

WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

... damit es nicht nur Schicksal ist

Hermeneutiken des Unverfügbaren
im Spiegel theologischen Denkens

Stefan Peitzmann



... damit es nicht nur Schicksal ist

*Hermeneutiken des Unverfügbaren
im Spiegel theologischen Denkens*

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität
Münster in Westfalen

vorgelegt
von

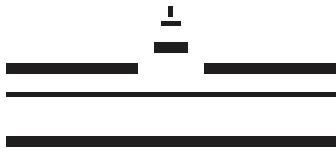
Stefan Peitzmann

2011

Referent:	Prof. Dr. Jürgen Werbick
Korreferent:	Prof.'in Dr. Dorothea Sattler
Tage der mündlichen Prüfungen:	12./13./14.7.2011
Tag der (feierl.) Promotion:	27.7.2011

Stefan Peitzmann

... damit es nicht nur Schicksal ist



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe II

Band 4

Stefan Peitzmann

... damit es nicht nur Schicksal ist

Hermeneutiken des Unverfügbaren im Spiegel theologischen Denkens

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Stefan Peitzmann

„... damit es nicht nur Schicksal ist. Hermeneutiken des Unverfügbaren im Spiegel theologischen Denkens“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe II, Band 4

© 2012 der vorliegenden Ausgabe:

Die Reihe „Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster“ erscheint im Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG Münster

www.mv-wissenschaft.com

ISBN 978-3-8405-0049-7 (Druckausgabe)

URN urn:nbn:de:hbz:6-73429482204 (elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2012 Stefan Peitzmann

Alle Rechte vorbehalten

Satz: Stefan Peitzmann

Titelbild: „Rad der Fortuna“ Drechselarbeit von Karl Rüdiger, Leverkusen

Foto: Peter J. Reichard, Ober-Ramstadt

<http://www.publicationes.de/verschiedenes/holzwelten.html>

Umschlag: MV-Verlag

Druck und Bindung: MV-Verlag



„Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte:

Es war sehr gut.“

Gen 1,31

„...es wird ja alles wieder gut.“

Eine Mutter

„Let it be.“

Die Beatles

Einführung	1
A. MYTHOS – MAGIE – MANTIK	9
ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN SCHICKSALSHERMENEUTIK	
I. Eine geheimnisvolle Welt voller Rätsel	10
1. Ausgeliefert – ohnmächtig – hilflos	11
2. Unsicherheit – Gefahr – Angst	15
3. Chaos und Ordnung.....	16
4. „Sich einen Reim auf die Welt machen.“ – Mythen.....	17
5. Geschichten hinter den Ereignissen	19
6. Vom Geheimnis des Unverfügbaren (immerhin) erzählen	21
7. Mythen als ‚Beruhigungsmittel‘?	23
II. Wer/Was über das Unverfügbare verfügt	25
1. Götterhimmel und Weltenschicksal	27
2. Geheimnisvolle Schicksalsmächte und -gewalten	36
<i>a. Einzelgötter, Geister, Teufel und Dämonen</i>	38
<i>b. Geheimnisvolle Schicksalsmächte in der Gegenwart</i>	52
3. Magische Wirkzusammenhänge.....	56
4. Fazit	71
III. „Das Schicksal steht in den Sternen.“ – Astrologie	74
1. Zum Ursprung des astrologischen Schicksalsverständnisses	76
2. Astrologie <i>als</i> Religion?	78
3. Zum astrologischen Weltbild.....	79
<i>a. Sterne als Schicksalsmächte für den Einzelnen</i>	79
<i>b. Sterne als Schicksalsmächte für Völker und Gemeinschaften</i>	81
<i>c. Astrologie und Stoa</i>	81
4. Kritik, Einzelfragen und Modifikationen	85
<i>a. Der Ursprung des bösen und üblen Schicksals</i>	87
<i>b. Systemimmanente Ungereimtheiten und Theorieschwächen</i>	90
<i>c. Das Ende von Freiheit und Sittlichkeit?</i>	92
<i>d. Religiöse Schwierigkeiten</i>	98
<i>e. Astrologie und die jüdisch-christliche Theologie</i>	101
5. Abschließende Bemerkungen zur Astrologie	111

IV. Was dem Menschen übrigbleibt.....	120
1. Handicaps.....	120
<i>a. Verständigungsprobleme.....</i>	<i>121</i>
<i>b. Hierarchiegefälle.....</i>	<i>122</i>
<i>c. Was bleibt?.....</i>	<i>123</i>
2. Einfluss auf die Schicksalsmacht nehmen.....	125
<i>a. Opfer-Kulte: Alles Tun hat Folgen. – Do ut des.</i>	<i>125</i>
<i>b. Magie: Mit Zaubermitteln zum Geheimnis.....</i>	<i>129</i>
<i>c. Alchemie: Vom ‚Stein der Weisen‘ zum ‚Lebens-Elixier‘.....</i>	<i>133</i>
<i>d. Frömmigkeit: Kult – Gebet – Gebot.....</i>	<i>136</i>
<i>e. Okkultismus: Irrationalität mit Intention</i>	<i>139</i>
3. Einblick in Zukünftiges: Mantik.....	141
4. Sich vor dem Schicksal in Sicherheit bringen	146
<i>a. Mysterienkulte</i>	<i>146</i>
<i>b. Mystizität - Mystizismus.....</i>	<i>150</i>
5. Kapitulation vor dem Unverfügbaren	152
V. Unverzichtbar: Vermittler	154
VI. Fazit – Ertrag.....	161
1. Geheimnisvolle Schicksalsmächte <i>hinter</i> dem Unverfügbaren	162
2. Schicksal = Gewalt; Gewalt = Heiliges; Heiliges = Gott.....	164
<i>a. Kein Theodizee-Problem... ..</i>	<i>165</i>
<i>b. ...aber ein Problem mit dem Grund des Übels</i>	<i>167</i>
3. Auch Gefangene haben ein Zuhause.	168
4. In nahezu aussichtsloser Lage	170
5. Trost?.....	171
6. Bleibendes	174
B. UNVERFÜGBARES ZWISCHEN KAUSALITÄT UND CHAOS	177
ZUR NATURWISSENSCHAFTLICHEN SCHICKSALSHERMENEUTIK	
I. Die hermeneutische Grundentscheidung: ‚Schicksal‘ ist ‚Natur‘.....	180
II. Frühe Naturalisierungsversuche: Die Vorsokratik	182
1. Was die Welt im Innersten zusammenhält.	183
2. Logos statt Mythos	202
3. Fazit	208

III. Zum Schicksalsverständnis der stoischen Kosmologie	211
1. Kosmologie und Schicksal	212
2. Kosmosfrömmigkeit = Schicksalsverehrung	215
3. Anthropologie	216
4. Stoische Rechtfertigung des schlimmen Schicksals	219
5. Leidenschaftslosigkeit und Gleichmut	222
6. Fazit	225
7. Bedenkliches – Bedenkenswertes – Bleibendes	225
IV. Epikur und seine Schule	232
1. Aufklärung und Gelassenheit	233
2. Relevanz	237
V. Zwischenbilanz: Vorsokratik – Stoa – Epikureismus	239
VI. Umwälzungen: Die Wende zum neuzeitlichen Schicksalsverständnis	244
VII. Neuzeit: Das Projekt der Defatalisierung der Gesamtnatur	252
1. Macht über die Natur = Macht über das Schicksal	254
2. Faktum statt Fatum – Machsals statt Schicksal	257
VIII. Das neuzeitliche Defatalisierungsprojekt und seine Folgen	259
1. Aufgebürdete Freiheit	259
2. Erfolgspflicht	263
3. Versprechen	265
4. Ende der Unmittelbarkeit – Primat der Methode	268
5. Naturalisierungstotalitarismus	271
a. <i>Evolutionismus</i>	275
b. <i>Meteorologie</i>	277
c. <i>Selbstnaturalisierung</i>	278
6. Uhrwerk ohne Telos.....	280
7. Säkularisierung	283
8. Unheil?	289
9. Zwei ausgewählte Kritikpunkte	291
IX. Radikale Defatalisierungen	294
1. Der optimierte Mensch	294
2. Welten ohne Schicksal: Virtualität	302
X. Refatalisierungen in der „Nachmoderne“ oder: Das Ende einer Utopie	304
1. Selbstverursachte Unverfügbarkeiten	307

2. Entdeckte Unverfügbarkeiten in der Natur	314
<i>a. Chaos und Rückkopplungseffekte in komplexen Systemen</i>	314
<i>b. Unverfügbarkeiten in der Materie (Teilchenphysik)</i>	317
<i>c. Unverfügbarkeiten im Evolutions-Prozess</i>	318
3. Zwischenfazit	319
4. Was tun?.....	321
<i>a. Strategie 1: Minimierung des Schicksalsrisikos</i>	322
<i>b. Strategie 2: Maximierung der Schicksalsfolgenkompensationen</i>	323
XI. Fazit – Ertrag – erste Kritik	326
C. WENN DAS UNVERFÜGBARE ZUM SCHICKSAL WIRD	341
ZUR PHILOSOPHISCHEN SCHICKSALSHERMENEUTIK	
I. Vorbemerkung	341
1. Philosophische Kritik der naturalistischen Schicksals-Hermeneutik.....	341
2. Vorüberlegungen zur <i>anthropologischen</i> Schicksals-Hermeneutik.....	358
<i>a. Abgrenzungen</i>	359
<i>b. Ziel</i>	365
<i>c. Methode</i>	367
3. Voraussetzungen und Probleme einer existentialen Hermeneutik	368
<i>a. Standort-Probleme</i>	368
<i>b. Erleben von Unverfügbarem oder ‚Schicksals-Begegnung?‘</i>	370
<i>c. Schicksals-Denken setzt Selbst- und Freiheitsbewusstsein voraus</i>	372
<i>d. Subjektive oder objektive Notwendigkeit?</i>	375
4. Was dennoch getan werden kann: Zum konkreten Vorgehen	378
II. Das Schicksal erleben: Elemente einer Phänomenologie des Schicksals.....	383
1. Die Schicksalhaftigkeit der Ereignisse: Der Zufall	386
2. Die Schicksalhaftigkeit der Daseins-Kategorien: Die Notwendigkeiten	389
3. Die Schicksalhaftigkeit der Lebens-Vorgaben: Das Los	393
4. Die Schicksalhaftigkeit der Gesellschaft: Der Zwang	399
5. Die Schicksalhaftigkeit des Lebens: Der Tod.....	403
6. Die Schicksalhaftigkeit der Psyche: Die charakterliche Bestimmung.....	407
7. Die Schicksalhaftigkeit der Mitmenschen: Der Andere	411
8. Die Schicksalhaftigkeit der Schuld: Die Tragik	414
9. Schicksal <i>erleben</i> – Fazit	416

III. Das Schicksal erfahren: Schicksalserfahrung als Selbsterfahrung	419
1. Schicksalserfahrungen und die Ambivalenz des menschlichen Daseins....	420
<i>a. Glück, Gunst, Geschenk, Gerechtigkeit</i>	421
<i>b. Irrationalität, Chaos, Ungerechtigkeit</i>	424
<i>c. Gleichgültigkeit, Bedeutungslosigkeit, Kontingenz</i>	427
<i>d. Enttäuschung, Untreue, Einsamkeit</i>	429
<i>e. Fremdsein, Unsicherheit, Angst</i>	431
<i>f. Zurückweisung, Endlichkeit, Verneinung, Tod</i>	433
<i>g. Fazit</i>	438
2. Schicksalserfahrungen konfrontieren mit der Wirklichkeit der Existenz. ...	447
<i>a. Der Mensch erfährt sich als Wertender und Urteilender.</i>	448
<i>b. Der Mensch begreift sich in echter und zugleich bedingter Freiheit</i>	451
<i>c. Der Mensch erkennt sich in seiner Individualität..</i>	455
<i>d. Der Mensch erfasst sich in seiner Wirklichkeit.</i>	462
<i>e. Der Mensch begreift seine Geschichte als seine Gestalt.</i>	465
3. Schicksal erfahren – Fazit	470
IV. Schicksal bedenken I: Sinn im Dasein trotz Schicksal?	480
1. Schicksals-Vergessenheit	481
2. Fatalität als Existential?	483
3. Sinn des Daseins trotz schicksalhafter Umstände?	484
4. Trockengelegte Sinn-Quellen.....	486
<i>a. Erstes Handicap: Überforderte Vernunft</i>	487
<i>b. Zweites Handicap: Schweigende Natur - leere Wesenheiten</i>	488
<i>c. Drittes Handicap: Unfreiheit</i>	490
<i>d. Viertes Handicap: Finalitäts-Skepsis</i>	491
<i>e. Fünftes Handicap: Ziellose Geschichte – enttäuschende Erfahrungen</i>	493
5. Fazit: Die alten Lösungen gehen, aber die Sorge bleibt.....	495
V. Schicksal bedenken II: Konzeptualisierungen eines Daseins-Sinns	499
1. Arthur Schopenhauer (1788-1860).....	500
2. Sören Kierkegaard (1813-1855)	510
3. Friedrich Nietzsche (1844-1900).....	523
VI. Zur Vernunft des Unverfügbaren	572

D.	...UND WENN DAS ‚SCHICKSAL‘ KEIN VERHÄNGNIS IST?.....	583
	ZUR THEOLOGISCHEN SCHICKSALSHERMENEUTIK	
I.	Vorbemerkungen zur theologischen Schicksalshermeneutik.....	583
	1. Perspektivisches.....	583
	2. Be(un)ruhigendes.....	586
	3. Methodisches.....	589
II.	Zum Unverfügbaren im Alten Testament.....	591
	1. Wie das Unverfügbare zum ‚Schicksal‘ wird.....	591
	<i>a. Der ‚Garten Eden‘: Kein Problem mit dem Unverfügbaren.....</i>	<i>592</i>
	<i>b. Der ‚Baum der Erkenntnis‘: Die Attribute schaffen das Verhängnis.....</i>	<i>598</i>
	<i>c. Jenseits von Eden: Der Mensch (ver-)urteilt – Gott nicht.....</i>	<i>608</i>
	2. Das Ende der Angst vor dem Schicksal: Bundesschlüsse.....	612
	3. Krise und Korrektur der religiösen Schicksals-Logiken.....	617
	<i>a. Opfer-Kritik (Abraham).....</i>	<i>622</i>
	<i>b. Kritik an den Tun-Ergehen-Zusammenhängen (Ijob).....</i>	<i>625</i>
	<i>c. „Wenn Gott schweigt.“ (Kohélet).....</i>	<i>628</i>
	<i>d. Gereifter Glaube.....</i>	<i>631</i>
	4. Bewahrung vor Schlimmem oder Bewahrung <i>im</i> Schlimmen?.....	638
	5. „Meine Stärke ist der Herr.“.....	641
III.	Zum Unverfügbaren im Neuen Testament.....	649
	1. Jesus Christus: Gottes Wort in Menschen-Welt.....	650
	2. ‚Säkularisierung‘ des Unverfügbaren.....	652
	<i>a. Welt-Reserve: Das ‚Vorletzte‘ ist nicht das Entscheidende.....</i>	<i>654</i>
	<i>b. Kritik an den Welt- und Selbstgewissheiten.....</i>	<i>656</i>
	3. Nichts ist ‚verhängnisvoll‘, nichts ‚aussichtslos‘, nichts ‚alternativlos‘.....	659
	4. „...für Gott ist alles möglich.“ (Mk 10,27): Freiheit durch Alternativen....	665
	5. Wunder als „Zeichen“ – (aber) <i>nur</i> als „Zeichen“ (Joh 20,30f.).....	669
	6. Nachfolge Jesu: „Ahmt Gott nach als seine geliebten Kinder.“ (Eph 5,1)....	678
	7. Infragestellungen, Zurechtweisungen.....	684
	8. „Wer glaubt, wird auf ewig nicht sterben. – Glaubst du das?“ (Joh 11,26) ..	688
	9. Paulinische Akzentuierungen.....	694
IV.	Glaube angesichts des Unverfügbaren – drei Thesen aus dem Zeugnis der Bibel.....	702
	1. These 1: Der Glaubende glaubt nicht, dass Gott das Unverfügbare verhindert, aber er glaubt, dass das Unverfügbare <i>kein Verhängnis</i> ist.....	702

2. These 2: Der Glaubende darf alles – auch das Unverfügbare, auch sich selbst – <i>lieben</i> . – Oder: Die Tautologie ist die Erlösung.....	705
3. These 3: Der Glaubende darf auch dann noch <i>hoffen</i> , wenn alles hoffnungslos erscheint. – Oder: Eine „Hermeneutik des Vertrauens“.....	713
V. Ausgewählte systematisch-theologische Aspekte	716
1. Die vorsehende Fügung des allmächtigen Gottes?	718
<i>a. Ist die Vorsehungs-Kategorie noch zu retten?.....</i>	<i>723</i>
<i>b. Vorsehung und Allmacht: „Macht Gott Schicksal?“</i>	<i>730</i>
2. Menschwerdung: Wenn Gottes-Liebe begreifbar wird	751
3. Der Geist Gottes und das Unverfügbare	763
<i>a. Gottes Geist im Schicksal des Einzelnen.....</i>	<i>764</i>
<i>b. Gottes Geist im Schicksal von Gemeinschaften.....</i>	<i>769</i>
4. Also doch: ‚Amor fati‘?.....	783
VI. Damit es nicht nur Schicksal ist.	792
E. ERLÄUTERUNGEN UND LITERATURVERZEICHNIS	797

Einführung

Vorübergehend war es auffallend still geworden um ‚das Schicksal‘. Galt es bis zur neuzeitlichen Wende noch als die alles bestimmende, kosmische und/oder göttliche Macht schlechthin, so wollte man lange Zeit nicht viel von ihm wissen.

Mit der aufkommenden Moderne schien die Zeit des Schicksals endgültig abgelaufen. Zwar hatte man es theologisch bereits sehr früh neutralisiert, doch erst der wachsende Fortschritt in den Geistes- und Naturwissenschaften erlaubte es, das Schicksal zu entmythologisieren und zu naturalisieren. Nach und nach sog das rationale Denken mit seinen neuen wissenschaftlichen Disziplinen alle Phänomene auf, deren Verursachung man einst dem ‚Schicksal‘ zugeschrieben hatte. Zusätzlich trugen die technischen Errungenschaften der vergangenen drei Jahrhunderte erheblich dazu bei, dem Schicksal gewissermaßen den Boden unter den Füßen wegzuziehen. Denn solange man an der Idee festhielt, dass alles *vernünftig* aufzuklären und letztlich auch zu *beherrschen* sei, benötigte man das Schicksal als Kategorie zur Beschreibung der Wirklichkeit nicht mehr. Offenbar war es in einer Zeit, in der alles verfügbar schien und man meinte, über alles verfügen zu können und zu dürfen, nicht opportun, erneut schicksalhafte *Un*-verfügbarkeiten ins Spiel zu bringen. So hatte man das Schicksal erfolgreich herausgedrängt – zunächst aus dem wissenschaftlichen Diskurs und dann aus dem Leben überhaupt.

Zwar führte das Schicksal in der Alltagssprache, in Romanen¹, der Musik² oder auch bei Gericht³ noch eine geduldete Nischenexistenz, doch als eigene Wirklichkeit anerkennen wollte es kaum noch jemand. Zu schwer, zu archaisch und vor allem zu unaufgeklärt kam es daher, als dass man sich mit ihm ernsthaft auseinandersetzen mochte.

Eine kurze Renaissance erlebte die Rede vom Schicksal allerdings im Nachkriegsdeutschland der 40er und 50er Jahre. Offenbar waren die nationalsozialistische Diktatur, das Kriegselend und vor allem die hemmungslose Massenvernichtung so unfasslich, irrational und zerstörerisch über die Menschen hereingebrochen, als dass

¹ Allein im deutschsprachigen Raum gibt es weit mehr als 1.500 Romane, die den Begriff ‚Schicksal‘ im Titel tragen.

² Am bekanntesten sind wohl die Oper „Die Macht des Schicksals“ von Giuseppe VERDI (1862/1869) und die 5. Symphonie Ludwig van BEETHOVENS, die sogenannte „Schicksals-Symphonie“ (1807/1808).

³ Nach wie vor ist in der Justiz die „*schicksalhafte* Verkettung unglücklicher Umstände“ ein fester Topos.

man es noch mit ‚aufgeklärt-rationalen‘ Kategorien hätte begreifen können.⁴ Was die Mehrheit der Deutschen nicht nur nicht gewollt, sondern auch zutiefst abgelehnt hatte, war dennoch eingetreten; die augenscheinliche Unaufhaltsamkeit des Geschehenen musste vielen wie etwas ‚Schicksalhaftes‘ erscheinen. Doch schnell wurde klar, dass man es sich möglicherweise zu einfach machte, die begangenen Gräueltaten, den Holocaust und den Terror als ‚Schicksal‘ zu bezeichnen, denn zweifelsfrei hatten nicht ‚höhere Mächte‘, sondern Menschen aus Fleisch und Blut dies alles angezettelt und verursacht. Wenn der Verweis auf die *Schicksalhaftigkeit* des Geschehenen eine Begründung dafür liefern sollte, die Verantwortung Einzelner kleinzureden, so war man wieder – nun aber zur Rechtfertigung persönlicher Schuld – in der Spur jenes unseligen Mannes, der meinte, das Schicksal des deutschen Volkes nicht nur zu bestimmen, sondern sogar zu *sein*. Doch weder das Ausland noch die Intellektuellen und erst recht nicht die Opfer wollten sich damit zufriedengeben, das Unfassliche zum ‚Schicksal‘ zu erklären. Der Versuch, sich aus der Verantwortung davonzustehlen, indem man behauptete, die Nazidiktatur sei ein *unverfügbar-schicksalhaftes* Ereignis gewesen, hatte die Rede vom Schicksal endgültig diskreditiert. Damit hatte das Schicksal sogar als Sündenbock ausgedient.

Doch seit einigen Jahren spricht man wieder vermehrt und ausdrücklich – und nicht selten sehr wohlwollend – vom Schicksal. Theologie, Philosophie und Philologie⁵ machen das schicksalhaft Unverfügbare ebenso zum Thema wie die Medizin⁶ und

⁴ In dieser Zeit erschienen zahlreiche Veröffentlichungen – oft Kleinschriften –, die sich (mit unterschiedlicher Tendenz) dezidiert mit der Frage nach der Schicksalhaftigkeit der (nationalsozialistischen) Geschichte auseinandersetzten. Vgl. z.B. Max BIESTER, *Schuld oder Schicksal. Eine geschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1946; Otto URBACH, *Der Mensch und das Schicksal. Gesammelte Aufsätze*, Dortmund 1947; Gerd TELLENBACH, *Die deutsche Not als Schuld und Schicksal*, Stuttgart 1947; Justus von STACKELBERG, *Schuld ist Schicksal. Eine historische Betrachtung der Verantwortlichkeit*, München 1948; Konstantin HIERL, *Schuld oder Schicksal? Studie über Entstehung und Ausgang des Zweiten Weltkrieges*, Heidelberg 1954; Reinhard ADAM, *1945 – Schicksal und Aufgabe. Historische Bemerkungen zur Katastrophe des 2. Weltkrieges*, Würzburg 1958. – 1947 und 1948 erschienen auch die Bücher von Joachim Konrad (*Schicksal und Gott*) und Romano Guardini (*Freiheit – Gnade – Schicksal*), auf die im Folgenden ausführlicher eingegangen wird.

⁵ Vgl. z.B. Klaus P. FISCHER, *Schicksal in Theologie und Philosophie*, Darmstadt 2008; Herbert VORGRIMLER, *Schicksal – Zufall – Fügung – und welcher Gott? Zu einer bemerkenswerten Gesamtdarstellung*, in: *Stimmen der Zeit* 227 (2009), 777-780; Hans-Peter SCHMIDT, *Gott – Schicksal – Fiktion. Die Bibel als literarisches Meisterwerk*, Paderborn 2005.

⁶ Vgl. z.B. Giovanni MAIO, *Abschaffung des Schicksals? Zum impliziten Versprechen einer Medizin ohne Maß*, in: *Stimmen der Zeit*, Heft 12 (Dezember 2010), 807-816.

andere Naturwissenschaften⁷. Es scheint, als habe man erkannt, dass dem Herrschafts- und Verfügungswillen des Menschen *tatsächlich* unüberwindbare Grenzen gesetzt sind; offenbar ist man bereit zu akzeptieren, dass man nicht nur nicht alles machen *sollte*, sondern auch nicht alles machen *kann*, was man gerne machen möchte. Um der *Humanität willen* bewertet man neuerdings die (schicksalhaften) Unverfügbarkeiten und Grenzen menschlichen Erkennens und Handelns nicht mehr als lästige Einschränkung oder als Ehrgeiz weckende Herausforderung, sondern sieht in ihnen eher eine Chance oder sogar einen Gewinn. Die ehemaligen Verfassungsrichter Paul Kirchhof und Udo di Fabio sprechen in der Diskussion über die Präimplantationsdiagnostik (PID) vom „Respekt vor dem Schicksalhaften“, und viele Ärzte sind eher als in früheren Zeiten bereit, bei todkranken Patienten dem „Schicksal seinen Lauf zu lassen“ und nicht alle Möglichkeiten der Hochleistungsmedizin auszuschöpfen.

Dem Schicksalhaft-Unverfügbaren in einzelnen Lebensbereichen wieder Raum zu geben, es zuzulassen und zu bejahen, gilt offenbar nicht mehr als Defätismus; stattdessen weiß man den Wert des Unangetasteten, Nichtmanipulierten und gewissermaßen Natürlichen wieder zu schätzen. Weit davon entfernt, im Unverfügbaren erneut eine kosmisch-übernatürliche Vernunft oder den Willen ferner Götter zu sehen, und ebenso weit davon entfernt, das Natürliche unkritisch für das Gute zu halten, ist man dennoch bereit, es nicht länger als *unvernünftig* zu betrachten, das Heft des Handelns freiwillig aus der Hand zu geben und die Schicksalhaftigkeit von Lagen und Ereignissen zu akzeptieren.

Die neue Aufgeschlossenheit gegenüber dem Unverfügbaren hat man allerdings auch in der Politik erkannt und sich zunutze gemacht. Hatte der frühere Bundeskanzler Gerhard Schröder viele politische Entscheidungen noch damit begründet, dass sie „vernünftig“ seien, so spricht seine Nachfolgerin zusehends häufiger von deren „Alternativlosigkeit“. Wer jedoch die eigene politische Option mit ihrer „Alternativlosigkeit“ legitimiert – außer es wäre bloß Taktik oder Rhetorik –, erklärt einen Umstand zum unabänderlichen Schicksal und macht sich selbst zum Administrator des Unverfügbaren. Damit kapituliert die Politik nicht nur vor der vermeintlichen Macht der sogenannten ‚Sachzwänge‘, sondern schleicht sich auch aus der Verantwortung; in diesem Fall gestaltet Politik nicht mehr, sondern exekutiert nur noch; sie macht das, was – in ihrer Darstellung – gemacht werden *muss*.

⁷ Vgl. z.B. Jochen WEGNER, Warum immer ich? Schicksal. Eine Betriebsanleitung, Berlin 2004.

Es scheint, als habe sich in jüngster Zeit – wenn auch aus unterschiedlichen Motiven – eine neue Offenheit für das Unverfügbare herausgebildet. Viel eher ist man heute bereit, die Grenzen des Wissbaren, Machbaren und Beherrschbaren zu akzeptieren. Nicht mehr um jeden Preis will man sich von den Unverfügbarkeiten des Daseins emanzipieren; man hat eingesehen, dass Freiheit zwar auf Unbedingtheit zielt, dass sie aber auch – um *humane* Freiheit zu sein – einen festen Rahmen braucht. Mögen die Schicksalhaftigkeiten der Welt und des Lebens häufig auch beängstigend und irrational erscheinen, so weiß man sie neuerdings doch (wieder) zu schätzen. Dabei dürfte nicht nur die Erfahrung ausschlaggebend gewesen sein, den Kampf gegen das Schicksal – und das heißt letztlich: den Kampf gegen den Tod – niemals gewinnen zu können, sondern auch die Einsicht, dass es vernünftiger wäre, sich mit dem Unverfügbaren zu arrangieren; sobald man das Schicksal nicht mehr *besiegen* will, kann es gewissermaßen zum ‚Partner‘ werden.

Nach einer Epoche der Schicksals-Befreiungskämpfe würde es jedoch gelten, nicht ins gegenteilige Extrem zu verfallen – also zum Fatalisten zu werden und das Schicksal unkritisch zu umarmen. Das Ziel kann nicht die vollständige Unterwerfung unter das Unverfügbare sein, sondern nur eine friedliche Koexistenz – günstigenfalls eine Versöhnung mit ihm. Wenn der Mensch sich damit bescheidet, das zu tun, was ihm zukommt, und wenn er dem Schicksal das überlässt, was diesem zukommt, wäre bereits viel gewonnen. Der genügsam gewordene Mensch würde lernen, mit den Unverfügbarkeiten seiner Welt und seines Daseins zu leben; er könnte freien Herzens die Unabänderlichkeiten seiner Wirklichkeit bejahen und vielleicht sogar – von Zeit zu Zeit – seinem Schicksal dankbar sein.

Auf den ersten Blick erscheint es vielleicht ein wenig merkwürdig, das ‚Schicksal‘ zum Thema einer theologisch-wissenschaftlichen Arbeit zu machen, die sich der Rationalität verpflichtet fühlen sollte. Denn wenn eines seriös über das Schicksal gesagt werden kann, dann dies, dass es gerade nicht rational und deshalb auch nicht rationalisierbar ist. Wissenschaftliche Untersuchungen wollen jedoch rationalisieren, und deshalb müssen sie in gewisser Weise über das verfügen können, worüber sie handeln. Doch das, was Menschen als echtes *Schicksal* widerfährt, ist nicht nur *alternativlos*, sondern auch *absolut unverfügbar*. Über das Schicksal kann man nicht verfügen – es verfügt über einen. Sobald man über es verfügen könnte, gäbe es Alternativen; es wäre nicht länger *unverfügbar*, und damit hörte es auf, schicksalhaft zu sein. Wie aber ist es möglich, über etwas zu sprechen, das sich gewissermaßen per definitionem aller Verfügbarkeit entzieht? Allein wegen dieses inneren Wider-

spruchs scheint es undurchführbar, das Schicksal zum Gegenstand einer ernsthaften Abhandlung zu machen.

Es gibt jedoch mindestens einen guten Grund, das Unternehmen ‚Schicksals-Hermeneutik‘ trotzdem zu wagen: Das Schicksal selbst. Denn es sind wesentlich *schicksalhafte* Gegebenheiten und Ereignisse, die unser Leben zutiefst bestimmen, und es ist immer wieder das Schicksal, das alles Planen, Wünschen und Hoffen durchkreuzt und zunichtemacht. Ohne Zweifel: Gäbe es kein Schicksal, gäbe es auch bedeutend weniger Leid. Leid lässt sich jedoch nur schwer hinnehmen, und deshalb versuchen die Menschen seit frühester Zeit, ihr Dasein vor dem Hintergrund seiner leidvollen Unverfügbarkeiten zu *verstehen*. Ausgelöst durch schlimme Erfahrungen mit den Unabänderbarkeiten der Wirklichkeit artikulieren sich die uralten Fragen der Menschen: Warum trifft das Unglück mich? Was bedeutet es zu leben, wenn das Leben so viel Leid bringt und dem sicheren Tod entgegengerht? Warum haben es Gerechtigkeit, Glück, Freiheit und Wohlergehen so schwer? Was verschafft Halt, wenn sich alles Sichergeliebte immer wieder als unsicher erweist? Wie kann man dem Leben vertrauen und Ja zu ihm sagen, wenn das Nein allgegenwärtig ist?

Wer bereit ist, sich diesen Fragen zu stellen – oder wen das Leben vor diese Fragen gestellt hat –, wird sich mit seinen schicksalhaften Unverfügbarkeiten und mit seiner unverfügbaren Schicksalsgeschichte auseinandersetzen *müssen*. Leicht wird diese Auseinandersetzung gewiss nicht, ist doch das, was uns am nächsten ist – unser Schicksal –, zugleich das, was uns unerhört fremd ist. Denn das Schicksal ist nicht nur etwas, das uns gewissermaßen wie eine ‚fremde Macht‘ und äußerlich gegenübersteht, uns bedroht, uns einschränkt und bestimmt, sondern auch das, was tief – und oft übersehen – in uns selbst anweset, und uns zu jenen einzigartigen Wesen gemacht hat und immer noch macht, die wir sind.⁸

Schicksalsdenken ist ‚Denken an der Grenze‘ – an der Grenze zwischen rational Fassbarem und Unfassbarem, aber auch an der Grenze zwischen Lebens-Ver-söhnung und Lebens-Verhängnis. Denn es ist wiederum das Schicksal, das uns in abgründige Verzweiflung ziehen oder aber uns dazu herausfordern kann, die zu werden und zu sein, die wir schicksalhaft sind. Wer sich in seiner Existenz beheimaten will, muss gleichsam das Haus, das er sich selbst ist, *an-* und *übernehmen*, auch wenn die Wände bereits eingezogen und die meisten Zimmer schon möbliert sind. Es führt – so scheint es jedenfalls – kein Weg daran vorbei, angesichts der Unverfügbarkeiten des Daseins Position zum Schicksal zu beziehen. An der individuellen Haltung dem Schicksal gegenüber entscheidet sich letztlich die Antwort auf die Frage nach dem *Sinn unseres Lebens*.

⁸ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 2001, 87.74.

Menschen, die sich mit der Frage nach dem Schicksal auseinandersetzen, werden zwangsläufig mit der Zufälligkeit und Begrenztheit ihrer eigenen Existenz konfrontiert, und nicht selten treibt sie das Bewusstsein, *wesentlich* ein ‚Fremdbestimmter‘ und Kontingenter zu sein, in Angst und Sorge.⁹ Angst und Sorge sind jedoch schwer zu ertragen, und deshalb wollen die meisten Schicksalshermeneutiken zugleich auch Angebote zur Kontingenzbewältigung sein. Ihr Ziel ist es, *Vertrauen* zu wecken, obwohl es genügend Grund zum Misstrauen gäbe; *Trost* zu spenden, obwohl manche Lage untröstlich erscheint; und *Versöhnung* mit dem Ungewählten und Ungewollten zu ermöglichen, obwohl man schier verzweifeln möchte.

Schicksalshermeneutiken stehen somit in einer paradoxen Situation: Auf der einen Seite respektieren sie das evidente Leid angesichts eines (schlimmen) Schicksalserlebnisses, aber auf der anderen Seite zielen sie gerade auf eine (tröstlichere) ‚Neubewertung‘ des Geschehenen; sie lassen die Gefühlslage der Betroffenen gelten, aber sie lassen sie nicht als ‚ultima ratio‘ stehen. Natürlich werden auch die ausgefeiltesten Schicksalstheorien erlittene Unverfügbarkeiten nicht rückgängig machen oder ändern können, und doch werden sie mit ihren je eigenen Rationalitätssystemen versuchen, diese Lagen oder Ereignisse *anders* – nämlich versöhnter – zu sehen. Indem sie schicksalhafte Widerfahrnisse in neue und größere Vernunft-Zusammenhänge einordnen – also *aufklärerisch* und *sinnstiftend* wirken –, wollen sie Alternativen zur unmittelbaren (oft emotionalen) Wirklichkeitsdeutung anbieten. Im Kern geht es ihnen um nichts Geringeres, als ein Schicksal ‚annehmbar‘ zu machen, das zuvor unannehmbar erschien.

Implizit setzen alle Schicksalshermeneutiken dabei voraus, dass erst die *Deutung* einem Ereignis seine *Bedeutung* verleiht. Auch wenn die ‚Macht des Schicksals‘ unnachgiebig zwingt und die *Handlungs*-Freiheit aufs Größte missachtet, rechnen sie dennoch mit einer prinzipiellen *Deutungs*-Freiheit gerade auch jener Menschen, die persönlich vom Schicksal betroffen sind. In deren Fähigkeit, Unverfügbarkeiten individuell zu interpretieren, erkennt das Schicksalsdenken nicht nur ein relevantes Maß an verbleibender ‚Rest-Freiheit‘, sondern mehr noch den Schlüssel für möglichen Trost. Alles hängt also davon ab, aus welcher Perspektive man die Wirklichkeit betrachtet und *als was* man sie versteht.¹⁰ So wird beispielsweise der Tod erst dann zu einem „ausweglosen Verhängnis“, wenn man ihn *als* absolute und schrecklich sinnlose Vernichtungsmacht deutet. Sieht man ihn jedoch *als* Ereignis einer „allwirkenden und guten Natur“ oder als „Tor zum ewigen Leben“, besteht zumindest die Aussicht, dass er in gewisser Weise bejahbar wird.

⁹ Vgl. Paul TILLICH, *Der Mut zum Sein*, Berlin 1991, 41.

¹⁰ Vgl. Erich FRIED, *Es ist was es ist. Liebesgedichte – Angstgedichte – Zorngedichte*, Berlin 1996 (Neuausgabe).

Um mit einer (rationalen) Alternativ-Deutung gegen die Evidenz der (emotionalen) Erst-Deutung überzeugen zu können, braucht es jedoch das stärkste aller Argumente, nämlich *Wahrheit*. Deshalb wollen Schicksalshermeneutiken nicht nur verständliche oder vernünftige, sondern vor allem auch *wahre* Unverfügbarkeitserklärungen liefern. Dabei muss die Wahrheit ihrer Welt- und Schicksalsdeutung so konsistent und so glaubwürdig sein, dass Menschen, die der Verzweiflung nahe sind, sich ihr anvertrauen.

Doch von welchen ‚Wahrheits-Ressourcen‘ beziehen die Schicksalshermeneutiken (ihre) Wahrheit? Und aus welcher Sicherheit speist sich ihr Selbstbewusstsein, Schicksalhaftes ‚verstehen‘ zu können, obwohl es anderen schlicht unverständlich erscheint? – Wie es scheint, sind es vor allem die zwei klassischen Wahrheits-Quellen, auf die die Schicksalstheorien zurückgreifen: Zum einen die Wahrheit der (natur-)wissenschaftlichen *Erkenntnis* und zum anderen die Wahrheit des (religiösen) *Glaubens*.¹¹

Beide Optionen nehmen für sich in Anspruch, *vernünftige* Weltanschauungen zu sein; beide sind davon überzeugt, Schicksalsereignisse nachvollziehbar ‚erklären‘ zu können; und beide teilen die Absicht, Menschen dabei zu *helfen*, sich mit ihrem Schicksal zu versöhnen. Freilich setzen alle Hermeneutiken, die eine *wahre* Sicht auf die Unverfügbarkeiten des Daseins versprechen, voraus, dass allein die Wahrheit aus den Zwängen und Versuchungen des Schicksals befreien kann (vgl. Joh 8,32).

Schicksalshermeneutiken wollen also jene Spontan-Deutungen, die Unverfügbarkeiten unerklärlich („Das darf doch nicht wahr sein!“) und deshalb sinn- und trostlos erscheinen lassen, mit (natur-)wissenschaftlicher oder spiritueller Wahrheit ‚überschreiben‘ und damit transzendieren. Sie sind davon überzeugt, dass sich eine Wirklichkeit anders – nämlich trostvoller, versöhnter und freier – darstellt, wenn man sie im Licht der Wahrheit betrachtet. Sofern man dieser neuen Optik folgt, lassen sich Schicksalsereignisse, die man zunächst nur *als* Verhängnis betrachtet und deshalb abgelehnt hatte, gleichsam in eine *höhere* Vernunft aufheben und – möglicherweise – annehmen.

Weil die Schicksalshermeneutiken in erster Linie die Trostbedürftigen zu einer neuen – ‚wahreren‘ – Deutung der Wirklichkeit – also zu einem *Perspektivwechsel* – einladen wollen, sind sie ‚pastoral‘ orientierte Schicksals*rechtfertigungen* – wobei es den meisten von ihnen jedoch nicht darum geht, mit einer belehrenden Theorie die Härte eines Schicksal zu legitimieren, sondern es durch Einsicht akzeptabel zu machen.

¹¹ Wobei eine gewisse Dialektik darin besteht, dass weder Erkenntnis auf Glauben noch Glaube auf Erkenntnis verzichten kann.

Insofern sind Schicksalshermeneutiken leidensensible Verstehensentwürfe des Unverfügbaren. Sie sind bewegt von der Trostbedürftigkeit jener Menschen, die durch ein schlimmes Schicksal verunsichert und unfrei sind und deren Perspektive derart enggeführt ist, dass sie die eigene Lage nur noch als verhängnisvoll empfinden können. Schicksalshermeneutiken wissen, wie sehr sich trauernde Menschen danach sehnen, die Verzweiflung zu überwinden und zu einem glücklicheren Leben zurückzukehren, und deshalb versuchen sie, ihnen einen Trost anzubieten, der nicht nur die verlorene *Sicherheit*, sondern zugleich auch *Freiheit* wiedergibt. Substanzieller Trost – also kein ‚billiger Trost‘, sondern ein Trost, der Halt und Hoffnung schenkt – wird erfahren, wenn man einer *Erkenntnis* oder einer Macht *glaubt*, die kraftvoll, verlässlich und wahr ist. Nur einem starken – weil wahrheitsverbürgten – Trost vertrauen sich schwache Menschen an, und nur wo *begründetes* Vertrauen besteht, wagen sie es, sich vorsichtig aus ihrer Verzweiflung herauszuarbeiten.

Schicksalshermeneutiken werben um dieses Vertrauen. Sie denken groß von der Vernunft der Erkenntnis und von der Vernunft des Glaubens, und mit beiden Rationalitäten wollen sie in den Unfreiheiten der Unverfügbarkeiten neue Freiheitsräume schaffen. Sie ertragen es nicht, wenn Schicksalhaftes zum Verhängnis wird und Menschen in seelische Angründe stürzt. Wo es scheint, als sei alles Leben erstarrt und zuende, glauben sie daran, dass Bewegung und Anfänge möglich werden.¹² Insofern sind die *Befreiungskonzepte* der Schicksalshermeneutiken wesentlich *soteriologisch* motiviert.

Zwar verfolgen alle Hermeneutiken im Großen und Ganzen dieselbe Absicht – nämlich Verständnis für die Unvermeidlichkeit des Schicksals aufzubringen –, doch gehen sie dabei recht unterschiedliche Wege. Während die einen auf die Wahrheit der *erkennenden* Vernunft setzen und Verständnis für das Schicksal durch die (natur-)wissenschaftliche Aufklärung seiner *Ursachen* und *Gründe* gewinnen wollen (vgl. Kapitel A und B), stützen sich andere auf die Wahrheit der *glaubenden* Vernunft und werben um Verständnis für das Schicksal, indem sie dessen *Sinn* und *Bedeutung* untersuchen (vgl. Kapitel C und D). Rechnen die einen mit einer möglichen Schicksals-Akzeptanz durch *erkenntnisgestiftetes* Lebens-Vertrauen, geht es den anderen um eine mögliche Schicksals-Akzeptanz durch *glaubensgestiftetes* Lebens-Vertrauen.

Ihr Ziel haben die Hermeneutiken erreicht, wenn man – vielleicht entgegen der ursprünglichen Intuition – das Wagnis eingeht, Ja zum Schicksal und Ja zur eigenen Schicksalhaftigkeit zu sagen.

¹² Vgl. die Pfingstsequenz „Veni, Sancte Spiritus“; Text von Stephen LANGTON (1150-1228).

A. MYTHOS – MAGIE – MANTIK

ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN SCHICKSALSHERMENEUTIK

Zunächst soll ein zentrales Paradigma der Schicksals-Hermeneutik vorgestellt werden, wie es vor allem in sehr frühen Kulturen anzutreffen ist. Nach heutigen Standards gilt dieses Muster sicher als *vor-rational* und als *vor-philosophisch*, weil es eher in narrativer Weise beschreibt und dabei weniger analytisch verfährt. Ihm geht es weniger um moderne Wissenschaftlichkeit oder systematische Reflexion, sondern mehr um fiktionale Formulierungen eines Weltbildes, vor dem die konkreten Schicksalserfahrungen verständlich werden sollen. Deshalb ist in vielen Fällen nicht die ‚Logik der Vernunft‘, sondern die ‚Überzeugungskraft einer Erzählung‘ maßgebend. Dieses mystisch-mythische Weltbild beschreibt das „Gesamtsein als Widereinander und Ineinander naturhaft-numinoser Mächte (...), die keiner wissenschaftlich faßbaren Regel gehorchen“¹. Folglich geht es diesem Paradigma eher um ein Schicksalsverständnis für den ‚praktischen Alltagsgebrauch‘ des ‚einfachen Volks‘. Nicht experimentelle Überprüfbarkeit, intellektuelle Brillanz oder systematische Geschlossenheit sind seine Maßstäbe, sondern eine effektive Schicksalsbewältigung angesichts der Herausforderungen des Lebens in einer Welt, die in weiten Teilen als magisch und geheimnisvoll erlebt wird. Was sich in mythologischen Schicksalsdeutungen widerspiegelt, ist vielleicht der früheste Versuch („the first form“), eine Hermeneutik („doctrine“) des Unverfügbaren zu formulieren.²

Auffallend ist, dass in diesem Paradigma nicht nur vergangene Schicksalsdeutungen zusammenkommen. Auch wenn viele Zeugnisse aus früheren Zeiten stammen, bedeutet dies nicht, dass auch die Mentalität, die sich in ihnen spiegelt, untergegangen wäre. Auch heute findet man in breiten Teilen der Bevölkerung – besonders in den aufklärungskritischen Milieus – Schicksalsverständnisse und Schicksalsbewältigungskonzepte, die durch und durch von Magie und Geheimnis geprägt sind. Die genannten Beispiele zeigen, wie aus zeitlich und geographisch entfernten Kulturen sowie aus unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Hintergründen zwar ein sehr facettenreiches, aber letztlich doch gemeinsames Schema erkennbar wird. Unabhängig vom Wechsel der Zeiten und Kulturen schreibt sich offenbar ein magisch-mystisch-mythologisches Muster der Welt- und Lebensdeutung immer weiter fort – und mit ihm ein mögliches Verständnis für die Herausforderungen des Unverfügbaren. Es handelt sich gewissermaßen um eine Konstante in den Religionen und Kulturen, die bis in unsere Zeit hineinreicht.

¹ Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, Mainz/Paderborn 71994 (1948), 157.

² Vgl. Giuseppe FAGGIN, Art. „Fate and Fatalism“, in: New Catholic Encyclopedia 5, 636.

Angesichts der komplexen und zum Teil unübersichtlichen Formen magischer Schicksalsdeutungen würde eine Gesamtdarstellung allerdings jeden zumutbaren Umfang sprengen. Um der Fülle des Materials Herr zu werden, sollen an dieser Stelle lediglich jene Aspekte vorgestellt werden, die für dieses Paradigma als signifikant erscheinen.

Das vorliegende Kapitel gliedert sich folgendermaßen: Zunächst wird versucht, jene bedrohlich-pessimistische Daseins- und *Welterfahrung* zu skizzieren, die den mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund bildet, auf dem ‚Mythen, Magie und Mantik‘ aufgehen und gedeihen können (vgl. Abschnitt I). Vom Wunsch angetrieben, das Verstehen zu wollen, was offenbar so unverständlich ist, formuliert man Erzählungen, Mythen und Sagen, die Begriffe für das Unbegreifliche liefern sollen (Abs. II). Weil man Erklärungen dafür sucht, warum Welt und Leben so sind, wie sie sind, beginnt man damit, mehr oder weniger konkrete Verursacher und Gründe für den Status quo ausfindig zu machen; hier wird sich ein durchaus buntes Bild zeigen (Abs. III). Bei aller Unterschiedlichkeit der jeweiligen Theorien über die ‚Schicksalsbewirker‘ gibt es eine auffallende weltweite und zeitlose Konstante: die Astrologie. Aufgrund ihrer enormen Popularität ist ihr der gesamte Abschnitt IV gewidmet. Welche praktischen Möglichkeiten dem Menschen bleiben, mit den erlebten und allzeit bedrohlichen Unverfügbarkeiten in seiner Welt umzugehen, soll im Abschnitt V verdeutlicht werden. Schließlich verdient das ‚Personal‘, das für die Verbindung zwischen Mensch und Schicksalsmacht zuständig ist, wegen seiner herausgehobenen Bedeutung eine besondere Betrachtung (Abs. VI). Ein kleines Fazit findet sich am Ende des Kapitels (Abs. VII).

I. Eine geheimnisvolle Welt voller Rätsel³

Um nachvollziehen zu können, was Menschen veranlasst, ihre Unverfügbarkeitserfahrungen in *magisch-mystisch-mythologischen* Kategorien zu deuten, wird man über die besonderen Bedingungen und Voraussetzungen eines solchen Schicksalsverständnisses nachdenken und in einem gewissen Umfang wohl auch spekulieren müssen. Es wird zu klären sein, *welche Umstände* jemanden dazu führen, sein eigenes Schicksal und das seiner Welt mit Hilfe von sagenhaften Erzählungen, geheimnisvollen Vorstellungen und magischen Mächten zu interpretieren. Wie nimmt je-

³ Selbstverständlich handelt es sich im Folgenden nicht um einen vollständigen religions- und kulturgeschichtlichen Überblick. – Ein eindrucksvolles Bild des Denkens, Lebens und Empfindens fremder Völker und Kulturen liefert beispielsweise die Ausstellung der Daetz-Stiftung in Lichtenstein/Sachsen. Vgl. Daetz-Centrum Lichtenstein (= Sächsische Museen, Bd. 16), hg. v. Joachim VOIGTMANN, Sächsischen Landesstelle für Museumswesen Chemnitz, 2004.

mand seinen Lebensalltag wahr und welche existentiellen Welterfahrungen müssen hinzukommen, damit ihn derartige Erklärungen für die Unabänderlichkeiten seiner Wirklichkeit zufriedenstellen? Denn zufriedenstellend sind auch magisch-mystische Antworten erst dann, wenn es ihnen gelingt, zumindest zwei Ansprüchen zu genügen: Zum einen sollen sie verstehen helfen, warum die Welt so konstituiert ist, wie sie ist; und zum anderen sollen sie eine nachvollziehbare Begründung für die Schicksalhaftigkeiten des eigenen Lebens liefern. Im Kern geht es auch der magisch-mystischen Hermeneutik um nichts Geringeres als um eine Rechtfertigung der faktischen Gestalten von Welt und individuellem Dasein. Weil beides offenbar auch anders *gedacht* werden kann, als man es aktuell *erlebt* – weil Denken und Erfahrung nicht übereinstimmen und Wunsch und Wirklichkeit nicht zusammenpassen –, sucht man mit Hilfe dieses Paradigmas gewissermaßen eine Synthese des Widerspruchs; man möchte die Welt und die eigene Lage nicht nur ertragen – man möchte beides verstehen.

1. Ausgeliefert – ohnmächtig – hilflos

Schon bei den Maya und Azteken findet sich die Erfahrung, „daß ihre Existenz zerbrechlich, gefährdet und vergänglich ist: In einer Welt, in der ‚Jade zerbricht und Quetzal-Federn verschleißen‘, d.h. selbst Kostbarkeiten keinen Bestand haben, gibt es keinen tragenden Grund, keine letzte Gewißheit und keine Dauerhaftigkeit, weder in der materiellen noch in der ideellen Welt. Ihre solcherart gefährdete Existenz ließ die *tlamatinimi* klagen: ‚(...) Vielleicht existieren wir gar nicht wirklich, vielleicht bedeuten wir (...) nichts?’⁴ Die Welt und das Leben erschienen in unerhörtem Maße „dynamisch, unstabil und letztlich destruktiv“⁵. Zwar gab es auch immer wieder Phasen, die von einer gewissen Stabilität gekennzeichnet waren, doch musste man jederzeit mit dem Ausbruch des Chaos und der eigenen Vernichtung rechnen.

Nicht wesentlich anders wurde die elementare Gefährdung der menschlichen Existenz in anderen Teilen der Erde eingeschätzt. Den Bewohnern der Inselwelt Alt-Indonesiens und Ozeaniens war die panische Angst vor einem vorzeitigen Tod (durch Krankheit, Unfall, Mord) genauso allgegenwärtig wie die Furcht vor dem Unerwarteten und Übermächtigen. Allein das Besorgen der täglichen Lebensgrundlage (z. B. Fischfang und Jagd) bedeuteten akute Lebensgefahr; eine ernste Verletzung konnte zu langem Siechtum, nicht stillbarem Schmerz oder sogar zum Tod

⁴ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4, 51 (kursiv i. O.).

⁵ Ebd., Bd. 4, 42.

führen. Das gewaltige Ausmaß der Bedrohung bei gleichzeitigem Fehlen wirksamer Gegenmittel bewirkte fast zwangsläufig Frustration und Pessimismus.⁶

Nahezu identisch stellt sich das existentielle Grundgefühl der Indianer Nordamerikas dar, wie es sich beispielsweise in der Religiosität der Stämme der Oglala-Sioux und der Lakota zeigt:⁷ Unbegreiflich und mysteriös erschien ihnen die Größe des Universums und die Macht der Naturgewalten; fasziniert bestaunten sie voller „Ehrfurcht und Furcht“ die Unüberwindlichkeit der Elemente und erschrakten angesichts menschlicher Kleinheit und Schwäche. „Die Summe des Unbegreiflichen“ war ihnen „*Wakan Tanka*, „das große Geheimnisvolle“⁸, dessen Ordnung zu erkennen ihnen unmöglich war und auf das sie keinerlei Einfluss zu nehmen vermochten. Ehrfurcht und Respekt schienen die einzig angemessene Haltung gegenüber den rätselhaften Mächten und Gewalten zu sein.

Eine ähnlich pessimistische Sicht aufgrund der eigenen Machtlosigkeit findet sich auch im Alten Mesopotamien.⁹ Die Quellen aus jener Zeit belegen eindrucksvoll, wie sich der Mensch angesichts allgegenwärtiger Gefährdungen und des sicheren Todes der grundsätzlichen Fragwürdigkeit seiner Existenz bewusst wird. Bedrängend wird ihm darüber hinaus die Erfahrung, wie zerbrechlich auch seine kulturellen Errungenschaften (Recht, Gerechtigkeit, Ordnung, Wohlstand etc.) in Anbetracht seiner konstitutionellen Schwäche sind. Eine Logik oder einen Sinn vermag er weder in der Fragilität des Lebens noch in der Ungerechtigkeit und Bosheit der Welt zu erkennen. Ohnmacht und Aussichtslosigkeit empfindet er sowohl hinsichtlich seiner bloßen Existenz als auch in Bezug auf die individuellen Hoffnungen und gesellschaftlichen Erwartungen. Der Abstand zwischen dem, wie der Mensch faktisch lebt, und dem, wie er leben möchte, scheint unüberwindlich.¹⁰

Im vorklassischen Griechenland¹¹ empfand man das vergängliche Leben als eine sorgenvolle Last. Man hatte das Gefühl, dass jeder Mensch von Übeln aller Art heimgesucht werde und permanente Not den Alltag bestimme. Ein „Eintagsgeschöpf“ (Semonides) sei der Mensch, er vegetiere wie das Vieh, und bei der Vorstellung, was die Zukunft für ihn bereithalte, müsse er tief erschrecken. Wahrscheinlich

⁶ Vgl. ebd., Bd. 4, 101.164.

⁷ Vgl. Christian FEEST, *Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas* (= Kleine Bibliothek der Religionen, hg. v. Adel Theodor KHOURY, Bd. 9), Freiburg 1998/2003, 73-109.

⁸ Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 4, 295 (kursiv i. O.).

⁹ Brigitte GRONEBERG, *Anzû stiehlt die Schicksalstafeln. Vorherbestimmung im Alten Orient*, in: *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, hg. v. Reinhard G. KRATZ u. Hermann SPIECKERMANN, Tübingen 2008, 23-39.

¹⁰ Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1, 83-85.

¹¹ Vgl. ebd., Bd. 1, 241-243; Jan N. BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt 1996, 51-61.

sei es am besten für den Menschen, nicht geboren zu werden oder nach der Geburt so rasch wie möglich wieder zu sterben (Theognis, Pindar, Sophokles). Im Leben gebe es weder eine realistische Aussicht auf Glück noch eine ausgleichende Gerechtigkeit für die guten und bösen Taten; und eine Hoffnungs-Perspektive über den Tod hinaus existiere ohnehin nicht. Alles Leben, Wachsen und Werden sei offenbar weitgehend vorherbestimmt und liege in der Verfügungsgewalt willkürlich handelnder und machtvoller Instanzen; alternativlos sei der Mensch zum Ertragen des von ihnen Verfügteten verurteilt. Allgegenwärtig war das „Bewußtsein der vorherbestimmten Grenzen und der Gefährdetheit des Lebens“¹². Einzig das Wissen um die Bedingtheit seiner Lage könne dem Menschen ein wenig Erleichterung verschaffen, weil ihn die geistige Freiheit über die aussichtslose Wirklichkeit erhebe.

Zeugnisse und Quellen bestätigen diesen Eindruck ebenfalls für die westeuropäische Hemisphäre. Germanen und Kelten, Iren und Wikinger fühlen sich durch und durch bedroht. Ihre Zivilisation vermochte ihnen offenbar keine Sicherheit zu geben; das Leben stellte sich ihnen dar als ein permanenter Kampf gegen das Eindringen übler Chaosmächte und finsterner Gewalten; Tod und Untergang standen ihnen immer vor Augen.¹³ Man war der Überzeugung, dass dem gesamten Universum eine bedrohliche Neigung Richtung Untergang innewohne. Es schien, als sei jedes Individuum „von unbegreiflichen Kräften beeinflusst, denen es nicht entkommen kann“¹⁴. Die an sich gute Natur setzte Grenzen, die zu überwinden einem Menschen unmöglich war. Was ihnen an Schicksalhafterm widerfuhr, war nicht nur grundsätzlich unerklärlich, sondern übte in gewisser Weise auch eine unheimliche Faszination aus.

In Indien zur Zeit Buddhas schätzt man die Lage des Menschen ähnlich aussichtslos ein: Die Natur biete keinerlei Verlässlichkeit und Stabilität. Vergänglichkeit und Vergeblichkeit seien die herausragenden Kennzeichen menschlicher Existenz. So lautet die erste der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ Buddhas: Alles Leben ist Leiden. „Geburt bedeutet Schmerz, der Verfall ist Leid, die Krankheit ist Leiden, der Tod ist Leiden. Mit dem verbunden sein, was man nicht liebt, bedeutet Leiden. Von dem getrennt sein, was man liebt (...), bedeutet Leiden. Kurz, jeder Kontakt (...) beinhaltet Leiden.“¹⁵ Letztlich, so erklärt man innerhalb der buddhistischen Gruppe der Ajivikas, bleibe alle menschliche Anstrengung ohne erkennbare Wirkung: „Alle Lebewe-

¹² Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1, 243.

