Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 12 (1956)
Heft: 2

Artikel: Schicksal und Glaube
Autor: Oyen, Hendrik van
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878976

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schicksal und Glaube.

I.

Unmittelbar nach Abschluß des Krieges erschien in Deutschland ein Buch unter dem Titel: Schicksal und Gott. Der Autor war Joachim Konrad, Professor an der protestantischen theologischen Fakultät in Münster. Dieses Buch, geschrieben in einer unvorstellbar verwüsteten Stadt und unter der persönlichen Trauer schwerer Verluste, möchte eine Antwort geben auf die Frage: Was will das Schicksal von mir? Wozu ist das alles? Was für einen Sinn hat es, und wie läßt das alles sich mit dem Glauben an einen gerechten Gott zusammenreimen? Gibt es da überhaupt noch eine bestimmte Zwecksetzung, oder ist einfach alles nur nackter Zufall und sinnlose Übermacht? Fragen und nochmals Fragen drängen sich hier auf, und dieser Autor geht mit all diesen Nöten, die also zutiefst ganz persönliche sind, in das Heiligtum Gottes und beugt sich vor dem Mysterium des Glaubens im Wissen einer endgültigen Vollendung Gottes.

Ich frage mich, ob sich die Glaubensnot unserer Zeit wohl nicht am schmerzlichsten gerade dort offenbart, wo es uns manchmal unendlich schwer fällt, gerade diesen Weg zu gehen, der uns in diesem Buch Konrads gezeigt wird. Der Abstand zwischen unserem individuellen Schicksal, eingespannt in das Netz der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit wie es ist, und einer führenden und sorgenden Hand Gottes scheint unüberbrückbar groß zu sein. Diese letztere bedeutet uns höchstens noch eine freundliche Jugenderinnerung, eingeprägt von einem gläubigen Pfarrer, der uns von einer gütigen Führung im Leben sprach, von Kraft zum Kreuztragen oder zum Lichtsehen, oder wie die vielen gutgemeinten Sprüche für die Jugend alle heißen mögen. Aber wie vieles an gutem Glauben ist im Laufe des Lebens völlig und unheilbar zerstört worden. Ein ganzes Heer von Theorien, Ideologien, Erfahrungen, Verzweiflungen, Dämonien, Trieben ist über uns hergefallen und hat diese schönen Sprüche für immer als Wunschträume entlarvt, es ließ uns unmächtig zurück, trotz aller Enttäuschung doch immer wieder einen neuen Halt und eine neue Zuflucht suchend. Wir sind eben Menschen, die das nicht lassen können.

Es gibt viele Möglichkeiten, um dem Leben einen Sinn abzuringen. Und man muß sich eigentlich wundern, daß unsere Sprache, verglichen beispielsweise mit der der alten Griechen, so arm ist, um dieser Vielgestaltigkeit Ausdruck zu verleihen. Konrad macht mit Recht aufmerksam auf die Tatsache, daß die *Griechen* einen erstaunlichen Reichtum von Schicksalsmächten unterschieden, die alle unter mythischen Namen als selbständige Bedrohungen der Existenz fungierten. Wie ihre Sprache fähig war, die verschiedenen Liebesarten anzudeuten, so war sie auch reichhaltiger in der Unterscheidung der zerstörenden Kräfte des Lebens. Man kannte die *Ananke*, von woher wir unser Wort für Angst haben, das unabwendbare Geschehen, dem niemand entfliehen konnte und welches das Leben wie in einer eisernen Umklammerung verhaftet hält. — Man sprach von der *Moira*, dem tragischen Los, wodurch der Unschuldige wie blindlings in Schuld gerät und seinem Verderben entgegengeführt wird. Bekanntlich haben die Griechen für diese Wendung des Lebens besondere Aufgeschlossenheit gezeigt: das Leben entfaltet sich sonnig und froh, bis aufs unerwartetste die Wendung eintritt und die Lebensbühne heillos verfinstert, jede Ordnung scheint völlig willkürlich durchbrochen zu sein, jeder Sinn, alles Ethos scheint aufgehoben, alles scheint dem Untergang gewidmet zu sein. — Neben der Moira erhebt sich dunkel und drohend die *Nemesis*, das sich rächende Schicksal. Ist bei Moira alles rätselhaft und scheinbar jede Ordnung und Recht ignorierend, so gilt bei der Nemesis gerade die Ordnung, die sich als unabwendbare Rache spürbar macht. Bei Nemesis weiß man infolge der eigenen Selbstanklage, woran man ist. So ist Orestes krank von Gewissensbissen des Verbrechens wegen, das er beging, genau wie wir beispielsweise in Schillers Dramen alles von einer sittlichen Ordnung durchleuchtet sehen, die den Menschen ins Gericht treibt. Bei Nemesis ist die Weltgeschichte das Weltgericht, sie hat die Waage in der Hand, und ihr gilt das Wort: denn alle Schuld rächt sich auf Erden. Von dieser Sicht aus scheint es also eine absolute Weltgerechtigkeit zu geben, die in ihrer Stunde — sol justitiae — ihren Strahlen mit mathematischer Sicherheit gebietet und wie die Sonnenuhr die Stunden der Weltgeschichte nach dem Maße absoluter Gerechtigkeit bestimmt. Durch alle Zeiten der Geschichte ist dieser Gedanke beliebt ge-

wesen. — Die Stoa sprach von der *Pronoia,* der vernünftigen, allwissenden Vorsehung. Sie durchschaut alle Dinge und bringt sie, sei es auch für uns manchmal unberechenbar, auf ihren Platz. Auch das Tao der Chinesen, das Satori des Zenbuddhismus, die prima causa der Scholastik, Spinozas deus sive natura, Leibniz' harmonia praestabilita enthalten, jede auf ihre Weise, strenge Linien der Ordnung und der Notwendigkeit in all demjenigen, was für unsere ungeübten Augen scheinbar sinnlos und ordnungslos durcheinanderwirbelt.

