegen die Elemente, aus denen er geschaffen ist, ganz abzuschirmen vermöchte. Zwar kann er ihren Ansturm abdämmen, kann es zu einer bewundernswerten geistig-seelischen Konsistenz gegenüber dem Elementaren bringen; aber das ist auch alles. Ein Zustand der Vollkommenheit, wo man die Gewißheit hätte, für immer (nicht auf Zeit) überwunden zu haben, ist theoretisch wohl denkbar, aber praktisch nicht durchführbar. Alle diese Übungen der Menschen, welche im Zeichen des Ordo stehen, sind zum Scheitern verurteilt, weil sich im Elementaren ein stärkeres Sein verbirgt, als es der Mensch jemals durch Erkenntnis und Willen zu aktualisieren vermöchte.

Der Mensch ist nicht nur, als etwas für sich Seiendes, in die Natur hineingestellt, sondern zugleich ist die Natur in ihm. Das Verhältnis des Menschen zur Natur ist ein paradoxales; bald empfindet er sich als außerhalb der Natur stehend, als ihr Objekt gleichsam, an dem sich die Elemente ausrasen können; bald dagegen erlebt er sich selbst als konzentrierte Natur, und er weiß: das Elementare kommt nicht nur von außen, sondern hat i n ihm seinen unverrückbaren Sitz. Der Mensch selbst ist Krater des Elements, welches aus ihm je und je mit unverhüllter Gewalt ausbricht.

In dem Augenblick, wo die Elemente innerhalb des menschlichen Kosmos in Wallung geraten, werden Bewußtsein und Denken von der katastrophalen Flut überspült — also gerade jene Instanzen, welche den Ordo setzen und für seine Unverrückbarkeit garantieren. Diese Augenblicke

sind es, welche die Unberechenbarkeit des Schicksals mit unvergleichlicher Wucht erhärten. Denn eben dieses vermag kein Mensch im voraus zu berechnen, mit den Mitteln der Ratio auszuklügeln: wann er das Opfer seiner aufständischen Natur wird.

Die Aufstände der menschlichen Natur sind es, welche die Sekuritätssehnsucht immer von neuem in Frage stellen und jedes angemessene Bild des eigenen Schicksals verdunkeln und verflüchtigen. Gleich wie die Geschichte eines Volkes durch Revolutionen immer wieder unterbrochen wird — denn im Moment der Revolution prallt der Haß ganzer Epochen und Generationen aufeinander, und jeder vertritt das Gegenteil dessen, was der andere wollte und will —, so sind auch die elementaren Katastrophen im menschlichen Leben Revolutionen gleichzustellen, in denen alles niederbricht, was zuvor in Geltung und Blüte stand.

Nirgends kommt die Unberechenbarkeit des Elementaren im Menschenleben so stark zum Ausdruck wie in jenen Begebnissen, welche mit dem Eros zusammenhängen. Daß in jedem Eroserlebnis Schicksal sich aktualisiert, wird auch von solchen Naturen unmittelbar empfunden, die im allgemeinen wenig metaphysischen Instinkt besitzen und gegen Schicksalseinbrüche weithin immun sind. Aber gerade für den Eros und die durch ihn entbundenen Kräfte ist es wesentlich, daß diese sich keineswegs in ein irgendwie rationales Schema eintragen lassen, auf Grund dessen man fähig wäre, ihnen zu begegnen. Das Eroserleben bleibt in jedem Falle ein Überwältigtwerden; in jedem Falle wird, da es in Kraft tritt, der Ordo außer Geltung gesetzt. Eros und Ordo können nicht gleichzeitig nebeneinander im Menschen herrschen. Weswegen man auch sagt: der Eros habe sein eigenes Gesetz, wobei man hinzufügen müßte, daß dieses Gesetz mit Gesetzlosigkeit identisch ist, Wenn Eros den Menschen anfällt, so scheitern die Prinzipen, Moralen,

Vorsätze; eine blinde unfaßbare Willkür funkelt auf, welcher alles erliegt. Und doch wird man, wenn der erste Sturm sich legte, erkennen, daß es sich hier nicht nur um die Blindheit und Willkür des Bloß-Natürlichen handelt, sondern daß sich mit Blindheit und Willkür drapiert, was doch unendlich viel mehr ist als dieses.

Es bleibt immer wieder eine der unvergeßlichsten Erschütterungen, wenn Eros in Erscheinung tritt — eine mystische Figur, der eine geradezu dramatische Realität eignet. Da fließt ein Leben ruhig und unberührt dahin, die Tage kommen und gehen, alles ist ausgerichtet nach unbeirrbaren Gesetzen, und das Schicksal scheint festgelegt bis in die fernste Ferne. Und dann auf einmal geschieht es. Was geschieht? Keiner vermag es im einzelnen zu beschreiben, dieses Es, das ausgelöst wird durch eine Begegnung, einen vagen Blick nur und jeden Ordo einreißt, der sich ihm entgegenstellt. Ein ganzes gesetzesstarkes, gesetzdurchwirktes Sein geht hoffnungslos in Trümmer. Die Stärke verkehrt sich in Schwäche, das Prinzip in Prinzipienlosigkeit; alles, was zuvor in Geltung stand, erhält nunmehr ein umgekehrtes Vorzeichen.

Kein Mensch ist imstande, ein Schicksal zu leben, welches von vornherein gegen den Eros gesichert wäre. Hier vielmehr entzieht sich das Schicksal menschlichem Willen, menschlicher Voreingenommenheit; hier wird der Mensch immer wieder jenem großen existentiellen Abenteuer konfrontiert, das jedes Gesetzes spottet. Wenn wir also von der Unberechenbarkeit des Schicksals sprechen, so ist insonderheit jener Erosbegebnisse zu gedenken, welche diese Unberechenbarkeit immer von neuem in Erscheinung treten lassen. Welcher Mensch entginge ihnen? und wer wagte von sich zu sagen, er habe noch niemals das Pochen des Schicksals an die Pforte seines Wesens vernommen, wenn Eros ihm begegnete?

Das Schicksal, daß ich es anders sage, bedient sich des Eros, um den Ordo weitgehend, wenn nicht gänzlich zu entmächtigen und dem Menschen immer wieder vorzustellen, in welchem Maße er dem Medium des Unberechenbaren ausgeliefert ist und in ihm seine Tage zubringt.

Aber der Eros ist eigentlich nur die hervorragendste und augenscheinlichste jener Kräfte, welche dem Menschen immer wieder zu der Einsicht in die Schicksalsunberechenbarkeit verhelfen. Alles das, was wir gemeinhin in der Psychologie als Trieb und Affekt bezeichnen, spielt diese zweideutige Rolle, darauf abzielend, daß das menschliche Leben, vom Ordo dispensiert, der Vagheit und Gesetzlosigkeit ausgeliefert werde. Der Affekt (dies gilt für alle Affekte, so vielfältig ihre Spielarten auch sein mögen) ist der schlechthinnige Gegner des Ordo. Im Affekt, wie schon das Wort seiner lateinischen Herkunft nach verdeutlicht, kommt etwas den Menschen an — von außen, genauer: aus der Tiefe seiner Natur —, was ihn überwältigt und ihn zum Spielball von Kräften macht, über die er in keinem Falle verfügt. Einer der ersten großartigen Entwürfe zur Psychologie, wie sie der Apostel Paulus im Briefe an die Römer gibt, läßt sehr deutlich den Unterschied erkennen zwischen Affekt und geistbestimmtem Ordo des Menschen. Der Geist des Menschen bemüht sich um Ordnung und Gesetz, aber er muß es immer wieder erleben, wie ihm Triebe und Affekte dieses an sich sehr ernsthafte Bemühen vereiteln und zur Farce werden lassen. Denn der Mensch tut nicht, was er will, sondern er wird zu tun gezwungen, was er nicht will; unter der Hand erlebt er die ständige Verkehrung seiner Willensintention. Der Wille also deckt sich mit dem Gesetz, oder er zielt zumindest auf eine Erfüllung des Gesetzes, des Ordo. Aber jener Zwang, welcher über dem Menschen waltet, setzt immer wieder den Willen außer Kraft, und eben damit das Gesetz, dem der Wille dient und gilt. Ich

kann die Einzelheiten meines Schicksalsablaufes aufs hingebendste bestimmen und mich für diese verbürgen: wenn jenes eintritt, das größer ist als Wille und Geist und durch den Begriff des Triebes nur annähernd umschrieben wird, so ist es mit der Realität des Schicksals vorbei. Das individuelle Schicksal entweicht in jene Fernen, von denen ich sage, daß sie unerreichbar sind, und daß auch der tiefste Geist nicht imstande ist, sie auszuloten.

Es ist nicht unsere Aufgabe, in diesem Zusammenhange eine Lehre von den Trieben und deren Mißverhältnis zum menschlichen Ordo zu geben. Nur wenige, elementarste Triebe seien herausgegriffen und in ihrer Gesetzfeindlichkeit exemplifiziert. Da ist der Zorn: der Zorn zerbricht immer wieder jene Gesammeltheit, welche für das Leben im Zeichen des Ordo charakteristisch ist, und er stürzt alle jene Vorsätze um, auf welche das Leben nicht verzichten kann, will es dem Ordo treu sein. Wenn der unheilige Zorn aufflammt, so reißt er den Menschen, wie wir zu sagen pflegen, mit sich fort; das, wovon er ihn fortreißt und unerbittlich entfernt, ist das Gesetz. Der Zorn dünkt mich einem mutwilligen Knaben zu gleichen, welcher, aus purer Lust am Vernichten, ganze Pflanzen aus dem Boden rauft und sie mit in das Licht starrenden Wurzeln liegen läßt, wo sie erschlaffen, vergehen. So wird auch, im Affekt, die Natur des Zornigen aus dem Boden der Sitte, des Gesetzes und der Gewöhnung gerückt, und die im Ordo haftenden Wurzeln sind für immer zerschnitten. Jemand, der sich dem Zorn übereignet — oder richtiger: der gezwungen wird, sich dem Zorn zu übereignen (er hat es ja nicht in der Hand), hat damit jede Möglichkeit preisgegeben, seinem Schicksal zu gebieten. In der Sekunde des Zornes mit seinen unabsehbaren Folgen lenkt das Schicksal in Bahnen ein, welche von der bisherigen Schicksalsbahn in jedem Bezug divergieren.

Neben dem Zorn steht der Haß. Der Haß zerstört die natürliche Proportion des Lebens. Haß wie Liebe machen

gleicherweise die Berechenbarkeit des Schicksalsablaufs unmöglich. Das Schicksal verlangt eine gewisse Konstanz der Lebensform. Nur wenn das persönliche Schicksal irgendwie mit sich identisch bleibt, seine Grenzen nach keiner Seite hin übertreibend, nur dann läßt sich aus dem, was war, schließen auf das, was kommt. Wenn aber die Form des Lebens zerbricht und das Ungeformte die Herrschaft erhält: so in der Liebe, wo zwei Menschen eins werden unter Preisgabe des Ich-Gehäuses, so im Haß, wo das Ich-Gehäuse zersprengt wird von den Kräften der Negation — wenn dies geschieht, sage ich, ist es mit der Übersichtlichkeit des Schicksals vorbei. Der Haß vernichtet die Form des eigenen Lebens, jene mühsam durch Willen und schmerzliche Erfahrung verwirklichte Form, welche Träger eines besonderen Schicksals ist; der Haß ist zugleich darauf aus, die Form des anderen, feindlich entgegenstehenden Lebens zu vernichten. Die Negativität des Hasses wirkt also immer nach zwei Seiten gleichzeitig: wider den Hassenden sowie den Gehaßten. Im Zorne, heißt es, kennt sich der Mensch nicht mehr, das will aber besagen, er kennt sein Schicksal nicht mehr, denn was er im Haß tut, das hat mit seinem Schicksal, soweit es ihm geläufig war, nichts mehr zu schaffen, sondern verrät ganz neue, nie geahnte Perspektiven des Schicksals, welche jeder rationalen Einsicht spotten. Im Haß, genau so wie im Zorn und im Eros, realisiert sich das Unberechenbare auf eine Weise, die anzeigt, daß wir im Grunde nie über flüchtigste Impressionen unseres persönlichen Schicksals hinauskamen, und die jede Sicherheit, betreffend die Schicksalserkenntnis, ad absurdum führt.

Noch ein anderer Affekt wäre in diesem Zusammenhang besonderer Erwähnung wert: der Affekt der Macht. Es gibt kaum einen Trieb, welcher über das Gemüt des Menschen auch nur eine in etwa entsprechende Magie ausübte wie der Machttrieb. Die Selbstbestätigung und persönliche

Legitimation, welche dem Menschen mittels des Machtbesitzes zuteil werden, sie sind etwas so Einmaliges, daß man für sie jedes Opfer zu bringen imstande ist. Das Verlangen nach Macht gleicht einer plötzlichen Injektion, welche dem Menschen zuteil wird und das gesamte Fühlen und Denken mit ihrem Gifte durchsetzt. Jäh bricht das bisherige Schicksal ab; es gibt hinfort für die Handlungen des Menschen nur noch ein einziges Kriterium: das Kriterium der Opportunität. Opportun ist etwas in dem Maße, als es dem Menschen den Genuß von Macht verschafft. Die Macht strahlt einen ähnlichen Zauber aus wie etwa der Alkohol oder irgendein anderes Opiat. Man kennt aber kaum ein sprunghafteres Leben als jenes, das seine entscheidenden Direktiven unter dem Einfluß eines Narkotikums empfängt. Unaufhörlich wird das Steuer des Seins hin und her geworfen, und von der Kontinuität des Schicksals kann keine Rede mehr sein. Der Machtsüchtige wird unberechenbar. Seine Umgebung kennt ihn nicht mehr, er selbst kennt sich nicht mehr. Er widerruft, was er gestern tat, und was er morgen tun wird, wird das Gegenteil dessen sein, was er heute befürwortet. Aber indem er so unaufhörlich seinen Kurs wechselt, auf der Jagd nach der Macht begriffen, die sich ihm doch nie ganz zu eigen gibt, ist er nicht mehr der Herr, sondern das Opfer der Macht. Das irrelevante Sein der Macht ist ebenso unergründlich wie unbegreiflich. Sein Schicksal auf den Besitz der Macht gründen, heißt, seinem Schicksal für immer entsagen.

Ebenso unberechenbar präsentiert sich das persönliche Schicksal, wenn der Mensch nicht selbst dem Machttaumel erliegt, sondern wenn er in eine überpersönliche Machtkonstellation verflochten wird. Die Macht ist ja nicht gleichmäßig und einheitlich unter den Menschen verteilt, sondern sie zieht sich an bestimmten Punkten zusammen, bildet gleichsam Knoten. Es entstehen magnetische Felder

der Macht, von denen das einzelne Individuum angezogen wird, ohne sich irgendwie bewahren zu können. Der Sog der Macht, welcher nicht von Menschen ausgeht, sondern mit einer bestimmten geschichtlichen Entwicklung oder Phase in Zusammenhang steht, schlingt den Menschen unbeirrbar in seinen Strudel hinein, — es gibt kein Zurück. Der Mensch sieht über sich verfügt, und zwar so definitiv, daß sein Schicksal geradezu aus den Angeln gehoben zu sein scheint. Es handelt sich dabei jedoch nicht um das tatsächliche, reale Schicksal, sondern um jene Vorstellung von Schicksal, welche das Produkt des menschlichen Geistes war.

Abermals erweist sich Schicksal als Unberechenbarkeit schlechthin.

Damit hängt wiederum unmittelbar zusammen die Gefährdung des rationalen Schicksals von seiten der Geschichte. Menschliche Existenz ist immer zugleich geschichtliche Existenz. Der Mensch vermag niemals von der Geschichte zu abstrahieren. Und von keiner Seite wird das menschliche Schicksal so grausam und unerbittlich in Frage gestellt wie von seiten der Geschichte. So wird der Mensch immer wieder in die großen historischen Erschütterungen hineingeworfen, ohne es zu wollen. Diese Erschütterungen vermag er nicht zu fliehen. Der Mensch wird zum Partikel in politischen Umwälzungen; er wird nicht darum gefragt. Sein Schicksal hat ihn an diesen bestimmten Platz innerhalb der Historie gestellt, und er kann diesen Platz nur verlassen, wenn er den Preis seines Lebens dafür zahlt. Wiederum leuchtet hier die Schicksalsfrage in ihrer ganzen Bodenlosigkeit auf. Erkenntnis und Wille finden, soweit sie das persönliche Schicksal konstituieren möchten, für immer ihre Schranke.

Ihre Krönung erlebt die Unbegreiflichkeit des geschichtlichen Schicksals für den Menschen im Kriege. Hier wird das persönlich-private Schicksal restlos gesprengt. Eine andere, tiefere Schicksalskonstellation flammt auf, von

welcher der Mensch gestehen muß, daß er sie nicht verstehen kann. Er hat das Gefühl, überhaupt kein Schicksal mehr zu besitzen; denn was tut er als einzelner noch in dem inkommensurablen Geschehen, das sich vor seinen Augen vollzieht? Hat er mit der Schicksallosigkeit getauscht; zerrinnt ihm sein Schicksal zwischen den Händen, da er in ihm doch das Bleibend-Konstante wähnte, in dem sich das Gesetz seines Lebens bis in seine letzten Einzelheiten hinein auszusprechen schien? Jedoch: bei genauerem Zusehen stellt sich heraus, daß hier in diesem Falle nicht auf Schicksal verzichtet wird, sondern daß es sich um eine gewissermaßen ganz neue Dimension des Schicksals handelt, die in Erscheinung tritt. Das Kriterium dieses Schicksals jedoch ist die Unberechenbarkeit. Vordem schien sich das Schicksal mit dem persönlichen Ordo zu decken, — so eindeutig zu decken, daß man in einer fast frivolen Ungefährdetheit seine Tage zubrachte. Inzwischen wechselt die Szenerie des Lebens, und sie wechselt so gründlich, daß man Mühe hat, sich selbst wieder zu erkennen.

An der Geschichte beteiligt zu sein gehört zu unserem Schicksal, es ist jenes Element unseres Schicksals, welches sich jeder Voraussicht entzieht. Von allen sonstigen Möglichkeiten abgesehen, wäre ich doch dann nur imstande, über mein Schicksal zu verfügen, wenn ich mich aus der Geschichte zu entfernen, weit vor den Toren der Geschichte ein neues Leben einzurichten vermöchte, durch welches der zerstörerische Atem der Geschichte nicht mehr weht. Aber auch dann, wenn ich die Geschichte fliehe und mich der Illusion hingebe, sie ginge mich nichts an; auch dann, wenn ich den Versuch unternehme, geschichtslos zu existieren: auch dann ist diese sogenannte geschichtslose Existenz doch im Grunde ein Produkt meiner konkreten geschichtlichen Situation. Vor dem historischen Schicksal gibt es keine Flucht: weder im Himmel noch auf Erden ist ein Ort,

an dem ich zu sagen vermöchte: das Schicksal erreicht mich nicht mehr.

Niemals und nirgends haben Menschen immer wieder die Unberechenbarkeit des Schicksals so intensiv erlebt, als wenn die Wogen der Geschichte über ihrem kleinen, individuellen Dasein zusammenschlugen. Politik und Krieg sind die rätselvollsten Masken, mit denen Schicksal agiert.

3. BEGEGNUNGEN

Das Schicksal des Menschen gleicht der Kompaßnadel, welche auf die feinsten magnetischen Einwirkungen reagiert. So wenig die Nadel sich vor diesem magnetischen Fluidum flüchten kann, sondern ihm ausgesetzt ist, wo es sie trifft, so wenig entgeht das Schicksal des Menschen jenen Einflüssen von außen, die es immer wieder im tiefsten verändern. Im umfassenden Sinne könnte man als Begegnung auch gelten lassen das Gefährdetsein durch die Elemente der Natur und des Herzens, das Verflochtenwerden in überindividuelle Konstellationen der Macht, Politik, Geschichte. In all diesen Fällen wird die Kompaßnadel des individuellen Schicksals jäh aus ihrer Ruhelage gerissen und gerät in den Bann von Strömungen, welche man weder im voraus kannte noch kennen konnte. Aber im eigentlichen Sinne verstehen wir unter Begegnung das konkrete Zusammentreffen von Mensch zu Mensch. Ist dieses rein menschliche Zusammentreffen geeignet, das persönliche Schicksal zu verwirren, soweit es rationalen Charakter trug, und die Unberechenbarkeit aufleuchten zu lassen, die am Grunde des Schicksals schlummert? Und ferner: wie weit beherrschen wir die Begegnungen, die uns zuteil wenden, durch unsere Initiative, unser Bewußtsein, und wie weit sind sie uns entzogen, dergestalt, daß wir nichts tun, sondern etwas erleiden?

Hier muß zunächst unterschieden werden zwischen Begegnung und Begegnung. Dieser Begriff birgt eine schier unerschöpfliche Bedeutungsfülle. Es gibt Begegnungen (ihrer sind die meisten), die völlig am Rande des Schicksals liegen, mit dem Schicksal in keinem Betracht kommunizieren. Die zahllosen Begegnungen, mit denen unser Alltag, unser Berufsleben durchsetzt ist, besitzen keinerlei schicksalsmäßigen Rang. Es handelt sich um flüchtige Berührungen der Individuen, hervorgerufen durch irgendwelche Notwendigkeiten, wie sie die Praxis des täglichen Lebens mit sich bringt. In diesem Sinne häufen sich in unserem Leben die Begegnungen, ja unser ganzes Sein besteht, oberflächlich betrachtet, nur aus Begegnungen, ohne daß es zur eigentlichen, echten, schicksalsschweren Begegnung gekommen wäre. Es erhellt hier also die paradoxale Doppelbedeutung des Begriffes Begegnung. Diese Begegnungen, von denen ich eben spreche, gleichen der flüchtigen Berührung von Kugeln, mit denen die Kinder spielen; die Kugeln streifen einander für eine Sekunde, um dann doch allein ihren Weg weiterzurollen. Wie vage, wie vordergründig und bedeutungslos sind doch fast alle Begegnungen, mit denen unsere Tage und Jahre ausgefüllt sind. Man erkennt das erst ganz aus der Distanz. Die Distanz ist es, welche ein Urteil über den Rang von Begegnungen ermöglicht. Dieses Urteil lautet: Vergänglichkeit. Wie die Freuden und Schmerzen, welche unsere Gegenwart mit ihrem überlauten Geräusch erfüllen, aus der Vergangenheit betrachtet, zur völligen Nichtigkeit zusammenschrumpfen oder längst in das Nichts des Vergessens stürzten, so fehlt auch den Begegnungen, die hinter uns liegen, jede Beständigkeit. Sie fallen unaufhaltsam in die Leere des Nichts, in der alles gelebte Leben versinkt. Das ärmliche Pathos der Begeisterung, mit welchem wir diese Begegnungen vernebelten, ist längst verraucht; es hält nicht stand angesichts der kalten

Autorität des Todes, der wir alle unsere Tage zu opfern verdammt sind.

Wären die Begegnungen, die wir erleben, nur von dieser eben beschriebenen Art, so besäßen sie in der Tat nicht den mindesten Einfluß auf unser Schicksal. Die eigentliche Substanz des Schicksals würde durch diese Episoden keineswegs berührt.

Dasselbe wäre der Fall, wenn es uns gelänge, bewußt unser Leben gegen jede Begegnung im tieferen Sinne abzudichten. Bis zu einem gewissen Grade ist dieses möglich. Man kann Begegnungen lenken und steuern, man sich ihnen versagen, oder man kann dann, wenn man Gefahr wittert, eine Beziehung abrupt unterbrechen. Wille und Bewußtsein spielen eine hervorragende Rolle hierbei. Es gibt sogar eine gewisse Technik, Begegnungen zu beherrschen, sie herbeizuführen, bis zu einem gewissen Maße zu sanktionieren, um dann, wenn es nicht weiter opportun sein sollte, ebenso brüsk wieder Abstand zu nehmen. Dieser Souveränität im Herbeiführen, Dämpfen und Annullieren von Begegnungen bedient sich die menschliche Gesellschaft weithin, und sie hat es zu einer beachtlichen Übung darin gebracht, einer Übung, welche im Gewebe menschlicher Konvention eine ungeheure Rolle spielt.

Aber auch hiermit ist das Eigentliche der Begegnung noch nicht berührt. Begegnungen, die periodisch verblühen, Begegnungen, die mehr oder minder gekonnt sind: sie verdienen diesen Namen im Grunde noch nicht In allen diesen Fällen vollzieht sich das menschliche Zusammentreffen auf der rein empirischen Ebene, es ist bar jedes transzendenten Moments, jeder Schicksalsbedeutung.

In der eigentlichen Begegnung, welche je und je Schicksal aktualisiert, spielt die persönliche Initiative eine ganz und gar untergeordnete Bedeutung. Gewiß kann man Begegnungen, deren zentrale Bedeutung man erkannte, herbeiführen; man kann sie kultivieren. Aber wenn man so verfährt, ist doch zuvor schon etwas geschehen, was man nicht in der Hand hatte. Hier unterscheidet sich die echte Begegnung vom zufällig-planlosen Kugelspiel der Kinder; sie gewinnt metaphysischen Rang.

Die schicksalsindifferente Begegnung ist keine Begegnung im eigentlichen Sinne; sie bedeutet nur ein gelegentliches Zusammengeraten von Menschen, ein Sichstreifen, Sichberühren, ohne Dauer, Bedeutung und Rang. Schicksal dagegen steht erst in jenen Begegnungen, welche den Menschen überkommen, überfallen und in einen Zustand vollkommener Wehrlosigkeit versetzen. Schicksale kollidieren, und diese Kollision wirkt sich dahin aus, daß entweder das eigene Schicksal in eine völlig neue Dimension eintritt, so daß es nicht mehr ist, was es war, oder daß es von der Magie eines fremden Schicksals überwältigt wird. Derartige Schicksalsbegegnungen finden nicht allein auf der Erosebene statt, obwohl sie hier naturgemäß am häufigsten sind, sondern sie ergeben sich auch oft aus dem Zusammentreffen von Menschen gleicher geistiger Struktur. Das Meister-Jünger-Verhältnis im Geistigen beruht ausschließlich auf einer derartigen Schicksalsbegegnung, und ebenso das, was man eine politische Gefolgschaft nennt. Ich habe eben von der Bedeutung des Eros für das Schicksalserleben gesprochen, und von der vollständigen Unberechenbarkeit, die diesen Vorgängen innewohnt. Selten ist das Schicksal verlorener und entrückter als in solchen Fällen. Denn kein Mensch, der sein Leben antritt und sich seines Schicksals noch so sicher ist, kann über diese Begegnungen verfügen, die ihm bevorstehen; die Begegnung mit der Frau aber ist immer wieder das Elementare, welches das ganze Leben in Frage stellt. Ein Blick, ein Wort, eine unsagbare Geste, sie genügen, um das bisherige, ach so verläßliche Leben einstürzen zu machen, — um eine Ver-

wirrung zu beschwören, die unabsehbar ist. Alle Vorsätze, Erfahrungen und Maximen, welche das Schicksal bis zu diesem Augenblick konstituierten, sind außer Kraft gesetzt. Etwas Neues weht uns an, das rätselvoll und dunkel ist wie der Nachtwind, der aus unendlichem Raume auf uns herabstürzt. Dieses zu erfahren ist nicht nur den großen Liebenden vorbehalten, sondern jeder Mensch kann es auf seine Art erfahren und des Sturmes teilhaftig werden, den die Ratio nicht mehr dämpft.