¹³ vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 139f.

¹⁴ Mythologie. Eine illustrierte Weltgeschichte des mythisch-religiösen Denkens, hg. v. Richard CAVENDISH u. Trevor O. LING, Frechen o. J., 186.

¹⁵ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 87; vgl. Ulrich SCHNEIDER, Der Buddhismus, Darmstadt 1997, 75, 95-98.

sen, alle Individuen, alle Kreaturen, alle lebenden Dinge sind willenlos, kraftlos, energielos, sie entwickeln sich durch die Einwirkung des Schicksals, der Zufälle, ihres eigenen Zustandes.“¹⁶ Brahmanistische und hinduistische Lebensweisheiten bestätigen diesen Eindruck: ‚Schmerz‘ lautet ihr Gesetz des Lebens, denn alle befristete Existenz führt mit schicksalhafter Notwendigkeit Leiden herbei.¹⁷ ‚Niyati‘ (= Schicksalsergebenheit, Fatalismus) müsse deshalb zur Lebenslösung eines klugen Menschen werden.

Im Alten China vergleicht der Philosoph Wang Ch’ung die Bedeutung des menschlichen Daseins gar mit einer Laus oder einer Fliege, die im Gewand des Universums Unterschlupf gefunden habe; sie gilt ihm als störend, überflüssig und völlig bedeutungslos.¹⁸

Auch im frühen Judentum teilt man den universalen Pessimismus der anderen Völker. Besonders in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments findet diese Haltung ihren literarischen Ausdruck: Realistisch betrachtet sei der Mensch nicht mehr wert als ein Wassertropfen im Meer, er bedeute sowenig wie ein winziges Körnchen Sand (vgl. Sir 18, 8-10; Ijob 9, 25). Seine Lebenszeit gleiche einem Hauch (vgl. Ps 144, 4), und seine Tage seien wie ein flüchtiger Schatten (vgl. Ijob 14, 2). „Unser Leben währt siebzig Jahre, und wenn es hoch kommt, sind es achtzig. Das Beste daran ist nur Mühsal und Beschwer, rasch geht es vorbei, wir fliegen dahin.“ (Ps 90, 10). Rund dreißigmal spricht das Buch Kohelet davon, dass alles Sein und Werden, alles Schöne, aber auch alles Schlimme, nur ‚Windhauch‘ sei.

Nun wäre es allerdings voreilig anzunehmen, die elementare Lebensunsicherheit, die empfundene Hilflosigkeit und die allgegenwärtige Daseinsangst seien Phänomene aus weit entlegenen und längst untergegangenen Kulturen. Zeugnisse aus dem europäischen Mittelalter zeigen, dass auch in hiesigen Breitengraden das Gefühl eines abgründigen Ausgeliefertseins an unkontrollierbare Schicksalsmächte vielfach vorherrschend war.¹⁹ In weiten Teilen der Bevölkerung hatte man den Eindruck, als bestimmten unbeherrschbare, geheimnisvolle Mächte und Gewalten den Lauf der Welt und das individuelle Geschick. Weder die Christianisierung noch die Aufklärung noch der technisch-wissenschaftliche Fortschritt vermochten den magisch-mystischen Schicksalsglauben völlig einzudämmen. Wenngleich er im Laufe der Zeit an Bedeutung verlor, geriet er doch niemals ganz in Vergessenheit. So zeigen breite Strömungen im westlichen Kulturkreis, dass bis in die Gegenwart hinein viele Men-

¹⁶ Samannaphalasutta 54 (zit. n. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 83).

¹⁷ vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 46f.

¹⁸ vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion 5 (1987), 290-298, hier: 296.

¹⁹ vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 3, 92f.

schen von der Wirksamkeit obskurer Kräfte und geheimnisvoller Schicksalsmächte überzeugt sind.

Sie finden Bestätigung in dem Gefühl, in übermächtigen Strukturen gefangen und an anonyme Gewalten ausgeliefert zu sein. Viele Menschen haben den Eindruck, als hingen sie an unsichtbaren Fäden, die von fremden Händen gezogen würden; Entscheidungen, die bis in die Privatsphäre hineinreichen, werden offenbar von machtvollen Instanzen getroffen, die absolut unerreichbar sind und deshalb unbeeinflussbar erscheinen. Es wirkt vielfach, als seien anonyme Schicksalsmächte am Werk, die wesentliche Bereiche des individuellen Lebens (Wirtschaft, Arbeit, Bildung, Information, Sicherheit etc.) unter ihrer Kontrolle haben, selbst aber keiner Kontrolle unterliegen. Die Abgründigkeit und die Unüberwindbarkeit der Abhängigkeiten veranlassen nicht wenige Menschen, an ihren Möglichkeiten, ihrer Zukunft, ja letztlich an sich zu zweifeln. Mit Schrecken und Furcht, manchmal allerdings auch mit einer gewissen Ergebenheit, sehen sich viele erneut mit dem dunklen ‚Geheimnis des Schicksals‘ konfrontiert.

2. Unsicherheit – Gefahr – Angst

Die eher zufällig gewählten Beispiele aus verschiedenen Epochen der Kulturgeschichte zeigen erstaunliche Ähnlichkeiten: Es ist erstens die Grundstimmung einer kaum auszulöschenden existentiellen Angst; dazu kommt das Gefühl, unerreichbaren Schicksalsmächten hilflos ausgeliefert zu sein, und es ist drittens die Erkenntnis, mit menschlichen Mitteln und Möglichkeiten letztlich keine Kontrolle über das Leben gewinnen zu können. Wie eine emotionale Tiefenströmung ziehen sich Ausichtslosigkeit und Ohnmacht, Erfolglosigkeit und Pessimismus durch das Dasein und Selbstverständnis. Immer wieder rückt die Natur in den Mittelpunkt: Sie erscheint höchst ambivalent, weil sie sowohl als geheimnisvolle Lebensspenderin als auch als ständige Bedrohung wahrgenommen wird. Kommt zu dem Gefühl der Hilflosigkeit noch die Erfahrung permanenten Gefährdetseins und die Einsicht in die eigene Bedeutungslosigkeit hinzu, erscheint das menschliche Leben nicht selten als unendlich tragisch.

Wo die Prozesse und Strukturen der Natur nicht durchschaut werden, wirken besonders die außergewöhnlichen Phänomene (Sonnen- und Mondfinsternisse, Naturkatastrophen, Erdbeben, Feuersbrünste, Überflutungen etc.) geheimnisvoll, erschreckend und furchteinflößend. Doch auch schon die elementaren Vorgänge des Lebens (Fortpflanzung, Geborenwerden und Sterben), der immerwährende Vegetationszyklus und die Unendlichkeit des Weltenraumes erscheinen nicht nur selbst als Geheimnis, sondern auch so, als wirkten undurchschaubare Mächte in ihnen und

durch sie. Zu rätselhaft sind die Zusammenhänge, zu undurchsichtig die Hintergründe und zu abgründig die Risiken. Der Mensch empfindet sich gewissermaßen als Beobachter von Ereignissen, deren Gesetzmäßigkeiten und Regeln er nicht nur nicht versteht, sondern noch nicht einmal kennt. Was er jedoch unmittelbar begreift, ist die Begrenztheit seines Intellekts und die Bedeutungslosigkeit seiner Person. Wie sollte man es da nicht mit der Angst zu tun bekommen?

Sofern man noch nicht in der Lage (oder nicht mehr bereit) ist, die schicksalhaften Zufälligkeiten und Notwendigkeiten mit naturwissenschaftlicher Rationalität aufzuklären und zu entmystifizieren, kann einem die Welt kaum anders vorkommen, als seien in ihr rätselhaft Schicksalskräfte mit einem unerhörten Bedrohungspotential am Werk. Angesichts dieser meist feindlich-destruktiven Mächte führen sie dem Menschen seine Unerheblichkeit vor Augen und vereiteln viele seiner Hoffnungen und Pläne, so dass ein selbstbestimmtes und sicheres Leben nahezu unmöglich ist. Denn was auch immer dem Menschen an Verhängnisvollem oder Günstigem widerfährt, bestimmt nicht er; stattdessen muss er den Eindruck gewinnen, als verfügte eine übermächtige Instanz über ihn. Er spürt, dass er sich noch nicht einmal des heutigen Tages sicher sein kann. Das eigene Schicksal – diese Erkenntnis muss sich quasi aufdrängen – hat offenbar niemand selber in der Hand – es wird jedem wie von fremder Hand und ungefragt zugewiesen.

3. Chaos und Ordnung

Bereits ganz frühe Zeugnisse menschlichen Welt- und Lebensempfindens dokumentieren, wie unsicher, gefährdet und bedroht die Existenz des Menschen von Anfang an wahrgenommen wurde. Leben bedeutete stets Kampf ums Überleben; Schutz und Sicherheit waren dauerhaft nicht zu gewährleisten; Krankheiten, Naturkatastrophen und vielen anderen Gefahren war man nahezu hilflos ausgeliefert. Die Sprunghaftigkeit des Heute und die Unkalkulierbarkeit des Morgen wurden als Signale eines überall lauerten Chaos betrachtet, das jederzeit hereinbrechen könnte. Alles schien veränderlich, und nichts hatte auf Dauer Bestand; innerhalb kürzester Zeit konnte das Wenige, das man sich aufgebaut hatte und von dem man lebte, vernichtet werden. Angst vor dem Unvermeidlichen und Furcht vor dem Unerwarteten prägten vielfach die Grundstimmung der Menschen. Häufig musste man den Eindruck gewinnen, als trennte nur eine dünne und zerbrechliche Wand die Ordnung vom Chaos; Leben und Tod wohnten gewissermaßen Tür an Tür.

Zwar fand man auch Elemente von geordneter Stabilität und relativer Berechenbarkeit wie beispielsweise den Wechsel der Jahreszeiten, den unveränderlichen Verlauf der Gestirne oder den sozialen Zusammenhalt in der Gruppe, gleichwohl vermoch-

ten diese Ordnungsstrukturen aber nicht den überwältigenden Eindruck des permanenten Gefährdetseins, der fortwährenden Unsicherheit und vor allem der eigenen Ohnmacht zu überdecken. Denn gerade auch das, was dem Menschen Halt und damit Sicherheit bot, zwang ihn auch mit schicksalhafter Notwendigkeit. Den festen Natur- und Zivilisationskonstanten hatte sich der Mensch *alternativlos* unterzuordnen; ihnen musste er sich beugen, auch wenn ihm ihre Durchsetzungskraft und Unerbittlichkeit mitunter erbarmungslos erschienen. Zwar gewährleisteten die vorgefunden oder geschaffenen Ordnungen ein gewisses Maß an Kalkulierbarkeit, doch wurde diese um den Preis der völligen Ergebung erkaufte. Die Lage des Menschen erschien ebenso unabwendbar wie hoffnungslos, denn im Alltag bedeutete es letztlich keinen großen Unterschied, ob das Unverfügbare ihn als plötzliches und alles zerstörendes Chaos oder als unabänderliche Notwendigkeit zwang – es zwang ihn allemal.

Eine Welt, die auf der einen Seite von Chaosmächten bedroht wird und in der auf der anderen Seite unverfügbare Regeln herrschen, kann dem Menschen offenbar kein zufriedenstellendes Zuhause bieten. So sehr man sich auch Sicherheit, Auskommen und Lebensglück wünscht – nach Lage der Umstände scheint dies gänzlich ausgeschlossen. Dennoch muss für diese schicksalhafte Situation eine einigermaßen plausible Erklärung gefunden werden.

4. „Sich einen Reim auf die Welt machen.“ – Mythen²⁰

Bereits am Beginn der Kulturgeschichte versuchte der Mensch, Erklärungen dafür zu finden, warum seine Lebenswelt so unverfügbar, so unkalkulierbar und in vielem so menschenverachtend ist, wie sie sich zeigt. Weil er offenkundig schon früh in der Lage war, sich sein Leben auch anders vorzustellen – weil er fähig war, Alternativen zum Bestehenden zu denken und das scheinbar Selbstverständliche zu hinterfragen –, sah er sich unter dem Erklärungsdruck, den Status quo zu rechtfertigen. Es musste gewissermaßen eine überzeugende Hermeneutik gefunden werden, mit der es möglich war, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Schicksalhaftigkeiten in

²⁰ Vgl. Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; ders., Art. „Mythos“, in: TRE 23, 608-624; Hans BLUMENBERG, *Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos*, in: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, hg. v. Manfred FUHRMANN, München 1971, 11-66; ders., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1986; Odo MARQUARD, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: ders. *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 91-116; *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch (= Wege der Forschung, Bd. 20)*, hg. v. Karl KERÉNYI, Darmstadt 1976; *Texte zur modernen Mythentheorie*, hg. v. Wilfried BARNER u. a., Stuttgart 2007.

der Welt zu geben. Freilich musste die Antwort so ausfallen, dass sie zum einen dem Bedürfnis nach *Verstehen* entsprach und dass sie zum anderen *Trost* und damit eine gewisse *Beruhigung* verschaffen konnte. Denn auch wenn sich die widrigen Zufälligkeiten und die zwingenden Notwendigkeiten nicht ändern ließen, würde es doch etwas Erleichterung bringen, wenn man eine Erklärung dafür hätte, *warum* die Umstände so waren, wie sie waren.

Man versuchte also, sich buchstäblich einen Reim auf die Unverfügbarkeiten der Welt und des eigenen Lebens zu machen. Mythologische Sagen und Lieder, Legenden und Erzählungen geben aufschlussreiche Hinweise über die Vorstellungswelt und Phantasien dieses frühen Schicksalsdenkens. Vor allen anderen Zeugnissen nehmen jedoch die großen Volks-Mythen²¹ eine herausragende Rolle für das Verständnis früherer Kulturen ein, gehört doch zu jedem Mythos nahezu immer ein im Hintergrund stehendes magisch-mystisches Schicksalsverständnis.

Mythen, die der Rechtfertigung und Bewältigung des Unverfügbaren dienen, beschränken sich jedoch nicht auf jene Groß-Mythen, die die Tradition überliefert hat; auch die Gegenwart schreibt ihre eigenen Mythen, und Individuen sowie Familien, Gruppen, Unternehmen und Organisationen produzieren ihre Privat-Mythen, die ebenfalls versuchen, größere Sinn- und Erklärungszusammenhänge herzustellen.²²

²¹ Vgl. z.B. das Gilgamesch-Epos, der Osisis-Mythos, die Urgeschichte im Buch Genesis (1-11), die Edda, die Upanishaden, der Timaios (Platon), die Theogonie (Hesiod).

²² Vgl. Roland BARTHES, *Mythen des Alltags* (übers. v. Helmut Scheffel), Frankfurt a.M. 1964, hier: ²⁶2009. – Dass die Mythen-Thematik keineswegs auf die Vergangenheit beschränkt ist, unterstreicht der Sprachgebrauch in der Gegenwart. Wenngleich den modernen ‚Mythen‘ oft keine Handlungserzählung zugrunde liegt und nur der Begriff und eine knappe These übriggeblieben ist, so sollen auch durch sie gesellschaftliche Zustände oder politische Prozesse verständlich, akzeptabel und in gewisser Weise gerechtfertigt werden. Was heutzutage ‚Mythen-Status‘ genießt, gilt als gesichertes Allgemeingut und nicht selten sogar als *wahr*. Die modernen Mythen lassen sich ebenso wenig überprüfen und beweisen wie die alten Mythen – heute wie damals geht man davon aus, *dass es so ist*. Vgl. z.B. der Mythos „vom Tellerwäscher zum Millionär“, der Mythos des „unaufhaltsamen Fortschritts“, der „vollständigen Kontrolle“, der „Objektivität der Wissenschaft“, der „Dolchstoßlegende“, des „Wirtschaftswunders“ oder der „Sachzwänge der Politik“. Vgl. auch Ruediger DAHLKE, *Woran krankt die Welt? Moderne Mythen gefährden unsere Zukunft*, München 2001. – Sicher wäre es theologisch interessant, den „Mythos von der Entmythologisierung“ zu diskutieren; vgl. dazu Gianni VATTIMO, *Glauben - Philosophieren*, Stuttgart 1997, 19.

Beispiele der schicksalsdeutenden Privat-Mythen‘ gibt es m.E. ebenfalls in großer Anzahl; z.B.: „Das kommt in unserer Familie nicht/immer vor“, „Ich habe immer/nie Pech/Glück“, „Wir büßen für die Sünden der Väter“, „Früher war alles besser“, „Mich mag sowieso niemand“. Die Mythologie der Gegenwart findet man vor allem in der mythen-schaffenden Werbewirtschaft („Hält ein Leben lang“), bei mythen-bekräftigenden Jubiläumsfeiern und Gedenktagen (Mythos der „Firmen-

Aufgrund ihrer enormen schicksalsdeutenden, lebensbewältigenden und kultbildenden Bedeutung verdient m. E. die literarisch-philosophische Sprachform des ‚Mythos‘ eine nähere Betrachtung.

5. Geschichten hinter den Ereignissen

Mit Hilfe von Mythen versucht man, in lyrischer, narrativer oder in dramatischer Form zum einen die faktische Konstitution von Welt und Mensch und zum anderen bestimmte Ereignisse oder Zusammenhänge zu erklären.²³ Durch Mythen möchte man verstehen, was zunächst unverständlich erscheint, und begreifen, wozu die Begriffe fehlen. In mythischen Bildern und Geschichten deutet der Mensch „das ihn Bewegende und Bedrohende, in ihm und um ihn selbst, seine Ängste und Sehnsüchte, seine Grundbedürfnisse und Nöte“. Mythen liefern keine naturwissenschaftlich-stichhaltigen Erklärungen, sondern wollen *erzählen* „von den Menschen (...) und ihren Fragen, Geheimnissen von Schauer und Entsetzen, Wirrwarr und Ironie, den Rätseln und bodenlosen Unsicherheiten. Sie leihen in ihrer Fülle der unterdrückten Angst das Wort, sie entlasten, bewältigen, verwandeln, orientieren“²⁴. Mythen wollen die erfahrene Wirklichkeit erhellen und in gewisser Weise auch begründen; zu diesem Zweck konstruieren sie häufig eine überweltliche Sphäre oder stellen die gegenwärtige Lage als Folge früherer Ereignisse dar. Als eine Form „narrativer Philosophie“²⁵ versuchen Mythen bildlich-symbolisch zu erschließen, was verstanden werden will.²⁶ „Im Kampf gegen eine unpersonale Schicksalsordnung, eine Es-Welt und die Modi des Chaos, sucht sich der Mensch sein vieldeutig-widersprüchliches Dasein zu deuten und in schöpferisch-freier Wirklichkeitsverwandlung zu erschließen. Er schließt sich damit seinen Lebensraum und sein menschliches Oikos auf. Die Gestaltenwelt des Mythos ist die erzählerische Verwandlung einer anfänglich erlebten Wirklichkeit und ist so ein Medium von Sinnstiftung. (...) Was sich mythologisch bekundet, gewinnt die Verbindlichkeit eines ursprünglichen Vorwissens und ist so ein Stück Proto-Philosophie, Proto-Psychologie und Proto-Theologie“.²⁷

gründung“ oder vom „Geist des Gründers“), bei besonderen Sportereignissen („Das Wunder von Bern“, „Sommermärchen“) oder in der Filmbranche („Mythos Marilyn Monroe“).

²³ Vgl. Gregor AHN, Art. „Schicksal“, in: TRE 30, 102f.

²⁴ Karl Matthäus WOSCHITZ, *De Homine. Existenzweisen, Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes*, Graz-Wien-Köln 1984, 48.

²⁵ Ebd., 123.

²⁶ Vgl. ebd., 48f.

²⁷ Ebd., 49.

Mythen wurden anfänglich für ein kulturkreisspezifisches Publikum mündlich erzählt oder aufgeführt, und später begann man damit, sie aufzuschreiben oder bildlich darzustellen. Da ursprünglich von ihnen keine schriftliche – und damit autoritative – Version existierte, konnten traditionelle Standardinhalte den jeweiligen Bedürfnissen angepasst und verändert werden.²⁸ Kursierende Erzählungen verfestigten sich im Laufe der Zeit als „Mythologeme“ und stehen nun „als Weisheiten, die ‚zu denken geben‘ vor uns“²⁹. Was in Mythen erzählt wird, hat sich historisch zwar nie ereignet und gilt dennoch immer.³⁰ Deshalb können sie trotz des Abstands zwischen der erzählten Zeit und der Zeit, in der sie erzählt werden, mithelfen, die aktuelle Situation verständlich zu machen.

So stellen Mythen ätiologische Welt-, Lebens- und Schicksalsdeutungsmodelle dar, die erklären wollen, *warum* und *wie* Dinge und Abläufe so geworden sind, wie sie gegenwärtig erlebt werden. Sie versuchen, das scheinbar „Beliebige auf das Bedeutende hin“ zu fassen und sind darin in erster Linie „Reflexe des Numinosen, kollektiv Unbewußten oder der vorschweifenden Phantasie“³¹. Wer Mythen erzählt weiß, dass er an die Geheimnisse der Welt rührt, die er letztlich niemals vollends verstehen, sondern nur in Bildern und Geschichten umschreiben kann; der Mythos sei, so formuliert es Thomas Mann, „das Kleid des Geheimnisses“³².

Mythen liefern gewissermaßen die Geschichten ‚hinter‘ der Geschichte. Sie unterstreichen, dass letztlich nichts von dem, was ist und geschieht, beliebig oder zufällig und deswegen belanglos oder ohne Sinn ist, sondern dass es stets und für alles *Vorgeschichten*, *Ursachen* und *Gründe* gibt. Zwar sind diese Hintergründe nicht unmittelbar erkennbar, und doch werden sie als vorhanden und wirksam *geglaubt*. Mit ihren Mitteln wollen die Mythen den Unabänderlichkeiten, mit denen der Mensch konfrontiert ist, einen Sinn geben; sie wollen Verständnis für die Lage der Welt wecken und Erklärungen für die Widerfahrnisse des Lebens bieten. Als Legitimations-Geschichten rechtfertigen sie in gewisser Weise die Widersprüchlichkeiten der Welterfahrungen, und als Trost-Geschichten versuchen sie, das Dasein erträglich zu machen. Sie stabilisieren die Gegenwart, indem sie durch vor-rationales Verstehen für die Akzeptanz des Unverfügbaren werben.

²⁸ Vgl. Jan N. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 63-76.

²⁹ Karl Matthäus WOSCHITZ, *De Homine*, 50.

³⁰ „Mythen sind Reflexe des Immerwährenden.“ (Karl Matthäus Woschitz, *De Homine*, 49); „Dies hat sich nie zugetragen, aber es ist immer.“ (Sallust, *Über die Götter* 4)

³¹ Karl Matthäus WOSCHITZ, *De Homine*, 50.

³² Thomas MANN, *Joseph und seine Brüder*, *Die Geschichten Jaakobs* (1/4), in: ders., *GWE* 9, Frankfurt a.M. 1983, 53.

6. Vom Geheimnis des Unverfügbaren (immerhin) erzählen

Die mythischen Erzählungen der Vergangenheit verfolgen annähernd dasselbe Interesse wie die naturwissenschaftlichen Begründungen der Neuzeit. Beide versuchen, das unverfügbare Sein und das rätselhafte Geschehen der (natürlichen) Lebenswirklichkeit aus nicht unmittelbar sichtbaren Bedingungen herzuleiten. Methodisch zeigt sich jedoch ein deutlicher Unterschied. Denn während die Naturwissenschaften für ihre Erkenntnisgewinnung auf Zusammenhänge rekurren, die sie *in* der inneren Struktur der konkreten Wirklichkeit anzutreffen hoffen, gründen die Erklärungen der Mythen auf Ursachen, die sie gewissermaßen in einem *Außerhalb* dieser Wirklichkeit vermuten.

Mythendichter gehen von der Vorstellung aus, dass die Welt weitaus größer ist als das, was sich mit den Sinnen oder mit technischen Hilfsmitteln erfahren lässt. Sie vermuten gewissermaßen ‚vor‘, ‚hinter‘ oder ‚über‘ der sichtbaren Wirklichkeit eine geheimnisvolle und *übersinnliche*, aber dennoch höchst reale Zweitwirklichkeit.³³ Erst beide Wirklichkeiten zusammengenommen bilden in ihren Augen das Ganze des Universums, den Kosmos. Diesseitige und jenseitige Welt, Immanenz und Transzendenz, stellen in der mythologischen Schicksalshermeneutik sozusagen eine ‚heilige Einheit‘ dar, und vor diesem kosmologischen Hintergrund wird das Weltgeschehen verständlich gemacht.³⁴ Welt und Überwelt stehen jedoch nicht beziehungslos nebeneinander, sondern haben (oder hatten einmal) miteinander zu tun, wobei Formen und Inhalte der Interaktionen die Themen der mythischen Erzählungen sind.

Probleme ergeben sich freilich aus dem Umstand, dass es zu der transzendenten Welt keinen direkten Zugang und damit auch keine unmittelbare Erkenntnis gibt. Um sich die jenseitig-*metaphysische* Dimension dennoch – zumindest partiell – zu erschließen, projiziert man Erfahrungen und Kategorien des vertrauten Lebenskreises gewissermaßen in die geheimnisvolle Überwelt hinein. Dort transformiert oder steigert man sie und deutet sie anschließend als Funktionen und Eigenschaften dieser übersinnlichen Welt. Danach ‚denkt‘ man das, was man zuvor sozusagen in das

³³ Davon unbenommen ist die Tatsache, dass man in den Mythen durchaus auch Vorstellungen findet, nach denen konkrete Orte, Gegenstände oder Handlungen gewissermaßen aus sich heraus einen transzendenten Mehrwert besitzen; man sieht in ihnen gewissermaßen Manifestationen oder Offenbarungen des Überweltlichen *in* der Welt.

³⁴ Vgl. die etymologischen Parallelen von „heilig“ als „ganz, vollständig“: z.B. in der englischen Sprache: „the whole“ (das Ganze), „the holy“ (das Heilige); schwedisch: „hel“ (ganz); mittel-/althochdeutsch: „heil“ (unversehrt); russisch: „celyj“ (ganz, vollständig).

Geheimnis hineingelegt hatte, gewissermaßen wieder aus ihm heraus und erzählt von seinem Einfluss auf die geschichtlich-konkrete Wirklichkeit.³⁵

Die Eigentümlichkeit der mythologischen Redeweise besteht nun allerdings darin, dass sie ihr ‚Wissen‘ über das Transzendente und seine Beziehung zur Erfahrungswelt nicht in ‚belastbaren‘ Begriffen zum Ausdruck bringen kann, sondern *Bilder*, *Metaphern* und *Fiktionen* verwenden muss. Was wie eine ‚behelfsmäßige‘ und unpräzise Sprache aussieht, erscheint jedoch wohlmöglich als die einzig angemessene Form, Worte für das eigentlich Unaussprechliche zu finden.³⁶ Denn neben den Schwierigkeiten aufgrund der Rätselhaftigkeit des zu beschreibenden ‚Gegenstandes‘ steht der Mythenerzähler vor einem weiteren hermeneutischen Problem: Weil er sich selbst und seine Welt immer schon als vom Geheimnis ergriffen versteht, weiß er, dass er aus seiner Teilnehmerperspektive das alles umschließende Geheimnis niemals ergreifen können wird. Mythen versuchen dennoch das offenbar Unmögliche: Sie wollen gewissermaßen vom Rand des Geheimnisses in das Geheimnis selbst schauen, es erspüren, umkreisen und erkunden, um von seiner Bedeutung für den Menschen erzählen.

Dass metaphorisches Sprechen und literarische Analogien immer auch zu Missverständnissen und Fehldeutungen verleiten, dass man der Versuchung erliegen kann, das Erzählte wortwörtlich oder als Tatsachenbehauptung zu nehmen und dass man meinen könnte, aus eigener Kraft die Welt-Geheimnisse gelüftet zu haben, liegt zweifellos in der Uneindeutigkeit und Verletzlichkeit dieser nichtbegrifflichen Sprachform. Mythenerzähler wissen, wie leicht es ist, sich ihrer ‚Hintergrundgeschichten‘ zu bemächtigen, und immer stehen ihre Erzählungen in der Gefahr, willkürlich ausgelegt oder für eigene Interessen instrumentalisiert zu werden. Naheliegender also, wenn das Erzählen und Deuten der Mythen nur ausgewählten Personen oder anerkannten Institutionen anvertraut wird, deren Aufgabe darin besteht, sie verbindlich auszulegen und vor ‚unsachgemäßem Gebrauch‘ zu schützen.³⁷ Mythen zu verfassen und Mythen zu erzählen, bedeutet somit ein doppeltes Risiko: Denn auf der einen Seite versucht man, die Wirklichkeit auf ihr begründendes Geheimnis hin zu deuten, und auf der anderen Seite müssen die Geschichten selbst wiederum gedeutet werden; die Interpretation der Welt verlangt offenbar eine Interpretation ihrer Interpretation.

Aber so evident die Erfahrungen des Unverfügbaren auch sind, so spekulativ bleiben die Theorien über seinen Verursacher. Weil man nicht sehen und deshalb nicht nachvollziehen kann, *wie* die schicksalsbestimmenden Mächte wirken, entsteht fast

³⁵ Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 4, 104.

³⁶ Vgl. Jürgen WERBICK, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992, 66-78.

³⁷ Vgl. Abschnitt VI dieses Kapitels.

zwangsläufig der Eindruck, dass es sich bei ihnen um etwas absolut Geheimnisvolles und allzeit Bedrohliches handeln müsse. Denn wenn man Ereignisse beobachtet, die *wie von Geisterhand* geschehen, liegt es nahe anzunehmen, dass tatsächlich geisterhafte Kräfte am Werk sind. Es werden sozusagen die Geheimnisse der Natur durch die Geheimnisse einer Übernatur erklärt. Auch wenn die Lösung vielleicht tautologisch klingt, handelt es sich immerhin um eine Antwort, und mitunter ist irgendeine Art von Antwort zufriedenstellender als keine.

7. Mythen als ‚Beruhigungsmittel‘?

Wenn in einer mythologisch geprägten Vorstellungswelt von schicksalhaften Konstellationen oder unverfügbaren Ereignissen gehandelt wird, werden diese in der Regel so erzählt, als seien sie von übermenschlichen und überweltlichen Bestimmungsfaktoren verursacht worden, die mal als (personenhafte) göttliche Mächte, mal als (unpersonale) Urkräfte oder auch als kosmische Wirkzusammenhänge gedacht werden. Nach dieser Konzeption greifen unsichtbare und machtvolle Akteure aus der jenseitigen Welt in das geschichtlich-konkrete Leben der Menschen ein und bestimmen es. Möglich ist auch, dass die Mythen die Widerfahrnisse des Jetzt aus einem phantastisch-geheimnisvollen Früher erklären, indem sie die Gegenwart als Folge des Vergangenen interpretieren.³⁸ In jedem Fall aber treten Ereignisse und Lagen niemals zufällig ein, sondern geschehen deswegen, weil sie veranlasst worden sind und so geschehen *müssen*.

Methodisch arbeitet man durchaus empirisch; auch denkt man vernünftig, aber man denkt auf eine *magische* Art vernünftig: Weil man das erlebte Unverfügbare nicht als eigenursächlich, sondern *als Wirkung* begreift, fragt man nach jenem machtvollen, unsichtbaren und geheimnisvollen Verursacher, der es bewirkt hat – wo Rauch aufsteigt, muss es erfahrungsgemäß auch Feuer geben. Mythendichter gehen also von der Beobachtung aus und versuchen, auf die verursachenden Kosmos-Kräfte zurückzuschließen. Sie möchten gewissermaßen ‚hinter‘ die Erscheinungen schauen und wissen, wer oder was diese offensichtlich unbegrenzte Verfügungsgewalt über Welt und Mensch innehat.³⁹ Konkret heißt dies zum Beispiel: Wenn es stürmt und jedermann klar ist, dass der Mensch über das Wetter nicht verfügen kann, *muss* es notwendigerweise eine Macht geben, die den Sturm bewirkt hat. Wer lässt es blitzen oder regnen? Wer sorgt für Tag und Nacht, und wer bestimmt den Ernteerfolg? Wer verursacht Krankheiten und Nachkommen?

³⁸ Vgl. Karl Matthäus WOSCHITZ, *De Homine*, 87.

³⁹ Vgl. Helmer RINGGREN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: ³RGG 5, 1405.

Aufgrund ihres überweltlichen Charakters entziehen sich die schicksalsbestimmenden Mächte jedoch nicht nur der direkten Beobachtung, sondern zugleich auch jeder Kontrolle. Weil sie in ihrer unsichtbar-jenseitigen Welt für den Menschen unerreichbar sind, ist dieser ihrem Schalten und Walten, ihrer Willkür und ihrer Unberechenbarkeit ohnmächtig und alternativlos ausgeliefert. Die magisch-mystische Vernunft liefert auf diese Weise nicht nur eine Rechtfertigung für die unverfügbaren Widerfahrnisse und die unabänderlichen Lagen in der Welt, sondern auch eine Erklärung für die Ohnmacht des Menschen – selbst wenn dieser die Schicksalsmächte erreichen, verstehen oder beeinflussen *wollte*, würde es ihm niemals gelingen können.

Wer Mythen erzählt, versucht die faktische Wirklichkeit zu rechtfertigen, indem er übersinnliche und geheimnisvolle Dimensionen heranzieht und diese in die Welt eingreifen lässt. Die Machtverhältnisse in mythischen Erzählungen sind vergleichsweise klar: Man geht davon aus, dass die Bestimmungsrichtung fast immer von einem souveränen ‚Oben‘ zu einem abhängigen ‚Unten‘ verläuft. Die Einführung oberster Weltprinzipien oder überlegener jenseitiger Mächte macht es möglich, dass scheinbar sehr verwirrende Geschehnisse und Lagen gedanklich so miteinander in Beziehung gesetzt werden können, dass eine nachvollziehbare *Ordnung* erkennbar wird.⁴⁰ Insofern entspricht die Hermeneutik der Mythen dem intellektuellen Bedürfnis des Menschen nach Verständlichkeit und Klarheit; guten Mythen gelingt es, Erleben und Denken zu versöhnen. Ihre philosophische und lebenspraktische Leistung besteht augenscheinlich darin, dass sichtbare *Schicksalserfahrung* und metaphysische *Schicksalsbegründung* in einem geschlossenen Weltbild zusammenkommen. Mythen wollen zum Ausdruck bringen, dass hinter dem vermeintlichen Welt-Chaos eine einigermaßen stabile und verlässliche Kosmos-Ordnung steht. Auch wenn in dieser Ordnung der Mensch das schwächste Glied und nicht selten Opfer der Schicksalsmächte ist, weiß er doch, dass der Welt ein *System* zugrunde liegt und es in ihr keinesfalls chaotisch zugeht. Offenbar sind ungünstige Regeln und nachteilige Ordnungen besser zu ertragen als Anarchie, Chaos oder Sinnlosigkeit.

Mythische Geschichten sind vorwissenschaftliche und voraufklärerische Aufklärungen über die Zusammenhänge der Welt. Sie formen Zufälliges zu Notwendigkeiten um und machen aus Unerklärlichem Verständliches. Mythen werfen über das Verworrene und Widrige der Alltagserfahrungen das System und die Ordnungsstrukturen einer magischen Vernunft und stärken auf diese Weise das Gefühl von Stabilität und Sicherheit. Denn wer *einsieht*, warum Dinge und Ereignisse so sein müssen, wie

⁴⁰ Vgl. Giuseppe FAGGIN, Art. „Fate and Fatalism“, in: New Catholic Encyclopedia 5, 636.

sie sind, wer deswegen vielleicht sogar eine *Ursache* für die Widerfahrnisse erkennt, ist leichter bereit, auch Schlimmes und Schwieriges hinzunehmen und zu ertragen. Einerseits mag die magisch-rationale Rechtfertigung des Unverfügbaren zwar eine gewisse Beruhigung verschaffen, weil sie mit ihrem narrativen Hintergrundwissen ‚plausible‘ Antworten auf die Frage nach dem Grund und Sinn des Schicksals liefert; doch andererseits verleiht die Vorstellung, dass die Widerfahrnisse des konkreten Lebens einem dunklen ‚Hinter‘, ‚Jenseits‘ oder ‚Darüberhinaus‘ entstammen, den verursachenden Schicksalsmächten einen unheimlichen, gefährlichen und furcht-einflößenden Charakter. Doch allemal erscheint es hilfreicher, vom Unverfügbaren und Unzugänglichen überhaupt erzählen zu können als ihrer Macht auch noch sprachlos ausgeliefert zu sein. Angesichts der täglich erfahrenen Schicksalhaftigkeiten verleihen die Mythen den Menschen eine Stimme; auf ihre Weise versichern sie ihren Zuhörern, dass hinter allem, was sie zu erleiden und zu erdulden haben, ein größerer oder höherer *Sinn* steht.⁴¹ Mythen sind also keinesfalls erbauliche Märchen oder belanglose Unterhaltung, sondern anspruchsvolle Literatur, die aufklären, beruhigen, trösten, rechtfertigen und Sinn stiften will.

II. Wer/Was über das Unverfügbare verfügt.

Dreh- und Angelpunkt nahezu aller mythischen Erzählungen ist das Problem der Weltbegründung, und dies in all seinen Facetten. Mythen wollen Antworten geben auf die großen und allergrößten Fragen des Daseins: Warum gibt es Welt und Menschen? Woher kommen Unheil und Tod? Was geschieht mit den Verstorbenen? Warum ist das Leben oft so beschwerlich? Wer verursacht das Wetter? Woher stammen Berge und Seen? Was steckt hinter den Zufälligkeiten und was hinter den Notwendigkeiten? Warum ist der Mensch häufig so furchtbar ohnmächtig?

Es fällt auf, dass die existentiellen Fragen zwar bei fast allen Kulturen nahezu gleich sind, die mythologischen Erklärungen jedoch höchst unterschiedlich ausfallen. Auch wenn zwischen den Mythen ganz verschiedener Epochen und Kulturkreise formale oder sogar inhaltliche Übereinstimmungen festzustellen sind (vgl. z.B. die *drei Moiren*⁴² im griechischen Umfeld, die *drei Parzen* im römischen Kulturkreis

⁴¹ Während nach der neuzeitlichen ‚Wende zum Subjekt‘ nur noch dann etwas als sinnvoll gilt (und damit zustimmungsfähig ist), wenn es der Einzelne als sinnvoll erkannt hat, galt in früherer Zeit bereits das als sinnvoll, was die Tradition gewissermaßen *mitbrachte* und die Gemeinschaft mehrheitlich *glaubte*.

⁴² Der von PLATON überlieferte Schicksals-Mythos besagt, dass die Göttin *Ananke* die Weltspindel (der Notwendigkeit) in der Hand hält. Sie ist umgeben von ihren Töchtern, die ihr helfen, die Lebensfäden von Göttern und Menschen zu spinnen. Es sind dies die Moiren *Lachesis*, *Klotho* und

und die *drei* Nornen in der Edda), liegen ihnen oft ganz eigenständige Weltbilder zugrunde. Es kann auch vorkommen, dass es innerhalb eines spezifischen Kulturkreises keine exklusive oder dominierende mythologische Schicksalsvorstellung gibt, sondern dass ein Nebeneinander oder eine Kombination mehrerer Auffassungen existiert. Offenbar bot sich das überlieferte mythologische Material als ‚Werkzeugkasten‘ („tool box“, Sh. Daniel) an, aus dem man ätiologisch brauchbare Elemente wählen konnte, um es zu mythischen Geschichten zu formen.⁴³ Auch die aus Mythen abgeleiteten Rituale und Kulte zeigen eine hohe Variabilität: Eine mythische Erzählung kann sehr unterschiedliche Rituale hervorbringen; ebenso ist es aber auch möglich, dass scheinbar gleiche Rituale ihre Ursprünge in verschiedenen mythologischen Vorstellungen haben.

Doch welche kosmologischen Konzeptionen liegen den Mythen zugrunde und welche Auffassungen über die Herkunft und Verursachung des Unverfügbaren sprechen aus ihnen? Lassen sich die unterschiedlichen mythologischen Welt- und Schicksalsvorstellungen bestimmten Mustern zuordnen? – Es scheint, als könnten mindestens drei charakteristische Gruppen unterschieden werden, die mit jeweils unterschiedlichen Modellen versuchen, jene dominante und transzendente Macht zu beschreiben, die die Bedingungen der Welt und die Widerfahrnisse des Lebens festlegt, prägt und bestimmt.⁴⁴

- Die Unverfügbarkeiten der konkreten Wirklichkeit werden verstanden als die Folge des Zusammenwirkens von persönlich vorgestellten *Göttern* und einer neben ihnen existierenden selbstständigen *Schicksalsmacht* (vgl. Abs. 1);
- Die Unverfügbarkeiten ergeben sich aus dem machtvollen Eingreifen zumeist unpersönlich gedachter *geheimnisvoller Mächte und Gewalten* (Abs. 2);

Atropos, die die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft künden; die erste bemisst die Länge des Lebens, die zweite spinnt den Faden, und die dritte schneidet ihn ab. Nach 1000-jähriger Wanderung kommen die Seelen der Toten zurück und müssen vor Lachesis treten, die sie mit ihrer Vergangenheit konfrontiert; aus ihrem Schoß entnehmen sie nun ihre Schicksalslose (vgl. PLATON, Der Staat, Zehntes Buch 616-620, Stuttgart 2000, 461-467).

⁴³ Vgl. Gregor AHN, Art. „Schicksal“, in: TRE 30, 103; Jan N. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer, 68-71.

⁴⁴ Vgl. Edda NEUBACHER, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: ³LThK 9, 137f.; Helmer RINGGREN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: ³RGG 5, 1404f.; Gregor AHN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: TRE 30, 102-107; Giuseppe FAGGIN, Art. „Fate and Fatalism“, in: New Catholic Encyclopedia 5, 636-638; Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 290-298; Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2638-2643; Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7 (1967), 524-636.

- Die Unverfügbarkeiten sind die Konsequenzen *magischer Wirkzusammenhänge* im Kosmos (Abs. 3).

Es gilt zu beachten, dass die magisch-mystisch-mythologischen Schicksals-Konzeptionen selten in Reinform erscheinen; es können durchaus mehrere Deutungsmodelle parallel existieren, sie können sich miteinander verbinden, sich überlagern, sich wechselseitig beeinflussen oder einander ablösen.⁴⁵

1. Götterhimmel und Weltenschicksal

Die Vorstellung, dass die in der Welt erfahrenen Unverfügbarkeiten von überweltlichen Gottheiten⁴⁶ verursacht sind, ist ebenso weitverbreitet wie vielgestaltig und bunt. Besonders „eigenwilliges Verhalten, unvorhersehbare Ereignisse wie etwa Schiffbruch, Seuchen und Erdbeben ließen sich allesamt auf je besondere Gottheiten zurückführen und erhielten somit einen erkennbaren und eindeutigen Ort in der (...) Weltsicht“⁴⁷. In den meisten theistischen Weltanschauungen stehen die Gottheiten in einer maßgeblichen Beziehung zum konkreten Dasein der Menschen, was freilich nicht automatisch bedeuten muss, dass diese auch *unmittelbar* in das Leben der Menschen eingreifen.

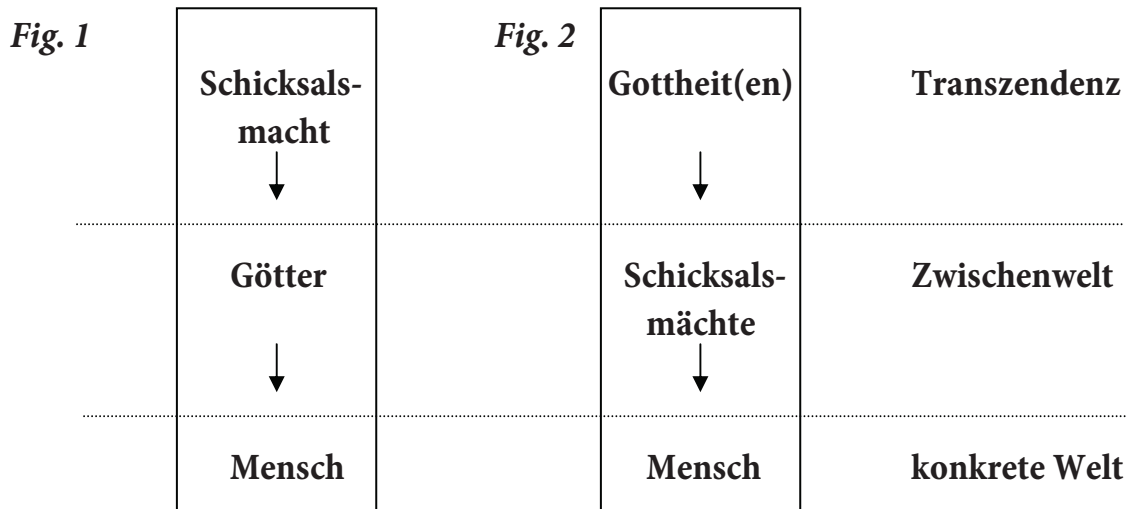
⁴⁵ Vgl. Helmer RINGGREN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: ³RGG 5, 1405; Gregor AHN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: TRE 30, 106. – Bezeichnende Beispiele für das plurale und synkretistische Neben- und Ineinander *magisch-mystischer Schicksalsvorstellungen* finden sich z.B. auf dem indischen Subkontinent. Hier kann ein schicksalhaftes Ereignis gleichzeitig gedacht werden a) als Folge karmischer Wirkzusammenhänge, b) als von Göttern oder Geistern Bewirktes, c) als Resultat magisch-astraler Einflüsse oder d) als Folgewirkung pränataler Determination durch den Gott Shiva (vgl. Gregor AHN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: TRE 30, 103). Ähnliche Vermischungen gibt es allerdings auch im modernen Europa der Gegenwart: Christlicher Vorsehungsglaube scheint durchaus Synthesen und Kombinationen eingehen zu können mit Vorstellungen astralen Schicksalswirkens (Horoskop), fernöstlichen Reinkarnationsglaubens, privater Magie (Talisman) und persönlichen Okkultismen (Vermeidung der magischen Zahl 13). Vgl. hierzu: Arnulf von SCHELIHA, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1999, 13-16; Jörg WICHMANN, *Zur Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik*, in: *Reinkarnation und Auferstehung*, hg. v. Hermann KOCHANNEK, Freiburg 1992, 188f.; Jochen WEGNER, *Warum immer ich? Schicksal. Eine Betriebsanleitung*, Berlin 2004, 39.

⁴⁶ Die folgende Darstellung bezieht sich im Wesentlichen auf polytheistischen und henotheistischen Vorstellungen; für monotheistische Konzeptionen stellt sich die Situation allerdings weitaus komplizierter dar.

⁴⁷ Jan N. BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, 8.

Wo man mit dem Schicksalswirken von Göttern rechnet, verlieren Schicksalsereignisse zwar nicht ihren Unverfügbarkeitscharakter, doch können sie nun einer persönlichen Instanz – teilweise sogar namentlich – zugeschrieben werden.⁴⁸ Auch wird die Unverständlichkeit schicksalhafter Geschehnisse insofern gemildert, als dass Verursachung und Verantwortung nunmehr bei den jeweils zuständigen Göttern liegen. Auf diese Weise wird das Geheimnis des Schicksals zwar nicht entschlüsselt – es erscheint nach wie vor willkürlich und unberechenbar, und ein Sinn bleibt oftmals unerkennbar –, aber es kann durch die Personalisierung ‚handhabbarer‘ gemacht und somit in gewisser Weise gerechtfertigt werden. Vom beschränkten Standort des Betrachters erscheinen die Widerfahrnisse zwar nach wie vor zufällig, doch durch die ‚Weisheit der Mythen‘ kommt es zu einem Perspektivwechsel: Man gewinnt einen kosmologischen Überblick und *weiß* nun, dass sich im konkreten Geschehen ein göttlicher Wille verbirgt.

Neben der Idee, erlebtes Schicksal sei die Realisierung göttlicher Willensentscheidungen, findet man in zahlreichen Kulturen die Vorstellung, *eine* allgewaltige übergeordnete Kosmosmacht lenke alles Geschehen mit absoluter Notwendigkeit. Als Zentralinstanz für *sämtliches* Schicksalswirken stellt sie gewissermaßen ein einheitliches metaphysisches Prinzip dar, mit dessen Hilfe die verschiedenen Einzelphänomene auf *einen* ursprünglichen Willen zurückgeführt werden können. Diese einheitsstiftende Funktion können abstrakte kosmologische Prinzipien (z.B. Heimarmene, Ananke, Zervan⁴⁹) oder allgewaltige *Obergottheiten* erfüllen.⁵⁰ Offenbar gibt es vielerorts eine Tendenz zu dieser monistischen Weltdeutung.



⁴⁸ Für Zweifelsfälle und bei Zuordnungsproblemen gab es im klassischen Griechenland „anonyme Götter“ (vgl. Jan N. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 8); Ähnliches gilt auch für die römische Götterwelt (vgl. z.B. Apg. 17,23).

⁴⁹ Zum Zervanismus: vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 265-267.

⁵⁰ Vgl. Giuseppe FAGGIN, Art. „Fate and Fatalism“, in: New Catholic Encyclopedia 5, 636.

Die vordergründig zentrale Frage, ob innerhalb des kosmischen Machtgefüges die Götter einer universalen Schicksalsmacht untergeordnet (Fig. 1) oder ob sie ihr übergeordnet sind und sie bestimmen (Fig. 2), wird unterschiedlich beantwortet; in der Religionsgeschichte gibt es beide Traditionen, die durchaus auch miteinander verwoben sein können.⁵¹ Wie die Zuordnung und das Zusammenwirken von Schicksalsmacht und Gottheit gedacht werden, hängt wesentlich vom Machtgefüge innerhalb des Pantheons sowie von der Existenz einer Zentralgottheit und deren Machtausstattung ab. Aufschlussreicher als die Klärung der Hierarchie zwischen Schicksalsmacht und Göttermacht dürfte jedoch die Struktur ihres schicksalsbewirkenden Zusammenspiels und ihrer wechselseitigen Beziehung sein.

So kommen beispielsweise in der Theogonie⁵² Hesiods (8. Jh. v. Chr.) beide Traditionsstränge (Fig. 1 u. 2) zusammen. Die Moiren als Göttinnen des Schicksals gelten ursprünglich als ‚Töchter der Nacht‘ und genießen unheimliche und höchste Unabhängigkeit. Ihre Aufgabe ist es, *aus eigener Initiative* jegliche Übertretungen von Göttern und Menschen zu ahnden (Fig 1.). Nachdem allerdings Zeus zum Haupt des Götterhimmels aufgestiegen ist, erhalten die Schicksalsgöttinnen nun *von ihm* den Auftrag, Gutes und Böses zu verteilen. Zwar behalten sie ihre Funktion als Lenkerinnen des Welten-Schicksals bei, doch steht ihre Aufgabe nun in einem neuen Kontext: Sie werden fortan die ‚ehrenwerten Töchter des Zeus‘ genannt (Fig. 2). Dennoch sind sie nicht einfach die Exekutive des (nahezu) allmächtigen Göttervaters; nach wie vor weben sie in weitgehender Selbstständigkeit den Schicksalsteppich des Lebens, und ihre Tätigkeit „does not imply the design of a superior deity“⁵³. Trotz der weitreichenden Autonomie der Moiren mochte man sich offenbar den Höchsten der Götter nicht als jemanden vorstellen, der dem Schicksal untergeordnet ist.⁵⁴

So bleibt eine gewisse Ambivalenz im diffizilen Machtgefüge zwischen Zeus als dem Obersten der Götter auf der einen und den drei Schicksalsgöttinnen auf der anderen Seite erhalten. Homer⁵⁵ betont deutlich ihre jeweilige Eigenständigkeit: So schildert er in der Ilias⁵⁶ eine Kampfszene, in der der übermächtige Zeus die Möglichkeit hät-

⁵¹ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 292f.

⁵² Vgl. HESIOD, Theogonie 211-225, gr./dt. Übersetzung, hg. v. Otto SCHÖNBERGER, Stuttgart 2002, 19-21.

⁵³ Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 293.

⁵⁴ Vgl. ebd., 292f.; Otto SCHÖNBERGER, Art. „Schicksal“, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 3, 699f.

⁵⁵ Vgl. Heinz-Günther NESSELRATH, Wenn Zeus an seine Grenzen kommt. Die Götter und das Schicksal bei Homer, in: Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. KRATZ u. Hermann SPIECKERMANN, Tübingen 2008, 61-82.

⁵⁶ Vgl. HOMER, Ilias, 16. Gesang, 431-486 (dt. Übersetzung, Nachwort und Register v. Roland HAMPE), Stuttgart 2002, 334-336.

te, seinen Sohn Sarpedon vor dem sicheren Tod zu bewahren, den die Schicksalsgöttinnen für ihn bestimmt hatten. Auf Anraten seiner Gattin Hera überlässt er Sarpedon jedoch dem vorgesehenen Schicksal, da eine außerplanmäßige göttliche Intervention die bestehende kosmische Harmonie nachhaltig gestört hätte.⁵⁷ In dieser Konstruktion bleiben sowohl die Souveränität Zeus als auch die Unabänderlichkeit des Schicksals gewahrt. Der Höchste der Götter akzeptiert aus *freiem* Entschluss und unter Zurücknahme seiner göttlichen Machtmöglichkeiten den Lauf des einmal verfügbaren Schicksals.⁵⁸

Eine ähnliche Struktur findet sich auch in der Mythologie germanischer Heldensagen, in denen die neun *Walküren* die Rolle der mächtigen Schicksalsgöttinnen innehaben. Sie sind zwar Dienerinnen des Hauptgottes Odin/Wotan (vor allem im Endkampf vor dem großen Weltuntergang ‚Ragnarok‘), doch bleibt ihre relative Unabhängigkeit trotz ihres Engagements für Odin weitgehend unangetastet.

Gleiches lässt sich von den drei Nornen, den göttlichen Schicksals-Schwestern Urd/Wurd, Werdani und Skuld, sagen.⁵⁹ Sie sitzen – so erzählt die Edda – am Fuße der kosmischen Weltesche und spinnen die Schicksalsfäden des Universums. Dennoch ist ihr Einfluss kein absoluter. Die Götter, allen voran Thor, könnten durchaus der eigenen Launenhaftigkeit freien Lauf lassen, sich in die Geschehnisse der Welt einmischen und damit das Geschick der Menschen nach Belieben beeinflussen – allerdings machen sie in der Regel von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch.⁶⁰

In den genannten Beispielen wird das Problem von Autonomie und Hierarchie insofern gelöst, als dass der souveräne Götter-Wille und die autonomen – dann aber unabänderbaren – Verfügungen der Schicksalsgöttinnen in größtmögliche Übereinstimmung gebracht werden. Die Haupt-Götter lassen den Schicksalsgöttinnen nahezu freie Hand, respektieren ihre Entschlüsse oder machen sie sich zueigen; jene wiederum vollziehen im Wesentlichen den Willen der Götter und folgen deren Absichten.⁶¹

⁵⁷ Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1, 242.

⁵⁸ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: *The Encyclopedia of Religion*, 292f. Eine ähnliche Beobachtung für die römische Welt findet sich bei VERGIL, *Aeneas* 4: Jupiter als die unbestrittene Obergottheit hätte zwar die Vollmacht, das Schicksal in seinem Sinne zu beeinflussen, doch nutzt er diese Macht nicht. Obwohl er das Schicksal frei gewähren lässt, bleibt sein überlegener Status davon unberührt (vgl. ebd. 292).

⁵⁹ *Urd* repräsentiert die Vergangenheit, *Werdani* die Gegenwart und *Skuld* die Zukunft.

⁶⁰ Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 2, 140f.; *Mythologie* (Cavendish), 186.

⁶¹ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: *The Encyclopedia of Religion*, 293. – In der Homers *Ilias* kommt dies sprachlich als Parataxe zum Ausdruck; im 19. Gesang 87 werden Zeus und die Moiren als gemeinsame Verursacher des verhängten Schicksals gleichrangig nebeneinander genannt (vgl. HOMER, *Ilias*, 400).

Das Motiv für diese Konzeption liegt wahrscheinlich darin, dass man an beiden schicksalsbestimmenden Instanzen (dem willkürlichen Handeln der Götter *und* der planvollen autonomen Schicksalsmacht) festhalten möchte und dafür sogar bereit ist, Komplikationen und Widersprüche in ihrer Verhältnisbestimmung in Kauf zu nehmen. Dieses differenzierte und ambivalente Zusammenspiel der transzendenten Schicksalsagenten ist deswegen so ungewöhnlich komplex, weil es zwei nur schwer zu vereinbarende Schicksalserfahrungen integrieren möchte. Denn der Mensch erlebt sich in einer Welt, die ihn auf zweifache Weise bedrängt: Auf der einen Seite zwingen ihn unkalkulierbare *Zufälle*, und auf der anderen Seite bestimmt ihn eine Fülle unabänderlicher *Notwendigkeiten*. Weil es für beides Ursachen geben muss, macht er für die Zufälle den sprunghaft-spontanen Götterwillen verantwortlich und für die Notwendigkeiten eine übergeordnete – gewissermaßen langfristig denkende – Schicksalsmacht.

Insofern die Götter gewöhnlich als überweltlich-unsichtbare und despotisch-lau-nische Potentaten gedacht werden, sind sie in ihrem Handeln an keine Notwendigkeiten oder Gesetze gebunden; es scheint, als könne ihrer Willkür kaum eine Grenze gesetzt werden. Für die höchste Gottheit gilt dies selbstverständlich in ausgezeichneter Weise.⁶² Deswegen müssen göttliche Entscheide keiner Erwartung oder Logik entsprechen; sie sind grundsätzlich nicht vorhersehbar, sondern erscheinen beliebig und *zufällig*.

Anders dagegen die *unabänderliche Schicksalsmacht*, wie sie beispielsweise in den Moiren der griechischen Tragödien personifiziert ist oder wie sie in „Schicksalsbüchern“⁶³ und „Schicksalstafeln“⁶⁴ konkretisiert wird: Sie folgt streng dem einmal Verfügteten; ihre Entschlüsse haben unbedingte Geltung für Götter und Menschen und sind nahezu unwiderruflich; das von ihr verhängte Schicksal vollzieht sich gemäß der universalen Ordnungsstrukturen mit absoluter Konsequenz und zwangsläufiger *Notwendigkeit* („...es muss geschehen“; „...es ist beschlossen, dass...“). Dabei erscheint die Schicksalsnotwendigkeit wie „ein im voraus festgelegtes Programm, das im wirklichen Geschehen, es determinierend, zur Ausführung bzw. zum Ziel kommt“⁶⁵.

In diesem kosmischen Zusammenspiel der jeweiligen Eigenständigkeit von ‚Schicksalsmacht‘ und ‚Götterwille‘ spiegeln sich offenbar die prinzipiellen Modi des Schicksalswirkens, wie sie dem Menschen als *Notwendigkeit* und *Zufall* begegnen

⁶² Vgl. Jan N. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 12-14.