Verfolgen wir aber noch die Schickalsreihe der Griechen weiter, denn wir sind noch nicht zu Ende. Gerade dieses Schrullige und Willkürliche kennen die Griechen in der Bezeichnung *Tyche.* Tyche ist das Los, das man zieht und das günstig oder ungünstig ausfallen kann. Etwas vom Spielerischen, das das menschliche Schicksal manchmal an sich haben kann, ist darin enthalten: Scheinbar kommt es ganz zufällig und kaum bemerkt, und allmählich entfaltet sich im Spielerischen ein Ernst, der wie eine immer mehr zunehmende Drohung empfunden wird. Denken wir dabei z. B. an die Tücke der Ansteckung einer unheilbaren Krankheit. Oder es kann einen auch als unerwartetes Glück überfallen: beim Gewinnen des großen Loses, wodurch man über Nacht zum reichen Mann wird. Beides ist wie ein willkürliches, von außen herantretendes Geschehen, was die Griechen mit dem Worte *tyche* präzisierten. Äußerlich ganz unscheinbar, entpuppt es sich allmählich als eine eingreifende Macht in unserem Leben, wovon wir hinterher sagen müssen, daß das, was wir anfänglich als bloßen Zufall gewertet haben, nun doch mit ganz bestimmter Absicht gerade zu uns gekommen ist und in unsere Lebensverhältnisse eingegriffen hat.

Das, was nun aus Tyche heraustritt als ganz zielbewußte Regie im Leben, die Enthüllung dessen, was eigentlich gemeint war, das wird von den Griechen mit dem Worte *daimon* angedeutet. Daimon oder kairós als die entscheidende Stunde: Etwas von einer innerlichen Besessenheit liegt drin, die angreift und mit sich führt, ohne daß man irgendwie die Kraft oder die Einsicht hätte, sich dagegen wehren zu können. Deshalb wird der Daimon auch *syllēptor* genannt: der Mitreißende oder Mit-leidende, die göttliche Übermacht, die den Menschen zum Guten oder zum Bösen mitreißt. Auch im israelitischen Prophetismus

kennen wir diese Erscheinung, die als eine höhere Kraft des Sollens alles Kleinmenschliche und Nichtige ignoriert und einen schwachen Menschen zum mutigen Propheten und Gotteskünder macht.

II.

Absichtlich habe ich in aller Kürze versucht, die Vielseitigkeit der antiken Schicksalsdeutungen darzulegen, um gegen diesen bewegten Hintergrund desto klarer die armselige und dürre Figur des deterministischen Schicksals, die *unsere Zeit* in mancherlei Hinsicht beherrscht, schildern zu können. Was die Antike in vielen Spannungen, mit mythischen Namen qualifiziert, als polyvalente Schichten der Existenz beobachtete, das lebt gewiß immer noch in vielen Menschen, im unreflektierten Bewußtsein. In katholischen Gegenden kennt man dieses Erleben in der Gestalt vieler Heiligen, die jeder eine eigene Aufgabe im Leben als Schutz, Abwehr, Strafe und Heilung haben. Diese polyvalente und polytheistische Einschätzung der Existenz mit ihren oft dichterischen und jedenfalls tief-menschlichen Möglichkeiten ist dem sogenannten deterministischen Erklärungsversuch des Lebensschicksals völlig unbekannt.

Wie sieht die deterministische Theorie aus? Ich versuche folgende Definition: Sie ist die Theorie, bei der der Mensch, stehend in der Kreuzung von Natur und Geist, sich tragisch-heroisch in den Strom der Geschehnisse einschaltet und mit diesem Strom zugrunde geht. — Mit dieser Definition haben wir die gangbare ein wenig umgangen, nämlich diese, die den Determinismus bloß als mechanische Bestimmung aller unserer Handlungen und Erlebnisse verstehen kann. Freilich hat diese Lehre der absoluten kausalen Bestimmung sehr, sehr lange die Wissenschaft beherrscht. Spinoza war der monumentale Denker, der diesen totalen Determinismus verkündigte: Der Mensch bildet sich bloß ein, einen freien Willen zu besitzen. Schon Leibniz widersetzte sich dieser Auffassung, und sein Protest geht via Kant in den deutschen Idealismus mit seiner Verherrlichung der menschlichen Freiheit hinüber. Neben dieser Linie behauptete sich aber bis tief in unsere Zeit ein starres Festhalten an Naturgesetzmäßigkeit, die jedes Geschehen, auch das Handeln aus dem Geiste, determiniert betrachtete.

Aber zu gleicher Zeit war es gerade die Naturwissenschaft, die dieses bloße Gedankending aufriß. Sie mußte anerkennen, daß die wenigen sogenannt absolut-gültigen Gesetze, die scheinbar gegenüber den mehr Freiheit offenbarenden Gesetzen festgehalten werden mußten, praktisch dennoch ihr Prärogativ absoluter Determination gelten lassen konnten bloß innerhalb eines bestimmten Systems von Gültigkeiten oder Werten. Deshalb muß man sagen: Gerade die Naturwissenschaft hat die Fäden absoluter Determination gelockert und gerade das vorbereitet, was ich vorhin in meiner Definition anzudeuten versuchte: Unter Schicksal wird heutzutage nicht eine mechanisch-kausale Ordnung des Lebens verstanden, in die der Mensch ohne weiteres impliziert ist. Nein, die Naturwissenschaft hat eine besondere Aufgeschlossenheit für das Phänomen des Menschen innerhalb der mechanisch-kausalen Ordnung erreicht und eingesehen, daß der Mensch sich nicht so ohne weiteres einschalten läßt wie das Tier oder eine Pflanze in den organischen Prozeß alles Werdens.