Wer beschreibt jene ersten Sekunden, da die Schicksalsbegegnung statthat! Der Mensch taucht auf — der eine, auf den es ankommt; wir kannten ihn zuvor nicht, wußten vielleicht nichts von seinem Vorhandensein: auf einmal steht er vor uns. Hier hört alles auf: unser Wille, unsere Erkenntnis; das Dasein des Anderen gleicht einer Musik, in deren Rhythmen, die jäh aufklingen, das eigene Leben vorbehaltlos ertrinkt. Man will sich wehren, aber man vermag es doch nicht; denn sich wehren, sich dem Anspruch entziehen, der da ist, ohne daß eine Silbe ihn verrät — das ist der Tod. Man will sich abwenden, weil man ahnt, daß nunmehr etwas anhebt, dem man nicht gewachsen ist, aber gesetzt selbst den Fall, man vollzöge diese Abwendung mit einer maximalen Selbstüberwindung — der Stachel bleibt in der Seele zurück, der uns für immer zum unglücklichen Menschen macht. O armseliger und selbstzerstörerischer Triumph, der uns das Schicksal verleugnen heißt, welches im Anderen an die Pforte unseres Wesens pocht!

Es bleibt immer wieder d a s Geheimnis, wenn man sich über eine derartige Schicksalsbegegnung rational Rechenschaft zu geben versucht. Zwei Schicksalsbahnen schneiden sich — man muß sich das geradezu geometrisch verdeutlichen — auf dem Felde des Lebens mit seinen schier unerschöpflichen Möglichkeiten. Die Ausgangspunkte dieser Bahnen sind schlechthin verschieden. Jede dieser Bahnen umschließt

eine Kindheit, umschließt Sorgen, Nöte, Verzauberungen, an denen wir nicht beteiligt waren, sondern die uns so fern sind wie etwas Gelesenes oder Erzähltes. In dem Moment jedoch, wo dieser Mensch uns gegenübersteht, blitzt die dumpfe Gewißheit auf: er ist mein Schicksal. Da wir ihn anschauen, ist uns unsere kompromißlose Verfallenheit an ihn schon bewußt. Es gibt kein Zurück. Auch der Ordo, welcher uns ein Zurück anempfiehlt, hat hier seine Grenze. Er muß preisgegeben werden, genau so wie jede noch so bewährte Konvention und Moral, um des Ungeheuren willen, das an uns auf Grund dieser Begegnung geschieht.

Auf der geistigen Ebene hat kaum jemand in so eindrucksvoller Weise die Schicksalsbegegnung bezeugt wie Alkibiades, den Platon über sein Verhältnis zu Sokrates sprechen läßt — jenen Mann, dessen Schicksal es war, für andere Schicksal zu sein und sie aus den Geläufigkeiten ihres Daseins zu reißen. Worin beruhte die Wirkung des Sokrates? Man spricht von seiner fast sagenhaften Abgehärtetheit, seiner Überlegenheit über Durst, Hunger, Kälte. Er repräsentierte in seiner Person den vollkommensten Triumph des Logos über die Triebe. Aber nicht dieses allein zog die Jünglinge in seine Nachfolgeschaft, sondern es war darüber hinaus noch etwas anderes, ganz Irreales, das seine Persönlichkeit ausstrahlte. Es war etwas wie Magie und Dämonie, das von ihm in immer neuen Wellen ausging, so daß seine Rede, nach Platon, den Menschen traf wie der elektrische Schlag des Zitterrochens. Er wirkte wie ein „Schlangenbeschwörer". Im platonischen Symposion gesteht ein Jüngling: „Drei Jahre ist es her, seitdem ich mit Sokrates verkehre, und es mir angelegen sein lasse, jeden Tag zu wissen, was er sagt und tut; vorher lief ich zwecklos herum, bildete mir ein, etwas zu tun, und war doch so gottverlassen wie nur irgendeiner." Alkibiades jedoch, der schillernde, unselige, von allen Lockungen des

Fleisches umgetriebene Alkibiades, sagt zu Sokrates: „Wenn aber einer dich hört und deine Worte durch eines andern Mund, mag dabei der Redner auch noch so schlecht sein, mag eine Frau, ein Mann, ein Kind sie hören, so sind wir erschüttert und bezaubert. Ich würde, ihr Männer, wenn ihr mir nicht für schlechthin betrunken halten wolltet, mit einem Eid vor euch bekräftigen, was ich unter den Worten dieses Mannes auszustehen gehabt habe und auch jetzt noch habe. Wenn ich ihn höre, dann springt mir das Herz noch viel stärker als den korybantischen Tänzern, und Tränen entströmen mir unter dem Eindruck seiner Worte ... So verstopfe ich mir denn wie vor den Sirenen die Ohren und fliehe mit Gewalt davor, damit ich nur nicht an Ort und Stelle bei ihm sitzen bleibe und schließlich zum Greise werde."

Sind nicht gleiche oder entsprechende Wirkungen je und je von allen großen Menschen ausgegangen, wenn ihnen andere begegneten, welche die elektrische Berührung ihres Geistes erfuhren? Gab und gibt es nicht ungezählte derartige Begegnungen, in denen Schicksal aufbricht in seiner ganzen Unergründlichkeit? Durchweht nicht noch das oberflächlichste Liebeserleben der dunkle Hauch des Schicksals für eine atemlose Sekunde? —

Wir resümieren: die Begegnung entbindet Schicksal, wobei wir zu unterscheiden haben zwischen Begegnungen, denen keine Schicksalsbedeutung zukommt, und anderen, in denen Schicksal sich geradezu inkarniert. Die letzteren Begegnungen sind überindividueller Natur, sofern hier etwas berührt wird, was jenseits der reinen Subjektivität liegt. Was diesen Begegnungen eigentümlich ist, ist ihre Unberechenbarkeit, ihr völliges Aus-dem-Rahmen-Fallen. Sie spotten jeder rationalen Vorhersage, sie stellen jedes in sich gefestigte, selbstsichere Schicksal gründlich in Frage. Man kann, im tieferen Sinne, diese Begegnungen nicht

irgendwie lenken, sondern man ist ihnen, passivisch, ausgeliefert. Sturm und Verwirrung, welche sie beschwören, weiß man ebenfalls nicht im voraus; man weiß diese erst, nachdem man ihnen vorbehaltlos erlegen ist.

Wie unangreifbar und fern das Schicksal ist, das aktualisiert sich je und je im Geheimnis der Begegnung. Niemand, der eine Begegnung von geradezu transzendentaler Wucht erfuhr, wird sich dem Eingeständnis verschließen können, daß er in Händen des Schicksals ruht wie die Marionette in der Hand des Spielers, und daß dort, wo er zu handeln wähnt, sein Handeln noch im Grunde nichts anderes ist als die Reaktion auf einen Eingriff, welcher von außerhalb in die begrenzten Bezirke seines Lebens erfolgte.

4. DER TOD

Sekurität und Einsichtigkeit des Seins werden grundsätzlich an zwei Punkten in Frage gestellt: nämlich dort, wo sich das Seiende aus dem Dunkel löst — im Mysterium des Ursprungs — und dort, wo es, tödlich getroffen, wieder ins Dunkle eintaucht. Dies wurde von uns des öfteren erwähnt, und wir haben dem, was wir das Ursprungsmysterium nennen, bereits unsere Aufmerksamkeit gezollt. Dunkler als dieses jedoch steht vor uns das zweite Faktum, genannt Tod.

Welche Beziehungen spielen zwischen dem Schicksal und dem Tode? Es besteht eine unmittelbare Korrespondenz zwischen diesen Größen, dergestalt, daß man sagen könnte: jedes Schicksal trägt seinen Tod in sich; zugleich erfolgt die subjektive Erfüllung des Schicksals im Tode. Schicksal verwirklicht sich niemals jenseits und außerhalb des Todes; sondern wie sich das Schicksal im Medium der Vergänglichkeit abrollt, so ist die Frucht der Vergänglichkeit eben der Tod: definitiver Abbruch des Seins ins Nichtsein.

Der Mensch, sofern er mit dem Schicksal als mit etwas Eigenem rechnet, das in seine Hand gelegt ist, wird über den Tod in einem ganz gewissen Ausmaß zu verfügen wähnen. Es ist „sein" Tod, den er stirbt; der Tod gilt ihm gewissermaßen als persönliches Eigentum. Hier wäre etwa anzumerken die Auffassung Rilkes vom eigenen Tod: der Dichter verlangt von den Menschen, daß sie „ihren" Tod haben, den sie sterben, wenn es an der Zeit ist, und er konstatiert ferner, daß die Menschheit zum Tode dieses persönliche Verhältnis nicht mehr besitzt, sondern daß sie unpersönlich stirbt, daß sie einem Tode erliegt, welcher ihr nicht paßt (wie das Gewand eines Fremden).

Es bedarf keiner besonderen Diskussion, daß der Tod zu jenen Fakten gehört, an denen der Mensch die tiefere Unbegreiflichkeit seines Daseins besonders kraß erfährt. Alle Versuche, des Todes interpretierend Herr zu werden und sein Geheimnis zu erhellen, kommen uns ebenso dürftig als belanglos und unergiebig vor. Sein Geheimnis kann eben deswegen nicht geklärt werden, weil es beginnt, wo der Geist aufhört, und weil der Geist nichts über das auszusagen vermag, was eingestandenermaßen außerhalb seiner Grenzen, seiner Kompetenz liegt. Darum sind die Todesinterpretationen weniger eine Angelegenheit der Ratio als eine solche der Phantasie und des Glaubens und, was eine nicht unwesentliche Rolle spielt, der persönlichen Suggestion. Der menschliche Geist hat immer wieder den Versuch gemacht, tastend die Grenzen seiner Wirklichkeit zu überschreiten und in jenen Bereich hinunterzuleuchten, welcher ihm von Natur her entzogen ist: weil er eben das Ende und die Aufhebung der Natur bezeichnet. Diese Versuche des Geistes sind nicht ganz so illusorisch, wie man zunächst vermuten möchte, sondern gelegentlich, so empfindet man, blitzt in ihnen ein Moment transsubjektiver Gewißheit auf: es wird divinatorisch etwas vom Jenseits des Todes geahnt,

ohne daß sich diese Ahnung freilich evident machen und überzeugend belegen ließe. Die Hades-Visionen Homers und das Dantesche Inferno, das Kantische Ding an sich sowie das Wesen, um welches die Phänomenologie kreist, die Transzendenzerfahrung des Glaubens insonderheit: sie alle, so verschieden sie untereinander sind, vermitteln die Gewißheit einer Realität, welche der Tod nicht nur nicht aufhebt, sondern zu der er lediglich Tor und Durchgang darstellt. Freilich, nur dort, wo eine derartige Position ganz zum geistigen Eigentum und entsprechend völlig vertreten ward, hat diese Gewißheit um ein Jenseits und Außerhalb des Todes Konsequenzen für das persönliche Schicksal. In der Mehrzahl der Fälle dürfte dieses kaum maßgebend sein; und so ist es denn nur verständlich, daß die Menschen darauf aus sind, Tod und Schicksal, die doch zusammengehören, nachdrücklichst zu trennen. So intensiv man den Gedanken des Schicksals vertritt, so nachdrücklich versucht man auf der anderen Seite, die Tatsache des Todes in Vergessenheit zu bringen, ja gänzlich zu unterdrücken. Es ist dieses überhaupt die Verfahrensweise, die man dem Tode gegenüber mit Vorliebe in Anwendung bringt: die Ignoranz. Daß man den Tod freilich nicht erledigt, indem man ihn unterschlägt, dürfte selbst dem Einfältigsten einleuchten, sofern er auf diese Tatsache nur mit der nötigen Dringlichkeit gestoßen wird. Aber wie dem auch sei: man gefällt sich eben in dieser Ignoranz, man plant, denkt, wirtschaftet, als ob der Tod nicht vorhanden sei und als ob niemals der Augenblick eintreten könne, wo sein Rätsel riesengroß vor uns aufgerissen wird — jenes Rätsel, vor dem der ganze vordergründig-lärmende Aktivismus, das ganze manirierte Geräusch unseres Daseins in nichts zusammenfällt.

Die Ignoranz des Todes, in welcher wir die bewußt-unbewußte Intention einer ganzen Epoche erblicken können

(im Gegenteil etwa zu anderen Epochen: der späten Antike, dem Mittelalter, gewissen Stimmen des Barock), ist durch verschiedene Faktoren bedingt. Einer der maßgebendsten Faktoren ist zweifellos die Angst, welche eine viel größere Rolle spielt, als man gemeinhin zuzugeben gewillt ist. Es wäre eine lohnende Aufgabe, festzustellen, wie die Angst vor dem Tode das zentrale Motiv aller innerweltlichen Bewegung, Unruhe darstellt, und wie durch diese Angst die Gestalt menschlicher Geschichte entscheidend mitbedingt ist. Aber nicht dieser Gedanke ist hier im weiteren zu verfolgen; es kommt uns nur auf das spezielle Verhältnis von Schicksal und Tod an und auf die damit bedingten Versuche, den Tod gegenüber dem Schicksal, oder richtiger: um das Schicksals willen, zurückzusetzen. Schicksal als Besitz bedingt eine gewisse Rationalität des Schicksals, soll heißen, ein Vorherwissen um das, was geschieht, geschehen wird. Diese Rationalität jedoch und dieses Vorherwissen können durch nichts ernsthafter gefährdet werden als durch den Tod. Man sieht nämlich Schicksal und Tod als Gegensätze: Schicksal ist das was man hat, Tod ist das was von draußen, irrationaler als alles, ins Leben einbricht und es zerstört. So versucht man denn also, sein Schicksal, und das heißt, sich selbst vor dem Tode sicherzustellen, was allein dadurch geschehen kann, daß man den Tod auf sich beruhen läßt und vorerst ein Leben führt, in dem weder der Tod noch irgendein Gedanke an den Tod enthalten sind. Man befestigt gleichsam das Schicksal gegen den Tod; Schicksal ist wider den Tod immun — oder man tut so, als ob es immun wäre. Für die menschliche Konstruktion von Schicksal ist ja nichts irrelevanter als die Wirklichkeit des Todes, wir hörten es; folglich gibt es eben keinen anderen Ausweg, als dieses unsympathische Phänomen stillschweigend zu übergehen.

Wir sahen früher, daß dort, wo man Schicksal als Besitz deklariert, zwar nicht die ganze Wahrheit bezeichnet wird,

weil Schicksal nur dialektisch zu bestimmen ist: als ein Gebilde, wo Ferne umschlägt in Nähe, Nähe in Ferne, und wo immer eines das andere bedingt und durch es bedingt wird; aber trotzdem ist hier ein Moment der Schicksalswahrheit isoliert und zurecht bezeichnet. Geht man jedoch noch einen Schritt weiter, indem man versucht, dieses, im Wortsinne, eigentümliche Schicksal gegen den Tod zu isolieren, so begibt man sich aus der Zone der Wahrheit in diejenige der bloßen Spekulation und Imagination. Ein vom Tode entbundenes Schicksal — ein Schicksal also, bei dessen Bestimmung nicht die dauernde Affinität des Todes mitgesetzt ist, hat mit der Wirklichkeit des Lebens nichts mehr zu schaffen. Wenn ich von meinem Schicksal spreche, ohne der Tatsache gewärtig zu sein, daß ich eben damit von meinem täglichen Tode spreche, ja daß ich mit meinem Schicksal zugleich meinen Tod aufrufe; wenn ich mein Schicksal zitiere, ohne zu bedenken, daß dieses Schicksal sich lediglich und ausschließlich im Medium der Vergänglichkeit vollzieht, so denke und agiere ich in einem luftleeren Raume. Wenn aber hier überall der uneingestandene Gedanke dahintersteht, daß der Tod ja eben das Schicksal verwirrt und seine scheinbare Klarheit verdunkelt, und daß man eben daher, um der „Reinheit" des Schicksals willen, von der Faktizität des Todes absehen müsse, so richtet sich dieser Einwand selbst. Denn nicht auf die Klarheit und Übersichtlichkeit des Schicksals, welche um einer ungeheuerlichen Abstraktion willen erkauft wurden, kommt es an, sondern darauf, daß man dem wirklichen, unbeschönigten Schicksal begegnet — nicht jedoch einem Schicksalspräparat, welches sein Vorhandensein lediglich unserer Subjektivität und deren Bedürfnissen verdankt. Die Schicksalsidee, soweit diese einen Wechselbalg aus menschlicher Angst und menschlichem Abstraktionsvermögen darstellt, besitzt lediglich einen gewissen psychologischen Reiz, da sie uns Aufklärung

verschafft über das, was sich der Mensch vom Schicksal erwartet. Diese rein konstruktive Schicksalsidee wirkt jedoch, der Wirklichkeit des Lebens gegenübergestellt, als ein völliger Fremdkörper. Man kann mit ihr nicht ernsthaft das eigene Leben erhellen, sondern man kann sich mit ihrer Hilfe allenfalls in Illusionen wiegen, welche vorübergehend die Härte des Lebens abmildern.

* * *

Es ist ein anderes, vom Tode an sich zu sprechen, vom Tode als einem objektiven Faktum, über das man sich Gedanken macht und dessen Finsternis man mit dem Logos zu erhellen versucht; es ist ein anderes, vom eigenen Tode zu sprechen, von dem Augenblick also, da sich das objektive Faktum Tod für mich speziell verwirklicht, was meine eigene Entwirklichung zur Folge hat, mein Nichtsein. Denn es gilt hier nur das kompromißlose Entweder-Oder: entweder bin i c h wirklich, dann ist mein Tod lediglich ein Phantasma, ein vager Schatten, welcher in der Zone bloßer Vermutungen sein Wesen treibt; oder aber, der Tod wird zur Realität, und in dem Augenblick entweicht die Substanz meines Lebens von mir, so wie einer langsam und anhaltend eine Flasche ihres Inhalts entleert. Ich kann über den Tod als objektives Phänomen nachdrücklich philosophieren, ohne damit das Bittere und Fragwürdige, was im Tode enthalten ist, auch nur von ferne zu berühren; der Tod ist hier vielmehr ein wissenschaftlicher Gegenstand für mich sowie für andere, ein Sonderfall meines Erkennens. In diesem Falle — im Falle des objektivierenden und kühlen Denkens ü b e r den Tod — erhellt die Dringlichkeit des Todes für meine Schicksalsproblematik noch keineswegs. Denn solange ich den Tod nicht als das spezifisch Gefährliche m e i n e s Lebens zur Kenntnis nehme, als das heimlich-unheimliche Wesen, welches meinen Geist und

meinen Leib in jedem Augenblick radikal in Frage stellt — solange vermag ich in der Tat eine Schicksalsvorstellung zu pflegen, welche durch den Tod und dessen Rätsel in keinem Betracht getroffen wird.

Erkenne ich jedoch, daß man nicht über den Tod als ein Objektives philosophieren kann, ohne damit zugleich über sich selbst zu philosophieren und auf eine wahrhaft hintergründige Weise die Wurzel der eigenen Existenz zu berühren, so gewinnt die Todesfrage damit ihren brennend-existentiellen Charakter. Der Tod als etwas, das, da ich es, scheinbar unbeteiligt und höchst sachlich, zitiere, aus eben dieser Unbeteiligtheit und Sachlichkeit heraustritt und mich mit der Möglichkeit des Nichts konfrontiert — der Tod reißt eine äußerste Dimension der Schicksalsfrage auf.

Unheimlicher als die Faktizität des Todes als solche scheint uns der Umstand zu sein, daß wir nicht wissen, wann, wie wir zu sagen pflegen, uns die Todesstunde schlägt. Die Irrationalität des menschlichen Seins beruht für die meisten nicht darin, daß man stirbt, sondern daß der Augenblick des Sterbens in so undurchdringliche Nacht für uns getaucht ist. Und eben damit gerät nun auch das Schicksal, dessen man sich halbwegs sicher wähnte, wieder in die Sphäre der Zweideutigkeit und Unentzifferbarkeit. Sterben — ja: wenn es an der Zeit ist, wenn man müde ist, wenn sich die Kreise des Lebens vollenden; aber das Sterben zur Unzeit, dann, wenn man am wenigsten darauf vorbereitet war, das Leben am zärtlichsten liebte: das ist schwer, wenn nicht unmöglich und hat der Menschheit immer wieder zu geradezu unsterblichen Erschütterungen des Gemüts verholfen.

Daß uns das Schicksal entzogen ist, merken wir nicht nur immer wieder daran, daß wir tun, was zu tun nicht beabsichtigt war, sondern daß unser Schicksal dauernd zur Leere und Nichtigkeit des Todes transzendiert. Schicksal

realisiert sich in jener Spanne Zeit, welche durch Geburt und Tod begrenzt ist. Die Geburt, nun gut, ist ein fixierter Punkt, ein Ereignis, das sich lokalisieren läßt, so gut wir eben Ereignisse zu lokalisieren vermögen; aber den Kontrapunkt: den Moment des Todes, vermögen wir eben nicht zu fixieren, weil wir dazu nicht mehr imstande sind. Damit aber ist eben jener Hauch von Sekurität endgültig zerstört, von dem wir unser Schicksal immer so gern umwittert sein lassen; der letzte Halt, er entgleitet ins Vage.

Wir wären in der Lage, eine wenn auch periphere Verläßlichkeit unseres Schicksals in Rechnung zu stellen, wenn wir wüßten, daß wir jenes Alter erreichten, welches unser Leben in etwa vollendet erscheinen läßt. Jenes Alter, von dem es heißt, es betrage siebzig und achtzig Jahre und sei, wenn es köstlich gewesen, Mühe und Arbeit gewesen. Aber wer vermöchte für sein persönliches Leben eine derartige Gewißheit auszusprechen, ohne nicht augenblicklich in den Geruch der Hybris und Vermessenheit zu geraten, und dies mit Recht!

Die Fremdartigkeit und Ferne des Schicksals manifestieren sich eben darin, daß es keine Verfügbarkeit über die Zeit für uns gibt. Alles Planen in die Zukunft hinein — wir können uns ein Leben ohne derartige Zukunftsplanung nicht denken — ist von einer geradezu luziferischen Unverbindlichkeit, weil der Mensch sich hier etwas anmaßt, das allein Sache der Gottheit ist.

Wir rechnen bei einem Kinde beiläufig damit, daß es am Beginn seines Lebens stehe und sein Schicksal gleichsam erst „angebrochen" habe; wie aber, wenn dieses Kind stirbt und sein Schicksal damit untergeht, bevor es im eigentlichen Sinne begonnen? Ist dieses nun ein halbes oder ein viertel Schicksal, welches dem eigentlichen Schicksal vorangeht wie die Morgenröte dem Tag? Ist dieser Mensch, dessen Schicksal es war, keines zu haben, um sein Schicksal be-

trogen? Diese Vermutung drängt sich auf, sie wird auch immer wieder ausgesprochen und verleiht damit dem Tode eine gewisse Tragik. Ein tragischer Tod, so sagt man, wenn ein Mensch stirbt, bevor er zu dem kommt, was man als seine eigentliche Berufung ansah. Tragisch in dem Sinne ist auch der Tod des jungen Mädchens, der Untergang des knospenhaften Lebens, in dem die Verheißung des eigentlichen schimmerte und schon da war; tragisch der Tod des großen Menschen, von dem man Größeres erwartete und der nun seine Pläne, seine Sendung, ja ganze geistige Welten mit sich hinabreißt ins panische Nichtsein; tragisch der Tod des Jünglings, der, wie man sagt, auf der Schwelle des Lebens steht, und der nicht mehr imstande ist, zu verwirklichen, wofür er königlich erglühte.

In tieferem Sinne haben freilich alle diese Tode nichts Tragisches, sondern sie werden um deswillen als tragisch empfunden, weil sie die scheinbare Inkongruenz von Schicksal und Tod verdeutlichen. Hat hier nicht der Tod auf eine unmißverständliche Weise das individuelle Schicksal durchquert und aufgehoben? Gibt es noch irgendeinen Modus der Versöhnung zwischen Tod und Schicksal? Das Schicksal wies in die Ferne, in die erträumte Verwirklichung, aber der Tod hat das Schicksal unterbrochen, es ist ähnlich, als wenn eine Musik jäh unterbrochen wird.

Aber gerade diese Vorstellung einer Inkongruenz von Tod und Schicksal beruht auf einem Irrtum. Sie setzt eine Auffassung voraus, der zufolge der Tod aus einem anderen Stoffe gemacht ist als das Schicksal und beide sich auf der Ebene des menschlichen Seins geradezu als Kontrahenten gegenübertreten. Es entsteht die Imagination eines Kampfes um das menschliche Sein, welcher zwischen Tod und Schicksal ausgetragen wird. Das Sein wird als im Besitz des Schicksals gedacht — es „hat" sein Schicksal, dient diesem und versucht es zu realisieren; da tritt der Tod in die

Schranke, durchkreuzt das schicksalbereite Sein, indem er es aufhebt und mit ihm das entsprechende Schicksal für immer annulliert.