⁶³ Zu den „Schicksalsbüchern“ z.B. im Taoismus vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4, 62.79.

⁶⁴ Zu den „Schicksalstafeln“ z.B. im mesopotamischen Raum vgl. Mythologie (Cavendish), 87.

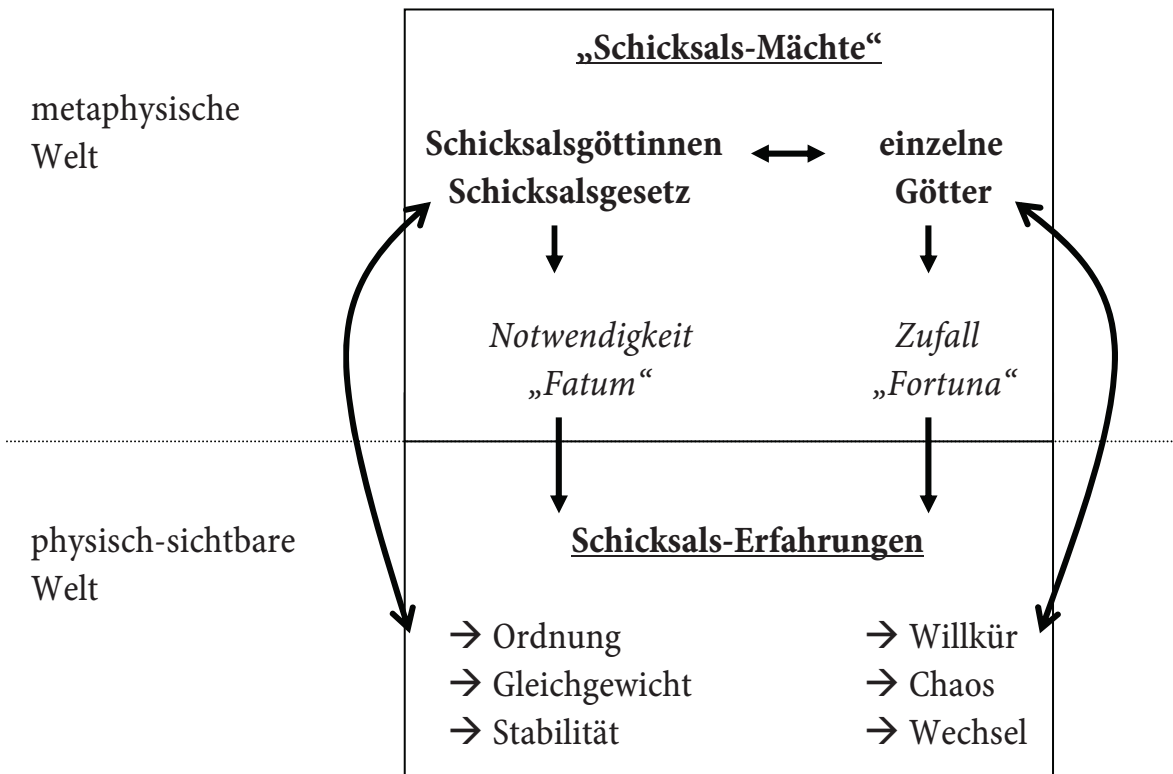
⁶⁵ Ingo KLAER, Art. „Schicksal, systematisch-theologisch“, in: TRE 30, 111.

(vgl. Fig. 3). Wo ihm zwingende Unabwendbarkeit widerfährt, kommt es ihm vor, als manifestiere sich ein planvolles und *notwendigkeits*gewährleistendes Schicksalsprinzip; wo ihm Geschehnisse als beliebig erscheinen, schlägt ihm das *zufällig-willkürliche* Schicksalsprinzip entgegen. Das schicksalsbestimmende Zusammenspiel von beiden ist sozusagen der metaphysische Hintergrund für die Erfahrung von *unabänderlicher Zwangsläufigkeit* und *chaotischer Beliebigkeit*. Überraschend oft finden sich in den Weltbildern der Mythen genau jene Vorstellungen wieder, die die beiden Modi von Schicksalserfahrungen (als *Zufall* und als *Notwendigkeit*) komplementär anordnen. Bilder, Figuren und Konstellationen können sich im Detail zwar erheblich unterscheiden, doch lassen sich fast immer beide Prinzipien als eigenständige, aber aufeinander bezogene Größen identifizieren.

Damit sind die grundlegenden Weisen der Unverfügbarkeitserfahrungen auf eine metaphysische Ebene gehoben und in gewisser Weise plausibel gemacht: Es gibt eine Erklärung für die zwangsläufigen Unausweichlichkeiten, Determinationen, Naturnotwendigkeiten und Ordnungen („Jeder Mensch muss notwendig sterben.“), und es gibt eine Erklärung für die unvorhersehbaren Zufallsereignisse, Beliebigkeiten und Willkürlichkeiten („Durch eine Aneinanderreihung unglücklicher Umstände kam jemand zu Tode.“). Mit Hilfe der Verknüpfung beider Prinzipien in *einem* System verhindert man eine Auflösung zu einer der beiden Seiten (entweder „Alles geschieht mit Notwendigkeit“ oder „Alles ist Zufall“). Die Theorie mag kompliziert sein, doch vereint sie die beiden Erfahrungen, die der Mensch in der Begegnung mit Unverfügbarkeiten macht.⁶⁶

⁶⁶ Möglich ist sicher auch, das Zusammenwirken der beiden Schicksalsagenten so zu denken, dass das Notwendigkeitsprinzip gewissermaßen den unabänderlichen *Rahmen* bildet, in dem willkürlich-zufällige Ereignisse geschehen können.

Fig. 3



Häufig begegnet auch das Modell einer zwischengöttlichen vertikalen Arbeitsteilung, wobei ein höherer Gott (oder eine Gruppe machtvoller Götter) die naturgesetzlichen Ordnungen und die universalen Notwendigkeiten garantiert, während andere niedrigere Götter in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich nach freiem Gutdünken handeln, so dass ihr Verfügen als Zufall und Beliebigkeit erscheint. Signifikant kommt dies in der späteren Entwicklung der antiken griechischen Göttervorstellungen dort zum Ausdruck, wo die schicksalhafte Notwendigkeit als eigenständige Göttin *Ananke* oder *Moira* und der schicksalhafte Zufall als autonome Göttin *Tyche* beschrieben werden.⁶⁷ Im mesopotamischen Raum repräsentieren die ‚Schicksalstafeln‘, auf denen das Geschick eines jeden Menschen bereits zum Zeitpunkt seiner Geburt unveränderlich festgeschrieben steht, das Prinzip der zwingenden Notwendigkeit, wohingegen der Zentralgott *Marduk* in freier Willkür das Element der Zufälligkeit verkörpert.⁶⁸ Für das Schicksalsverständnis Alt-Ägyptens⁶⁹ lässt sich eine

⁶⁷ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 294.

⁶⁸ Als wichtigste Quelle gilt in diesem Zusammenhang das *Enuma Elish* (ca. 1000 v. Chr.); vgl. *Mythologie* (Cavendish), 87-90.

ähnliche Komplementarität zeigen: *Ma'at*, die Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit, verfügt gemeinsam mit dem Sonnengott *Re* mit unbedingter Bestimmtheit das eherne Gleichgewicht und die feste Ordnung des Universums und stellt darin das Element der Notwendigkeit dar; ihrem Spruch unterliegen Götter und Menschen in gleicher Weise. Dennoch gibt es innerhalb des ägyptischen Pantheons auch Gottheiten, die die Wechselfälle des Lebens bestimmen, spontan Glück oder Unglück zuteilen und das individuelle Schicksal kontrollieren; sie repräsentieren das Prinzip des Zufalls.⁷⁰ Auch innerhalb der Religionen Schwarzafrikas unterscheidet man zwischen einem obersten Himmelsgott, der als erhabene kosmische Ordnungsmacht den Bestand der Schöpfung sichert und ihre zentralen Prozesse determiniert, und einer Vielzahl anderer Götter (oder der verstorbenen Ahnen), die für die schicksalhaft-zufälligen Unwägbarkeiten des Alltags zuständig sind.⁷¹

Weil der Mensch *Ordnung* und *Chaos* erlebt und weil er seine widersprüchliche Lage verstehen möchte, steht jede magisch-mystische Schicksalshermeneutik vor dem Problem, die Verursachungen für die unterschiedlichen Erfahrungen nach Möglichkeit in *einem* kosmologischen Gesamtkonzept miteinander zu vermitteln. Dieses Konzept muss einerseits erklären können, wie Notwendigkeiten und Zufälligkeiten überhaupt zustande kommen, und es muss andererseits eine Sicherheit dafür bieten, dass das Zusammenspiel beider im Rahmen einer festen Meta-Ordnung stattfindet. Wenn nämlich die Schicksalstheorie Beruhigung und Trost verschaffen soll, muss

⁶⁹ Vgl. Heike STERNBERG-EL HOTABI, „Ich besiege das Schicksal“. Isis und das Schicksal in der ägyptischen Religion, in: Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht, Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. KRATZ u. Hermann SPIECKERMANN, Tübingen 2008, 40-60.

⁷⁰ Vgl. Mythologie (Cavendish), 102.

⁷¹ Vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4, 226.233. – Die Zahl der Beispiele für die beobachtete Grundstruktur ließe sich noch vermehren: Für den baltischen Raum gewährleistet der Hauptgott *Dievs* die Aufrechterhaltung der Weltordnung und alle Formen von Gesetzlichkeit; die Göttin *Laima* dagegen ist für die Wechselfälle des Lebens und das individuelle Schicksal zuständig (vgl. Mircea ELIADE, ebd., Bd. 3, 36-39). Im eurasischen Bereich sorgt der Obergott *Tängri* für die kosmische Ordnung und den Aufbau der Welt; andere Götter verfügen (z. T. auf seine Anordnung hin) die aktuellen Geschehnisse wie das Auftreten von Kometen, Hungersnöten und Überschwemmungen (vgl. ebd. 16-18). Das vorislamische Arabien kennt neben *Allah* als dem Hauptgott die mächtige Schicksalsgöttin *Manat*; Allah verantwortet in seiner Souveränität die feste Ordnung der Welt, Manat fügt in relativer Selbstständigkeit die Einzelschicksale der Menschen (vgl. ebd. 59-62). In der römischen Mythologie übernimmt *Venus* die Rolle einer mächtigen Schicksalsgöttin, doch existiert neben ihr auch das Prinzip des Zufalls. „It is she who embodies control over all things“; doch neben ihr gibt es „a very strong case for chance“ (Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 294).

sie dem Menschen glaubhaft machen, dass es grundsätzlich eine zuverlässige kosmische Ordnungsmacht gibt; sie muss aber auch plausibel machen, dass *innerhalb* dieser Ordnung durchaus einzelne Kräfte wirken können, die vom allgemeinen Plan abweichen. Deswegen sind die Schicksalstheorien häufig so konzipiert, dass sie eine Hierarchie der Schicksalsmächte kennen: Zwar herrscht in der Welt eine stabile Universal-Ordnung, doch gibt es bestimmte Bereiche oder begrenzte Zeiten, in denen sie sich zurücknimmt und untergeordneten Kräften das Feld überlässt. Der Gedanke einer kosmischen Meta-Ordnung – und damit der Grund für Lebenssicherheit, Weltbestand und Weltvertrauen –, der in einem reinen polytheistischen Schicksalssystem verlorenzugehen droht, kann durch das Einheitsprinzip einer übergeordneten Schicksalsmacht geschützt werden. Doch erst die Komplementarität und das Zusammenwirken von stabiler Ordnung und begrenzter Anarchie erfassen das Ganze der erlebten Schicksalswirklichkeit und geben Trost. Wenn der Mensch also Unordnung, Chaos und Zufall erlebt, darf er gewiss sein, dass es sich um eine vorübergehende Ausnahme handelt – grundsätzlich und am Ende wird jedoch die Ordnungsmacht stärker sein.⁷²

Die Ambivalenz der Schicksalserfahrungen in der dargestellten Struktur zu denken, ist jedoch nur eine Form, Schicksalswirken im magisch-mythologischen Paradigma verstehbar zu machen und eine Versöhnung mit den Unverfügbarkeiten des Daseins zu ermöglichen. Was in diesem metaphysischen Konzept dialektisch zusammengehalten werden kann, wird in der späteren Popularisierung oder in anderen Schicksalskonzepten meist zugunsten *eines* Prinzips und zu einer Seite hin aufgelöst. Dies führt dazu, dass Schicksal wesentlich und zuerst als *Zufall, Chaos oder Beliebigkeit* aufgefasst wird (z.B. als Götterwillkür/ Fortuna) oder dass Schicksal wesentlich und zuerst als *Notwendigkeit, Ordnung oder Determination* verstanden wird (z.B. als Heimarmene/Ananke/Fatum/Naturnotwendigkeit/ geschichtliche Zwangsläufigkeit).⁷³ Der Komplexität konkreter Schicksalserfahrungen müssen diese Konzepte dann auf andere Weise entsprechen.

⁷² Die Haltung des Menschen gegenüber den beiden komplementären Schicksalsmächten ist entsprechend ihres Wirkens unterschiedlich: Während jene Instanzen, die die unumstößlichen Notwendigkeiten, die festen Ordnungen und die ehernen Gesetze kompromisslos durchsetzen, zu meist als unnahbar, hartherzig oder teilnahmslos angesehen werden, fühlt sich der Mensch emotional eher zu den ‚einfachen Göttern‘ hingezogen, deren Macht begrenzt ist und die nicht zwangsläufig ihren Prinzipien folgen müssen, sondern – wenn es ihnen gefällt – auf menschliche Bitten reagieren können.

⁷³ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 295.

2. Geheimnisvolle Schicksalsmächte und -gewalten⁷⁴

Nicht immer werden die erlebten Unverfügbarkeiten als eine komplizierte innere Verschränkung mehrerer Schicksalsprinzipien gedacht. Im magisch-mythischen Umfeld kann die Deutung der Schicksalsverursachung durchaus einfacher ausfallen. Dies gilt in besonderer Weise für das volkstümlich-religiöse Verständnis der schicksalhaften Alltagswiderfahrnisse. Wo für die praktische Lebensbewältigung das Schicksalswirken primär auf das Handeln einzelner *geheimnisvoller Mächte* und *Gewalten* zurückgeführt wird, lässt sich nicht immer ein widerspruchsfreies theoretisches Konzept konstruieren, „weil der Erklärungsbedarf in erster Linie konkrete Fragen betrifft und eine abstrakte Gotteslehre nicht angestrebt wird“⁷⁵. Dogmatische Konsistenz darf in diesen Fällen ebenso wenig erwartet werden wie schlüssige Logik oder konzeptuelle Stringenz.⁷⁶

So gibt es eine Reihe magisch-populärer Vorstellungen, in denen schicksalhafte Geschehnisse nahezu *ausschließlich* auf das Wirken von bestimmten transzendenten und weitgehend unabhängig operierenden Verursachern zurückgeführt werden. Bemerkenswert ist, dass diese verschiedenen Muster einer magischen Schicksalsdeutung ein ungewöhnlich hohes Anpassungsvermögen an völlig unterschiedliche Religionen, Kulturen und Zeiten besitzen. Gutmöglich also, dass es sich hier um ein sehr ursprüngliches Schicksalsverständnis handelt, das immer ‚mit dem Geheimnisvollen rechnet‘ und seine unmittelbare Evidenz aus dem Erleben und der Beobachtung der Natur bezieht.⁷⁷ – Im Einzelnen lassen sich folgende Modelle unterscheiden; auch für diese Schicksalskonzepte gilt: Nicht selten kommt es vor, dass mehrere Modelle des magischen Schicksalsparadigmas nebeneinander existieren, sich

⁷⁴ Vgl. Martin HAILER, *Götzen, Mächte und Gewalten* (= Biblisch-theologische Schwerpunkte 33), Göttingen 2008; Thomas ZEILINGER, *Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten*, Stuttgart u. a. 1999.

⁷⁵ Christian FEEST, *Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas* (= Kleine Bibliothek der Religionen, hg. v. Adel Theodor KHOURY, Bd. 9), Freiburg 1998/2003, 87.

⁷⁶ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: *The Encyclopedia of Religion*, 295.

⁷⁷ Andersherum wird man auch feststellen, dass viele Religionen und Kulturen offensichtlich über eine hohe Anschlussfähigkeit für magische Schicksalsdeutungen verfügen. Die grundlegende Frage jedoch, ob ein spezifisches Schicksalsverständnis die konkrete Gestalt einer Religion formt oder ob eine vorhandene Religion eine bestimmte Schicksalsdeutung integriert – also das Problem, ob Schicksalsdenken als Funktion der Religiosität oder ob Religiosität als Funktion des Schicksalsdenkens (und damit z.B. als Kontingenzbewältigung) zu interpretieren ist – kann an dieser Stelle leider nicht erörtert werden. Zur Frage der Ursprünglichkeit von Schicksals-Glaube oder Gottes-Glaube vgl. Peter ANTES, *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*, in: *HFTTh* 1, 34-56 (Lit.); Helmer RINGGREN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: *3RGG* 5, 1405; Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: *The Encyclopedia of Religion*, 290f.

überlagern oder ergänzen. Aus diesem Grunde sind Abgrenzungen oft schwierig und wirken mitunter etwas ‚gewollt‘.

- Man schreibt die Verantwortung für das Schicksal namentlich und persönlich benennbaren Einzelgottheiten zu, wobei es sich auch um Dämonen, Ahnen, Naturgötter, Teufel, Hexen oder Werwölfe handeln kann (vgl. Abs. a).
- Nicht nur zu früheren Zeiten, sondern auch in der Gegenwart zeigt es sich, dass häufig unspezifische und unpersonale Mächte oder anonyme Kräfte für den Verlauf des Schicksals verantwortlich gemacht werden (Abs. b).
- Eine zentrale Bedeutung nimmt die populäre Vorstellung ein, die Sterne bestimmten maßgeblich das Leben der Menschen (Abs. IV).

Die Tätigkeit dieser Schicksalsagenten beschränkt sich in der Regel auf einzelne Lebensbereiche, für die sie jeweils zuständig sind und in denen sie mit einer gewissen Autonomie handeln. Sie greifen – so die Vorstellung – unmittelbar in den Alltag der Menschen ein, verfügen Glück oder Unglück, Gesundheit oder Krankheit, Überfluss oder Mangel, Niederlagen oder Erfolg. Einzelnen *Göttern* oder *Mächten* schreibt man die Entstehung des Wetters zu, andere sind für die Feldfrüchte oder den Jagderfolg verantwortlich, wieder andere verursachte Naturkatastrophen, Feuersbrünste oder Epidemien. *Dämonen* können Angst und Schrecken verbreiten, böse Geister jemanden verschonen oder auch nicht. Über allem erhebt sich ein geheimnisvoll-gewaltiges Firmament, an dem die *Sterne* mit absoluter Beständigkeit ihre unveränderlichen Bahnen ziehen; einem Menschen des magisch-mystischen Paradigmas scheint es evident, dass auch sie die Wechselfälle des Lebens beeinflussen mussten. Die auf den ersten Blick wichtige Frage, ob es sich bei diesen geheimnisvollen Mächten und Gewalten um *personale* Wesen oder um *abstrakte* Kräfte handelt, scheint eher für ihre kultisch-rituelle Verehrung, nicht jedoch für ihre Schicksalsverursachung von Bedeutung zu sein.⁷⁸ Exemplarisch für das antike Griechenland wird man die Feststellung treffen können, dass „Macht‘ und ‚Person‘ (...) zwei Seiten der griechischen Götter [sind], die zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kon-

⁷⁸ So darf man z.B. für die griechische Götterwelt davon ausgehen, dass es im Laufe der Entwicklung zu einer Verschiebung von persönlich vorgestellten und namentlich identifizierten Gottheiten hin zu der Auffassung gab, dass mit dem Begriff ‚Götter‘ „in einem wichtigen Maße spezifische Mächte und Qualitäten“ symbolisiert oder metaphorisiert wurden (vgl. Jan N. BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, 29); für das Schicksalsdenken hatte dies jedoch keine wesentlichen Auswirkungen. So steht Poseidon beispielsweise für die Macht der ‚rohen Gewalt‘, Aphrodite dagegen verkörpert die Tugend der ‚Klugheit‘. Allein für rituelle und kultische Handlungen dürfte es einen Unterschied machen, ob die schicksalsmächtigen Kräfte personaler oder unpersonaler Natur sind (z.B. für die namentliche Anrede, für Bitten oder für die persönliche Hingabe/Weihe an eine bestimmte Gottheit).

texten jeweils verschieden stark ins Blickfeld treten konnten. Die Dichter betonten die persönlichen Seiten, während Philosophen angingen, die ‚Macht‘-Aspekte der Gottheiten zu fördern⁷⁹. Entscheidender als das Problem der Personalität der Schicksalsagenten ist die Frage, wie es diesen Konzepten gelingt, die unterschiedlichen Schicksalserfahrungen von Zufall und Notwendigkeit in *eine* Theorie zu integrieren und auf welche Weise sie den Menschen trotz aller Abhängigkeit Zuversicht und Trost spenden können.

a. Einzelgötter, Geister, Teufel und Dämonen

Im praktizierten Schicksalsglauben der Völker findet man vom Beginn der Kulturbildung bis in die Gegenwart hinein eine nahezu unüberschaubare Vielfalt von transzendenten Agenten, die man für das Schicksal der Menschen verantwortlich macht. Dass das Leben von einer Schar unterschiedlicher Schicksalskräfte beeinflusst sei, gehört vielfach zu den religionsgeschichtlichen Selbstverständlichkeiten, wobei in diesen Fällen zwischen der Religionsgestalt und dem Schicksalskonzept ein dialektisches Verhältnis besteht: Magische Schicksalsvorstellungen bilden ein konstitutives Element (und oft sogar ein wesentliches Motiv) der jeweiligen Religionsgestalt, und die Religion wiederum erfüllt die Funktion, überzeugende Schicksalsrechtfertigungen sowie effektive Kulte und Riten bereitzustellen.

Viele dieser schicksalsbestimmenden Gottheiten und Dämonen können namentlich identifiziert werden; die meisten von ihnen besitzen einen unverwechselbaren Charakter und eine individuelle Geschichte; sie sind ‚verwandtschaftlich‘ eingebunden in das Pantheon der transzendenten Mächte, und ein spezifischer Kult dient ihrer Verehrung. Ihre Machtfülle und ihr Aktionsradius bestimmen ihren ‚persönlichen Status‘ innerhalb der Götterfamilie – und somit auch die ihnen entgegenzubringende Ergebenheit.

Bereits die Maya kannten mehr als 60 verschiedene Gottheiten, von denen jede für einen bestimmten Lebensbereich zuständig war. Sie galten als „Verkörperung numinoser Kräfte (...), die die gesamte Welt durchdrangen“⁸⁰. Bäume, Berge, Naturerscheinungen, Könige und Kriegshelden und vieles mehr galten als ihre Manifestationen. Die Welt erschien den Maya als vollständig geheiligt, berührte man doch mit jedem Schritt und mit jeder Handlung das Hoheitsgebiet der dort ansässigen Götter.

⁷⁹ Jan N. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 30; vgl. Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2642f.; Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 527.

⁸⁰ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4, 44.

Diese fügten und lenkten das Schicksal in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich mit großer Autorität und nach eigenem Ermessen. Ihre Gunst war der Garant für ein glückliches oder zumindest zufriedenstellendes Leben.

Auch die Religion des alten Japan unterschied eine erstaunliche Vielzahl von schicksalswirkenden Göttern für das alltägliche Leben. Da sie nicht nur allgegenwärtig, sondern auch sehr aufmerksam waren, achtete man peinlich darauf, jeden durch eine angemessene Anzahl von Schreinen zu ehren. Das ganze Leben hing vom „Wohlwollen dieser namenlosen *kami*“ ab, und von vielen hieß es, „dass sie zornig sind und Unheil schicken, wenn man sie nicht in der richtigen Weise ehrt und ihre Vorschriften nicht befolgt“⁸¹.

Für das Schicksalsempfinden in der westafrikanischen Religion⁸² spielen die *Ahnen* eine ebenso bedeutende Rolle wie die zahllosen (Schutz-)Gottheiten. In ihrer Zuständigkeit liegen u. a. die Fruchtbarkeit von Mensch und Tier sowie der Ernteerfolg, die Gesundheit, die Belohnung guter und die Bestrafung böser Taten oder auch die Chance, Verlorenes wiederzufinden. Diese Einzelgottheiten sind – so die vorherrschende Überzeugung – dicht am Leben der Menschen; sie beeinflussen und bedrohen es unmittelbar, und in ihrer Launenhaftigkeit können sie Schicksalsschläge jeder Art verursachen.

Der Glaube an den mysteriös-lenkenden Einfluss einzelner Götter, Mächte oder Gewalten auf die alltäglichen Widerfahrnisse findet sich jedoch nicht nur in weit entlegenen oder längst vergangenen Religionen. Derartige ‚Miniaturgottheiten mit begrenzter Zuständigkeit‘ waren und sind ebenfalls ein nicht unbedeutender Bestandteil der Volksfrömmigkeit in den Religionen Europas,⁸³ gehören sie doch zum Erbe der griechisch-römisch-germanischen Geschichte und zum Teil auch der jüdisch-christlichen Tradition.⁸⁴

⁸¹ Ebd., Bd. 4, 311 (kursiv i. O.).

⁸² Vgl. ebd., Bd. 4, 226-236.

⁸³ Vgl. Dorothea SATTLER/Theodor SCHNEIDER, Schöpfungslehre, in: HdD 1, 163-166, 271f., 230-233. – Selbst gegenüber der aufgeklärten Vernunft in der westlichen Welt erweist sich der Glaube an die Wirkmächtigkeit einzelner Götter teilweise als sehr robust. So findet die Überzeugung, geheimnisvolle (göttlich-dämonische) Kräfte seien überall in der Welt am Werk, in weiten Teilen der Bevölkerung – besonders jedoch in esoterischen, aber auch in neupfingstlerischen Kreisen – unvermindert beträchtlichen Zuspruch (vgl. Martin HAILER, Götzen, Mächte und Gewalten, 9-24).

⁸⁴ So schrieb man im Christentum schon früh einzelnen Heiligen besondere Zuständigkeiten zu und machte sie zu ‚Patronen‘ – also Beschützern – bestimmter Familien, Länder, Städte, Lebenssituationen oder Berufsgruppen. Bekannt geworden sind z.B. der heilige Bonifatius als Patron der Deutschen, der heilige Antonius mit seiner Zuständigkeit für Verlorenes oder die heilige Barbara als Patronin der Bergarbeiter.

So gehört zur Vorstellungswelt der Antike und der Bibel nahezu selbstverständlich die Existenz zahlreicher magischer Instanzen. Ägypter, Mesopotamier, Kanaaniter, Perser, Griechen und Römer glaubten an eine Vielzahl von schicksalsbestimmenden Göttern und Geistwesen, die die günstigen und die unheilvollen Wechselfälle des Lebens bestimmten.⁸⁵ Zwar waren die mythologischen und religiösen Grundkonzeptionen häufig recht unterschiedlich, doch kamen alle darin überein, dass es höhere kosmische Mächte gäbe, „die den Dingen der Natur und jedem Individuum seine besondere Bestimmung (...), die man als ‚Schicksal‘ umschreiben könnte“⁸⁶, zuweisen.

Beispielsweise im Alten Griechenland waren weite Teile der Bevölkerung fest vom unmittelbaren Eingreifen der Götter und Heroen⁸⁷ in das Geschick und die Geschichte der Menschen überzeugt.⁸⁸ Man hielt das, was man vorfand, und alles, was sich ereignete, für das Resultat göttlicher Festlegungen und jenseitiger Entscheidungen.⁸⁹ Weil zwar die Wirkungen offenkundig waren, der jeweils handelnde Gott aber unsichtbar blieb, bezeichnete man ihn als *daimon* und beschrieb ihn damit als eine ‚Kraft‘, die das Schicksal der Menschen machtvoll beeinflussen konnte.

Doch obwohl die griechischen Götter den Sterblichen weit überlegen waren, galten sie weder als die ‚absolut Anderen‘ noch als allmächtig oder allgegenwärtig; ihr Aktionsradius deckte in der Regel nur einen bestimmten Bereich des menschlichen Lebens ab. Die Wechselfälle und Unkalkulierbarkeiten des Schicksals erklärte man mit der Launenhaftigkeit der anthropomorph vorstellten Götter: Sie galten als neidisch und unbeständig, als schreckenerregend, frivol und oder gar als amoralisch. In ihrem Handeln ließen sie sich eher von wechselseitigen Loyalitäten und eigenen Interessen beeinflussen als vom Mitleid für die Menschen. Diese liebten ihre Götter

⁸⁵ Vgl. Peter STANFORD, *Der Teufel. Eine Biographie*, Frankfurt a.M./Leipzig 2000, 37-54.

⁸⁶ Peter STANFORD, *Der Teufel*, 51.

⁸⁷ Im Vergleich zu den traditionellen Göttern erschienen die Heroen den Menschen gegenüber meist wohlwollender; sie übernahmen häufig Sicherungsfunktionen für die Gesellschaft (materiell: z.B. für Städte, oder immateriell: z.B. für Eide). Doch auch sie konnten durchaus boshaft oder jähzornig werden und Krankheiten aller Art senden.

⁸⁸ Vgl. Jan N. BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, 3-17, 107; Jürgen KROYMANN, *Götterneid und Menschenwahn. Zur Deutung des Schicksalsbegriffs im früh-griechischen Geschichtsdenken*, in: *Saeculum* 21 (1970), 166-179; Bernhard Clive DIETRICH, *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London 1965; William Chase GREENE, *Moirai. Fate, God and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.) 1963; Tanja SCHEER, Art. „Religion“, in: *Kleines Lexikon des Hellenismus* hg. v. Hanno H. SCHMITT/Ernst VOGT, Wiesbaden 21993, 639-665; Walter BURKERT, Art. „Griechische Religion“, in: *TRE* 14, 235-253.

⁸⁹ Vgl. Gregor AHN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: *TRE* 30, 104.

nicht; sie begegneten ihnen notgedrungen mit Ehrfurcht und Respekt (*eusebeia*), fühlten sie sich doch weitgehend zur Passivität verurteilt und auf das Wohlwollen der Götter angewiesen. Da die schicksalsbestimmenden Mächte weder berechenbar noch verlässlich waren, wuchsen Argwohn und Skepsis auf Seiten der Menschen. Diese empfanden sich als unmündige Statisten in einem Lebensdrama, das nach aller Erfahrung nicht zu ihren Gunsten ausgehen konnte.⁹⁰ „Die Kluft zwischen Göttern und Menschen“ erschien „unüberbrückbar“⁹¹; ihnen zu vertrauen, erschien leichtfertig, weil seitens der Götter immer die Möglichkeit zur willkürlichen Intervention in das Leben der Menschen bestand. Eine heilsverheißende Perspektive über den Tod hinaus existierte nicht; in erster Linie galt es, mit den Göttern ein pragmatisches Arrangement für ein günstiges diesseitiges Leben zu treffen.⁹²

Eine populäre Mythologie wie die griechische bot den Vorteil, die radikale Schicksalsverfangenheit der Menschen in einem einfachen System verständlich zu machen. Alles Sein und Werden ließ sich auf die Einflussnahme übernatürlicher göttlicher Personen zurückführen: Die Dinge geschahen, weil es die Götter so *wollten*. ‚Unbeabsichtigte‘ Ereignisse waren innerhalb dieses Modells prinzipiell nicht vorstellbar, weil nichts dem totalen Zugriff der Götter entzogen war; einen ‚echten Zufall‘ konnte es deshalb nicht geben. Weil die Götter für *alle* Geschehnisse in der Welt verantwortlich waren, konnte man sie allerdings auch zur Rechenschaft ziehen, wenn eine Schlacht verloren ging, ein Boot Schiffbruch erlitt, eine Ernte missriet oder ein Familienmitglied unerwartet verstarb. Mochten manche Dinge und Ereignisse auf den ersten Blick auch unverständlich oder wirr erscheinen, so konnte ein Gefühl von Chaos oder kosmischer Unordnung in diesem Konzept eigentlich nicht aufkommen. Zwar verlief nicht alles nach den Wünschen der Menschen, doch war man in der Lage, jedes schicksalhafte Ereignis grundsätzlich rückzubinden an *einen* bestimmten *göttlichen Willen*, der dieses verfügt und zu verantworten hatte.⁹³ Frei-

⁹⁰ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: *The Encyclopedia of Religion* 5 (New York 1987), 290-298, hier: 296.

⁹¹ Jan N. BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, 14.

⁹² Früh schon erhob sich in der Antike auch Kritik an den traditionellen Göttervorstellungen: Der Sophist *Prodikos* (ca. 450 v. Chr.) beispielsweise bezeichnet den Götterglauben als Projektionen menschlicher Errungenschaften; *Euripides* (485-406 v. Chr.) problematisiert und kritisiert die Rolle der Götter und beklagt deren Unzuverlässigkeit und Unbeständigkeit; *Thukydides* (ca. 460-400 v. Chr.) schließlich lässt in seinem Werk die Götter völlig weg (vgl. Jan N. BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, 101-104).

⁹³ Zwar bot die Vorstellung, die Götter seien für das konkrete Schicksal hauptverantwortlich, ein schlüssiges Konzept, doch war auch diese Erklärung keineswegs lückenlos; immer wieder konnte

lich waren es wiederum die Götter, denen man für Glück und Wohlergehen Dank zu zollen hatte. Als maßgebliche Schicksalsverursacher firmierten die Götter somit zugleich als Appellationsinstanz und als Danksagungsadressat.⁹⁴ Die Abhängigkeit der Menschen war eine nahezu absolute. Das populäre Konzept eines schicksalsverfügenden Pantheons verschaffte trotz aller binnengöttlichen Reibereien und Profilierungen den Menschen im frühen Griechenland durch seine hohe Integrationskraft ein gewisses Maß an Stabilität: Hinter allem Geschick verbarg sich stets der Wille der Götter; ihr Handeln stellte sozusagen eine ‚hermeneutische Universalerklärung‘ zur Verfügung, mit der die vielfältige Wirklichkeit und selbst Widriges und Schlimmes begründet und damit in gewisser Weise gerechtfertigt werden konnte.⁹⁵ ‚Schicksal‘ galt im direkten Sinn des Wortes als eine ‚Schickung‘ und damit als etwas bewusst Gewolltes. Dies bedeutete allerdings auch: Wer es wagte, gegen sein Schicksal zu opponieren, stellte sich gegen den ausdrücklichen Willen der Götter.

Doch eine Vorstellung, die die alleinige Schicksalsverursachung bei einzelnen Gottheiten ansiedelt, hat ihren philosophischen Preis: Wo derart viele göttliche Schicksalsagenten mit unterschiedlichen und zum Teil widersprüchlichen oder konkurrierenden Intentionen am Werk sind, wo gewissermaßen der eine Gott nicht weiß, was der andere Gott tut, ist die Idee einer metaphysischen Einheit kaum aufrechtzuerhalten. Die Frage, welches Prinzip oder welche Instanz alles erfahrbare Sein und Werden gedanklich oder intentional verbindet und damit zusammenhält, um es überhaupt als Zusammengehörendes erkennen und denken zu können, muss in dieser Konzeption unbeantwortet bleiben. Die Philosophen und Theologen der folgenden Jahrhunderte haben versucht, diese intellektuelle und religiöse Herausforderung anzunehmen.

Die Religion der Römer unterschied sich hinsichtlich ihres mythologischen Schicksalsverständnisses strukturell und inhaltlich nur unwesentlich von jener der Griechen.⁹⁶ Auch in Rom kannte man ein Pantheon und betrachtete die Götter als Personen; ebenfalls schrieb man ihnen die Verantwortung für bestimmte Zuständig-

es vorkommen, dass einzelne Ereignisse völlig unerklärlich blieben und die Menschen zutiefst verunsicherten.

⁹⁴ Vgl. auch Abs. V, 2 in diesem Kapitel.

⁹⁵ Vgl. Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 40, hg. v. Johann Baptist METZ, Johannes REIKERSTORFER, Jürgen WERBICK) Münster 2004, 57 (mit Bezug auf Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 374).

⁹⁶ Vgl. Peter A. KUHLMANN, Die Macht des Numinosen in der Welt. Prodigien und Götterwille in Rom, in: Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht, hg. v. Reinhard G. KRATZ u. Hermann SPIECKERMANN, Tübingen 2008, 171-192.

keitsbereiche zu und hatte das Gefühl, ihrem Wankelmut ohnmächtig ausgeliefert zu sein. Im Alltagsleben führten auch die Römer ihr individuelles, gesellschaftliches und politisches Geschick auf das willkürliche Wirken eigener oder auch fremder Götter zurück. Wahrscheinlich begegneten sie den von ihnen verehrten Göttern jedoch deutlich distanzierter und damit freier, als dies im griechisch-hellenistischen Raum üblich war. Weil die transzendenten Mächte nun einmal existierten und weil sie aufgrund ihrer Macht den Menschen weit überlegen waren, sah man keine Alternative, als sich mit ihnen ins Benehmen zu setzen. Man darf jedoch annehmen, dass das Verhältnis der Römer zu ihren Göttern vermutlich durch eine zwiespältige Mischung aus ehrfurchtsvollem Respekt und unterschwelliger Furcht, aber auch aus selbstbewusstem Pragmatismus und kühner Ignoranz gekennzeichnet war.⁹⁷

Während Platon noch harte Strafen für jene gefordert hatte, die der Auffassung waren, man könne die Götter zu einer Meinungsänderung bewegen,⁹⁸ pflegte man in Rom einen unaufgeregt-sachlichen Umgang mit der Schicksalsmacht der Götter: Pflichtschuldig bezeugte man ihnen die zustehende Ehre, scheute aber gleichzeitig nicht davor zurück, aus freier Initiative ein Unternehmen zu beginnen, *ohne zuvor* das Votum der Götter eingeholt zu haben. Dessen sakrale Bestätigung erfolgte gewissermaßen *rückwirkend*, wobei die Zeichendeuter den vorhandenen Interpretationsspielraum bei der ‚Auslegung‘ des göttlichen Willens durchaus zu nutzen wussten; ein derartiges Verfahren gestattete offenbar „a very practical human freedom“⁹⁹. Mit dieser Methode konnten eigene Ziele und Interessen nachträglich als Wille der Götter deklariert und weiterhin verfolgt werden. Offiziell und traditionskonform galten die Götter zwar nach wie vor als Herrscher über Zeit und Geschick, doch hatte man sich in der politischen und privaten Praxis eine relative Selbständigkeit ihnen gegenüber erworben. Weit entfernt vom Pathos des neuzeitlichen ‚Jetzt nehmen wir das Schicksal selber in die Hand‘ gelang es den Römern durch diese Umgangsweise, sich teilweise aus der fatalen Umklammerung der schicksalsbestimmenden Götter zu lösen und ein bemerkenswertes Maß an Souveränität zu erlangen. Wirtschaftliche, juristische und politische Angelegenheiten wurden zwar nicht zur Gänze entsakralisiert, doch war es im praktischen Leben durchaus üblich, mit einem gewissen Selbstbewusstsein den eigenen Plänen zu folgen. Die privaten wie die Staatsgötter behielten zwar formal ihren Status einschließlich des öffentlichen Kultes über

⁹⁷ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 296; Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 104-108.

⁹⁸ Vgl. PLATON, Nomoi/Gesetze X, 909a, in: Sämtliche Werke (gr./dt.), hg. v. Karlheinz HÜLSER, Bd. 9, München 1991 (Strafbestimmungen gegen Atheisten und Abweichler).

⁹⁹ Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 296.

Jahrhunderte hinweg bei, jedoch wurden sie für die Geschäfte des Alltags immer weniger bedeutsam.¹⁰⁰

Anders dagegen stellte sich der magisch-mythologische Schicksals- und Götterglaube im frühen Mittel- und Nordeuropa dar. Auf den ersten Blick scheint es augenfällige Parallelen zum Konzept des griechisch-römischen Schicksalsdenkens zu geben, denn auch Kelten, Germanen, Balten und Skandinavier besaßen ein Pantheon und schrieben dem Wirken der Götter die Fügungen des Schicksals zu.¹⁰¹ Persönlich vorgestellten Gottheiten wurden bestimmte Funktionen und Wirkungsbereiche zugewiesen, in denen sie nach eigenem Ermessen handeln konnten. Alle Tätigkeitsfelder des privaten und gesellschaftlichen Lebens unterlagen der Zuständigkeit und dem Zugriff spezieller Gottheiten, die ihre Macht auf diesen Gebieten weidlich ausnutzten. Das Gefühl allgegenwärtiger Lebens-Unsicherheit angesichts der bedingungslosen Abhängigkeit vom Wohl und Wehe der Götter war in den agrarischen Kulturen weit verbreitet. Das eigene Leben schien von den transzendenten Schicksalsmächten fast vollständig bestimmt; die Gegenwart war beschwerlich, die Zukunft düster und die Perspektive vielfach aussichtslos. Die Unkalkulierbarkeit der Schicksalsgötter lastete wie eine schwere Hypothek auf allen Unternehmungen.

War man im römischen Kulturkreis mitunter unbekümmert und pragmatisch mit der Schicksalsmacht der Götter verfahren, knüpften die Völker des nördlicheren Europas eher an die Schicksalsschwere der Griechen an. Leichtfertig mit dem Willen der Götter umzugehen, galt ihnen als gefährlich: Versage man ihnen nämlich den gebotenen Respekt, sei man ihres Missfallens oder Zorns sicher; und setze man sich gar über göttliche Anordnungen hinweg und verfolge stattdessen eigene Ziele, schlage ihre Rache auf einen selbst zurück. Schicksalsschläge, Unglücke und (Natur-)Katastrophen deutete man vielfach als Strafe für sittliches Fehlverhalten oder kultische Unzulänglichkeiten. Wohlergehen war nur um den Preis einer vollständigen Unterwerfung unter die himmlischen Mächte zu haben. Erschwerend kam überdies hinzu, dass man die Welt als den Schauplatz eines gewaltigen Kampfes zwischen den guten und den bösen Kosmosmächten betrachtete, wobei diese Auseinandersetzung zumeist auf dem Rücken der Menschen ausgetragen wurde. Eigene Initiativen

¹⁰⁰ Weil die Römer im Allgemeinen weder Leidenschaft noch Hingabe für ihre Götter empfanden, sondern einen eher nüchternen und pragmatischen Umgang mit ihnen pflegten, wurde ihre Religiosität nicht selten als ‚trivial‘, ‚scheinheilig‘ oder ‚heuchlerisch‘ bezeichnet. Götter seien für sie nur in dem Maße verehrungswürdig, wie sie ihnen nützten, war einer der gängigen Vorwürfe, wie sie bereits von Zeitgenossen erhoben wurden.

¹⁰¹ Zum Folgenden vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 2, 124-139, 140-147; ebd., Bd. 3, 16-32, 36-39; *Mythologie* (Cavendish), 178-187.

waren immer ein Wagnis, und sie blieben selbst dann bedenklich, wenn man zuvor das Votum der Götter eingeholt hatte. Den Göttern und dem von ihnen gelenkten Schicksal war in keiner Weise zu trauen; was immer man unternahm – es geschah mit hohem persönlichem und gesellschaftlichem Risiko.

Theorie und Praxis des griechischen und römischen Schicksalsverständnisses lagen bereits vor, als die jüdische Religion und später das Christentum mit ihnen in Kontakt kamen, und als die christliche Mission nach Mittel- und Nordeuropa vordrang, stieß sie auf die vorhandenen heidnischen Schicksalsvorstellungen und -praktiken der dortigen Völker. Diese hatten trotz vielfältiger Modifikationen über Jahrhunderte hinweg Bestand gehabt und das Denken und Fühlen der Menschen nachhaltig geprägt. Freilich lag auch die jüdisch-christliche Religiosität nicht in ‚Reinform‘ vor, sondern war in einem Jahrhunderte währenden Prozess und auf vielfältige Weise von den Kulturen anderer Völker mitgeprägt worden. Das Aufeinandertreffen von heidnischem Schicksalsglauben und jüdisch-christlichem Monotheismus hatte zur Folge, dass beide Größen sich wechselseitig beeinflussten. Waren beispielsweise in den alten Religionen des Mittelmeerraumes und Zentraleuropas die schicksalsbestimmenden Götter und Geistwesen noch für alle positiven und negativen Schickungen verantwortlich, so kam es im Zuge des jüdisch-christlichen Einflusses zu einer eigentümlichen Verschiebung: An der wirkenden Existenz von Geistern und Dämonen hielt man zwar fest, doch brachte man sie nun in Abhängigkeit zu einem alleinigen Schöpfergott und wies ihnen fast ausnahmslos den Bereich von Übeln, Krankheiten und Nöten, also von allem Unglück, Bösen und Verderben zu.¹⁰²

Doch bereits das Judentum kannte Geistwesen. So bezeichnete man als ‚Dämonen‘ oder ‚Geister‘ jene transsubjektiven Mächte, die (...) menschliches Leben blockieren, verfinstern. (...) Namen wie ‚Feinde‘, ‚Dämonen‘“ galten als „*Chiffren* für eine Über-Individuen- und Über-Gruppen-Macht, die dem sprachlosen Entsetzen eine

¹⁰² Allerdings gibt es auch positive ‚Gegenspieler‘ von Dämonen und Teufeln; persönliche Schutzgottheiten für den Stamm, die Familie oder einzelne Menschen sind nahezu weltweit bekannt: Im alten Ägypten setzt man ebenso auf ihre Protektion wie bei den indianischen Stämmen Nordamerikas, den Völkern Ozeaniens oder Europas. Einige der Schutzgötter übernehmen bereits zum Zeitpunkt der Geburt die Schirmherrschaft über den Säugling; man versucht, eine möglichst enge Beziehung zu ihnen aufzubauen und erwartet im Gegenzug, dass sie den Neugeborenen vor schicksalhafterm Unglück (Krankheit, früher Tod, böse Geister, Hunger etc.) bewahren. – Bemerkenswert ist, dass der Glaube an die Existenz und das Wirken der ‚kleinen Gottheiten‘, die eine begrenzte Verantwortung tragen, mit vielen sehr unterschiedlichen Religionen vereinbar zu sein scheint (vgl. Abschnitt V, 4).

Stimme leihen.“¹⁰³ Mit diesen Chiffren meinte man jene schicksalsbestimmenden Mächte des Zerstörerischen und Bösen, des Vergiftenden und Todbringenden, denen gegenüber alle Kraftanstrengungen zum Scheitern verurteilt waren.¹⁰⁴ Sie vermochten „durch ihren Einfluß die Schicksale der Menschen [zu] bestimmen und Verhängnis über sie zu bringen“; sie herrschten, „wo immer die Menschen Zwängen unterworfen“¹⁰⁵ waren. Als oberster der finsternen Mächte galt *Satan*¹⁰⁶, dessen Einfluss es niemals zu unterschätzen galt.

Sein Wirkungsbereich blieb zwar begrenzt, doch galt er als listiger „Gegenspieler Israels bzw. der Erwählten“¹⁰⁷. Ihm assistierten unzählige Einzeldämonen und Geister, die das Leben der Menschen vielfältig bedrohten. Mythische Elemente im Alten Testament¹⁰⁸ oder in den ihm nahestehenden – intensiv rezipierten – Apokryphen (z.B. äthiopische Henochbuch¹⁰⁹, Jubiläenbuch¹¹⁰ oder auch die Schriften von Qumran)

¹⁰³ Klaus P. FISCHER, „Er heilte ihre Kranken“ (Mt 14,14), Heilung und Heil - eine verlorene Einheit?, in: Orientierung 23/24 (2000), 251-257, hier: 252 (kursiv i. O.).

¹⁰⁴ Vgl. z.B. Röm 7,15-25.

¹⁰⁵ Jürgen WERBICK, Soteriologie (= Leitfaden Theologie 16), Düsseldorf 1990, 138.

¹⁰⁶ Der schicksalsbestimmende Einfluss ‚Satans‘, des ‚diabolos‘ oder des ‚Teufels‘ kann in diesem Zusammenhang lediglich benannt werden. Eine sicher notwendige und eingehendere Untersuchung über die Semantik und Traditionsgeschichte des Begriffs ist an dieser Stelle leider nicht möglich. Vgl. dazu z.B.: Erik DURSCHMIED, Hexen, Tod und Teufelswerk, Bergisch-Gladbach 2004; Gustav ROSKOFF, Geschichte des Teufels, Köln 2003; Jeffrey Burton RUSSELL, Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt, Berlin 2002; Peter STANFORD, Der Teufel. Eine Biographie, Frankfurt/Leipzig 2000; Gérald MESSADIÉ, Teufel, Satan, Lucifer. Universalgeschichte des Bösen, München 1999; Luther LINK, Der Teufel. Eine Maske ohne Gesicht, Zürich 1997; Hermann HÄRING, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999; Walter NIGG, Der Teufel und seine Knechte, Zürich 1985; Klaus P. FISCHER, Die Sache mit dem Teufel. Teufelsglaube und Besessenheit zwischen Wahn und Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 1980; Herbert HAAG, Teufelsglaube, Tübingen 1974; ders., Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen, Zürich 1990; Thomas MEURER, Des Teufels Kern. Auf der Spur des Beelzebub im Alten Testament und im Alten Orient, in: Bibel heute 137 (1999), 4-6.

¹⁰⁷ Claudio ETTL, Die Dämonisierung der Welt. Teufel und Dämonen im Frühjudentum, in: Bibel heute 137 (1999), 8.

¹⁰⁸ Einzelne Spuren alter Dämonenvorstellungen finden sich in den frühen Büchern der Hebräischen Bibel: vgl. z.B. Lev 16,8-10 (Aarons Los über die Ziegenböcke für Jahwe und Asasel); Ex 3,2ff. (Moses Begegnung mit dem Flammenengel); Gen 6 (Göttersöhne vermählen sich mit Menschentöchtern); Sach 3,1 (Satan als Ankläger).

¹⁰⁹ Im Henochbuch werden ‚gefallene Wächterengel‘ dafür verantwortlich gemacht, dass sie die Menschen auf den Weg des Bösen geführt haben.

geben Zeugnis von der Stetigkeit des Dämonenglaubens.¹¹¹ Selbst innerhalb des monotheistischen Umfeldes war man der Überzeugung, dass Jahwe den bösen Zwischenwesen relativ freie Hand für ihr unseliges Wirken ließ. Zwar glaubte man, dass der Gott Israels ihr verderbliches Treiben nicht billige, sondern es allenfalls vorübergehend dulde, doch änderte dies die faktische Bedrohungssituation kaum. Offenbar ergab sich die „Dämonisierung der geschichtlichen Mächte und Vorgänge (...) aus der Diskrepanz zwischen monotheistisch und erwählungstheologisch begründetem Absolutheits- und Machtanspruch einerseits und *tatsächlich erfahrener Ohnmacht gegenüber der herrschenden Weltmacht* andererseits.“¹¹² Besonders intensiv erlebte man die dämonischen Kräfte im geistigen Umfeld der Apokalyptik, als die Vorstellung vorherrschend war, ein Heer guter Geister kämpfe in einem dramatischen Endkampf gegen die Mächte der Finsternis um die Vorherrschaft über Welt und Menschen.¹¹³

Der Glaube an Engel, Teufel und Dämonen, an Geistwesen und magische Schicksalskräfte, setzte sich in neutestamentlicher Zeit unvermindert fort.¹¹⁴ Sprach die hebräische Bibel nur sehr selten ausdrücklich vom ‚Teufel‘ und seinen Helfern, so scheinen die Autoren des Neuen Testaments fest mit deren Existenz und schicksalsbestimmender Wirksamkeit zu rechnen.¹¹⁵ Insbesondere die Evangelien dokumentieren die tiefe Verbreitung des Dämonenglaubens in der Alltagsfrömmigkeit am Beginn der Zeitrechnung – ein Befund, der um so bemerkenswerter ist, als dass er mit dem ‚offiziellen‘ Monotheismus des Christentums nur schwerlich zu vereinbaren sein konnte. Fast scheint es, als sei die Auseinandersetzung mit Teufeln und

¹¹⁰ Das Jubiläenbuch erzählt davon, wie Jahwe es zulässt, dass eine Gruppe abgefallener Wächterengel (*Mastema* ist der oberste von ihnen) auf Erden ihr Unwesen treibt und die Menschen in Versuchung führt.

¹¹¹ Vgl. Themenheft „Teufel und Dämonen“ (= Bibel heute 137 [1999]); Josef WEHRLE, Wesen und Wandel der Satansvorstellung im AT, in: MThZ 52 (2001), 194-207.

¹¹² Johann MAIER, Jüdisches Grundempfinden von Sünde und Erlösung in frühjüdischer Zeit, in: Sünde und Erlösung im Neuen Testament, hg. v. Hubert FRANKEMÖLLE, Freiburg 1996, 57 (kursiv v. m.); vgl. auch 67, 71.

¹¹³ Vgl. Jürgen WERBICK, Soteriologie, 143-146.

¹¹⁴ Vgl. Heinrich SCHLIER, Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Freiburg 1958; Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 203-206;

¹¹⁵ Als kleines Indiz mag die biblische Wortstatistik der deutschen Einheitsübersetzung dienen: Der Begriff „Teufel“ taucht im AT kein einziges Mal, im NT jedoch 30 mal auf; „Satan“ wird im AT nur 16 mal erwähnt (davon allein 11 mal im Buch Ijob), im NT dagegen 32 mal. „Dämon“ (singl.) findet sich im AT nur 7 mal (6 mal im Buch Tobit), im NT jedoch 23 mal (ausschließlich in den Evangelien); „Dämonen“ (pl.) sind im AT 6 mal vertreten, im NT 54 mal (davon 48 mal in den Evangelien).

Dämonen sogar „ein zentrales Thema des Neuen Testaments“¹¹⁶. Für die Synoptiker ist die Auffassung leitend, „dass das Böse dem Menschen von einer äußeren Macht mit List und Gewalt sozusagen *angetan* werde“¹¹⁷; Satan „verkörpert (...) im Verhältnis zu Christus einen Antipoden, er wird zum widerständigen Prinzip“¹¹⁸, das in der Welt „Angst und Schrecken verbreitet“¹¹⁹. Körperliche und seelische Erkrankungen, die Neigung zu Gewalt und Sünde, Nöte jeder Art und Katastrophen gingen auf das Konto jener finsternen diabolischen Mächte, denen Jesus den Kampf angesagt hatte. Das überwältigende Grundempfinden dieser Zeit bestand zweifelsfrei in dem Gefühl, der Übermacht unheilvoller und schicksalsbestimmender Mächte hilflos ausgeliefert zu sein.

Erstaunlicherweise nahm die Popularität des Dämonenglaubens trotz der vielfältigen Versuche, ihn als Aberglaube zu diskreditieren, in der Folgezeit nicht ab. Zwar bemühten sich die frühen Kirchenväter mit gewissem Geschick, an den bestehenden Volksglauben katechetisch anzuknüpfen, indem sie soteriologische Konzepte entwarfen, die um das Metaphernfeld des „Sieges über die Mächte“¹²⁰ kreisten, doch vermochten sie es nicht, die Geisterfurcht spürbar einzudämmen. Gespensterseherei, Dämonen, Teufel und Hexen blieben feste Bestandteile des konkreten Schicksalsglaubens und der Volksfrömmigkeit. Begünstigt durch ein gnostisches Umfeld, in Kenntnis der apokryphen Schriften und legitimiert durch eine einseitige Interpretation der kanonischen Bücher konnte sich der Geister- und Teufelsglaube auch innerhalb des Christentums fortentwickeln und teilweise zu einer Aufweichung des lehramtlichen Monotheismus führen.¹²¹ Die Idee eines auf Erden ausgetragenen kosmischen Kampfes, in dem die Legionen Satans gegen die Armeen Gottes um die

¹¹⁶ Peter STANFORD, *Der Teufel*, 79.

¹¹⁷ Peter STANFORD, *Der Teufel*, 84 (kursiv i. O.).

¹¹⁸ Ebd., 81.

¹¹⁹ Ebd., 80.

¹²⁰ Vgl. Jürgen WERBICK, *Soteriologie*, 131-173 (Lit.); ders., *Die Soteriologie zwischen „christologischem Triumphalismus“ und apokalyptischem Radikalismus*, in: „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8,24). *Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute*, hg. v. Ingo Broer/Jürgen Werbick (= *Stuttgarter Bibelstudien* 128), Stuttgart 1987, 149-184, hier: 181f.; ders., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 552-555; Hans KESSLER, *Christologie*, in: *HdD* I, 404-406; Raymund SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, 32-53, 301f.;

¹²¹ Begünstigt wurde diese Entwicklung wohlmöglich durch eine ‚Doppelstrategie‘ der Kirche: Während sie in ethischen Fragen in der Tradition des Paulus und Augustinus durchaus einen gemäßigten Dualismus vertrat (der Mensch müsse und könne *wählen* zwischen der Macht des Guten und der des Bösen), bestand sie hinsichtlich der Theologie auf einen strengen Monismus (vgl. Peter STANFORD, *Der Teufel*, 103f.).

Herrschaft über die Welt fochten, genoss in der breiten Öffentlichkeit nach wie vor eine hohe Akzeptanz und wurde teilweise offensiv vertreten.¹²² Offenkundig gelang es der Kirche nicht vollständig, ihre Theologie dauerhaft an der ‚religiösen Basis‘ zu verankern, um damit dem Teufels- und Dämonenglauben den Boden zu entziehen.

Verheerende Naturkatastrophen, schlimme Epidemien und die tristen Lebensumstände in den Jahrhunderten vor Beginn des technisch-wissenschaftlichen Zeitalters förderten den Geister- und Dämonenglauben in der Bevölkerung Europas erheblich. „Angst, Unsicherheit und Pessimismus bestimmten weitgehend das Leben und die Erwartungen der Menschen. (...) Man balancierte immer am Rand der Katastrophe entlang“. Im Krankheitsfall wendete man sich zwar an „Ärzte mit rudimentären medizinischen Kenntnissen“, doch erhoffte man sich eine Besserung vornehmlich von „Heilern aus dem einfachen Volk, die übernatürliche und suspekten Kräfte besaßen. (...) Leiden aller Art, die über das Alltägliche hinausgingen, führte man ohne jedes Zögern auf das Wirken böser Geister zurück.“¹²³ Selbst in den trivialsten Alltagsereignissen sah man oft finstere diabolische Kräfte am Werk; Dämonen umschlichen die Siedlungen, böse Geister lösten Krankheiten oder Unglücke aus, und teuflische Mächte konnten den Menschen urplötzlich die wirtschaftlichen Lebensgrundlagen entziehen.¹²⁴

Einem derartigen Bedrohungsgefühl entsprach der dramatische und schwere Grundton germanischer Religiosität. Man war der festen Überzeugung, dass die Welt mit schicksalhafter Notwendigkeit auf den Abgrund zustrebe und es kein „Mittel mehr gegen die Mittelmäßigkeit des gegenwärtigen Zeitalters“¹²⁵ gebe. Die Welt sei lediglich jener Ort, an dem die schicksalsbestimmenden Kräfte sich austobten, und zweifellos bleibe am Ende der Mensch auf dem Schlachtfeld zurück.