Es tritt uns in der neueren Zeit ein Verständnis des Schicksals entgegen, das den Menschen im Kreuzpunkt von Natur und Geist eingewoben sieht: das heißt, die menschliche Existenz wird zwar projiziert gegen den Hintergrund einer totalen Determination (Natur); zugleich aber wird paradoxerweise vom Menschen gefordert, sich in dieser Lage seiner Freiheit bewußt zu sein und sich frei in diese Lage einzuschalten. Ein paar Beispiele dafür mögen ausführlicher erwähnt werden.

Greifen wir zurück auf das nach dem ersten Weltkrieg so renommierte Werk: O. Spengler, «Untergang des Abendlandes». Für Spengler sind Kausalität und Schicksal die schroffsten Gegensätze, die sich denken lassen. Unter Kausalität ist das Gewordene zu verstehen, das durch Zahlen, Formeln, Analysen usw. meß- und berechenbar ist. Es ist das Mechanisch-Registrierbare, das Erklärbare und Reproduzierbare. Diese Perspektive kreuzend läuft nun die Linie des Schicksals auf völlig andere Bedingungen durch jene hindurch: Schicksal ist Leben, Bestimmung, Entscheidung. Das Leben ist die Offenbarung des Dranges nach Licht, nach Vervollkommnung und Bestimmung. Im biologisch-organischen Moment des Lebensdranges gestaltet sich Geschichte, im Schicksal durchkreuzt der Geist die Natur,

und in diesem Augenblick handelt es sich darum, ob man dem historisch so Gewordenen mit einem entschiedenen Ja oder Nein entgegentritt. Ob man sich bewußt, frei, wissend, was man tut, in den Strom der Geschichte einschaltet oder sich von diesem Strom mitreißen läßt und nur zum willenlosen Gegenstand des Geschehens wird. Es handelt sich darum, ob man also Geschichte bewußt und entscheidend *an sich* vollzieht und sich selber darin die wahrhafte einmalige Ereignishaftigkeit in selbstschöpferischer Aktivität verschafft, oder ob man sich schuldig macht an demjenigen, was Geschichte in diesem Augenblick (kairos) von mir verlangt. Theoretisch lassen sich die Grenzen zwischen Kausalität und Schicksal natürlich nie angehen. Ebensogut wie das Werden und das Gewordene Gegensätze sind, ebenso gewiß sind sie in jedem Erlebensakt beide vorhanden. *Geschichte* erlebt der, der beide Momente als werdend, als in sich fortschreitend und sich vollendend erlebt; *Natur*, wer beide als geworden und dann vollendet analysiert. Das erste ist das visionäre Erleben, das dichterische Schaffen; das zweite ist die wissenschaftliche Objektivierung, die vernünftige und berechnende Distanzierung. Fragen wir, was für Spengler Schicksal bedeutet, dann können wir sagen: Es ist der Versuch, sich künstlerisch mit dem Antlitz der Wirklichkeit zu versöhnen (daher spricht Spengler immer wieder von Morphologie). Es ist Nietzsches *amor fati*, das Ja zu den Kräften, die sich gelten lassen, mutig, tragisch-heroisch.

Es scheint mir, daß wir in Spenglers Auffassungen hinsichtlich des Gegensatzes Natur–Schicksal eine Reihe Züge entdecken können, die auch für die Erfassung des menschlichen Lebens in unserer Zeit symptomatisch sind. Ich nenne an erster Stelle den *dialektischen Materialismus*. Auch hier handelt es sich um eine Kreuzung von Natur und Geist, wo sich der einzelne Mensch im richtigen Augenblick geschickt und mutig einzuschalten hat. Vergegenwärtigen wir uns schon das Parallelogramm von Kräften und Ursachen, auf das der Marxismus aufgebaut ist: Zwei subjektive: die individuelle Aktivität und die Gemeinschaftsordnung. Zwei objektive: das Rohmaterial und das Handwerkszeug, Produktion und Reproduktion; diese Struktur impliziert die spontane Aktivität des Geistes in die Ordnung der kausalen Entwicklung. Es wird vom strengen De-

terminismus nichts zurückgenommen, alles entwickelt sich genau so, wie es sich nach den Gesetzen der Evolution in den verschiedenen sozialen Perioden entwickeln muß; das benimmt aber Marx trotzdem die Möglichkeit eines Ethos nicht, denn die Einsicht in das Gebot der Stunde bietet das Stimulans, sich frei in den Prozeß der Geschichte einzuschalten und damit den Gang dieser Geschichte selber zu fördern. So kann es geschehen, daß der Mensch zugleich Objekt und Subjekt der Geschichte ist. Er wird durch das Schicksal bestimmt nach der Natur, und er bestimmt selber das Schicksal dem Geiste nach. Es ist klar, daß gerade an diesem Punkte die tragische Spannung im dialektischen Materialismus in bezug auf die Schicksalsidee sich bemerkbar macht, wenn es sich nun darum handeln wird, ob die Norm dieses spontanen Handelns die des tragisch-heroisch Sich-Opferns im Dienste des Kollektivs sein wird oder die eines harmonischen Zusammenspiels zwischen dem Interesse des Individuums und des Kollektivs. Wir wissen, wie sehr es im dialektischen Materialismus in der Praxis aufs erstere ankommt und wie das einzelne Individuum in diesem Kreuzpunkt von Natur und Geist unwiderruflich hineingeschleudert wird in die Tiefe des geschichtlichen Strudels, wo ihm keine Möglichkeit bleibt, seine Freiheit zu erweisen. Versucht es dies trotzdem, dann wird es ohne weiteres schuldig befunden dem Gebot der Stunde gegenüber, das nur vom Interesse des Kollektivs getragen wird (Arthur Koestler, Darkness at noon, the Yogi and the Commissar).