Hier wird die ursprüngliche Polarität von Tod und Schicksal außer acht gelassen. Das Schicksal kommt von ebenso weit her wie der Tod. Das eine ist dem Menschen nicht näher als das andere. Es wäre paradox, sein Schicksal erfüllen zu wollen und den Tod zu fürchten oder zu fliehen. Und es wäre unsinnig, den Tod um deswillen anzuklagen, daß er das Schicksal zerstört. Vielmehr ist der Tod im Schicksal mitangelegt. Das individuelle Schicksal enthält den individuellen Tod. Es ist also undenkbar, daß der Tod das Schicksal irgendwie außer Kraft setzt und zerstört. Der Tod steht niemals wider das Schicksal. Man könnte eher sagen, der Tod sei ausführendes Organ des Schicksals. Dort, wo der Tod den Menschen trifft, ist das Schicksal vollendet und erfüllt. Man wird also auch dort von einem vollendeten, erfüllten Schicksal sprechen müssen, wo, wie im Falle des Kindes, des Jünglings, des jungen Mädchens oder des Mannes, der inmitten seiner Aufgaben steht, ein geradezu tragischer Aufbruch aus der Fülle des gelebten oder eben erst angebrochenen Lebens erfolgt.

Diese Paradoxie ist rational nicht mehr zu klären: daß ein Leben, welches, menschlich gesehen, vernichtet ist, ohne sich zu erfüllen, unter anderem Aspekt doch das Prädikat der Vollendung erhält. Diese Paradoxie erhellt die Ambivalenz des Schicksals, von der in unseren Ausführungen immer wieder die Rede war; vom Menschen aus gesehen — „Schicksal als Besitz" — hat der Tod nur einen Sinn, wenn er als Abschluß übermäßiger Leiden erfolgt (der Tod als „Erlösung") oder wenn er am Ende des Lebens in Erscheinung tritt, also dann, wenn das Leben biologisch abgelaufen ist. Unter anderem Aspekt jedoch, von dem

sich nur soviel sagen läßt, daß er nicht derjenige der begrenzten, menschlichen Subjektivität ist — unter anderem Aspekt also — „Schicksal als Ferne" — wird deutlich, daß Schicksal und Tod auch dann zusammenstimmen, wenn sie sich auszuschließen scheinen. Daß der Tod eines jungen Menschen eine höhere Rechtfertigung in sich trage und keineswegs nur als blinde Zerstörung durch ein Unfaßbares zu werten sei, muß von hier aus bejaht werden.

Wo Tod und Schicksal als eine vollkommene Einheit gefaßt werden, dergestalt, daß der Tod nichts tut, was das Schicksal negiert, und daß andererseits das Schicksal niemals isolationistisch vorgeht, sondern die währende Fühlung mit dem Tode beibehält — wo die Einheit von Schicksal und Tod Axiom ist, hat das Leben seinen höchsten Stand erreicht. Der höchste Lebensstand bezeugt sich als die vollkommene Transparenz des Schicksals in jeder Lebenssekunde. Diese Transparenz des Schicksals kann also auch nicht in den sogenannten tragischen Todesfällen geleugnet werden. Es geht nicht an, ein Schicksal imaginär über die Todesstunde hinaus zu verlängern, in der Meinung, es fehle und gebreche dem Schicksal noch an etwas; hier liegt nicht eine Unzulänglichkeit des Schicksals vor, sondern eine Unzulänglichkeit des menschlichen Denkers, welcher es nicht zu fassen vermag, daß der Teil das Ganze, das Vernichtete das Vollendete ist.

Immer dann, wenn im Gefüge des Denkens das Paradox an einer beherrschenden Stelle auftaucht, ist dies ein Zeichen dafür, daß die Ratio an ihrer endgültigen Schranke anlangte. Das Paradox geht, wie schon seine Wortbedeutung kund tut, „gegen die Meinung", das heißt, gegen die Vernunft; es bezeichnet den Versuch, das der Vernunft Widersprechende auf eine Formel zu bringen, obwohl diese Formel damit zugleich wieder in Frage gestellt wird. Das Paradox bezeichnet den Ort, wo ein Element in das im-

manente Denken einbrach, welches von ihm mit keinen, auch den sublimsten, Mitteln bewältigt werden kann. Im Paradox wird also etwas formuliert, das Logik und Aufhebung der Logik zugleich ist. Aber eben dieses alogische Moment, welches das Paradox konstituiert, verweist uns auf das Geheimnis unseres Existierens und die Unmöglichkeit, dieses Geheimnisses jemals rational Herr zu werden.

In unserem Falle also ist es das Schicksalsgeheimnis, welches sich mit allem Nachdruck manifestiert. Diese Manifestation eben geschieht im logischen Paradox. Das Leben bricht irgendwann im Tode ab, überstürzt, viel zu jäh, wie die Knospe, welche der Frühfrost bräunt — und doch ist es, schicksalsmäßig, an seinem Ende angelangt. Dieses begreifen wir nicht mehr. Es ist auch nicht nötig, daß wir es begreifen. Denn dort, wo die wahre Erkenntnis vom Schicksal herrscht, das erleuchtete Wissen, wonach Schicksal niemals etwas durch und durch Intelligibles sein kann — dort erst reift die Ahnung: das Schicksal des Menschen ist in jedem Augenblick vollendet, oder es ist überhaupt nicht vollendet. Diese Vollendung ist unabhängig vom Lebensalter. Man kann sie nicht nach Jahren, Monaten, Tagen bemessen.

Vom Mysterium des Todes her fällt ein neues, bedeutsames Licht auf das Schicksal, — soweit es sich um das „ferne" Schicksal handelt. Nur wer seines Todes in etwa Herr wäre und dessen Stunde zu bestimmen vermöchte, besäße zugleich Macht über sein eigenes Schicksal. Aber eben die Unausdeutbarkeit und Irrelevanz der Todesstunde, sie verdeutlicht uns immer wieder, wie es mit der Beherrschung des Menschen durch das Schicksal steht. Die Stummheit, mit welcher uns der Tod schlägt, sie ist dieselbe Stummheit, welche das Wirken des Schicksals bei uns hervorruft, wenn anders es sich um reales Schicksal handelt und nicht um eine Vorstellung, welche wir uns von diesem gemacht haben.

5. SCHICKSAL IN DER GESCHICHTE

Es gibt kaum eine faszinierendere Domäne der Schicksalsbetrachtung, Schicksalserkenntnis als die Geschichte. Das ungeheure Spiel der Kräfte, welches hier anschaulich wird, der ewige Kampf um die Macht als eigentliches Motiv der Historie (durch ideologische Beweggründe zuweilen beeinflußt, zuweilen nur dürftig verhüllt), der Anblick einzelner Personen, in denen sich Geschichte konzentriert und die geradezu Knoten und Stauungen im geschichtlichen Ablauf hervorrufen — dies alles reizt immer von neuem dazu, die Schicksalsfrage zu stellen. Wir sprechen vom Schicksal der Individualität, aber wir sprechen in gleichem Maße vom Schicksal der Gruppen-Individualität: der Völker. Daß Völker Schicksale haben, ist uns eine geläufige Vorstellung; ja man möchte fast sagen, daß sich die Definition dessen, was Schicksal ist, viel klarer aus der Geschichte eines Volkes gewinnen läßt als aus der Lebensgeschichte des Individuums. Die Geschichte eines Einzelmenschen kommt im allgemeinen nie über den Bezirk des Subjektiven hinaus, und das Schicksal, welches hier als wirkend erkannt wird, interessiert eigentlich nur den Träger des betreffenden Schicksals oder jenen Kreis von Menschen, die ihm nahestehen. Das Schicksal eines Volkes jedoch liegt vor aller Augen offen da. Es läßt sich erheben aus den Daten der Vergangenheit, aus Schriften und Bauwerken, aus Urkunden über geistige Vorgänge und Kriege. Dies alles zusammengerechnet, ergibt sich die Möglichkeit, ein Volksschicksal von größter Dichte und Intensität zu konstruieren. Gerade weil die Vergangenheit eine Fülle von Belegen bietet, läßt sich aus den Details eine Gesamtschau des Schicksals ermöglichen, welche viel für sich hat und in ihren wesentlichen Zügen mit sich identisch bleibt.

Gewiß, auch die Vergangenheit eines Volkes sowie die geschichtliche Vergangenheit schlechthin sind nie, was ihre

Interpretation betrifft, von einer objektiven Eindeutigkeit. Der Fluch der Perspektive, welcher jeder menschlichen Betrachtung anhaftet, ist auch hier zugegen; und so kommt es denn zu jenen nie abreißenden Auseinandersetzungen, sowohl in der Politik als in der Historie, welche um die konkrete Auffassung irgendeines geschichtlichen Tatbestandes kreisen. Ich verweise nur, um einen Hinweis zu geben, auf den leidenschaftlichen Streit, die deutsche Kaiserpolitik des Mittelalters und ihre Intentionen zum Süden betreffend; hier wird niemals eine objektive Wertung möglich sein, sondern die Auffassungen werden widereinander stehen, so lange das historische Interesse lebendig ist. Oder ich verweise auf die sich fast ausschließenden Interpretationen, welche das Werk Luthers von katholischer, evangelischer, politischer Seite erfahren hat — Interpretationen, die sich wie Feuer und Wasser zueinander verhalten. Dergleichen Unstimmigkeiten also bei der Bewertung der Vergangenheit festzustellen, ist nicht schwer; vielmehr liegt die Mehrdeutigkeit im Wesen der Historie. Eine Verfassung freilich, welche die Historie nicht allein für sich in Anspruch nehmen kann, sondern die sie mit dem gesamten Sein, soweit es sich in Raum und Zeit objektiviert hat, teilt.

Diese Mehrdeutigkeit und schimmernde Phosphoreszenz betrifft jedes Schicksal, soweit es abgeschlossen, eben als ein geschichtliches, vor uns liegt und unserer Betrachtung zugänglich ist.

Es erhebt sich die gleiche Frage, welche wir bei der Behandlung des Individualschicksals so dringlich erheben mußten: läßt sich aus dem, das war, schließen auf das, was kommt? Bietet die Vergangenheit und deren Kenntnis einen Anhaltspunkt für die Gegenwart und insbesondere für die Entzifferbarkeit der Zukunft? Wäre es nicht unsere dringendste Aufgabe, die Vergangenheit insofern fruchtbar

zu machen, als wir nach dem in ihr wirksamen Gesetz forschen — einem Gesetz, das doch zweifellos eine gewisse Kontinuität verspricht und dessen Kenntnis deswegen auch für die Zukunft von unabsehbarer Bedeutung ist? Alle diese hier aufgeworfenen Fragen sind nicht nur von historischer, sondern geradezu von politischer Aktualität. Denn eben der Politiker, welcher die Zukunft der Geschichte gestalten will und sich damit für die Zukunft seines Volkes verantwortlich weiß: er kann doch niemals der detaillierten Kenntnis geschichtlicher Schicksale entraten, weil hier ein geradezu unübersehbares Rohmaterial geschichtlicher Möglichkeit vor ihm liegt. — Die gleiche Frage wie zuvor: kann man geschichtliches Schicksal der Vergangenheit in die Zukunft projizieren, kann man die Linie des Gewesenen über den Nullpunkt der Gegenwart ins Nichts des Zukünftigen hinein verlängern, in der Annahme, das Schicksal könne sich doch nicht selbst untreu werden, sich selbst widersprechen?

Dieser Annahme liegt wiederum die Auffassung einer rationalen Konstruktivität der Geschichte zugrunde. Widerspruch des Schicksals in sich, Untreue des Schicksals wider sich selbst: dieses gibt es niemals objektiv, sondern nur subjektiv, will heißen für die Logik des Beurteilers, welcher die Schicksalspotenz freilich logisch zu bändigen außerstande ist. In dem Augenblick, wo ich dem geschichtlichen Schicksal Vorschriften mache, wie es zu verlaufen, sich zu vollziehen hat — und dieser Vorschriften sind nun in der Tat Legion —: in dem Augenblick erhebe ich mich über das Schicksal, mache es zu meinem Objekt und vergesse dabei, daß sich das Schicksal eben niemals in das Feld diesseitiger Begriffe und Relationen ganz einordnen läßt. Das Schicksal besitzt das absolute Prae vor der Ratio.

Das Grundproblem der Politik ist die Gestaltung geschichtlichen Schicksals mit Hilfe der Macht. In der Macht

kulminieren der politische Wille sowie die politische Möglichkeit. Müßte nicht die Anhäufung, Speicherung von Macht, soweit diese ein bestimmtes Maß erreicht hat, die Form geschichtlichen Schicksals garantieren? Man könnte also der scheinbaren Berechenbarkeit des Schicksals, soweit dieses aus der geschichtlichen Vergangenheit erhellt, dadurch nachhelfen, daß man Macht in einem ungewöhnlichen Maße verfügbar hält und im gegebenen Augenblick in die Waagschale wirft.

Hier liegt der Grund, warum in der Politik immer der Kampf um die Macht das Zentrale ist. Die politische Macht wird nicht nur erstrebt, um dem Egoismus zu frönen, wie Platon vermutet; sie ist auch nicht das exklusiv Böse, wie Burckhardt (mit Einschränkungen) konstatiert; ich glaube vielmehr, einer der entscheidenden Impulse, warum Macht erstrebt und geradezu manisch verehrt wird, hängt mit der Absicht zusammen, das Schicksal zu steuern. Die Macht des einzelnen Menschen ist gering und ihr sind sehr bald Grenzen gesetzt; aber wie, wenn man die Macht nicht eines Einzelnen, sondern von Tausenden und Millionen zusammenfaßt — wenn man eine Machtkonstellation schafft, welche einem Kraftwerk gleicht, in dem sich unabsehbare Energien stauen. Müßte eine derartige Konzentration von Macht im Rahmen der Geschichte nicht den Stein ins Rollen bringen: ich meine den Stein des Schicksals, so daß endlich einmal der Augenblick erreicht ist, wo der Mensch über das Schicksal vorbehaltlos triumphiert? Hinter jeder historischen Machtballung verrät sich die eigentliche Absicht, welche der Angriff auf das Schicksal ist. Die Züge Alexanders und die gespenstischen Expansionen Napoleons: sie gelten letztlich nicht mehr einem konkreten Feind, sie zielen nicht mehr auf den Erwerb bestimmter Provinzen ab, sondern sie richten sich auf einen metahistorischen Gegner: auf das Schicksal. Dieses muß man im Auge

haben, wenn man das Phänomen der Macht beurteilen will: daß sich der Mensch hier über sich selbst erhebt, daß seine sogenannte geschichtliche Sendung nur ein Vorwand ist, hinter dem luziferisch eine andere glüht und lockt: die Absicht, das Unabsehbare zu wenden, das Verhängte zu entschleiern und die Ananke zu gestalten wie der Bildhauer den Marmor.

Die Konzentration von Macht und deren Einsatz im Rahmen der Geschichte ist der gewaltigste Angriff wider das Schicksal, zu dem sich die Menschheit je und je aufrafft.

* *
*

Die Basis der Politik ist die Macht, aber nicht die Macht allein, sondern zugleich der Geist. Man spricht viel von dieser Synthese von Macht und Geist; dessen ungeachtet stoßen wir in der Geschichte immer wieder auf die Tatsache, daß man sowohl die Macht zugunsten des Geistes als auch den Geist zugunsten der Macht vernachlässigt. Aus der Synthese ward die Alternative; nichts ist verderblicher als dies. Die Macht bedarf in ihrer Substanz der Erhellung, Transparentierung durch den Geist. Und der Geist, soweit er sich auf die Formen des Staates sowie das Zusammenleben der Menschen richtet, bedarf, als eines ausschlaggebenden Faktors, der Macht, um seine Erkenntnisse in die Wirklichkeit umzusetzen. Es gibt Politiker, die aus einem Mangel an Macht, einem Zuviel an Theorie scheitern; es gibt andere, die daran zugrunde gehen, daß sie zwar Macht in geradezu immensem Ausmaß zu konzentrieren verstehen, daß sie aber nicht imstande sind, kritisch-reflexiv die Grenzen und Einsatzmöglichkeiten der Macht zu prüfen.

Eine Politik, welche zwar über Macht verfügt, aber auf die intellektuelle Lenkung ihrer Machtmittel verzichtet, trägt in sich den Keim des Todes. Der grobe, rein vitale

Einsatz von Macht bewirkt viel, und es hat oft den Anschein, als ob jede geschichtliche Entscheidung von ihm allein abhinge. Aber es zeigt sich immer wieder, daß der anfängliche Triumph des nackten Machtwillens leicht in sein Gegenteil verkehrt wird, wenn keine Kompensation dieses Machtwillens durch den Logos erfolgt. Die rohe Kraft — dafür gibt das Leben auf allen Gebieten immer wieder eine Unzahl von Beweisen — genügt allein nicht, sondern sie bedarf ihrer logischen Durchdringung sowie der sublimen Operation der Vernunft.

Hier liegt der tiefere Grund jener platonischen These, daß der Staatsmann immer zugleich Philosoph sein müsse. Warum? weil die Philosophie die Wirklichkeit nach ihren Kategorien und tragenden Gesetzen durchforscht, um in etwa eine Einsicht zu gewinnen in die Struktur und den Ablauf des Seienden. Diese Einsicht aber ist Voraussetzung dafür, daß die Macht planmäßig behandelt, vernünftig verteilt und jenen Zwecken dienstbar gemacht wird, welche wirklich, abseits jeder Tyrannis, lediglich dem Gemeinwohl dienen.

Der Gemeinplatz, Politik sei die Kunst des Möglichen, spricht eben dieses aus: daß die kritische Reflexion eine wesentliche Rolle bei der praktischen Machtanwendung spiele. Es gilt, das Unmögliche vom Möglichen zu scheiden und sein Handeln dergestalt einzurichten, daß nur das Mögliche versucht, das Unmögliche jedoch vermieden werde. Was ist in diesem Zusammenhange das Unmögliche? Das Unmögliche unternehmen bedeutet, alle für die Realität gültigen Maßstäbe außer Kraft zu setzen und die in der Realität schlummernden Widerstände und Eigengesetzlichkeiten von vornherein zu negieren. Im Versuch des Unmöglichen vibriert die hybride Anschauung, daß die Substanz der Wirklichkeit sich dem formenden Willen bis ins Letzte füge, — daß sie sich mit der Intention des Menschen

ohne Rest decke. — Hier liegt eine der Grundgefahren für die Mächtigen, die geschichtlichen Gestalter. Genau so wie der Einzelne bei der Gestaltung seines Schicksals, jene antinomischen Elemente zu berücksichtigen hat, als da sind: Tod, Schuld, Seins-Dissonanz und perspektivische Gehaltenheit, genau so hat der Schicksalsgestalter im großen, der überragende geschichtliche Mensch diese Faktoren dauernd in Rechnung zu setzen. Auch eine Machtkonstellation von schier göttlichem Ausmaß ist doch nicht imstande, diese Faktoren aus der Wirklichkeit zu eliminieren. Mithin: auch der Politiker ist nicht frei von Schuld; er hat die Bedeutung der Vergänglichkeit und Veränderung für die politische Schöpfung zu erwägen; er muß sich über die Tragik der perspektivischen Bindung im klaren sein, welche jede Verstehensmöglichkeit oft gerade dort unterbindet, wo sie leidenschaftlich begehrt wird; er muß immer eingedenk sein, daß ihm niemals eine politische Tat gelingt, welche den Stempel der Vollkommenheit trägt, und daß sich überhaupt keine politische Idee ungebrochen, sondern immer nur mit Abweichungen im Medium der alltäglichen Wirklichkeit widerspiegelt.

Das Schicksal, welches man als die Entelechie der Geschichte und des geschichtlichen Verlaufes bezeichnen kann, gibt sich niemals einem menschlichen Willen völlig preis. Es bleibt immer das Dunkle, Entzogene. Dem geschichtlich Handelnden wird mithin nie die völlige Identifizierung seines Willens mit der Schicksalslinie gelingen; er wird es immer nur zur Annäherung bringen. Aber der Grad dieser Annäherung: das ist das Entscheidende. Und wir fühlen es ja instinktiv, ob ein politisches Tun in etwa der geschichtlichen Notwendigkeit, will sagen der Ananke, entspricht, folglich einen maximalen Grad der Approximation an das Schicksal erreicht, — oder ob besagtes politisches Tun sich wie toll gegen diese Notwendigkeit stemmt und

auf den grotesken Versuch hinausläuft, Schicksal zu vergewaltigen. Das napoleonische Experiment, dieses läßt sich mit Sicherheit sagen, schlug fehl, weil hier die Grenze des Möglichen ignoriert, das Unmögliche, ja Abstrakte mit einer blinden Leidenschaft angegangen ward, welche ihr Ende bereits in sich trug. In einer Expansion, die alle durch die Wirklichkeit gesetzten Grenzen niederzureißen bestrebt war, scheiterte ein vulkanischer Wille am Schicksalsgesetz. Auch im Geschichtlichen kann das Schicksal nur dadurch gemeistert werden, daß man es so gut wie möglich zu erkennen trachtet und sein Handeln darauf abstellt. Ich wiederhole: man kann nie mit Eindeutigkeit wollen, was das Schicksal will, weil es uns versagt bleibt, detailliert zu wissen, was das Schicksal zu tun beabsichtigt. Aber das, was ich als die Approximation an die Schicksalslinie bezeichne, ist schlechterdings entscheidend. Und diese Approximation gelingt immer nur dann, wenn im Handelnden das Bewußtsein lebendig ist, daß die Welt, in die er eingreift, weder etwas Vollkommenes ist noch jemals auf den Zustand der Vollkommenheit gebracht werden kann, sondern daß hier Licht und Dunkel auf eine hoffnungslose Art ineinanderspielen.

Wir bezeichnen ein geschichtlich-politisches Handeln, welches die Seinsschranke nicht überspringt, sondern diese stets und ständig in seine Kalkulationen einbezieht, als realistisch. Hier also deckt sich Realismus mit unbedingter Schicksalsbereitschaft. Der Idealismus jedoch, sofern es sich um einen solchen handelt, dem der Instinkt für das Reale abgeht und der vielmehr blindlings ins Blaue projektiert — der Idealismus dieser Art ist zum Tode verurteilt. Seine Divergenz vom Schicksal ist zu bedeutend, um in der Wirklichkeit Früchte tragen zu können. Wie manche geschichtliche Tragödie ist allein darauf zurückzuführen, daß ein reiner, aber abstrakter Wille sich, unter Verzicht

auf jede Schicksalsapproximation, einfach an der Wirklichkeit verging. —

Es besteht kein Zweifel, daß man der Geschichte das Siegel seines Willens aufzuprägen vermag — daß man den geschichtlichen Verlauf in einer Weise zu bestimmen vermag, die absolut eindeutig ist — oder richtiger: zu sein scheint. Vielleicht besteht das Faszinierende bestimmter Geschichtsepochen gerade darin, daß sie völlig durch das Medium einer einzelnen Persönlichkeit, einer bestimmten Machtkonstellation bestimmt sind. Aber wird damit nicht alles von der Irrationalität, Entzogenheit des Schicksals zuvor Gesagte wieder aufgehoben? Keineswegs. Es stellt sich nämlich heraus, daß dort, wo die Geschichte so konkret durch einen einzelnen Menschen geformt wird, sie dessen Willen nicht etwa erliegt, sondern diesem auf eine mystische Weise entgegenzukommen scheint. Der metaphysische Wille der Geschichte klingt mit dem Willen des Menschen zusammen: diese Harmonie von Mensch und Geschichte ist es, welche bestimmten Epochen die Eindeutigkeit ihres Profils verleiht. Dagegen kennen wir andere Epochen, wo dieser Zusammenhang nicht nur nicht statthat, sondern wo sich die Geschichte dem Menschen auf eine abgründige Weise entzieht, ja in ihrer ganzen Substanz von einer Sprödigkeit zu sein scheint, die von vornherein jedes Bemühen zur Vergeblichkeit stempelt. So gibt es also geschichtliche Stunden, in denen der gestalterische Wille des Menschen den tiefsten Intentionen geschichtlichen Schicksals entgegenkommt und dieses gleichsam befreit und zur Klarheit emporführt. Es gibt andere Stunden, wo der rasante Wille des Menschen, obwohl er sie sucht, eben diese Intention verfehlt, und zwangsläufig scheitert. Denn vom geschichtlichen Schicksal gilt gleichermaßen, was vom Individualschicksal gesagt ward: daß es nur dann gestaltet werden kann, wenn es sich gestalten lassen w i l l. Diesen

mysteriösen Termin freilich, an dem sich das geschichtliche Fatum dem Menschen zu eigen gibt, jedenfalls ihm keinen Widerstand entgegensetzt, sondern durch sein Tun geradezu entbunden zu werden scheint — diesen Termin berechnet niemand im voraus, sondern ihn auf eine, fast möchte man sagen: divinatorische Art herauszuspüren, bleibt das Erfolgsgeheimnis der großen geschichtlichen Persönlichkeit.

* *
*

Die Versuche, das Wesen der Geschichte rational festzulegen, kulminieren im Historismus[1]). Der Historismus übertrug den Entwicklungsgedanken methodisch auf die Geschichte. Man destillierte aus dem geschichtlichen Geschehen gewisse tragende Gesetze, welche sich wiederholten. Man sah einen unbeirrbaren Fortschritt, der sich durch alles Geschichtliche hindurchzog und jede geschichtliche Phase mit der nachfolgenden verband. Die historistische Methode bedeutete die Auflösung jeder Geschichtsmetaphysik. Man war vielmehr auf den rationalen Kern der Geschichte gestoßen. Man besaß eine Handhabe, die Geschichte bis auf ihren Grund zu durchleuchten. Damit war es dem Menschen gegeben, die Geschichte in etwa zu beherrschen, denn er hatte sie ja zum eindeutigen Objekt seines Erkennens gemacht. Der Mensch empfand sich nicht mehr als willenloses, vages Atom, welches in den Strudel des Geschichtlichen hineingeschleudert ist und von ihm im nächsten Augenblick verschlungen werden kann; vielmehr besaß er eine Position außerhalb der Geschichte, auf die er sich zurückzog — so wie jemand sich aus einem Flusse auf einen darüberhängen-

[1]) Es besteht übrigens keine absolute Eindeutigkeit über den Begriff des Historismus. Heussi bezeichnet ihn, meiner Meinung nach zu Recht, als außerordentlich komplexes Gebilde. Man vergleiche damit die Definition Meineckes: „Der Kern des Historismus besteht in der Ersetzung einer generalisierenden Betrachtung geschichtlich-menschlicher Kräfte durch eine individualisierende Betrachtung." — Aus meinen Ausführungen wird deutlich, daß ich das rationale Moment stärker betont wissen möchte, als dies bei einer rein individualisierenden Betrachtung der Fall sein kann.

den Baum rettet, und allenfalls seine Füße noch werden von der eiligen Flut genetzt.