Angesichts dieser kaum zu ertragenden Unsicherheit bot die Erklärung, magisch-dämonische Geistwesen seien daran schuld, ein gewisses Maß an Plausibilität. Das theologisch anspruchsvollere Heilsangebot, das die christlichen Missionare der mittel- und nordeuropäischen Bevölkerung machten, konnte die populäre heidnische Vorstellungswelt kaum aufsprengen, denn „Menschen, die es gewöhnt waren, für alles Mißgeschick übelwollende Geister verantwortlich zu machen, kamen mit der Theorie vom Sündenfall und von der Erbsünde einfach schwer zurecht.“¹²⁶ Sollte die

¹²² Vgl. z.B. Markion von Pontus (ca. 85-160) oder die Katharer des 12. Jh.

¹²³ Peter STANFORD, *Der Teufel*, 126; Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 3, 92-95.

¹²⁴ Vgl. Peter STANFORD, *Der Teufel*, 126-128.

¹²⁵ Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 2, 147.

¹²⁶ Peter STANFORD, *Der Teufel*, 135.

christliche Verkündigung den Menschen tatsächlich erreichen, so erschien eine flexible Strategie von pragmatischer Anpassung und pastoraler Umformung, aber auch von lehramtlicher Eindeutigkeit und Verurteilung gefordert.

Selbst im weitgehend christianisierten Europa des Hochmittelalters sprach man Dämonen und Geistern einen maßgeblichen Einfluss auf das Schicksal zu. Weil die Theologie der Akademien die christliche Basis kaum erreichte, hatte „frommer Aberglaube Hochkonjunktur.“ Die Gläubigen allerorten versuchten, sich mit Talismanen, Amuletten und Fetischen zu schützen, die „nicht allein dazu dienen [sollten], Satan in Schach zu halten, sondern (...) auch Schutz vor allerlei Übeln“¹²⁷ zu gewährleisten.

Der Glaube an die schicksalsbeeinflussende Macht von Zauberei, Magie, bösen Geistern und Hexen erreichte seinen Höhepunkt vom 15. bis zum 17. Jahrhundert. Nicht allein das einfache Volk, sondern auch kirchliche und staatliche Autoritäten waren derart vom unheilvollen Wirken der Dämonen überzeugt, dass sie inquisitorisch und rigoros gegen sie vorgingen.¹²⁸ Zu Hunderten entstanden in jener Zeit Teufelsbücher, die alle auf derselben Prämisse beruhten, dass nämlich niemand Geringeres als der Teufel und seine Helfershelfer hinter allem Bösen und Übel steckten.¹²⁹ Das prominenteste und meistgelesene Werk jener Epoche war der sogenannte ‚Hexenhammer‘ (Malleus maleficarum) der Dominikaner J. Sprenger und H. Institoris von 1486/87, der seine Leser zu überzeugen suchte, „dass alle Übel, seien sie nun medizinischer, physikalischer oder welcher Natur auch immer, durch das Wirken von Hexen in unheiliger Allianz mit dem Teufel zu erklären seien.“¹³⁰ Es herrschte die allgemeine Überzeugung, dass böse Hexen, die einen Pakt mit dem Teufel geschlossen hatten, mittels magischer Zaubersprüche Schicksalsschläge, schlimme Unglücke und horrende Schäden heraufbeschwören könnten (‚Schadenszauber‘). Andererseits suchte das Volk Hilfe, Rat und Heilung gerade bei jenen Frauen, denen man genau diese magischen Kräfte zutraute; sie stiegen zu wichtigen Institutionen in der dörflichen Gesellschaft auf.

Erst die beginnende Aufklärung vermochte dem Dämonen- und Hexenglauben weitgehend Einhalt zu gebieten. Die Vernunft versuchte nicht nur das Denken zu entmythologisieren, sondern auch das Leben zu entdämonisieren. Die fortschreitende Naturwissenschaft lieferte rationale Erklärungen für bisher unverstandene Phänomene, und die Dichter wollten nicht länger unheimliche Dämonen und Teufel

¹²⁷ Peter STANFORD, Der Teufel, 191; vgl. ebd.

¹²⁸ Vgl. z.B. die sog. „Hexenbulle“ Innozenz’ VIII. von 1484.

¹²⁹ Vgl. Peter STANFORD, Der Teufel, 200f.

¹³⁰ Ebd., 201.

für das Unabwendbare verantwortlich machen, sondern ersetzen ihr vermeintliches Geheimwirken durch den Begriff eines anonymen ‚Schicksals‘.

Gleichwohl flackerten in der Romantik der Geisterglaube und die Magie unter den Intellektuellen und im gemeinen Volk erneut auf, so dass die Vorstellung, mit Hilfe geheimnisvoller Kräfte das Schicksal fassen zu können, wieder aktuell wurde. In bestimmten Kreisen kam es zu Beschwörungen von heidnischen Lebens- und Naturgottheiten, man tat sich zu magisch-rituellen Séancen zusammen, frönte archaischen Kulturen, mystifizierte Sinnlichkeit und Natur und verweigerte sich der Rationalität des bürgerlichen Christentums.¹³¹ Rituale, wie sie beispielsweise in den Freimaurerlogen ausgeübt wurden, lehnten sich zwar an okkulte magische Praktiken an, doch wurden sie nicht mehr mit der naiven Ernsthaftigkeit der vergangenen Jahrhunderte vollzogen.¹³² Etwa vom 19. Jahrhundert an begannen die Geistergläubigen sozusagen in ‚zwei Welten‘ zu leben: Auf der einen Seite standen sie im technisch-rationalen Milieu der aufkommenden Moderne und eines doktrinären Christentums, und auf der anderen Seite förderten antikirchliche und antirationale Zirkel die Faszination für die mittelalterliche Dämonie und ihre obskuren Kulte. Unter Rückgriff auf vermeintlich ‚bewährte‘ germanisch-keltische Schicksalsbeschwörungspraktiken wuchs das Interesse, heidnische Götter zu verehren, um zumindest das private Schicksal zu beeinflussen. Mit seiner Musik verschaffte Richard Wagner (1813-1883) der „Sehnsucht nach der heidnischen Vorzeit“¹³³ eine populäre Ausdrucksgestalt und ließ die Mythen der germanischen Sagenwelt und ihrer Schick-

¹³¹ Vgl. insbesondere das Leben und Werk der Engländer William BLAKE (1757-1827), Lord BYRON (1788-1824), Percy Bysshe SHELLEY (1792-1822), Edgar Allan POE (1809-1849), der Franzosen Françoise-René de CHATEAUBRIAND (1768-1848) und Victor HUGO (1802-1885) sowie der Deutschen Friedrich HÖLDERLIN (1770-1843), Achim von ARNIM (1781-1831), Clemens BRENTANO (1778-1842), E.T.A. HOFFMANN (1776-1822). Ihnen war die Faszination für das Dämonisch-Unheimliche ebenso gemeinsam wie ihre Vorliebe für die schaurigen Geheimnisse der Welt. – Eine ähnliche Sympathie für das Mystische ließe sich auch für die Musik zeigen (vgl. z.B. ‚Der Freischütz‘ von Carl Maria von WEBER (1786-1826) oder die ‚Mondscheinsonate‘ von Ludwig van BEETHOVEN).

¹³² Vgl. dazu in der Literaturgeschichte den bezeichnenden Wandel von der klassischen Schicksalstragödie zum populären Schicksalsroman des 18. und 19. Jahrhunderts. Arbeitete die Schicksalstragödie (z.B. SOPHOKLES, König Ödipus; Johann Wolfgang von GOETHE, Iphigenie auf Tauris; Friedrich SCHILLER, Die Braut von Messina) noch mit einem Schicksalsbegriff, der von Schwere, Größe, Unabwendbarkeit, Macht, Herausforderung und Charakter gekennzeichnet war, so trivialisiert die Literatur der Romantik Schicksal als „schaurig-geheimnisvolles“ Verhängnis, das als „theatralisch effektvolles Requisit“ der „Stimmungsmacherei“ für „Spannung und Nervenkitzel“ dient und in keiner Weise „zum menschlichen Selbstverständnis (...) beiträgt“ (Art. „Schicksalstragödie“, in: Harenberg Literaturlexikon, Dortmund 2003, 824f.).

¹³³ Peter STANFORD, Der Teufel, 292.

salsvorstellungen wieder auferstehen. Sein Schwiegersohn Houston Chamberlain (1855-1926) plädierte für eine „germanische Religion“, Freigeister wie Ludwig Fahrenkrog (1867-1952) forderten die Einführung heidnischer Kulte, und der „Germanenorden“ sowie die „Nordische Glaubensgemeinschaft“ förderten pagane Initiationsrituale.¹³⁴ Nationalistische Bewegungen griffen die Sympathie großer Bevölkerungsteile für den neuheidnischen Mystizismus auf und instrumentalisierten sie für ihre politischen Zwecke. Ein romantisch verklärter, mit pseudogermanischer Religiosität und heidnischer Mythologie aufgeladener, propagandistisch verzerrter Schicksals-Begriff konnte so zu neuer Popularität gelangen.¹³⁵

b. Geheimnisvolle Schicksalsmächte in der Gegenwart

Auch die Ernüchterung nach dem Missbrauch des Schicksals- und Vorsehungsbegriffs durch die Nationalsozialisten vermochte den archaischen Hang zum Glauben an geheimnisvolle Schicksals-Kräfte kaum zurückzudrängen. Und obwohl Rationalität und Sachlichkeit der beste Schutz vor den Verführungen durch einen politisch instrumentalisierten Schicksalsglauben zu sein scheinen,¹³⁶ finden pseudoreligiöse Schicksalsvorstellungen und magische Praktiken der Schicksalsbeeinflussung in der jüngeren Geschichte erneut beträchtlichen Zuspruch und sind auch gegenwärtig ak-

¹³⁴ Vgl. Mythologie (Cavendish), 188-191.

¹³⁵ Freilich wurde aus den Traditionen germanischer Mythen und Schicksalsvorstellungen sehr willkürlich ausgewählt. Dass die Nationalsozialisten die altgermanische Schicksalsidee eines unabwendbaren Hinsteuerns auf den Weltuntergang („Götterdämmerung“) bezeichnenderweise nicht aufnahmen, scheint dabei konsequent. Die Zuständigkeit für die Durchsetzung des Schicksalswillens sollte nicht aus der Hand gegeben werden; schließlich verstand sich Hitler als der erwählte Vollstrecker des ‚Schicksals‘ oder der ‚Vorsehung‘. Zum nationalsozialistischen Schicksalsverständnis vgl. u.a. Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944, aufgezeichnet v. Heinrich Heim, hg. u. kommentiert v. Werner JOCHMANN, Hamburg 1980, 144 (hier: 20.11.1941); Friedrich HEER, Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität, München/Esslingen 1968; Werner MASER, Adolf Hitler. Legende – Mythos – Wirklichkeit, München/Esslingen 1971, ¹²1989; Michael RISSMANN, Hitlers Vorsehungsglaube und seine Wirkung, in: IKZ 31 (2002), 358-367; ders., Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators, Zürich/München 2001; Robert G. L. WAITE, The psychopathic God Adolf Hitler, New York 1977; Ian KERSHAW, (dt.) Hitler, 1936-1945, Stuttgart 2000 [(engl.) Hitler 1936-1945: Nemesis].

¹³⁶ Aus psychologischer Sicht ist auch die gegenteilige Erklärung plausibel: Die unterschwellige geistige und kulturelle Verunsicherung in den Nachkriegsjahren führte gleichsam zu einer Welle des astrologischen Schicksalsglaubens – wenn auf nichts mehr Verlass war, so schienen doch die Sterne noch Halt zu geben. Bezeichnenderweise wird gerade in dieser Zeit die Rubrik „Horoskope“ fester Bestandteil vieler Zeitungen (vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 290).

tuell.¹³⁷ Augenscheinlich übt das Unverfügbare noch immer eine *magische* Anziehungskraft aus.

Für viele Menschen sind nach wie vor geheimnisvolle Mächte und Gewalten in der Welt am Werk und bestimmen jedes persönliche Leben wesentlich mit. Erstaunlicherweise gibt es für diesen aktuellen Schicksalsglauben jedoch kein theoretisches Konzept. Auch tragen jene Kräfte, von denen man meint, sie beeinflussten das globale und private Geschick, im Unterschied zu früheren Vorstellungen keine Namen mehr und sind kaum zu charakterisieren. Weil man meint, dass es sich um ‚übersinnliche‘ Schicksalsverursacher handelt, entziehen sie sich naturgemäß jeder objektiv-sinnlichen Erkenntnis. Auch gibt es keine präzisen Vorstellungen von der Art und Weise, *wie* sie in das Leben der Menschen eingreifen; so geht man lediglich davon aus, *dass* sie schicksalsbestimmend wirken. Auskunft über die Lebendigkeit dieses aktuellen neuzeitlich-magischen Schicksalsglaubens gibt deshalb in erster Linie die zu beobachtende Praxis.

Zur täglichen Zeitungslektüre gehört nahezu selbstverständlich ein Blick auf das persönliche Horoskop (ca. 75% der Leser); astrologische Fernsehsendungen („Astro-Shows“) erreichen beträchtliche Einschaltquoten (bis zu 4 Mio. Zuschauer), und bei wichtigen Prüfungen oder Klassenarbeiten erhofft man sich Unterstützung durch Talismane (bis zu 90%); schicksalsbeeinflussenden Kraft verspricht man sich von semi-religiösen Schiffstauen¹³⁸ und von magischen Erfolgsbeschwörungspraktiken im Sport. Amulette, Glücksbringer oder Maskottchen, obskure fernöstliche Heilverfahren, Kartenlegen (z.B. Tarot), Kaffeesatz- und Handlesen, Bleigießen, Hellseherei, Spiritismus und Privat-Okkultismus sollen die Schicksalsmächte beschwören und sind relativ weit verbreitet.¹³⁹ Das Angebot an esoterischer Literatur ist unüberschaubar und wächst beständig; weite Teile der Bevölkerung sind von der magischen Schicksalskraft besonderer (Edel-)Steine ebenso überzeugt wie von den schlimmen physischen und psychischen Wirkungen sogenannter ‚Erdstrahlen‘. Börsenexperten, Elder Statesmen und Sachverständige genießen häufig den Status klassischer ‚Orakel‘; ein Hufeisen (Öffnung nach oben) im Wohnungsflur verspricht den

¹³⁷ Vgl. Jochen WEGNER, Warum immer ich? Schicksal. Eine Betriebsanleitung, Berlin 2004, 38-60; ders., Die Magie des Zufalls. Alltag, Börse, Gene: Das Unvorhersehbare bestimmt unser Leben, in: FOCUS 17 (19.4.2004), 102-114.

¹³⁸ Weil gerade die Seefahrt in besonderer Weise den Elementen und Naturgewalten ausgesetzt ist, hatten Beschwörungsriten bei Schiffsneubauten und am Beginn einer Reise schon immer einen hohen Stellenwert („Auf hoher See ist man in Gottes Hand!“). – Die Flasche Sekt, die man bei einer Schiffstaupe mit der Formel „Allzeit gute Fahrt“ an der Bordwand zerplatzen lässt, erinnert gleichsam an die Opfer früherer Zeiten. Vgl. http://www.focus.de/reisen/kreuzfahrt/schiffsrituale-warum-prominente-schiffe-taufen_aid_297086.html

¹³⁹ <http://www.br-online.de/wissen-bildung/collegeradio/medien/ethik/talisman/manuskript/>

Bewohnern und ihren Gästen Glück; Mistelzweige über der Haustür und der Genuss von bei Mondschein gepflanztem Gemüse¹⁴⁰ verheißen bleibende Gesundheit. In vielen Hotels und Krankenhäusern sucht man die 13. Etage oder ein Zimmer mit der Nummer 13 vergeblich; Fluggesellschaften verzichten in ihren Maschinen auf eine Sitzreihe mit der Nummer 13; die Kfz-Zulassungsstellen in vielen Ländern (nicht in Deutschland) vergeben kein Autokennzeichen mit der Zahl 666, und vielerorts zögert man, an einem ‚Freitag, den 13.‘ eine wichtige Unternehmungen zu beginnen.¹⁴¹ Die meisten Menschen freuen sich, wenn ihnen ein Schornsteinfeger begegnet; sie haben ihre Glückszahl und ihren Glückstag, und viele verzichten während eines Gewitters auf eine Mahlzeit. Zerbrochene Spiegel gelten vielerorts als Vorboten eines herannahenden Unglücks, während Scherben sonst eher Glück verheißen. Schwarzen Katzen geht man besser aus dem Weg, vor allem dann, wenn diese ihn von links nach rechts kreuzen. Jedoch versäumt man es nicht, bei einem Rom-Besuch eine Münze über die linke Schulter in den Trevi-Brunnen zu werfen – das verheißt dauerhaftes Glück oder zumindest eine baldige Rückkehr in die italienische Hauptstadt.

Vergleicht man die gegenwärtigen europäischen¹⁴² Praktiken des magischen Schicksalsverständnisses mit denen der Vergangenheit, stellt man deutliche Unterschiede, aber auch erstaunliche Parallelen fest: Es scheint, als sei mit dem Beginn der Neuzeit der Schicksalsglaube in weiten Teilen privatisiert, denn anders als in früheren Jahrhunderten ist ein gesellschaftlicher Konsens über die Existenz und das Wesen der schicksalsbestimmenden Mächte nicht erkennbar, und eine offizielle Kultpraxis, mit der man versucht, das gesellschaftliche Schicksal zu beeinflussen, fehlt vollständig.¹⁴³ Schamanen, Druiden, Zauberer und Hexen sind fast ganz aus der Öffentlich-

¹⁴⁰ Vgl. Johanna PAUNGER/Thomas POPPE, *Alles erlaubt! Zum richtigen Zeitpunkt: Ernährung und Körperpflege in Harmonie mit Mond- und Naturrhythmen*, Rheda-Wiedenbrück 1999.

¹⁴¹ Vgl. dazu auch: Jürgen WERLITZ, *Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätsele der Bibel*, München 2000.

¹⁴² Man muss in Betracht ziehen, dass der magisch-mystische Schicksalsglaube und seine Praktiken global sehr unterschiedlich verteilt sind. Während in den Industrie- und Dienstleistungsnationen der westlichen Welt mystische Schicksalsbeschwörungen (fast) vollständig aus der Öffentlichkeit verschwunden sind und – wenn überhaupt – meist nur im privaten Raum stattfinden, sind sie an anderen Orten der Welt durchaus weit verbreitet und werden öffentlich vollzogen.

¹⁴³ Es gibt in unseren Breiten tatsächlich wohl nur noch wenige magische Schicksalsbeeinflussungsriten, die (halb-)öffentlich vollzogen werden: Man denke an bestimmte Rituale bei einer Trauung (zumeist als Symbol für den Wunsch nach Wohlstand und Fruchtbarkeit oder zur Abwehr von Unglück und Krankheit), an den magischen Berührungsfetischismus bei prominenten Persönlichkeiten (z.B. Autogramme), an alte Traditionen im Handwerk oder in der Landwirtschaft (z.B. vermeidet man es auch heute noch, ein Ausbildungsverhältnis an einem Montag zu begin-

keit verschwunden; wo es sie noch gibt, arbeiten sie im Diskreten.¹⁴⁴ In dem Maße wie sich magische Schicksalspraktiken individualisiert und ins Private zurückgezogen haben, sind sie allerdings auch der öffentlichen Kontrolle entzogen.¹⁴⁵ Im Schutz der gesetzlich garantierten Toleranz können alle Formen von Schicksalsbeschwörungen und rituellen Praktiken (Schwarze Magie, Satanskult, Okkultismen etc.) unter bestimmten Voraussetzungen juristisch unbehelligt vollzogen werden. Entgegen aller neuzeitlichen Entmystifizierungs- und Rationalisierungsversuche haben sich jedoch einige Grundkonstanten des magischen Schicksalsglaubens bis heute erhalten. So zollen nicht Wenige der Magie und allem Magischen nach wie vor eine gewisse Form von Respekt. Dass die Welt und das persönliche Schicksal von geheimnisvollen Mächten beherrscht werden, gilt nicht nur in einschlägigen Kreisen als Gewissheit. Vielfach begegnet man der Macht des Schicksals – ganz wie in vorchristlicher Zeit – mit einer eigentümlichen Devotheit und mitunter sogar heiligem Ernst, glaubt man doch, auf ihr Wohlwollen angewiesen zu sein – schließlich möchte man das Schicksal nicht herausfordern. Das archaische Grundgefühl aller Religiosität – das *tremendum et fascinosum* – ist nicht selten im (neu-)heidnischen Gewand als Schicksalsglaube sehr lebendig. Angesichts der tief empfundenen Ohnmacht, wichtige Dinge des Lebens kontrollieren zu können, nimmt man sich besser vor dem Schicksal in Acht oder versucht, sich seines Schutzes zu vergewissern. Wo man davon ausgeht, dass das persönliche Schicksal bereits bis zum Lebensende festgeschrieben und damit unabänderbar ist, bedient man sich der Mantik und des Okkultismus (Kartenlegen, Handlesen, Bleigießen, Astrologie, Rauchlesen usw.), um zumindest einen kleinen Einblick in das Kommende zu erhaschen: Man fühlt sich besser, wenn man weiß, was sich bald ereignen wird.

Offenbar zeigt die magisch-mystische Schicksalshermeneutik der Gegenwart eine bemerkenswerte Inkonsistenz: Zum einen folgt sie in weiten Teilen dem Schicksalsverständnis der *Vormoderne* (Glaube an eine unsichtbare Überwelt, Hilflosigkeit angesichts überlegener Schicksalsmächte, freiwillige Unterordnung, Magie etc.); zum anderen besteht aber das Ziel der gegenwärtigen Techniken und Riten primär

nen, selbst wenn dies der Erste eines Monats ist) und an die fast sakralen (Beschwörungs-)Riten bei Staatsakten oder Olympischen Spielen.

¹⁴⁴ In Rumänien wurde unlängst die Arbeit von Hexen zum offiziellen Berufstand erhoben; vgl. <http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/0,1518,737664,00.html> (4.1.2011).

¹⁴⁵ Beispielsweise greifen staatliche Instanzen nur dort ein, wo unmittelbare Gefährdungen vorliegen, die öffentliche Ordnung und Sicherheit gefährdet ist oder ein konkreter Straftatbestand vorliegt (z.B. Körperverletzung, Beleidigung oder Verleumdung). Der Verfassungsgrundsatz der weltanschaulichen und religiösen Neutralität sowie der Schutz der freien Religionsausübung verbieten es dem Staat, gegen Magie und Aberglauben im privaten Bereich vorzugehen (Quelle: Polizeistation Ahlen).

darin, Macht über das eigene Leben zu erlangen (und sei es auch nur das Vorauswissen über künftige Ereignisse), um es – falls möglich – nach eigenen Vorstellungen zu gestalten. Doch damit erfüllt sie ganz den Anspruch der *Moderne*, frei und selbstbestimmt zu sein.

Ohnehin bewegen sich die heutigen Anhänger des magisch-mystischen Schicksalsparadigmas in einem bemerkenswerten Widerspruch: Während sie im privaten Raum eine Weltanschauung pflegen, die von Magie und Geheimnis gekennzeichnet – und damit vernunftkritisch – ist, folgen sie im öffentlichen Bereich der Logik und Rationalität und partizipieren an deren Leistungen (Infrastruktur, Mobilität, Medizin etc.). Offenbar spürt man in einer weitgehend von Vernunft bestimmten Kultur eine gewisse Leerstelle, und vielleicht sind es gerade die Geheimnisse, die sich um die ‚Macht des Schicksals‘ ranken, die diese Leerstelle füllen.

3. Magische Wirkzusammenhänge

Die bisher erörterten Schicksalsdeutungsmuster des magisch-mystischen Paradigmas kommen in der Auffassung überein, dass geheimnisvolle transzendente Agenten (Mächte, Götter, Dämonen, Sterne usw.) maßgeblich für die Unverfügbarkeiten des Lebens verantwortlich sind. Was sich schicksalhaft in der Welt und im Leben eines Einzelnen ereignet, liegt nach diesen Vorstellungen weitgehend im Belieben nahezu omnipotenter Schicksalsverursacher. Ein kalkulierbarer Zusammenhang zwischen den Handlungen der Menschen und dem Handeln der Schicksalsmächte konnte kaum aufgezeigt werden. Zwar räumt ein Teil dieser Konzepte ein, dass der Mensch über geringe Mittel und Möglichkeiten verfüge, das Schicksal zu seinen Gunsten zu beeinflussen, doch bleibt dieser Weg letztlich unsicher und der Mensch weiterhin dem Gutdünken und Despotismus aus einem geheimnisvollen Jenseits ausgeliefert.

Aber ist die Annahme richtig, dass die Schicksalsmächte ausschließlich willkürlich verfahren und sich grundsätzlich moralisch indifferent verhalten? Zeigt nicht die Erfahrung, dass der Mensch zu einem gewissen Teil für sein Schicksal selbst verantwortlich ist? Sollte es nicht doch eine geheimnisvolle Gerechtigkeits-Logik geben, nach der die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden? Und entspricht es nicht vielfach der allgemeinen Lebenserfahrung, dass sich begangene Taten später einmal ‚rächen‘ und dass ein Täter irgendwann für seine Taten büßen muss?¹⁴⁶

Das Besondere des Modells *magischer Wirkzusammenhänge* besteht darin, dass zumindest ein Teil dessen, was dem Menschen schicksalhaft widerfährt, als das Resultat

¹⁴⁶ Das antike Griechenland kannte für diesen Aspekt von Schicksalserfahrungen einen eigenen Begriff/eine eigene Göttin: Die ‚nemesis‘ (= das rächende Schicksal/die Rachegöttin).

tat geheimnisvoller, aber undurchschaubarer *Ordnungsstrukturen* verstanden wird.¹⁴⁷ Das Grundaxiom dieses Konzepts lautet: Keine Tat bleibt ohne Folgen. Aus jeder menschlichen Handlung gehen Wirkungen hervor, die sich auf den Verlauf des Schicksals auswirken, und diese treten mit absoluter Notwendigkeit ein. Dies wiederum bedeutet, dass der Mensch durch eigenes Handeln sein Schicksal maßgeblich mitbestimmen kann. Schicksalhafter Geschehen ist also nicht immer nur willkürlich, sondern es kann ebenso die Konsequenz vorausgegangener Handlungen sein. Der Mensch hat also in einem bestimmten Umfang selbst in der Hand, was ihm widerfährt. Zwar sind auch in diesem Modell geheimnisvolle Kräfte die unmittelbaren Schicksalsverursacher, doch zugleich erscheint der Mensch als mittelbar Verantwortlicher. Kriterium für das aus einem konkreten ‚Tun‘ resultierende ‚Ergehen‘ sind in den meisten Fällen die moralischen Forderungen des zugrundeliegenden religiösen, kultischen oder gesellschaftlichen Wertesystems. Stets verhält es sich jedoch so, dass ein funktionierender „universaler Gerechtigkeitskonnex“¹⁴⁸ angenommen wird, nach dem gute Taten belohnt und böse Taten geahndet werden. Die jeweiligen Schicksalsmächte übernehmen in diesem Konzept quasi die Funktion, die Aufrechterhaltung dieses ethischen Wertgefüges zu gewährleisten, und damit garantieren sie zugleich die Durchsetzung einer ursprünglichen und überzeitlichen Gerechtigkeitsordnung.

Das Konzept ‚magischer Wirkzusammenhänge‘ tritt jedoch selten als eigenständiges Modell auf, sondern stellt meistens eine Erweiterung anderer Schicksalsvorstellungen dar. Es besitzt eine hohe Anschlussfähigkeit beispielsweise an hinduistische oder buddhistische Deutekonzeptionen, ist aber auch kompatibel mit dem Astralglauben, dem afrikanischen Ahnenkult und (in Teilen) dem christlichen Vorsehungsglauben.

So übernehmen beispielsweise in einigen Religionen Schwarzafrikas die Ahnen eine zentrale Wächter-Funktion für Kulte und Traditionen. Sofern jemand gegen „die traditionellen Gesetze“ – also gegen die religiösen oder sozialen Normen – verstößt, muss der Übeltäter oder sein gesamter Stamm mit empfindlichen Schicksals-Sanktionen rechnen.¹⁴⁹ Mit den ‚Winken des Schicksals‘ bestrafen die Ahnen nicht nur den Verstoß, sondern schützen zugleich auch die Gemeinschaft vor „Gefahren von außen und von innen“¹⁵⁰. Missernten, Unfruchtbarkeit, Krankheiten oder Tod können also immer beides sein: Strafe und Warnung. Ein schlimmes Schicksal ist al-

¹⁴⁷ Vgl. Gregor AHN, Art. „Schicksal“, in: TRE 30, 105.

¹⁴⁸ Gregor AHN, Art. „Schicksal“, in: TRE 30, 105.

¹⁴⁹ Vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4 232-237.

¹⁵⁰ Ebd., Bd. 4, 219.

so keinesfalls beliebig oder zufällig, sondern die ‚gerechte‘ Folge einer Gesetzesübertretung von einem Stammesmitglied.

Eine ähnliche Traditionslinie findet sich auch in einigen fernöstlichen Schicksalskonzeptionen. Wo die Idee der Reinkarnation – wie zum Beispiel im Vedischen – eine zentrale Rolle spielt, bemisst sich der wiedergeburtliche Status nach der sittlichen Qualität früherer Taten oder der Erfolgsbilanz früherer Existenzen. Was der Mensch ist und was er sein wird, verantwortet er somit wesentlich selbst; die magischen Wirkzusammenhänge sorgen dabei lediglich für die ‚Umsetzung‘ der selbstgetroffenen Entscheidungen.¹⁵¹ Auf diese Weise kann hinsichtlich des Unverfügbaren ein gewisses Maß an Kalkulierbarkeit und Gerechtigkeit sichergestellt werden: Wer den Ordnungen entsprechend lebt, darf mit einem günstigen, wer gegen sie verstößt, mit einem ungünstigen Schicksal rechnen.

Dass die Kräfte des Schicksals die Gerechtigkeitserwartungen nicht ins Leere laufen lassen werden, ist ein häufiges Element auch vieler anderer Schicksalsvorstellungen: Der Zoroastrismus¹⁵² rechnet fest mit dem eschatologischen Triumph der guten Mächte über die bösen. Auch wenn in dieser Weltzeit beide Mächte miteinander ringen, ist man davon überzeugt, dass das Gute sich am Ende durchsetzen wird und die rechtschaffenen Menschen ihren verdienten Lohn erhalten werden. Durch das rechte Handeln in der gegenwärtigen Zeit erwirbt man sich gewissermaßen eine Option für ein gutes Geschick in der Zukunft, wobei die machtvolle Obergottheit die Einlösung garantiert.¹⁵³

Auch im Taoismus und in einzelnen Formen japanischer Religiosität¹⁵⁴ ist man der Auffassung, dass das zukünftige Schicksal in hohem Maße abhängig ist von den (Un-)Taten der Menschen. Wohl legen die Schicksalsgötter bei der Geburt die Spanne des Lebens fest, doch können sie es „dann seinen guten und schlechten Taten entsprechend verlängern oder verkürzen“¹⁵⁵. Wenn sich ein schlimmer Schicksalsschlag ereignet (sintflutartiger Regen, Feuersbrunst, Unfall, Überschwemmung etc.), liegt deshalb zunächst der Verdacht nahe, dass der Mensch daran schuld sei. Die Übertretung einer göttlichen Weisung müsse mit großer Wahrscheinlichkeit die Katastrophe verursacht haben, weil sie das empfindliche Gefüge der kosmischen Har-

¹⁵¹ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: *The Encyclopedia of Religion*, 293.

¹⁵² Vgl. Philipp G. KREYENBROEK, *Wie frei ist die Wahl? Determination und moralische Entscheidung im Zoroastrismus*, in: *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, hg. v. Reinhard G. KRATZ u. Hermann SPIECKERMANN, Tübingen 2008, 83-103.

¹⁵³ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: *The Encyclopedia of Religion*, 296.

¹⁵⁴ Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 4, 310-318.

¹⁵⁵ Ebd., Bd. 4, 67.

monie durcheinandergebracht habe. Ein Mensch, der es wage, die geltenden Ordnungen zu verletzen, müsse auch für die zum Teil gravierenden Folgen geradestehen. Angesichts eines ausgleichenden Gerechtigkeitszusammenhangs sei immer damit zu rechnen, dass schuldhaftes Tun nachteiliges Schicksals-Ergehen zur Folge habe. Man lebt mit dem Risiko, dass ein „Verstoß gegen dieses System, eine jede falsche und unangemessene Handlung (...) Unheil, Krankheit und Tod [brächte]. Doch wer sich „in einem solchen System nicht völlig anpaßt, ist harten Sanktionen ausgesetzt.“¹⁵⁶

Nähert man sich dem antiken westlichen Schicksalsdenken, findet man auch dort ganz ähnliche Vorstellungen, die ebenfalls einen Zusammenhang zwischen begangener Tat und widerfahrenem Schicksal erkennen lassen. Die frühen griechischen Mythen beschreiben die Göttin Gaia („Mutter Erde“) nicht nur als die allherrschende Urkraft, die mit quasi schicksalhafter Notwendigkeit die Strukturen und Prozesse der Natur bestimmt, sondern auch als eine Göttin, die – ähnlich wie die Göttinnen Δίκη und Θέμις – für Gerechtigkeit eintritt und diese auch durch entsprechende Wendungen des Schicksals spürbar durchzusetzen vermag. Offenkundig verbürgt Gaia mit der Sicherstellung der *äußeren Ordnung* zugleich die *innere sittliche Ordnung* in der Welt. „However, in the myths this goddess is not a supreme deity but rather the guardian of ancient sacred customs when their solidity is shaken.“¹⁵⁷

Platon polemisiert gegen jene geschäftstüchtigen „Bettler und Wahrsager“, die vor die „Türen der Reichen“ ziehen und von sich selbst behaupten, „ihnen sei von den Göttern in Opfern und Beschwörungen die Macht zuteil geworden: wenn sie selbst oder die Vorfahren eine Untat verbrochen hätten, würden sie sie sühnen im Jubel von Festen; wenn man aber einem Gegner ein Leid antun wolle, so könnten sie mit geringem Aufwand Gerechte wie Ungerechte schädigen, da sie durch bestimmte Zauberformeln und Behexungen sich die Götter dienstbar machen könnten.“¹⁵⁸ Derartiger Spott macht freilich nur unter der Voraussetzung Sinn, dass ein solcher Glaube unter Platons Zeitgenossen vorhanden war. Sehr verbreitet war auch die Vorstellung, die einflussreichen Heroen sorgten für eine ‚ausgleichende Gerechtigkeit‘. Aristophanes beispielsweise lässt den Chor der Heroen singen: „Wir sind die Hüter guter und übler Dinge; wir achten auf Ungerechte, auf Räuber und Landstreicher und senden ihnen Krankheiten – Husten, Wassersucht, Katarrh, Schorf, Gicht, Wahnsinn, Flechten, Schwellungen, Schüttelfrost, Fieber. Das ist’s, was wir den Die-

¹⁵⁶ Ebd., Bd. 4, 137.

¹⁵⁷ Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 293.

¹⁵⁸ PLATON, Der Staat (Politeia), Zweites Buch, 364b-365a, Stuttgart 2003, 132.

ben geben!“¹⁵⁹ Es ist anscheinend die Aufgabe von Göttern und Heroen, für die Aufrechterhaltung der natürlichen wie der *sittlichen* Weltordnung zu sorgen. Solange die Menschen das ‚Rechte‘ und ‚ihnen Gemäße‘ tun, brauchen sie sich weder vor den Göttern noch vor dem von ihnen verhängten Schicksal zu ängstigen. Doch sollte sich der Mensch versteigen und dem Hochmut verfallen, indem er es unterlässt, ‚tugendhaft‘ (ἀρετή) gegenüber Göttern oder Menschen zu handeln, führt ihn dies zwangsläufig ins Unheil: Die Götter treten dann strafend auf den Plan und ahnden die menschliche Hybris, indem sie den Hochmütigen ein ungemütliches Schicksal bereiten. Eigenmächtige Grenzüberschreitungen können die Göttern nicht tolerieren, denn täten sie es, wäre das kosmische Gleichgewicht und damit den Fortbestand der Welt gefährdet.¹⁶⁰ Das Schicksal wird so zum Instrument göttlicher Pädagogik, und sein jeweiliger Verlauf erhält eine erzieherische Qualität: Ein gutes Schicksal darf als Bestätigung gelten, ein schlimmes dagegen als Aufforderung zur Korrektur oder als Bestrafung.¹⁶¹

Dass die Vorstellung von schicksalhaften Zusammenhängen im Sinne eines magischen Tun-Ergehen-Konnexes nicht nur ein Phänomen vergangener Zeiten ist, bestätigt ein flüchtiger Blick auf die Sprach- und damit auf die Denkformen der Gegenwart.¹⁶² Augenscheinlich gelten vielen Menschen auch heutzutage schicksalhafte Widerfahrnisse nicht als beliebig oder zufällig, sondern als Konsequenz vorange-

¹⁵⁹ ARISTOPHANES, Heroen (zit. n. Jan N. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 14).

¹⁶⁰ Vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1, 241-243.

¹⁶¹ Auch Schicksalsvorstellungen in einem monotheistischen Umfeld arbeiten häufig mit der Idee einer ‚ausgleichenden Gerechtigkeit‘ zwischen menschlichem Tun und schicksalhaftem Ergehen. Breite Traditionslinien des Judentums, des Christentums sowie des Islams vertreten die Auffassung, Gott füge das Schicksal dergestalt, dass er die Bösen für ihre Taten bestrafe, die Guten jedoch ihren Verdiensten entsprechend belohne – und alle Menschen mittels des Schicksals zuweilen auch züchtige. Das biblische Zeugnis dokumentiert diese Linie auf eindrucksvolle Weise: Sie reicht von der Sündenfallerzählung (Tod und Arbeit als Strafe der ersten Gesetzesübertretung) bis zum Endgericht (Urteil über alle Menschen entsprechend ihrer Leistungen). Auch das populäre „kleine Sünden bestraft der liebe Gott sofort“ funktioniert unter der Annahme, der ‚liebe Gott‘ sei für den Gerechtigkeitsausgleich in der Welt zuständig und bediene sich dazu des Schicksals. Gott firmiert in diesen Konzepten als Garant zur (finalen) Sicherstellung von Gerechtigkeit und Ordnung, und man erwartet, dass sein Handeln an diesem Ziel orientiert sei. – Näheres zum teleologischen und religiösen Schicksalsverständnis in den Kapiteln C und D dieser Arbeit.

¹⁶² Gängige Redensarten mögen als Belege für derartige Vorstellungen dienen: z.B. „Man erntet, was man gesät hat.“, „Von nichts kommt nichts.“, „Die Quittung kommt garantiert.“, „Das wird sich einmal rächen.“, „Das Schicksal vergisst nichts.“, „Die Folgen hast du dir selbst zuzuschreiben.“, „Das hast du nun davon.“

gangener eigener oder fremder Handlungen. Die Auffassung, dass das Schicksal ein Instrument zur Verwirklichung einer höheren Ordnung oder einer übergeordneten Gerechtigkeit sei, erscheint durchaus nicht ungewöhnlich und findet auf vielfältige Weise Ausdruck.

Die Lebenserfahrung scheint diese Annahme zu bestätigen: Denn offensichtlich kann niemand nur ‚auf eigene Rechnung‘ leben; vom Handeln und Entscheiden eines Menschen sind zwangsläufig (ob gewollt oder nicht) immer auch andere betroffen. Wer in diese Welt geboren wird, findet sich schicksalhaft in einer Umgebung vor, in der wesentliche Grundentscheidungen bereits getroffen sind, Ordnungsstrukturen schon vorliegen und Perspektiven längst verbaut oder eröffnet sind. Was andere vor ihm entschieden haben, wird dem Neankömmling zum Schicksal. Entfaltungsmöglichkeiten und Spielräume tun sich immer nur in einem bereits vorgegebenen Rahmen auf; Freiheit vollzieht sich innerhalb der Grenzen des angetroffenen Unverfügbaren. Menschen der Vergangenheit waren immer auch schicksalsproduktiv für die Gegenwart, und Menschen der Gegenwart sind es für die Zukunft. Was bereits festgelegt ist, reduziert den Handlungsspielraum für die Kommenden und schränkt deren Freiheit ein; das ‚Tun‘ und Getanhaben früherer Generationen bestimmt das ‚Ergehen‘ der späteren – die Vergangenheit wird der Gegenwart zum Schicksal, und die Gegenwart erschafft künftige Unverfügbarkeiten.¹⁶³

Eine ähnliche Tun-Ergehen-Struktur findet sich auch in den Biographien Einzelner: Irreversible Entscheidungen, die man vor Jahren getroffen hat, bestimmen mit schicksalhaftem Zwang die eigene Gegenwart und legen das Kommende unverfügbar fest. Gesprochene Worte, vollzogene Handlungen und verpasste oder genutzte Chancen konstituieren die zum Schicksal gewordenen Elemente einer individuellen Biographie und werden dem Betroffenen mitunter zum Verhängnis. Wo man versucht, den Fesselungen des eigenen Schicksals zu entkommen, endet dies meist tragisch und hinterlässt nicht selten Opfer.¹⁶⁴ Nicht selten entstehen sogar Teufelskrei-

¹⁶³ Besondere Brisanz erhält der Tun-Ergehen-Zusammenhang in den aktuellen Fragen des Umweltschutzes und der Ressourcenverknappung. Zwar werden auch auf diesen Feldern für nachfolgende Generationen Unverfügbarkeiten geschaffen, weil deren Verfügungsspielräume beschnitten werden, doch kann sicher nicht von einem *magischen*, sondern eher von einem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang gesprochen werden.

¹⁶⁴ Entwicklungspsychologen weisen nach, wie weit der Schatten der elterlichen Erziehung, des sozialen Milieus, des Bildungs- und Wohlstandsniveaus in das Leben der Kinder schicksalhaft hineinreicht und von diesen kaum übersprungen werden kann. Die Transaktionsanalyse kann aufzeigen, dass das einmal ‚programmierte‘ Lebensskript zum unhintergehbaren ‚Schicksal‘ für den Menschen wird. Vgl. dazu Eric BERNE, Spiele der Erwachsenen. Psychologie der menschlichen Beziehungen, Reinbek (1970) 2002; Ulrich ELBING, Nichts passiert aus heiterem Himmel – es sei

se, weil die verzweifelten Anstrengungen, schicksalhafte Unverfügbarkeiten im Nachhinein zu revidieren, für die davon Betroffenen wiederum zu deren Schicksal werden.¹⁶⁵

Mögen die genannten Tun-Ergehen-Strukturen humanwissenschaftlich leicht zu erklären sein, so erscheint vielen das Schicksal im Kontext von Gerechtigkeitszusammenhängen als durch und durch magisch. Denn erstaunlicherweise kommt es immer wieder vor, dass eine unbeglichene Schuld durch unverfügbare Ereignisse und gänzlich unerwartet tatsächlich gesühnt wird. Es sind nicht nur jene besonders spektakulären Fälle, in denen untergetauchte SS-Schergen durch einen völlig überraschenden Zufall enttarnt und schließlich verurteilt werden; es gibt auch die vielen kleinen Fehlritte des Alltags, die sich auf ungeahnte und überraschende Weise rächen: Die Notlüge, die zunächst aufzugehen schien und die dann durch eine unbedachte Äußerung auffliegt; die geringfügige Unterschlagung, die durch einen dummen Zufall doch aufgedeckt wird; die begangene Übervorteilung, die am Ende doch heimgezahlt wird.

In all diesen Fällen scheint das Schicksal gleichsam als Instrument einer Gerechtigkeit aufzutreten, die der Mensch nicht schaffen kann. Manche Taten finden auf diesem Wege eine Vergeltung, und mitunter kommt es vor, dass Opfern durch unverfügbare Ereignisse am Ende Gerechtigkeit widerfährt. Wer sich vor Zeiten in schlimme Schuld verstrickt hat, muss augenscheinlich allzeit damit rechnen, dass geheimnisvolle Schicksalszusammenhänge in späteren Jahren für ihre Aufdeckung sorgen und eine Sühnung herbeiführen können. Für manche scheint es, als sei das Schicksal weder willens zu vergessen noch bereit, Verjährung zu gewähren, und mancher Übeltäter muss die ernüchternde Erfahrung machen, sich in falscher Sicherheit gewiegt zu haben.

Warum das Schicksal die Schuld des einen rächt, andere jedoch ungeschoren davonkommen lässt, bleibt ebenso rätselhaft, wie die konkrete Funktionsweise dieses geheimnisvollen Schicksalswirkens. Ob das Schicksal den erhofften Gerechtigkeitsausgleich irgendwann einmal erfüllt oder ob der Wunsch nach Vergeltung ins Leere läuft, ist der Kontrolle des Menschen absolut entzogen: Das Ob, Wann und Wie liegt

denn, man kennt das Wetter nicht. Transaktionsanalyse, geistige Behinderung und sogenannte Verhaltensstörungen, Dortmund 2003 (die Hinweise verdanke ich Dr. Jürgen Wessel, Köln).

¹⁶⁵ Als besonders tragisches Beispiel seien jene Kinder erwähnt, die von ihren Eltern in den Wendejahren 1989/90 in der ehemaligen DDR zurückgelassen worden sind, weil diese in der Bundesrepublik Deutschland einen ‚neuen Anfang‘ suchten – ohne ihre Kinder. Aber auch die umgekehrte Situation konnte beobachtet werden: Kinder verließen ihre pflegebedürftigen Eltern, um im Westen ein ‚neues Leben‘ zu beginnen.

weder in seinem Willen noch in seinen Möglichkeiten. Was sich schicksalhaft zu trägt, ist in jedem Falle unplanbar; es kann – da es sich offenbar um ein unverfügbares Geheimnis handelt – weder eingefordert noch eingeklagt, sondern nur *erhofft* werden.

Doch auch wenn die gerechtigkeitsschaffenden Umstände rätselhaft und unkalkulierbar bleiben, richtet sich ein Teil von jener tiefverankerten Erwartung, dass Schuld geahndet und Leiden wiedergutmacht werden, auf das Wirken dieser magischen Schicksalskraft. Man möchte gerne zu Lebzeiten noch erfahren, dass die Täter bestraft, die Opfer rehabilitiert und die Tugendhaften belohnt werden. Gerade in Fällen, in denen die Möglichkeiten menschlicher Gerechtigkeit erschöpft sind, richtet sich der Wunsch nach Genugtuung, Ausgleich und Belohnung auf einen im Hintergrund waltenden magischen Wirkzusammenhang, der letztlich das Recht durchsetzen wird.¹⁶⁶

Wo das Schicksal gewissermaßen als ‚verlängerter Arm‘ der Gerechtigkeit gedeutet wird, verändert sich die Haltung des Menschen ihm gegenüber grundlegend: Man erwartet von der Schicksalsmacht nicht mehr, dass sie nur das äußere oder materielle Leben einigermaßen sicherstellt, sondern auch, dass sie ideelle und immaterielle Wünsche in Erfüllung gehen lässt. Man sieht in ihr zwar nach wie vor die transzendente Geberin von guten und schlimmen Widerfahrnissen – auch bleibt sie unkalkulierbar und unergründlich –, aber zugleich erkennt man in ihr auch ein mögliches Korrektiv für die moralischen Schieflagen einer Gesellschaft. Wenn es gut geht – so hofft man –, wird sich die Schicksalsmacht wohlwollend zeigen und sowohl für sichere als auch für *gerechte* Zustände sorgen. Zwar weiß man, wie labil die eigene Situation angesichts der Überlegenheit des Schicksals ist, und doch wächst neben aller berechtigten Furcht zugleich die *Hoffnung* im Menschen. Wenn tatsächlich Gerechtigkeit sein soll, wird man es nicht alleine schaffen können – man braucht dazu eine machtvolle jenseitige Hilfe. So hofft man, dass auch an der verborgenen ‚Quelle des Schicksals‘ Werte wie Fairness, Moral und Gerechtigkeit geschätzt werden und dass es der Schicksalsmacht sozusagen ein inneres Anliegen ist, diese durchzusetzen. Wer von der Existenz magischer Wirkzusammenhänge überzeugt ist, zweifelt nicht daran, dass das Schicksal auch völlig willkürlich handeln *könnte* – dass es die Gerechten knechten und die Bösen belohnen *könnte* –, aber trotzdem *hofft* er, dass im Schicksal ein Sinn für Gerechtigkeit lebendig ist.

¹⁶⁶ Dass die Erwartung auf einen durch das Schicksal herbeigeführten Gerechtigkeitsausgleich allzu oft enttäuscht wird, macht einen großen Teil des grundsätzlichen Schicksalsproblems aus. Denn – soviel steht fest – man kann sich auf die Schicksalsmacht nicht verlassen. Zwar macht man vereinzelt die Erfahrung, dass das Schicksal für eine Gerechtigkeit ‚sorgt‘, die sonst nicht zu haben ist, doch erfüllt es diese Erwartungen nur äußerst unzuverlässig.

Vor allem für die Opfer von Gewalt und Unrecht werden die magischen Wirkzusammenhänge zusehends zu einer Projektionsfläche ihrer Hoffnungen und Wünsche; mit Respekt und zugleich voller Erwartung erhoffen sie, dass das Schicksal für Ausgleich und Wiedergutmachung sorgen wird. Es möge bewirken, wozu die Menschen nicht in der Lage waren. Täter hingegen fühlen sich nicht selten vom Schicksal verfolgt; denn sofern ihnen bewusst ist, dass sie gegen Gesetz und Willen der Schicksalsmacht gehandelt haben – dass sie sie gewissermaßen *beleidigt* haben –, sehen sie in ihr eine Bedrohung und fürchten ihre Rache.¹⁶⁷

Die Erfahrung zeigt jedoch, dass ‚magische Wirkzusammenhänge‘ keineswegs zuverlässig funktionieren. Oft genug erlebt man, wie Gerechte leiden müssen und Ungerechte obenauf bleiben. Offenbar verläuft die Linie von ‚schlimmem Tun‘ zum ‚schlimmen Ergehen‘ nicht immer gerade. Will man jedoch trotzdem an der Existenz einer moralischen Ordnung im schicksalhaften Geschehen festhalten, bedarf es zu ihrer Rechtfertigung einiger Zusatzhypothesen. Mit deren Hilfe sollen die Schicksals-*Erfahrungen* und das Schicksals-*Denken* doch noch in einen schlüssigen Sinnzusammenhang gebracht werden.¹⁶⁸

- Weil mitunter für schlimme Widerfahrungen kein ausreichendes Motiv in der Biographie des Betroffenen zu erkennen ist, nimmt man zur Begründung an, es handele sich dabei um eine Vergeltung von Taten, die in früheren Generationen begangen worden sind. (Die Kinder büßen für die Schuld ihrer Vorfahren.)
- Weil zu Lebzeiten ein Gerechtigkeitsausgleich häufig vollständig ausbleibt, kommt es zur Annahme eines eschatologischen Gerichts, dessen Voraussetzung eine vorherige Totenerweckung ist. Dieses Endgericht dient dann der bleibenden Rehabilitierung der Gerechten und der finalen Bestrafung der Bösen (z.B. Apokalyptik).
- Die Erfahrungstatsache, dass ein schlimmes Schicksal oft nicht nur einen Einzelnen, sondern bisweilen auch ganze Gruppen heimsucht, wird damit erklärt, dass der Fehltritt dieses einen zugleich die Integrität der ganzen Gemeinschaft verletzt hat. Die Konsequenzen haben infolgedessen all jene zu tragen, die der Familie, der Sippe, dem Stamm oder dem Volk angehören.

¹⁶⁷ Es ist ein literarischer Topos, dass Täter nicht selten durch ‚mysteriöse Umstände‘ oder ‚unglückliche Zufälle‘ Schaden erleiden oder gar zu Tode kommen.

¹⁶⁸ Vgl. Gregor AHN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: TRE 30, 105.

- Oftmals lässt sich trotz intensiver Nachforschungen für ein übles Schicksal überhaupt kein überzeugendes Motiv ausfindig machen. Weil das Widerfahrene jedoch *prinzipiell* als Folge einer vorangegangenen Tat interpretiert wird (ein Tun-Ergehen-Zusammenhang also *immer* vorliegen muss; „keine Wirkung ohne Ursache“), nimmt man an, die Gründe für das Schicksal seien zwar ganz bestimmt vorhanden, nur seien sie den Betroffenen unbekannt. Vermutlich habe jemand gegen eine Regel verstoßen, ohne es selbst bemerkt zu haben. Dass jemand vom Schicksal völlig unverdientermaßen geschlagen werde, ist in diesem System nahezu ausgeschlossen.

Mit der Vorstellung von ‚magischen Funktionszusammenhängen‘ versucht man offenbar, die Unverständlichkeit des Schicksals zu lösen, indem ein Verursachungszusammenhang konstruiert wird, der mehrere an sich disparate Ereignisse so miteinander verknüpft, dass das Gegenwärtige oder Künftige als gerechte Folgewirkung des Vorangegangenen, der Ursache, verständlich gemacht werden kann. Ein Ziel dieses Modells besteht darin, durch eine *moralische* Rechtfertigung die Anstößigkeit des Widerfahrenden abzumildern. Denn wo die Absicht einer ausgleichenden Gerechtigkeit als innerer Sinn-Grund des jeweiligen Schicksals plausibel gemacht werden kann, fügt sich das Schicksalsereignis in einen plausiblen Begründungszusammenhang ein. *Geschehenszusammenhänge* werden so als *Sinnzusammenhänge* interpretiert und Ereignisse, die zunächst sinnlos erschienen, gerechtfertigt. Was auf den ersten Blick als *Zufälligkeit* erschien, erschließt sich bei näherer Betrachtung als *notwendige* Konsequenz des Vorangegangenen. Schicksal bleibt zwar auch in diesem Konzept generell unverfügbar, doch wächst mit seiner Nachvollziehbarkeit auch seine Akzeptanz – man glaubt zu wissen, *warum* etwas geschieht. Schicksal wirkt in diesem Modell nicht länger beliebig, sondern dient der Gerechtigkeit.

‚Magisch‘ ist dieses Konzept, weil die sachlichen oder äußeren Funktionsweisen zur Gewährleistung des Gerechtigkeitskonnexes dunkel und geheimnisvoll bleiben. Auf welche Weise das Schicksal konkrete Tatfolgen generiert, ist ebenso verborgen wie ihre Art oder ihr Umfang. Schlüssig beweisen lässt sich der behauptete Zusammenhang zwischen begangener Tat und deren Schicksalsfolgen ohnehin nicht. Und da nicht immer ein bestimmter Gott als Initiator des Schicksals angenommen wird, bleibt auch der Ursprung mysteriös.

Vielleicht stellt das System ‚magischer Wirkzusammenhänge‘ deshalb einen frühen mythologischen Erklärungs- oder Rechtfertigungsversuch für das Problem der vielen Ungerechtigkeiten in der Welt dar. Bemerkenswert ist, dass man auf der einen Seite versucht, dem Urheber des Schicksals moralische Absichten zuzugestehen und ihn in gewisser Weise zu schonen, und dass man auf der anderen Seite die Schuld

für die alltäglichen Unheilssituationen vorwiegend den Menschen zuschiebt. Die indirekte Botschaft lautet: „Wenn der Mensch moralisch ebenso integer wäre, wie es die geheimnisvolle Schicksals-Macht immer schon ist, erginge es ihm deutlich besser. – Nicht das Schicksal ist schuld an der Misere der Welt, sondern der Mensch; das Schicksal vollstreckt lediglich, was der Mensch anrichtet.“

Versteht man das widerfahrene Schicksal als gerechte Folge einer vorangegangenen Tat, erhält *jegliches* Handeln eine sittliche Qualität. Denn anders als in despotischen und deterministischen Schicksalskonzepten ist hier das Widerfahrnis nicht die Aktion einer willkürlich handelnden Schicksalsmacht und auch nicht Teil einer sich quasi mechanisch durchsetzenden Notwendigkeit, sondern die konsequente Reaktion auf eine individuelle Handlung. In diesem System ist das Schicksal sozusagen ‚parteiisch‘ und ‚wertgebunden‘, denn als wirkmächtiger Tun-Ergehen-Zusammenhang verfolgt es eine *sittliche* Absicht: nämlich die (Wieder-) Herstellung von Gerechtigkeit. Vor diesem Hintergrund hat das Schicksal sogar eine wichtige soziale und erzieherische Funktion: Da Verstöße gegen Ordnungen, Gesetze oder Traditionen mit üblem Ergehen quittiert werden, sorgt es für deren Einhaltung und gewährleistet so das Funktionieren und Überleben von sozialen Einheiten. Magische Tun-Ergehen-Zusammenhänge haben deshalb eine starke Tendenz, den sittlichen Status quo einer Gesellschaft zu festigen – und sind zugleich instrumentalisierungsanfällig für jene, die von ihm profitieren.

Weil dieses Modell keine Schicksalswillkür vertritt, denkt es relativ ‚groß‘ vom Menschen: Denn einerseits wird deutlich, dass das Tun und Lassen jedes Menschen höchst relevant ist, immer auch von den kosmischen Mächten wahrgenommen wird und nicht folgenlos bleibt;¹⁶⁹ und andererseits gibt es dem Menschen mit dessen Freiheit auch eine (Mit-)Verantwortung für die konkrete Gestalt des eigenen und des Schicksals anderer. Nach diesem Modell kann jeder Mensch innerhalb eines gewissen Handlungsspielraums sein Schicksal willentlich beeinflussen und steuern. Wo mit der Existenz eines göttlichen Schicksalsagenten gerechnet wird, hat dieser nicht das Gesicht eines Schicksalsdespoten, vor dem man sich nur ängstigen müsste, sondern das Gesicht eines einigermaßen berechenbaren Anwalts der Gerechtigkeit, der Respekt und vielleicht sogar Vertrauen genießt. In jedem Fall aber ist das konkrete Schicksal nicht planlos oder beliebig, sondern folgt einem weitgehend kalkulierbaren Aktion-Reaktions-Muster.

¹⁶⁹ Teilweise gehen die Vorstellungen so weit, dass man annimmt, Fehlritte einzelner Menschen könnten Epidemien und Naturkatastrophen auslösen oder das Leben über viele Generationen beeinträchtigen.