Ich habe jetzt zwei Beispiele genannt, in denen der Mensch im Kreuzpunkt von Natur und Geist in das breite Schicksal der Geschichte hineingestellt wird; es können dann zwei weitere Beispiele angeführt werden, wo der Mensch noch mehr in seiner individuellen Not in bezug auf das Schicksal gesehen wird: ich denke an die komplexe Psychologie und die Existenz-Philosophie.

1. Es ist gewiß ein großes Verdienst der *Psychologie des Kollektiv-Unbewußten,* namentlich der Schule Carl Gustav Jungs, die Bindungen der neueren Psychologie an die determiniert-kausale Perspektive soviel wie möglich lockern zu wollen. Es muß anerkannt werden, daß es schon das Streben der Freudschen Psychoanalyse war, in der Begegnung zwischen Schick-

sal und Individuum das unbewußte Erleben möglichst zur Klärung und zur Heilung zu führen. Die Figur des Über-Ichs ist Zeuge eines Strebens, in welchem sich das Selbst dem Naturtrieb widersetzt und den verdrängten Trieb durch Idealbildung zum Über-Ich sublimiert. In der Lehre Freuds hat der Mensch von seinem ersten Erwachen an immer wieder neue Phasen des Scheiterns dem Aggressionstrieb gegenüber zu erleben, um dann auch immer mühseliger mit der Kontroll-Instanz des Über-Ichs zu tun zu haben, die nun allmählich das ganze Leben des Individuums innerhalb der Kultur zu einem großen Komplex von Schuldgefühlen ausgestaltet, verursacht durch die vielen Bindungen, die das Schicksal nach allen Seiten für einen Menschen zusammenschmiedet (Ehe, Familie, Beruf, Freizeit usw.). Die ganze Kultur wird auf diese Art und Weise zum sublimierten Trieb und das Verhältnis des Menschen zu seinem Schicksal im Kairos von Natur und Geist zur unabwendbaren Neurose. Die Schuld bricht nach allen Seiten auf und wird sich ethisch und religiös vermummen, aber jeder Schritt tiefer in die Kultur bedeutet einen Schritt tiefer in den Schuldkomplex, ein hoffnungsloses Hineingeraten in die Tragik des Schicksals. Was hier Schuld, Befreiung, Gewissen genannt wird, hat an und für sich nichts mit der Realität eines lebendigen Gottes zu tun, es sind bloß Symptome eines gestörten Gleichgewichtes zwischen Trieb und Schicksal, zwischen Machtexpansion und Machtbereich. Die neuere Entwicklung der Psychologie des Kollektiv-Unbewußten hat sich bemüht, die Spannungen zwischen Trieb und Aufgabe, Natur und Geist immer bewußter aus der Umklammerung der Freudschen Eros- und Destruktionstriebe zu lösen, weil die Frage nach den letzten metaphysischen Voraussetzungen dieser Schuld- und Gewissenskomplexe sich immer lauter anmeldete.

Dennoch müssen wir uns fragen, ob es ihr gelungen ist, sich von einer deterministischen Beurteilung der menschlichen Existenz so zu lösen, daß der wirkliche Mensch hervortritt. Wer die Schuldfrage bloß als Symptom tiefer liegender, unbewußter Konflikte zu verstehen sucht, wird die Schuld, ob er will oder nicht, immer wieder mit unbewußten Kindheitstraumata verbinden und versuchen, durch Analyse der Ursachen eine gewisse therapeutische Korrektur anzubringen, eine Reintegration des

Ichs in seine Umgebung und seine Welt. Das Eigenartige dieses Versuchs ist also das typisch deterministische Unternehmen, um die richtige Diagnose zugleich die richtige Therapie sein zu lassen. So wie bei Marx «Freiheit» das konkrete Verstehen der Geschichte war und diese Einsicht zugleich die Tat der politischen Entscheidung, so bedeutet hier die erhellende Einsicht in die kausale Verstrickung die Lösung dieser Verstrikkung und damit eo ipso die Heilung des Krankheitsprozesses. Natur und Geist begegnen sich in der Kreuzung eines tragischen Geschehens, das nun den furchterregenden Aspekt von selber verlieren soll nach dem Maße, wie man sich in die tieferen Schächte des Kollektiv-Unbewußten begibt und mutig die Zusammenhänge durchschaut als die Zusammenhänge, die nun einmal schicksalsgemäß zu einem gehören. Diese Zusammenhänge finden dann ihren Ausdruck in bestimmten Archetypen, Fiktionen, Symbolen, Imaginationen usw., die unvermeidlich von der frühen Jugend zu einem gehören. So besteht die Integration zum eigentlichen Selbst in diesem Sich-Hineinstellen in die unbewußten Grundformen des psychischen Lebens selber.

Was hier geschehen soll, wird von einem modernen Theologen folgendermaßen als vorbildlicher Heilsweg beschrieben: «Eine völlig andere Situation ergibt sich in dem Augenblick, wo wir vor jenen Angstursachen nicht mehr die Flucht ergreifen und sie uns durch irgendwelche Künste vom Hals schaffen, sondern es wagen, uns ihnen zu stellen und sie als zu unserer Existenz gehörend zu bejahen und anzunehmen. In dem Augenblick, wo wir dazu bereit sind, wird sich uns enthüllen, daß sie etwas anderes sind, als was sie in unserer krampfhaften Abwehr zu sein schienen: In der Tiefe des Nichts, in die hinein unser Denken sich verliert, leuchtet uns das Geheimnis des schöpferischen Urgrundes auf, in dessen allbergender Macht wir uns vom Angstkrampf gelöst neu geschenkt erhalten.»