Historismus besagt, daß die Geschichte nicht alles ist, sondern daß es noch einen rationalen Raum jenseits der Geschichte gibt, — eine Art Übergeschichte. Der Mensch, sofern er denkendes, bewußtes Subjekt ist, hat an der Geschichte gleichermaßen Teil wie an der Übergeschichte; er ist historisch und ahistorisch in einem. Das Sein des Menschen löst sich nicht im geschichtlichen Vorgange auf wie Salz in Wasser, sondern denkend klimmt der Mensch über jeden geschichtlichen Vorgang hinaus und betrachtet ihn gleichsam von oben. Denkend partizipiert der Mensch an jenen Gesetzen, welche den rationalen Kern der Geschichte ausmachen und aus denen sich die geschichtliche Entwicklung — angeblich — berechnen läßt.

Es kann nun kein Zweifel darüber bestehen, daß dieses Sich-über-die-Geschichte-Stellen eine Entmächtigung der Geschichte bedeutet. Der Geschichte wird ihr wesentliches Geheimnis genommen — genau so wie dem Menschen sein Geheimnis genommen wird, wenn man ihn mit Vertretern des französischen Positivismus als Maschine bezeichnet. Wie sich das Fleisch um die Knochen des Körpers rundet, so schichtet sich die geschichtliche Materie um die Gesetze, welche, dem menschlichen Bewußtsein einsichtig, mit sich identisch sind. Der jeweilige geschichtliche Vorgang, dessen Zeuge ich bin, sei es als unmittelbar Gegenwärtiger, sei es als einer, der forschend die Urkunden der Vergangenheit fragt — der jeweilige geschichtliche Vorgang also ist nur die Manifestation eines an sich zeitlosen Gesetzes. Geschichte vollzieht sich, indem bestimmte zeitentnommene Gesetze in die Wirklichkeit der Welt eingehen, Fleisch und Blut annehmend. Soweit die historistische Intention. Und ich wiederhole nun, daß durch diese Intention der Geschichte ihr Geheimnis und ihre spezifische Mächtigkeit geraubt wird.

Unser Verhältnis zur Geschichte ist aber wesentlich zwiegesichtig, zwiespältig. In den Augenblicken der Sekurität, wo uns die Geschichte nicht irgendwie zu bedrohen oder zu gefährden scheint, sondern still ruht wie das Meer unterm heiteren windlosen Himmel — in den Augenblicken der Sekurität mag es wohl angebracht sein, daß sich der Mensch zu dieser überzeitlichen Konzeption der Geschichte aufschwingt, indem er ihren Verlauf zu überblicken wähnt wie eine Gottheit. Die Geschichte in ihren ausgeruhten, gefahrlosen Phasen fordert den Menschen immer von neuem auf, sich ihr reflektierend zu nähern und sie zu seinem Objekt zu machen, zum Gegenstand seiner königlichen Vernunft. Dieses ändert sich jedoch, wenn sich der Himmel der Historie mit Wolken sonder Zahl bezieht, wenn sich das Klare verwischt, das Heitere trübt — dann verliert der Mensch auf einmal jene Sicherheit, welche Voraussetzung des Erkennens ist. Er steht nicht mehr über der Geschichte, sondern er wird ihr, ihren Orkanen, ihren Wirbeln, ihrer Undurchsichtigkeit auf eine deprimierende Weise untertan. Es entsteht jenes Gefühl des Ausgeliefertseins, der vollkommenen Ohnmacht, das alle kennen, die einmal in einer geschichtlichen Krise gestanden haben.

Und hier ist es nun auf einmal mit der rationalen Orientierung im geschichtlichen Raume vorbei. Das Phänomen der Geschichte gewinnt ein wahres Sphinxantlitz. Es gibt nur noch die alles in ihren Abgrund saugende Konkretion des geschichtlichen Augenblicks. Jener überzeitliche und ahistorische Erker, in dem sich die Vernunft niedergelassen hatte, um von hier aus auf das Gewoge in den Gassen hinabzuschauen, bricht donnernd in die Tiefe. Kurz gesagt: der Historismus erweist sich als eine in jedem Betracht illusionäre Haltung, die Doppelschichtigkeit der Geschichte, von der er ausging, existiert nicht, sondern die Geschichte ist eine, und sie läßt nicht zu, daß man sich

ihr entzieht, um zu reflektieren, sondern das Schicksal des Menschen erschöpft sich ohne Rest darin, in der Geschichte zu sein. Der Mensch, von der Brandung des geschichtlichen Augenblicks umtobt, ist nicht mehr imstande, nur von ferne ein historisches Gesetz, eine historische Entwicklung zu konstatieren. In der Dämonie und Unendlichkeit dieses Augenblicks aber entlädt sich das geschichtliche Schicksal.

Wenn die Geschichte glatt und spiegelnd ruht wie das Meer, dann ruht auch ihr Schicksal, sie dünkt uns schicksallos, und das macht der Ratio Mut zu ihrer historistischen Unternehmung. Aber wenn die Geschichte erwacht, so wie das Meer erwacht (ich habe keine besseren Vergleiche für diesen Tatbestand), dann regt sich an seinem Grunde das Schicksal wie eines jener chaotischen Ungeheuer, von denen die Mythen berichten. Dann besteht keine Chance mehr der Erkennbarkeit, Ausdeutbarkeit geschichtlicher Vorgänge. Die Geschichte steigert sich empor zu einem ungeheuren Drama, bei dem man aller Überraschungen gewärtig sein muß, und bei dem man den Ausgang auch nicht von ferne vorausahnen, geschweige denn vorausberechnen kann. Die Historie ist das Buch mit den sieben Siegeln, deren keines eine menschliche Hand aufbricht.

Auch wenn einer über die größte empirische Erfahrung im Geschichtlichen verfügte und unzählige Daten zusammentrüge und Fakten beherrschte: er wäre außerstande, eine bindende Voraussage für die geschichtliche Entwicklung zu geben. Die Geschichte in der Vibration ihres metaphysischen Schicksals spottet jeder Berechnung. Sie spielt geradezu souverän mit den Menschen, den menschlichen Erwartungen, Prophetien.

DRITTER TEIL

SCHICKSAL UND GOTT

1. SCHICKSAL ALS SETZUNG

Nach allem Ausgeführten ist deutlich geworden, daß wir, bei einer ernsthaften und sachlichen Erwägung des Verhaltes, gezwungen werden, das Schicksal irgendwie gegen das Leben, die Totalität des Lebens abzusetzen. Gewiß, das Schicksal ist kein Abstraktum, will sagen, keine Macht, welche wir uns unabhängig vom Leben vorzustellen imstande wären. Schicksal tritt für uns immer nur in Erscheinung am Leben und i m Leben; das Leben ist das eigentliche Medium des Schicksals, und ohne die Beobachtung, Erfahrung des Lebens bliebe uns das Schicksalsphänomen völlig verborgen. Das Leben ist eine fortlaufende Offenbarung der Schicksalspotenz. In allen Lebensentscheidungen, den bedeutenden sowie den fast verborgenen, glüht Schicksal heimlich-unheimlich auf.

Trotzdem also, äußerlich gesehen, Leben und Schicksal zur Deckung gebracht sind, sofern Schicksal allein in der Transparenz des Geschehens und Lebens wahrgenommen werden kann, besteht doch keine reine Identität von Leben und Schicksal. Diese Identität wäre dann vorhanden, wenn Schicksal nur eine Seite, ein Aspekt des Lebens wäre; oder anders ausgedrückt: eine Konstellation des Lebens in gewissen Augenblicken. Die vollkommene Übereinstimmung von Schicksal und Leben würde dazu führen, alles das, was wir als Schicksal bezeichnen, in die Tiefe des Lebens zu verlegen. Irgendwo am Grunde des Lebens (also dort, wo man es nicht ohne weiteres, nicht zwingend zur Kenntnis nimmt) ist Schicksal zu Hause. Man müßte demnach von

der paradoxalen Natur des Schicksalserlebens völlig absehen, vielmehr den Akzent allein auf jene Sparte des Erlebens setzen, wo Schicksal als unantastbarer menschlicher Besitz je und je erfahren wird.

Aus allen bisherigen Analysen jedoch hat sich uns immer wieder ergeben, daß diese Leben-Schicksal-Identität eine Illusion ist. Das Schicksal erschöpft sich keineswegs im Leben. Die scheinbare Identität und Übereinstimmung zeigt, bei genauem Zusehen, einen haarscharfen Sprung, welcher erweist, daß hier etwas zusammengefügt ist, was ursprünglich nicht zusammengehörte. Mögen die Substanz des Schicksals und die Substanz des Lebens auch eine noch so intime Verbindung miteinander eingehen: sie sind von Natur verschieden, werden auch von Natur immer verschieden sein. Das Leben ist aus einem anderen Stoffe gemacht als das Schicksal. Auch im Leben sind irrationale Faktoren — bedenken wir nur das Geheimnis des Ursprungs, des Todes —, aber das Schicksal ist das Irrationale schlechthin. Das Schicksal stammt aus einer anderen Sphäre als das Leben. In der sogenannten Schicksalsgeladenheit des Augenblicks berühren sich zwei schlechthin verschiedene Wirklichkeiten. Wenn auch jedes Leben sein eigenes Schicksal haben mag, welches sich fortschreitend realisiert, so wie eine Statue aus der amorphen Masse Marmors stufenweise herauswächst —: diese Verknüpfung von Leben und Individualschicksal ergibt doch niemals eine glatte, nahtlose Synthese.

In der Stunde, welche von Schicksal schwer oder, wie wir sagen, geladen ist, treten, ich wiederhole, zwei Wirklichkeiten zusammen. Die Schicksalsstunde besitzt also hemisphärischen Charakter: zwei Seinsweisen fügen sich gleich Halbkugeln aneinander, die eine von ihnen ist die Empire, in welcher unser Leben, trotz allen Dunkelheiten, steht und abrollt, die andere vertritt die Zone jenseits der

Empirie, welche in der Nacht, im Rausch, in der Begnadung und übernatürlichen Erleuchtung für uns Wirklichkeit gewinnt. Man kann in der Tat diese beiden Sphären, welche sich im Menschen schneiden und welche wir durch die Begriffe „Leben" und „Schicksal" umschreiben — man kann diese beiden Sphären nicht mit den Mitteln rationaler Evidenz veranschaulichen. Denn das Schicksal entzieht sich jeder logischen Operation kraft seiner dunklen Natur, welche den Raum des Bewußtseins eindeutig transzendiert. Adäquate Formeln für die Leben-Schicksal-Verknotung gibt uns allein der Mythos, das mythische Denken. Wenn der Mythos von den zwei Prinzipien oder Mächten spricht, die sich im Menschen inkarnieren und zeitlebens um ihn ringen; wenn er irgendwelche Fabelwesen zitiert (die es angeblich nicht „gibt") und sie mit übernatürlichen Kräften ausstattet und diese immer von neuem in heilig-unheiligem Wahn in die Erdenwirklichkeit einbrechen läßt; wenn er immer wieder die Symbole von Licht und Finsternis beschwört; wenn er die manische Angst der Völker alter Kulturen beschreibt vor Mächten und Kräften außermenschlicher Art — was ist hier, durch ein wild-blühendes, vorlogisches Denken, anderes ausgesagt als die Realität des Schicksals und seine Spannung zum Leben, welche es in sich trägt. Denn die (immer von neuem aufbrechende) Spaltung von Leben und Schicksal ist eines der kardinalen Themen der Mythen — auch wenn der Mythos den eigentlichen Begriff des Schicksals noch gar nicht besitzen sollte, oder, ein häufiges religionsgeschichtliches Faktum, der Schicksalsbegriff erst in dem Augenblick zur Herrschaft kommt, wo die Mythen durch die Vernunft kritisch zersetzt werden.

Im Phänomen des Schicksals also weist das Leben irgendwie über sich selbst hinaus; es — daß ich hier nun den geläufigen Terminus nachdrücklich einführe — transzendiert. Dadurch, daß sie zum Träger eines Schicksals wird, relati-

viert die Existenz sich selbst und wird zum Hinweis auf das, was größer, umfassender ist als alles menschliche Existieren. Das menschliche Dasein also gewinnt Hinweischarakter. In der Transparenz der Schicksalsstunde scheint das Ganz-Andere durch, und der Repräsentant dieses Ganz-Anderen ist eben das Schicksal. (Wir werden es bald gewahren, daß sich auch das Ganz-Andere noch nicht im Schicksal erschöpft, sondern daß dieses gleichsam eine Vorform, einen Vorläufer des Ganz-Anderen darstellt.)

Eine Bestimmung dessen, was Schicksal ist, wird also nur mit Hilfe metaphysischer Kategorien möglich sein. Vor uns steht die Aufgabe, eine Metaphysik des Schicksals, wenigstens umrißhaft, zu entwerfen.

Aristoteles hinterließ ein Werk „Vorlesung über Physik"; diesem folgte ein weiteres, welches eine allgemeine Prinzipienlehre enthielt, oder, nach des Aristoteles eigenen Worten, eine „erste Philosophie". Nur aus der sehr äußerlichen Tatsache, daß diese Schrift hinter derjenigen von der Natur rangierte, bildet sich der Begriff: Meta-Physik. Ein ursprünglich — fast möchte man sagen: bibliographischer Ordnungsbegriff gewinnt auf einmal grundsätzliche Bedeutung: er bezeichnet hinfort jede Denkunternehmung, welche über das Natürliche, Rein-Physische hinauszielt auf das, was jenseits der Natur liegt und dessen Realität immer wieder von den kühnsten und sublimsten Geistern mit nahezu stürmischer Gewißheit bezeugt wurde.

Wenn wir also dem Schicksal hinfort das Attribut des Metaphysischen zuerteilen, so bedeutet dieses mehr als die Verwendung eines undeutlichen, nebulosen Begriffes; es bedeutet eine klare und verbindliche Charakterisierung der Schicksalssubstanz. Mit anderen Worten: Schicksal ist etwas, das sich im Bereich der Natur, des Natürlichen keineswegs erschöpft. Schicksal enthält einen Impuls über die Natur

hinaus. Es ist Gegenstand der Metaphysik und kann letzten Endes nur mit metaphysischen Mitteln erhellt werden.

* * *

Hier wäre noch eine Ansicht abzuwehren, die, weil zeitgemäß, auf keinen Fall übergangen werden kann: ich meine die biologische Determination des Schicksals. Wie weit ist das Schicksal des Menschen durch biologische Umstände bedingt und beeinflußt? Daß sich eine derartige Beeinflussung vollzieht, darüber bestehen keine Zweifel; aber es besteht ein maßgebender Unterschied zwischen Beeinflussung und jener Determiniertheit, welche den Kern, die Wurzel einer Sache meint. Unter Beeinflussung verstehen wir eine Prägung der Form, nicht jedoch eine Umwandlung der eigentlichen Substanz des Schicksals.

Die Ansicht, welche es abzuwehren gilt — oder anders gesagt: welche unsere Auffassung von der metaphysischen Struktur des Schicksals ausschließt, ist diese: der Mensch ist das exklusive Ergebnis seiner Umwelt, seiner Erbanlagen und seines Blutes. Der Mensch also geht restlos im biologischen Ordo auf. Dadurch, daß er Abkomme eines bestimmten Elternpaares, Träger eines konkreten Blutes und entsprechender Erbmasse, Kind eines besonderen Klimas, einer speziellen Landschaft ist (man mag auch noch der soziologischen Umwelt eine mehr oder minder intensive Prägekraft zuweisen), soll das Schicksal des Menschen grundsätzlich festgelegt sein. Das Schicksal ist nichts anderes als ein Produkt dieser verschiedenen natürlichen Faktoren, welche in einem bestimmten Spannungsverhältnis zueinander stehen; je nach dem Einfluß des einen oder anderen Faktors gewinnt das Schicksal seine einmalige individuelle Farbe. Man könnte demnach das Schicksal eines Menschen mit geradezu arithmetischer Exaktheit erhellen. Es bedürfte dazu lediglich einer eindringenden Analyse jener Umstände, die

eben aufgezählt wurden; diese in eine Art Koordinatensystem eingetragen, ergibt sich ein Schicksalsbild, welches untrüglich ist. Wo sich das menschliche Denken ausschließlich auf das Natürliche konzentriert und lediglich biologische Daten anerkennt, von denen alles Geistige als ein Sekundäres abgeleitet wird, bleibt selbstverständlich jede metaphysische Deutungsmöglichkeit der Existenz sowie des existentiellen Schicksals ausgeschlossen. Man erkennt lediglich die Absolutheit des biologischen Ordo an.

In diesem Falle würde die Berechenbarkeit des Schicksals auch keinerlei Schwierigkeiten mehr verursachen. Diese Berechenbarkeit des scheinbar Unberechenbaren, Unkenntlichen — wird sie nicht von der Biologie her Ereignis? Müßte es von hier aus nicht gelingen, endgültig die Nebel des individuellen Fatums zu durchteilen und das Gesetz unseres Lebens bloßzulegen?

Vorausgesetzt, man machte sich diese Prämissen zu eigen und begänne von hier aus mit der Analyse eines bestimmten Schicksals: es dürfte eindringender Bemühung auf die Dauer nicht schwer fallen, die biologischen Umstände dieses Schicksals zu erkennen. Es würde deutlich werden, welchen Anteil in der Tat die Natur am Ablauf des menschlichen Schicksals hat. Und man glaubte, auf Grund eben dieser natürlichen Determiniertheit, zu Aussagen berechtigt zu sein, welche nicht nur Vergangenheit und Gegenwart dieses Schicksals, sondern vor allem die Zukunft betreffen. Damit wäre dann freilich eine der ältesten und quälendsten Menschheitsfragen einer ebenso einfachen wie überaschenden Lösung entgegengeführt.

Soweit die Theorie von der biologischen Schicksalsbestimmtheit. Daß diese Theorie, was die jeweilige äußere Ausformung des Schicksals betrifft, in etwa der Wirklichkeit entspricht, ward schon betont; daß sie, die Substanz des Schicksals angehend, auf einem Irrtum beruht, wäre im folgenden zu erweisen.

Es ergibt sich nämlich aus der Praxis die sehr simple Tatsache, daß das Schicksal gar nicht daran denkt, sich nach dem zu richten, was wir als seine natürliche Determiniertheit bezeichnet haben. Es mag Fälle geben, wo das individuelle Schicksal sich in seinem vorgezeichneten biologischen Rahmen hält; wo es also gänzlich in der betreffenden Natur enthalten ist wie die Pflanze im Samenkorn. In diesem Falle bringt das Schicksal keinerlei Überraschungen mit sich; es geschieht lediglich, was, auf Grund der biologischen Konstellation des Individuums, geschehen m u ß t e. Aber zählen diese Fälle nicht durchweg zu den Ausnahmen?; besteht nicht gerade die spezifische Eigenart des Schicksals darin, daß man es n i c h t im voraus bestimmen, n i c h t im voraus errechnen, k e i n e verbindlichen Kalkulationen darüber aufstellen kann? Der Charakter des Schicksals ist der des wilden Tieres, welches den Menschen, der sich keiner Gefahr bewußt ist, urplötzlich anfällt und niederreißt. Es besitzt die Eigenart des Orkans, welcher, sich aus heiterem Himmel herabdrehend und -stürzend, die gesättigte Landschaft in eine Wüste verwandelt.

Alle biologischen Berechnungen ändern also nichts an der Tatsache, daß sich das Geheimnis des Schicksals niemals erschöpfen läßt; hier wird lediglich die Form des Schicksals, nicht jedoch dessen eigentlicher Inhalt — seine Substanz — berührt. Die Substanz des Schicksals steht außerhalb jeder biologischen Determiniertheit. Jemand, der im Ernste sein Schicksal aus rein natürlichen Faktoren konstituiert wissen wollte, wäre ein Narr; müßte er damit doch der Überzeugung Ausdruck geben, daß nichts, aber auch nichts ihn aus der vorgezeichneten Bahn seines Lebens werfen könnte. Die Praxis des Lebens jedoch unterrichtet uns, daß der Glaube an das natürliche Vorgezeichnetsein des Lebensweges, welcher durch nichts durchkreuzt, gefährdet werden kann, eine offenbare Illusion ist. Das Sicherschöpfen des Schicksals

in der biologischen Anlage des Menschen: man kann es im Grunde gar nicht exakt beweisen, sondern diese These wird durch das Leben fortlaufend widerlegt; es handelt sich demnach auch gar nicht um eine These wissenschaftlicher Art, sondern um einen Glaubenssatz. Man verankert das Schicksal in der biologischen Struktur — um es gleichsam unschädlich zu machen. Denn dieses ist ja das eigentümliche und durchaus verständliche Bemühen des Menschengeistes: er versucht das Schicksal irgendwie festzulegen, um es somit seines abgründig-unausforschlichen Charakters zu berauben. Ein Schicksal, das irgendwie festliegt und über das man auf natürlichem Wege immer aufs neue die Orientierung gewinnt — ein derart verankertes, einsichtiges, freundlich-behäbiges Fatum hört endgültig auf, eine versteckte Bedrohung des Menschen und alles menschlichen Sekuritätsstrebens zu sein. Wille zur Sekurität jedoch ist für den Menschen, inmitten der Unheimlichkeit dieser Welt, einer der entscheidenden Antriebe seines Denkens und Forschens. Um diesem Willen zur Sekurität zu frönen, wird der Mensch, sei es bewußt oder unbewußt, seine Erkenntnis so gestalten, daß ihm ein größtmögliches Maß von Gewißheit und Einsicht darauf zuwächst. Er wird dagegen alle jene Erkenntnisse zu meiden (nötigenfalls zu tarnen) versuchen, welche sein ursprüngliches Streben nach Sicherheit je und je in Frage stellen und den Blick freigeben auf die Bodenlosigkeit des Existierens. Hierher also gehört auch der verbreitete Gedanke, das Schicksal als rein biologisches Phänomen jedes metaphysischen Gehaltes zu entkleiden und in ihm nichts anderes zu sehen als das natürliche Grundgesetz des menschlichen Lebens und Sichentwickelns. Etwas derartiges, das jedem Realismus geradezu ins Gesicht schlägt, kann man ernsthaft nur dann behaupten, wenn man ein tief gegründetes Interesse daran hat. Dieses Interesse, ich wiederhole, ist im Sekuritätsstreben des menschlichen Geistes gegründet.

Nebenbei gesagt, würde eine derartige biologische Determiniertheit des Schicksals einen Sonderfall darstellen, welchen zu erhellen weder die Kategorie „Schicksal als Besitz" noch die andere vom fernen Schicksal zureichend wäre. Denn wenn ich auch das Schicksal in diesem Falle zu besitzen wähne, so ist dieser Besitz doch nicht derart, daß ich maßgebenden Einfluß darauf gewinnen könnte. Das Schicksal würde mir zwar in einem sehr speziellen Sinne zu eigen sein — denn die spezifisch biologischen Voraussetzungen meiner Existenz teile ich mit keinem anderen —, aber ich wäre doch außerstande, es irgendwie zu formen, zu gestalten, es mit meinem Willen zu durchtränken. Da alles festliegt, ist jeder menschliche Versuch, eine Korrektur des Schicksals vorzunehmen, sinnlos; diese Korrektur ist genau so sinnlos wie eine solche der biologischen Grunddaten der Existenz.

* *

Nach dieser, im Vorbeigehen gemachten, Feststellung über die Unmöglichkeit einer biologischen Fixierung kehren wir wieder zu unserem Versuch, eine Metaphysik des Schicksals zu entwerfen, zurück. Wir stellen die außerordentlich schwerwiegende und komplizierte Frage nach der Natur, dem Wesen des Schicksals. Der Mensch besitzt eine Natur, durch deren Erfassung wir zu seinem Wesen vordringen. Auch die Gottheit besitzt eine Natur, wenngleich diese wesentlich auf dem Wege der Negation gefunden wird: in Antinomie und Verleugnung also dessen, was die menschliche Natur ausmacht. Von der Natur der Gottheit kann man nur sagen, was sie n i c h t ist; und das ist schließlich auch eine Definition, welche eine, wenn auch begrenzte, Ahnung von dem gibt, um was es sich handelt. Besitzt das Schicksal ebenfalls eine derartige, sei es positiv oder negativ einzugrenzende, Natur? Hat das

Schicksal Charakter und Physiognomie und Eigenschaften, die sich gegeneinander abheben lassen?

Wir haben bemerkt, daß das Schicksal etwas Übermenschliches ist; daß es sowohl die Zone des Menschen wie diejenige der Natur schlechthin transzendiert. Schicksal wurde von uns charakterisiert als das von außen ins Leben Einbrechende, Chaotische, Beseligende — als eine heilig-unheilige Kraft, die in dunklem Wahne die Wege der Sterblichen verwirrt und Seins-Konstellationen schafft, welche jeder Berechnung spotten.

Also ist das Schicksal eine Gottheit — etwas dem Gotte Analoges? Nein, keine Gottheit, auch nichts Gottgleiches, so nahe dieser Gedanke liegen mag — nichts von alledem! Schicksal, so wie wir es erleben, als das Ferne und Nächste, als eine Erscheinung, die sich begrifflich im Paradoxon einfangen läßt — Schicksal erscheint uns als ein selbständiges Wesen bald sächlicher, bald persönlicher Art — man kann auch sagen: als eine Kraft, die den Rahmen unseres Seins schlechthin sprengt. Bezeichnend für das Schicksal ist das Maskenhafte. Es hat etwas an sich von der Natur jener Interimswesen, welche der Mythos zwischen der Erdenwelt und der göttlichen Welt des reinen Seins existieren läßt: als Mittler, als Wesen des Zwischenbereichs, in denen sich die göttliche mit der menschlichen Natur mischt und in denen sich bald die Nacht des Irrtums der Sterblichen, bald die Klarheit des himmlischen Tages inkarniert. Die Natur des Schicksals ist weder ganz göttlich noch ganz menschlich, sondern sie besitzt etwas Zwitterhaftes, etwas Vages; in dieser Natur ist eine Mischung aller Substanzen der himmlischen wie der höllischen Welt. Man würde also dem Tatbestand am nächsten kommen, wenn man von einer Doppelnatur des Schicksals spräche, und dem korrespondiert ja auch der eigenartige, von uns immer wieder hervorgehobene Umschlag des Schicksalserlebens von Ferne in

Nähe, Nähe in Ferne. Das Durchtränktsein der Schicksalsmasse mit irdischer Substanz läßt in uns den Gedanken an eine eindeutige Verfügbarkeit über das Schicksal entstehen; aber sowie das andere, transzendente Moment am Schicksal durchscheint, wird dieses uns entrückt in Sphären, in welche sich die Vernunft nicht mehr zu schwingen vermag. Das Schicksal des Menschen ist eine Synthese von Geist und Erde — eine Zusammensetzung der widersprechendsten Bestandteile, die es gibt.