Doch ist es in der Regel ungemein schwierig, einem geschehenen ‚Tun‘ das jeweils passende ‚Ergehen‘ zuzuordnen, und auch die umgekehrte Folgerungsrichtung birgt ihre Tücken. Ob beispielsweise auf einen begangenen Diebstahl der magische Wirkungszusammenhang mit einer gefährlichen Infektionskrankheit reagiert, die die gesamte Diebes-Familie gefährdet, oder ob allein der Dieb mit einem Migräneanfall bestraft wird, bleibt der freien Interpretation ebenso überlassen wie die Frage, ob Infektion und Migräneanfall überhaupt mit dem Diebstahl in einem schicksalhaften Zusammenhang stehen oder nicht vielmehr ganz andere Ursachen haben. Dass Zuordnung von Tun und Ergehen grundsätzlich problematisch ist und fatale Folgen für die Betroffenen haben kann, zeigen die klassisch-tragischen Beispiele Ödipus¹⁷⁰, Hiob¹⁷¹ oder Jona¹⁷².

Wenn man von der absoluten Geltung eines schicksalhaften Kausalzusammenhangs fest überzeugt ist, *müssen* jeder Wirkung *immer* eine Ursache und ein Verursacher zugeordnet werden können. Besonders wenn sich das Schicksal von seiner bitteren Seite zeigt, braucht es eine zu sühnende *Schuld* und einen *Schuldigen*. Dass dies häufig zu falschen Bezichtigungen, Denunziationen und tragischen Sündenböcken¹⁷³ führt, zeigen Geschichte und Gegenwart zu Genüge. So kann diese Form eines magischen Schicksalsverständnisses für alle Beteiligten in doppelter Hinsicht selbst zum Schicksal werden: Einerseits für jene, die mit dem Recht auf ihrer Seite geradezu zwanghaft an der Gültigkeit der kausal-magischen Schicksalsdeutung festhalten und um jeden Preis jemanden als Verursacher des schicksalhaften Geschehens verantwortlich machen wollen, und andererseits für jene, denen man die Schuld am Widerfahrenen zuschiebt und die sich dieser Beschuldigung kaum erwehren können. Geradezu tragisch werden die Folgen dieser Konzeption, wenn es zu einer unbegründeten Selbst-Bezichtigung – und damit zur Schuldübernahme – an dem geschehenen Schicksal kommt.¹⁷⁴ Derartige ‚Schuld- oder Moralisierungsfällen‘ resul-

¹⁷⁰ Der Grund für den Ausbruch der Seuche in Theben sei, so erfährt Ödipus durch das Orakel von Delphi, dass der Mord an König Laios noch ungesühnt sei; wenn der Täter dingfest gemacht worden sei, werde auch die Bedrohung weichen. Im Verlauf des Dramas erkennt Ödipus, dass er selbst die Tat begangen und nun für alle aus ihr resultierenden Folgen die Verantwortung zu tragen hat.

¹⁷¹ Vgl. Ijob 4,4: „Wer Unrecht pflügt, wer Unheil sät, der erntet es auch.“

¹⁷² Vgl. Jona 1,12: „Denn ich weiß, dass dieser gewaltige Sturm durch meine Schuld über euch gekommen ist.“

¹⁷³ René Girard hat detailliert die ‚Mechanismen‘ analysiert, die zur Idee des Sündenbocks führen. Vgl. René GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a.M. 1992 (franz. 1972), 104-133.

¹⁷⁴ So kommt es nicht selten vor, dass beispielsweise Eltern die Schuld für das Scheitern ihrer Kinder bei sich suchen oder dass Kranke der Überzeugung sind, ihre Krankheit sei eine Strafe und sie selbst seien dafür verantwortlich. Dass es sich in solchen Fällen häufig um reine ‚Schuld-

tieren fast immer aus der Unkenntnis über die tatsächlichen Gründe eines unverfügbaren Widerfahrnisses. Denn wenn man die wahren Zusammenhänge nicht kennt, macht man stattdessen konkrete persönliche Taten (oder Unterlassungen) für das schicksalhafte Ergehen verantwortlich. Der Glaube, dass jemand schuld am Unglück sein müsse, koppelt sich mitunter vollständig von den Tatsachen ab und verfestigt sich zu einer eigenen fiktiven ‚Realität‘ in der Phantasie des Betroffenen. Unter Umständen entwickelt sich die Schicksalskonzeption ‚magischer Wirkzusammenhänge‘ zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung – und dies ebenfalls auf zweifache Weise: Denn wo es apriori einen Verursacher geben *muss*, wird sich mit Sicherheit auch einer finden lassen; und wo man kollektiv erklärt, dieser oder jener sei für ein bestimmtes Unglück verantwortlich, mag es der Betroffene schließlich sogar selbst glauben.

Als gänzlich problematisch zeigt sich das Modell ‚magischer Wirkzusammenhänge‘ ausgerechnet dort, wo anscheinend sein größter Vorzug liegt: Bei der Interpretation der Schicksalsphänomene als ‚vernünftige‘ Ursache-Wirkungs- und damit als Sinnzusammenhänge. Was als Rechtfertigung für Unverfügbares gedacht war, erweist sich bei genauerer Betrachtung jedoch als Diktatur der Kausalität. Denn wenn man das widerfahrene Schicksal als Resultat eines magischen Wirkzusammenhangs (mit dem Ziel, Gerechtigkeit zu schaffen) rekonstruiert, wird es sozusagen seiner ‚Schicksalhaftigkeit‘ beraubt, weil ihm sein entscheidendes Wesensmerkmal – seine prinzipielle Unverfügbarkeit – abhanden kommt. ‚Schicksal‘ hört auf, Schicksal zu sein, wenn seine frühere Zufälligkeit zur verstehbaren Notwendigkeit wird, die einem höheren Ziel geschuldet ist. Damit übernimmt der Mensch gleichsam die Interpretationshoheit über schicksalhaftes Geschehen und ordnet es in einen *von ihm* konstruierten Kausal-Konnex ein; er wird zum Interpreten des Schicksals und verfügt damit in gewisser Weise über das Unverfügbare – zumindest insofern, als dass er es verstehen und nutzen kann.

Schicksal findet sich auch in diesem Konzept in einer ‚nichts-anders-als‘-Struktur wieder, wird es doch nunmehr *als* Folge/*als* Wirkung/*als* Konsequenz/*als* Lohn oder *als* Strafe naturalisiert und gerechtfertigt. Auch wenn gerechte Tatfolgen weiterhin wie unverfügbare Schickungen daherkommen, sind sie im Rahmen des magischen Kausaldenkens eben nicht mehr zufällig und beliebig, sondern nunmehr erwartbare, logische, notwendige und legitime Mittel, die ein kosmisches Talionsgesetz fordert. Der Unverfügbarkeitscharakter des Schicksals verschwindet am Ende hinter den durchschauten Notwendigkeitsstrukturen einer größeren Gerechtigkeits-*Ordnung*.

Phantasien‘ (‚Schuld-Gefühle‘) handelt, die einer sachlichen Grundlage entbehren, ist den Betroffenen oft nur sehr schwer (oder gar nicht) zu vermitteln.

Der Mensch weiß zwar nicht, wann schicksalhafte Ereignisse eintreten und auf welche Weise sie zustandekommen, aber er versteht, *warum* sie sein *müssen*.

Mit dieser Kombination aus kausalem und finalem Schicksalsdenken wird es dann sogar möglich, ausnahmslos alles schicksalhaft Widerfahrene zu rechtfertigen. Was auch immer geschieht, kann zum einen (kausal) *als* gerechte Tatfolge und zum anderen (final) *als* Mittel zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit legitimiert werden. Geradezu groteske Züge nimmt diese Vorstellung an, wenn beispielsweise die Krankheit eines Kindes *als* ‚gerechte‘ Strafe für frühere (moralische) Fehlritte eines Elternteils interpretiert wird oder wenn die unheilbare Krebserkrankung eines unangenehmen Chefs *als* Strafe für sein zweifelhaftes Geschäftsgebaren und seine rüde Mitarbeiterführung gedeutet wird.¹⁷⁵ Folgt man der Theorie magischer Wirkzusammenhänge, wird es immer möglich sein, einen Schuldigen für die Zumutungen des Schicksals zu finden. Zudem dürfte Mitleid nur schwer zu begründen sein angesichts der Ansicht, dass das widerfahrene Schicksal schließlich im Dienst der Gerechtigkeit stehe oder der Mahnung und Erziehung diene. Auch von einem Gott – sofern er in den Konzeptionen magischer Wirkzusammenhänge eine Rolle spielt – kann keine Rettung aus dem unbarmherzigen Automatismus von ‚Schuld‘ und ‚Ergehen‘ erwartet werden, ist er doch gewissermaßen der Vollstrecker einer Gerechtigkeit, die auf anderem Weg nicht herzustellen ist. An seine Gnade und Barmherzigkeit zu appellieren, erscheint wenig aussichtsreich.

Aber – und hier liegt möglicherweise das Hauptproblem dieser Schicksalsdeutung – wie lässt sich das alles entscheidende Axiom begründen, dass ein transzendenter und machtvoller Gerechtigkeits-Wille tatsächlich existiert und dass dieser Wille aus seiner Verborgenheit heraus in die konkrete Weltwirklichkeit hineinwirkt und das Schicksal der Menschen bestimmt? Liegt nicht der Verdacht nahe, dass hier eher der Wunsch, es möge eine funktionierende Gerechtigkeitsordnung geben, der Vater des Gedankens ist? Muss man nicht so denken, weil die Vorstellung nur schwer zu ertragen wäre, in einer Welt zu leben, die dem Menschen gegenüber gleichgültig ist, die Ungerechtigkeiten ungesühnt lässt und die an Recht und Moral kein Interesse hat? Und warum sollte sich der kosmische Gerechtigkeitswille ausgerechnet des Schicksals bedienen, um sich durchzusetzen? Und wenn er es täte – warum ist er dann so inkonsequent und unzuverlässig? Wäre es nicht weitaus effektiver, wenn die jenseitige Macht direkt auf das Denken und damit auf das Handeln der Menschen Einfluss nähme, um Unrecht von vornherein zu verhindern? Und von wel-

¹⁷⁵ Man täusche sich nicht über die große Verbreitung dieser Schuld-Phantasien; Ärzte, Seelsorger und Psychologen wissen aus ihrer Praxis sehr genau, wie verlockend solche Gedanken sind. Es ist offenbar nur sehr schwer zu ertragen, wenn es für erlittenes Unglück weder einen Grund noch einen Schuldigen gibt.

chem Gerechtigkeitsbegriff ist in diesem Zusammenhang überhaupt die Rede? Es mag ja zutreffend sein, dass auf die Menschen die Folgen früherer Taten zurückfallen, aber ist damit schon hinreichend gezeigt, dass damit tatsächlich Gerechtigkeit geschaffen wird?

Unbestreitbar gibt es die Erfahrung, dass – erstaunlich genug – ein böser Bube auf schicksalhafte Weise für seine Taten zur Rechenschaft gezogen wird – aber mindestens ebenso häufig geschieht genau das nicht. Unbescholtene, redliche, tapfere und großzügige Menschen werden vom Schicksal aufs Schlimmste heimgesucht. Kann man es verantworten zu behaupten, sie büßten für die Schuld anderer oder für Vergehen, die ihnen nicht bewusst sind? Im Schicksal lediglich die ‚Nemesis‘ zu sehen und beständig zu erklären, es folge in allem einer kausal-finalen Gerechtigkeits-Logik, greift augenscheinlich zu kurz, weil es in vielen Fällen dem Gerechtigkeitsempfinden nicht entspricht. Und der in dieser Konzeption verwendete ‚Gerechtigkeits‘-Begriff bedarf offenkundig ebenfalls einer Klärung – andernfalls wäre das unfassbare Leid zahlloser Unschuldiger nichts als blanker Zynismus.¹⁷⁶ Wenn man dennoch am Schicksalskonzept ‚magischer Wirkzusammenhänge‘ festhalten will, bleibt am Ende eigentlich nur, vom Recht auf Glück und Wohlergehen aller Menschen Abschied zu nehmen und sich fatalistisch der Schicksalsmacht anzuvertrauen; man wird dann nur *hoffen* können, dass sie alles in guter und gerechter Weise fügen wird – auch wenn man ihre Entscheide in vielen Fällen nicht versteht.

Letztlich bietet das Konzept ‚magischer Wirkungszusammenhänge‘ mit seinem „Kausalitätszauber“ (Joachim Konrad) allenfalls eine fragwürdige Rechtfertigung, aber keine echte Erlösungsperspektive aus den unheilvollen Schicksalslagen. Denn nach diesem Modell ist und bleibt die Lage des Menschen aussichtslos:

- Wer annimmt, dass sämtliches schicksalhafte Geschehen die Folge zuvor begangener Taten ist, macht den Menschen zum (Haupt-)Verantwortlichen für sein eigenes Ergehen; und insofern man eine organische Verbundenheit aller Menschen voraussetzt, wird die Menschheit selbst zum *Alleinschuldigen* am

¹⁷⁶ Die These, der Mensch sei nicht in erster Linie als Individuum zu beschreiben, sondern primär als Teil einer größeren Einheit (z.B. Teil der Menschheitsgattung oder als Mitglied der einen Menschheitsfamilie, in der der eine für den anderen hafte), dient oft als Begründung, dass von den Handlungen eines Einzelnen zugleich die ganze Gruppe betroffen sein kann. Weil jeder mit jedem verbunden und von ihm abhängig sei, träfen die Konsequenzen begangener Taten ebenfalls alle. Die These ist sicher nicht von der Hand zu weisen, denn tatsächlich können bestimmte Gruppen und Generationen anderen Gruppen und Generationen zum Schicksal werden, so dass sich die einen mit den Tatfolgen der anderen konfrontiert sehen (vgl. Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 234).

(schlimmen) Gesamtzustand der Welt – sie muss gewissermaßen ausbaden, was sie selbst verschuldet hat.

- Jeder Mensch beginnt sein Leben in einer immer schon unheilen und unerlösten Welt. Ohne eigenes Zutun sieht er sich mit den Folgen einer *schicksalhaften Schuld* konfrontiert, die andere vor ihm verursacht haben und die er selbst nicht abtragen kann.
- Eine Verbesserung der Lage wäre nur durch eine moralische *Verbesserung des Menschen* zu haben: Allein die strenge Beachtung aller Ordnungen und Gebote könnte ein günstigeres Schicksal bewirken; doch gibt es hierfür keine Garantie, und sicher würde es den Menschen überfordern.
- Auf jedem Menschen lastet ein immenser *Druck*, sich keinerlei Fehlritte leisten zu dürfen, weil dies ungeahnte Schicksalsfolgen für ihn selbst und andere nach sich ziehen könnte. Er lebt in permanenter Angst, sich oder anderen zu schaden.
- Von jenen magischen Kräften, die den Tun-Ergehen-Zusammenhang gewährleisten, darf der Mensch keine *Zuwendung* oder *Barmherzigkeit* erwarten. Eine einmal angesammelte Schuld muss gebüßt werden – von wem auch immer. Der Gerechtigkeitszusammenhang gilt ohne Ansehen der Person und mit unbedingter Notwendigkeit.
- Dieses Schicksals-Konzept bietet zwar die Gewissheit, dass jede Tat gewürdigt wird, aber es verschafft keinen Trost. Was der Mensch als gerechtes Schicksal erwartet, muss nicht der Gerechtigkeitsvorstellung der Schicksalsmacht entsprechen; sie ist und bleibt souverän und in gewisser Weise despotisch. Es wird ein *Sinn* in allen Widerfahrnissen unterstellt, doch ist dieser Sinn längst nicht immer einsichtig oder nachvollziehbar.

4. Fazit

Sobald der Mensch zu denken beginnt, denkt er über sich selbst und seine Welt nach. Aber er bedenkt auch sich selbst *in* seiner Welt. Durch sein Denken gewinnt er Distanz zur Unmittelbarkeit des Faktischen; er begreift seine Welt zwar als jene Realität, in der er zu leben hat, aber zugleich kann er auch über sie hinausdenken und sich vorstellen, dass seine Welt und dass seine Lage in der Welt prinzipiell auch *anders* sein könnten. Wegen seiner Fähigkeit, sich selbst und seine Welt zu transzen-

dieren, verfügt er über alternative *Denkmöglichkeiten*, und aufgrund der so gewonnenen Freiheit ist er in der Lage, seine Unfreiheiten *als* Unverfügbarkeiten zu erkennen. Als Hoffnungen, Erwartungen und Wünsche tauchen im Denken die Alternativen zum tatsächlich Bestehenden auf und werden lebendig.

Mit der Freiheit-des-Geistes wächst allerdings auch der Druck, erklären zu müssen, warum nicht die Alternativen verwirklicht sind, sondern bedauerlicherweise nur das, was ist. Der denkende Mensch ist nicht einfach nur von der Welt enttäuscht, sondern er *weiß* um seine Welt-Enttäuschung. Gleichzeitig ist ihm aber auch bewusst, dass seine Erwartungen an die Welt allein seiner subjektiven und damit einseitigen Perspektive geschuldet sind. Weil er jedoch in der Lage ist, sich selbst aus einer Distanz heraus zu betrachten, erkennt er die eigene Standortgebundenheit und begreift, dass seine subjektive Sicht auf die Welt und sich selbst immer nur *eine* von vielen Möglichkeiten der Welt- und Selbstwahrnehmung darstellt. Schließlich kann das, was aus menschlich begrenztem Blick als negativ, böse oder schädlich beurteilt wird, aus einer anderen Perspektive durchaus sinnvoll, angemessen und verständlich sein.

Wenn der Mensch des magisch-mystischen Paradigmas nun damit beginnt, Erklärungen für die Unverfügbarkeiten seines Daseins zu finden, will er immer auch begründen und rechtfertigen, warum die Welt nicht so ist, wie er sie sich wünscht. Schicksalshermeneutiken sind also *Perspektiv-Wechsel*; es sind Legitimationen für den Ist-Zustand der Welt gewissermaßen *aus fremder Sicht*. Das transzendente Denken – das Denken-in-Alternativen – ermöglicht dem Menschen somit nicht nur, sich die Welt *anders* vorzustellen, als sie ist, sondern es setzt ihn auch in die Lage, die Welt aus einem *anderen* Blick zu betrachten als dem eigenen. Aus dieser neuen, jenseitigen Perspektive wird es dann möglich, das Unverfügbare *als notwendig* zu erkennen. Damit gewinnen Geschehnisse, die aus diesseitig-menschlich-begrenzter Perspektive ungeordnet erschienen, aus höherer Sicht eine verständliche Ordnung, und was zunächst sinnlos und chaotisch wirkte, bekommt einen Sinn. Und erst für den, der einen *Sinn* erkennt, wird das Dasein erträglich.

Deshalb sind Schicksalshermeneutiken immer auch *Trostversuche*, die durch Einsicht und Verstehen den denkenden Menschen mit der faktischen Wirklichkeit – also gewissermaßen Geist und Welt – versöhnen wollen. Denn wer begreift und anerkennt, warum die Welt so sein *muss*, wie sie ist, wird eher bereit sein, nicht nur mit ihren ‚Unzulänglichkeiten‘, sondern auch mit der Unerfülltheit der eigenen Wünsche zu leben. Es bleibt jedoch unverzichtbare Voraussetzung für den Trosterfolg einer Schicksalsrechtfertigung, dass der Mensch fähig und willens ist, die Subjektivität seiner Wirklichkeitserfahrungen anzuerkennen und einen Perspektivwechsel vorzunehmen.

Das magisch-mystische Paradigma verlegt die Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Unverfügbaren in ein geheimnisvolles unsichtbares Jenseits. Es geht davon aus, dass diese dunkle, aber machtvolle Zweitwirklichkeit in das konkrete Leben hineinregiert und über Wohl und Wehe der Menschen bestimmt. Was aus Sicht des Menschen zunächst zufällig erschien, ist aus neuer Perspektive *nichts anderes als* eine ‚göttliche‘ Ver-Fügung, und was als unabänderlich erlebt wird, erweist sich als Gesetz oder Wille der transzendenten Schicksalsmacht. Das magisch-mystische Paradigma will deutlich machen, dass in der Welt nicht Chaos, Sinnlosigkeit und Anarchie herrschen, sondern dass machtvolle Potentaten – vielleicht sogar mit Sinn und Verstand – im Hintergrund am Werk sind. Der Mensch mag sich zwar wundern oder ärgern, wenn vieles so anders läuft, als er es sich wünscht, doch kann er zugleich sicher sein, dass nicht Regellosigkeit und Unordnung die Welt bestimmen, sondern Wille, Plan und Überlegung. Auch wenn er der Macht des Schicksals hoffnungslos unterlegen ist und letztlich auf verlorenem Posten steht, gibt es in allem Weltgeschehen doch einen nachvollziehbaren und übergeordneten *Sinn*. Man rechtfertigt das schicksalhaft Unverfügbare, indem man es als Wille weltjenseitiger Mächte interpretiert, die durchaus anderen als menschlichen Interessen folgen können. Verständlich, dass sich die Enttäuschung, aber auch der Dank über bestimmte Widerfahrnisse an jene transzendenten Instanzen adressieren, denen man ihre Verursachung zuschreibt: Gutes erscheint als Gunst, als Gnade oder als Belohnung, und Schlimmes als Strafe, Erziehung oder Sühne. Was jemandem in seinem Leben an Schicksalhafterem widerfährt, hat dieser sich oftmals zwar weder gewünscht noch gewählt, doch verschafft ihm die neue Perspektive eine Möglichkeit, das Eingetretene anders zu bewerten, es vielleicht sogar anzunehmen und zu ertragen.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Vgl. Michael GELVEN, *Why me? A philosophical inquiry into fate*, Northern Illinois University Press 1991, 196. – Möglicherweise spiegelt dieses Modell des Schicksalsdenkens die Erfahrung mit Gesellschafts- und Herrschaftssystemen bestimmter Völker und Kulturen wider. Es überträgt und steigert auf eine religiöse Ebene dieselben Machtstrukturen, wie sie aus den Bereichen von Gesellschaft und Politik bereits bekannt sind. Denn wie man der Autorität eines (oftmals weit entfernten) Fürsten, Obersten oder Königs unterstellt ist, mit ihm nur unzureichend kommunizieren kann und doch loyal seine Anordnungen zu respektieren hat, fühlt man sich auch unter der Herrschaft und in der Abhängigkeit der transzendenten Macht.

III. „Das Schicksal steht in den Sternen.“ – Astrologie¹⁷⁸

Ob es sich bei der Astrologie lediglich um eine frühe Reflexion über die mögliche Schicksalsrelevanz der unverrückbaren Ordnung der Sternenbewegung am Firmament handelt, die das „vage spekulative Interesse eines schlichten Volksglaubens“¹⁷⁹ zufriedenstellt, mag fraglich sein – fest steht jedenfalls, dass der Glaube an die magische Schicksalsbeeinflussungskraft der Sterne weit in die Kulturgeschichte der Menschheit zurückreicht. Obgleich der Astralfatalismus wahrscheinlich nicht zu den frühesten Mustern des Schicksalsdenkens gehört, ist die Astrologie dennoch zu einem raum- und zeitübergreifenden Phänomen geworden, das auch in der Gegenwart noch sehr lebendig ist. Dass das ‚Schicksal in den Sternen steht‘ oder dass eine Unternehmung ‚unter keinem guten Stern‘ begonnen wurde; dass eine günstige ‚Kon-stella-tion‘¹⁸⁰ hilfreich sein kann oder dass manches ‚allein der Himmel weiß‘ – all diese astrologischen Anspielungen¹⁸¹ sind alltagssprachliche Spuren einer ahnungsvollen Tradition. Wenngleich in der Gegenwart ein dogmatischer Astralglaube eher eine Ausnahme darstellt und sicher der Esoterik zuzuordnen ist, haben populäre Formen von Astrologie gleichwohl überlebt und genießen breite Aufmerksamkeit.

Dabei sind die Ursprünge der astrologischen Schicksals-Spekulation äußerst vielfältig und nicht auf eine einzelne Quelle zurückzuführen. Unabhängig voneinander

¹⁷⁸ Zwar nimmt das astrale Schicksalsdenken im magisch-mystischen Paradigma (in Vergangenheit und Gegenwart) eine äußerst herausgehobene Position ein, doch kann an dieser Stelle keine vollständige Darstellung der Astrologie erwartet werden. Hier soll es lediglich darum gehen, wichtige Ansätze und Elemente des astrologischen Schicksalsdenkens aufzuzeigen und zu diskutieren. Ausführliche Gesamtdarstellungen gibt es zuhauf: vgl. z.B. Kocku v. STUCKRAD, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003; ders., *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin 2000; ders., *Frömmigkeit und Wissenschaft. Astrologie in Tanach, Qumran und früh-arabischer Literatur* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 572), Frankfurt a.M./Berlin u.a. 1996; Alfons ROSENBERG, *Zeichen am Himmel. Das Weltbild der Astrologie*, München 1984.

¹⁷⁹ Giuseppe FAGGIN, *New Catholic Encyclopedia* 5, 636 („on simple popular faith“) [Übers. st. p.].

¹⁸⁰ Die Etymologie weist deutlich auf die astrologische Herkunft des Begriffs; vgl. Duden, Bd. 7 (Herkunftswörterbuch), 373 (Stichwort: ‚Konstellation‘).

¹⁸¹ Die Aufzählung ließe sich vermehren: Man spricht davon, dass mit der Geburt eines Kindes ein „neuer Stern aufgeht“; einen Glücksmoment bezeichnet man als „Sternstunde“ – und, sofern er weitere Kreise erfasst – sogar als „Sternstunde der Menschheit“; wer ein kühnes Unternehmen beginnt, „greift nach Sternen“; wessen Erfolg und/oder Anerkennung ausbleibt, dessen „Stern verblasst“; und wer aus der öffentlichen Wahrnehmung verschwindet oder gar stirbt, dessen „Stern geht unter“.

entwickelten sich in verschiedenen Kulturen und in unterschiedlichen Epochen Vorstellungen, die den Bewegungen der Sterne einen außergewöhnlich großen Einfluss auf den Lebensverlauf der Menschen beimaßen. In China, Kleinasien und Afrika, im Mittleren Osten und im westlichen und östlichen Europa, auf dem gesamten amerikanischen Kontinent und auf den Inseln Ozeaniens konnte archäologisch nachgewiesen werden, dass umfangreiche Kenntnisse über Astronomie und Astrologie vorhanden waren.¹⁸²

So erfanden beispielsweise bereits die Maya präzise Kalender und errichteten ihre Gebäude teilweise nach astronomischen Berechnungen, so dass sie „auf eine besondere Konstellation am Horizont oder auf einen bestimmten Himmelskörper ausgerichtet waren.“¹⁸³ Sternenglaube und -deutung waren zur Zeit Lao-Tses (ca. 4. Jh. v. Chr.) im asiatischen Raum weit verbreitet und fanden ihren Ausdruck in besonderen Riten und Festen.¹⁸⁴ Einen Hochzeitstermin legte man im Hinduismus erst nach dem Rat der Astrologen fest, weil man eine gute Zukunft sicherstellen wollte.¹⁸⁵ In einigen Religionen Südamerikas glaubte man, Stammeshäuptlinge verwandelten sich nach ihrem Tod in Himmelskörper und nahmen vom Firmament aus Einfluss auf die Geschehnisse auf Erden.¹⁸⁶ In vielen Kulturen waren Schamanen, Druiden, Medizinmänner und Zauberer zugleich Himmelskundige, zu deren zentralen Aufgaben es gehörte, Bezüge zwischen den kosmischen Planetenbewegungen und dem irdischen Geschick herzustellen.

Die Herkunft des astrologischen Schicksalsglaubens im Mittelmeerraum liegt mit großer Wahrscheinlichkeit im Chaldäisch-Babylonischen; über den Mittleren und Nahen Osten war die Vorstellung von einem Sternenschicksal schließlich in den griechischen und römischen Kulturkreis gelangt.¹⁸⁷ Unabhängig davon hatten die Völker Mittel- und Nordeuropas bereits früh die Fähigkeit entwickelt, den Verlauf der Sternbahnen zu beobachten und präzise vorzuberechnen¹⁸⁸; damit einher ging der magische Glaube, die Sterne seien für den Verlauf des individuellen und des gesellschaftlichen Geschicks mitverantwortlich. Fast überall dort, wo man Sternkunde betrieb, wurde kaum zwischen Astronomie und Astrologie unterschieden.

¹⁸² Vgl. Alfons ROSENBERG, Zeichen am Himmel, 17-40.

¹⁸³ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4, 24; vgl. ebd. 35.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., d. 4, 82-88.

¹⁸⁵ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 291.

¹⁸⁶ Vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4, 266.

¹⁸⁷ Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2633.

¹⁸⁸ Vgl. beispielsweise die kürzlich aufgefundene Himmels-Scheibe von Nebra oder den jungsteinzeitlichen Rundtempel von Goseck bei Halle.

1. Zum Ursprung des astrologischen Schicksalsverständnisses

Wie jedoch konnte man auf die Idee verfallen, weit entfernte Himmelskörper, die in festen Bahnen ihre immer gleichen Bewegungen vollzogen, seien für die Ereignisse auf der Erde verantwortlich? Offenbar lassen sich mindestens zwei Motive – *Macht* und *Göttlichkeit* – aufzeigen, die neben- und miteinander zum Glauben an ein von den Sternen bestimmtes Schicksal führten.

Macht: Für jeden Beobachter der menschlichen Frühzeit galt es als unbestreitbare Tatsache, dass Sonne und Mond alles Wachsen und Werden auf Erden bewirkten und damit das Leben und Überleben überhaupt erst ermöglichten.¹⁸⁹ Darüber hinaus gaben die Bewegungen dieser Himmelskörper allem Geschehen eine zeitliche Struktur und verliehen dem Leben einen jahreszeitlichen Rhythmus. Nur weil die Sonne existierte und nur weil sie sich bewegte, gab es den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht; und nur weil immer wieder und nach einer festen Ordnung bestimmte Konstellationen am Firmament auftauchten, konnte man zwischen Monaten und Jahren unterscheiden. Es gehört sicher zu den ursprünglichsten Schicksals-erfahrungen aller frühen Völker, dass man sich mit dem festgefügtten Zeiten-Muster kosmischer Vorgegebenheiten konfrontiert sah und sich ihm alternativlos anpassen musste.¹⁹⁰ Dem, was die Zeiten vorgaben – was also die Sterne bestimmten –, war man unverfügbar unterworfen. Ihre Rhythmen standen unveränderlich und absolut fest und bestimmten sowohl die Zeiten für die Jagd als auch die erforderlichen Tätigkeiten in der Landwirtschaft (z.B. wurden zur Zeit der Inkaherrschaft Aussaat- und Erntetermine exakt nach einem astrologischen Kalender errechnet). Offenbar verfügten die Sterne auch darüber, was sich zu bestimmten Zeiten in der Natur ereignete und was der Mensch zu tun hatte. Nur wenn man dem Zeit-Diktat des Universums entsprach, besaß man ein gewisses Maß an Sicherheit.

Sternbewegungen, die sich in der Weite des Welt-Raums ereigneten, hatten somit unmittelbare Auswirkungen auf das irdische Zeit-Erleben. Weil die Bemessung von Zeit-Räumen und Zeit-Punkten auf der Basis der Sternbewegungen im Raum geschah, verschmolzen in der Wahrnehmung der Menschen die Dimensionen von Raum und Zeit zu einem raumzeitlichen Kontinuum und erschienen als das Ganze des Universums. Man musste fast zwangsläufig den Eindruck bekommen, dass nicht nur Mikro- und Makrokosmos wesentlich aufeinander bezogen waren, sondern dass

¹⁸⁹ Wenngleich die nahezu weltweit vollzogenen Sonnenkulte sehr unterschiedliche Ausprägungen und Akzentuierungen hatten, machen sie doch mindestens zweierlei deutlich: Zum einen wusste man offenbar sehr genau um das Angewiesensein auf die Sonnen-Energie, und zum anderen zeigen sie, wie hoch die Verehrung war, die man ihr deswegen zukommen ließ.

¹⁹⁰ Vgl. Helmer RINGGREN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: ³RGG 5, 1405.

ausnahmslos alles mit allem zusammenhing. Was zunächst eine Erfahrungseinheit bildete, entwickelte sich nachfolgend zu einer gedanklichen Einheit – dem *Kosmos*. Zwar war man schon sehr früh in der Lage, die Bahnen der Himmelskörper relativ exakt zu berechnen, doch vermochte man es nicht, ihre tatsächliche Wirkweise zu begreifen. Folglich war man der Auffassung, von den Planeten ginge eine gewaltige und magische Kraft aus, die alles Geschehen und Geschick auf der Erdscheibe bestimmte. Wenn beispielsweise die Sonne nach der Wintersonnenwende täglich höher im Zenit stieg und sich das Leben in der Natur neu entfaltete, glaubte man, dass sie das Wachsen auf geheimnisvolle Weise aktiv bewirke. Weil die Sterne nicht bloß eine *leere* formale Zeit-Kategorie lieferten, sondern weil sie offenbar der Natur und dem Menschen auch ‚Inhalte‘ und ‚Aufgaben‘ vorgaben, lag der Schluss nahe, die Planeten herrschten über das konkrete und alltägliche irdische Leben. Jedem Ereignis konnte man eine ganz bestimmte Stellung der Gestirne zuweisen: Die bäuerlichen Tätigkeiten, die zugemessene Lebenszeit, Jahreszeiten, Kriegs- und Friedenszeiten, Trocken- und Dürrezeiten, Zeiten von Mangel und Überfluss und ähnliches – all das schien in Abhängigkeit zur jeweiligen Konstellation der Sterne zu stehen. War es da nicht naheliegend anzunehmen, dass den Zeiten und Ereignissen nicht nur eine bestimmte Himmelskonfiguration *entsprach*, sondern dass es gerade die jeweils besondere Anordnung der Sterne war, die diese Geschehnisse ursächlich *bewirkte*? Aus der Koinzidenz der Ereignisse schloss man auf die Kausalität des Zusammenhangs. Schließlich waren es nicht die Menschen, die die Himmels-Zeiten bestimmten, sondern es waren die Zeiten – also die Planeten –, die das Schicksal des Menschen festlegten. Wer die Macht über die Zeit(en) hatte, besaß damit die Macht über das irdische Geschick. Das sichtbare Geschehen ergab sich also nicht gewissermaßen aus ‚eigener Kraft‘, sondern wurde verstanden *als* Wirkung astraler Konjunkturen.¹⁹¹

Göttlichkeit: Dass es einen umfassenden physischen und metaphysischen Zusammenhang zwischen dem Firmament und der Erde gäbe (*σμπάθεια τόν ὄλον*), galt weitgehend als selbstverständlich. Die ewigen und ruhigen Bahnen der immer wiederkehrenden Gestirne schienen zu dokumentieren: Die unverbrüchlichen Naturgesetze und Schicksalsnotwendigkeiten gelten uneingeschränkt; was auch immer in der Welt geschieht, es geschieht nach einer Ordnung und unausweichlich, und ebenso wenig wie ein Planet seine festgelegte Bahn verlässt, ändert sich das einmal verfügte Geschick.¹⁹² Die Sehnsucht nach Stabilität und Kalkulierbarkeit angesichts der Wechselhaftigkeit und Unbeständigkeit des Daseins konnte bei den Sternen zum

¹⁹¹ Vgl. Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2633.

¹⁹² Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 543 (Lit.).

Ziel kommen. Sie boten einen Halt auf der Suche nach Verlässlichkeit und gaben dem Bedürfnis nach Sicherheit eine Ordnung.

Man fühlte sich als Teil in einem kosmischen Ganzen und war der Überzeugung, dass alle Bewegung und Veränderung nur von etwas Unbewegtem und Unveränderlichem ausgehen konnten.¹⁹³ Schicksalhafter konnte nur von einer übergeordneten Macht bewirkt werden, die selbst keinem Schicksal unterworfen ist – und dies traf in erster Linie auf die Himmelskörper zu. Angesichts der Tatsache, dass alles Geschehen auf der Erde zeitlich strukturiert und damit vergänglich war, fand man in den Gestirnen eine Instanz, bei der Zeitlichkeit nicht zu gelten schien: Die Sterne und ihre Bewegungen hielt man für *ewig*. Sie unterlagen keinem Wechsel oder Wandel; ihnen widerfuhr nichts Unerwartetes; unbeeindruckt zogen sie ihre Bahnen, und von nichts und niemandem konnten sie daran gehindert werden. Weil sie selbst unverfügbar waren, ging man davon aus, dass sie für die Unverfügbarkeiten auf der Erde verantwortlich waren.

Deshalb genossen insbesondere jene Sterne, deren Positionen eine signifikante Stabilität (Fixsterne, Nordstern, Sonne) aufwiesen, eine herausgehobene – oft göttliche – Wertschätzung. Dass man den für die menschliche Zeitstruktur so wichtigen Monaten und Wochentagen in einigen Kulturen die Namen der wichtigsten Planeten gab, belegt die hohe Verehrung, die man den Sternen zollte. In diesem magisch-mystischen Kontext konnte man die Attribute eines ‚natürlichen Gottesbegriffs‘ ohne große Mühe auf die Sterne applizieren: Sie schienen *allmächtig*, *allgegenwärtig* und *ewig* zu sein. Himmelskörper konnten deshalb zu namentlichen und teilweise personal vorgestellten Göttern aufrücken. So war es nur konsequent, wenn die Sterne als Weltenherrscher betrachtet wurden und die Menschen das Gefühl hatten, buchstäblich unter ihren Augen zu leben; andersherum hatte man von der Erde aus gewissermaßen ‚Blickkontakt‘ in die himmlische Sphäre.

2. Astrologie als Religion?

Die Reflexion über die Unveränderlichkeit, die Macht und die Ewigkeit der Sterne hatten zur Idee ihrer *Göttlichkeit* geführt. Doch bildete sich nur sehr selten eine eigenständige ‚Astral-Religion‘ aus, die neben den traditionellen Religionen existierte oder diese gar ersetzte. Dies erschien auch nicht notwendig, denn die Astrologie bot den außerordentlichen Vorzug, dass sie in bereits vorhandene religiöse Traditionen

¹⁹³ Möglicherweise ist dies auch der Grund, weshalb in vielen archaischen Religionen auch hohe Berge, besondere Felsformationen oder Monolithe gleichsam als Gottheiten verehrt werden. Gegenüber allem Wechsel und Wandel, Werden und Vergehen sind sie sichtbarer Ausdruck von Beständigkeit und Ewigkeit – also genau jenen Eigenschaften, die allein Göttern zukommen.

und Konzepte integriert werden konnte. So war es einerseits leicht, Astrologisches religiös um- und aufzuwerten; andererseits beging man religiöse Feste und Opferfeiern zu Zeiten, die mittels eines astrologischen Kalenders festgelegt wurden. In vielen Gegenden benannte man nicht nur die Monate und Wochentage, sondern auch Ortschaften, Gebiete und Menschen nach den Planetengöttern, um sie auf diese Weise zu würdigen und um Zeiten, Räume und Menschen unter ihren besonderen Schutz zu stellen.

Wegen ihrer hohen Anschlussfähigkeit konnte die Astrologie gewissermaßen als eine „allgemeine Matrix“ (Mircea Eliade) verwendet werden, die auf nahezu alle bestehenden religiösen und kosmologischen Traditionen übertragbar war.¹⁹⁴ Von seinem Wesen her stellte astrologisches Denken also kein selbstständiges theologisches Konzept dar, sondern bildete ein ergänzendes Element innerhalb bereits bestehender Religionen; kursierende astrologische Vorstellungen konnten sich also durchaus mit anderen – teilweise auch mit jüdischen, christlichen und islamischen¹⁹⁵ – Weltanschauungen verbinden. Was die Astrologie und Astronomie an ‚wissenschaftlichen‘ und religiösen Erkenntnissen beisteuerten, wurde „as further revelations of religious reality“¹⁹⁶ betrachtet und in die bestehende Religion dort integriert, wo es passend erschien. Immerhin bot die Astrologie den großen Vorzug, dass ihre Götter – wenn auch weit entfernt – sichtbar waren.

3. Zum astrologischen Weltbild

a. *Sterne als Schicksalsmächte für den Einzelnen*

Im Verlauf der Kulturgeschichte bildete die Astrologie eine vergleichsweise homogene und konstante Größe, und wo immer sie betrieben wurde, hatte sie mehr oder weniger den gleichen weltanschaulichen Hintergrund.¹⁹⁷ Die Sterne stellten gewissermaßen die sichtbare Verbindung von dieser Welt zur anderen Welt dar; besonders das unermessliche Sternenmeer der Milchstraße galt als Brücke zwischen jenseitiger und diesseitiger Hemisphäre. Man konnte sich die Welt nur als eine hierarchisch gegliederte All-Einheit, als *einen* Kosmos oder ein *Uni*-versum vorstellen, in dem Oben und Unten, Himmel und Erde, Makrokosmos und Mikrokosmos, Trans-

¹⁹⁴ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 291.

¹⁹⁵ So geht beispielsweise das Gründungsdatum Bagdads im Jahre 762 auf eine astrologische Berechnung zurück; man ermittelte den Beginn der Bauarbeiten nach der günstigsten Stellung des Glücks-Planeten Jupiter (vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 3, 89).

¹⁹⁶ Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 291.

¹⁹⁷ Vgl. Ebd., 292.

zendenten und Immanentes aufs Engste miteinander verbunden waren und nach gleichen ewigen Ordnungen existierten („conspiratio omnium“). In diesem unangezweifelten Gefüge gab es eine eindeutige Hierarchie: Das Himmlisch-Göttliche bestimmte mit absoluter Überlegenheit das Irdisch-Kontingente und beherrschte es nahezu vollständig. Die etruskische Religion kannte beispielsweise die Vorstellung einer strengen Homologie zwischen Makro- und Mikrokosmos nach dem Prinzip ‚Was sich in der himmlischen Sphäre des Kosmos ereignet, muss notwendigerweise seine Entsprechung im Irdischen finden.‘ So interpretierte man dort etwa das Verlöschen eines Sterns als Untergang einer Gesellschaft.¹⁹⁸

Zunächst nahm man an, dass die Sterne nur die physischen Geschehnisse des Lebens festlegten; später meinte man, auch körperliche Merkmale, Talente, Charakter und Gefühlsleben, ja sogar das gesamte Leben aller Menschen sei von ihnen bestimmt.¹⁹⁹

Die Astrologen konnten zwar an der ‚Faktenlage‘ nichts ändern, doch versprachen sie, Auskunft über einzelne Inhalte des makro-mikrokosmischen Zusammenspiels geben zu können. Weil die Beziehung zwischen dem Lauf der Gestirne und dem Verlauf des Schicksals zwingend und deshalb berechenbar sei, könne aus der Sternen-Konstellation zum Zeitpunkt der Geburt auf nahezu alle Ereignisse in der Zukunft geschlossen werden. Am Ende fühlte sich der Mensch nicht mehr nur den kosmischen Zeitrhythmen verpflichtet, sondern entdeckte, dass offenbar sein gesamtes Leben „durch die Sternbewegungen *determiniert* ist.“²⁰⁰

Das astrologische Schicksalsverständnis hatte es zudem möglich gemacht, die beiden Modi des Unverfügbaren – Zufall und Notwendigkeit – in einem einheitlichen System zu erklären: Denn zum einen glaubte man, dass die ewige Beständigkeit der immer gleichen Planetenbahnen die ehernen Notwendigkeiten der Naturgesetze und alle unverfügbaren Zwänge bewirke, und zum anderen war man der Auffassung, dass die viel schwieriger zu berechnenden fluktuierenden Konjunktionen und Konstellationen der unzähligen Sterne das zufällige und individuelle Geschick hervorriefen. Weil aber auch Letzteres – vorausgesetzt, man kannte alle Faktoren – grundsätzlich berechenbar war, kam man zu der Überzeugung, dass auch das *zufällig*-schicksalhafte Geschehen nicht nur längst vorbestimmt und prinzipiell unveränderlich war, sondern auch, dass keine realistische Chance bestand, es zu verhindern.²⁰¹ Wer unter der Herrschaft der Sternen-Heimarmene lebte, war dieser bedingungslos unterworfen.

¹⁹⁸ Vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 117f.

¹⁹⁹ Vgl. Giuseppe FAGGIN, Art. „Fate and Fatalism“, in: New Catholic Encyclopedia 5, 636.

²⁰⁰ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 240 (kursiv i. O.).

²⁰¹ Vgl. Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2634

b. Sterne als Schicksalsmächte für Völker und Gemeinschaften

Neben ihrem Einfluss auf den individuellen Schicksalsverlauf maß man den Sternen auch eine hohe Bedeutung für das gesellschaftliche Leben bei. So richtete sich die Gestalt politischer Institutionen, politischer Strukturen und öffentliche Kalender in vielen Kulturen nach den Erkenntnissen der Astrologie. Damit partizipierten diese Einrichtungen in gewisser Weise an der Unverfügbarkeit der Sterne und bekamen den Nimbus von ‚Wahrheit‘. Beispielsweise gehen die zwölf Gaue der ägyptischen Gesellschaft sehr wahrscheinlich ebenso auf den Zodiakus zurück wie die Zwölfstämmegliederung des Volkes Israel. Auch wurde die Person eines Herrschers vielfach durch seine Abstammung von der (göttlichen) Sonne oder durch eine ungewöhnliche Sternenkonstellation legitimiert; sie war damit – weil von höchster Stelle erwählt – unangreifbar. Sternenkundige befanden sich häufig in unmittelbarer Nähe zur Macht, und ihre Aufgabe bestand darin, politische Entscheidungen astrologisch zu rechtfertigen und die Legitimität des Herrschers ‚als unanfechtbaren Willen der göttlichen Gestirne‘ abzusichern. Auf diese Weise gegenüber potentiellen Kritikern und Gegnern immunisiert, betrachteten sich die Machthaber als ‚gesandtes Werkzeug‘ einer höheren Macht. Wer gegen sie aufbegehrte, verletzte die kosmische Ordnung, weil er den Willen der Sterne nicht respektierte. Spätere römische Kaiser drückten ihren Einklang mit den kosmisch-astralen Mächten aus, indem sie in einem runden Herrschaftssaal residierten, der das Universum symbolisch abbildete; in ihren Händen hielten sie eine Weltenkugel und die Tierkreisscheibe. Obwohl sie sich in der Folgezeit als ‚Göttlicher Kosmokrator‘ und ‚Regent der Welten‘ (‚fatorum arbiter‘) verstanden und sogar meinten, über das Schicksal erhaben zu sein, rechtfertigten sie ihre Macht in der Regel durch astrologische Zusammenhänge.²⁰² „Verfassung, Religion und Kosmos“ bildeten in diesen Kulturen „ein Kontinuum“²⁰³, und von einer Unabhängigkeit der einzelnen Bereiche konnte zumeist keine Rede sein.

c. Astrologie und Stoa

Im Laufe der Entwicklung wurde der Astraldeterminismus immer mehr zu einem geschlossenen System. *Alles* Geschick schien in den Konstellationen der Sterne vorgezeichnet: Leib und Leben, Seele und Gesundheit, Willensentscheidungen und Le-

²⁰² Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 571f.

²⁰³ Lorenz JÄGER, *Schöne Kunst des Schicksal-Lesens. Astrologie als kosmische Politik*, in: FAZ Nr. 165 (19.7.2004), 33. – Mircea ELIADE spricht in der Beschreibung des mittelamerikanischen Astralglaubens von einem „kosmomagischen Parallelismus“, der „Architektur, Gesellschaft, Himmelskörper, Rituale und vielleicht auch das Königtum als ein zusammenhängendes Ganzes verstand“ (Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 4, 24).

bensalter, aber auch das Werden und Vergehen von Völkern, Städten und Schiffen galten als von den Sternen bestimmt. Die dem Astralglauben innewohnende Tendenz zur Universal-Theorie führte schließlich zur ‚astrologischen Heimarmene‘ und damit zur Idee einer allgewaltigen Determinationsmacht, deren schicksalhafter Verfügung über Himmel und Erde als absolut unverrückbares Gesetz galt. Götter, Zwischenwesen oder andere Mächte hatten innerhalb dieses astraldeterministischen Allerkklärungsmodells ihre angestammten Wirkungsbereiche verloren und spielten für die Verursachung des Schicksals keine entscheidende Rolle mehr. Zwar betrachtete man nach wie vor einige Planeten als persönliche Götter, doch lag die Letztverantwortung für jedwedes Schicksal bei jener unpersönlichen Hyper-Kraft, die als ‚ἑμάρμηνη‘ im ewigen Sternenlauf abgebildet war und alles irdische Geschehen bestimmte. In der Konsequenz dieser Vorstellung stehen „Gott und Mensch (...) völlig machtlos dem Schicksal gegenüber“²⁰⁴. Anders als die Mythen es erzählten, leitet nach diesem Verständnis nicht eine personale Gottheit nach eigenem Willen den Verlauf der Geschehnisse, sondern eine abstrakte Macht wirkt als ‚blinde Vorsehung‘ hinter und in allem Geschehen.²⁰⁵ Am Ende der Entwicklung „dominiert eindeutig der Begriff des ‚fatum astrale‘, und alle anderen Benennungen sind nur noch rhetorisch-stilistische Variationen.“²⁰⁶

Landläufig verstand man unter der ‚Heimarmene‘ zunächst nur „das bei der Geburt von den Sternen bestimmte [individuelle] Schicksal“²⁰⁷, doch wurde in der astrologischen Literatur unter Heimarmene immer mehr das *umfassende* und *universale* Wirken der Planeten verstanden.²⁰⁸ Damit hatte der astrale Schicksalsglaube dichte Determinationsstrukturen über die gesamte Wirklichkeit geworfen und war unter der Hand zur populären Variante der philosophischen Stoa geworden. Wer fortan gegen die Schicksalsmächte oder Schicksalsgottheiten polemisierte, zielte im Grunde genommen immer auf den stoisch eingefärbten Astral-Determinismus.²⁰⁹ Weil man fatalistisch einsehen musste, dass es aus der astralen Determination kein Entkommen gäbe, entwickelte sich das Sternedeuten zu *der* entscheidenden Technik für die Bewältigung des Schicksals.

In der Tat bot die astrologische Schicksalskonzeption eine geradezu ideale Bestätigung der eher intellektuellen stoischen Welt- und Lebensdeutung. Denn die „Magie

²⁰⁴ Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2634.

²⁰⁵ Vgl. Gregor AHN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: TRE 30, 104f.

²⁰⁶ Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 528.

²⁰⁷ Ebd., 526.

²⁰⁸ Vgl. Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2633.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 2634.

und die Astrologie“ hatten „nicht nur die Massen an[gezogen], sondern auch manche Philosophen“²¹⁰, die sie gerne als sichtbaren Beleg ihrer Theorien in ihr Denken aufnahmen. Im 2. Jh. v. Chr. stellte beispielsweise Poseidonios (135-51 v. Chr.) eine explizite Verbindung zwischen der ‚magisch-astralen Schicksalsdeutung‘ auf der einen Seite und dem ‚philosophischen Schicksalsdenken‘ auf der anderen Seite her. Damit wurden der populäre Sternenglaube und die gebildete Stoa zusammengeführt, so dass der Fatalismus in der Folgezeit maßgeblichen Einfluss erlangen konnte.²¹¹ Seneca (4 v. - 65 n. Chr.), eigentlich eher Philosoph und weniger Astrologe, nahm diese Verknüpfung auf und formulierte einige Jahre später: „Unser Schicksal führt uns, und wieviel Zeit einem jeden bleibt, hat die erste Stunde der Geburt für jeden festgelegt.“²¹² Annähernd zeitgleich vertrat der römische Dichter Manilius²¹³ die These, ausnahmslos alles (Lebenszeit, Charakter, Beruf, Verbrechen usw.), sei in den Gestirnen festgeschrieben. Es könne sich somit nichts Überraschendes oder Unvorhersehbares ereignen; was aus der Perspektive des Menschen möglicherweise so erscheine, als geschehe es plötzlich oder unvermittelt, sei in Wahrheit längst entschieden und festgelegt.

Andere Stoiker folgten dieser Vorstellung und sahen in den astronomischen Ereignissen gewissermaßen ein ‚Real-Symbol‘ dessen, was die stoische Heimarmene-Lehre zum Ausdruck bringen wollte. Der Astronom und Mathematiker Claudius Ptolemäus²¹⁴ (ca. 87-165) untermauerte die Auffassung von der herausgehobenen Bedeutung der astralen Geburtskonstellation, und seine Thesen blieben bis ins späte Mittelalter viel beachtet. Der Glaube an die absolute Allmacht des Sternenschicksals über alle menschlichen Geschicke und Handlungen, über sittliche Entscheidungen und verhängte Strafen wurde zum festen Bestandteil der antiken und mittelalterlichen Schicksalsvorstellungen, wobei die Astrologie nicht nur mit der Stoa, sondern immer wieder auch mit anderen Philosophien oder Religionen kooperierte.²¹⁵

Neben den unzähligen Berührungspunkten zwischen den Berufsastrologen und den philosophischen Stoikern gab es jedoch einen wichtigen Unterschied in der er-

²¹⁰ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 308.

²¹¹ Zum Folgenden vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 544.

²¹² SENECA, De providentia/Über die Vorsehung 5,7, (lat./dt.), übers. u. hg. v. Gerhard KRÜGER, Stuttgart 1996, 57.

²¹³ Vgl. Marcus MANILIUS, Astronomica/Astronomie (lat./dt.), übers. u. hg. v. Wolfgang FELS, Stuttgart 1990; Kocku v. STUCKRAD, Frömmigkeit und Wissenschaft, 79f.

²¹⁴ Vgl. Kocku v. STUCKRAD, Frömmigkeit und Wissenschaft, 80-82.

²¹⁵ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 546. – So kam es zu einer bunten Vermengung von platonisch-stoisch-chaldäisch-dämonischem Schicksalsdenken, wie es beispielsweise bei den Hermetikern, Valentianern, Peraten, Gnostikern, Anhängern der Mysterienreligionen und anderen Geheimkulten anzutreffen war.

kenntnistheoretischen Bewertung des astronomischen Geschehens: Während die Astrologen das Himmelsgeschehen mit der Heimarmene gleichsetzten – die Sterne also tatsächlich die Schicksalsmacht *waren* –, gab es für die Stoiker zwischen den Sternen und der Heimarmene einen gravierenden Unterschied. Nach ihrer Auffassung bildeten die Himmelskörper die Heimarmene zwar *zeichenhaft* ab, waren aber nicht mit ihr identisch. Deshalb sahen die Stoiker in der Astrologie lediglich ein Instrument, mit dessen Hilfe die Pläne der transzendenten Schicksalsmacht erforscht werden konnten. Das astronomische Geschehen sei bestenfalls die ‚sichtbare Seite‘ der Heimarmene, während diese als unsichtbare Schicksalsmacht unerreichbar sei und gleichsam ‚hinter‘ den Sternen verborgen liege.²¹⁶ Wohl könne die Astrologie Auskunft über das zukünftige Schicksal geben und seinen Verlauf in gewissem Umfang prognostizieren, doch bleibe die Schicksalsmacht selbst ein unzugängliches Geheimnis.

Wo sich Astrologie und Stoa miteinander verbunden hatten, galt in der Regel die Maxime, mit unerschütterlicher Ruhe das unausweichlich Kommende anzunehmen. Zwar war man der Überzeugung, dass alles Schicksal in den Sternen vorgezeichnet sei und dass es – sofern man die Konstellationen richtig interpretiere – vorhergesagt werden könne, doch sei man dessen ungeachtet grundsätzlich nie in der Lage, es in irgendeiner Weise zu beeinflussen oder zu ändern. Stets treffe das Schicksalhafte mit Gewissheit ein, und deshalb wolle man „die Dinge, die da kommen, in heiterer Gelassenheit“ (Vettius Valens) erwarten und der Zukunft optimistisch entgegensehen. Wo es möglich sei, durch Beobachtung der Gestirnbewegungen Informationen über die Zukunft zu erhalten, so meinte beispielsweise Poseidonios, diene dies einzig dem Zweck, durch das Vorauswissen inneren Seelenfrieden (ἀπάθεια) zu erlangen; denn wo man über das Kommende orientiert sei, könne man sich auf sein Eintreffen einstellen und es gelassen erwarten.²¹⁷ Der Römer Vettius Valens²¹⁸ (ca. 150-185 n. Chr.) formuliert lapidar: „Der Astrologe erträgt ohne Murren sein Schicksal wie ein Sklave die Launen seines Herrn.“²¹⁹ Gegen sein Schicksal zu protestieren, es abzulehnen oder zu versuchen, die Schicksalsmacht zu bestechen, sei völlig aussichtslos und deshalb zwecklos und unwürdig – die Wirklichkeit bereitwillig zu akzeptieren, sei die einzig vernünftige Option.

Dabei schien die wohlwollende Haltung so vieler Menschen gegenüber dem Astral-fatalismus nicht unbegründet: Schließlich konnte er eine gewisse Beruhigung verschaffen, weil das Schicksalswirken von der unberechenbaren Willkür der Einzelgöt-

²¹⁶ Vgl. Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2633.

²¹⁷ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 544.

²¹⁸ Vgl. Kocku v. STUCKRAD, Frömmigkeit und Wissenschaft, 82-84.

²¹⁹ Zit. nach Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2633.

ter entkoppelt wurde; diese hatten „die Regierung (...) völlig den Gestirnen übertragen“²²⁰. Im Gegensatz zum Wankelmut der Götter verliefen die Bahnen der Sterne absolut präzise, und weil sie in mathematischen Berechnungen vorhergesagt werden konnten, erschien die Zukunft in gewisser Weise stabil. Aus diesem Grund konnte das Universum als *vernünftige Ordnung* erscheinen und wie ein *planvolles Ganzes* wirken – gute Gründe also, das Unverfügbare vertrauensvoll und zuversichtlich anzunehmen. Mancherorts griff man sogar den pythagoreischen Gedanken der ‚kosmischen Harmonie‘ mit seiner Analogie zum Wohlklang der Musik auf,²²¹ was mitunter zu einer emphatischen Kosmosverklärung und sogar zur Fatumsliebe führte. Zwar war längst nicht alles gut, was sich ereignete, weil man jedoch der Weisheit und Güte der göttlichen Heimarmene volles Vertrauen schenkte, *entschied* man sich, es für ‚gut‘ (im Sinne von ‚καλός‘)²²² zu halten; wenn sie es so gefügt hatte, dann musste es ‚gut‘ *sein*. In der Folge führte dieser intellektuelle Optimismus dazu, dass sich die astrale Heimarmene zur ‚weisen und fürsorgenden Pronoia‘ wandelte, „der man sich innerlich unterwarf, getragen vom Glauben an ihre Vernünftigkeit“²²³.

4. Kritik, Einzelfragen und Modifikationen²²⁴

Doch sahen nicht alle das Wirken der Sterne und die Lage des Menschen derart positiv. Bereits in der Antike erhob man schwerwiegende Einwände gegen den universalen Geltungsanspruch des Astraldeterminismus und seine Konsequenzen. Die Zielrichtung war stets eindeutig: Mit einer Fülle rationaler Argumente versuchte man, die Astrologie der magischen Scharlatanerie und des gefährlichen Irrglaubens zu bezichtigen.