So sieht auch die moderne Psychotherapie die Kategorie Schuld als Urform unserer Existenz. Wer nun die sich daraus als ursächlich ergebenden Komplexe, die sich als Spannungen, wie Angst, Furcht, Einsamkeit, Zwangsneurose usw., spüren lassen, in ihrer Ursächlichkeit zu erhellen weiß und als Gegengewicht andere Fiktionen, wie Gemeinschaftssinn, Liebe, Führung usw., anzuregen imstande ist, der wird den kranken

Menschen wieder mit seinem Schicksal versöhnen und ihn zum eigentlichen Menschsein zu reintegrieren wissen. Das heißt, eine Art von Menschlichkeit, die er als merkwürdigen Komplex von innerseelischen Trieben und Instinkten und außerseelischen Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten tapfer und mutig zu akzeptieren haben wird.

2. Die Folgerungen des naturwissenschaftlichen Determinismus, die sich von der Romantik her auf die Kategorien Macht, Leben, Trieb hin bewegten, der Glaube an das Kollektiv und das Volk, das Wachstum der Psychotherapie vom Ödipus-Komplex ins Kollektiv-Unbewußte der Archetypen, in einem Wort: die Folgerungen von Naturwissenschaft, Philosophie und Psychologie hat der *Existentialismus* gezogen, wenn er im Kreuzpunkt von Natur und Geist die Annahme des Schicksals in seiner völligen Sinnlosigkeit als menschliche Wahl beschreibt. So wie manchmal alte Fossilien gefunden werden, deren Züge sich im sie umgebenden Stein abgezeichnet haben (es waren einmal lebende Wesen, Tiere, Pflanzen oder Menschen, aber ihr Bild ist jetzt nur noch vage im Spiegelbild des Steins wieder zu erkennen), so ist der Mensch in unserem modernen Weltbild bloß Abdruck im versteinten Bild der Wirklichkeit. Er ist bestimmt und gezeichnet durch die Unwiderruflichkeit der Materie in ihrer schonungslosen Formgebung. Er ist an sie restlos gebunden, versteinert, bloß Abdruck, Kerbe, ein Loch, wie es Jean-Paul Sartre nennt, im massiven Sein. Die Freiheit des Menschen ist nach der Auffassung dieses Denkers ein Loch in der Massivität des en-soi, des kompakten Seins; und wir Menschen versuchen, einander in diese Kerbe einzufangen. Geworfen, schuldig, verhärtet, einsam stehen wir uns gegenüber. Determiniert, aber in dieser Determination uns selber determinierend; die totale Freiheit des menschlichen Projektes ist schon im Augenblick der Entscheidung von der absoluten Gebundenheit vorbestimmt. Jede ethische Entscheidung ist zwar eine eigene, freie Entscheidung, aber zugleich gilt: man kann sich bloß selber, aus dem gewonnenen Bild der Wirklichkeit, die man selber ist, wiederholen. In jedem möglichen Wechselspiel der Entscheidung als existentieller Freiheit erstarrt in der Kreuzung von Bewußtsein und Wirklichkeit die Existenz zur Essenz, das pour-soi zum en-soi. Deshalb ist hier jeder Wert, jedes Ethos als

aposteriorische Form der Interpretation, das Aufrechterhalten eines falschen Scheines. Freiheit hat in diesem Denken keine sittliche Kraft, sie ist gefährliches und folterndes Nicht-sein im Sein, ein Loch in der Wirklichkeit, Epiphänomen der Materie. Die Freiheit ist bloß sinnlose Angst der Massivität des Schicksals gegenüber, gegen welche Wand man sich bloß scheinbar distanzieren und behaupten kann, um dann jeden Augenblick wieder gegen sie anzurennen und sich zu zerstören. Das Mensch-sein hat jeweils wieder darin ihre Größe, es immer wieder heroisch zu versuchen, um dann wieder tragisch zugrunde zu gehen, zu scheitern, im Tode zu erstarren. Die Kreuzung von Natur und Geist in der Determination der Wirklichkeit findet ausschließlich den Tod als letzte Kategorie der Menschlichkeit vor.

Bevor wir auf die Sicht des Glaubens diesen Problemen gegenüber zu sprechen kommen, möchte ich mir erlauben, erst noch auf eine andere typische Lösung unserer Zeit in diesen Nöten hinzuweisen. Wenn Johan Huizinga in seinem Buch «Schatten von Morgen» nach der dort durchgeführten Diagnose unserer Zeit die Therapie andeuten will, dann nennt er als Katharsis, als Läuterung die *Stille* des Herzens, in der Mitleid und Furcht sich gelöst haben, die Stille der Seele, die ihre Quelle im tieferen Verstehen des Grundes aller Dinge hat. Nur diese innere Stille (das also, was die Stoa die *galēne* nannte) macht einen bereit, die Pflicht zu tun und das Schicksal auf sich zu nehmen. Wir werden hier bei Huizinga erinnert an die indische Weisheit, die in unserer Zeit wieder zur Lösung der Schicksalsfragen herangezogen wird. Von allen Schriften Jungs z. B. ist die Einleitung zum Zenbuddhismus vielleicht die bezeichnendste. Es handelt sich um «Die große Befreiung» von Daisetz Teitaro Suzuki: Jung gab dazu eine ausführliche Einführung. Er ist überzeugt, daß das, was dort gepredigt wird, wohl zwar niemals vom westeuropäischen Menschen erreicht werden kann, trotzdem aber das hohe Ideal ist, wonach er streben soll. Es ist das Erleben desjenigen, was man im Zenbuddhismus *Satori* nennt: das bildlose Stillwerden in Identität mit den Dingen. Was von der Stoa geahnt wurde, ist hier in Reinkultur vorhanden. Ein Beispiel: Der Schüler-Mönch fragt den Meister nach dem Eingang zum Weg der Wahrheit. Er bekommt