Anstatt Klarheit zu gewinnen, sind wir auf ein neues Paradox gestoßen: die Natur des Schicksals ist eine Doppelnatur. Bietet sich der begrifflichen Orientierung nirgends ein Haltepunkt, von dem aus man weitergelangen, das rätselhafte Phänomen, wenn auch nur am Rande, aufhellen könnte?

Auch die Erinnerung an die Zwischenwesen des Mythos, wenn wir diese näher prüfen, erscheint nicht mehr als zureichend. Alle diese Zwischenwesen des Mythos, die Halbgötter, Titanen, alle diese interimistischen Erscheinungen besitzen doch eine mehr oder minder konkrete Physiognomie. Darum sind sie Gegenstände der Plastik, oder die Mythen geben von ihnen Beschreibungen, welche liebevoll bis ins einzelne gehen. Das Schicksal jedoch, so empfinden wir unwillkürlich, kann niemals Gegenstand der Plastik sein. Es kann auch niemals Gegenstand einer detaillierten Beschreibung sein. Das Wesen des Schicksals sprengt jede plastische Kontur; es überwuchert, absorbiert jede Begrifflichkeit, die es sich zum Ziel setzt, das Sein des Schicksals in etwa einzufangen. Nicht einmal das Bild des Mythos, dem doch zuweilen gelingt, woran der Logos scheitert — nicht einmal das Bild des Mythos vermag uns eine verdichtete und gleichsam zusammengeraffte Vorstellung vom Schicksal zu geben, die verbindlich wäre. (Das Bild der Nornen, der Moiren, so erkennen wir wohl, verdeckt den Tatbestand mehr, als daß es ihn verdeutlicht.)

Das Schicksal ist bildlos. Und zugleich erscheint es uns in Bildern sonder Zahl, wobei es sich freilich nie ganz mit diesen Bildern deckt, sondern sich ihrer nur als Masken bedient. Eine neue Paradoxie also, aber wir haben uns nun schon daran gewöhnt, daß wir uns unseres seltsamen Objektes nur mit Hilfe des Paradoxons vergewissern können.

Der eine erlebt Schicksal als Vater, der mit gütigen, wissenden, vorsorgenden Händen das Leben lenkt; als Vater, bei dem man sich ganz geborgen wissen darf in aller Unruhe dieses Seins. Dem zweiten erscheint Schicksal unter der Maske einer Geliebten: sein Schicksal liebt ihn, das weiß und erfährt er allenthalben, und er seinerseits liebt sein Schicksal wieder mit aller Inbrunst, deren er fähig ist. In der Tat gibt es diese verlorene, geradezu wollüstige Hingabe an das Schicksal sehr häufig. Der dritte erfährt Schicksal in der Maske eines Fremden, den wir auf der Straße streifen, ohne daß er uns beachtet; so bleibt ihm sein Schicksal immer entrückt und jede Bemühung, diesem zu begegnen, ist zum Scheitern verurteilt. Dem vierten zeigt Schicksal die kalte, brutale Physiognomie des Feindes. Hier gibt es nur Gegensatz, Widerspruch bis aufs letzte. Der Mensch erfährt, daß sein Schicksal ihn haßt, daß es darauf aus ist, ihn mit einer kompromißlosen Unerbittlichkeit zu vernichten. — Ich könnte in dieser Aufzählung unterschiedlicher Schicksalsbilder unbegrenzt fortfahren. Es sind da nicht nur die Masken der Menschen, deren sich das Schicksal bedient; ebenso häufig erfolgt die Schicksalsvergegenwärtigung durch Tiermasken. Es gibt kaum ein Sein menschlicher, tierischer oder vegetativer Art, welches dem Schicksal nicht zur Verfügung stände, wenn es uns schrecken, vernichten, fördern will. Aber in dem Augenblick, wo man das Schicksal auf das konkrete Bild, in oder richtiger: hinter dem es erscheint und irrlichtert, festlegen möchte — in dem Augenblick ist es schon wieder

längst anderswo. In dieser Eigenschaft: sich beliebiger Masken zu bedienen und diese in jedem möglichen Augenblick wieder fallen zu lassen, um sich gespenstisch zu verflüchtigen — in dieser Eigenschaft besitzt das Schicksal etwas Dämonisches. In der Tat hat das Schicksal viel mit dem Dämon gemeinsam, von dem Platon sagt, daß er uns erlost. Es gibt gute und böse Dämonen — Dämonen, welche uns leiten, begnaden, erleuchten und in denen sich das irreal Gute selbst zu kristallisieren scheint. Auf der anderen Seite jedoch — und dieses dürfte die vorwiegende Spielart dämonischer Erlebnisse sein — wird der Dämon als etwas durchaus Schädigendes und Negatives erfahren; etwas Vampyrisches haftet den Dämonen an, welche das Blut des Menschen trinken und ihre innerste Substanz anfressen gleich dem Geier des Prometheus. Anwesenheit des Dämons, das bedeutet dauerndes Überschattetsein der Existenz von heimlicher Drohung und Ungestalt; das bedeutet Gefahr, die sich unaufhörlich fortzeugt und den Menschen nicht mehr zu sich selbst kommen läßt. So erscheinen denn also die Dämonen als extremste Gegner des menschlichen Seins, welches sie, Repräsentanten einer tieferen, un- und übernatürlichen Wirklichkeit, vernichtend treffen, wo immer sich ihnen Gelegenheit bietet. (Und wann böte sich diese Gelegenheit der „dämonischen Stunde" den dunklen Geistern n i c h t in unserem unübersichtlichen Leben?)

Die unentwegte Oszillation des Dämonischen zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht, so daß man keinen Augenblick weiß, woran man ist, ist ja eben bezeichnend für das, was wir im Begriff des Schicksals zusammenfassen. Auch das proteisch Verfließende und die Maskenhaftigkeit sind gleichermaßen für den Dämon wie für das Schicksal bezeichnend. Zwar gibt es bildliche Darstellungen der Dämonen, aber diese charakterisieren sich eben dadurch, daß sie auf eine konkrete Physiognomie Verzicht leisten. Das

Dämonische ist, in der antiken oder primitiven Plastik, immer das Verzerrte, grotesk Verzerrte, das Fabelhafte und Gestaltwidrige. Die Tatsache, daß das Dämonische nicht auf e i n e bestimmte Gestalt festgelegt werden kann, gibt man dadurch zu verstehen, daß man bei den Darstellungen des Dämonischen verschiedene Gestalten ineinanderübergehen läßt. Wundersam und bizarr mischen sich Tier- und Menschenleiber. Dergleichen „gibt" es in Wirklichkeit nicht, aber auch das Dämonische existiert ja nicht so wie die lebendigen, empirischen Formen des Seins. Eine bildliche oder plastische Darstellung von Schicksal, sollte sie überhaupt versucht werden, müßte also in etwa diesen uns überlieferten dämonischen Profilen gleichen, deren Profil übrigens — auch dies eine schlechthinnige Paradoxie — die Profillosigkeit ist.

* * *

Das Schicksal als eine Art dämonischer Macht, in welcher alle guten und bösen Potenzen virtuell schlummern — dieses wäre das vorläufige Ergebnis unserer Definition. Und vorläufig dürfte diese Definition immer bleiben, ungeachtet aller Anstrengungen, welche wir machen, dem Schicksalsmysterium auf den Grund zu kommen.

Aber nun taucht eine weitere Frage auf, ungleich wichtiger als die soeben behandelte, die Frage: ist das Schicksal eine selbständig und schrankenlos waltende Macht, in der Art, wie sich der Gläubige die Gottheit vorstellt, oder ist es lediglich Macht, welche, weniger selbstherrlich und unentschränkt, von irgendwoher ausstrahlt, ausgesandt wird? In dieser Frage sind die beiden möglichen Antworten enthalten, und sie sind im Verlaufe der Geistesgeschichte immer wieder gegeben worden, sich gegenseitig ausschließend, ja sich bekämpfend. Jede dieser möglichen beiden Antworten ist von entscheidender Bedeutung für das Weltbild des

Menschen. Es handelt sich hier, ich wiederhole, nicht um graduelle Abweichungen, sondern es geht um die fundamentale Tatsache, ob es sich beim Schicksal um etwas Letztes oder um etwas Vorletztes handelt. Stellt man sich den Kosmos als eine Hierarchie vor, so würde in dem Falle, daß das Schicksal als letzte Macht fungiert, das Schicksal eben die Spitze und den Abschluß dieser Hierarchie bilden. Der Glaube an Gott, Gottheiten müßte gestrichen werden. Die gespenstische Macht des Schicksals würde dieses alles absorbieren. Es gäbe für den Menschen somit in der Not und Undurchsichtigkeit seines Seins keine andere Stelle, an die er appellieren könnte, als das Schicksal. Eine solche Appellation freilich führt ohne weiteres ad absurdum. Kann man an etwas appellieren, das man nicht kennt, auch niemals kennen wird, sondern das einem kraft seiner Natur ewig verschlossen ist? Kann man appellieren an etwas, das uns aus tausend Masken anstarrt, ohne in einer von diesen wirklich greifbar und gegenwärtig zu sein? Die Anrufung in der Lebensnot setzt doch ein konkretes Gegenüber voraus, ein Du, welches irgendwie Umrisse besitzt, oder über dessen Gesinnung man zumindest orientiert ist. Doch davon wird später die Rede sein. Hier ist nur soviel festzuhalten: wenn das Schicksal die letzte Instanz innerhalb des Kosmos wäre und jenen Platz akzeptierte, welchen der Gläubige der Gottheit, der platonische Philosoph dem höchsten Gut, das zugleich das wahrhaft Seiende ist, einräumt, so würde für immer aus dem persönlichen Leben fortfallen, was man als Gewißheit bezeichnet. Es gibt keine Gewißheit mehr, es gibt nur jene ewig unberechenbaren Aktionen, deren Urheber das Schicksal ist.

Wenn das Schicksal, sprechen wir es offen aus, die Gottheit usurpiert, so ergießt sich das zwielichtige Wesen des Schicksals gleichsam über alles Seiende. Nichts ist davon ausgenommen. Das Hilfloseste aber bleibt der Mensch

selbst. Seine Haltung ist jetzt das, was man außerordentlich treffend als fatalistisch bezeichnet. In der Tat ist der Fatalismus seitens des Menschen das Ergebnis jenes eben bezeichneten Weltbildes, in welchem das Schicksal die höchste Stelle, den Thron der Gottheit, eingenommen hat. Fatum, fatalistisch: diese Bezeichnungen haben in unserer Sprache von vornherein einen ganz bestimmten Beigeschmack. Der Begriff des Schicksals ist viel weniger festgelegt, er ist der Interpretation offener, er ist ungleich weiträumiger als der Begriff des Fatums. Wenn wir Fatum sagen, so scheidet sogleich jene Möglichkeit aus, daß der Mensch das Fatum sein eigen nennen könne: „Schicksal als Besitz". Fatum ist immer das Ferne, das Dunkle, Unausgründbare. Das Fatum besitzt nicht den paradoxalen Charakter des Schicksals, wir beobachten hier nicht mehr jenes erregende Hinundher von Ferne und Nähe, sondern das Fatum ist die vollkommene Verkörperung der Schicksalsdistanz. Und aus dem Bewußtwerden eben dieser Schicksalsdistanz erwächst jene menschliche Einstellung, welche wir als fatalistisch bezeichnen.

Im Fatalismus fehlen vollkommen das Moment der Liebe, Gläubigkeit, Hoffnung. Das Schicksal ruht wie ein ungeheures Gewicht über dem Sein. Niemand und nichts vermag dieses Gewicht zu erleichtern. Es ist ein Gewicht, das sich sekündlich lösen und den Menschen zerschmettern kann. Es bildet also eine Drohung in Permanenz, und diese permanente Drohung vergällt, verdunkelt dem Menschen das Leben auf eine unsäglich heimtückische Art. Der Gedanke einer Schicksalsmeisterung, Schicksalsbeherrschung verliert jede Bedeutung, ja er wirkt auf den, welchen wir als Fatalisten charakterisieren, geradezu naiv. Das Fatum kann ich nicht meistern, geschweige denn beherrschen — es ist immer über mir.

Fatalismus, das heißt: es ist alles vorherbestimmt, es kommt, wie es kommen muß. Gegen dieses dumpfe, hoffnungs- und gnadenlose Muß gibt es kein Aufbegehren, keine Hilfe; es gibt nur ein Ertragen und Hinnehmen, welches jedes Glückes bar ist. Ohne daß dem Menschen die Möglichkeit einer Entscheidung vorbehalten bliebe, sieht er sich bald hierhin, bald dorthin gezogen — weiß er sich als blindes Objekt von Launen, die er niemals ergründet.

Ein Weltbild, welches in der Schicksalsidee kulminiert, bietet den Anblick einer düsteren Notwendigket. Fremd sind die Heiterkeit und kristallene Freiheit des Geistes, fremd auch die Freude, die Schwerelosigkeit und das transparente Einverständnis mit dem Sein. Der Mensch gleicht dem Wild, das Schicksal ist sein Jäger. Eigentlich ist der Mensch immer vor seinem Jäger Schicksal auf der Flucht, auch dort, wo er trotzig, aufbegehrend standzuhalten vorgibt und das Schicksal „erwartet". Es fehlt nicht an pathetischen Gesten, deren sich der Mensch bedient, welcher weltanschaulich nicht über die Totalität des Schicksalsdenkens hinauskommt — es fehlt nicht an Gesten, sage ich, an Gebärden des Heroischseins, denen man doch unschwer anmerkt, daß in ihnen die Angst vor dem Dunkel vibriert. — Das in der Schicksalsidee kulminierende Weltbild ist im zwanzigsten Jahrhundert beliebt. Es erzeugt die Atmosphäre einer gesteigerten religiösen und geistigen Unsicherheit. Typisch ist auch die sich ständig verbreitende Meinung, daß der Primat des Schicksals das Leben der spezifischen Verantwortung entbindet. Und dort, wo man diese Anschauung nicht reflektierend ins Bewußtsein hebt, wird sie doch unbewußt gelebt und allenthalben dargestellt. Denn die Verantwortung des Lebens, sei es vor einer transzendenten oder immanenten Instanz, setzt irgendwie die subjektive Lenkbarkeit, Beeinflußbarkeit des Lebens voraus. Eben hiervon befreit die Alleinherrschaft des Schicksals; denn auch gesetzt den Fall, der Mensch setzt all sein Vermögen ein, um seiner Verantwortung oder dem,

was er als Verantwortung empfindet, zu genügen — was hilft es ihm, wenn das Schicksal in jedem Moment sein Bemühen durchkreuzt und zunichte macht. Die Alleinherrschaft des Schicksals bewirkt die Dispensation der Verantwortung und der willentlichen Lenkung des Daseins. Das Dasein ist in unmittelbarem Wortsinne den unsagbaren Gewalten ausgeliefert.

Das Leben, der Ausrichtung auf höhere Ziele entbunden und sich selbst überlassen, oder genauer: nicht sich selbst, sondern jener wolkenverkleideten, gnau-verdeckten Instanz, welche über es befindet, ohne es zu fragen — das Leben wird ein Opfer dessen, was wir gemeinhin als Relativismus bezeichnen. Das Schicksalsdenken zeugt den Relativismus, oder es bereitet zumindest den Boden, auf welchem der Relativismus am besten gedeiht. Denn es ist ja im Grunde gleichgültig, was ich tue, wenn das, was ich tue, nur ein vorläufiges, das heißt: ein in jedem Augenblick vom Schicksal in Frage gestelltes Tun ist.

* * *

Ich habe eben von dem Weltbilde gesprochen, in dem das Schicksal (als die große Unbekannte) die Spitze der Hierarchie des Seienden bildet. Es war dieses eine der beiden von uns angedeuteten Möglichkeiten der Weltinterpretation: daß das Schicksal als selbständig handelnde, pseudodämonische Macht vorgestellt und geradezu geglaubt wird. Das Schicksal tritt an die Stelle Gottes, der Gottheit. Hier liegt in der Tat ein gewisser Entwicklungsprozeß vor, für den die Religionsgeschichte mannigfache Belege liefert. Es zeigt sich nämlich, daß in der religiösen Vorstellung der Völker, Schicksal und Gott betreffend, durchaus nicht immer ein klares Entweder-Oder herrscht, dergestalt, daß entweder das Schicksal oder die Gottheit über dem Universum thront, sondern zuweilen findet sich

ein eigenartiges und im Grunde ungeklärtes Nebeneinander beider Mächte. Neben der Anrufung des Schicksals steht die Anrufung von Gott und Gottheiten. Es wird aber sofort deutlich, daß hier eine Rivalität vorliegt oder zumindest geahnt wird. Denn entweder verfängt die Anrufung des Schicksals — die pure, kompromißlose Schicksalsgläubigkeit —, und dann hat daneben die Gottheit keinen Raum mehr; oder: die Gottheit befindet über das Leben der Sterblichen sowie über den Lauf der Welt, womit sofort eine hellere, bewußtere, dem Willen zugänglichere Atmosphäre entsteht als jene, welche der Schicksalsglaube auslöst. Es ist also praktisch absurd, daß in einem Weltbild die Potenz der Gottheit unangefochten neben der Potenz des Schicksals (und umgekehrt) sollte geherrscht haben; vielmehr liegt dort, wo dergleichen auftritt, das Ergebnis einer bestimmten Entwicklung vor. Niemals standen Götter und Schicksal gleichberechtigt nebeneinander, sondern den Primat besaß immer und überall die Herrschaft der Gottheit. Aber wir erleben, daß auch der Götterglaube — worunter ich nicht das Göttliche an sich, scholastisch gesprochen: das ens realissimum, verstehe, sondern nur den Niederschlag dieses Göttlichen im Glauben und Kult der Menschheit — gewissen Entwicklungen unterworfen ist, ja geradezu organischen Gesetzen unterliegt wie die Pflanze, der menschliche Leib, und daß wir demnach beobachten könen, wie eine bestimmte Religion sich herausbildet, in Blüte steht, in Krisen gerät, deren Symptome einander allenthalben ähneln, und schließlich unter entsprechenden Zersetzungserscheinungen sich auflöst oder von anderen, stärkeren Religionsformen absorbiert wird. Die Zieglersche These vom „Gestaltwandel der Götter" besitzt somit eine gewisse, freilich vorläufige, Berechtigung. Wir konstatieren: überall dort, wo der Schicksalsgedanke rivalisierend n e b e n die Gottheiten tritt, liegt eine späte Phase dieses Götter-

glaubens vor. Die Zersetzung, Auflösung des Götterglaubens hat begonnen. Die Götter werden noch geglaubt, aber diesem Glauben ist das Bindende, Verpflichtende abhanden gekommen, es ist ein Glaube aus Gewohnheit, Konvention und — Schwäche. Als transzendente Larven, Masken ragen die Götter in das Leben der Sterblichen hinein, auch ihre Kulte betreibt man noch, ihre Anrufung wird gepflogen — aber der Geist des Menschen sucht bereits nach neuen Bindungen, hält Ausschau nach einer anderen transsubjektiven Realität. Da taucht auf einmal das Schicksal auf; Schicksal ist das Wort, welches in einer relativistischen, von Skepsis infizierten Welt wie Bann und Magie wirkt. Noch kann man sich nicht entschließen, die Götter ohne weiteres zu verabschieden, aber sie müssen es sich gefallen lassen, das Schicksal als zweiten, grundlegenden metaphysischen Faktor neben sich anzuerkennen. Und nun beobachten wir weiter, wie die Schicksalsidee alles, was bisher den Göttern an Inbrunst, Devotion, Gefühl zugewandt wurde, geradezu magnetisch an sich zieht. Der Glanz des Göttlichen verlagert sich. Die Gottheiten treten immer offensichtlicher in den Schatten, werden Phantome, Marionetten, welche der Willkür des Menschen unterliegen und deren Existenz eine Frage menschlicher Langmut ist; auf dem Schicksal dagegen sammeln sich die Strahlen des Faszinosen und Außerordentlichen. Diesen Zustand haben wir bereits in den homerischen Epen — erstes Anzeichen dafür, daß die Herrschaft des Olymp gebrochen ist und die klassischen Gottheiten sich anschicken, der Regierung des Kosmos zu entraten. Schon bei Homer steht es so, daß, wenn das Schicksal das Ende des Menschen bestimmt, die Götter nicht helfen können, sondern schweigend, eigentlich ohnmächtig, zurücktreten müssen. Selbst der Kronide Zeus, welcher sich immer wieder für seinen Liebling Hektor einsetzte, solange dieses angängig war, muß davon abstehen, als dessen Schicksalsstunde schlägt. Und in der griechischen Tragödie ist es nicht anders. Gegen die Ananke ist kein Kraut gewachsen. Der unwiderrufliche Entscheid der Ananke über das Menschenleben begrenzt die gottheitliche Macht so eindrücklich wie nur möglich. Die Moiren und die Erinnyen, heißt es bei Aischylos, walten am „Steuer der Notwendigkeit". Und als die Chorführerin die Frage stellt, ob diese Schicksalsmächte gewichtiger seien als der Wille des Kroniden, entgegnet Prometheus: „Dem, was verhängt ist, weiß auch Zeus nicht zu entgehen." In meinem Buche über „Das Tragische" — es sei mir, in Ausnahme, die eigene Zitierung gestattet — schrieb ich: „Hier zeigt sich die tiefe Tragik der Götter: sie glauben, den Menschen zu lenken, Herren zu sein in der Welt, und sind doch letzten Endes nicht mehr als Handlanger des Schicksals, der Moiren." Ich schränke dieses dahingehend ein, daß ich sage, diese Tragik betrifft nicht die griechischen Götter allgemein und schlechthin, sondern sie betrifft diese in einem bestimmten Augenblick ihrer Geschichte: als sie den Scheitelpunkt ihrer Macht überschritten haben. In diesem Augenblick nämlich taucht das Schicksal neben ihnen auf, das Schicksal inszeniert geradezu einen Götterraub, indem es das, was von altersher den Göttern zukam, sich selbst aneignet.

Ein ganz entsprechender Vorgang findet sich in der germanischen Religionsgeschichte. Das germanische Schicksalsdenken steht dort in Blüte, wo die Welt im Grunde bereits entgöttert ist. Das Schicksal herrscht um den Preis, daß die Götter versagt haben — daß sie ihre Ohnmacht manifestiert haben in den Wirbeln der Welt. Aus der Resignation der Gläubigen, welche sich im Glauben getäuscht sahen, resultiert die Herrschaft des Schicksals. Die Nornen sind stärker als die Götter; die klassischen Götter der Edda sowie diejenigen der Sagas sind den Beschlüssen der Nornen genau so ausgeliefert wie die Olympier den Sprüchen der

Moiren. Ja, nicht nur die Willensentscheide der Götter unterliegen der Korrektur der Schicksalsmächte, sondern die Existenz dieser Götter selbst erfährt ihre Begrenzung von seiten des Schicksals. —

Die Phase der Schicksalsherrschaft löst immer die Phase der Götterherrschaft ab; den konkreten Punkt des Übergangs bezeichnet das Nebeneinander der beiden Herrschaften, — eigentlich ein Absurdum und nur erklärlich aus dem fortwährenden Fluktuieren der religiösen Vorstellungen. Das Nebeneinander markiert die religionsgeschichtliche Übergangsperiode. Wir, denen es um die durchreflektierte Reinheit des Weltbildes geht, können deswegen von dieser eigentümlichen Doppelung hier absehen. Die Hierarchie des Kosmos besitzt nur e i n e Spitze, welche entweder vom Schicksal oder von Gott (den Göttern) gebildet wird. Erwägen wir nunmehr die zweite Lösung, fragen wir uns: ob in einer solchen, vom Gotte beherrschten, dem Gotte unterworfenen Welt dem Schicksal überhaupt noch ein gewisser Realitätsgehalt zugesprochen werden könnte, und welcher Art die Rolle sei, die das Schicksal hier spielt.

* * *

Die Welt, welche der Wille der Gottheit durchlichtet gleich der Sonne, ist dennoch erfüllt von Begebenheiten, als deren Urheber wir landläufiger Weise das Schicksal verantwortlich machen. Aber die Funktion des Schicksals ist hier eine grundsätzlich andere als in dem eben erörterten Falle, wo alle Fäden des Geschehens bei der Schicksalspotenz zusammenlaufen. Das Schicksal kann niemals in Rivalität zur Gottheit treten. Das Schicksal steht nicht neben, sondern u n t e r der Gottheit. Zu dieser Unerordnung kam es nicht etwa im Laufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung, sie ist nicht das Ergebnis eines Göttersturzes; das Schicksal hat nie in einem anderen Verhältnis zur

Gottheit gestanden als in demjenigen der Unterordnung, Unselbständigkeit, Abhängigkeit. Wenn also etwas geschieht, und wir sagen, das sei Sache des Schicksals, so ist es ein Irrtum zu glauben, daß es über das Schicksal hinaus keine Willenskundgebung, keine Initiative gebe. Die letzliche Reduktion eines Geschehens auf das Schicksal bleibt eine Unmöglichkeit. Das Schicksal kann gar nicht so, wie wir im landläufigen Sinne wähnen, verfahren, vielmehr steht hinter dem Schicksal stets etwas Größeres. Das Schicksal ist niemals sein eigener Beweger, sondern die Quelle aller Bewegungen, Fakten und Gelegenheiten, für welche wir das Schicksal ursächlich verantwortlich machen, bleibt — Gott.