Die gemeinsame Kritik an der Astrologie führte die unterschiedlichsten Gruppen (Philosophen, Juden, später auch Christen, Epikureer, heidnische Traditionalisten u.a.m.) zusammen, wobei nicht zu übersehen war, dass in dieser Auseinandersetzung jede Fraktion durchaus eigene Interessen verfolgte. Die Einwände, die die Kri-

²²⁰ Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2633.

²²¹ Erstaunlicherweise wird der Gedanke einer kosmischen Harmonie/Musikalität von der modernen Naturwissenschaft bestätigt. In der Tat scheint eine kosmische Schwingung (gewissermaßen ein kosmischer ‚Grundton‘) zu existieren, der sich *überall* und in *allem* wiederfindet. Vgl. http://www.bild-der-wissenschaft.de/bdw/bdwlive/heftarchiv/index2.php?object_id=31969473

²²² Vgl. Kapitel D II 1.

²²³ Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 562.

²²⁴ Vgl. z.B. Kocku v. STUCKRAD, Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2003, 94-98; Roland LANG, Wenn die Sterne das Leben bestimmen. Vom Schaden und Nutzen der Astrologie, Gütersloh 1997, 11-35.

tiker gegen die Astrologie erhoben, blieben im Laufe der Jahrhunderte und bis in die Gegenwart hinein im Grunde genommen stets die gleichen. Deswegen hatten sich bereits verhältnismäßig früh feststehende Kritik-Topoi entwickelt, die angesichts mancher offensichtlicher intellektueller Schwächen des astrologischen Konzepts nicht immer frei von Hohn und Spott waren. So hatte beispielsweise der griechische Skeptiker Karneades (213-128 v. Chr.) die Argumente der Astrologiegegner gesammelt und einen ebenso umfangreichen wie differenzierten Katalog der wichtigsten Einwände formuliert,²²⁵ der von seinen Schülern festgehalten und in der folgenden Zeit vielfach wiederholt wurde.²²⁶

Auf mindestens vier Feldern wurde (und wird) die Auseinandersetzung um die Glaubwürdigkeit der Astrologie geführt. In der Kritik steht erstens (vgl. nachfolgend Abschnitt a) die astrologische Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen und Übels angesichts der immer wieder behaupteten weisen Harmonie des Kosmos; zweitens (Abs. b) ergeben sich technische, logische und methodische Probleme in der Theorie und Praxis der Astrologie; drittens (Abs. c) bleibt zu klären, wie in einem absoluten Determinismus Freiheit, Sitte und Moral möglich sein können; und viertens (Abs. d und e) entstehen Konflikte mit anderen Religionen.

Von derart vielen Seiten in die Defensive gedrängt sahen sich die Astrologieverfechter genötigt, Verteidigungsstrategien zu entwickeln. Sie versuchten auf der einen Seite, die gegen die Astrologie erhobenen Angriffe systemimmanent auszuräumen, indem sie ihr astrologisches Konzept um Zusatzelemente und -hypothesen erweiterten; dies führte jedoch nicht selten zu weit größeren Folgeproblemen und neuen Komplikationen. Wurde die Kritik zu massiv, waren sie auf der anderen Seite sogar bereit, zentrale Elemente der astrologischen Theorie tiefgreifend zu verändern oder ganz fallenzulassen.

Erstaunlich bleibt jedoch, wie es der Astrologie gelingen konnte, trotz der großen Zahl plausibler Gegenargumente über viele Jahrhunderte und in unterschiedlichen Kulturkreisen zu überdauern. Augenscheinlich gelang es selbst den größten Kritikern – von Aristoteles bis Augustinus und von den frühen Atomisten bis zur modernen Naturwissenschaft – nicht, die Sterngläubigen zu überzeugen. Mit bemerkenswerter Beharrlichkeit blieben und bleiben nicht wenige Menschen dem magi-

²²⁵ Die vollständige Liste s. bei Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 553-558.

²²⁶ Unter anderen schöpft auch CICERO in seiner Abhandlung ‚De divinatione‘ aus dieser Sammlung.

schen Glauben an die Schicksalsmacht der Sterne treu und von allen Einwänden unbeeindruckt.²²⁷

a. *Der Ursprung des bösen und üblen Schicksals*

Das Problem des bösen und des üblen Schicksals bedeutete für die Astrologie eine eminente Herausforderung, weil es aus der inneren Logik des astralen Determinationssystems heraus erklärt werden musste. Denn dass es eine weitere Handlungs- oder Geschehensverursachung neben der Sternenmacht gäbe, konnte von überzeugten Astrologen nicht akzeptiert werden. Auf keinen Fall wollte man die Überzeugung aufgeben, die Astraldetermination sei eine *absolute*.

Gleichwohl war die Erfahrung offensichtlich und nicht zu bestreiten: Vieles in der Welt war nicht nur ungeordnet, böse oder verhängnisvoll, sondern ließ sich auch nicht vorhersagen. Doch inwiefern konnten diese ‚Dysfunktionen‘ von einer funktionierenden Sternenmacht verursacht sein? Und mehr noch: Woher sollte das Negative rühren, wenn im Kosmos – wie man ja immer behauptet hatte – Ordnung und Vernunft herrschten? Wem konnte man letztlich die Verantwortung für die vielen unglücklichen Schicksale anlasten?²²⁸ Letztlich ging es also um nichts Geringeres als um eine echte *Rechtfertigung* der guten Astralheimarmene angesichts von Elend, Not und Katastrophen – also gleichsam um eine astrale Theodizee.

Ohne Zweifel verlangte das bestehende System nach Modifikationen. Vielerorts versuchten die Astrologen, dieses Problem zu lösen, indem sie ihr Konzept um Zusatzannahmen erweiterten, die jedoch auf einen astralen Dualismus hinausliefen. Das metaphysische Übel und das moralisch Böse seien durch ‚böse Planeten‘ oder ‚ungünstige Konstellationen‘ verursacht, die ebenfalls Einfluss auf die Geschehnisse in der Welt ausüben könnten.²²⁹ Tatsächlich bedeutete dies, dass neben der guten, harmonischen und vertrauenerweckenden Ordnung des Kosmos ein zweites – sozusagen negativ-chaotisches – Astralprinzip als übelwollender ‚Gegenspieler‘ eingeführt werden musste.

²²⁷ Die antike Auseinandersetzung um die Astraldetermination verdient m. E. deswegen große Aufmerksamkeit, weil an ihr jene Probleme exemplarisch aufgezeigt werden können, wie sie *generell* gegen alle deterministischen Konzepte vorgebracht werden können. Dies gilt besonders für jene Anschauungen, die die Möglichkeit bestreiten, den Menschen als ursprünglich freies, eigeninitiatives und verantwortliches Subjekt denken zu können.

²²⁸ Zum Folgenden vgl. Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2641f.

²²⁹ Noch heute spricht man davon, dass beispielsweise ein Vorhaben unter „keinem guten Stern“ steht.

Deshalb machten sich Astrologen gezielt auf die Suche nach jenen Planeten, denen man die Schuld an den bösen Schicksalen zuschrieb. Die Namen dieser Himmelskörper galten zwar meist als geheim, und ihr Aufenthaltsort im All war verborgen, doch war man der Überzeugung, dass es dennoch möglich sein könne, sie durch geeignete Techniken aufzuspüren. Wenn man dies geschafft habe, wäre man möglicherweise in der Lage, ihre Absichten zu erkunden und sie gegebenenfalls von ihren Vorhaben abzubringen. Plotin (204-270) liefert eine naturphilosophische Erklärung für diese Wechselbeziehung zwischen den Menschen und den ‚bösen Sternen‘: Da im bestehenden Kosmos alles mit allem verknüpft sei, müsse es eine Kommunikationsmöglichkeit von jedem beliebigen Punkt zu einem anderen geben – also auch zu den astralen Unheilsverursachern. So könne die Seelenstruktur eines Menschen, wenn dieser nur inständig genug um etwas bitte, die Seelenstruktur eines Planeten im Sinne seines Anliegens beeinflussen. Aufgrund der intentionalen Reflexivität werde es möglich, auf die schicksalsbestimmenden Planeten einzuwirken und diese unter Umständen umzustimmen. Auf diesem Wege – so glaubte man – sei man vielleicht sogar in der Lage, ein böses Schicksal abzuwenden.

Eine andere dualistische – und ebenfalls sehr populäre – Option, mit dem Problem des Bösen innerhalb des astrologisch-magischen Paradigmas umzugehen, eröffnete sich, als man damit begann, den stoischen Astraloptimismus gänzlich umzuwerten:²³⁰ Unter der Macht des Sternenschicksals – der Heimarmene – zu stehen, empfand man nicht mehr als beruhigend – im Gegenteil: Die Allmacht der Sterne erschien wie einst der Götter-Despotismus als permanente Bedrohung. Eine nachvollziehbare Ordnung, eine kosmische Harmonie oder gar eine fürsorgende Vorsehung vermochte man im astralen Schicksalswirken angesichts der vielen Negativ-Erfahrungen nicht mehr zu erkennen. Unter den nun veränderten Koordinaten wurden dieselben himmlischen Schicksalsmächte, die im astrostoischen Konzept Trost und Zuversicht versprachen, zu diabolischen Widersachern des Menschen erklärt, die sein Leben und Handeln andauernd zu sabotieren suchten. Die Heimarmene als Sternenschicksal erschien nun als *tyrannisches* und *böses* Schicksalsprinzip, während man die komplementäre Aufgabe des *guten Prinzips* mächtigen Gegen-Gottheiten übertrug, die dem astralen Schicksalswirken konkurrierend gegenüberstanden. Für den Menschen kam innerhalb dieser Vorstellung nun alles darauf an, sich der Macht des übelwollenden und bösen Sternenschicksals zu entziehen und sich in den Schutzbereich einer guten Gottheit zu flüchten.

Dieses dualistische Konzept, das sich unter anderem in den Mysterienkulten immer weiter entfaltete, stammte ursprünglich aus dem Orient und breitete sich von dort

²³⁰ Zum Folgenden vgl. Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2639.

in den gesamten Mittelmeerraum aus. Es bot – anders als der reine Astraloptimismus – den Vorteil, positives und negatives Schicksal in seiner je eigenen Qualität ernstzunehmen, ohne es bonisieren oder relativieren zu müssen. Die Verursachung eines konkreten Ereignisses konnte dann jeweils einer der beiden antagonistischen Mächte zugewiesen werden – das Schlimme verantwortete die Sternenmacht, das Erfreuliche die ‚Schutzgottheit‘. Die Doppelgleisigkeit dieser Konzeption wich zwar unübersehbar vom Absolutheitsanspruch des Astraldeterminismus ab, doch besaß der Dualismus eine hohe Anschlussfähigkeit an zeitgenössische religiöse Vorstellungen und verfügte über ein hohes Trost- und Beruhigungspotential. Besonders jene Weltanschauungen, die die negative Beurteilung des irdischen Daseins teilten, empfanden große Sympathie für diese Option, lieferte sie doch eine willkommene Bestätigung für ihren Pessimismus. So nahmen nicht nur die populären Mysterienkulte der Antike Elemente diese Lehre auf, sondern auch die Gnosis oder die späteren Großreligionen. Sie konnten ihre Erlösungslehren, die ja zumeist als Erlösungen *aus* der bösen Welt konzipiert waren, leicht in dieses Konzept integrieren, indem sie in die Stelle des ‚positiven und rettenden Prinzips‘ ihre eigenen Gottheiten einschrieben. Mit ihrer neuen Rolle veränderte sich allerdings auch die Erwartung an die Götter: Weil sie nicht mehr als alleinige Schicksalsbeherrscher galten, sondern weil sie nun für die Menschen gegen die Schicksalsmacht kämpften, wurden sie zu *Erlösern* und *Rettern*.

Waren die Menschen im absoluten Astraldeterminismus zum passiven Ertragen des verfügbaren Schicksals verurteilt, bot ihnen das neue System nun die Aussicht, durch aktives Tun die Gunst der guten Gottheit zu gewinnen, damit diese sich auf ihre Seite stelle und mit ihnen und für sie um ein günstiges Geschick kämpfe. Gerade die Chance, in begrenztem Maß Einfluss auf den Schicksalsverlauf zu nehmen, machte dieses Modell überaus attraktiv, so dass es in verschiedenen Formen lange Zeit fortbestand.

Anders jedoch als in früheren dualistischen Konzeptionen, in denen die Rollen der beiden Schicksalsmächte nach ‚Zufall‘ und ‚Notwendigkeit‘ unterschieden waren, galt in diesem Modell die Zuständigkeitsverteilung gewissermaßen nach ‚sittlichen‘ Kriterien: Die Sterne waren böse und wirkten als ‚negatives Prinzip‘ *gegen* die Menschen, indem sie Übel und Schlechtes verursachten. Die Götter waren dagegen gut und wirkten als ‚positives Prinzip‘ *für* den Menschen, indem sie für ein gewisses Maß an Vertrauen und Sicherheit sorgten. Die Menschen wiederum standen gleichzeitig unter dem Einfluss beider Kräfte und mussten streng darauf achten, keine gegen sich aufzubringen; ihnen war klar, dass sie niemals sich selbst retten konnten, sondern auf das Wohlwollen der Über-Mächte und auf die Gunst ‚von oben‘ angewiesen waren.

b. *Systemimmanente Ungereimtheiten und Theorieschwächen*²³¹

Zwar war es einigermaßen gelungen, das Problem des bösen Schicksals zu lösen, doch taten sich bei genauer Betrachtung der astrologischen Theorien und Arbeitstechniken gravierende binnendisziplinäre Mängel auf. Sie beruhten zu einem gewissen Teil auf der unzureichenden instrumentellen Ausstattung zur Sternbeobachtung, zum wesentlicheren Teil jedoch auf den erheblichen methodischen und logischen Schwächen, die immer wieder heftig Anstoß erregten und die Gegner zu Ironie und Polemik herausforderten. Neben anderen führten die Kritiker folgende Standard-Argumente an, die die Astrologie bereits in formaler Hinsicht widerlegen sollten:

- Ein elementares Problem der astrologischen Praxis bestand in der Schwierigkeit, die relevanten Sternkonstellationen präzise zu ermitteln und vorauszuberechnen, weil die unverzichtbaren Voraussetzungen – eine äußerst exakte Zeitmessung und leistungsstarke Teleskope – nicht zur Verfügung standen. Astronomische Prognosen waren deshalb oft mehr als vage, und die astrologische Interpretation von Konjunktionen und Konstellationen wirkte auch auf Zeitgenossen mitunter recht willkürlich. Ohnehin bereitete die unermessliche Anzahl von Sternen erhebliche Probleme: Viele Himmelskörper waren nicht einmal bekannt oder ihre Kreisbahnen gänzlich unerforscht – gleichwohl waren die Astrologen davon überzeugt, dass auch sie Einfluss auf das irdische Geschehen nähmen. Insgesamt schienen sich auch zu viele Sterne viel zu schnell zu bewegen, um ihrer mit mathematischen Formeln habhaft werden zu können. Hinzu kam, dass sich die Gestirne an unterschiedlichen Beobachtungsstandorten naturgemäß verschieden präsentierten, was das astronomische Geschäft zusätzlich erschwerte.
- Erheblichen Streit gab es ferner um die Frage, ob nun eher der Geburts- oder doch vielmehr der Zeugungstermin für das individuelle Lebensschicksal maßgeblich sei. Dieses Problem relativierte sich jedoch bald dadurch, dass weder der eine noch der andere Zeitpunkt mit der notwendigen Präzision bestimmt werden konnte. Immer wieder führte man in der Kritik das Phänomen des identischen Geburtszeitpunktes (z. B. bei Zwillingengeburt) an: Wenn es wirklich richtig sei, dass die Sternkonstellation zum Zeitpunkt der Geburt oder der Zeugung über den Lebensverlauf nicht nur maßgeblich entscheide, sondern die-

²³¹ Zum Folgenden vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 546-562; Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2643-2645.

sen sogar bis ins Detail determiniere, wie könne es dann geschehen, dass Zwillingen oftmals ein völlig unterschiedliches Schicksal widerfahre? Und wie sei es zu erklären, dass es bei identischem Geburtszeitpunkt nicht mehrere Sokratese oder Platons gegeben habe? Bemerkenswerterweise funktionierte dieser Einwand auch andersherum: Menschen, die zum selben Zeitpunkt (z.B. durch einen Unfall) den Tod fänden, seien in der Regel unter völlig verschiedenen Sternkonstellationen geboren worden – wie könne das mit astrologischer Logik erklärt werden?

- Ähnliches gelte auch – so wandten die Gegner ein - für die vorhandenen Volksmentalitäten: Obgleich die Menschen einer bestimmten Region zu völlig unterschiedlichen Zeiten und unter ganz verschiedenen Gestirnstellungen geboren worden seien, besäßen sie doch unverkennbare kulturelle Gemeinsamkeiten, die offenbar nicht auf das stellare Geschehen zurückgeführt werden könnten. Man warf den Astrologen vor, sie seien bislang die Erklärung dafür schuldig geblieben, wie sie den Widerspruch zwischen der Behauptung, die Sterne lenkten die Charaktereigenschaften der Menschen, und der Tatsache von offenbar sternenu-nabhängigen Völkersitten auflösen wollten.
- Ungereimtheiten fanden die Kritiker auch in der Behauptung der Astrologen, die Sterne seien für das Wetter zuständig. Wenn diese These korrekt sei, wie könne dann überzeugend erklärt werden, dass bei gleicher Sternkonstellation häufig unterschiedliches Wetter, aber bei unterschiedlicher Sternkonstellation oft gleiches Wetter herrsche? Von einem monokausalen Einfluss der Gestirne könne also keinesfalls gesprochen werden.
- Karneades und andere konnten durch eine einfache Überlegung zeigen, dass ein absoluter Astraldeterminismus zwangsläufig zu einem regressus ad infinitum führen müsse: Wenn nämlich sämtliches Geschick in der Macht der Sterne stünde und wenn diese alles schon seit Ewigkeiten vorherbestimmt hätten, dann hätten die Sterne nicht erst den Eltern bestimmt, welche Kinder sie zeugen würden, sondern auch bereits den Großeltern zugewiesen, welche Enkel ihnen geboren würden, usf. Eine derartige Reihe liefe notwendig auf einen ‚Punkt Null‘ hinaus, an dem eine entscheidende Erst- und Alldetermination erfolgt sein müsse, nach der nichts grundsätzlich Neues mehr kommen könne. Von einer solchen Erst- oder Ursprungsdetermination sei in den astrologischen Theorien jedoch an keiner Stelle die Rede.

- Schließlich, so argumentierte man, müsse in einem absoluten Astraldeterminismus neben allen Menschen auch allen anderen Lebewesen ein individuelles Schicksal vorherbestimmt sein; doch niemand habe bislang Horoskope für Hunde, Katzen oder Esel erstellt oder dieses überhaupt für sinnvoll erachtet.

Diese und weitere Argumente seitens der Kritiker zielten nicht nur darauf ab, die Praktikabilität, Homogenität und logische Schlüssigkeit der populären Astrologie in Zweifel zu ziehen, sondern den (astral) deterministischen Ansatz prinzipiell zu de-savouieren, ihn als magische Torheit zu entlarven und der Narretei zu überführen. Eine Schicksalskonzeption voller Denkfehler, deren Unzulänglichkeiten bereits in formaler, methodischer und logischer Hinsicht unübersehbar seien, könne im Grunde genommen auch inhaltlich nicht ernstgenommen werden und müsse sich aus einem seriösen Diskurs verabschieden. Zwar bemühten sich die Astrologen eifrig, die vorgebrachten Argumente kreativ zu entkräften,²³² doch taten sich in den meisten Fällen noch weitaus schlimmere Probleme auf, die das Ansehen der Astrologie noch weiter schwächten.

c. *Das Ende von Freiheit und Sittlichkeit?*

Besonders in der Verbindung mit stoischem Gedankengut gelang es dem Astraldeterminismus, mit seiner Heimarmene-Theorie ein wirkmächtiges Einheitsprinzip des Kosmos herauszuarbeiten, was der zeitgenössische Polytheismus so nicht hatte garantieren können. Man betrachtete die astrale Heimarmene als *die* allüberlegene monistische Schicksalsmacht, die sämtliches Geschehen und alles Geschick – auch das sittliche Handeln des Menschen und das Wirken in der Natur – bestimmte. Weil die ferne und doch nahe astrale Ewigkeit mit der weltlichen Zeitlichkeit ‚korrespondieren‘ konnte, war eine Verbindung von der unvergänglichen Welt zur vergänglichen Welt grundsätzlich denkmöglich.²³³ Im Prinzip handelte es sich bei diesem Einheitsverständnis um eine kosmische Universaltheorie, die als ‚theory-of-everything‘ wahrscheinlich dem intellektuellen und wohl auch emotionalen Bedürf-

²³² Beispielsweise versuchte man, das Problem des ungleichen Schicksals bei Zwillingengeburt dadurch zu lösen, dass man den Begriff des ‚Lebenseintritts‘ relativierte: Die physische Geburt sei nicht gleichzusetzen mit der Annahme einer konkreten ‚Lebensform‘ oder eines spezifischen Lebensschicksals; die ‚Formgebung‘ der menschlichen Existenz könne durchaus auch zu einem späteren Zeitpunkt (und damit unter einer anderen Konstellation) erfolgen.

²³³ In anderen Kulturen konkretisierte man den Gedanken der kosmischen Zeit-Ewigkeits-Einheit durch die Vorstellung, die Verstorbenen stiegen zu den Sternen oder zum Himmel auf, wo sie nicht nur in der Sphäre der Über-Zeitlichkeit weiterlebten, sondern auch Einfluss auf das zeitliche Geschehen in der Welt nahmen.

nis nach einem übergreifenden System von Welt und Schicksal entsprach. Durch die Rückführung auf *eine einzige* jenseitige Bestimmungsmacht konnte sichergestellt werden, dass in allem Konkreten ein lenkender Logos herrschte und kein Raum für planlose Zufälligkeiten oder Chaos blieb. Der Flug einer Mücke und das Schlängeln eines Wurms standen ebenso unter der Bestimmungsmacht der Heimarmene wie die gesamte Weltgeschichte und das Tun jedes einzelnen Menschen.²³⁴

Auf der einen Seite bedeutete dies zwar eine Entlastung des Menschen von der Verantwortung für das Negative und Schlimme; auf der anderen Seite lief der Astraldeterminismus jedoch darauf hinaus, dass der Mensch letztlich um seine Würde als freie Person gebracht wurde. Denn für echte Willensfreiheit, Selbstbestimmung und Spontaneität blieb in diesem Konzept kein Platz. Auch wenn es so scheinen mochte, als handle der Mensch aus eigenem Antrieb – am Ende war es immer die Heimarmene, die alles herbeiführte.²³⁵ Weil die *Alleinverursachung* einzig bei der astralen Schicksalsmacht lag, musste dieser konsequenterweise auch die *Alleinverantwortung* für alles irdische Geschehen und Handeln zugeschrieben werden.

Wo man – wie im Astrotoizismus – annahm, die Schicksalsmacht der Sterne sei eine weise, vernünftige und gute, führte dies zu erheblichen Schwierigkeiten. Denn Krankheiten und Todesfälle hatte man ebenso als Fügung der durch und durch ‚wohlmeinenden‘ Astralmacht zu betrachten wie Unglücke, Notlagen und Katastrophen, und dies, obwohl man dem Leben doch eigentlich vertrauen wollte. Auch wenn manche Ereignisse negativ *erschiene*n, mussten sie ihrem Wesen nach positiv *sein*, entstammten sie doch der ewigen Weisheit und der sinnvollen Ordnung der Sterne. Was auch immer sich in der Welt ereignete, war das Resultat einer buchstäblich ‚höheren Weisheit‘, auch wenn diese ganz augenscheinlich nicht immer bereit war, menschliche Glückserwartungen zu erfüllen. Nicht der unmittelbare Eindruck oder das spontane Empfinden, sondern erst der idealisierte Astral*glaube* entschied über die sittliche und ästhetische Bewertung eines Ereignisses. Man musste *glauben*

²³⁴ Diese Beispiele stammen von zeitgenössischen Kritikern des Astralfatalismus, vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 560f.

²³⁵ Rein formal betrachtet, beinhaltet diese Theorie einen Selbstwiderspruch: Auf der einen Seite spricht es der absolute Astraldeterminismus dem Mensch prinzipiell ab, freies Subjekt sein zu können; auf der anderen Seite gibt es aber dennoch Denker, die diese Bestimmung distanzieren und analysieren können – die also der Determination nicht vollständig unterliegen. Oder anders gesagt: In einem vollständigen Astralfatalismus kann es keine Freiheit geben; gleichwohl wird Freiheit aber im Akt der Selbstdistanzierung aus den behaupteten Determinationszusammenhängen wesentlich beansprucht. Die Idee von Freiheit ist bereits dort vorhanden, wo Unfreiheit als solche erkannt wird, denn zumindest eine anfanghafte Beanspruchung von Freiheit ist die Bedingungsmöglichkeit, um Unfreiheit überhaupt als *Unfreiheit* erfassen zu können; man kann nur erkennen, was man kennt.

und darauf vertrauen, dass das Widerfahrene ‚irgendwie und irgendwozu gut‘ sei – auch wenn man es selbst nicht einzusehen vermochte.

Die ohnmächtigen Erdenbewohner befanden sich folglich in einem doppelten Dilemma: Sie mussten sich zum einen mit ihrem konkreten Schicksal abfinden und sich zum anderen mit der Pauschalerklärung zufriedengeben, dass menschliches Begreifen offenbar niemals an die jenseitige ‚Weisheit‘ der astralen Heimarmene heranreichen könnte. Allein ein demütiges Vertrauen auf die geheimnisvoll-vernünftige Macht des Firmaments vermochte ein gewisses Maß an Beruhigung und Trost zu spenden. Weil man sich als ein Teil des Gesamtkosmos verstand, ordnete man die persönlichen Erwartungen dem All-Einen unter. Infolgedessen reduzierten sich die natürlichen Ansprüche auf Glück, Heil und Sinn auf ein Minimum und kamen schließlich ganz zum Erliegen. Vom *Astraldeterminismus* war es offenbar nur ein sehr kurzer Weg zum *Astralfatalismus*.

Bereits relativ früh machte sich deshalb eine gewisse Unzufriedenheit angesichts der Tendenz zum Gestirnfatalismus breit.²³⁶ Unverkennbar war, dass dieses Modell zwei erhebliche konzeptuelle Schwächen aufwies: Da einerseits alle irdischen Geschehnisse – auch das sittliche Handeln der Menschen – auf einen astral-göttlichen Urheber zurückgeführt wurden, die dieser schon seit Ewigkeit vorherbestimmt hatte und auf geheimnisvolle Weise durchsetzte, war *Freiheit* undenkbar geworden; und weil andererseits die Menschen in diesem Konzept lediglich als unfreie Ausführungsorgane des astralen Willens verstanden werden mussten, besaßen ihre Handlungen auch keine *moralische Qualität*.²³⁷ Hinzukam, dass der Mensch die Konsequenzen von Entscheidungen auszuhalten hatte, die er selbst nicht hatte treffen können und die er – wenn er gekonnt hätte – wohl auch niemals getroffen hätte.

Sollte der Sternenfatalismus tatsächlich absolute Geltung besitzen – so hielten die Kritiker den Astrologen vor –, bedeutete dies, dass nicht nur der freie Wille des Menschen negiert, sondern auch jegliches schöpferische und sittliche Leben stillgelegt würde. Konsequenz zu Ende gedacht musste die Totaldetermination schließlich dazu führen, nicht nur besondere Anstrengungen, sondern überhaupt jede Tätigkeit (z.B. Bildung, Erziehung, Ehrgeiz und Arbeit) einzustellen, da der Gang der Dinge ohnehin nicht zu beeinflussen war. Weil in der astrologischen Gedankenwelt alle Initiativen und die Lenkung der Handlungsausführung von der Schicksalsmacht der Gestirne ausgingen, machte es beispielsweise wenig Sinn, einen Täter für seine Tat zur Rechenschaft zu ziehen – verantwortlich waren ja allein die Sterne, und auf ei-

²³⁶ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 545; Giuseppe FAGGIN, Art. „Fate and Fatalism“, in: New Catholic Encyclopedia 5, 636.

²³⁷ Vgl. Gregor AHN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: TRE 30, 104f.

gene Rechnung zu handeln, war dem Menschen prinzipiell unmöglich. In dem Maße, wie der Astraldeterminismus die Freiheit des Menschen eliminierte, verschwand unter der Hand die Möglichkeit, Handlungen, deren Folgen und die Verantwortung einzelnen Personen zuzuschreiben. Letztlich kam dies einer Selbstentmündigung, wenn nicht sogar einer Selbstaufgabe des Menschen gleich.²³⁸

Die Perspektive für den Menschen wurde noch hoffnungsloser, weil für den Verlauf des Schicksals alles sittliche Tun ohnehin bedeutungslos war; ob tugendhaft oder böswillig – angemessene Konsequenzen für moralisches oder sittliches Handeln blieben in jedem Fall aus. Um keinen Preis vermochte der Mensch sein einmal vorgezeichnetes Schicksal zu ändern; kultische, rituelle und eben auch sittliche Anstrengungen fanden nicht nur keinen empathischen Adressaten, sondern waren gänzlich zwecklos. Sofern man unterstellte, die astrale unpersönliche Heimarmene sei eine wohlwollende und positive Macht, mochte man trotz finsterner Schicksalserfahrungen vielleicht noch Tröstung finden; nahm man aber an, die Astralmacht sei übelwollend und boshaft – wofür man ja ausreichende Indizien finden konnte –, musste die Lage als gänzlich aussichtslos erscheinen. Hätte man an dieser Form des Fatalismus festgehalten, wäre dem Menschen ausnahmslos *alles* zum Schicksal geworden, weil ihm alles – einschließlich seiner selbst! – unverfügbar wäre.

Menschen ohne Freiheit, Handeln ohne Sittlichkeit, Leben ohne Perspektive – soweit wollten auch überzeugte Astralgläubige nicht gehen. Nicht erst in der Renaissance wurde das Problem von Freiheit und Verantwortung auch für jene Wissenschaftler und Denker beinahe zu einer Gewissensfrage, die eigentlich mit der Astrologie sympathisierten²³⁹, sondern bereits im Altertum erhob sich Widerspruch gegen den deterministischen Totalitarismus der Astralheimarmene. Deshalb griff bereits sehr früh „der Gedanke (...) Platz, daß es doch möglich sei, dies Fatum in seinem Walten zu hemmen, zu schwächen oder überhaupt zu beseitigen. Die Sehnsucht, seinem Druck sich zu entziehen, zeitigt mannigfache Auswüchse, die, einmal zagend ausgesprochen, allmählich zu festen Theorien erhärten.“²⁴⁰

²³⁸ Die Astralfatalisten mussten sich immer wieder von ihren Kritikern Unglaubwürdigkeit vorwerfen lassen, weil sie in eigener Sache nicht konsequent seien. Wären sie von der Totaldetermination allen Geschehens wirklich überzeugt, würden auch sie alles fatalistisch auf sich zukommen lassen und aufhören, ihr Leben selbst zu gestalten. Doch dies sei nicht der Fall. Auch in ihren Reihen betreibe man Erziehung, Bildung und pflege die Kultur, obgleich man doch von der Aussichtslosigkeit dieser Unternehmungen überzeugt sein müsse. (vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 557).

²³⁹ z.B. Giovanni Pico della MIRANDOLA (1463-1494) oder Jacobus PONTANUS (1542-1626); vgl. Giuseppe FAGGIN, Art. „Fate and Fatalism“, in: New Catholic Encyclopedia 5, 636.

²⁴⁰ Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2637f.

Der Interessenskonflikt war offensichtlich: Weder wollte man die Idee der kosmischen Wirkeinheit zwischen Himmel und Erde aufgeben, noch konnte man dem Menschen Freiheit und Verantwortung vollkommen absprechen. Deshalb wurde es notwendig, das Konzept des astralen Totaldeterminismus so zu modifizieren, dass es sowohl den Einwänden der Kritiker entgegenkam als auch von allzu gravierenden Abstrichen verschont blieb. Sollte dem Menschen ein *relatives* Maß an Freiheit eingeräumt werden, konnte dies nur um den Preis der Aufgabe des *absoluten* Handlungs- und Lenkungsmonopols der Sternenheimarmene gelingen.

Die Lösung bestand folglich darin, die *Totalherrschaft* der astralen Schicksalsmacht zu beschneiden. Bereiche, in denen das menschliche Leben nicht länger von der Sternenmacht bestimmt wurde, konnten hierdurch zu Feldern der Freiheit werden. Zwar wichen die nun gefundenen Kompromissformeln teils inhaltlich, teils begrifflich voneinander ab, doch liefen alle auf dieselbe Absicht hinaus: Den lückenlosen Astraldeterminismus zugunsten menschlicher Freiheitsräume zu durchbrechen.

Bei diesem Unternehmen war man jedoch darauf bedacht – ganz der antiken Denkweise verpflichtet – kein ‚metaphysisches Vakuum‘ entstehen zu lassen: Wo der totale Astraldeterminismus zurückgenommen wurde, füllten nicht unmittelbar die Freiheit und Autonomie des Menschen die entstandene Lücke, sondern *großzügigere* Götter oder Mächte traten an seine Stelle, und erst durch deren Machtübernahme bei gleichzeitiger Machtzurücknahme der Sterne wurde es möglich, dem Menschen Freiheitschancen einzuräumen. Wo ihm faktische Freiheit zukam, war es zwar eine reale, doch blieb sie in ihrem Kern zugleich eine ‚relative‘ und ‚verdankte‘, weil sie sich lediglich in jenem Raum entfalten konnte, der ihr von ‚höherer Stelle‘ überlassen wurde. Frei war der Mensch nicht aus eigenem Recht oder weil es seinem Wesen entsprach, sondern frei war er nur in dem Umfang, wie ihm die jeweilige Macht Freiheit zubilligte.

So unterscheidet beispielsweise Ptolemäus²⁴¹ bei der allgewaltigen Heimarmene zwei Aspekte: Er trennt zwischen der „göttlichen Heimarmene“ (heimarmene theia) und der „natürlichen oder physischen Heimarmene“ (heimarmene physike). Nach seiner Auffassung bestimmt erstere die ewigen, absoluten und unwandelbaren Bewegungen der Gestirne, wobei diese wiederum die schicksalhaften *Notwendigkeiten* auf der Erde bestimmen; die zweite Heimarmene dagegen herrscht über alles Veränderbare, Willentliche und Dynamische in der Welt – ohne dort jedoch *totalitär* aufzutreten. Was innerhalb dieses Konzepts nicht von der „heimarmene theia“ mit absoluter Geltung – und damit unverfügbar – festgelegt sei, könne grundsätzlich zum Gestaltungsbereich menschlicher Freiheit gehören. Doch müsse dieser zunächst immer die gegebene Konstellation überprüfen, um den tatsächlichen Spielraum seiner Freiheit

²⁴¹ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 545.

sicher herauszufinden. Auf diese Weise könne der Mensch den unbedingten Bestimmungsanspruch der Schicksalsmacht umgehen und partielle Freiheit erlangen. Nur unbedeutend anders sieht eine zweite Lösung aus, deren Ziel es ebenfalls ist, dem Menschen einen Freiheitsraum zu eröffnen. Auch in diesem Konzept, wie es beispielsweise von Kritodemos (3. Jh. v. Chr.), Sallust (86-34), Vettius Valens (2. Jh. n. Chr.) oder Plotin (204-270) vertreten wurde, erstreckt sich die Macht des Sternenschicksals von vornherein nicht auf alle Bereiche der Weltwirklichkeit. Allein die materielle Natur (Plotin: die „niederen Angelegenheiten“) und alles äußere Geschehen (Naturgegebenheiten, physische Gesetze etc.) unterliegen dem Zugriff der Planeten; dagegen gehört alles Immaterielle (Seele, Vernunft, Wille, Kultur, Bildung etc.) in den Zuständigkeitsbereich der Götter und ist damit der Macht der Sterne entzogen. Da man den Menschen als physisch-psychische-Einheit betrachtet, erstreckt sich die determinierende Macht der Sterne ausschließlich auf seine Physis. Stirbt der Körper des Menschen, ist seine unsterbliche und gottgleiche Seele wahrhaft frei vom Einfluss der Schicksalsmacht. Zu Lebzeiten kann sich der Mensch zwar niemals des Zugriffs der Astralheimarmene auf seine Physis erwehren, und doch besitzt er auch hier die Möglichkeit, kraft seiner Vernunft und dank der Vorhersagen der Astrologie ein gewisses Maß an Freiheit zu gewinnen. Sofern die Astrologen nämlich Kenntnis vom zugeteilten Los erlangen, kann sich der Mensch *willentlich* und *innerlich* von dem freihalten, was ihm körperlich-materiell bestimmt ist. In dieser Konzeption ergeben sich Freiheitsräume vor allem durch *Erkenntnis*: Wer den Verlauf der Gestirne recht zu deuten weiß, ist grundsätzlich in der Lage, sich aus der Umklammerung der Astralmacht zu befreien. Freilich eröffnet sich an dieser Stelle dem Menschen noch nicht der Raum ‚eigener‘ Freiheit, betritt er doch nur den Zuständigkeitsbereich der Götter; allerdings ist deren Herrschaft keinesfalls ähnlich totalitär wie die der Astralheimarmene.²⁴²

In diesem veränderten Konzept konnte die astrale Sternenmacht zwar ihren besonderen Status als tonangebende Schicksalsmacht weitgehend behalten, doch herrschte sie nicht länger mit *absoluter* Vollmacht.²⁴³ Wie bereits bei den Bemühungen, ein

²⁴² Aufgrund der starken Hervorhebung der an Platon orientierten Leib-Seele-Trennung sowie der Betonung des menschlichen Willens besitzt dieses Modell eine hohe Anziehung bei jenen Neuplatonikern und Christen, die mit der Astrologie sympathisieren.

²⁴³ Offensichtlich war die Überzeugungskraft des Glaubens an eine astrale Schicksalsmacht derart plausibel, dass man nicht an ihrem Grundkonzept zweifeln mochte. Man war der festen Ansicht, dass die Sterne einen erheblichen Einfluss auf das Schicksal der Menschen ausübten, und zugleich war man sicher, dass der Mensch ihnen nicht hoffnungslos ausgeliefert sei. Es gebe neben der Astralmacht noch eine weitere Gottheit, die bereit sei, sich auf die Seite der Menschen und gegen die Sterne zu stellen – sofern der Mensch nur bereit sei, sich auf deren Seite zu stellen. Mit der Gottheit im Bunde schien man eine Chance gegen die Sternenverfügungen zu haben.

schlimmes und böses Schicksal zu rechtfertigen, war es auch jetzt notwendig geworden, den Astraldeterminismus als Universaltheorie aufzugeben. Erst durch diesen Teilrückzug war Freiheit überhaupt denkbar geworden.

Für die natürliche Ordnung der Welt und zur Aufrechterhaltung ihrer ewigen Rhythmen mochten die Sterne weiterhin zuständig bleiben – die Wechselfälle des Lebens jedoch, das kulturelle Geschehen und die sittliche Praxis waren ihrem Einflussbereich entzogen. Dem menschlichen Tun war somit ein Freiheits- und Verfügungsraum eröffnet, und sofern sich der Mensch nicht anmaßte, den Geltungsanspruch der Astralheimarmene anzutasten – also „nach den Sternen zu greifen“ – stand einem guten Miteinander nichts im Wege.

Proportional zur gewonnenen Freiheit wuchs allerdings auch die Verantwortung des Menschen. Es war nun nicht länger möglich, die Haftung für selbstgetroffene Entscheidungen oder willentliche Handlungen abzuweisen und einer jenseitigen Schicksalsmacht zuzuschieben. Lastete im reinen Astrotoizismus der Rechtfertigungsdruck für schlimme Ereignisse allein auf den Gestirnen, so dass gewissermaßen eine „Astrodizee“ formuliert werden musste, ist nun der Mensch für seine Taten selbst verantwortlich und damit rechenschaftspflichtig.

Der problematische *Allmachtsbegriff* des Astraldeterminismus hatte die zentrale Frage der Möglichkeit von Freiheit und Sittlichkeit aufgeworfen und virulent gemacht. Nur um den Preis der Verabschiedung des astralen Schicksalsmonopols gelang es, Freiheit in das System der Astrologie einzufügen, und erst nachdem die Allmacht der Sterne gebrochen war, konnten Verantwortung, Sitte und Moral eine Chance bekommen. Mochten die Sterne auch für Vieles noch verantwortlich sein, am Ende waren sie es nicht mehr für alles. Der Astralglaube hatte jedoch seine konzeptuelle Geschlossenheit eingebüßt und damit einen Teil seiner Attraktivität verloren.

d. Religiöse Schwierigkeiten

Hatte die Astrologie schon erhebliche Anstrengungen und Kompromisse machen müssen, um die heftigen Angriffe abzuwehren, die auf ihre theoretischen Grundlagen zielten, widerfuhr ihr nun weitere Kritik von ganz anderer Seite.²⁴⁴

In allen archaischen und antiken Kulturen gehörten rituelle Opferhandlungen und sakrale Kulte ganz selbstverständlich zur traditionellen Religionsausübung. Eine

²⁴⁴ Zum Folgenden vgl. Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2633f., 2644; Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 544, 567f.; Jan M. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 44-61.

wechselseitige ‚Kommunikation‘ zwischen der Sphäre der Götter und jener der Menschen hielt man prinzipiell für möglich. Freilich war das Gespräch zwischen Diesseits und Jenseits eigentümlich codiert: Die Götter brachten ihren Willen durch ‚Winke des Schicksals‘ oder (ungewöhnliche) Naturereignisse zum Ausdruck – mit- hin durch Zeichen, die von ausgewiesenen Fachleuten wiederum decodiert werden mussten; die Menschen dagegen artikulierten ihre Wünsche in Form von Riten, Kul- ten, Opferhandlungen und Gebeten – immer in der Hoffnung, dass dies von den Göttern wohl recht verstanden würde.

Zweifellos lag zwar die alleinige Souveränität bei den Göttern, und diese konnten verfügen, wie es ihnen beliebte, doch wusste man auch um ihre Unbeständigkeit und ihre Beeinflussbarkeit. Würde man sie nur intensiv genug bitten, brächte man ihnen nur genügend Devotion und Opfer dar und erfüllte man sämtliche Vorschrif- ten und Gesetze in gebotener Weise, dann könne man möglicherweise erreichen, dass sie auf menschliches Bitten mit Wohlwollen in Form eines günstigen Schicksals reagierten.

In manchen Kulturen verdienten ganze Berufs- und Wirtschaftszweige ihren Le- bensunterhalt mit der Durchführung von Opfern und anderen rituellen Handlun- gen. Vielerorts existierten besondere Kultvorschriften, und es gab eigens Institutio- nen, die eine reibungslose und effektive Verrichtung des Kultes gewährleisten soll- ten. Die tradierten heiligen Bräuche hatten ein kaum zu überschätzendes Gewicht im öffentlichen Leben; Wirtschaft, Politik und Gesellschaft waren emotional tief in ihnen verwurzelt. Dabei ging es nicht in erster Linie um die Existenzsicherung der Religionsfunktionäre, sondern man war der festen Überzeugung, dass das Wohler- gehen des gesamten Gemeinwesens – wenn nicht sogar der Fortbestand der ganzen Welt – an diesen Kultpraktiken hing.

Die Idee des Astraldeterminismus musste zwangsläufig dieser etablierten Glaubens- und Religionsmentalität widersprechen. Nach Auffassung der Astrologen waren die Bewegungen der Sterne ja für alle Zeiten festgelegt; und weil die Himmelskörper ohne Ausnahme alles sublunare Schicksal bestimmten, war sämtliches Geschehen bereits seit Ewigkeiten unabänderbar vorherbestimmt. Welchem Zweck sollten Op- fer, Kulte und Gebete da noch dienen?

Wenn man – wie beispielsweise die Stoiker Zenon und Chrysipp (beide 3. Jh. v. Chr.) – die Meinung vertrat, die kosmische Heimarmene sei nicht nur eine unper- sönliche, sondern auch eine *unzugängliche* Allmacht, schienen alle sakralen Petitio- nen und kultischen Appellationen von vornherein unnötig, nutzlos und damit sinn- los zu sein. Sofern die jenseitige Schicksalsmacht menschliche Bitten überhaupt hö- ren konnte, musste sie von ihnen gänzlich unbeeindruckt bleiben. Nach astral- stoizistischer Vorstellung fanden Kulte, Riten, Gebete und Opferhandlungen keinen Adressaten mehr und liefen ins Leere. Das Fatum ließ sich ohnehin niemals ändern,

und das einmal beschlossene Schicksal trat unausweichlich ein. Von einer Kommunikation zwischen Diesseits und Jenseits konnte im Astraldeterminismus keine Rede sein. Der Glaube an die Allmacht der Gestirne hatte die Berechtigung der traditionellen Religiosität von innen ausgehöhlt und die religiöse Praxis überflüssig gemacht. – Ein Konflikt war also vorprogrammiert.

So überrascht es nicht, wenn dem Astralfatalisten Tiberius (1. Jh. n. Chr.) vorgeworfen wird, er vernachlässige den heimischen Götterkult, weil er von der absoluten Macht des Sternenschicksals überzeugt sei. Denn ganz stoisch hatte dieser gesagt: „Man fügt sich in das allmächtige Gesetz, achtet es, betet es aber nicht an und opfert ihm nicht.“²⁴⁵ Wie viele andere ist auch Seneca (4 v. - 65 n. Chr.) der Auffassung, Gebete seien völlig nutzlos, da das einmal beschlossene Schicksal sowieso unabänderlich sei. Für ihn sind Opfer und Gebete „nichts anderes (...) als Tröstungen eines kranken Geistes“²⁴⁶ – also nicht nur unnötig, sondern auch unaufgeklärt, wenn nicht sogar psycho-pathologisch. Weil in den allermeisten Herrschaftsgebieten die traditionelle Religiosität nicht nur aufs engste mit dem Staats- und Gesellschaftswesen verknüpft war, sondern zugleich einen wichtigen identitätsstiftenden Faktor für den Staat bildete, musste ihre Infragestellung als Angriff auf das bestehende Gemeinwesen verstanden werden. Wer als überzeugter Sternengläubiger gegen die religiösen Traditionen auftrat, stand im Verdacht, gleichermaßen Häretiker *und* Verschwörer zu sein.

Freilich waren diese Anschuldigungen ein sehr hoher Preis, den auch eingefleischte Anhänger des Astraldeterminismus nicht unbedingt zu zahlen bereit waren. Wieder wurden Kompromisse, Anpassungen und Entschärfungen notwendig, die helfen sollten, das strenge Sternenregiment mit den traditionellen Religionen kompatibel zu machen. So räumten die Astraldeterministen ein, dass man durchaus zu den Sternen beten, sie bitten und beschwören könne, um Schlimmes zu verhüten oder zumindest eine Änderung des von der Astralmacht bestimmten Schicksals zu erreichen. Auch sei nicht völlig auszuschließen, dass bestimmte Opfer- und Kulthandlungen doch Einfluss auf die Schicksalsverfügungen der Sterne haben könnten.

Derartige Konzessionen an die Volksfrömmigkeit widersprachen zwar den fundamentalen Glaubenssätzen der astralen Schicksalslehre und schienen nicht sonderlich logisch, doch versprach man sich von diesen Zugeständnissen, dass der Sternenglaube vielleicht doch als ‚ordentliche‘ Religion öffentliche Akzeptanz finden würde. Auch deshalb erhoben die Sternengläubigen bald kaum noch nennenswerte Einwände gegen andere religiöse Praktiken der Volksfrömmigkeit wie beispielsweise die Mantik oder althergebrachte Riten – schließlich erschien es politisch opportun,

²⁴⁵ Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2634.

²⁴⁶ SENECA, ep. 77,12, quaest. 2, 35, 1f. (zit. nach RAC 7, 567).

dem Volk nicht alle religiösen Traditionen zu nehmen und es damit gegen sich aufbringen.

Die Beharrungskräfte der traditionellen Religionen sowie die Interventionen ihrer Repräsentanten und des Staates trugen somit zu einem erheblichen Teil dazu bei, dass der

Astralglaube als religiöse Weltanschauung nur in elitären und intellektuellen Kreisen Fuß fassen konnte. Hinzukam, dass er stets einen Beigeschmack von Esoterik und Sektierertum behielt. Auch wenn die dominierenden (Staats-)Religionen das eine oder andere Element der Astrologie aufnahmen, war ihr Widerstand gegen den Sternenglauben kaum zu brechen.

*e. Astrologie und die jüdisch-christliche Theologie*²⁴⁷

Für strenge Astralgläubige besaß die Sternenheimarmene unzweifelhaft göttliche Qualität: Sie war einzig und ewig, allwissend und allmächtig; sie stellte die höchste Form des Seins dar, dem alles Seiende sich zu verdanken hatte. Das Sternenschicksal galt als höchster und Universal-Wille, gegen den kein menschlicher Wille etwas auszurichten vermochte. Die Bestimmungen der Sterne waren seit ewigen Zeiten festgeschrieben, und nichts und niemand konnte gegen sie einschreiten – Macht, Wille und Sein waren in der Sternenmacht kumuliert.

Was den Gestirnen im Unterschied zur jüdisch-christlichen Gottesvorstellung entscheidend fehlte, waren jedoch Persönlichkeit und Empathie. Während sich Juden und Christen in ihrer Not bittend und betend an den engagierten Gott JHWH wenden konnten, musste der menschliche Wunsch nach einer *Gottesbeziehung* am kalten Determinismus der unerreichbaren Sterne abprallen, auf deren Barmherzigkeit niemand zählen durfte.²⁴⁸ Vor der gewaltigen und absoluten Macht der Gestirne war der Einzelne nahezu bedeutungslos. Allein diese frappante Differenz hätte eigentlich schon verhindern müssen, eine gemeinsame Ebene zu finden. – Doch Juden und Christen stehen der Astrologie keineswegs nur völlig ablehnend gegenüber.²⁴⁹

Zweifellos provozierte die Idee von der *Göttlichkeit* der Sterne und der damit verbundenen Verehrung der Gestirne heftigen theologischen Widerspruch von jüdi-

²⁴⁷ Vgl. Kocku v. STUCKRAD, *Geschichte der Astrologie*, 119-158; ders., *Frömmigkeit und Wissenschaft*, 87-191.

²⁴⁸ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: *RAC* 7, 544f.

²⁴⁹ Die Positionen innerhalb der verschiedenen Gruppierungen des Judentums sowie des Christentum können teilweise sehr weit auseinander liegen; aus Gründen der Umfangsbegrenzung kann an dieser Stelle eine sicher notwendige Differenzierung leider nicht erfolgen. Detailliertere Darstellungen finden sich in der genannten Literatur.

scher und christlicher Seite, war doch eine solche Auffassung mit dem monotheistischen Gottesbild der Heiligen Schrift und der Tradition nicht zu vereinbaren. Der Göttlichkeitsanspruch der Gestirne befand sich in unmittelbarer Konkurrenz zum Göttlichkeitsanspruch JHWHs und traf das Zentrum jüdisch-christlicher Identität. Hinzukam, dass Juden und Christen ihren Gott in erster Linie als ein *personales* Wesen betrachteten, das kommunikationsfähig und -willig ist und sich mit Leidenschaft und Barmherzigkeit für das Heil seines Bundesvolkes einsetzt. Im Unterschied zur Astralmacht ist es JHWH gewissermaßen ein ‚inneres Anliegen‘, nicht im dunkeln Jenseits zu bleiben, sondern sich geschichtsmächtig zu offenbaren, um Heil zu wirken.²⁵⁰ In Abgrenzung zur Lehre des Astraldeterminismus waren Juden und Christen der Überzeugung, dass ihr Gott am Leben der Menschen teilnimmt, sich zu ihnen hingezogen fühlt und sich mit ihnen verbindet; dass er aber auch auf den Ruf der Betenden hört und treu zu seinen Bundes-Verheißungen steht.

Trotz dieser gravierenden und eigentlich unüberwindlichen Differenzen fand dennoch astrologisches Gedankengut seinen Weg ins Judentum. Zwar musste es zuvor „bestimmte Transformationsprozesse durchlaufen (...), um mit monotheistischen Grundannahmen kompatibel zu werden“, doch „setzte man sich mit der Sternenkunde auseinander und formulierte sie in einer Weise, die auf einen blinden Fatalismus ebenso verzichtete wie auf eine kultische Verehrung der Gestirne.“²⁵¹ Entsprechend zwiespältig sind die literarischen Spuren astrologischen Gedankenguts in der Heiligen Schrift: Wo der alleinige Göttlichkeitsanspruch JHWHs Gefahr lief, relativiert zu werden, wurde der Sternenglaube heftig kritisiert und bekämpft;²⁵² wo jedoch die Souveränität und die Alleinverehrung JHWHs unangetastet blieb, konnte es durchaus zu einer behutsamen Integration der Astrologie kommen.

So streitet beispielsweise der Prophet Jeremia bereits im 7. Jh. v. Chr. gegen das Eindringen des Sternenglaubens nach Israel (vgl. Jer 10, 1-16) und bezeichnet die astrologischen Gebräuche der Nachbarvölker als „leeren Wahn“ (10, 3; vgl. auch Jer 8, 2; Jes 47, 13). Stein des Anstoßes ist jedoch nicht die Sterndeuterei als solche, „sondern der *Sternenkult*“²⁵³. So konnte beispielsweise der Prophet Daniel von Kritik unbehelligt am Hofe Nebukadnezars der Sterndeutung nachgehen und dort zum führenden Astrologen aufsteigen, weil seine Treue zu JHWH stets außer Zweifel stand (vgl. Dan 5,11).²⁵⁴ Entscheidend ist, dass Daniel seine Weissagungen *mit Hilfe* und *im Namen* JHWHs vollbringt und den Kräften der Sterne ihren ‚rechten‘ Ort im jüdischen

²⁵⁰ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 574-577.

²⁵¹ Kocku v. STUCKRAD, Geschichte der Astrologie, 130.

²⁵² Vgl. Dtn 4, 19; 12, 2-7; 17, 3-5; 2 Kön 23, 4f.

²⁵³ Kocku v. STUCKRAD, Geschichte der Astrologie, 133 (kursiv v. m).

²⁵⁴ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 295.

Glauben zuweist; zu keiner Zeit treten die Astralmächte in ein Konkurrenzverhältnis zur Einzigkeit und Allmacht JHWHs.

Zum führenden Gegner aller Astral*theologie* wird später Philo von Alexandrien (15 v. Chr. - 50 n. Chr.).²⁵⁵ In seiner Argumentation greift er die klassischen Gründe des Karneades auf (Völkersitten, Kollektiv-Tod, Unmöglichkeit eines genauen Horoskops u. a. m.) und verschärft sie teilweise noch. Gegen den astralen Determinismus verfiht Philo die Freiheit des Menschen und seine moralische Verantwortung; er sieht im Sternenfatalismus eine gefährliche Tendenz zur Selbstentschuldigung, die zur Abschaffung der sittlichen Verantwortung führe. Es sei schlimme Gotteslästerung, die Astralheimarmene und die Ananke zu Göttern zu machen und sie für die Urheber von Gut und Böse zu halten. Als Kind seiner Zeit räumt Philo zwar ein, dass eine grundsätzliche Abhängigkeit zwischen allen Ereignissen und Faktoren innerhalb des Kosmos bestehe (*sympatheia ton holon*) und dass das Wirken der Sterne Einfluss auf irdisches Geschehen habe; auch gesteht er zu, dass die Sterne als Abkömmlinge des Himmels unsterblich und in gewisser Weise vernünftig seien – doch niemals sei die Macht der Planeten eine absolute; als niedere Regenten stünden sie unter der Herrschaft des einen und allmächtigen Gottes.²⁵⁶ Dass JHWH der eine und einzige Gott sei, ginge schon aus der Tatsache hervor, dass er das Firmament erst am 4. Tag der Schöpfungswoche gebildet habe (Gen 1, 14-19), es also von ihm geschaffen und ihm deshalb untergeordnet sei. Auch liege die Aufgabe von Sonne, Mond und Sternen nicht im Weltregiment, sondern lediglich in der ‚Beleuchtung‘ der Schöpfung.

Wie Philo betonten auch andere Apologeten immer wieder die Absolutheit und Allmacht JHWHs. Deutlich strichen sie die Willensfreiheit und die Verantwortlichkeit des Menschen heraus und wandten sich gegen alle Formen moralischer Determination; mit ihrer Vernunft habe Gott allen Menschen ein wirksames Instrument gegeben, das jedem Freiheit von den Fremdbestimmungsversuchen der Heimarmene verschaffe, damit er dieser (zumeist finster vorgestellten) Macht nicht ohnmächtig ausgeliefert sei.²⁵⁷ Die Unabhängigkeit des einzelnen wie des gesamten Volkes Israel vom Schicksalszwang sollte bei aller Nähe zur Astrologie stets gewahrt bleiben.

²⁵⁵ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 574f.

²⁵⁶ PHILO von Alexandrien, *De specialibus legibus* I, 207 (zit. n. Kocku v. STUCKRAD, *Geschichte der Astrologie*, 133).

²⁵⁷ In der Auseinandersetzung zwischen den Astralgläubigen und dem Judentum verfestigte sich bereits sehr früh ein fester Bestand häufig wiederholter Kritikpunkte am Sternenfatalismus: a.) Die Allmacht des wahren Gottes sei mit dem Allmachtsanspruch der Astralheimarmene unvereinbar; nicht die Willkür der Sterne lenke das Schicksal der Menschen, sondern einzig der Wille Gottes. b.) Gebete, Gottesdienste und andere Formen der Religiosität verlören ihren Sinn, wenn das Weltregiment tatsächlich bei den Sternen läge. c.) Die jüdische Identität habe sich durch alle Zeiten un-

Trotz aller theologisch-rationalen Überzeugungsarbeit wuchs spätestens seit der Niederschlagung des Zweiten jüdischen Aufstandes gegen Rom (132-135) auch im rabbinischen Judentum das Interesse an der Astrologie.²⁵⁸ Doch wurden die „astrologischen Traditionen nicht einfach übernommen, sondern [sie] erfuhren unter jüdischen Vorzeichen eine spezifische Veränderung und Anpassung“, wobei die „*theologische Kohärenz*“ wichtiger war „als die ‚Korrektheit‘ des astrologischen Lehrgebäudes“.²⁵⁹ So fand unter anderem die Idee eines persönlichen „Geburtsgestirns“²⁶⁰ Einlass in Talmud und Midrasch, von wo sie anschließend in den jüdischen Kultus integriert wurde und bis in die Gegenwart fortbesteht. In der rabbinischen Tradition²⁶¹ verbreitete sich zum Beispiel der Glaube, dass zumindest Lebensdauer, Kinderzahl und Auskommen nicht (allein) dem religiösen Verdienst, sondern (auch) dem persönlichen Schicksalsstern zuzuschreiben seien („mazzal“ = astrologische Vorherbestimmung).