die Antwort: Hörst du das Rauschen des Baches? Dort ist der Eingang... Die Befreiung des Schicksals ist die stillgewordene Einheit mit dem All der Dinge, das Verlieren jeder Selbstheit. Das Ziel der Psychotherapie beschreibt Jung als die Wandlung, nicht als vorher absichtlich bezweckte, sondern als die unbestimmbare Veränderung, deren einziges Kriterium das Verschwinden der Ichhaftigkeit ist. Keinem Arzte ist es gegeben, daraufhin bewußt einzuwirken, so hören wir, das einzige, was er machen kann, ist, die Hemmungen dazu zu überwinden versuchen. Es wäre hier hinzuweisen auf das Buch «Lost Horizon» von James Hilton, das das Leben in einer Lamaserei in Tibet beschreibt, Schangri La, auf einer fast unerreichbaren Hochfläche, wohin zufällig Europäer hinkommen und dort jeden verfeinten Luxus der modernen Welt konstatieren, zugleich aber auch ein Leben, das vollkommen in sich verstillt ist. Das Selbst des Menschen ist regungslos mit den Dingen eins geworden, die Zeit steht still, man lebt Jahrhunderte und bleibt zugleich jung in der totalen Verstillung, wie ich es nennen möchte. Man lebt so, daß man keinen anderen Menschen sieht, die Räume sind so groß, daß man darin völlig verschwindet, man hat mit niemandem zu tun. Die Zeit ist unendlich, der Raum ist unbegrenzt. Es gibt keinen Zwang mehr, niemals wird der Bogen zu stark gespannt. Mäßigkeit ist der Schlüssel zu allen Dingen, darum schlafen die Leidenschaften ein, die Begierden siechen hin, die vollkommene Verstillung erzeugt die Einheit mit allen Dingen, und dann erfolgt namentlich auch die Ergebung in das Schicksal. Was hier über die indische Weisheit auch von führenden Männern wie Huizinga, Jung und Hilton der europäischen Kultur vorgehalten wird, ist das Sich-auflösen der individuellen Bewußtheit: die eschatologische «Verstillung». Wenn das Schicksal nicht von der heroischen politischen Tat angegriffen wird (eine Lösung, auf die Sartre immer mehr gekommen ist), wenn einem der Mut fehlt, die Tragik ohne weiteres auf sich zu nehmen, und wenn man den Tod als einen letzten Ausweg hinnimmt, dann bliebe noch als einzige Möglichkeit die Flucht in die jedes Bewußtsein aufhebende Verstillung, das bildlose Aufgehen in die völlige Einsamkeit des Nichts.

Ja, ist das *wirklich* eine Möglichkeit? Am Ende des Hiltonschen Buches weiß man nicht, ob Schangri La ein Traum oder

Wirklichkeit war. Ob man es nicht vielmehr mit einem Gedankenspiel des modernen Geistes zu tun hatte, der sich ein Traumbild der Verstillung konstruiert mit Erhaltung aller Bequemlichkeiten, die die moderne Kultur zur Verfügung stellt. Das heißt eigentlich: man gibt es auf, das Leben und das Schicksal weiter zu verstehen, man sieht ein, daß es ein großes Rätsel ist, und in diesem Rätselsein ist die einzige Lösung: die Aufhebung des Bewußtseins. Dann gibt es kein Verständnis mehr, man ist mit den Dingen ein Ding geworden. In diesem Buch «Lost Horizon» sind es eigentlich nur Marionetten, die noch miteinander zu tun haben, wenn sie überhaupt sich noch gegenseitig den Weg kreuzen, was also, wie gesagt, kaum mehr der Fall ist, denn jeder verschwindet in die Unendlichkeit von Zeit und Raum. Was ist auch diese Lösung anders als die, wo Natur und Geist sich kreuzen und der Mensch, den Gewalten der Natur anheimgestellt, versucht, ihnen möglichst zu entfliehen, um in einer stoischen *galēne* völlig der Welt enthoben zu werden und jeder Berührung mit ihr und mit dem Mitmenschen aus dem Wege zu gehen?

III.

Was uns in all diesen Auseinandersetzungen mit dem menschlichen Schicksal fehlt, ist die Möglichkeit einer echten Begegnung des Menschen mit einer übergeordneten Instanz, die er anreden kann, befragen, vielleicht sogar anklagen und verwünschen.

Bis jetzt haben wir abgesehen von der Antike das menschliche Leben ausschließlich von der polaren Spannung Natur–Geist umschlossen gesehen. Die Natur als biologische Grundordnung des Lebens wird vom Geist, von der Vernunft überhöht, und der Mensch versucht, sich in dieser biologischen Ordnung seine Stellung anschaulich zu machen. Er versucht, soviel Einsicht in die Lage zu erlangen, daß er sie möglichst beherrscht, eventuell auch ihr entflieht. Ganz anders war es noch bei der Antike. Wir hatten immer wieder mit einer Namensgebung zu tun, worunter der Mensch sich jeweils eine mehr oder weniger persönliche Führung dachte, sei es auch manchmal dunkel und nach menschlicher Berechnung ungerecht. Aber sein Verhältnis zum Schicksal war ein Verhältnis, das nach

oben irgendwie offen war. Der Mensch war in der Antike nicht bloß ein Opfer zwiefacher Polarität, sondern dadurch, daß er einen Namen geben konnte, konnte er ansprechen, anklagen, anflehen, beten und fluchen. Im philosophischen Determinismus, so wie wir ihn in allen moderneren Strömungen kennengelernt haben, gibt es nichts anzubeten und nichts zu fluchen, es kommt nicht zu einem richtigen Zwiegespräch des Menschen mit den Göttern oder mit Gott. Dafür ist man zu sehr aufgeklärt. Anders die Griechen! Auch wenn der Mensch so von Trauer ergriffen, daß er keinen Namen mehr sagen kann, wie Hekuba in Euripides' «Trojanische Frauen», wird er ihn anbeten, der «namenlos ist wie die Welt, weil nicht ein einzelner Name sich fügen läßt zu ihm, der mit Gesetz, Notwendigkeit und Willen bloß in eitlen Klängen angedeutet ist».