Dort, wo die Gottheit an der Spitze der Hierarchie des Seins steht, ist das Schicksal immer das Vorletzte. Daß es sich beim Schicksal nicht letzten Endes um eine eigengesetzliche Potenz handelt, sondern um das Medium eines fremden Willens, eines fremden Gesetzes, geht aus der Begrifflichkeit „Schicksal" unmittelbar hervor. Was an dieser Begrifflichkeit auffällt, ist das in ihr schwingende passivistische Moment. Schicksal bedeutet: das Geschickte. Etwas, das geschickt wird, ist nun aber zweifellos nicht sein eigener Akteur, sondern es muß aufgefaßt werden als Ausstrahlung und Objekt jemandes, der sich außerhalb befindet. Das Geschickte ist nicht Herr seiner selbst, obwohl es diesen Eindruck sehr oft hervorruft, da nicht unmittelbar erhellt, von wo es kommt, sondern lediglich wahrgenommen wird, d a ß es kommt, sich auf uns zu oder von uns fortbewegt. So wird also schon auf Grund der Begriffsbildung die göttlich dämonische Eigenständigkeit des Schicksals grundsätzlich in Frage gestellt. Es ergibt sich, daß überall dort, wo man das Schicksal als Letztes agieren läßt, von d e r Wirklichkeit abgesehen wird, auf die alles ankommt. — Ich kann hier, neben dem deutschen „Schicksal", ebenso auf

den griechischen Begriff der Moira hinweisen. Moira bedeutet, persönlich gefaßt, die „Zuteilerin", also in etwa das gleiche, was die germanische Mythologie als Norne bezeichnet. Sächlich gefaßt aber bedeutet Moira die „Anteilgabe", das „Zugeteilte", was auf den ursprünglich passivischen Sinn von Schicksal hinausliefe. Unter der Moira wäre demnach das dem Menschen zugeteilte Los zu verstehen, wobei Moira nicht als etwas Eigenes, Fürsichseiendes vorgestellt werden darf, sondern als eine Gabe, deren Geber unendlich größer ist als diese und völlig im Dunkeln bleibt. Mag nun der einzelne unter dem Geber ein Wesen göttlicher oder dämonischer Art begreifen: auf jeden Fall wird damit auf die Sphäre eines letzten Seins hingedeutet, als deren Auftraggeber, Medium, Mundstück das Schicksal fungiert.

Aber das Verhältnis des Schicksals zum Gotte, welches wir zunächst als ein solches der Subordination herausgestellt haben, wäre noch weiter zu spezialisieren. Der Gott sendet das Schicksal, das Schicksal also ist Inkarnation des Willens der Gottheit. Das Schicksal will, was die Gottheit will, und es wäre undenkbar, daß man aus dem Schicksal etwas anderes heraushörte als die Stimme jener transzendenten Realität. Aber besitzt das Schicksal damit nicht trotzdem eine gewisse Selbständigkeit, Eigenheit? Man erinnere sich etwa der Gestalt des Demiurgen aus alten Schöpfungsmythen — jenes eigentümlichen Wesens, durch welches Gott in Welt und Geschichte handelt, ja das völlig transparent ist für Geist und Willen der Gottheit. Der Demiurg ist selbständig, sofern er als Person (freilich als magisch-mythische Person) auftritt, aber seine Selbständigkeit ist doch nur eine erborgte; die Gottheit verleiht ihr Atem und Sein, so wie die Flöte Atem und Sein durch den Spieler empfängt.

Man könnte sich mit dieser Definition des Schicksals als eines Demiurgen oder Mittlerwesens zufrieden geben.

Aber die Reflexion drängt uns noch einen Schritt weiter. Wir bestimmten Schicksal als Inkarnation des Willens der Gottheit, und diese Bestimmung ist es, welche außerordentlich aufschlußreich zu werden verspricht. Wir haben unter Schicksal grundsätzlich nichts anderes zu verstehen als den göttlichen Willen. Der Wille Gottes, so wie er in der Wirklichkeit der Welt in Erscheinung tritt und den Menschen beeinflußt, heißt Schicksal. Und nun werden wir Zeugen eines ungewöhnlichen und besonders mysteriösen Prozesses: der Wille Gottes verselbständigt sich gleichsam, er trennt sich von Gott, dünkt uns autonom. Wir schauen und glauben nicht mehr die Gottheit, sondern wir schauen und glauben lediglich den von der Gottheit abgelösten Willen, welcher als eigengesetzliches Wesen in den unermeßlichen Weiten des Kosmos umgeht und Glück und Leid wahllos herniederstürzt aufs sterbliche Sein. Die Annahme eines Dämons, eines gottähnlichen Wesens oder Demiurgen, drängt sich unmittelbar auf. Man ahnt nicht, man weiß nicht mehr, daß es sich um eine Hypostase der Gottheit handelt, deren Handeln im tiefsten Sinne uneigentlich ist. In der Figur des Schicksals tritt der hypostasierte Wille Gottes eine abstrakte und außerordentlich zweifelhafte Herrschaft an.

Von hier aus ergibt sich ein weiterer, bedeutender Aufschluß über das Wesen des Schicksals sowie der sogenannten Schicksalsgläubigkeit. Ich bemerkte vorhin, daß die Schicksalsgläubigkeit in dem Maße zunimmt, als die Macht der Götter Einbuße erleidet. Phasen der ausgesprochenen Schicksalsverehrung setzen voraus, daß die Volksreligion in eine Krise geriet. Der Primat des Schicksals wird erkauft um den Preis der Ohnmacht der Götter. Der Wille Gottes, losgetrennt von diesem, diktiert den Lauf der Geschichte, den Verlauf des menschlichen Lebens mit seinen unendlichen Möglichkeiten.

Das Zentrum des Kosmos also bildet ein dunkler, mysteriöser Wille, dem alles Seiende völlig ausgeliefert ist. Dieser Wille ist nirgendhin zuständig, es ist nicht der Wille jemandes, sondern er urständet in sich selbst. Er berührt uns bald nah und bald fern; im allgemeinen ist er uns entrückt wie der Sternhimmel, aber gelegentlich glauben wir, in der Lohe seiner unmittelbaren Gegenwärtigkeit zu verbrennen. Dieses ist die Dialektik, welche wir in der Struktur des Schicksals angelegt fanden. Der Glaube an das Schicksal, ich wiederhole, setzt eine irgendwie entgötterte Welt voraus, die Götter verschwanden hinter ihrem hypostasierten Willen. Schicksalsgläubigkeit bezeichnet immer das Ende der Religion im engeren Sinne. Zwar sammeln sich im Faktum des Schicksals noch die Strahlen des Transzendenten (so wie der Mond mit dem entliehenen Lichte der Sonnenscheibe prunkt), aber im Grunde ist die Göttlichkeit des Schicksals doch nichts anderes als die dem Gotte verlorengegangene — als die dem Gotte enteignete Göttlichkeit, welche hier noch einmal in Kürze aufglüht, um dann für immer zu erlöschen und die Menschen sich selbst zu überlassen: ihren Leidenschaften, ihrer Dämonie, den Abenteuern ihrer Vernunft.

* * *

Der Wille Gottes, von Ewigkeit zu Ewigkeit mit sich identisch und derselbe, löst doch, wenn er sich im Medium menschlich-irdischer Wirklichkeit bricht, bei uns die verschiedensten Erfahrungen aus. Im allgemeinen herrscht die Erfahrung vor, daß der Wille Gottes mit dem menschlichen Willen nichts zu tun habe. Der Wille Gottes ist ein anderer als derjenige von Menschen — ja er pflegt in antinomischer Spannung zum menschlichen Willen zu stehen. Das unaufhörliche Scheitern menschlicher Pläne und menschlichen Existierens schlechthin: wie wäre es anders zu erklären als

durch den Widerstand des gottheitlichen Willens, dessen unsichtbare Realität die Grenze menschlicher Verwirklichung bezeichnet. Die Antinomie von göttlichem und menschlichem Willen ist schließlich Ausdruck des qualitativen Abstandes, welcher zwischen Gott und Mensch, Transzendenz und Immanenz, Ewigkeit und Zeit besteht.

Der fremde, verborgene Wille Gottes, der sich menschlicher Erkenntnis und menschlichem Willen für immer entzieht und geradezu feindlich einbricht in den klaren Bezirk des Humanum: in der profanen Version tritt er uns entgegen als fernes Schicksal. „Schicksal als Ferne": diese Einsicht wird dort gewonnen, wo der göttliche Wille gleichsam seine Zuständigkeit und seinen Urheber verlor und nun als rätselhafte, gespenstische Kraft durch die Welt geistert, im menschlichen Geiste immer aufs neue das Gefühl der Irrationalität, des Ungeheueren und Katastrophalen nährend.

Jedoch der Mensch, welcher an Gott glaubt, macht auch andere, ungleich gehobenere und versöhnlichere Erfahrungen mit dessen Willen. Gelegentlich büßt der göttliche Wille durchaus das Element der Ferne und Fremdheit ein. Alles Faszinose und Verwirrende geht ihm verloren. Der Wille des Menschen bricht sich nicht mehr im ewig ermüdenden Wellenschlage am Willen der Gottheit, sondern es wird auf einmal (als eine Beseligung sondergleichen) zur Kenntnis genommen, daß Gottes Wille dem Willen des Menschen zustimmt, der menschliche Wille in denjenigen der Gottheit aufgenommen wird, gleich einem Flusse minderer Größe, welcher in den Strom einmündet, damit für immer seinen Willen mit dem allmächtigen Stromwillen verschmelzend. Eine geradezu metaphysische Parallelität der Willensstrebungen wird sichtbar, die Diastase Gott-Mensch stürzt ein; trachtete der Mensch je nach etwas anderem als die Gottheit, war die Gottheit dem Menschen je ungünstig, feindlich, zerstörerisch gesonnen? In einem Rhythmus

schlagen das metaphysische Herz der Welt und das Herz des Sterblichen. O ungeheuerer, Denken und Hirn mit Wellen des Glücks, der Beseligung und des Rausches überschwemmender Zustand, wenn diese letzte Harmonie aufleuchtet und das Geschöpf nicht mehr herausfällt aus jener unsagbaren, sublimen Einheit, wo Gott und Mensch ineinander versunken sind wie Liebende!

Auf die Ebene der Schicksalsgläubigkeit übertragen, also in der profanen Version, besagt diese Erfahrung: „Schicksal als Besitz". Es ist die Erfahrung der völligen Identität von Schicksal und Leben. Das Leben ist vor dem Schicksal nicht mehr auf der Flucht, das Schicksal scheint, dem Leben gegenüber, sein Verhalten zu ändern. Auf einmal wird der Mensch seines Schicksals geradezu divinatorisch gewiß. Er weiß, was das Schicksal von ihm fordert, und zweifelt nicht daran, daß diese Schicksalsforderung den geheimsten Intentionen seines eigenen Willens entspricht. Mensch und Schicksal kommen zur Deckung, das Schicksal ist ohne Rest in die Hülle irdischer Existenz eingegangen. Schicksal ist nun wirklich das meinige, mir übereignet wie Weib, Kind, Haus, aus dem gleichen Seinsboden blühend wie meine geheimsten Gedanken und Wünsche.

Die Dialektik der Schicksalserfahrung — Schicksal als Ferne, Schicksal als Besitz — ist, religiös gewendet, die Dialektik der Gotteserfahrung, welche der Gläubige immer aufs neue in seinem Leben erfährt. Bald ist Gott für uns verdunkelt, verhüllt wie von Wolken, und bald phosphoresziert sein Wille in der Wirklichkeit der Welt wie süßes Tageslicht.

2. SCHICKSAL UND FREIHEIT

Das Problem des Verhältnisses von Schicksal und Freiheit ist uralt — so alt wie die Geschichte des menschlichen Denkens. Aber es handelt sich nicht nur um ein altes, sondern zugleich um ein wesentliches und unendlich differenziertes Problem. Ein Problem, für das es keine objektive Lösung zu geben scheint — so wenig wie für alle großen Probleme der Philosophie. Die Schwierigkeit der Interpretation erhellt vor allem aus dem Freiheitsbegriff, dessen Bestimmung seit je Gegenstand fast turbulenten Widerspruchs der Denker war. Es ist geradezu unmöglich, die Definitionen von Freiheit, welche die Menschen im Laufe ihrer Geschichte gegeben haben, auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Was der eine Freiheit nennt, heißt der nächste Sklaverei; ununterscheidbar mischen sich die Vorstellungen von Herrschaft und Knechtschaft.

Sollen wir die subjektiven Möglichkeiten der Interpretation um eine weitere vermehren? Sollen wir die schlechte Unendlichkeit hypothetischer Lösungen um eine neue bereichern, wohl wissend, daß wir damit doch nicht zum Ziele kommen, sondern daß jenseits dieser Hypothesen das Problem der e i g e n t l i c h e n Lösung entgegenharrt — jener Lösung, die vorhanden ist, obwohl sie der menschliche Geist in seiner perspektivischen Verfallenheit nicht sieht noch sehen kann?

Es kann für uns nur eine Lösung geben, welche den Glanz und die Evidenz des Objektiven in sich trägt — eine Lösung, die nicht in der schlechten Unendlichkeit möglicher Lösungen als eine beliebige Nummer figuriert. Freilich: die schlechthin objektive Lösung vermöchte nur zu geben, wer sich als vollkommenes Instrument des Geistes empfände. In uns jedoch wohnt der Logos niemals leibhaftig, sondern wir sind, im günstigsten Falle, seiner teilhaftig. Die schlechthinnige Plerophorie des Logos bleibt dem menschlichen Denken entzogen, und es gibt keinen Philosophen, der sich in diesem Sinne auf ihn berufen könnte. Selbst dort, wo mit Hilfe des reinen Logos existentielle Lösungen versucht werden, macht sich in diesen Lösungen die Trübung durch die perspektivische Vernunft bemerkbar.

Aber doch gibt es Approximationen an jene Lösung, welche nicht mehr subjektiv, sondern objektiv ist — jene Lösung, in der ein Problem, so unwahrscheinlich dieses klingt, aufgeht ohne Rest. Hier ist die Sache, um die es geht, nicht mehr im verschwommenen und verschwimmen machenden Spektrum der Vernunft gebrochen, sondern sie stellt sich dar in einer geradezu überempirischen Reinheit.

Wagen wir denn also die Approximation an diese Lösung! Wobei uns die Gewißheit leitet, daß wir nichts anderes wollen als eben das Objektive, — als den Sinn, in welchem der Logos überzeitlich aufleuchtet. —

Eine flüchtige Überprüfung des Tatbestandes zwingt uns zu der Annahme, daß Schicksal und Freiheit sich ausschließen. (Dieses ist in der Tat eine der gängigsten Thesen der Philosophiegeschichte.) Schicksal und Freiheit erscheinen geradezu als polare Bestimmungen. Ein Weltbild, welches im Zeichen des Schicksals steht: macht es nicht jeden Wunsch nach Freiheit zunichte, enthüllt es nicht das Reden von Freiheit als grenzenlose Imagination? In der Schicksalswelt ist alles festgelegt. Festgelegt sind die Handlungen und Lebensläufe der Menschen, festgelegt die Historie in allen Einzelheiten. Alles Seiende ist wie mit unsichtbaren Fäden gebunden. Aus dieser Bindung aber sich zu lösen — und sei es auch nur für Augenblicke — bedeutet eine Unmöglichkeit: denn in diesem Falle würde sozusagen der Kosmos aus seinem Gleichgewicht geraten, und jedes irdische Geschehen würde seine Verbindlichkeit verlieren. Durch das Schicksal und seine unumschränkte Herrschaft wird alles Leben geradezu magisch fixiert.

Was bedeutet demgegenüber Freiheit? Freiheit bedeutet die Aufhebung, zumindest die zeitweilige Dispensation der Schicksalsherrschaft. Freiheit setzt Autonomie des Menschen, Autonomie der Geschichte voraus. Freiheit bedeutet, daß das Leben ganz oder streckenweise dem Menschen und

dessen Entschlüssen überantwortet ist. Wo Freiheit ist, besteht die Möglichkeit, daß der Mensch aus seinem Leben etwas „macht", — daß er seinem Leben jene Form gibt, die ihm vorschwebt. In der Sphäre des Schicksals dagegen sind das alles Utopien — Selbsttäuschungen des Menschen. Das menschliche Leben verdankt seine konkrete Form nicht der ihm innewohnenden Freiheit, sondern diese Form ist Ergebnis des Schicksalsprozesses. Auch dort, wo der Mensch von seiner Autonomie überzeugt ist, erweist sich diese Autonomie bei näherem Zusehen als Heteronomie — keine Eigengesetzlichkeit, sondern eine Fremdgesetzlichkeit. Das Gesetz seines Lebens empfängt der Mensch nicht aus sich selbst, es ist nicht das Produkt seines Willen, sondern dieses Gesetz wird ihm von anderer Seite — eben vom Schicksal — geradezu aufgezwungen. Kurz und gut: der Mensch ist in allem, noch in seiner unscheinbarsten, unqualifiziertesten Äußerung, Marionette des Schicksals.

Unter dem Eishauch der Herrschaft der Ananke erstirbt jede freiheitliche Regung.

Aber wäre nicht auch eine Synthese möglich, nach welcher der Geist geradezu verlangt, dergestalt, daß zu Zeiten das Schicksal, zu Zeiten die Freiheit das Übergewicht besitzt? Ein Weltbild, welches eine derartige synthetische Lösung zuließe, wäre ungemein sympathisch, und nicht nur dies; hier wäre der fast rasende Widerspruch beseitigt, der überall dort entsteht, wo man ein Entweder-Oder von Freiheit und Schicksal anzunehmen genötigt ist. Das versöhnliche Nebeneinander und Beieinander von Schicksal und Freiheit besäße ferner den Vorzug, daß hier nicht nur zu den bisherigen (exklusiven) Lösungen eine dritte, gleichsam harmonischere hinzugefügt wird, sondern daß diese Synthese eine Vielzahl von Abwandlungen zuläßt. Man wird den Nachdruck bald mehr auf das Schicksal, bald mehr auf die Realität der Freiheit legen, man wird in gewissen

Situationen bald mehr dem einen, bald mehr dem anderen den Vorzug geben; man wird geradezu eine Skala erstellen, aus welcher ersichtlich ist, in welcher Mannigfaltigkeit sich Schicksal und Freiheit auf der Ebene menschlichen Existierens begegnen können.

Jedoch ändern alle Versuche der Synthese nichts an der Tatsache, daß hier, einer begreiflichen Neigung zum Ausgleich folgend, die tatsächliche Lage verkannt wird. Dort, wo man sich in Synthesen der bezeichneten Art ergeht, wird weder der Gedanke des Schicksals noch derjenige der Freiheit radikal zu Ende gedacht. Man schreckt vor der letzten, in diesem Begriffe schlummernden Konsequenz zurück. Man wähnt, gelegentlich dem Zugriff der Ananke entschlüpfen zu können; hier spielen die sogenannten Stimmungen eine große Rolle. Es gibt Stimmungen im menschlichen Leben, wo die Schicksalsherrschaft sozusagen evident ist: Stimmungen, welche bewirken, daß sich der Mensch vollkommen in den Klauen der Ananke weiß und daß ihn das Gefühl des Ausgeliefertseins an die überzeitlichen Schicksalsmächte bis zum Überdrusse beherrscht. Jeder Gedanke an Freiheit, an Selbständigkeit, Selbsttätigkeit des Individuums, und sei es auch nur in bescheidenstem Ausmaß, erscheint absurd. In einer dumpfen Depression und Verlorenheit läßt das Individuum an sich geschehen, was geschehen soll. Im Gegensatz dazu gibt es andere Stimmungen, welche den Gedanken des Untertanseins unter das Schicksal geradezu ausschließen. Es sind die Stimmungen des Rausches und des Überschwangs, die Stimmungen, in denen der Mensch sich seines Wertes, seiner Einmaligkeit und willentlichen Kräfte bewußt wird — in denen das Ichbewußtsein jählings aufblüht und das Wissen um die Autonomie des Menschlichen jeden anderen Gedanken beiseite schiebt. — Je nachdem, welche Stimmungen im Leben präsent sind, verschiebt sich der Akzent des Weltbildes.

Im Stadium der Depression, der existentiellen Fehlschläge und des Leidens werden die Freiheitserwägungen nur eine untergeordnete Rolle spielen; das Element der Freiheit wird zurücktreten vor der Faktizität des Schicksals, welche sich gerade in diesen negativen Erfahrungen immer deutlicher, grausamer herauskristallisiert. In den Epochen des Glückes jedoch (man verzeihe die Argumentation mit diesem Begriff, welcher eigentlich gar keinen Begriff, sondern lediglich einen Gefühlskomplex darstellt) wachsen dem menschlichen Sein geradezu Schwingen: es fühlt sich nicht mehr gebunden an die konkreten Voraussetzungen von Raum und Zeit, es ist nicht mehr der Häftling der besonderen Situation, in welcher es sich auf Erden vorfindet — es erhebt sich vielmehr schwerelos, bedenkenlos über die Materie — in jener seligen Bewegung um sich selbst begriffen, mit welcher die Sonnenstäubchen im Lichte rotieren.

Aber die Stufungen des Gefühls und die durch sie herbeigeführte Fluktuation des Weltbildes, sie sind doch letzten Endes philosophisch unergiebig. Die Gefühle siedeln in einer anderen Zone als die mehr oder weniger zeitlosen und konstanten Begriffe; die Gefühle sind wandelbar, flüchtig, unwirklich wie Schmelz auf Schmetterlingsflügeln. Man wird sich aus Gefühlen niemals ergiebige logische Deduktionen versprechen. Wenn also in der Zone des Gefühls Schicksal und Freiheit sich mischen und nebeneinander bestehen können: wir bleiben uns dessen bewußt, daß es sich hier um einen irrealen, die Wahrheit verfehlenden Ausgleich handelt. Die Ausschließlichkeit von Schicksal und Freiheit ist für uns Axiom.

* * *

Ausschließlichkeit von Schicksal und Freiheit: es gilt noch eine letzte Einschränkung. Die Ausschließlichkeit besteht nur darin, sie ist nur für d e n Fall Axiom, daß man den

Kosmos in der Schicksalsidee seinen Abschluß finden läßt. Wenn das Schicksal die Spitze der Hierarchie des Seins bildet und den Gott usurpiert, bleibt für die Freiheit kein Raum mehr.

Unsere zentrale Erkenntnis bestand jedoch darin, daß wir dem Schicksal diese Form der Selbstherrlichkeit absprachen. Wir sehen im Schicksal nicht die Spitze der Seinshierarchie, die höchste und letzte Instanz, zu welcher das Denken gelangt; uns ist und bleibt Schicksal das Vorletzte. Über dem Schicksal steht Gott, und wo Gott gegen das Schicksal ausgetauscht wird, sahen wir ein Abgleiten aus dem Metaphysischen wirksam werden, eine Profanierung des Denkens. Schicksal, ich wiederhole, ist für uns der hypostasierte Gotteswille. Absolute Selbständigkeit des Schicksals kann nur in dem Falle postuliert werden, wo der Denker Gott unterschlägt, den Willen Gottes von Gott löst und ins All versetzt als eine Art Zentralsonne, um die sich in Zukunft alles dreht.

Wird das Verhältnis von Schicksal und Freiheit ein anderes, wenn die Schicksalserfahrung im Grunde nicht mehr und nicht weniger darstellt als die Erfahrung des Willens Gottes? Wenn also Schicksal nicht mehr als letzte, autoritäre Instanz in Erscheinung tritt, sondern nur gleich einem Prisma die Strahlen eines noch Höheren in sich sammelt und weiterleitet? In der Tat: von hier aus ändert sich jene Bestimmung des Schicksal-Freiheit-Verhältnisses, welche wir zuvor gaben, radikal. Die Tatsache, daß hinter dem Schicksal Gott steht, relativiert die Allmacht des Schicksals. In Gott leuchtet die metaphysische Grenze des Schicksals auf. Damit ist zugleich eine neue Möglichkeit des Freiseins und der Freiheit gewährleistet, die wir nunmehr des näheren zu bestimmen haben.

Der Wille Gottes ist niemals ein Gesetz im Sinne des Fatums. Das Fatum erstickt jede Bewegungsfreiheit des

Menschen, der Gotteswille erstickt diese nicht, sondern er garantiert sie sogar auf einer höheren Ebene. Ich erläutere dieses, indem ich jene vier Punkte wieder aufgreife, von denen ich früher entwickelte, daß sie die unentrinnbare Schicksalsgebundenheit des Menschen am überzeugendsten demonstrieren: Tod, Schuld, Perspektivismus und Seinsdissonanz. —

Das Schicksal des Menschen ist der Tod, er geht auf den Tod zu, verwirklicht ihn in jeder Sekunde, ohne es zu wollen. Der Mensch giert nach dem Leben; er giert damit, ohne es zu wissen, nach dem Ausgang und Ende des Lebens. Es gibt keine Freiheit vom Tode, der Tod ist überall und in allem. Der Tod ist in der Historie und in der Politik, er ist der eigentliche Motor des Geschehens, er geistert hinter den Werken der Kunst, welche wir unsterblich heißen, obwohl in ihnen die Vergänglichkeit gleichsam nur in die Länge gezogen ist. Die Kunst ist genau so wenig unsterblich wie der mumifizierte Pharaone, der Jahrtausende überdauert, ohne damit den atemlosen Verfall des Fleisches, welcher das Los des Irdischen ist, zu widerlegen. Kann man überhaupt von Freiheit reden, kann man das trunkene Bild der Freiheit beschwören, solange alles Sein der Totalität des Todes unterworfen ist?

In der Tat: Freiheit im Vollsinne wäre erst dort gewährleistet, wo die Herrschaft des Todes definitiv gebrochen ist. Wer mag von Freiheit sprechen, wo jede Lebensminute ins Nichts entstürzt — wo der brausende Lebensrhythmus, bei Licht besehen, nichts anderes ist als der große Rausch und die Exaltation der Verwesung? Das Gesetz des Lebens ist nicht dasjenige der Freiheit, sondern das der Fäulnis. Die Versklavung unter den Tod bleibt für uns nur ein besonderer Aspekt der allgemeinen Versklavung unter das Fatum. Das Fatum kann niemals und nirgends vom Tode befreien. Wenn der Tod in Erscheinung tritt, bleibt das

Fatum stumm — stummer als stumm. Das Fatum kann nichts anderes, als auf die herzergreifende Appellation, es möge den Tod hintanstellen, verzögern, mildern — es kann nichts anderes, als auf diese Appellation schweigen. Der Wille des Schicksals ist ja eben der Wille des Todes, im Tode spricht das Schicksal seinen, wie wir sagen, ehernen Spruch: soll heißen, seine unabdingbare, unbeeinflußbare Entscheidung. Wenn jemand kurz vor dem Tode umkehrt, und die Leute bezeugen gedankenlos, das Schicksal habe noch einmal ein „Einsehen" gehabt, es sei über die Maßen „gnädig" gewesen, so suggerieren diese Wendungen eine personale Vorstellung vom Schicksal, welche mit diesem im Grunde nichts mehr zu tun hat. Ich meine die Vorstellung, daß das Schicksal irgendwie beeinflußbar, daß es Träne und Beschwörung zugänglich sei und sich gewissermaßen erweichen lasse. Hier gewinnt das Schicksal unter der Hand die persönlichen Züge der Gottheit, und der Prozeß des metaphysischen Abfalls, welcher zur Leugnung der Gottheit, zur Verabsolutierung der Schicksalsherrschaft führte, ist binnen kurzem rückgängig gemacht. Aber damit ist der Raum der strengen, kompromißlosen Schicksalsgläubigkeit bereits wieder verlassen. Wie die Norne den Faden zerschneidet, einerlei, ob Menschen dieses wünschen oder nicht, so bleibt das Schicksalsverhängnis des Todes durch jede menschliche Aktion, welche auf dessen Lockerung, Wendung abzielt, unberührt.