Zwar wurde die Bestimmungsmacht der Planeten durchaus ernstgenommen,²⁶² doch relativierte man ihren Einfluss auf zweifache Weise: Zum einen war jederzeit klar, dass die Sterne lediglich als ‚Diener JHWHs‘ fungierten und keine Wirksamkeit aus eigener Kraft besaßen, und zum anderen war man der Überzeugung, dass der Mensch durch Frömmigkeit, Gebet und einen moralischen Lebenswandel – und nicht zuletzt durch die Barmherzigkeit Gottes – einem schlimmen Schicksal entgehen könne. Die häufig aufgeworfene Frage, ob der ‚Schicksalsstern‘ eine ‚heilsentscheidende‘ Macht über das Volk Israel besäße, beschied die Mehrheitsmeinung zwar eindeutig negativ; gleichwohl sei Israel aber trotz des Privilegs von Erwählung und Bundesschluss nicht immun gegen die vielfältigen Versuchungen durch schicksalhafte (äußere) Ereignisse, und es bedürfe permanenter (moralischer) Kraftanstrengung, dem Anspruch als Volk Gottes gerecht zu werden.

ter verschiedenen Kulturen und Herrschaften erhalten – offensichtlich sei die Macht des Sternenschicksals weitaus schwächer als der Heils- und Bundeswille Gottes. d.) Astrologische Prophezeiungen seien oftmals nicht eingetreten – auf die Kalkulierbarkeit der Sterne zu setzen, sei augenscheinlich nicht besonders erfolgversprechend.

²⁵⁸ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 577f. (Lit!).

²⁵⁹ Kocku v. STUCKRAD, Geschichte der Astrologie, 137f. (kursiv i. O.).

²⁶⁰ Die Vorstellung des ‚Geburtsgestirns‘ besagt, dass jedem Menschen ein individueller Stern zugeordnet ist, der am Tag seiner Geburt auf- und im Moment seines Todes wieder untergeht.

²⁶¹ Vgl. hierzu: Ludwig WÄCHTER, Rabbinischer Vorsehungs- und Schicksalsglaube (Diss.), Jena 1958; ders., Astrologie und Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum, in: Kairos 11 (1969), 181-200.

²⁶² Vgl. Roland BERGMEIER, Art. „Schicksal II“ (Altes Testament und Judentum), in: TRE 30, 109.

Offensichtlich spürte man innerhalb der jüdischen Theologie immer wieder die Gefahr, dass auch mit einer vorsichtigen Akzeptanz der Astralheimarmene die eigene religiöse Identität bedroht werden konnte. Insofern war man trotz aller astralen Annäherungsversuche streng darauf bedacht, weder die absolute Souveränität JHWHs noch die Verantwortlichkeit des Menschen für das eigene Handeln in Frage zu stellen. Ein „blinde[r] fatalistische[r] Glaube an einen astrologischen Determinismus“²⁶³ war für einen Juden inakzeptabel, denn keinesfalls reichte die Sympathie für das Sternenschicksal so weit, dass man bereit war, den Glauben an die Einzigkeit und Allmacht JHWHs sowie an die Gültigkeit seiner Gebote und Verheißungen aufzugeben.

Auch Christen haben in allen Jahrhunderten immer wieder mit der Astrologie geliebäugelt.²⁶⁴ Bereits das Neue Testament lässt Anklänge an das Schicksalswirken der Sterne erkennen: Hatte nicht ein eigentümlicher Komet die Sterndeuter (mágoi!) aus dem Morgenland zur Krippe Jesu geführt (Mt 2,1-13.16), und zeigten sich angesichts des Todes Jesu nicht besondere Zeichen am Himmel (Mk 15,33-38)? Wurde nicht der Messias mit kosmischen Bildern beschrieben (Mk 13,26; 14,62; Joh 1,1-18) und sprachen nicht die Briefe der Apostel des Öfteren von himmlischen „Elementarmächten“ (Gal 4,3), von „Mächten und Gewalten des Himmels“ (Röm 8,38f.) oder von den „bösen Geistern des himmlischen Bereichs“ (Eph 6,12)? Und war nicht die Apokalypse des Johannes voll von astronomischen Anspielungen, die den wiederkommenden Christus in Verbindung mit kosmologischen Umwälzungen stellten (Offb 8-11)?²⁶⁵ Offensichtlich teilten die neutestamentlichen Autoren die „Mehrheitsmeinung ihrer Zeitgenossen, dass ausgewiesene Ereignisse mit besonderen Zeichen am Himmel einhergehen.“²⁶⁶

In der populären astralfatalistischen Kultur der ersten Jahrhunderte fand die Vorstellung, dass eine „finstere astrologische Heimarmene mit ihren unzähligen dämonischen Mächten“²⁶⁷ den Kosmos beherrsche, insbesondere bei jenen Christen Anklang, die mit der stoischen Philosophie, der Gnosis²⁶⁸ oder den Mysterienkulten sympathisierten. Teils waren sie von der Plausibilität des Astralglaubens tatsächlich

²⁶³ Kocku v. STUCKRAD, Das Ringen um die Astrologie, 543-623; ders., Geschichte der Astrologie, 140

²⁶⁴ Vgl. Alfons ROSENBERG, Zeichen am Himmel, 40-54.

²⁶⁵ Kocku v. STUCKRAD spricht sogar davon, dass die „astrale Aufladung der christlichen Heilsgeschichte kaum hoch genug veranschlagt“ werden könne (Geschichte der Astrologie, 146).

²⁶⁶ Kocku v. STUCKRAD, Geschichte der Astrologie, 142.

²⁶⁷ Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 580.

²⁶⁸ Vgl. Kocku v. STUCKRAD, Das Ringen um die Astrologie, 624-695;

überzeugt, teils trieb sie aber auch die Angst, durch das verhängnisvolle Wirken der Sterne ihres Heils auf immer verlustig gehen zu können.

Insgesamt war die Herausforderung des Astralglaubens für die junge Kirche keinesfalls zu unterschätzen, musste sie doch gegen den stoischen und astrologischen Mainstream der zeitgenössischen Religiosität ankämpfen, um ihr eigenes Profil herauszuarbeiten.²⁶⁹ Denn auch eine Bekehrung zum Christentum bedeutete nicht die unmittelbare Beendigung bisheriger heidnisch-fatalistisch-astrologischer Überzeugungen und Praktiken. So gab es beispielsweise in der Branche der professionellen Astrologen häufig Unverständnis, wenn man von ihnen verlangte, nach der Taufe ihren Beruf – und damit ihre wirtschaftliche Existenz – aufzugeben. Auch gab es immer wieder Sünder, die die Verantwortung für ihre Verfehlungen von sich abzuwälzen suchten, indem sie der Astralheimarmene die Schuld zuschrieben. „Sage mir, was ich gegen mein Schicksal tun kann?“²⁷⁰, lautete eine verbreitete Selbstrechtfertigung.

Die kirchliche Lehre sah im Astralglauben nicht nur finstere, gegengöttliche Dämonen oder vielleicht sogar den Teufel selbst am Werk, sondern befürchtete – ähnlich wie jüdische Gelehrte – mehr noch eine existenzbedrohende Relativierung ihrer monotheistischen und sittlichen Grundüberzeugungen: Sollten tatsächlich die Sterne das Regiment über die Welt ausüben, wären weder die Willensfreiheit noch die sittliche Verantwortung des Menschen und erst recht nicht die uneingeschränkte Souveränität Gottes denkbar. Die kirchliche Haltung dem Astralglauben gegenüber entwickelte sich entsprechend rigide:²⁷¹ Wer sich zum Christentum bekehren wollte, musste der Astrologie in aller Form abschwören; wer bereits Christ war, aber nicht von Horoskopern und Sterndeuterei lassen konnte, hatte im schlimmsten Falle mit seiner Exkommunikation zu rechnen.

Bereits der Apostel Paulus kämpft mit großer Entschiedenheit gegen astrologische Versuchungen im frühen Christentum. Als Neu-Geschaffene unterlägen die Christen nicht länger den Gesetzen der Welt und deshalb auch nicht mehr der Sternenheimarmene, sondern seien frei in und durch Christus; die ‚Herrscher der Welt‘ hätten ihren Einfluss eingebüßt, und niemand, der an Christus glaube, sei ihnen mehr untertan. Jede Form von „Tagewählerei“ (Röm 14,5f.) lehnt Paulus ebenso ab wie al-

²⁶⁹ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 581-634.

²⁷⁰ Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 582. Derartige Versuche, die persönliche Verantwortung für begangene Taten einer (wie auch immer gearteten) Schicksalsmacht zuzuweisen, begegnen auch in den anderen deterministischen Modellen.

²⁷¹ Vgl. Kocku v. STUCKRAD, Das Ringen um die Astrologie, 767-800;

le Versuche, die „heilsgeschichtlichen Ereignisse aus den Sternenbewegungen heraus vorherzusagen“²⁷².

In der folgenden Auseinandersetzung um den Astralfatalismus griffen die christlichen Theologen die bekannten Einwände des Karneades wieder auf und ergänzten sie teilweise um neue dogmatische Argumente. Die göttliche Autorität der Heiligen Schrift führten sie dabei ebenso ins Feld wie polemische Zuspitzungen der verhängnisvollen sittlichen Folgen eines konsequent zuende gedachten Sternendeterminismus. Dabei wurden die „logischen Widersprüche und die wissenschaftlichen Ungeheimheiten (...) [jedoch] seltener als Waffe verwendet (...). Das Hauptinteresse (...) [galt] der moralischen Argumentation.“²⁷³ Offensichtlich wollten die Apologeten der jungen Kirche eher die *Unsittlichkeit* und weniger die *Unsinnigkeit* des Astralgläubens aufzeigen.

Zwar stieß der Astralfatalismus bei einem großen Teil der christlichen Apologeten²⁷⁴ auf kompromisslose Ablehnung, doch fanden sich unter den Theologen auch einige, die eine differenziertere Auseinandersetzung mit ihm suchten.²⁷⁵ Mit quasi wissenschaftlicher Trennschärfe wollten sie die rationalen und göltigen Bestandteile der Sternenkunde von ihren magisch-irrationalen und – wie sie meinten – häretischen Elementen trennen: Die *Astronomie* sollte von der *Astrologie* gereinigt werden.²⁷⁶

So räumt beispielsweise Origenes (+ 253) ein, dass die Sterne zwar belebte geistige Wesen von höherer Art seien und aufgrund der ‚kosmischen Einheit von allem‘ durchaus *physischen* Einfluss auf irdisches Geschehen nehmen könnten, doch gesteht er ihnen in keiner Weise zu, dass sie Macht auf die *Psyche* oder das moralische Handeln nehmen könnten. Das astrologische Geschehen habe zwar in sehr begrenztem Maße konkrete Auswirkungen, aber es sei keinesfalls gleichzusetzen mit der göttlichen Vorsehung; den Sternen komme es allenfalls zu, bestimmte Ereignisse *anzuzeigen*, doch liege es nicht in ihrer Macht, diese zu *bewirken*. Niemals könne man die Gestirne zur Entschuldigung oder Rechtfertigung für begangene (sündhafte) Taten heranziehen, da das individuelle Leben nicht vom Zwang des Sternenschicksals gesteuert werde. Die Apologie Basilius’ des Großen (320-379) zielt mit noch größerer Entschiedenheit in eine ähnliche Richtung. Auch er bekämpft mit

²⁷² Kocku v. STUCKRAD, Geschichte der Astrologie, 143.

²⁷³ Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 583.

²⁷⁴ Zu diesen gehören z.B. Tatian, Justin, Hippolyt, Clemens von Alexandrien, Athanasius, Gregor von Nyssa, Tertullian, Ambrosius u. v. a.

²⁷⁵ Vgl. Gerhard VOSS, Musik des Weltalls wiederentdecken. Christliche Astralmystik, Regensburg 1997, 9-35.

²⁷⁶ Zum Folgenden vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 584.

Vehemenz den Glauben an die Determinationskraft der Sterne. Die Planeten und alle anderen Himmelskörper seien weder gottähnliche noch geistige Wesen, und auf das freiheitliche und moralische Leben hätten sie keinerlei Einfluss. Eine wirkende Verbindung zwischen dem astralen Geschehen und den weltlichen Vorgängen vermag er nicht zu erkennen. Basilius betreibt damit nicht nur eine frühe ‚Säkularisierung‘, sondern schafft durch die Zurückdrängung der deterministischen Sternenheimarmene zugleich auch einen Raum für das freie Heilswirken des christlich-souveränen Gottes und für einen unideologischen (säkularen und quasi ‚naturwissenschaftlichen‘) Umgang mit der Welt.

Angesichts der außerordentlich hohen Popularität, die die Sternenheimarmene in den ersten drei Jahrhunderten auch unter den Christen genoss, mussten sich nahezu alle renommierten Theologen mit diesem Phänomen auseinandersetzen.²⁷⁷ Dies war um so mehr geboten, als dass sich der christliche Glaube in der sensiblen Phase seiner Identitätsbildung befand, Strukturen und Lehrinhalte noch nicht verfestigt und Abgrenzungen gegenüber anderen Weltanschauungen vonnöten waren. Tertullian²⁷⁸ (ca. 150 – ca. 200), Minucius Felix (2./3. Jh.) und Laktanz (ca. 250-320) kritisieren deshalb Magie und Sternenglaube ebenso wie Athanasius (295-373) oder Ephraim der Syrer (ca. 306-373) mit teilweise scharfer Polemik. Gregor von Nyssa (334-394), Johannes Chrysostomos (ca. 344-407) oder Ambrosius (339-397) versuchen später argumentativ, die Absurdität des Sternenglaubens gegenüber dem Christentum nachzuweisen („inutile, impossibile, ineptum“) und dieses als die überzeugendere Glaubensalternative zu profilieren. Augustinus²⁷⁹ (354-430), Leo der Große (+461) und Gregor der Große (540-604) setzen sich ebenfalls intensiv mit der Astrologie auseinander und fordern kirchendisziplinarische Konsequenzen für jene Christen, die dem Sternenglauben nicht abschwören wollen.

Wenngleich die persönliche Nähe der Apologeten zur Astrologie sehr unterschiedlich war (Augustinus hatte in seiner Jugend den Rat der Astrologen gerne eingeholt und selbst mit Horoskopfen experimentiert), auch wenn die Kompromissbereitschaft mit den Anhängern des Astralfatalismus stark variierte (Laktanz beispielsweise ging von begrenzten

²⁷⁷ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 587-626.

²⁷⁸ Vgl. TERTULLIAN, *De idolatria* IX, 7f. (zit. n. Kocku v. STUCKRAD, *Das Ringen um die Astrologie*, 775).

²⁷⁹ Vgl. AUGUSTINUS, Aurelius, *Die Bekenntnisse. Übertragung, Einleitung und Anmerkungen* von Hans Urs von Balthasar (= *Christliche Meister* 25), Einsiedeln 1985, hier: 4. Buch, III, 4-6 (Seite 88-91); 7. Buch VI, 8-9 (164-166).

Wirkungen der Sterne aus; Johannes Chrysostomos dagegen lehnte rigoros jede Form von Astralglaube ab), obwohl der Adressatenkreis wechselte (einige Theologen richteten sich mehr an Intellektuelle, andere an die herrschende Klasse, wieder andere an Berufsastrologen oder an das ‚einfache Volk‘) und die Kritik sich in Akzentuierung und Niveau teils erheblich voneinander unterschied (philosophisch, theologisch, ethisch, populistisch, polemisch, disziplinarisch), kamen letztlich doch alle Theologen in der eindeutigen Ablehnung des Astralfatalismus überein.²⁸⁰ Der Glaube an die Macht der Sterne sei prinzipiell unvereinbar mit dem Glauben an die Macht des christlichen Gottes, und das Schicksal der Menschen liege nicht im Verfügungsbereich einer anonymen Astralheimarmene, sondern allein in der gütigen *Vorsehung* des sich offenbarenden Gottes; nichts in der Welt geschehe, ohne dass Gott auf irgendeine Weise daran beteiligt sei. Letztlich berge die Astrologie sogar die Gefahr einer „Selbstermächtigung des Menschen“, weil dieser sich anmaße, dem allmächtigen Gott gewissermaßen ‚in die Karten zu schauen‘, um mit diesem Wissen das Schicksal selbst in die Hand zu nehmen; stattdessen ginge es um „Demut“ und „freiwilligen Wissensverzicht“.²⁸¹

Allein die mit der Gnosis sympathisierenden Christen, die Manichäer²⁸² und andere kleinere Gruppen vermochten der Sternenheimarmene mehr abzugewinnen.²⁸³ Sie nahmen den Astralfatalismus durchaus ernst, doch relativierten sie ihn, indem sie seine (negative) Macht auf bestimmte Lebensbereiche begrenzten. Für sie bedeuteten die Astralmächte eine permanente Gefahr für die sittliche Integrität des Menschen, weil sie immer wieder versuchten, ihn in böser Absicht an sich zu binden. Erlösung sei dennoch möglich, und deswegen betonten die Gnostiker, dass der Mensch nicht allein vom astralen Geschehen –quasi marionettenhaft – determiniert sei, sondern zugleich den allgemeinen Gesetzen der Natur unterworfen sei und einen freien Willen besäße. Bar Daisan fasst zusammen: „Wir Menschen werden einheitlich geführt durch das Gesetz der Natur, verschieden durch die Entscheidung des [astralen] Fatums, nach unserem eigenen Wünschen durch unseren freien Willen, in dem, was von ihm abhängt.“²⁸⁴ Zweifellos erkannten die Gnostiker im Kos-

²⁸⁰ In Verlauf der Jahrhunderte währenden Auseinandersetzung um die Astrologie waren die verwendeten Argumente mehr oder weniger dieselben: Mit unterschiedlicher Gewichtung führte man immer wieder die bekannten logischen, moralisch-sittlichen, psychologischen, philosophischen oder theologischen Gründe an, die den Sternenglauben diskreditieren und den christlichen Glauben stärken sollten.

²⁸¹ Kocku v. STUCKRAD, *Geschichte der Astrologie*, 150.

²⁸² Vgl. Kocku v. STUCKRAD, *Das Ringen um die Astrologie*, 696-766.

²⁸³ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 626-628.

²⁸⁴ Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 631.

mos eine ewige Ordnung, doch war man der Überzeugung, dass diese Ordnung letztlich keine Heimat, sondern vielmehr ein Gefängnis für die menschlichen Seelen darstelle, aus dem sie sobald als möglich befreit werden müssten. Die Ewigkeit der Gesetze und die Zeitzyklen der Welt könnten niemals Erlösung bringen, weil sie lediglich eine ewige Wiederholung des Immergleichen garantierten.

So besagte beispielsweise eine der in gnostischen Kreisen vertretenen Vorstellungen, dass der Lauf der Gestirne faktisch die Geburt eines Menschen festlege und damit maßgeblichen Einfluss auf sein weiteres Lebensschicksal ausübe. Die Bewegungen der Sterne zeugten ihrer Auffassung nach von dem Ringen guter und böser Mächte um die Seelen der Menschen. Da allerdings keineswegs sicher sei, dass die guten Kräfte die Oberhand behielten, bestünde die ersehnte Erlösung einzig darin, sich vollständig dem Einflussbereich der Astralheimarmene zu entziehen; dies geschehe durch *Erkenntnis* und *Sakrament*: „Die Taufe beendet die Macht der Heimarmene.“²⁸⁵ Insofern bei der Geburt Christi ein neuer Stern aufgegangen sei, der das zwingende Verhängnis der alten Konstellation aufgehoben habe, könne sich der Gläubige durch freie Willensentscheidung retten, indem er sich unter den Schutz des ‚Sterns Christi‘ stelle. Aufgrund ihrer dualistischen Weltsicht waren die Gnostiker immer darauf aus, sich aus dem Schlachtfeld der kosmischen Mächte auf ein sicheres Terrain zurückzuziehen und sich dort gegen die Angriffe finsterner Gewalten in Sicherheit zu bringen. In ihren Augen vermochte erst der existentielle und freie Anschluss an die Erlösungstat Christi dauerhaften Schutz zu gewährleisten, indem er den Menschen in seine ‚eigentliche‘ Heimat zurückbrächte.

In der weiteren Auseinandersetzung mit der Astrologie wird auf unterschiedliche Weise immer wieder die Überlegenheit Christi über die Macht der Sterne betont.²⁸⁶ So zeigt beispielsweise die Ikonographie Christus häufig als den ‚dominus mundi‘ oder als ‚Kosmokrator‘ mit der Fixsternsphäre, den sieben Planeten und dem Erdbogen. Ab dem 4. Jahrhundert kriminalisieren die christlichen Kaiser die Magie und Astrologie;²⁸⁷ Konzilien und Synoden²⁸⁸ übernehmen diese Verbote und müssen sie

²⁸⁵ Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 627.

²⁸⁶ Vgl. die eindeutige Vorordnung Christi vor allem Geschaffenem im Credo (‚Schöpfungsmittlerschaft‘) und Kol 1,16 (‚alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen‘).

²⁸⁷ Im Jahr 294 untersagt der römische Kaiser Diokletian die Ausübung der Astrologie (um der alten römischen Religion willen); der christliche Kaiser Constantius II. wiederholt im Jahre 357 das Verbot, und die Kaiser Valentinian und Valens fordern (in Folge des Konzils von Laodizea) mit ihrem Edikt von 370 (oder 373?) bei Androhung von Deportation oder Todesstrafe die Einstellung aller astrologischen Betätigung und Lehre; Gleiches verlangen auch die ost- und weströmischen Kaiser Theodosius und Honorius im fünften Jahrhundert.

im Laufe der folgenden Jahrhunderte noch des Öfteren wiederholen. Doch konnten diese gesetzlichen Verbote nicht das vollständige Verschwinden der Astrologie bewirken. Erst im Hochmittelalter wird der Sternenglaube vorübergehend geschwächt, doch erlebte er durch den Einfluss des Islams und der arabischen Gelehrsamkeit schon bald wieder eine neue Blüte.

5. Abschließende Bemerkungen zur Astrologie

Im magisch-mystischen Paradigma nimmt der Glaube an das Schicksalswirken der Sterne ohne Zweifel eine herausragende Position ein. Dabei zeigt die Astrologie bis in die Gegenwart nicht nur eine enorme Faszination, sondern auch eine hohe Kompatibilität mit völlig unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen. Unabhängig von geschichtlichen, kulturellen oder religiösen Kontexten neigte (und neigt) der Mensch offenbar immer wieder dazu, eine geheimnisvolle Korrelation zwischen irdischen und himmlischen Ereignissen zu erkennen. Dass derartige Spekulationen ebenso unüberprüfbar wie willkürlich und dabei häufig schlichtweg falsch sind, vermag die Attraktivität der Astrologie nicht nachhaltig zu mindern.²⁸⁹ Anscheinend ist der Wunsch, einen *Plan* des Schicksals irgendwo vorgezeichnet zu sehen, um mit seiner Hilfe den Unverfügbarkeiten nicht *blind* – und damit völlig ohnmächtig – ausgeliefert zu sein, allemal stärker als die überzeugendsten Argumente, wie sie im Laufe der Geschichte wieder vorgetragen wurden.²⁹⁰ Selbst vernichtende Kritik von wissenschaftlicher Seite („Die Astrologie mit ihren antiquierten astronomischen Bezügen, blümeranten Prognosen und wohlfeilen Charakteranalysen ist kein geeignetes Mittel, um das eigene Schicksal auszuloten.“²⁹¹) perlt an den überzeugten Verfechtern des Sternenglaubens fast folgenlos ab. Erstaunlich ist, dass sogar die Erkennt-

²⁸⁸ Erstmals verbietet das Konzil von Laodizea (365) ausdrücklich die Betätigung als Astrologe oder Magier; später wiederholt das 2. Konzil von Braga (572) dieses Verbot.

²⁸⁹ Bis heute nehmen führende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens noch den (heimlichen) Rat von (Hof-)Astrologen in Anspruch. Nicht nur Dschingis Khan holte die Meinung der Astrologen ein, wenn er aufs Schlachtfeld zog; auch Napoleon und Otto von Bismarck unterließen es, an Freitagen, die auf den 13ten eines Monats fielen, wichtige Unternehmungen zu beginnen. Frankreichs ehemaliger Staatspräsident François Mitterand, die amerikanische Außenministerin Hillary Clinton sowie die Präsidenten Ronald Reagan und Boris Jelzin sympathisierten ebenfalls mit der Astrologie. Auch vom spanischen König Juan Carlos wird erzählt, dass er sich sehr für Horoskope interessiere. Immerhin glauben rund vierzig Prozent der Deutschen, dass die Sterne in ‚irgendeiner Weise‘ das Schicksal beeinflussen.

²⁹⁰ Vgl. Jochen WEGNER, Warum immer ich? Schicksal. Eine Betriebsanleitung, Berlin 2004, 161-183.

²⁹¹ Jochen WEGNER, Warum immer ich?, 183.

nisse der Astronomie kaum Zugang in die Welt der Astrologen finden.²⁹² Stattdessen entwickeln die Sterndeuter zur Verteidigung ihrer Seriosität permanent einfallsreiche Selbstimmunisierungsstrategien, mit denen die vielfältige Kritik abgewehrt werden soll. Offensichtlich scheint es sehr gewichtige Gründe zu geben, die es der Astrologie ermöglicht haben, selbst im widrigen Klima von Aufklärung und Wissensrationalität überleben zu können. Was also macht den Glauben an das Sternenschicksal so reizvoll?

- **Lieber eine schlechte als gar keine Erklärung.** Man wird sicher nicht unterschätzen dürfen, dass die Astrologie für viele Menschen eine in sich schlüssige und nachvollziehbare Antwort auf die Frage nach dem Woher der alltäglich erlebten Unverfügbarkeiten bietet. Auch wenn die Auskunft, dass des Menschen Schicksal in den Sternen stehe, nicht sonderlich überzeugend wirkt, handelt es sich doch immerhin um eine ‚Erklärung‘, und mit ihrer Hilfe lässt sich besser begreifen, was zuvor gänzlich unbegreiflich schien. Die astral-magische Theorie besticht zudem durch ihre Einfachheit, die dem wissenschaftstheoretischen ‚Sparsamkeitsprinzip‘ und wohl auch der intuitiven Neigung entspricht, stets die einfachere Lösung der komplexeren vorzuziehen.
- **Astrologie als ‘theory-of-everything’.** Das Grundaxiom des astrologischen Schicksalsverständnisses ist ein *holistisches*: Himmel und Erde, Mensch und Universum, diesseitige Ereignisse und astrale Bewegungen – alles Sichtbare und Unsichtbare – bilden die *harmonische* Ganzheit des Kosmos. In ihm hängt jedes Element mit jedem anderen zwar auf geheimnisvolle, aber doch *geordnete* Weise zusammen. Chaos oder Zufall bleiben nach astrologischer Vorstellung grundsätzlich ausgeschlossen. Man geht davon aus, dass der gesamte Kosmos nach einem geheimen Plan sinnvoll und vernünftig strukturiert ist – dass also in, neben oder über allem Materiellen ein allmächtiger Welt-Logos als geistiges Prinzip existiert, in dem Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit zusammenfallen. Auch wenn die erlebten Unverfügbarkeiten die persönlichen Erwartungen des Menschen immer wieder enttäuschen, brauchen sie aus ‚kosmisch-objektiver‘ Perspektive noch lange nicht sinnlos oder schlecht zu sein. Weil mit dem astrologischen Schicksalsdenken eine *Meta*-Perspektive – gewissermaßen eine *theory-of-everything* –, ins Spiel kommt, wird es möglich, alle Lagen und Geschehnisse *neu* zu sehen und *anders* zu bewerten. Wer die verborgenen Strukturen des Kosmos

²⁹² Beispielsweise haben sich im Laufe der Zeit die Stellungen der Planeten so sehr verändert, dass sie längst nicht mehr mit den klassischen Kalenderdaten der einzelnen Tierkreiszeichen übereinstimmen.

durchschaut hat, erkennt die Relativität seiner bisherigen Weltsicht und ist nun im Stand, von seinem *omniscient-point-of-view* das Unverfügbare in einen sinnvollen Zusammenhang einzuordnen. Durch diesen Perspektivwechsel lassen sich prinzipiell alle schicksalhaften Ereignisse rechtfertigen und vielleicht sogar annehmen.

- **Nichts ist und geschieht zufällig.** Der Glaube an eine transzendente Weltvernunft verheißt die Existenz eines kosmischen *Plans*, einer *Ordnung* und eines *Sinns*. Das unantastbare ‚*Programm*‘, das am Firmament abläuft, interpretiert der Astrologe gewissermaßen als sichtbares Symbol der an sich verborgenen Weltvernunft. Weil das wunderbare Zusammenspiel, das sich am Himmel in aller Öffentlichkeit ereignet und sogar mathematischen Gesetzen entspricht, für *alles* Weltgeschehen gilt, findet er hier nicht nur das Ideal, sondern auch die Bestätigung seiner kosmologischen Theorie, die besagt, dass alles einem – allerdings unsichtbaren – Programm folgt und damit Teil der großen Kosmosordnung ist. Denn wenn es einen Über-Sinn gibt, *muss* er universal gelten – unabhängig davon, ob der Einzelne diesen Sinn erkennen kann oder nicht. Durch diesen ‚Trick‘ wird die Behauptung der Existenz und Wirksamkeit einer alles bestimmenden Weltvernunft gewissermaßen durch sich selbst begründet und abgekoppelt von der Einsicht des Menschen, dem damit Grundlage und Legitimität für mögliche Kritik entzogen wird. Denn welche Berechtigung könnten Zweifel am Vorhandensein einer Weltvernunft noch haben, wenn sich diese sogar selbst am Himmel *offenbart*, obwohl sie ihrer Natur nach eigentlich unsichtbar ist? Aufgrund ihrer strukturellen Unüberprüfbarkeit entfernt sich die Astrologie von der empirischen Erkenntnis und wird zu einer Sache des *Glaubens*.
- **Logos-Denken.** Nach astrologischer Vorstellung firmieren die Sterne sowohl als symbolische *Verkörperung* als auch als wirksame *Instrumente* einer kosmischen Weltvernunft (heimarmene). Diese ist als das einzige, ursprüngliche und unpersonale Prinzip jene transzendente Macht, die alles himmlische und irdische Geschehen zu einer Einheit zusammenbindet und harmonisch zusammenhält. Die Zustände und Ereignisse auf der Erde haben jedoch nicht nur ihre Entsprechung, sondern auch ihre unmittelbare Verursachung in den Gestirnen; denn weil diese im Unterschied zum Menschen ewig, beständig und mächtig sind, sind allein sie in der Lage, den wechselvollen Verlauf des irdischen Daseins vorzuzeichnen und sogar weitgehend zu determinieren.²⁹³ Schicksalhafte Notwen-

²⁹³ Dass das ‚Leben der Sterne‘ nichts mit dem ‚Leben der Menschen‘ zu tun haben sollte, war für einen Menschen der Frühzeit wahrscheinlich grundsätzlich nicht nachvollziehbar. Aber wenn nun

digkeiten und Zufälle lassen sich also letztlich als das Walten der großen jenseitigen Weltvernunft rechtfertigen. Doch trotz aller kosmisch-harmonischen Einheitsideologie bleibt das Sinnziel der All-Vernunft ungewiss, und eine Erlösungshoffnung lässt sich nicht erkennen.

- **Man weiß, wo man hingehört.** Alternativlos unter der Bestimmungsmacht von Weltvernunft und Sternen leben zu müssen, kann auf der einen Seite bedrohlich und beklemmend wirken; auf der anderen Seite kann diese Lage aber auch ein ‚kosmisches Zuhause‘ bedeuten. Zwar findet sich der Mensch mit schicksalhafter Unausweichlichkeit an einem Ort vor, den er nicht wählen konnte, und doch glaubt er zu wissen, dass dieser Ort keineswegs zufällig oder beliebig, sondern *zugewiesen* und *gewollt* ist. Denn wenn er sich als Teil des Kosmos begreift, hat sein schicksalhaftes Dasein zugleich Anteil an einem großen kosmischen Plan. In diesem Plan hat jedes Element seine unverwechselbare Bedeutung, und deswegen darf sich der Einzelne als akzeptierter *Mitbewohner* des Universums betrachten. Im Grunde kann er sogar dankbar sein, dass er gleichsam auserwählt wurde und dass ihm im kosmischen Gesamtprogramm eine Rolle zugewiesen wurde. Sein Verstand ist zwar viel zu ‚klein‘, um den Sinn des kosmischen Masterplans zu durchschauen, doch wirkt es mitunter schon *trostspendend*, wenn man bereit ist zu glauben, an einem ‚großen Ganzen‘ mitwirken zu dürfen. Was die Sternen-Heimarmene einem Menschen dann an schrecklichen Widerfahrnissen zumutet, lässt sich durch die kosmologische Perspektive verkleinern, neutralisieren und rechtfertigen. Letztlich – so die astrologische Gewissheit – gibt es im Gesamtplan der Welt nichts, das keinen Sinn hat.

Die schlimmste Kränkung des Menschen, nämlich die, *kontingent* zu sein,²⁹⁴ bleibt dem Sternengläubigen im Grunde erspart. Obwohl er im kosmischen Gesamtgefüge nur das schwächste Glied in der Kette ist, hat er dennoch eine unverwechselbare Aufgabe. Aufgrund dieser zugewiesenen Funktion – also gewissermaßen *von außen* her – bekommt sein Dasein sogar vor der Ewigkeit des Universums eine einmalige Bedeutung. Zwar unterliegt das menschliche Leben dem Diktat der Sternenheimarmene, doch kann auch das Wissen um den eigenen Ohnmachts-Status eine Art ‚Heimat‘ sein – und ist damit mehr als existentielle Ortlosigkeit oder Kontingenz. Weil es offenbar nur schwer zu ertragen ist,

offensichtlich die Handlungen der Menschen die Bahnen der Sterne unbeeindruckt ließen, so schien es plausibel, dass es zumindest umgekehrt der Fall sein müsse.

²⁹⁴ Vgl. Franz-Josef WETZ, *Die Gleichgültigkeit der Welt. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1994, 228; Bernulf KANITSCHIEDER, *Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst. Eine Streitschrift*, Stuttgart 2008, 133f.

nicht zu wissen, wohin man gehört, und weil das Gefühl von Sinnlosigkeit und Kontingenz das Leben verleidet, ist man möglicherweise leichter bereit, dem Versprechen der Astrologen zu glauben, eine vernünftige Macht in oder hinter den Sternen sei für das menschliche Schicksal verantwortlich, als sich mit der Einsicht abzufinden, man sei der Spielball eines geistlosen kosmischen Zufalls-generators.

Zweifellos wohnt dem Sternenglauben eine beträchtliche fatalistische Tendenz inne. Mag man sich auch einerseits über die Tatsache freuen, durch die Zuteilung eines Loses überhaupt vom Schicksal gewürdigt worden zu sein, so steht andererseits doch die traurige Erkenntnis, das einmal zugewiesene Los nachträglich nicht mehr verändern zu können. So bleibt dem Menschen lediglich, sich freiwillig mit seinem Schicksal zu arrangieren und es stoisch hinzunehmen. Obwohl im astrologischen Schicksalsverständnis individuelle Hoffnungen und persönliche Wünsche auf der Strecke bleiben, kann sich der Mensch durch das erhabene Gefühl trösten lassen, ein einzigartiger Teil von etwas Großem und Ganzen zu sein.

- **Zukunftswissen ist Macht.** Da das irdische Schicksal nach Auffassung aller Astrologen mit den Sternenbewegungen in einem Entsprechungsverhältnis steht, eröffnet sich durch eine qualifizierte Sterndeutung die Möglichkeit von *Zukunftsprognosen* (Divination). Die Astrologie verheißt die faszinierende Chance, die Enge der Gegenwart mit quasi ‚wissenschaftlich-mathematischer‘ Methodik zu transzendieren und „hinter den Vorhang zu schauen, der den Blick in die Zukunft verhüllt“²⁹⁵. Mag das kommende Schicksal auch unweigerlich eintreten – die frühzeitige Kenntnis des Kommenden gibt dem Betroffenen dennoch neuen Handlungsspielraum. Sei es, dass er versucht, das Angekündigte zu vermeiden, oder sei es, dass er sich auf das Unausweichliche innerlich einstellt, in jedem Fall leitet ihn das Interesse, Räume der Freiheit im Notwendigen zu finden.²⁹⁶ Das zeitweilig hohe Ansehen der Sterndeuter und ihre Nähe zur politischen Macht sind möglicherweise darauf zurückzuführen, dass ihr astronomisches Experten-

²⁹⁵ Rudolf LANG, Wenn die Sterne das Leben bestimmen, 13.

²⁹⁶ Bezeichnenderweise zielen die astrologischen Beratungssendungen der Fernsehsender genau in diese Richtung. Sie funktionieren nach einem einfachen Prinzip: Ein Zuschauer nennt seine Lebensfrage und sein Geburtsdatum (möglichst mit Uhrzeit); nachdem die Sternen-Konstellation ‚analysiert‘ und die Prognose gestellt ist, werden dem Ratsuchenden Perspektiven eröffnet, mit dem *notwendig* Kommenden nach *freiem* Ermessen umzugehen („Sie müssen sich darauf einstellen, dass etwas Schlimmes kommt.“; „Sie haben es in der Hand, ob sie die Herausforderung annehmen.“; „Es liegt an Ihnen, wie sie...“).

wissen zu einer strategischen Überlegenheit beitragen kann, zumindest aber eine Machtperspektive über die Zukunft beinhaltet.

- **Freiheit und Determination.** Allein dort, wo die Idee des Sternenschicksals ins Extrem gesteigert wird, betrachtet sich der Mensch als vollständig determiniert und folglich als unfrei. Herr des menschlichen Schicksals und Initiator selbst von unbedeutenden Entscheidungen und Handlungen sind in diesem Fall allein die Gestirne. Zum willenlosen Ausführungsorgan astraler Verfügungen degradiert wäre der Mensch in moralischer Hinsicht ‚unschuldig‘ und für seine Taten nicht verantwortlich. Doch soweit mag die überwiegende Zahl der Astrologen nicht gehen. Stattdessen versuchen sie, die Balance zu halten zwischen der Erfahrung des schicksalhaft Unverfügbaren (was sie freilich auf das Wirken der Sterne zurückführen) und der offenkundigen Erfahrung zwar begrenzter, aber realer Freiheit. Den Menschen betrachten viele von ihnen gewissermaßen als ‚Mischwesen‘, dessen konkreter Lebensweg aus einer Kombination von astralen Schicksalsverfügungen und eigenen Freiheitsentscheidungen besteht. Die Astrologie will jedoch keine Anthropologie formulieren, sondern verfolgt in erster Linie das lebenspraktische Ziel, durch Kenntnis der Zusammenhänge den Eindruck von Sicherheit und Beherrschbarkeit zu erwecken.
- **‚Chancen‘ der Unfreiheit.** Auf bestimmte Menschen können die fehlende Erlösungsperspektive und die moralische Indifferenz der Gestirne allerdings eine gewisse Faszination ausüben. Denn die Vorstellung von einer absoluten Astraldetermination und das Fehlen jeder Art von Eschatologie bergen die Möglichkeit zur weltanschaulichen Beliebigkeit sowie zum sittlichen Libertinismus. Wenn der Sternenheimarmene mit der Zuschreibung der *Verursachung* zugleich die *Verantwortung* für alles Geschehen zugesprochen wird, können die Sterne gewissermaßen als Alibi für die eigene Willkür dienen. Die astrale Alleinverursachung liefert so die Chance zur persönlichen Selbstabsolution; sie macht allerdings auch deutlich, dass letztlich alle Anstrengungen ‚egal‘ und jeder Ehrgeiz umsonst sind – ändern würde sich ohnehin nichts.
- **‚Astrodizee‘.** Auch die Astralgläubigen müssen die faktische Existenz des (moralisch) Bösen und des (metaphysischen) Übels in eine schlüssige Beziehung zu ihrer transzendenten Himmelsmacht bringen. Sofern sie von einer determinierenden Alleinverursachung der Sterne ausgehen, ist das Problem schnell gelöst: In diesem Fall liegt die Verantwortung für alles Negative allein auf Seiten der Astral-Heimarmene, und diese braucht sich aufgrund ihrer überlegenen Weisheit und Vernunft nicht zu rechtfertigen; spricht man jedoch dem Menschen Frei-

heits- und Entscheidungsspielräume zu, liegen die Dinge komplizierter: Hier gehen zwar die Übel nach wie vor auf das Konto der Sternenmacht, doch weil die Heimarmene moralisch gleichgültig ist, weil sie wenig Interesse für die Vermeidung des Bösen aufbringt und keine sittlichen Vorgaben macht, liegt die Verantwortung für das Böse auf Seiten des Menschen; für widerfahrenes Böses und für geschehene Boshaftigkeiten brauchen die Sterne also nicht zur Rechenschaft gezogen zu werden.

Weil die Sternenheimarmene allerdings auch nicht durch Opfergaben, tugendhaften Lebenswandel oder Gebete beeinflusst werden kann – weil der Mensch also keine Möglichkeit besitzt, Übel abzuwenden –, gilt sein Interesse der Zukunftsvorhersage. Doch auch die emsigen Prognosen, mit denen man die Unwägbarkeiten des Lebens einigermaßen beherrschen will, ändern nichts an der Ohnmacht des Menschen angesichts der nicht nachvollziehbaren üblen Schickungen von ‚oben‘. Letztlich bleiben die Sterne teilnahmslos gegenüber dem Schicksal, das sie den Menschen zufügen – sie interessieren sich weder für deren Heil, noch für Gerechtigkeit oder Wohlergehen.

- **Problem: Erlösung.** Die fehlende Erlösungsperspektive kann schließlich zu einer völlig negativen Einschätzung der astralen Schicksalsmacht führen. Die Gestirne verkörpern nach dieser Vorstellung nicht länger die ewige und vernünftige Harmonie des Kosmos, sondern stellen eine gefährliche Bedrohung für das Lebensglück der Menschen dar. Diesen erscheint die sternbestimmte Erde als fremder und feindlicher Ort, den es so schnell wie möglich zu verlassen gilt. Unter dem Eindruck finaler Aussichtslosigkeit finden sie erst Rettung, wenn sie sich aus der fatalen Umklammerung der Astralheimarmene befreien und sich unter den Schutz einer ihnen wohlgesonnenen Gottheit begeben.²⁹⁷ Deswegen wird in soteriologisch orientierten astrologischen Konzepten der Sternenheimarmene bisweilen ein zweites schöpferisches und rettendes Prinzip zur Seite gestellt, das die Unbarmherzigkeit der Astralmacht gleichsam kompensieren soll. Viele Erlösungsreligionen setzen genau an diesem Punkt an: Sie verheißen nicht nur die Befreiung des Menschen aus allen knebelnden und zwingenden Abhängigkeiten – also auch die Erlösung aus dem perspektivlosen Sternenschicksal –, sondern auch die Aussicht auf ein schicksalsfreies (jenseitiges) ‚Paradies‘.
- **Anthropologische Erkenntnis.** Auch die Anhängerschaft der ‚gemäßigten‘ Astrologie rechnet mit dem sicheren Eintreffen des schicksalhaft Verhängten. Indem sie die Notwendigkeiten und Zwänge des Daseins in den Mittelpunkt rückt,

²⁹⁷ Vgl. den folgenden Abschnitt V in diesem Kapitel.

nimmt sie eine zentrale Wirklichkeit der menschlichen Existenz ernst und setzt sich so von jenen Ideologien ab, die allein die Freiheit des Menschen betonen. Was sie als die ‚Macht der Gestirne‘ bezeichnet, erscheint dann eher als *Metapher* für die hinzunehmenden Unverfügbarkeiten und Unabänderlichkeiten, mit denen jeder Mensch zeitlebens konfrontiert wird. Die Astrologie gibt somit der Grunderfahrung, abstrakten und undurchschaubaren Schicksalhaftigkeiten ausgeliefert zu sein, gewissermaßen ein ‚stellares Gesicht‘. Mit ihren astrologischen Sprach-Bildern kann sie ein Begreifen dessen ermöglichen, wofür Begriffe fehlen und philosophische Kategorien nicht zur Verfügung stehen. Es darf sicher auf die Haben-Seite der Astrologie gebucht werden, dass sie gegenüber der Willens- und Verfügungskraft des Menschen den Aspekt des Bestimmtheits und Verfügwerdens starkmacht. Insofern formuliert die Astrologie – freilich unter den Bedingungen ihrer Sprach- und Denkwelt – eine manchmal unterschätzte anthropologische Erkenntnis. Deshalb droht eine undifferenzierte naturwissenschaftliche Entmythologisierung des Sternenglaubens gleichsam ‚das Kind mit dem Bade auszuschütten‘.

Sicher mag eine allzu konkrete Vorstellung der astralen Schicksalsverursachung der Sache nach unrichtig sein,²⁹⁸ und tatsächlich versteigt sich die Astrologie vielfach in unbegründete Spekulationen, doch bleibt die wichtige Erkenntnis, dass wesentliche Gegebenheiten und Ereignisse dem Menschen gleichsam ‚von außen dekretiert‘ werden und damit grundsätzlich dem Zugriff und der Gestaltungsfreiheit des Betroffenen entzogen sind. Löst man die gültigen Einsichten des astralen Schicksalsglaubens von seinen magischen Einfärbungen, ergeben sich durchaus erhellende Einblicke in die ambivalente Wesensverfasstheit des Menschen, dessen Leben sich – nicht nur nach Ansicht der Astrologie – zwischen Heteronomie und Autonomie vollzieht. Was die Astrologie über die *Sterne* und den Kosmos zu wissen meint, ist sicherlich mehr als fraglich – was sie jedoch über die Lage des *Menschen* sagt, scheint durchaus hilfreich.

- **Unvermeidliche Konflikte.** Dass astrales Schicksalsdenken gerade mit jenen religiösen Weltanschauungen in Konflikt geraten muss, die einen *allmächtigen*

²⁹⁸ Es darf nicht übersehen werden, dass es Unverfügbarkeiten gibt, die tatsächlich durch das Wirken der Sterne verursacht sind. Der Tag-Nacht-Wechsel, die Gezeiten, die Jahreszeiten, das Wachsen und Vergehen in der Natur, die Stimmungen des Menschen, das Wetter und vieles andere sind unzweifelhaft auf das Wirken der Sterne zurückzuführen. Allerdings handelt es sich dabei nicht um magische, sondern um naturwissenschaftlich erklärbare Vorgänge. Fest steht aber zweifelsfrei, dass vieles Unverfügbare, mit dem Menschen konfrontiert werden und das ihnen zum Schicksal werden kann, tatsächlich aus dem All stammt.

und *vorsehenden* Schöpfergott vertreten, scheint unvermeidbar. Denn wo eine zumindest indirekte *Fügung* und *Lenkung* des Weltgeschehens durch Gott behauptet wird, kann es keine zweite autonome Schicksalsmacht wie die Astralheimarmene mehr geben. Sollte eine Religion dennoch von der Existenz und Wirksamkeit semi-autonomer Schicksalsmächte neben ihrem *einzigem* Gott überzeugt sein, verlangt diese Konstruktion eine ausgefeilte Theologie. Sie müsste unter anderem darstellen können, welchen Status die ‚Schicksalsmächte‘ besitzen und in welcher Beziehung sie zu dem einen und einzigen Gott stehen. Kompromisse sind sicher nur in dem Umfang möglich, wie die Vorrangstellung Gottes gewahrt bleibt und jede andere Macht seiner Absolutheit unterstellt wird.

- **Der Wunsch, an etwas zu glauben.** Offenkundig spricht das astrologische Schicksalsdenken eine emotionale Tiefe im Menschen an, die sich über die Jahrhunderte erhalten hat. Es scheint, als gleiche der Sternenglaube einer „nicht zu unterdrückenden alten Melodie, die von Zeit zu Zeit erneut zum Klingen gebracht wird“²⁹⁹. Das Fehlen vieler einfacher philosophischer und logischer Standards, der Mangel an Überprüfbarkeit und die zahllosen konzeptionellen Schwächen machen die Astrologie zu einer Weltanschauung ganz eigener Art, die zweifellos anderen als rationalen Bedürfnissen entspricht. Offenbar bedient sie den unterschwelligem Glaubenswunsch vieler Menschen; diese sehen dann weniger die Vernunft-Defizite des Sternenglaubens, sondern eher den Vorzug, ein praktisches Angebot zur Schicksals- und Kontingenzbewältigung zu haben. Nicht wenige betrachten deshalb die Astrologie als einen „Glauben mit materieller Basis“³⁰⁰. Gleichwohl, falls tatsächlich einmal eine individuelle Krise kommen sollte – so schätzt Kees W. Bolle –, schwindet der Charme der Astrologie bemerkenswert schnell, und bewährtere Schicksalsdeutungsmuster gewinnen wieder an Bedeutung. Letztlich scheint der Glaube an die Macht der Sterne eher ein ‚Schönwetterglaube‘ oder eine Freizeitbeschäftigung zu sein als eine tragfähige und verlässliche Weltanschauung. Wahrscheinlich taten die traditionellen Religionen gut daran, die Sterndeutung nie zu akzeptieren.³⁰¹

²⁹⁹ Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 297 (Übers. st. p.).

³⁰⁰ Rudolf LANG, Wenn die Sterne das Leben bestimmen, 13.

³⁰¹ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 297.

IV. Was dem Menschen übrigbleibt.

Im magisch-mystisch-mythologischen Paradigma finden sich offenbar sehr unterschiedliche Schicksalsvorstellungen. Kaum eines dieser Muster tritt jedoch in Reinform in Erscheinung, denn bei den konkreten Ausgestaltungen der Schicksalskonzeptionen handelt es sich zumeist um Kompilationen, Mischformen und Synkretismen, die durchaus auch weltanschaulichen Moden unterworfen sein können. Dass teilweise inhaltlich Unvereinbares und logisch Widersprüchliches in einem spezifischen Schicksalsverständnis zusammenkommen kann, ist möglicherweise dem mächtigen Verlangen geschuldet, das Unverfügbare – wie auch immer – *verstehen* zu wollen. Vielfach wirken die Konzepte suggestiv, doch manchmal scheint es, als seien die Anhänger dieses Paradigmas recht schnell bereit, den Verzicht auf *systematische* Geschlossenheit und *rationale* Plausibilität als Preis für eine *praxistaugliche Alltagstheorie* zu bezahlen. Einzelne Elemente des magisch-mythologischen Paradigmas können gewissermaßen als ‚Module‘ ein höchst originelles und sehr persönliches Schicksalsverständnis konstituieren, wobei der existentielle Problemdruck realer Schicksalserfahrungen verschiedentlich dazu führt, jene Deutungen vorzuziehen, die das aktuelle Bedürfnis nach Schicksalsbewältigung am überzeugendsten bedienen. Mögen die Deutekonzepte auch eher schlicht und manchmal sogar völlig irrational sein, finden sie dennoch hohe Akzeptanz, wenn es ihnen gelingt, mit dem Unverfügbaren im Alltagsleben umzugehen. Gerade für das magisch-mythologische Paradigma gilt, dass besonders jene Vorstellungen vorgezogen werden, die angesichts der konkreten schicksalhaften Herausforderungen eine echte *Lebenshilfe* darstellen; es zählt weniger das akademische Niveau und auch nicht die philosophische Korrektheit, sondern allein der praktische Nutzen.

So wird es nicht überraschen, dass die Pluralität magischer Schicksalstheorien eine Vielgestaltigkeit magischer Schicksalspraktiken nach sich zieht. Und auch auf diesem Feld gilt: Vorzugsweise werden jene Handlungsformen akzeptiert und vollzogen, die bei der konkreten Schicksalsbewältigung den größeren Erfolg versprechen. Analog zur Devise erfahrener Mediziner gilt offenbar auch für den Umgang mit dem Schicksal: ‚Richtig ist nicht die Theorie, sondern die Medizin, die hilft.‘

1. Handicaps

In der Auseinandersetzung mit der ‚Macht des Schicksals‘ hat das magisch-mystisch-mythologische Paradigma eine Vielzahl von geheimnisvollen Praktiken und obskuren Handlungen hervorgebracht, die mit erstaunlichem Beharrungsvermögen allen Rationalisierungs- und Aufklärungsversuchen getrotzt haben und – vielleicht überraschenderweise – auch in der Gegenwart lebendig sind. Die Palette

der Handlungsoptionen reicht von resignativem Fatalismus über hellseherisches Vorauswissen bis zu den vielen Versuchen aktiver Schicksalsbeeinflussung und -beschwörung. Dabei hängen die (Re-)Aktionsmöglichkeiten des Menschen gegenüber jenen Kräften, die sein Leben und Ergehen so unverrückbar bestimmen, wesentlich vom Charakter und der Gestalt der jeweiligen Schicksalsvorstellung ab. Die Chancen des Menschen, seine Interessen in der Konfrontation mit der Schicksalsmacht zur Geltung zu bringen, werden jedoch mehrfach erschwert.

a. Verständigungsprobleme

Gewiss besteht die größte Schwierigkeit darin, eine funktionierende Kommunikation und Beziehung zum Schicksals-Verursacher aufzubauen. Schon an der Schwierigkeit, eine geeignete ‚Sprache‘ als Medium zwischen Mensch und Schicksalsmacht zu finden, droht der Kontakt bereits zu scheitern. Weil man jedoch davon überzeugt ist, dass es nicht nur einen Seins-, sondern auch einen Wirkzusammenhang zwischen der transzendenten und der immanenten Sphäre innerhalb des einen Kosmos gibt – weil also jenseitige Mächte Einfluss auf irdisches Geschehen nehmen können –, werden weltlich-konkrete Dinge und Ereignisse gleichsam zu ‚Referenzgrößen‘ ihres Tätigseins; das *Unsichtbare* äußert sich gewissermaßen im *Sichtbaren*.

Offenbar verwendet die Schicksalsmacht eine ‚Sprache‘ (Naturereignisse, Unglücke, Träume, Himmelszeichen, Sternbewegungen u. a. m.), die nahezu immer geheimnisvoll und vieldeutig ist; auch gibt sie ihre Absichten und Motive nur in ‚chiffrierter‘ Form preis. Weil das, was gewissermaßen ‚von oben‘ gesagt wird, stets übersetzt und interpretiert werden muss, ist die Gefahr von eklatanten Fehldeutungen und gravierenden Missverständnissen stets präsent. Es bedarf somit immer spezieller Kenntnisse (z.B. Astrologie, mantische Techniken, Traumdeutung) und geschulter Fachleute (Magier, Priester, Seher, Schamanen etc.), die die Kompetenz besitzen, bestimmte Ereignisse überhaupt als Ausdrucksgestalt des Schicksalswillens zu erkennen und die es zudem verstehen, die verschlüsselte Botschaft zu decodieren.

Nicht weniger problematisch ist die gegenläufige Kommunikationsrichtung. Denn welche Sprach- oder Mitteilungsformen stehen dem Menschen zur Verfügung, um eine verlässliche Verbindung mit der Schicksalsmacht herzustellen? Und wie kann es gelingen, Wünsche, Hoffnungen und Bitten, aber auch Dank und Ergebenheit so an die Schicksalsmacht zu adressieren, dass diese sie sicher erreichen? Wiederum kommen nur weltlich-konkrete Dinge oder Handlungen in Frage, und diese müssen sich deutlich vom normalen Alltagsgebrauch unterscheiden, damit sie von der Schicksalsmacht als exklusive Mitteilung verstanden werden können. Weil die Absichten des Menschen nun ebenfalls symbolisch verschlüsselt sind, hängt der Kommunikationserfolg unmittelbar an ihrer Lesbarkeit durch die Schicksalsmacht. Der

Mensch muss sich also nicht nur gut überlegen, was er mitteilen will, sondern auch, *wie* er es mitteilen will.

Besondere Gegenstände, Handlungen, Orte oder Personen übernehmen darum die Rolle von Medien, Chiffren oder Codes, mit denen Schicksal und Mensch ihren jeweiligen Willen zum Ausdruck bringen. Dies bedeutet, dass beispielsweise Sternkonstellationen, das Wehen des Windes oder die Lage tierischer Eingeweide als Mitteilungsformen des Schicksalswillens betrachtet werden können, wie umgekehrt sakrale Opferhandlungen, kultische Tänze und Gesänge oder andere rituelle Praktiken als Artikulation des Menschenwillens auslegbar sind.

Immer jedoch lebt der Mensch mit dem Risiko, dass seine Gesprächsbemühungen mangelhaft sein könnten, dass sie missverstanden werden oder sogar ins Leere laufen. Aus diesem Grunde haftet den Verständigungsversuchen sehr häufig die flehentliche Bitte an, die Schicksalsmacht möge Erbarmen zeigen, die Menschen (er-)hören, ihre Absichten richtig verstehen und diese in ihrem Handeln gnädig berücksichtigen.³⁰² Deswegen bedient man sich für die Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits auch der Hilfe besonders ausgewiesener und integerer Fachleute, deren Aufgabe darin besteht, mit magischen Techniken den Kontakt zur Schicksalsinstanz sicherzustellen. Doch trotz aller Leidenschaftlichkeit bleiben bisweilen hartnäckige Zweifel am Glücken der Kommunikation mit dem Jenseits, und dies führt nicht selten zu Skrupulanz oder einer tiefen Lebensangst. Man weiß sehr genau, dass vom Glücken des ‚Gesprächs‘ Gegenwart und Zukunft abhängen können.

b. Hierarchiegefälle

Neben dem Problem, eine geeignete Sprache für die Kommunikation zwischen Mensch und Schicksalsmacht zu finden, gibt es ein weiteres Handicap, das den Austausch erheblich belasten kann. Mit dem Menschen auf der einen und der Schicksalsmacht auf der anderen Seite treffen zwei grundverschiedene Gesprächspartner mit höchst ungleichen Voraussetzungen aufeinander. Weil die Macht über Glück, Gesundheit, Lebensfreude und Wohlergehen – weil also die Herrschaft über alle wichtigen Geschehnisse des Lebens – weitgehend in den Händen der Schicksalsmacht liegt, erscheint in dieser Konstellation der Mensch ohnmächtig, abhängig und klein. Unter keinen Umständen reichen seine Kräfte aus, mit der jenseitigen Schicksalsmacht auf gleicher Ebene zu kommunizieren oder ihr auch nur im Ansatz Paroli bieten zu können. Welchen Aufwand der Mensch auch immer betreibt, er bleibt der Schicksalsmacht gegenüber ein Bittsteller, der gewissermaßen mit leeren Händen

³⁰² Die Unsicherheit, ob die Kontaktaufnahme erfolgreich war, zeigt sich zum Beispiel darin, dass man die Schicksalsmacht häufig um ein *Zeichen* – quasi eine ‚Empfangsbestätigung‘ – bittet.

dasteht und um Gunst, Gnade und Wohlwollen werben muss. Wenn er seine Bitten an das Schicksal richtet, haben sie stets den Charakter von *Petitionen*; und wenn er seine ursprünglichen Bedürfnisse nach Sicherheit, Gerechtigkeit und Glück formuliert, erscheint dies wie ein unterwürfiges *Gesuch*. Weit entfernt davon, legitime Ansprüche oder originäre Rechte zu besitzen, bleibt dem Menschen im magisch-mystischen Paradigma von vornherein keine andere Wahl, als sich der allmächtigen Schicksalsinstanz unterzuordnen, Heil zu erbitten und zu danken, falls es eintrifft, oder seine Bitte zu wiederholen, falls die Erfüllung ausbleibt. Folglich pendeln die Formen seiner Kommunikation zumeist zwischen *Dank* auf der einen und *Bitte* auf der anderen Seite. Was ihm an Erfreulichem zuteil wird, empfindet er als unverdientes Geschenk; widerfährt ihm dagegen Negatives, nährt dies das Gefühl der Schutzlosigkeit und steigert seine Selbstzweifel. Wo es der Mensch mit dem Schicksal zu tun bekommt, ist seine Position nicht nur alternativlos, sondern zugleich demütigend.