Hier bricht die Wirklichkeit für den Menschen als fragendes, bittendes und betendes Geschöpf auf. *Hier kommt die ganze Menschlichkeit des Menschen in Sicht.* Und es ist hier, wo wir in der *Bibel* eine ganz andere Fassung unseres Problems vorfinden, wenn sich dort *der Name* offenbart, an den wir uns in unseren Nöten wenden dürfen. Nicht in der Kreuzung von Natur und Geist, sondern in der Enthüllung des Gottesnamens, als zeichenhafte Offenbarung seiner Beziehung zum Menschen, wird sich das Mysterium unseres Lebens geborgen wissen. Hier wird nicht nach Einsicht gefragt, sondern nach Glauben.

Um den Unterschied klar zu sehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß in den philosophischen Strukturen die Frage nach dem Sinn, nach der Einsicht, die Frage des Verstehens die führende war. Es handelt sich dort um eine Skala von möglichst höher steigender Rationalität aus der Irrationalität: das Geistwerden in der Natur, um dann möglichst doch wieder in die Irrationalität, in das Dunkel des Unbewußten und Unausgesprochenen und Unaussprechbaren, das Ineffabile des Nichtwissens zurückzukehren. Der Weg über die Rationalität scheitert in dem des Nichtwissens und verliert sich schließlich in das Nichts. Die Antworten, die wir vorfanden auf diesem Wege der Rationalisierung, sind alle mehr oder weniger der Frage entsprungen: «Warum ist das so?» Man möchte, daß an den Dingen eine gewisse Rechenschaft offenbar wird, weshalb sie sind, wie sie sind, man möchte die Magie der Dinge entzaubern und

die Gesetze zu verstehen suchen, die das Schicksal des Einzelnen und der Allheit abgeben. Oder, man gibt sich dieser Magie des Werdens selber hin und löst das Bewußtsein auf in die Stille des «satori».

Man hat wohl behauptet, diese Frage nach dem Sinn sei dem biblischen Denken völlig unbekannt, sie entstehe erst in der Renaissance, wo der Mensch sich irgendwie im Spiegelbild des Werdens wieder erkannte, wie Cusanus sagte: als Band der Welt im kleinen, oder wie Reuchlin: die Mitte der Welt, oder wie Lionardo: als Modell der Welt, oder als das vollendete Bild des Universums, wie es Agrippa meinte: jedenfalls der Mensch als der Mikrokosmos, der in den eigenen Gesetzen die magischen Geheimnisse des Alls zu entdecken meint.

Es scheint mir aber verfehlt, anzunehmen, daß die Frage nach dem Sinn in dieser Hinsicht eine typisch «moderne» Frage wäre, das heißt: modern als menschbezogen, anthropozentrisch, gelöst von allem dogmatischen Denken. Nein, solange der Mensch imstande war, den Weg seines Schicksals mit einem am Verstand gemessenen scheinbar gerechten Maßstab zu beurteilen, wird er auch die Sinn-Frage gestellt haben. Sie ist der biblischen Glaubenswelt keineswegs fremd, auch wenn man hier den Sinn nicht an den Dingen selber ablesen will, sondern als Führung und Gefüge eines höheren Willens, wobei es einen auch immer wieder drängt, die Frage laut werden zu lassen: Warum ist es so gefügt? Da ruft uns z. B. Psalm 89 zu: Sollte wohl der Mensch umsonst auf Erden geschaffen sein? Die Spuren einer sinnvollen Fügung verlieren sich für den Psalmisten, und so ist es übrigens an vielen Stellen (Hiob!); aber das Eigentümliche ist immer wieder, daß dabei der Frager der Befragte wird und die Fügung des Lebens, die er anspricht, ihrerseits Stimme bekommt und ihn fragt: Wer bist du, Mensch, der du mich fragst?

Es öffnet sich die Möglichkeit des Dialogs, es ist eine Ansprechbarkeit in den Dingen, die aber ihrerseits die Sprache des Schöpfers an das Geschöpf, Gottes an den Menschen ist. Es handelt sich hier nicht um eine dunkle Naturgesetzmäßigkeit, die vom Geist des Menschen erleuchtet werden muß auf seine Freiheit hin; die Welt des Glaubens hat es mit anderen Analogien zu tun (freilich auch mit Analogien, ohne die Analogie kommen wir nicht aus): das gesetzmäßige Denken entlehnt seine

Analogien der Fabrik oder der Kaserne (es geht dort um Gesetz und Befehl), die biblischen Analogien sind die Familie oder die Ehe: das personale Ich-Du-Verhältnis, wodurch die Verantwortlichkeit und die Beziehung zum Mitsein in Sicht treten. Diese Analogien scheinen weniger wissenschaftlich zu sein, sie sind aber für das Verständnis des Menschen wesentlicher als die mechanischen Analogien. Von diesen Analogien her wird uns im biblischen Denken gesagt, daß wir auf unsere Verantwortlichkeit in den Dingen des Lebens hin angesprochen sind, eine Verantwortlichkeit aber, die ihrerseits auf dem Wort, das sich in der Schöpfung ausspricht, beruht und von dorther ihre Ausrichtung bekommt.