Wenn der Mensch, wie wir sagen, vor dem Tode umkehrt, so ist es nicht das Schicksal, welches einsichtig war, sondern Gott, und das ganze ist nicht eine Demonstration der Gnade des Schicksals, sondern der Gnade der Gottheit. Das Schicksal kennt weder Gnade noch Ungnade, es kennt lediglich sein Gesetz. Gott kennt Gnade und Ungnade, er kann seinen Willen ändern, wie es ihm beliebt, denn dieser Wille ist Ausfluß einer Persönlichkeit, welche freilich alle

menschlichen Vorstellungen von Persönlichkeit gleichzeitig wieder sprengt. In dem Augenblick, wo das Schicksal nicht als letzte, sondern als vorletzte Instanz im kosmischen Prozeß erkannt wird, verliert der Tod seine Faktizität, seine dumpf-anarchische (auch dies eine Paradoxie) Gesetzlichkeit. Der Tod wird erfahren als ein unendlich labiles Werkzeug in den Händen der ewigen Gottheit, womit die Totalität des Todes, von welcher wir zuvor sagten, daß sie für alles Lebende Axiom sei, wieder aufgehoben wird. Nicht der Tod spricht das letzte Wort, sondern im Tode spricht Gott.

Hier findet die Schicksalsgläubigkeit ihre Auflösung und Überführung in die Gottesgläubigkeit. Gott repräsentiert ein Sein, gibt Anteil an einem Sein, welches dem Tode entnommen ist. Dieses Sein ist schlackenlos, rein wie ein Kristall, es ist zugleich etwas qualitativ vollkommen anderes als das, was wir gemeinhin als Sein bezeichnen. An Gott glauben, heißt, die Gewißheit dieses Seins besitzen, dieses Seins inne und zugleich von ihm verwandelt werden. Der Glaube an Gott hebt, im Wortsinne, auf eine höhere Stufe des Seins.

In den mittelalterlichen Totentänzen wurde die Welt als eine Bühne geschaut, auf welcher der Tod geigt, während die Menschen aller Berufe, Alter nach dieser schwermütigen Weise tanzen, gnadenlos tanzen bis zu dem Augenblick, wo sie die knöcherne Hand in das Nichts zurückgeleitet. Dieses ist die vollkommene Illustration der Schicksalsgläubigkeit, oder richtiger: der Schicksalsverfallenheit, die zugleich eine Todverfallenheit ist, vor der es keine Rettung gibt. Der Glaube an Gott jedoch hebt die Herrschaft des Todes auf — die biologische Herrschaft freilich nicht, denn auch der Gläubige stirbt, sondern die geistige und metaphysische Herrschaft des Todes. Im Gottesglauben erblüht das Licht jener unirdischen, überirdischen Freiheit, welches das Sterbliche für das Unsterbliche transparent macht.

Die Teilhabe am ewigen Sein der Gottheit, welche das fundamentalste Erlebnis des Glaubens ist, reißt das Einzelleben aus der Arena des vergänglichen Seins heraus und stellt die Allmacht des Todes für immer in Frage. Der Mensch ist dem Tode nicht mehr ausgeliefert, und wenn er ihm auch ausgeliefert ist — abermals ein Paradox —, so ist er es doch, tiefer gesehen, nicht: die vergängliche Schale birgt den unsterblichen Kern!

Für den Glauben bedeutet das Sein nicht nur ein dem Tode Entgegenstürzen, sondern es geschieht am Glaubenden eine dauernde, heimliche Realisierung jener Unsterblichkeit, welche durch die Berührung mit Gott ihren Anfang nahm. Das vergängliche Sein wird durch das ewige Sein wachsend absorbiert — so wie das Wachs der Kerze unaufhaltsam von der Flamme aufgezehrt wird. Der Tod wird erfahren nicht als der Vernichter, sondern als der Befreier: die Todesstunde ist der Augenblick, wo der Mensch hineinstürzt in den Raum der vollkommenen Freiheit.

Der Glaube an das Schicksal bietet keinen Schlüssel für das Todesgeheimnis. An das Schicksal glauben, heißt, an seinen Tod glauben, ihn bejahen und damit die eigene Vernichtung bejahen. Im Schicksalsglauben legitimiert der Mensch nicht sein Sein, sondern sein Nichtsein — seine atemlose Verminderung in jeder Sekunde, welche das Rieseln des Sandes im Sturzglas symbolisiert. Der Glaube an Gott bedeutet den Durchbruch durch diese Haltung starrer, verkrampfter, ohnmächtiger Fatalität zu der Gewißheit, daß das Todesschicksal in Gott seinen Urheber sowie seinen Herrn hat. Schicksal: hoffnungslose Dämonie den Gleitens in den Abgrund der Vergänglichkeit, welche, wenn sie ganz bewußt ward, jedes Gefühl versteint, jede Freude stickt. Glaube: triumphales Aufsteigen, ja Siegen über den Tod und über die scheinbare Unverrückbarkeit des den Tod setzenden Schicksals.

* *

Ich habe früher davon gesprochen, daß zum Schicksal des Menschen die Schuld gehört. Kein Schicksal ohne Schuld. Auf die dunkle Folie der Schuld ist die Kontur jedes einzelnen Lebensschicksals eingezeichnet. Der Mensch wird schuldig, gleichgültig, ob er etwas tut oder ob er sich des Tuns enthält, ob er das Gute oder das Böse erstrebt. Denn das Böse ist die natürliche Zuflucht des Menschen, und das objektiv Gute gelingt ihm so selten, daß es beschämend ist. Auch im idealistischen, moralisch angespanntesten Leben muß diese Reinheit nur mehr als ein Vordergrund erkannt werden, hinter welchem das Laster, mit Mühe und Not zurückgedrängt, sein Wesen treibt. Der Eintritt in das Leben bedeutet den Eintritt in die kontinuierliche Schuld; dieses ist die tiefste Einsicht der attischen Tragödie — was sage ich: jedes kompromißlosen, echten religiösen Erlebens und Denkens.

Im Raume der Schicksalsgläubigkeit wird man, sofern man aufrichtig ist, die Faktizität der Schuld zugestehen müssen. Aber es gibt keine Waffe gegen die Schuld, keine direkte Überwindung der Schuld. Man wird, im großen und ganzen, die Schuld hinnehmen müssen als etwas Unabänderliches, — ebenso unabänderlich wie Krankheit und Tod. Oder man wird den Versuch machen, die Schuld zu dämpfen, zu verringern, und man wird an die Menschheit ganz allgemein appellieren, daß es gelte, immer von neuem den Kampf gegen das Übel aufzunehmen. Aber in der Schicksalszone findet die Schuldfrage niemals eine befriedigende Lösung. Denn solange ich kein objektives Prinzip besitze für die Bekämpfung der Schuld, — solange es der Weisheit letzter Schluß bleibt, die Schuld als eine Art Naturnotwendigkeit zu bejahen — solange steht das Sein in einer elementaren Hilflosigkeit dem Faktum Schuld gegenüber. Schuld als Fatum: Bankerott der Sittlichkeit, des Menschen schlechthin! Gewiß, es gibt gewisse Variatio-

nen in dieser fatalistischen Haltung zur Schuld. Die Bejahung der Schuld, das Durchmessen der Schuld bis hin zum bitteren Ende entbehrt oft nicht des heroischen Akzentes. Der Mensch vermag seine Schuld mit einem Maximum an Konzentration und Bewußtsein darzuleben: sehr oft ist dieses wiederum Gegenstand der attischen Tragödie. Aber am Schlusse steht die mehr oder minder sinnlose Vernichtung, welche der Mensch von seiten der Schuld erfährt.

Wieder wird von hier aus die düstere, tief tragische Atmosphäre verständlich, die ein Weltbild erfüllt, welches als höchsten Wert, als spiritus rector alles Geschehens, das Schicksal setzt. Es bedeutet die Anerkennung der Schuld, und, was noch mehr besagen will, die Unaufhebbarkeit der Schuld im Dasein der Kreatur.

Der Glaube, so sahen wir, statuiert das Schicksal nicht als letzte, sondern als vorletzte Instanz. Er gibt den Blick frei auf die Gottheit, welche sich jenseits des Schicksals befindet. Die Totalität der Schuld, welche der Totalität des Todes im menschlichen Dasein korrespondiert, verbietet jede Möglichkeit von Freiheit. Schuld und Freiheit schließen sich aus. Realisation von Freiheit setzt voraus, daß der Mensch sich der Schuld entschlagen — daß er zu ihr nach eigenem Gutdünken Stellung nehmen kann. Der Glaube an Gott dagegen verspricht die Freiheit. Er verspricht Freiheit, sofern er inmitten der Schuldwelt die Möglichkeit eröffnet, ohne Schuld — also schuldlos — zu sein. Das Schicksal belädt den Menschen mit Schuld und zwingt ihn, diese Schuld bis zu dem Punkte zu tragen, wo er unter ihr zusammenbricht, oder wo er im Tode, in der Magie des Nichts, seiner Schuld angeblich ledig wird. Es bedeutet dagegen Unaufrichtigkeit, ja Flucht vor dem Schicksal, die Schuld von sich abzuwälzen oder sie mit irgendwelchen anderen Mitteln vergessen zu machen. Schicksalsbereitschaft heißt: auf jeden Fluchtversuch der Schuld gegenüber, auf jede Verheimlichung, diese betreffend, bewußt zu verzichten.

Gott setzt der Schuld eine Grenze, welche zu setzen das Schicksal außerstande ist. Wiederum bedeutet es eine fundamentale Erfahrnis im religiösen Bereich, daß Gott die Schuld beseitigen kann. Oder, wie der religiöse Begriff hierfür lautet: Gott kann die Schuld vergeben. Den Begriff der Vergebung kann man mit demjenigen des Schicksals niemals in Einklang bringen. Das Schicksal vergibt nicht: das Schicksal lädt auf, verwickelt, verwirrt, verwirrt ins Unsägliche und läßt den Menschen mit seiner tödlichen Problematik allein. Gott dagegen gleicht dem Vater, der durch e i n Wort annulliert, was, um im Bilde zu bleiben, das Kind mit allen Schauern des Entsetzens durchjagt, seinen Schlaf vergiftet bis in die Träume hinein und das Blut gleich einem Narkotikum durchsetzt und zerfetzt. Das Leben, eben noch befrachtet mit allem Unheil, allem Dunkel dieser Welt, ist wie durch ein magisches Purgatorium geschritten: es ist rein — ja: es ist „neu". Für das Schicksalsdenken ist der Begriff des „neuen Lebens" eine Absurdität. Es gibt kein neues Leben, es gibt nur das alte, das einmal und unwiderruflich gesetzte Leben, in dem sich nichts auslöschen, nichts rückgängig machen läßt. In einer Art tragischer Tapferkeit muß das Leben, so wie es ist, zu Ende gebracht werden.

Für den Gottesglauben dagegen wird der Schicksalszirkel endgültig gesprengt. Das göttliche Sein, welches der Glaubende existentiell berührt und dessen wundersame Heimsuchung er an sich erfährt, das göttliche Sein ist zugleich frei von jeglicher Schuld. Schuldlosigkeit eignet allein Gott — im schroffen Gegensatz zu allen Kreaturen. Im Glauben nun partizipiert der Mensch an dieser Schuldlosigkeit, er wird irgendwie in ihr Medium hineinversetzt. Das bedeutet wiederum nicht, daß er nunmehr von jeder Schuld für immer befreit wäre — im Gegenteil: er wird weiter schuldig, und er erkennt dieses Schuldigwerden

sozusagen mit geschärften Sinnen. Aber die göttliche Schuldlosigkeit, welche sich für den Menschen immer erneut im Moment der Vergebung aktualisiert, bewirkt die große Läuterung und Überholung des kreatürlichen Seins. Man wurde schuldig — was sage ich: man ist schuldig und ist es zugleich doch nicht. Was geschah, ist nicht geschehen. Es ist nicht verflüchtigt, nicht verdrängt, nicht in die Unheimlichkeit des Vergessenwollens abgeschoben — was doch nie gelingt, wie schon das Märchen von der Sonne, die alles einmal an den Tag bringt, erweist —; es ist hinfort einfach aufgehoben, und zwar nicht durch den Menschen, sondern durch Gott.

* * *

Das menschliche Denken ist ein anderes im Raume des Schicksals, ein anderes im Raume des Glaubens. Der Unterschied wird aus der Rolle ersichtlich, welche der Perspektivismus im Denken spielt. Wir hatten früher gesehen, daß es das Schicksal des Denkens ist, perspektivisch sein zu müssen. Das menschliche Denken ermöglicht niemals einen Blick auf das Ganze, Objektive. Es gibt immer nur Ausschnitte, Facetten, Standpunkte. Daraus resultiert die Divergenz aller menschlichen Weltanschauung und Philosophie. Jene tragische Tatsache, daß die Philosophie zugleich der größte Feind der Philosophie ist, sofern sie sich in allen ihren Thesen selbst bekämpft und aufhebt — jene Tatsache zeigt deutlicher als alles die perspektivische Verfallenheit des Philosophierens. Was auch immer der Mensch denkt: es wird zugleich das Gegenteil von dem, was er denkt, gedacht; mit jeder logischen Position ist eine andere gegeben, welche die erstere in Frage stellt. Überall dort, wo der Mensch angeblich das Objektive denkt, wo er sich scheinbar über die Begrenztheit des persönlichen Blickes erhebt, bleibt er doch ein Opfer der Perspektive. Die Objektivitäten,

mit denen die Menschen um sich werfen und für welche sie alles fordern, Mögliches und Unmögliches, die Objektivitäten sind doch auch nur, schaut man ihnen auf den Boden, anspruchsvolle Standpunkte.

Es hat sich gezeigt, daß die perspektivische Verfahrenheit des Denkens auf allen Gebieten die entsprechenden Ergebnisse zeitigt. Diese Verfahrenheit ist schuld daran, daß insbesondere in bezug auf die letzten Lebensfragen die Menschheit sich niemals einig wird, sondern sich, gerade angesichts dieses Letzten, Kämpfe liefert, welche an Schärfe und Ausschließlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Auch wenn es der Vernunft gegeben wäre, das Weltgeheimnis zu entschleiern, so wäre sie doch, ihrer perspektivischen Natur zufolge, dazu nicht imstande; sie würde das Geheimnis lediglich perspektivisch sichten, würde diese Sicht rigoros für das Ganze ausgeben — und eben damit Wahrheit in Unwahrheit verkehren. Vor den Toren, hinter denen sich Gott und der Sinn des Seins bergen, wird der menschliche Geist sich immer wieder tödliche Schlachten liefern, werden immer wieder die Auffassungen mit einer Maßlosigkeit aufeinanderprallen, welche weit über das Geistige hinaus von unabsehbaren Folgen ist für die praktische Gestaltung der Welt.

Ich denke weiter an die sogenannte ästhetische Erkenntnis. Gibt es ein objektives Kriterium der Schönheit? Ich glaube, daß nirgends der Mensch so bereitwillig wie hier zuzugeben bereit ist, daß ein derartiges Kriterum nicht existiert. Das subjektive Bezogensein aller ästhetischen Wertungen spüren wir eindrücklich selbst. Wir sagen, daß sich über den Geschmack nicht streiten lasse, und räumen damit ein, daß unser Geschmack für niemanden verbindlich ist außer für uns selbst. Wir sagen, etwas ist schön für uns, womit wir zugeben, daß hier nichts Objektives konstatiert werden soll, sondern daß es sich um rein persön-

liche Erfahrung handelt, welche irgendwie zu verallgemeinern und auf andere auszudehnen von uns nicht beabsichtigt war. Es gibt also nicht die Ästhetik, sondern nur Typen des Ästhetischen. Auf diesem Felde — dem ästhetischen — ist man eher tolerant, eher zu Kompromissen geneigt als auf der weltanschaulichen oder logischen Ebene. Und trotzdem erhebt sich auch hier unabweisbar jene Frage, welche der Geist um keinen Preis ignorieren kann: die Frage nach der objektiven Schönheit und deren realem Vorhandensein. Sind die persönlichen Meinungen, die subjektiven Erfahrungen, das Schöne betreffend, welche doch, bei Lichte besehen, alle fächerförmig auseinanderfallen — sind sie wirklich das Letzte? Auch hier drängt der Geist nach einem objektiven Kriterium des Schönen, einem Kriterium, das unwandelbar standhält und uns der Gefahr enthebt, letzten Endes nur unserem eigenen Wahne zu huldigen. Jedoch beruht die perspektivische Tragik des Geistes eben darin, daß er, indem er die Forderung nach Objektivität stellt und zu ihrer Verwirklichung schreitet, keine anderen Maßstäbe zu seiner Verfügung hat als diejenigen privater Erfahrung und subjektiv bedingter Konstruktion.

Die gleiche perspektivische Verwirrung herrscht schließlich auf dem Gebiet der Ethik. Daß es Ethiken gibt: schon dieser Plural gibt zu denken. Streng genommen, dürfte es nur eine Ethik, eine Moral geben. Aber die Geschichte den Denkens weist die verschiedensten Konstruktionen dieser Art auf, und es besteht alles andere als eine philosophische Übereinstimmung, wenn es um die Definition von Gut und Böse geht. Genau genommen, hat jeder Mensch seine eigene Moral, und wenn er auch gelegentlich damit einverstanden ist, seine persönliche sittliche Anschauung auf ein allgemeines Schema zu reduzieren: er macht doch zugleich soviel private Vorbehalte dabei, daß sich an seiner ursprünglichen

Einstellung nichts ändert. Das Gesetz der Perspektive, welches ein anarchisches und verderbliches ist, wirkt sich im Raume der Moral entsprechend aus. Es kommt zu geradezu grotesken Widersprüchen: daß nämlich eine Einigkeit selbst über die elementarsten Tugenden nicht erzielt werden kann, sondern die Tugend des einen ist die Untugend des anderen, das Laster des ersten bildet Entzückung, Programm, Ethos des zweiten. So sieht es in der moralischen Welt aus; und woran liegt dies? Es liegt nicht ausschließlich am bösen Willen und an der Blindheit, obgleich diese beiden beträchtlich sind; sondern es ist einfach eine sachliche Folge der perspektivischen Gebundenheit alles menschlichen Wirkens, Fühlens, Wollens. —

Der Perspektivismus und seine Ausschließlichkeit sind das letzte Ergebnis konsequenten Schicksalsdenkens. In einem Weltbilde, dessen äußersten Wert das Schicksal darstellt, gibt es keine Flucht aus oder vor der Perspektive, keine Überwindung der Subjektivität des eigenen Standpunktes, der persönlichen „Meinung". Ein Schicksal haben und dieses bewußt bejahen, bedeutet ja nichts anderes als sich mit dem konkreten Ort, an dem man im Weltganzen steht, zufriedenzugeben und die Dinge nicht anders zu betrachten als von der Konkretion dieses Ortes aus. Schicksalsglaube heißt somit: Atomisierung der philosophischen, ästhetischen, moralischen Wirklichkeit. Schicksalsglaube bedeutet den bewußten Verzicht auf jede objektive Lösung innerhalb dieser drei Wirklichkeiten (die sich natürlich fortgesetzt überschneiden). Mit dem Schicksalsglauben wird die Perspektive als letztes Prinzip, bewußt oder unbewußt, in das Denken eingeführt. Denn das Schicksal des Menschen ist ja eben die Perspektive, will sagen, seine Bindung an die Zufälligkeit und Vagheit des Ortes, an den ihn das unergründliche Fatum ohne sein mindestes Zutun geschleudert hat. In dem Lebensraume, welcher so durch das

Schicksal und die vom Schicksal aufoktroyierte Perspektive beherrscht ist, kann von Freiheit naturgemäß keine Rede mehr sein. Die Hoffnung auf Freiheit muß endgültig begraben werden. Mit der Perspektive ist die notorische Unfreiheit gesetzt: der Mensch wird sein eigener Häftling.

Der Mensch entgeht dem perspektivischen Schicksal auch nicht dadurch, daß er, unter scheinbarem Aufgeben seines privaten Blickpunktes, Anschluß an eine größere, überindividuelle Perspektive sucht. Flucht in eine weiträumigere Perspektive bedeutet keine Überwindung der perspektivischen Magie an sich.

Die Möglichkeit des Freiseins, das heißt die Möglichkeit perspektivischer Entschränkung, tritt erst dort in Erscheinung, wo jenseits des Fatums die Wirklichkeit Gottes erfahren und geglaubt wird. Gott ist das Ende der Perspektive, des perspektivischen Bannes, weil er die Summe aller realen und möglichen Perspektiven bildet. Perspektive, und damit Schicksal, ist immer erst auf Grund der Individuation gegeben.

Die Philosophie wird sich also solange in Antinomien erschöpfen, im hoffnungslosen Produzieren und Wiederaufheben von Standpunkten, als sie im Schicksal eine letzte, absolute, die Gottheit ersetzende Instanz sieht. Die Philosophie wird dann zu einer Übung, die letztlich relativen Charakter hat, da aus ihr und ihren Ergebnissen nichts anderes erhellt als der Perspektivismus des menschlichen Geistes. Erst der Anschluß an die objektive Wirklichkeit, welche die Wirklichkeit Gottes ist und sich allein dem Glaubenden eröffnet, gewährleistet Freiheit von der Perspektive, Freiheit vom Schicksal. Gott ist das Jenseits und, wie ich schon sagte, die Summe der Perspektiven, sofern in seinem unendlichen Sein die Perspektiven alle noch unentfaltet ineinanderliegen. Erst das Sein, welches aus Gott heraustritt und sich verendlicht — das Sein, welches im Akt

der Schöpfung zu sich selbst kommt, ein für sich Seiendes, das sich von allem anderen abhebt — erst dieses Sein ist eine durch und durch perspektivische Angelegenheit. Das endliche Sein zerspellt, zerspringt in Myriaden perspektivischer Splitter.

Der Denker, welcher in Gott den letzten Wert und das höchst qualifizierte Sein sieht, weiß, daß das Beharren in der Perspektive nicht zu Gott hinführt, sondern von Gott und damit von der Wahrheit entfernt. Im Glauben wird die Magie des Perspektivischen gebrochen. Der Glaube gibt den Blick frei auf die wahre Objektivität des Seins; er ermöglicht ein Denken vom Objektiven her, ein Denken, dessen Motor nicht der perspektivenhörige, atomisierende Geist des Menschen ist, sondern der Weltgeist, der Geist Gottes, welcher im Menschen wirksam wird. Der gläubige Denker gibt keine Lösungen, die ihm selbst entstammen und Zeugnisse seines perspektivischen Beharrungsvermögens, seiner individuellen Unerbittlichkeit sind, sondern die vom Geist des Objektiven gesättigt sind und in denen der Logos glüht. Etwas von der Wahrheit, die jenseits von Raum und Zeit west, und die zu suchen für jede philosophische Generation d i e Aufgabe ist — etwas von der Wahrheit ist in die Lösungen dieses Denkens eingegangen und gibt ihnen eine wunderbare Konsistenz. Hier tritt etwas in Erscheinung von jener geistigen Gültigkeit, welche letzten Endes an keinen bestimmten Menschen, aber auch an kein vergängliches Geschlecht oder dessen Exponenten gebunden ist. Es handelt sich um jene geistige Gültigkeit, die in jeder wirklichen denkerischen Leistung irgendwie nachzittert und ihr die Legitimation verleiht. Nicht das Pathos, nicht die Leidenschaft, mit der etwas vorgetragen wird, geben dem Vorgetragenen den sachlichen Rang. Die perspektivische Gebundenheit kann weder durch Pathos noch durch Leidenschaft außer Kraft gesetzt werden, sondern sie er-

fährt oft gerade durch derlei Betonung einen letzten, schroffen Auftrieb; die pathetische Steigerung, Übersteigerung, obwohl sie oft von beträchtlicher Breitenwirkung ist, gibt der perspektivischen Lösung jene äußerste Zuspitzung, welche unmittelbar in die Sphäre der Unwahrheit, der Lüge hinüberweist. Denn die Wahrheit ist niemals eine Sache des Temperaments und der individuellen oder kollektiven Ergriffenheit. —

Entsprechendes gilt für das Ästhetische. Im Raume des Schicksals gibt es keine absoluten Kriterien für das Schöne: das Schöne ist das Ergebnis der persönlichen Meinung, des durch und durch subjektiven Urteils. Das Urteil über das Schöne ist genau so variabel wie die Meinungen der Menschen. Man kann nicht einmal behaupten, daß ein Mensch, insonderheit eine Frau, unter den oder den Voraussetzungen schön sei. Denn auch die Voraussetzungen sind an die Perspektive, soll heißen, an das individuelle Schicksal jenes, der die Voraussetzungen macht, gebunden. — Das Sein Gottes, welches im Glauben in Erscheinung tritt, ist nicht nur ein transperspektivisches. Mit dem Sein Gottes eröffnet sich zugleich die Zone der reinen, unbeirrbaren Schönheit. Denn es besteht eine ursprüngliche Identität von Wahrheit und Schönheit, und da das Wahre nur durch göttliches Medium sicher erkannt werden kann, gilt gleiches vom Schönen. Wo ein Mensch oder ein Ding zum Träger göttlicher Wahrheit werden, sind sie zugleich Transparente der Schönheit. Diese Schönheit hat zunächst nichts mit natürlicher Proportion oder dergleichen zu tun. Auch über Proportionen läßt sich streiten. Diese Schönheit ist vielmehr das Charakteristikum dessen, daß Mensch oder Ding an Gott, am göttlichen Sein Anteil gewonnen haben. Über diese Schönheit ist nun freilich keine Diskussion mehr möglich, sie ist der Meinung, der subjektiven Willkür des Interpretierenden entnommen. Hier ist nicht nur das

körperlich-biologisch Intakte schön, sondern auch der Schmerz, sofern er etwas von Gott in sich trägt, ist vom Atem jenseitiger Schönheit umweht. Aus der undenkbarsten Qual blüht Schönheit auf, wie Rosen aus dem Dorn blühen. Die Leidensgestalt eines Menschen, welche, profan-ästhetisch gesehen, nicht das mindeste abwirft, sondern lediglich Grauen oder Mitleid auslöst, die Leidensgestalt eines Menschen kann Offenbarerin der Schönheit in einem Maße sein, daß dem gegenüber alles noch so berückende Spiel der Formen, Linien, Farben zurücktritt. Die schwermütige, jenseitige Schönheit, welche aus den Zügen mittelalterlicher Ecce-Homo-Darstellungenn spricht, kann substantieller als jene sein, die sich in der vollkommenen Proportioniertheit Apolls darstellt.