Das heißt, daß in all diesen Dingen des Lebens eine Gegenwart anwesend ist, die uns anspricht und die wir unsererseits ansprechen können. Es offenbart sich der *Name*: Ich Bin der Ich Bin, der Seiende, der Getreue, der anfängt, der durchhält und zu Ende führt. Praesentia Dei, Schöpfung, Versöhnung, Erlösung bilden die tragende und durchgeführte Melodik dieser Wirklichkeit. Das will aber keineswegs sagen, daß nun für den so Glaubenden alles wie auf einem Präsentierteller einfach und durchsichtig ist. Es handelt sich hier um Gott, der ganz Licht ist, denn keine Finsternis ist in ihm; aber gerade daß *er* ganz Licht ist, bedeutet in dieser konkreten Wirklichkeit tiefe Verborgenheit, hinter der das Licht nur geglaubt, eben nicht geschaut werden kann. «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» kann hier tönen aus dem Munde von ihm, der nun wie kein andrer im Dialog mit seinem Gott und Vater stand. Aber die Frage wird eben *dort* angebracht, wo Gott geglaubt wird. Es ist ein Gebet, es ist ein Durchringen bis dort, wo die Verborgenheit in das Licht übergeht. Und das hat wohl das tiefe Wort Franz Kafkas gemeint, wenn es uns sagt: «Die Welt kann nur von der Stelle für gut angesehen werden, von der aus sie geschaffen wurde, denn nur dort wurde gesagt: und siehe, sie war gut — und nur von dort aus kann sie verurteilt und zerstört werden.» Wir wollen genau sagen können: das ist gut und das ist schlecht, wir wollen behalten oder zerstören; wir vergessen, daß wir selber nur Menschen, nur Geschöpfe sind, die mitten drin stehen, und das Urteil nur von dorther kommen kann, wo am Anfang gesagt wurde: es ist sehr gut. In einem

Prädizieren des Guten aus dem totalen Licht heraus, das für uns nur zu oft in völliger Verborgenheit und Finsternis, im Nichts und im Chaos sich darbietet. Aber, und das ist der Glaube: das Sich-verlassen darauf, *daß* es sich darin darbietet, das ist die Antwort in der Verantwortlichkeit, daß es einem Menschen gegeben wird, ein «Ja» zu sprechen zu demjenigen, was ist. Es ist göttliche Gegenwart da.

Das ist der biblische Gedanke der *Inkarnation:* er ist das große Bekenntnis in der Frage Schicksal oder Glaube. Die Inkarnation will uns sagen: das Licht ist in der Verborgenheit bei uns, was für uns Verborgenheit ist, das wird genau so vom Licht als Verborgenheit erlitten. Der Satz «ho logos sarx egeneto» heißt: «in all euren Bedrängnissen bin ich mit euch bedrängt». Das ist: was wir für unmenschlich, für dämonisch und verwerflich halten, ist darin auch von Gott als unmenschlich, dämonisch und verwerflich gehalten. Führt also Kafka die Linie des möglichen Urteilens in das Ursprungslicht der Schöpfung zurück, wo wir nichts mehr zu urteilen und nur zu schweigen haben, so wird für das Neue Testament unser Urteil mitaufgenommen in das Urteil Gottes, und es wird dort angenommen: unser Leiden ist sein Leiden, unser Leben sein Leben, unser Sterben sein Sterben. Das ist die Inkarnation als menschliche Gottesnot und göttliche Menschennot. Hier ist eine Antwort, die einzige Antwort, die einem gegeben wird; und ringsherum werden nun erst recht alle Fragen akut, als Überraschungen, als Bewährungen, Anfechtungen, als Rätsel, so unendlich viele; aber der Glaube weiß sich von einer Stelle her getragen: in euren Bedrängnissen bin ich mit euch bedrängt. In aller Verborgenheit brennt ein Licht, das ein Licht der Liebe ist, weil es mitgeht und trägt.

So steht der Glaube ungeschützt dem Rätsel gegenüber und weiß nur ein Ding: daß das letzte Wort ihm sein wird, der am Anfang das Wort «sehr gut» gesprochen hat. Daß Gott das letzte Wort hat. Wir wollen also dem Glauben keine bestimmten Theorien anhängen, wie beispielsweise, daß das Leben immer zur Bewährung oder zur Buße der Schuld oder als Schmelztiegel zur Läuterung da sei. Jede Theodizee versagt hier. Es sind das alles Möglichkeiten. Für den einen Menschen wird es so sein können, während der andere solchen Rätseln des Leidens

und des Bangens gegenübersteht, daß jede Theorie einer Bewährung hier verstummen muß. Der Glaube steht auch ungeschützt gegen zahlreiche Einwände: der Mensch suche hier nur Trost, er gebe sich in seinem Glauben ein Gegengift gegen alles Giftige, dadurch, daß er nun die praesentia Dei, die Nähe Gottes heranziehe. Wer den Glauben von außen betrachtet, als objektiver Beobachter, kann von seiner Psychologie her nicht anders urteilen als eben so. Auch läßt sich die Frage stellen: ist nun am Ende der Unterschied noch sehr groß zwischen dem sich heroisch-tragisch in den Kairos der Geschichte Sich-Versetzen und dem Glauben: Ich akzeptiere die Wirklichkeit als die Wirklichkeit Gottes? Ist auch hier nicht von einem Sacrificium die Rede, einem Sacrificium intellectus? Denn in beiden Fällen fehlt das abschließende ganzheitliche Verstehen. Zu dieser letzten Frage ist zu sagen: formal scheint eine große Verwandtschaft vorzuliegen, inhaltlich aber ist doch der Unterschied dieser, wer das entscheidende Wort spricht: ob Gott oder der Mensch. Wer die Welt und die Dinge, das Leben der Menschen und die Gesetze des Kosmischen in seiner Hand hält: der Mensch oder Gott. Mir scheint: auf diese letzten, ganz einfachen Grundkategorien kommt die Frage «Schicksal oder Glaube» schließlich hinaus. Es sind zwei Pole: der Mensch und Gott; dreht sich die Wirklichkeit um den Menschen als den Intellectus agens aller Dinge oder um Gott, als den Schöpfer, der von sich aus seine Schöpfung als sehr gut qualifiziert? Wir haben uns zu entscheiden, und es fällt uns nicht immer leicht, uns in aller Schlichtheit im kindlichen Glauben uns für das Letzte zu entscheiden: für den Glauben, daß Er ist und keine Finsternis in ihm.

Basel. *Hendrik van Oyen.*