Mit anderen Worten: nichts ist an sich, durch sich selbst schön — eine vom Schicksalsdenken her unbegreifliche, ja, paradoxale Feststellung. Jede ästhetische Kategorie wird hier von vornherein Opfer des Perspektivischen, welches der ureigenste Ausdruck menschlichen Existierens, menschlichen Schicksals ist. In Gott dagegen findet die ästhetische Perspektive ihre Grenze, ihre Aufhebung. Die pure Schönheit wird, wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar, gleichsam im Spiegel, geschaut.

Schließlich wird im Glauben auch die schicksalsbedingte moralische Perspektive überwunden. Was gut ist, im objektiven Sinne gut, weiß der Mensch nicht, er wird es auch niemals wissen. Er kann nur konstatieren, was für ihn gut ist, demzufolge sind seine Moralität und alle Folgerungen, welche er aus dieser zu ziehen gewillt ist, ein einziges Experiment. Die Moralitäten stoßen sich hart im Raume, so wie es die Meinungen der Menschen tun. In der Moralität spiegelt sich das Individuum oder das Kollektiv, welches ein erweitertes Individuum ist. Die Moralität besagt nichts über Gut und Böse im objektiven Sinne, sie besagt lediglich

etwas über die Auffassung, welche der betreffende Mensch von Gut und Böse hat, und die genau so vag ist wie seine ganze Existenz. Moral ist immer etwas Perspektivisches — und deshalb unzweideutiger Ausdruck der menschlichen Schicksalsgebundenheit.

Der Glaube, welcher den Menschen einer transzendenten Freiheit dem Schicksal gegenüber versichert, überwindet zugleich den Fluch des perspektivischen Moralisierens. Gott bedeutet dem Menschen, was gut, was böse ist. Die Maßstäbe für das Gute werden also nicht aus der Welt, aus dem menschlichen Denken genommen, was ihre apriorische Zersplitterung zur Folge haben würde; diese Maßstäbe werden vielmehr im Glauben gewonnen. Der Glaubende weiß, was gut und böse ist, aber er weiß dieses nicht auf Grund eines sogenannten moralischen Instinktes oder dessen, was Menschen das gesunde Urteil nennen: er weiß es, weil er sich Gott gegenüber verantwortlich fühlt und nichts will als das, was ihm der metaphysische Wille der Gottheit (wesentlich im Gewissen) vorschreibt. Eine Moral, welche sich auf das Gesetz des Schicksals und damit auf das Gesetz der Perspektive gründet, entgeht nie jenem letzten Dilemma, welches etwa folgendermaßen auszudrücken wäre: ist nicht das Gute, oder richtiger: das, was ich als gut erachte, ein Produkt meiner Selbsttäuschung?, und kann ich nicht auf einmal vor der Möglichkeit stehen, daß alle Opfer, welche ich für dies scheinbar Gute zu bringen gewillt war, Opfer für das Ungute, für Laster und Verbrechen waren? Wer schützt mich vor einer Moralität, welche sich, bei näherem Zusehen, als ihr Gegenteil ausweist? — Ich selbst, Gefangener meiner Perspektive, solange ich atme, ich selbst vermag mich vor dieser verzweifelten Möglichkeit nicht zu bewahren. Auch das Schicksal bewahrt mich nicht, es zwingt mich vielmehr, diese meine perspektivische Rolle zu Ende zu spielen, ungeachtet meiner Zweifel, meiner geistigen Nöte.

Vor der moralischen Selbsttäuschung bewahrt allein der Glaube. In einer Welt, deren Spitze in Gott ausläuft, bestimmt nicht der Mensch, sondern die Gottheit das, was gut ist. Auch dieses Gute wird häufig von der Menschheit als ungut bezeichnet, als ungut bekämpft Aber dieses ändert nichts an seinem Charakter und seiner ursprünglichen Qualifikation. Diese steht fest wie jener: da das Gute in Gott gegründet ist, ist es menschlichem Urteil, menschlichem Fürwahrhalten für immer entnommen.

* * *

Die Zone des „Alles Getrennte findet sich wieder", von der Hölderlin singt, liegt ebenfalls außerhalb des Raumes, in welchem das perspektivische Schicksal herrscht. Das Schicksal, ich wiederhole, ist das Prinzip der Individuation: es verleiht dem Menschen sein eigentliches Selbst, denn auf Grund seines höchst persönlichen Schicksals unterscheidet sich der Mensch von anderen Menschen, welche Träger anderer Schicksale sind. Das Schicksal als das Eigentümliche, Unwiederholbare, als das, was weder durch Eifer noch Imitation oder Technik je von einem anderen wiederholt oder nachgemacht werden kann: das Schicksal setzt jene Unterschiede zwischen Menschen, die unaufhebbar sind. Die Unübersehbarkeit und Mannigfaltigkeit des Individuellen: worin sollte sie gründen, wenn nicht in der Unübersehbarkeit und Mannigfaltigkeit der Schicksale, welche dem menschlichen Leben eingegeben sind? Hier liegt der Ursprung jenes Prinzips, welches die Musik der Welt für immer verwirrt. Denn die Musik der Welt ist letzten Endes nicht Harmonie, sondern Disharmonie, sich in bestimmten Epochen der Geschichte steigernd zu einer so rasanten Dissonanz, daß jede Hoffnung auf Thema und Melos aufgegeben werden muß. Harmonie wäre nur dort möglich, wo das Seiende gleichsam entkernt, soll heißen,

seines Schicksals beraubt und statt dessen in den Rhythmus einer übergreifenden Ordnung aufgenommen würde, in welcher die Einheit den unbedingten Primat hat. Denn das Getrennte, um bei der Hölderlinschen Formel zu bleiben, findet sich solange nicht wieder, als sich das Fatum im Spektrum der menschlichen Natur tausendfach bricht, tausendfach eingehend in das Seiende.

Die Welt ist Stückwerk. Das Bemühen des Menschen verzehrt sich darin, diese Stücke, von deren Widersprüchlichkeit und Verlorenheit eine zum Teil lebhafte Vorstellung besteht, miteinander zu verknüpfen. Das Motiv alles innerweltlichen Handelns ist, tiefer betrachtet, ein Bemühen um derartige Verknüpfung. Aber wie dieses Handeln, auf welchem Gebiet, mit welchen Mitteln es auch immer geschieht: sein Effekt ist in keinem Falle das Dauernde, objektiv Gültige, sondern was es schafft und aus Einzelnem zusammenbaut, das wird auch wieder in Einzelnes auseinanderfallen — wird zerbröckeln... Die Synthesen, zu denen menschliches Handeln kommt, und die es teils mit Geist, teils mit Macht verwirklicht, diese Synthesen dauern Jahre, Jahrzehnte, wenn es hoch kommt, Jahrhunderte. Dann stürzen sie wieder ein, aus den Trümmern konstruiert die folgende Generation das „Neue", welches wiederum nur eine begrenzte Zeit anhält, und so fort ad infinitum. — Entsprechend verhält es sich mit der geschichtlichen Gestaltung. Die Menschen, welche Objekt der geschichtlichen Gestaltung sind, entbehren einer letzten Konsistenz. Und das rührt daher, daß jedes einzelne Element der geschichtlichen Masse, soll heißen jedes Individuum, schwanger von Schicksal ist. Die Assimilation einer derartigen Masse von Schicksalsträgern — ich meine nicht die oberflächliche Assimilation, sondern jene Angleichung, welche unter teilweiser Aufhebung des sogenannten Persönlichkeitswertes eine wirkliche Gemeinschaft, eine unzerbrüchliche Einheit schafft

— ist nur mit Hilfe eines metaphysischen Prinzips oder einer metaphysischen Idee möglich, durch welche die Schicksalsrealität irgendwie aufgehoben und überwunden wird. Auf dem Boden des klaren, kompromißlosen Schicksalsdenkens ist weder eine geschichtliche Gestaltung von wirklichem Rang noch eine geschlossene menschliche Gemeinschaft, welche Voraussetzung derartiger Gestaltung ist, realisierbar. Das Schicksalsdenken bedeutet, wir sahen es, je und je die letztliche Legitimation des durch sein Schicksal angetriebenen, von seinem Schicksal bewegten Einzelnen. Ein geschichtliches Handeln, welches seine geistige Spitze im Schicksalsdenken hat, bleibt ein Widerspruch in sich selbst. Der Schicksalsglaube, wo immer man ihn konsequent zu Ende denkt, ist der erklärte Feind aller Synthesen.

Das Stückwerk, den Atomismus des Seins zu überwinden, wenn nicht real (was unmöglich ist), so doch geistig und ideell, ist die ewige Sehnsucht des menschlichen Denkens. Der tiefste Impuls des Geistes zielt auf jene Einheit, welche hinter dem Getrennten, Verfeindeten liegt. Eine Einheit übrigens, davon haben wir uns genugsam überzeugt, welche im Über- und Außerempirischen gründet.

Die Schau, mehr noch: die Gewißheit dieser Einheit gewährt allein der metaphysische Glaube. Am Ende aller Wege, welche durch das Labyrinth der Wirklichkeit führen, schimmert der Gral, und dieser Gral ist das G a n z e. Das Schicksal gewährt immer nur einen Teilblick und damit oft eine Karikatur des Ganzen. Der Glaube dagegen, in seiner philosophischen Orientierung, schaut das Ganze. Die Schau des Ganzen überbrückt niemals den Abstand, welcher den Menschen, solange er lebt, vom Ganzen trennt; aber sie schenkt die unverbrüchliche Gewißheit einer letzten Einheit, und sie gibt ihm immer weder den Impuls zu jenen Synthesen, in denen das Wesen des Ganzen aufleuchtet wie in einem Spiegel.

Hier verwirklicht sich Freiheit in einer äußersten, unsagbaren Weise: denn die Freiheit wurzelt niemals im Schicksal, welches der erklärte Gegner des Ganzen ist und dieses immer wieder zerschlägt in die schlechte Unendlichkeit der Perspektiven. Die Freiheit gründet im Ganzen und zielt auf das Ganze; Gott — als Inbegriff des Ganzen — ist ihr Atem, ihr Sinn.

3. SACHLICHKEIT UND PERSONALITÄT

Es wurde von uns darauf hingewiesen, daß im Schicksal der verborgene Gott, der deus absconditus wirksam ist. Das Schicksal ist die Manifestation des fernen, schauerumwehten Gotteswillens. Von hier aus gesehen, besteht keinerlei Differenz zwischen Gott und Schicksal. Diese Differenz tritt erst dort auf, wo sich das Schicksal von Gott löst, sich gleichsam emanzipiert, um dann — Endergebnis besagter Emanzipation — Gott zu verdrängen, sich an Stelle der unsterblichen Gottheit zu setzen.

Nur die vollkommene Kontemplation über die Mysterien des Schicksals würde uns instand setzen, dieses als den verborgenen Gotteswillen zu verstehen — und zu bejahen. Aber unser Denken ist gemeinhin nicht so stark, diese Widersprüchlichkeit, welche immer wieder zwischen Gott und Schicksal aufklafft, zu umklammern. Es scheint dem Denken ein Paradoxon ersten Ranges, daß alle jene Schwierigkeiten innerhalb des Seins, welche wir gemeinhin dem Schicksal in die Schuhe schieben, auf Gott reduzierbar sind, auf den dunklen, rätselhaften Willen der Gottheit und auf das noch dunklere, rätselhaftere Faktum der Freiheit, welche Gott dem Menschen beließ. Wieviel näher liegt es, damit das Schicksal als eine selbständige Macht zu belasten, — als eine Macht, die etwa der Person des Demiurgen in den Systemen der alten Gnostik entspricht.

Dem Erkenntnis suchenden Menschen ergibt sich gemeinhin nur jene, von uns immer wieder angedeutete, Möglichkeit, daß er eine definitive Entscheidung zwischen Gott und dem Schicksal zu treffen hat — daß er sein vages, von einer Unbegreiflichkeit in die andere taumelndes Sein entweder der Führung der Gottheit oder der Führung des Schicksals für immer anvertraut. Diese letzte Entscheidung liegt in der Tat beim Menschen selbst, niemand kann sie ihm abnehmen; in dieser Entscheidung offenbart sich der religiöse Sinn seiner Existenz. Und doch glaube ich, eine Anzahl im wesentlichen durchaus rationaler Argumente dafür beigebracht zu haben, daß der Glaube an die Gottheit von jenen Spannungen, Irrelevanzen, von jener durchgehenden Unmusikalität des Seins befreit, welche die Schicksalsgläubigkeit niemals aufhebt, sondern nur um so gründlicher bestätigt und fundamentiert. Die geistige Welt, zuunterst von Materie durchsetzt, ja gleichsam von Materie trunken, sich dann aber immer schlackenloser und reiner aufstockend in Zonen hinein, wo alles Dunkel vom Lichte aufgesogen ist, bis in Gott die Spitze dieser Seinsarchitektur erkannt und gefühlt wird — die geistige Welt, welche sich so der schauenden Vernunft darstellt, ist eine in jedem Betracht in sich geschlossene. Die Widersprüche des Seins sind in der Realität nicht aufgehoben, und von der Realität eine Aufhebung dieser Widersprüche erwarten, hieße sie in ihrer Grundstruktur verkennen. Aber die Widersprüche weisen irgendwie über sich hinaus, sie lassen ahnen, daß der Widerspruch nicht das Letzte, nicht das Absolutum des Lebens sei. Es ist, von hier aus gesehen, das Wesen des Widerspruchs, nicht in sich zu verharren, sondern einer neuen Einheit entgegenzudrängen. Diese Einheit scheint schon durch die irdische Widersprüchlichkeit hindurch, die Widersprüchlichkeit wird auf eine verwirrende Weise transparent. Von Gott, von der Spitze der Seinshierarchie her,

strahlt in immer neuen Wellen jenes unfaßliche Fluidum aus, welches das Widersprüchliche auflöst, zueinandertreibt, das Fürsichseiende zu der Erkenntnis bringt, daß im Fürsichsein nicht der letzte Sinn besteht, sondern daß es nur die Vorbereitung ist auf jenen mystischen Augenblick, wo alle Schranken niederbrechen und das lösende Licht der Gottheit unterschiedslos durch die bizarren Gestaltungen des Seins dahinströmt. Wenn auch der Spitze Gott das Seiende in immer stürmerischerem Fall zu entfliehen scheint, bis hinein in Abgründe, da es von seiner Herkunft nichts mehr weiß, sondern in einer fast blasphemischen Aseität auf sich selber besteht — es kann doch niemals ganz den Adel seiner Abstammung verleugnen. Mag die Atonalität der Welt noch so schrill und teuflisch in unseren Ohren klingen — es wird doch etwas geahnt von dem einen großen Thema, das alle Dissonanzen bändigt, alle Atonalität schließlich zur Ruhe bringt.

Dieses letzte Moment der Einheit, des Friedens, der Ruhe inmitten der Unruhe fehlt der Schicksalsgläubigkeit für immer. Schicksalsgläubigkeit ist schließlich nichts anderes als eine gesteigerte Bejahung des Wirklichen mit seiner Diskrepanz, seinem unaufhebbaren Widereinander. Das Bild des Wirklichen ist verklüftet, zerrissen, eisig wie das Panorama der Mondlandschaft. Man muß den Weg, auf welchen einen, wie man wähnt, das Schicksal brachte, zu Ende gehen, man muß die Unerbittlichkeit der Lebensparadoxie auf sich nehmen — und je ausgeprägter das Wissen um diese Paradoxie ist, desto näher kommt man dem Sinn seines Schicksals. Da ist keine Einheit, keine Spitze, in welcher alles Auseinanderstrebende sich wieder zusammenfaßt — dergleichen Vorstellungen werden abgelehnt, sie werden gebrandmarkt als „Flucht vor der Wirklichkeit".

Aber der Gottesglaube besitzt nicht nur ein erkenntnismäßiges, ein logisches Prae vor der Schicksalsgläubigkeit.

Das menschliche Herz, welches die Schrecken der Welt erfuhr, und immer wieder jener letzten Erschütterungen teilhaft wurde, die aus der Urangst steigen — das menschliche Herz sehnt sich nach einem Gegenüber, einem Du, bei dem es zur Ruhe kommt. Es kann sich hier nicht um einen Menschen handeln, wenngleich wir immer irrtümlich meinen, daß dem so sei; wie kann jemand, in dem selbst, mehr oder minder sublim, die Urangst webt, von eben diesem Zustand befreien? Dieses Du, welches wir suchen, stellt jedes menschliche Du in Schatten; es ist um ein Unendliches größer als jene, denen wir in Freundschaft, Haß, Liebe wunderlich verbunden sind. Es ist das Du, in dem sich alle Welt und der Sinn aller Welt zusammenfaßt — das Du, in dem wir Ursprung und Ziel des Lebens ahnen.

Es gibt nie und nirgends einen Zustand vollkommener menschlicher Sekurität. Keine menschliche Einrichtung gewährt diese Sicherheit, kein noch so übersichtlicher äußerer Lebensumstand garantiert sie. Durch die Ritzen der Häuser, welche sich die Menschheit, ihrem Sicherheitsverlangen zufolge, im Gesellschaftlichen, Geistigen, Technischen errichtet — durch diese Ritzen streicht unablässig der dunkle Wind jener Urangst, weht der Atem des Chaos. Das menschliche Denken, wo immer es sich dem Kern der Existenz nähert, vibriert von dieser Angst. Es ist die Angst vor dem Geheimnis des Existierens schlechtweg, welches niemals dem Menschen zu eigen gegeben ward. Ob man sich der Fratzen und Larven in der Mythologie erinnert, welche diese Angst gegenständlich manifestieren, oder ob man der Begriffe Sorge und Angst gedenkt, wie sie in der existentiellen Philosophie der Gegenwart eine so bedeutsame Rolle spielen: es ist derselbe Tatbestand, der hier bezeichnet wird.

Die Schicksalsreflexion, gleichgültig, ob man Schicksal als individuelles bestimmt oder als transsubjektives Es, die Schicksalsreflexion bannt diese Angst nicht, sondern sie

vermehrt diese, läßt deren Schatten immer ausgeprägter, riesiger auf das Seiende fallen. Gerade die Mysterien des Schicksals sind es, welche immer aufs neue diese Angst im Herzen nähren.

In den Stunden einer irrealen, metaphysischen Bedrohtheit, wo es nicht mehr um das biologische Sein, sondern um den geistigen Sinn des Menschen geht, ist das Schicksal von einer gnadenlosen Stummheit erfüllt. Seine Apostrophie ist ebenso zwecklos wie der Versuch, an es zu glauben, ihm zu vertrauen. Denn das Wesen des Schicksals ist nicht Personalität, sondern Sächlichkeit. Personalität verpflichtet, ja drängt zur Anrede, zum Sicheröffnen, Glauben. Sächlichkeit dagegen ist Verkörperung der Abweisung und Negation. An der Sächlichkeit des Schicksals prallt jede Liebesintention des Menschen ab, denn das Sächliche ist der Liebeserwiderung unfähig. Die dem Schicksal entgegenschlagende Liebesflamme flackert ins Leere, verbrennt schließlich an sich selbst.

Mit der menschlichen Liebe geht es nicht anders als mit der menschlichen Not. Auch sie, qualvoll hinausgeschrieen, wird nirgendwo angenommen, erhört, ihr Echo geistert hohl durch die Räume der Welt. Es gibt keine Reaktion des Schicksals auf das, was das Herz der Sterblichen erfüllt und je und je zu sprengen droht. Denn das Schicksal — immer wieder wurde es von uns betont — ist ja nichts anderes als die Inkarnation jenes Gesetzes, dem die Existenz hörig ist, ohne es zu wissen oder auch nur zu ahnen, was diese Hörigkeit im einzelnen von ihr heischen wird.

Der Glaube an Gott geht in seinem letzten, tiefsten Stadium über den Glauben an ein allgemeines Weltprinzip, eine vis vitalis oder wie immer die Definitionen hier lauten mögen, hinaus. Es ist der Glaube an eine weltüberlegene Personalität. Mag sie auch mit Bestimmungen wie ens realissimum — wirklichstes Seins — oder summum bonum

— höchstes Gut — umschrieben werden: ihr eigentliches Wesen erschöpft sich nicht im Sächlichen. Gott ist die Summe aller Bestimmungen, und vielleicht ist auch seine Bezeichnung als Personalität nur etwas Vorläufiges — Chiffre für ein Unaussprechliches, das sich noch dahinter verbirgt. Wir wissen es nicht; hier tut sich die endgültige Grenze jeglichen Denkens auf. Aber wie dem auch sei: es bleibt die Grunderfahrnis gläubiger Menschen durch die Jahrtausende hindurch, sich an Gott wenden, Gott anreden, eine Beziehung zu Gott haben zu dürfen, für welche die Beziehung von Menschen untereinander ein in seiner Fragwürdigkeit nur sehr irrelevanter Hinweis ist.

Im Glauben erfolgt die transzendente Erwiderung der Liebe des Menschen, die Erwiderung auf die Not des Menschen — sei es, daß die sie behoben, sei es, daß sie erträglich oder zumindest einsichtig gemacht wird —; im Glauben kommt die Angst zur Ruhe. Was das Schicksal dem Menschen zu geben außerstande ist, das wird allein im Glauben an Gott erfahren: Sicherheit des, ach, so zerbrechlichen Seins in einer ewig bewegten, ewig sich wandelnden Welt; Anhauch des Geistes, welcher „wie auf Taubenfüßen" herabkommt und das Herz tapfer und hoffnungsvoll macht inmitten der Unwägbarkeit dieses Lebens.

Haben wir, im Letzten, je etwas anderes zu verwirklichen getrachtet?

NACHBEMERKUNG ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Das vorliegende Buch wurde von mir während des Rußlandfeldzuges auf einer Nachrichtenstation im weißruthenischen Minsk 1942/43 geschrieben. Es erschien Ende 1943 in der (inzwischen liquidierten) Hanseatischen Verlagsanstalt in Hamburg. Unmittelbar darauf wurde mein Buch im Mitteilungsblatt der „Reichsstelle zur Förderung des deutschen Schrifttums" aufs heftigste angegriffen, und zwar durch einen Literaturkritiker im Hauptschulungsamt der SS. Wörtlich hieß es in dieser Ablehnung: „‚Mensch und Schicksal' ist das weltanschaulich gefährlichste Buch des Jahres." Der damalige Leiter der Hanseatischen Verlagsanstalt wurde daraufhin ins Propagandaministerium nach Berlin zitiert, um Rede zu stehen, warum und mit welcher Absicht er dieses Buch verlegt habe. Man ‚verwarnte' ihn, das Papier zur neuen Auflage wurde gesperrt.

Ich glaubte, dem Leser diese Daten bei der unveränderten Neuauflage nicht vorenthalten zu sollen — nicht um eines ‚Widerstands'-Renommees als um der Tatsache willen, daß selbst im Dritten Reich Bücher veröffentlicht worden sind, denen es allein um die Wahrheit ging, und daß es auch damals eine geistige Verantwortung gegeben hat, welche durch das politische Klima nicht verdorben war.

H. J. B.

INHALT

Seite

Anstatt eines Vorwortes 5

ERSTER TEIL:

SCHICKSAL ALS BESITZ

Schicksal als Besitz 13
Schicksal und Wille 26
Schicksal und Erkenntnis 32

ZWEITER TEIL:

SCHICKSAL ALS FERNE

Schicksal als Ferne 69
Das Unberechenbare 79
Begegnungen 106
Der Tod 113
Schicksal in der Geschichte 125

DRITTER TEIL:

SCHICKSAL UND GOTT

Schicksal als Setzung 141
Schicksal und Freiheit 168
Sächlichkeit und Personalität 194

Nachbemerkung zur zweiten Auflage 201

KURT LEVINSTEIN

GOETHES FAUST

und die Vollendung des Menschen

132 Seiten. 1948. DM 3.80

*

WERNER DANCKERT

GOETHE

Die Ur-Elemente seiner Weltschau

Groß-Oktav. Etwa 400 Seiten. 1949. Ganzleinen ca. DM 20.—

*

NICOLAI HARTMANN

DAS PROBLEM DES GEISTIGEN SEINS

Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften.

2. Auflage. 1949. 564 Seiten. DM 18.—, Halbleinen DM 20.—

*

KARL JASPERS

DIE GEISTIGE SITUATION DER ZEIT

(1931)

(Sammlung Göschen Nr. 1000)

Unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage. 1949. 232 Seiten. DM 2.40

*

WERNER JAEGER

PAIDEIA

Die Formung des griechischen Menschen

Dritter Band

Die Zeitalter der großen Bildner und Bildungssysteme

Groß-Oktav. 462 Seiten. 1947. DM 17.—

VERLAG WALTER DE GRUYTER & CO., BERLIN W 35

RUDOLF MALSCH

GESCHICHTE DER DEUTSCHEN MUSIK

Ihre Formen, ihr Stil und ihre Stellung im deutschen Geistes- und Kulturleben

3. Auflage mit 8 Bildtafeln. 5 Partiturseiten, sowie zahlreichen Notenbeispielen und Textabbildungen

Groß-Oktav. VIII, 414 Seiten. 1949. Ganzleinen DM 16.—

*

PHILOSOPHEN-LEXIKON

Handwörterbuch der Philosophie nach Personen.

Unter Mitwirkung von Gertrud Jung verfaßt und herausgegeben von Werner Ziegenfuß.

2 Bde. 1400 Seiten. Bd. I (A—K) 1949. 640 Seiten. Ganzleinen DM 30.—

Band II erscheint noch im Laufe des Jahres 1949.

*

MAX WEGNER

LAND DER GRIECHEN

Reiseschilderungen aus sieben Jahrhunderten.

Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen.

Mit Textabbildungen, 15 Tafeln und 1 Karte. 1943. 336 Seiten. Geb. DM 4.80

*

MAX WEGNER

DAS MUSIKLEBEN DER GRIECHEN

Mit 22 Textabbildungen und 32 Tafeln. 1949. 232 Seiten. Ganzleinen ca. DM 10.—

VERLAG WALTER DE GRUYTER & CO., BERLIN W 35