Hinzukommt, dass sich der magisch-sensible Mensch bisweilen die Frage stellt, ob ihm die jenseitige Schicksalsmacht mit dem Widerfahrenen vielleicht eine *geheime Botschaft* mitteilen möchte. In diesem Fall verstärken die Ungewissheit und das Rätselraten um die verborgenen Absichten noch zusätzlich das eigene Ohnmachtsgefühl; schließlich ist dem ohnehin schon verängstigten Menschen bewusst, dass von der korrekten Befolgung der Schicksalsbotschaft das Überleben Vieler abhängen kann. Weil die Schicksalsmacht auch in diesem Punkt als rätselhaft, unnahbar und despotisch erfahren wird, gibt es hinsichtlich der Machtverteilung keinerlei Zweifel: Allmacht trifft auf Schwäche, Herr auf Sklaven und Heiligkeit auf Kontinenz.

Mitunter führt die Einsicht in die absolute Überlegenheit der geheimnisvollen Schicksalsmacht – begleitet von der Erfahrung der Nutzlosigkeit aller Versuche, auf kommende Geschehnisse Einfluss zu nehmen – zum deprimierenden Eingeständnis der eigenen Bedeutungslosigkeit. Deswegen traut sich der Mensch mitunter kaum mehr, über den Tag hinauszudenken oder zu planen, und nicht selten überkommt ihn eine bodenlose Verzweiflung angesichts seiner den Mächten ausgelieferten Existenz.

c. *Was bleibt?*

Die Kommunikationshindernisse und das Hierarchiegefälle haben im Verlauf der Konfrontationsgeschichte zwischen Mensch und Schicksalsmacht jedoch eher selten zu völliger Ergebung oder Resignation geführt. Stattdessen zeigt der Mensch immer wieder ein hohes Maß an kreativem Elan, seine Interessen gegenüber der Schicksalsmacht zur Geltung zu bringen. So zielen seine vielfältigen Bestrebungen bestän-

dig darauf, selbst kleinste Handlungsspielräume zu nutzen, um Gehör bei jener Macht zu finden, die er für sein Schicksal verantwortlich macht. Wenngleich die Erfolge seiner Beeinflussungsversuche auch eher bescheiden ausfallen, will er dennoch nichts unversucht lassen, stets alles zu unternehmen, was sein Leben erträglicher und sicherer machen könnte.

Ob „jene Tiefe (...), wo das Schicksal entsteht“³⁰³, eher als bedrohlich oder eher als wohlwollend vorgestellt wird, spielt zwar für das individuelle Welt- und Lebensempfinden eine nicht unwesentliche Rolle, doch wirkt es sich für den konkreten Umgang nicht allzu stark aus; letztlich überwiegt in jedem Fall der ungeheure Respekt vor ihrer übergroßen Macht. Selbst magisch-mythologische Konzepte, die eine große kosmische Harmonie unterstellen, verzichten in der Praxis ihrer Schicksalskulte nur selten auf ausdrückliche Ehrfurchtsbezeugungen gegenüber der Schicksalsmacht. Auch die stoische Empfehlung, die Angst vor den jenseitigen Mächten abzulegen und sie wie gute Freunde willkommen zu heißen, bringt in der Regel weder die existentielle Grundunsicherheit noch das Ohnmachtsgefühl zum Stillstand. Schon das Wissen um ihr ungeheueres Gewaltpotential verschafft der Schicksalsmacht eine einzigartige, oft göttliche Autorität und flößt dem Menschen zutiefst Angst ein – sehr genau weiß man, dass selbst kleinste Fehltritte schlimme Folgen nach sich ziehen können.

Angetrieben von dem Wunsch nach einem möglichst auskömmlichen, sicheren und vielleicht auch glücklichen Leben, stehen dem Menschen des magisch-mystischen Paradigmas nur wenige Handlungsoptionen offen: Er kann sich erstens bemühen, aktiv *Einfluss* auf zukünftige Ereignisse zu nehmen, indem er seine Interessen gegenüber der Schicksalsmacht zum Ausdruck bringt und diese bittet, in seinem Sinn zu wirken (vgl. Abs. 2); er kann zweitens versuchen, *Einblick* in das unvermeidbar Kommende zu erhalten (vgl. Abs. 3); oder aber er kann drittens seine Rettung darin sehen, sich vor der Schicksalsmacht gewissermaßen in Sicherheit zu bringen (vgl. Abs. 4).

Was immer der Mensch jedoch unternimmt, um einem schlimmen Schicksal zu entgehen, gleicht einer Gratwanderung: Ständig lebt er mit dem Risiko, gegenüber der Schicksalsmacht allzu selbstbewusst, hochmütig oder gar anmaßend aufzutreten. Falls er nicht den ‚richtigen Ton‘ trifft oder dem Geheimnis zu nahe kommt oder es an der geforderten Ehrerbietung mangeln lässt, muss er mit üblen Konsequenzen rechnen.

³⁰³ Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 183.

2. Einfluss auf die Schicksalsmacht nehmen³⁰⁴

In der Regel zweifeln Menschen mit magisch-mystischen Schicksalsvorstellungen nicht an der Erhabenheit und Souveränität der transzendenten Schicksalsmacht, und doch sind sie der Überzeugung, dass es unter Umständen möglich sei, behutsam und mit geeigneten Mitteln Einfluss auf ihre Absichten und Entscheidungen nehmen zu können. Wo man es wagt, sich an den jenseitigen Schicksalsherrscher zu wenden, verlässt man allerdings den zugewiesenen Platz-in-der-Welt – durchbricht also in gewisser Weise die kosmische Ordnung – und bekommt es mit etwas *Heiligem* zu tun, was wiederum bedeutet, Abstand und Respekt zu wahren. Man spürt sehr genau, dass es sich für Abhängige und Untertanen eigentlich nicht geziemt, in die Sphäre des Geheimnisvollen und Göttlichen vorzudringen. Fast immer gleicht die Begegnung mit der Schicksalsmacht einem ‚Spiel mit dem Feuer‘, weil man nicht nur Grenzen überschreitet, sondern auch dem Glutkern der Gewalt nahekommt.³⁰⁵ Deswegen haben die Bemühungen, mit dem Herrscher über das Schicksal in Verbindung zu treten wegen dessen absoluter Überlegenheit, meistens einen *unterwürfigen* und wegen seiner erhabenen Göttlichkeit einen *religiösen* Charakter. Doch trotz aller Handicaps und Vorbehalte sieht man darin eine geringe Chance, zumindest Aufmerksamkeit für die eigenen Bedürfnisse zu wecken.

Riten, Kulte und alle sonstigen Aktivitäten, die darauf abzielen, ein günstiges Schicksal herbeizubitten oder heraufzubeschwören, haben sich somit deutlich erkennbar von allen profanen Tätigkeiten zu unterscheiden. Damit es zu keiner Verwechslung mit alltäglichen Handlungen kommt, gestaltet man sie besonders außergewöhnlich und bisweilen auch recht bizarr. Weil sie sich an etwas adressieren, das völlig anders ist, müssen sie auch völlig anders sein. Dabei sollen sie zum einen große Ehrfurcht gegenüber der Schicksalsmacht zum Ausdruck bringen, und zum anderen dürfen sie ihren primären Zweck nicht verfehlen, nämlich das Anliegen der Menschen gewissermaßen ‚nach oben‘ zu leiten.

a. *Opfer-Kulte: Alles Tun hat Folgen. – Do ut des.*

Waren die Entscheidungen der Schicksalsmacht wirklich absolut unverrückbar? Bestand nicht doch unter Umständen eine Möglichkeit, den Verursacher günstig zu beeinflussen oder – falls beispielsweise ein Unglück nahte – sein Mitleid zu wecken, wenn der eingesetzte Preis nur hoch genug wäre? Oder ließe sich gar die Wiederho-

³⁰⁴ Lesenswert ist dazu die bereits 1927 in Berlin erschienene Darstellung von Kurt ARAM, *Magie und Zauberei in der Alten Welt*, Neuausgabe Köln 1998 u. ö.

³⁰⁵ Vgl. Abschnitt VII, 2 in diesem Kapitel.

lung einer vergangenen Katastrophe mit ihren verheerenden Folgen vermeiden, falls es gelänge, den Verursacher davon abzubringen? Könnten Geschenke und Opfergaben eine Schicksalsmacht möglicherweise beeinflussen?³⁰⁶

Gut möglich, dass aus diesen Motiven heraus nahezu alle Religionen eine Vielfalt von Opferritualen und -kulten hervorgebracht haben.³⁰⁷ Wenn der Mensch Gaben von beachtlichem Wert (Nahrungsmittel, Tiere, Gefangene, Kinder oder gar sich selbst) hergebe, sie der schicksalsbestimmenden Macht rituell übereigne und dies mit einer bestimmten Intention verknüpfe, müsse es doch gelingen, das Schicksal zum eigenen Vorteil zu beeinflussen. So ‚funktionieren‘ Opferpraktiken fast immer nach demselben Grundprinzip³⁰⁸: Weltlich-konkrete Opfergaben in Verbindung mit korrekt vollzogenen Ritualen werden im privaten und im öffentlichen Raum gleichsam als Medien eingesetzt, um mit der Schicksalsmacht in Kontakt zu treten und mit ihr zu kommunizieren. Vorausgesetzt, der Mensch unternimmt tatsächlich alles, was in seinen Möglichkeiten steht, darf er hoffen, dass seine Gaben als Ausdruck echter Hingabe und inständiger Bitte akzeptiert werden und sich das Schicksal daraufhin zu seinen Gunsten wendet. Gelingt das Opfer, ist eine Verständigung zwischen Himmel und Erde hergestellt.³⁰⁹

³⁰⁶ Verständlicher Weise kann an dieser Stelle keine umfangreiche (religions- oder kulturgeschichtliche, sozialwissenschaftliche, psychologische) Opfertheorie vorgelegt werden. So bleibt beispielsweise die gemeinschaftsstiftende und gesellschaftsstabilisierende Funktion der Opfervollzüge (vgl. z.B. die Arbeiten René GIRARDs) gleichermaßen ausgeklammert wie ihre psychoanalytischen Aspekte (vgl. z.B. die Arbeiten Sigmund Freuds). Hier soll es allein darum gehen, das Opfer als eines von mehreren Instrumenten zu deuten, Einfluss auf das Schicksal zu nehmen. Vgl. Gunnar HEINSOHN, *Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion*, Reinbek 1997; Ansgar PAUS, Art. „Opfer, religionsgeschichtlich“, in: ³LThk 7, 1061-1063; Bernd-Jochen HILBERATH/Theodor SCHNEIDER, Art. „Opfer“, in: NHTg 4 (1991), 116-127.

³⁰⁷ Diese These ist keineswegs unumstritten; vertreten wird sie beispielsweise von Gunnar Heinsohn. Er macht den interessanten Vorschlag, die „großen Opferkulte“ als „kollektive Heilungsrituale für Gemeinwesen, die durch globale Katastrophen halb wahnsinnig“ (81, kursiv v. m.) geworden seien, zu bestimmen. Psychologisch betrachtet seien Opferrituale aggressions- und wutsублиmierende reaktive Todes-Inszenierungen von schicksalhaften Großkatastrophen (z.B. Überschwemmungen, Brände oder Meteoriteneinschläge), in denen der Mensch das ungestüme Vernichtungspotential der „siegreich angreifende[n] Natur“ (81) habe erfahren müssen. Kultstätten und eine institutionalisierte Opferpraxis seien insbesondere dort nachzuweisen, wo sich zuvor größere Naturkatastrophen ereignet hätten („Zuerst kommt etwas vom Himmel, und danach geht es ans Ritual.“ [93]) „Das Blutopfer befreit die Mitglieder eines Kollektivs von ihrer ohnmächtigen Wut und befähigt die Gemeinden, sich wieder praktischen Problemen zuzuwenden.“ (100)

³⁰⁸ Vgl. Jan N. BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, 43-51 (für Griechenland); Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1, 83-86 (für Mesopotamien).

³⁰⁹ Vgl. Gunnar HEINSOHN, *Die Erschaffung der Götter*, 34 (Lit.).

Neben jenen Opferhandlungen, die in erster Linie der kultischen Verehrung der Schicksalsmacht als solcher dienen (sogenannte ‚Lobopfer‘), gibt es Opfer, die gezielt als Mittel zur Schicksalsbeeinflussung vollzogen werden (Dank- oder Bittopfer). Beiden ist gemeinsam, dass man sich von ihnen erhofft, die jenseitige Macht milde zu stimmen, um Vorteile für das eigene oder ein fremdes Schicksal zu erlangen. Mitunter scheint es sogar, als wolle man sich durch die geheimnisvollen rituellen (Opfer-)Techniken ein wenig ‚Macht‘ über das Allmächtige aneignen.³¹⁰ Da man sich der Gunst der Schicksalsmacht jedoch niemals sicher sein kann und die Wirkung der Opfer nur für eine begrenzte Dauer anhält, bedürfen sie der ständigen und sorgfältigen Wiederholung.

Ihrer Absicht nach zielen Opfer vor allem auf jene Bereiche menschlichen Lebens, die als unsicher oder gefährdet empfunden werden: So dienen Bittopfer unter anderem der Abwendung schlimmer Kollektivunglücke (Unwetter, Kriege, Epidemien usw.), aber auch dem persönlichen Wohlergehen (Gesundheit, Kindersegen, Frieden, wirtschaftliches Auskommen, Wiederauffinden von Verlorenem usw.). Dankopfer bestehen häufig aus Elementen dessen, was man selbst als Gunst erhalten hat (Kriegsbeute, Ernte, Nahrung, Erstgeborener usw.). Sie werden zumeist dargebracht als anteilige *symbolische* Gegenleistung für empfangene Wohltaten, die als unverdientes Geschenk vonseiten der Schicksalsmacht interpretiert werden; mit ihrem Opfer verknüpft man zugleich die Bitte, den Opfernden möge auch zukünftig ein günstiges Schicksal zuteil werden.

Ihrem Wesen nach handelt es sich bei vielen Opferhandlungen um Interaktionen nach dem ‚do-ut-des-Muster‘: Man trennt sich von etwas Wertvollem, übereignet es der für das Schicksalswirken verantwortlichen Macht und verbindet damit die Hoffnung, im Gegenzug ein günstiges Schicksal zurückzubekommen.³¹¹ Opfer sind also nie nur selbstlos oder edelmütig, sondern mit ihnen sind durchaus auch eigennützige Interessen verbunden. Wenngleich Opferhandlungen ihrer äußeren Form nach wie ein Quasi-Handel mit der jenseitigen Macht erscheinen und zum Teil von merkantilen Strukturen geprägt sind (Der Wert der als Opfergabe eingesetzten Leistung muss dem der erbetenen Gegenleistung angemessen sein.), ergibt sich für den Menschen jedoch kein einklagbarer Rechtsanspruch gegenüber der Schicksalsmacht. Trotz erbrachter und gültig vollzogener Opfer kann das Erhoffte immer auch ausbleiben; auf keinen Fall handelt es sich bei sakralen Opferhandlungen um ein ‚Geschäft unter Gleichen‘.

³¹⁰ Vgl. Gregor AHN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: TRE 30, 105f.

³¹¹ Besonders zur Vermeidung eines schlimmen Schicksals handelt der Opfernde nach der Maxime: „Ich gebe etwas Wertvolles her, damit nicht ich, der ich mir wertvoller bin als alles andere, selbst genommen werde“ (Gunnar HEINSOHN, Die Erschaffung der Götter, 16).

Bei manchen Opfern hat es sogar den Anschein, man versuche mit einem kleinen ‚Trick‘ die jenseitige Schicksalsmacht zu täuschen: Mit vorauseilender Unterwürfigkeit gibt man ihr *freiwillig* einen kleinen Anteil von etwas offensichtlich sehr Wertvollem, dies aber allein in Absicht, dass sie sich davon gewissermaßen beeindrucken oder vielleicht sogar blenden lässt und daraufhin auf die möglicherweise naheliegende Vernichtung des noch Wertvolleren verzichtet.

Sofern hinter dem Schicksalswirken personale göttliche Wesen vorgestellt werden, können die regelmäßigen Opfergaben ebenfalls dazu dienen, diese durch Lobopfer zu erfreuen oder schlicht bei Laune zu halten.³¹² Vielfach vollzog man Opfer, um einer rächenden Vergeltung vonseiten der Schicksalsmächte vorzubeugen oder ihren drohenden Zorn zu beschwichtigen. Wollte man beispielsweise im antiken Griechenland „den Göttern danken und/oder sich ihrer Gunst versichern“, war es übliche Praxis, „eine Votivgabe zu weihen, die eher ein dauerhaftes Zeugnis für ihr Tun, denn ein Opfer darstellte“³¹³. Die Azteken rechtfertigten die in großem Umfang durchgeführten Menschenopfer damit, dass der als instabil empfundenen Welt die benötigte „Energie nur aus den großen Opfern (...) zufließt“³¹⁴; das Blut der Opfer sei gewissermaßen die Nahrung für die lebensnotwendige Bewegung der Sonne.³¹⁵ Auch in vielen anderen Kulturen war man der Überzeugung, Opfer seien unverzichtbar, um die Stabilität und den Fortbestand der Welt sicherzustellen.³¹⁶ In der altindonesischen Religion erwartete man beispielsweise „von der Tötung eine heilbringende Wirkung. Menschenopfer schienen (...) immer dann erforderlich, wenn durch Tod, Seuchen, Mißernten oder Verbrechen die kosmische Ordnung und Harmonie gestört war.“³¹⁷ Eine ähnliche Auffassung kennzeichnet auch die Opfervorstellungen der frühen zentraleuropäischen und zentralasiatischen Religionen.³¹⁸ In gesellschaftlichen Unruhe- und Krisenzeiten hatte die öffentliche Opferpraxis Hochkonjunktur, und im persönlichen Bereich bildeten Lebenswenden häufig den Anlass für private Opfer. Die ‚eusebeia‘ im alten Griechenland kannte ebenso wie die ‚devotio‘ des antiken Roms³¹⁹ eine Vielzahl spezieller Opferriten und -vorschriften

³¹² Vgl. Jan N. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 40, 107.

³¹³ Jan N. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 39. Bremmer erwähnt, dass die Fülle der den Göttern übereigneten Gaben in manchen Tempeln den Eindruck eines „Kuriositätenkabinetts“ erwecke; vielfach gleiche es dem „Durcheinander eines überfüllten Antiquitätenladens oder eines Museumsdepots“ (vgl. ebd. 42).

³¹⁴ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4, 43.

³¹⁵ Vgl. ebd., Bd. 4, 43f.

³¹⁶ Vgl. Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 75.

³¹⁷ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4, 119.

³¹⁸ Vgl. ebd., Bd. 2, 124-158.

³¹⁹ Vgl. ebd., Bd. 2, 104-108.

für die unterschiedlichsten Gelegenheiten (Geburt, Pubertät, Heirat, Krankheit, Tod u.a.m.). Sie alle dienten dazu, das Menschenmögliche zu unternehmen, um angesichts allgegenwärtiger und unkalkulierbarer Gefährdungen das Überleben und Auskommen zu sichern.

Zwar richten sich vereinzelt die mit den Opfern verbundenen Bitten auf ein gutes Leben im Jenseits, doch zielen sie in erster Linie darauf, mit dem Unverfügbaren in dieser Welt zurechtzukommen. In seinem diesseitsorientierten Opferhandeln ist der Mensch jedoch niemals frei – immer wieder *muss* er opfern.³²⁰

Bringen die vollzogenen Opfer nicht den gewünschten Effekt – kommt es also zu einer sogenannten ‚Opferkrise‘ –, führt dies nur sehr selten zu einer grundsätzlichen Infragestellung der traditionellen Opferpraktiken; meist jedoch hat der sakrifizielle Misserfolg eine quantitative oder qualitative Intensivierung der Opferungen zur Folge.³²¹ Das System der Opferungen völlig hinter sich zu lassen, scheint unmöglich, weil die „Mächte“ auf subtile Weise „versklaven, indem sie den Menschen dazu antreiben, sein Leben durch Götzendienst – durch ‚Opfer‘ – zu sichern, so dass alles, was er tut, nur der Versuch ist, mit den Schicksalsmächten ins reine zu kommen.“³²²

Die Praxis der Opferkulte steuert somit ins soteriologische Verhängnis, da es keinem Opfer gelingen wird, den Menschen gänzlich und für immer aus der abgründigen Abhängigkeit von der Schicksalsmacht zu befreien.

b. Magie: Mit Zaubermitteln zum Geheimnis³²³

In seinem ständigen und vielleicht auch etwas hilflosen Bemühen, aktiv Einfluss auf den Verlauf des Schicksals zu nehmen, will der Mensch des magisch-mystischen Paradigmas nichts unversucht lassen; deshalb greift er vermehrt zu allerhand Zaubermitteln und geheimnisvollen Techniken.³²⁴

Obwohl die tatsächlichen Funktionszusammenhänge zwischen Schicksalsmacht und Weltgeschehen weitgehend dunkel und mysteriös bleiben, will der Mensch dennoch einen halbwegs zuverlässigen Zugang zum Machtzentrum des Schicksals finden. Wo man das Schicksalswirken für magisch und para-rational hält, erscheint es angemessen, gleichfalls mit magischen und para-rationalen Praktiken seinem Mysterium nahezukommen – um es dann nach eigenen Interessen beeinflussen zu können.

³²⁰ Vgl. Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 47.

³²¹ Vgl. René GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, 62-103.

³²² Jürgen WERBICK, *Soteriologie*, 139.

³²³ Vgl. Art. „Magie“, in: ³LThK 6, 1186-1190.

³²⁴ „Denn die Absicht aller magischen Vollzüge beschränkt sich nicht allein darauf, das Schicksal lediglich zu enthüllen, sondern es nach Möglichkeit auch zu ändern“ (Franz Rosenzweig).

Folglich entwickelt man dort, wo die Schicksalsmacht als geheimnisvoll, fremdartig und unvergleichlich gedacht wird – wo sie also totaliter aliter ist – verbale und non-verbale Kommunikationsformen, die der Geheimnishaftigkeit und Andersartigkeit der Schicksalsmacht weitgehend entsprechen. Offenkundig kann dies nur unter der Voraussetzung gelingen, dass auch der Mensch über ähnlich geheimnisvolle Kräfte verfügt, die – wenn sie aktiviert werden – eine Nähe zur Schicksalsmacht herstellen und von dieser verstanden werden können. Versucht der Mensch nun, mit der jenseitigen Schicksalsmacht in Kontakt zu treten, müssen konsequenterweise Sprache, Riten und Ausstattung ebenso totaliter aliter sein wie die Schicksalsmacht selbst; anders könnte die ‚Geheimnis-Ebene‘ des Überweltlichen nicht erreicht werden und Verwechslungen mit profanen (oder falschen) Adressaten wären nicht auszuschließen. Aus diesem Grunde kommen allein fremde und seltsam anmutende Techniken in Betracht, die sich deutlich von allen Alltagshandlungen unterscheiden. Dazu zählen nicht nur rituelle Sondersprachen, ungewöhnliche Instrumente und besondere Tänze, sondern auch Masken, Kostüme, Körperbemalungen und eigentümliche Musik.

Weil man die Schicksalsmacht häufig als unkalkulierbar und beängstigend empfindet, zielt ein erheblicher Teil der magischen Zauber-Praktiken darauf, Schutz und Sicherheit vor ihrer Willkürgevalt zu erwirken. Wäre man auch nicht in der Lage, die kosmischen Machtverhältnisse grundsätzlich zu ändern, könnte es mit entsprechendem ‚Know-how‘ doch immerhin gelingen, Einfluss auf einige konkrete Felder des Schicksalswirkens zu nehmen. So existieren beispielsweise im ozeanischen Raum vielfältige „Liebes-, Schadens-, Todes-, Abwehr-, Jagd und Fruchtbarkeits-Zauber“³²⁵. Riten wie diese drücken zum einen die elementare Hilflosigkeit der Menschen angesichts der allgegenwärtigen Bedrohungen aus, und zum anderen sind sie sozusagen das einzig zur Verfügung stehende Mittel, um das bloße Überleben einigermaßen sicherzustellen. In einer geheimnisvollen Welt bleiben somit für „die konkreten Nöte, Sorgen und Hoffnungen des Alltags (...) faktisch nur magische Praktiken. Unter diesem Aspekt gewinnen auch die irrational scheinenden Zauberhandlungen ihren Sinn und ihre Bedeutung.“³²⁶

Konkret reichen die Zaubermittel und -praktiken von magisch-rituellen (Beschwörungs-) Tänzen und künstlichen oder natürlichen Gegenständen, die mit einer Zauberkraft aufgeladen sind (z.B. Edelsteine, Feuer, Talismane, Amulette), über geheimnisvolle Elixiere, mystische Orte (Quellen, Bäume, Steine, Berge etc.) und geheime Zaubersprüche (Fluch- und Segenskataloge, Zauberbücher) bis hin zu esoterischen Atem- und Meditationstechniken sowie ekstatisch-kultischen Sexualprakti-

³²⁵ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4, 164.

³²⁶ Ebd., Bd. 4, 165.

ken (Tempelprostitution). Wo man indes annimmt, satanische Mächte seien die maßgeblichen Initiatoren des Schicksals, steht ein umfangreiches (Geheim-)Arsenal an ‚schwarzer Magie‘ zur Verfügung.

Beispiele für ein magisch-obskures Schicksalsverständnis finden sich in fast allen Kulturen. So gilt die Magie als „ein traditionelles Element der griechischen Gesellschaft“, die „alle Schichten (...) durchdrang“³²⁷. Selbst einige intellektuelle Stoiker nahmen an, dass man mittels magischer Praktiken dem verfügbaren Schicksal entrinnen könne.³²⁸ Die Ureinwohner Zentralafrikas „fürchten sich in gewisser Hinsicht vor Magie, Hexerei und Zauberei und machen sie dafür verantwortlich, wenn die wichtigen Dinge im Leben – Gesundheit, Unternehmungen, Geschäfte, und sogar Politik – einen ungünstigen Verlauf nehmen.“³²⁹ Sie vergruben beispielsweise Talismane zum Schutz vor Missernten im Boden oder trugen sie am Körper, um Diebstähle, Übergriffe oder Krankheiten abzuwehren.³³⁰ Die Indianer Nordamerikas pflegten den ‚Sonnentanz‘ als Zentralritus, mit dem sie Dank oder Bitten um Wohlergehen und Fruchtbarkeit zum Ausdruck brachten; ihre Lagerfeuer hatten nicht nur einen praktischen Nutzen, sondern dienten auch kultischen Zwecken, denn im aufsteigenden Rauch sah man eine direkte Verbindung zur Macht des Universums.³³¹ Der Taoismus kennt den Brauch, zu bestimmten Zeiten „heilende Amulette“ zu verteilen, „um sich gegen böse Dämonen zu schützen“³³², und die Anhänger des Voodoo-Kultes glauben an die Magie ihrer Verhexungen.³³³ Formen magischer Schicksalsbeeinflussung finden sich ebenfalls im europäischen Kulturkreis: Beispielsweise zielen Flüche oder Glück- und Segenswünsche darauf, den Betroffenen durch eine geheimnisvolle Kraft mit einem fremden Willen zu belegen. An bestimmte Gegenstände sieht man auch heute mystische Energien gebunden, und ausgewählte Orte scheinen prädestiniert für einen engeren Kontakt mit der Schicksalsmacht.³³⁴

³²⁷ Jan N. BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, 107; vgl. auch Fritz GRAF, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996.

³²⁸ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 545.

³²⁹ Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 4, 256.

³³⁰ Vgl. ebd., Bd. 4, 256

³³¹ Vgl. ebd., Bd. 4, 300.

³³² Ebd., Bd. 4, 81f.

³³³ Vgl. Gregor AHN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: TRE 30, 103.

³³⁴ Literarischen Ausdruck findet diese magische Vorstellung beispielsweise in der Figur der Marquesa de Montemayor des amerikanischen Schriftstellers Thornton WILDER. In seinem berühmten Roman „Die Brücke von San Luis Rey“ (Orig. 1927) beschreibt er in leicht ironischem Ton ihr

Weißer und schwarzer Magie funktionieren dabei in der Regel nach demselben Grundprinzip: Weil der Mensch fortwährend erlebt, dass seine natürlichen Kräfte für eine zuverlässige Beeinflussung des Schicksals nicht ausreichen, bedient er sich der verstärkenden Kraft magischer Praktiken. Mittels der Magie und des dazugehörigen Geheimwissens erhebt sich der Magier über seine beschränkten natürlichen Möglichkeiten und bringt sich durch Ekstase oder Trance gewissermaßen in eine der Welt entrückte Position; so hofft er, die Schicksalsmächte anzusprechen und dann beeinflussen zu können. Die Magie dient ihm dabei gleichsam als Katalysator, um jene übernatürliche Ebene zu erreichen, „wo das Schicksal entsteht“ (Romano Guardini). Die ihm durch seine Zauberkunst zukommende Stärke ist zwar an seine Person geknüpft, doch kommt eine entscheidende Bedeutung den magischen Handlungen und der geheimnisvollen Sprache zu. Zaubersprüche müssen im *exakten* Wortlaut gesprochen und Riten in *peinlich-genauer* Weise vollzogen werden, wenn die gewünschte Wirkung eintreten soll (Arkanprinzip). Wer es mit Magie oder Zauberei zu tun bekommt, weiß, dass schon kleinste (Form-)Fehler verhängnisvolle Wirkungen nach sich ziehen können.

Bei den magischen Kenntnissen und Instrumenten handelt es sich fast immer um hochsensibles Geheimwissen, das vor unbefugtem Zugriff unbedingt geschützt werden muss. Strenge Sicherheitsmaßnahmen sind vonnöten, um zu verhindern, dass die magischen Techniken missbraucht oder unsachgemäß angewendet werden. Allein unter der Obhut ausgewiesener und beauftragter Experten dürfen Zauberkulte

leidenschaftliches Bemühen, das Schicksal zugunsten einer glücklichen Geburt ihres ersten Enkelkinds zu beeinflussen. „Sie verfiel in die abscheulichsten Arten von Aberglauben. Sie befolgte ein entwürdigendes System von Tabus zum Schutz ihres Kindes. Im ganzen Haus duldet sie keinen Knoten – die Dienerinnen durften das Haar nicht in einen Knoten eindrehn –, und an ihrem Leib barg sie die lächerlichsten Amulette für eine glückliche Entbindung. Auf den Treppen wurden die geradzahlgigen Stufen mit roter Kreide bezeichnet, und als eine Dienerin das Unglück hatte, auf eine solche Stufe zu treten, wurde sie unter Geschrei und Tränen aus dem Haus gejagt. Donã Clara [ihre schwangere Tochter] war in den Klauen der böswilligen Natur, die sich das Recht vorbehalten hatte, mit ihren Kindern die grausamsten Scherze zu treiben. Immerhin gab es ein Zeremoniell, sie günstig zu stimmen, in welchem ganze Generationen von Bauernweibern Beruhigung gefunden hatten. Eine so ungeheure Schar von Zeuginnen musste selbst schon ein Beweis sein, dass etwas Wahres daran war. Zum wenigsten konnte es nicht schaden, und vielleicht nutzte es. Aber die Marquesa tat nicht nur den Riten des Heidentums Genüge; sie vertiefte sich auch in die Rezepte des Christentums. Noch bei Dunkelheit stand sie auf und stolperte zu den frühesten Frühmessen. Hysterisch umklammerte sie das Gitter des Altars und versuchte, den bunten Statuen ein Zeichen abzurufen - nur ein Zeichen, bloß die Andeutung eines Lächelns, ein flüchtiges Nicken des wächsernen Kopfes. Werde alles gut ausgehen? Süße, gebenedeite Gottesmutter, werde alles gut ausgehen?“ (Thornton WILDER, Die Brücke von San Luis Rey, Frankfurt a.M. ⁵²2001, 45f.)

durchgeführt werden. Gerät das Wissen in falsche Hände,³³⁵ droht nicht nur die Gefahr, unerwünschte Effekte wie Unglücke, Krankheiten oder Katastrophen heraufzubeschwören, sondern mehr noch das Risiko, das gesamte kosmische Gleichgewicht zu stören oder die Magie auf Dauer unwirksam zu machen. Aus diesem Grunde wird alles, was auch nur entfernt mit Magie und Zauber sowie ihren Praktiken und ihrem Personal zu tun hat, mit strengen Tabuvorschriften belegt, und zumeist existieren rigorose Regeln, die Zuwiderhandlungen und Eigenmächtigkeiten empfindlich bestrafen (Arkandisziplin).

Weil man der Überzeugung ist, dass von magischen Praktiken eine ganz besondere, übernatürliche Energie ausgeht, gilt es, ihnen immer mit Ehrfurcht und Respekt zu begegnen. Mögen einzelne Vollzüge auch ungewöhnlich oder bizarr erscheinen, so sieht man nach magisch-mystischer Vorstellung in ihnen doch zuallererst wirksame Mittel, Einfluss auf den Schicksalsverlauf zu nehmen. Wie für alle Schicksalspraktiken gilt auch für die Magie: Zwischen den Schicksalsmächten und den Menschen tut sich zwar ein breiter ‚kosmischer Graben‘ auf, doch ist dieser nicht grundsätzlich unüberwindbar. Beide Seiten sind durch eine geheimnisvolle Analogie miteinander verbunden, und es stellt sich immer von neuem die Aufgabe, geeignete ‚Brücken‘ zueinander zu finden.

c. *Alchemie: Vom ‚Stein der Weisen‘ zum ‚Lebens-Elixier‘*³³⁶

In begrenzterem Umfang dienen auch die vielfältigen Formen der Alchemie als Mittel, sich gegenüber dem machtvollen Schicksalswirken Einflussmöglichkeiten und damit Handlungs- und Lebensspielräume zu verschaffen.

In seinem Tun setzt der Alchemist ebenfalls eine innere Analogie zwischen Himmel und Erde – zwischen Schicksalsmacht und Mensch – voraus. Seinen Schwerpunkt legt er allerdings nicht auf die *geistigen* Wechselbeziehungen innerhalb des Gesamtkosmos, sondern auf die *materiellen*. Wenn im Universum alles mit allem zusammenhänge – wenn also diesseitige und jenseitige Welt einander entsprächen –, müsse dies auch Auswirkungen auf der stofflichen Ebene haben.³³⁷ Da nun die transzendenten Schicksalsmächte augenscheinlich Einfluss auf das materiell-sichtbare Sein

³³⁵ Auf humorvoll-ernste Weise zeigt beispielsweise Johann Wolfgang von GOETHE in seiner Ballade „Der Zauberlehrling“ (1797), wohin die ‚unprofessionelle‘ Anwendung magischen Geheimwissens führen kann.

³³⁶ Vgl. Matthias VERENO, Art. „Alchemie“, in: ³LThK 1, 347-349 (Lit!).

³³⁷ Das Motto lautete gewissermaßen: „Alles das, was oben ist, ist wie alles, was unten ist; und all das, was unten ist, ist wie das, was oben ist – auf dass sich das Geheimnis der Einheit erfülle“ (vgl. Eliade, Bd. 3, 243).

und Werden auf der Erde nähmen, sei es doch durchaus denkbar, wiederum mit Sichtbar-Materiellem Einfluss auf die Schicksalsmacht zu nehmen. Man war also der Überzeugung, durch magische und alchemistische Techniken eine „Verbindung zwischen der himmlischen Region und der Welt unter dem Mond“ herstellen zu können, wobei die „*magia naturalis*“ als jenes Instrument galt, „Natur und Religion zu einen.“³³⁸ Wenn man nur geschickt genug dabei sei, die richtigen Substanzen kombiniere und diese zur Anwendung bringe, könne man möglicherweise das Schicksalswirken sogar nach eigenem Interesse beeinflussen.

Im Kern geht es den Alchemisten (und ihren modernen Nachfolgern) darum, jene schicksalhaft verfügten und oft leidvoll erfahrenen Grenzen zu sprengen, die das menschliche Leben einzwängen, nämlich Krankheit, Vergänglichkeit, Armut und Unwissen. So zielt das alchemistische Bestreben ursprünglich darauf, mit einem ‚Allheilmittel‘ (‚Panacea‘) sämtliche Krankheiten zu besiegen, mit einer ‚Unsterblichkeitsdroge‘ den Tod zu überwinden und durch die Entdeckung des ‚Steins der Weisen‘³³⁹ das Rätsel der Materie zu verstehen und zu unendlichem Reichtum zu gelangen.

Sofern der Mensch durch wirksame chemische und pharmazeutische Substanzen dieselbe Natur annähme, die die ewige Materie immer schon hat, würde er aus der Enge seiner irdischen Schicksalhaftigkeiten befreit – sein Dasein würde gewissermaßen erhoben und aufgewertet. Der Alchemie geht es also nicht primär um die physikalischen oder chemischen Prozesse als solche – diese zu begreifen, ist ihr lediglich Mittel zum Zweck –, sondern mehr darum, das Geheimnis der Wandelbarkeit von Stoffen und vor allem ihrer Veredelung zu lüften. Die als „lebender Organismus“³⁴⁰ gedachte Materie dient der Alchemie in ihrem *soteriologischen* Bestreben als Modell für die Heilsperspektive des Menschen: Wenn es gelänge, das „*dramatische Leben der Materie*“³⁴¹ und die Prinzipien ihrer Wandlungsfähigkeit³⁴² zu entschlüsseln und zu kontrollieren, könne dies auf den Menschen übertragen und ihm so eine neue verwandelte, höhere und erlöste Daseinsform verschafft werden

³³⁸ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 3, 242 (kursiv i. O.).

³³⁹ Bei dem ‚Stein der Weisen‘, dem ‚lapis philosophorum‘, handelt es sich nicht um einen ‚Stein‘, sondern um eine (möglicherweise mineralische) chemische Substanz, mit der man unedle Metalle in Gold oder Silber umwandeln wollte. Zugleich hoffte man, dass mit dem ‚Stein der Weisen‘ auch eine Universalmedizin gefunden wäre, die in Verbindung mit Rotwein oder destilliertem Wasser alle Krankheiten heilen und das Altern aufhalten könne.

³⁴⁰ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 262.

³⁴¹ Ebd., Bd. 2, 260 (kursiv i. O.).

³⁴² Die Wandlungsfähigkeit der Materie zeigt sich nach Auffassung der Alchemisten u.a. in den unterschiedlichen Aggregatzuständen der Elemente sowie in der Vielzahl von chemischen Verbindungen, die sie eingehen können.

(,Transmutation'). Mancherorts war die Phantasie so kühn, dass man meinte, mit der ewigen Materie könne zugleich eine Erhebung des Geistes in das Reich des Absoluten einhergehen. Die alchemistische Kunst zielt also darauf, jene Stoffe ausfindig zu machen, mit deren Hilfe sich der Mensch gewissermaßen selbst ,vergöttlichen' kann. Damit würde ein alter Menschheitstraum endlich in Erfüllung gehen: Der Mensch wäre unverwundbar, allwissend und unsterblich – er wäre die Macht, die Wahrheit und das Leben.

Ein breiter Traditionsstrang in der Kulturgeschichte zeigt, wie sehr sich Magier, Schamanen, Zauberpriester und andere alchemistisch Tätige bemühten, Fortschritte auf dem Gebiet der ,naturwissenschaftlichen' Schicksalsbeziehung zu machen. So waren beispielsweise im Taoismus „Techniken zur Lebensverlängerung (...) integrale Bestandteile“³⁴³ der alchemistischen Bemühungen. Immer wieder unternahm man Versuche, die physische Unsterblichkeit durch Einnahme von Kräutern, Medikamenten, Mineralien oder diätischen Lebensmitteln zu erlangen. Im Nahen und Mittleren Osten entwickelte man komplizierte Verfahren, Zauber-Elixiere herzustellen, und erprobte in großem Umfang Medikamente, die das physische Leben verlängern und damit das Überleben der Seele sicherstellen sollten.

Auf allen Kontinenten sahen die Alchemisten im *Gold* das dauerhafteste und erhabenste Element; seine *Unveränderlichkeit* (korrosionsbeständig) schien seine *Unvergänglichkeit* zu bestätigen. Deshalb vermutete man, dass gerade dieses Edelmetall eine außergewöhnliche Nähe zur überweltlichen Macht besitze und betrieb mit großer Energie seine synthetische Herstellung. Gold wurde zum universalen Symbol für Heiligkeit, Macht und Unsterblichkeit – offenbar war Gold das Material, aus dem die Ewigkeit bestand. Von seiner Beständigkeit und seinem Glanz sollte auch die Lebenserwartung des Menschen profitieren. Um ihn für die Unvergänglichkeit zu präparieren, verwendeten versierte Alchemisten jedoch nicht nur das teure und vergleichsweise seltene Gold (,aurum potabile'), sondern auch den geheimnisvollen Zinnober (Cinnabarit) oder andere Quecksilberverbindungen, die sie zusammen mit esoterischen Meditations- und Atemtechniken verabreichten.³⁴⁴

Der Ursprung der europäischen Alchemie liegt wahrscheinlich in Ägypten oder Mesopotamien, wobei ihr der Hermetismus im Alten Griechenland und im Hellenismus zu einer gewissen Verbreitung verhalf.³⁴⁵ Nachdem bereits hermetisches Gedankengut in sie eingedrungen war, gelangte sie im Mittelalter durch arabische Schriften nach Mitteleuropa, und erst zu dieser Zeit kommt es auch von theologi-

³⁴³ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 43.

³⁴⁴ Vgl. ebd., Bd. 4, 55-61.

³⁴⁵ Vgl. ebd., Bd. 2, 253-255.

scher Seite zu einer intensiveren Wahrnehmung. Ihre Glanzzeit erlebt sie schließlich in der Renaissance, und selbst Isaak Newton (1643-1727) begegnet ihr mit einer gewissen Sympathie.³⁴⁶

Noch im 17. Jahrhundert zogen alchemistische Magier in großer Zahl über Land und gaben sich als ‚göttliche Heiler‘ aus. Sie versuchten mit durchaus kommerziellem Interesse, Menschen durch allerlei Elixiere, Salben oder Pulver von ihrem schlimmen Schicksal zu befreien (Krankheit, Siechtum, Unfruchtbarkeit, Missernten etc.). Die populären ‚Quacksalber‘ genossen zwar einen zweifelhaften Ruf, doch galten die von ihnen feilgebotenen Rezepturen vielfach als letzte Rettung in aussichtslosen Situationen.

Wenngleich die moderne Naturwissenschaft magisch-alchemistische Wunderdrogen buchstäblich entzauberte und ihre pharmazeutische Wirkungslosigkeit detailliert nachweisen konnte, hält sich nach wie vor der Glaube an die Existenz von Substanzen mit quasi übernatürlichen Wirkungen. Man wendet auch heute noch große Summen für Präparate auf, um sich vom Schicksal des Alterns oder Krankwerdens freizumachen, und obskure Mittel, die versprechen, das Leben zu verlängern, finden nach wie vor ihre Käufer. Offenkundig löst die Vorstellung, die Natur mit ihren eigenen geheimnisvollen Kräften zu überwinden, immer noch eine große Faszination aus. Es wirkt durchaus paradox, aber immer besteht das Ziel der ‚Alchemisten‘ darin, mit den *Mitteln* und *Möglichkeiten* der Natur die *Unverfügbarkeiten* der Natur zu besiegen.

Gemeinsam mit der Magie stellt die Alchemie wahrscheinlich einen frühen Versuch dar, die Selbsterlösung aus den schicksalhaften Unverfügbarkeiten unter Inanspruchnahme von (pseudo-)wissenschaftlichen Erkenntnissen voranzutreiben. Dabei verfolgen die Alchemisten dieselbe Absicht wie die Naturwissenschaftler moderner Prägung: Aus soteriologischem Interesse wollen sie die Potentiale der Natur mobilisieren, um sie für das Projekt der Schicksalsbefreiung des Menschen zu nutzen.

d. Frömmigkeit: Kult – Gebet – Gebot³⁴⁷

Ist die Schicksalsmacht dem Menschen bereits in jeder Hinsicht weit überlegen und sind dessen Einflussmöglichkeiten ohnehin sehr beschränkt, muss er unter allen

³⁴⁶ Zu den prominentesten Alchemisten zählen u. a. Hermes Trismegistos (legendär), Empedokles (ca. 490-430 v. Chr.), Demokrit (ca. 470-380 v. Chr.), Avicenna (980-1037), Paracelsus (1493-1541), John Dee (1527-1608), Johann Friedrich Böttger (1682-1719).

³⁴⁷ Vgl. Jürgen WERBICK, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002, 113-123.

Umständen verhindern, sie zu reizen oder gegen sich aufzubringen. Falls es dem Menschen sogar gelingen könnte, sie milde und wohlgefällig zu stimmen, wäre dies sicher ein kleiner Beitrag für ein ungefährdetes Leben.

Ein Mensch mit magisch-mystischen Schicksalsvorstellungen hat immer eine Vielzahl von Risiken vor Augen, die den Zorn der Schicksalsmächte wecken können. Denn genau jene Ansprüche, die viele *weltliche* Machthaber an ihre Untergebenen stellen, treffen in analoger und gesteigerter Form auch auf die *transzendenten* und erhabenen Schicksalsmächte zu: Unterwürfig, loyal und ehrfürchtig muss der Mensch sich ihnen gegenüber zeigen; den gebührenden Respekt darf er ihnen nicht vorenthalten; und darüber hinaus soll er ihnen vertrauen, sich auf Gedeih und Verderb an sie binden und sich auf sie verlassen. Durch den Umgang mit weltlichen Machthabern eingestimmt, begegnete man deshalb bereits in frühen Zeiten der absoluten Schicksalsmacht mit allergrößter Vorsicht und jeder gebotenen Zurückhaltung.

Das breite Spektrum der vielfältigen Schicksals-Kulte (Tänze, Ekstasen, Feste, Prozessionen, Initiationen, Gebete, Wettkämpfe, Ahnenverehrung, Segnungen u. a.) belegt eindrucksvoll eine emotionale Grundhaltung, die von Unterwürfigkeit, Pflichterfüllung und Angst sowie von Ergebenheit, Hoffnung und mitunter auch Anbiederung geprägt ist. Gesellschaftliche Gebote, politische Machtkonstellationen und rituelle Vorschriften verdanken sich der ‚Macht aus der Höhe‘ und erscheinen als unverfügbar (‚gottgegeben‘); sie genießen gleichsam Immunitätsstatus. Wo man wagt, an ihnen zu zweifeln, lautet die Anklage fast immer auf Hochverrat. Da man meistens keine institutionelle oder juristische Trennung zwischen weltlichen und religiösen Ordnungen kennt, kommt jeglicher Verstoß gegen weltliche Gesetze einer Majestätsbeleidigung der Schicksalsmacht gleich, was diese in Rage bringen könnte – möglicherweise mit verhängnisvollen Konsequenzen für eine ganze Gesellschaft. Weil weder das ‚Ob‘ noch das ‚Wie‘ der Kulte und Riten zur Disposition gestellt werden darf, bestimmen detaillierte Tabuvorschriften und ein strenger Rubrizismus ihre Durchführung. Das Engagement für ihren weitgehend ‚objektiven‘ Vollzug nach festgelegten Regularien soll ein hohes Maß an Kultsicherheit und damit an Lebenssicherheit gewährleisten.

So war beispielsweise die Kultpraxis des antiken Griechenlands streng darauf bedacht, keinen der Götter zu vergessen – es hätte fatale Auswirkungen für den Schicksalsverlauf haben können. Ebenso galt es, besondere Rücksicht auf die Eifersucht der Götter und ihre Hierarchie zu nehmen – eine falsche Prioritätensetzung würde wahrscheinlich nicht folgenlos bleiben. Zentrale Initiationsrituale schworen bereits die Jugend auf eine gewissenhafte Observanz ein, und wenn Feste gefeiert

wurden, geschah dies immer nach exakten Regeln.³⁴⁸ Dies alles erschien notwendig, um die Götter zufriedenzustellen und ein günstiges Schicksal zu erwirken.

Doch nicht nur in Griechenland spielten Kulte und Riten im Umgang mit den Mächten des Schicksals eine enorme Rolle. Auch der Taoismus beschwört wie die meisten Religionen seine Gläubigen, nicht durch unrechtmäßigen Kult das kosmische Gefüge zu stören. Keinesfalls sei es statthaft, wenn der Mensch sich in die Belange der Götter einmische oder ihnen zu nahe trete.³⁴⁹ Im mesopotamischen Raum verspricht man sich von den korrekten Riten und Gebeten den Segen der schicksalsmächtigen Götter, und Germanen und Kelten vollziehen ihre Kulte nur zu bestimmten Zeiten und nur an heiligen Orten, um sich der erbetenen Unterstützung ihrer Götter zu versichern.³⁵⁰

In manchen Kulturen (wie beispielsweise im antiken Rom) war man der Auffassung, die innere Haltung des den Kult vollziehenden Menschen sei zweitrangig, weil allein der richtig vollzogene äußere Ritus ausreiche, die gewünschte Verehrung zu dokumentieren; sofern man den schicksalsbestimmenden Göttern das zukommen lasse, was ihnen zustehe, habe man seine ‚religiöse Schuldigkeit‘ getan – und nun seien die Götter in der Pflicht.

Die Funktion der Kulte erschöpfte sich jedoch nicht allein darin, der schicksalslenkenden Macht die gebotene Ehre zu erweisen. Zahlreiche Riten dienten in besonderer Weise der Entsündigung, Reinigung und Sühnung. Deren Absicht war es, begangene oder vermutete Schuld zu tilgen, weil man der Überzeugung war, dass andernfalls die ungesühnten Übertretungen unkontrolliert bestraft werden würden; um einer Rache ‚von oben‘ zuvorzukommen, vollzog man gleichsam schon vorauseilend und symbolisch Schuldeingeständnisse und Bestrafungen. Rituelle Waschungen, Sühnopfer, Fasten und Kasteiungen verfolgten dasselbe Ziel: Wenn der Mensch vor den Mächten seine Schuld bekenne, wenn er bereit sei, freiwillig Sanktionen auf sich zu nehmen, sich reumütig zeige und sichtbare Abbitte leiste, könne das Schicksal möglicherweise besänftigt und damit Schlimmeres verhütet werden.³⁵¹ – Eine Garantie dafür gab es freilich nicht, so dass man stets mit dem Gefühl fortdauernder Unsicherheit leben musste.

Als Versuche, das Schicksal zu beeinflussen, nehmen die Riten und Kulte im magisch-mystischen Umfeld eine herausgehobene Position ein. Der fast an Skrupulanz grenzende Rubrizismus vieler Kultpraktiken (Vorschriften über Zeiten, Orte, Perso-

³⁴⁸ Vgl. Jan N. BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, 51-61, 104-107.

³⁴⁹ Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 4, 68.

³⁵⁰ Vgl. *Mythologie* (Cavendish), 178-187.

³⁵¹ Vgl. Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 183.

nal, Instrumente, Kleidung, Sprache etc.) zeugt von einer ungeheuren Angst vor der Unkalkulierbarkeit jener Mächte, die das menschliche Schicksal bestimmen. In großer Unsicherheit wurde nahezu jede Bitte („Gib mir“) mit dem Zusatz um ein „Vergib mir“ ergänzt.³⁵²

Deswegen entwickelte sich eine Fülle kultischer und ritueller Formen, mit denen nahezu alle Bereiche des Lebens und alle denkbaren Ereignisse (Nahrungserzeugung, Ehe und Sexualität, Zeiten, Nachkommenschaft, Krankheit, Kriege usw.) in einen inneren Bezug zur schicksalsbestimmenden Macht gestellt wurde. Weil nach dieser Auffassung das gesamte Leben in unmittelbarem Zusammenhang zur Schicksalsmacht steht, ist es im Grunde ausgeschlossen, irgendetwas als rein profane Angelegenheit zu betrachten. Trotz ihres überwiegend ‚defensiven‘ und unterwürfigen Charakters lassen sich die Kulttraditionen der Völker doch wesentlich als Instrumente zur Einflussnahme auf die Schicksalsmacht betrachten; mit ihnen will der Mensch „sie ehren, sie anrufen, um ihre Huld werben, sie (...) besänftigen“³⁵³ – mehr jedoch nicht.

e. *Okkultismus: Irrationalität mit Intention*³⁵⁴

Als Instrumente zur Beeinflussung des Schicksals wurden immer auch etwas abseitige, esoterische und okkulte Praktiken eingesetzt. Sie bezeugen zwar den Einfallsreichtum der Menschen, doch mehr noch belegen sie ihre Hilflosigkeit und Verzweiflung angesichts des Unverfügbaren. Esoterische-okkulte Praktiken von der Magie und Alchemie abzugrenzen, fällt nicht einfach, weil es zwischen ihnen zahlreiche inhaltliche Überschneidungen gibt. Doch letztlich bleibt es *Magie*, egal ob man eine bestimmte Praktik eher zur ‚weißen‘ oder eher zur ‚schwarzen‘ Magie rechnet. Sicher ist jedoch, dass sich Okkultisten zu allen Zeiten besonders mit jenen Phänomenen des natürlichen oder seelischen Lebens befassen, die sich nicht in gewohnte Erklärungszusammenhänge einordnen lassen. Hellseherei gehört ebenso dazu wie Telepathie, Telekinese, Geisteranrufungen, Schwarze Messen, Glossolalie, Verwünschungen, Totenbeschwörungen, Seancen, Trancen und vieles mehr. Neben der Pflicht zur absoluten Geheimhaltung dürfen Bizarrerie und Obskürität der Riten als sichere Indizien für den Okkultismus angesehen werden.

Wurden die Praktiken der ‚weißen‘ Magie und viele Heil-Zauber zum größten Teil vor Publikum vollzogen, finden okkulte Handlungen in der Regel hinter verschlossenen Türen statt. Daran beteiligen darf sich nur, wer in besonderer Weise ausge-

³⁵² Vgl. Gunnar HEINSOHN, *Erschaffung der Götter*, 23.

³⁵³ Romano GURADINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 183.

³⁵⁴ Vgl. Hans-Jürgen RUPPERT, Art. „Okkultismus“, in: ³LThk 7, 1011f.

wählt und initiiert worden ist. Häufig fungieren Menschen mit parapsychologischen Fähigkeiten als Medien, mit deren Hilfe ein Zugang in die Sphäre der transzendenten Schicksalsmacht eröffnet werden soll. Falls die Kontaktaufnahme mit dem ‚Jenseits‘ gelingt, hofft man, zumindest einen Einblick in das bevorstehende Schicksal zu erhalten. Unter günstigen Umständen scheint es gelegentlich sogar möglich, offensiv Einfluss auf Kommendes zu nehmen, um es herbeizubitten, abzuändern oder zu verhindern.

Wie bereits der Magier und Alchemist geht auch der Okkultist davon aus, dass im Universum alles mit allem zusammenhängt. Gewissermaßen nach einem kosmischen ‚Analogieprinzip‘ wird im kleinen Maßstab rituell und symbolisch vollzogen, was sich im großen ereignen soll, wobei man stets versucht, die jenseitigen Mächte für die eigenen Ziele zu gewinnen. Auch beim Okkultismus handelt es sich offenbar um eine Methode, zumindest partiell und vorübergehend Macht über die Macht des Schicksals zu erlangen. Bei den okkulten Praktiken spielt beispielsweise die namentliche Anrufung eines Dämons oder einer Gottheit eine besondere Rolle, weil man annimmt, dass bereits die Kenntnis des Namens jemandem die Macht über den entsprechenden Namensträger gibt.

Grundsätzlich jedoch zielen alle Bemühungen darauf ab, dem verborgenen Geheimnis mit der Verborgenheit der angewandten Praktiken nahezukommen. Man ist überzeugt, nur mit ungewöhnlichen Mitteln eine Verbindung zwischen dem Jenseits und dem Diesseits herstellen zu können. Spiritistische Anrufungen, Totenbeschwörungen, Auspendeln, Gläserücken und viele andere okkultistische Methoden mögen zwar erkennbar irrational sein, doch dokumentieren sie das leidenschaftliche Verlangen, die eigenen Grenzen zu überwinden.³⁵⁵

Unverkennbar tritt auch im Okkultismus der Wunsch zutage, sich aus der Umklammerung der Schicksalsmacht zu lösen, um Handlungsspielräume und Heilsperspektiven zu gewinnen. Weil jedoch auch hier die Aussicht auf Erfolg äußerst fraglich ist und die Erfahrung dominiert, dass die Schicksalsmacht allzu häufig nicht bereit ist, den Wünschen der Menschen zu entsprechen, bleibt am Ende allein die Optionen, zumindest einen *Einblick* in das Bevorstehende zu erhaschen. Gelänge wenigstens dies, könne man sich innerlich wie äußerlich auf das unvermeidbar Kommende einstellen. Wenn sich schon der konkrete Verlauf des Schicksals nicht ändern ließe, würde bereits das Wissen um Künftiges einen gewissen Erfolg darstellen.

³⁵⁵ Vgl. Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 183.

3. Einblick in Zukünftiges: Mantik³⁵⁶

Wegen des häufig nur mäßigen Erfolgs *schicksalsbeeinflussender* Methoden haben die magisch-mystischen Schicksalsvorstellungen eine Reihe von alternativen Methoden entwickelt, dennoch vorteilhaft mit dem Unverfügbaren umzugehen. Sie reichen von Weissagungs-Techniken, mit denen man Kenntnis über Zukünftiges gewinnen will, über sehr unterschiedliche spirituelle Versuche, sich zuversichtlich und ergeben mit dem widerfahrenen Schicksal zu arrangieren, bis hin zur vollständigen Resignation und zur Selbstaufgabe. Diese Formen, mit dem Unverfügbaren zurechtzukommen, sind nicht in erster Linie darauf aus, das konkrete *Schicksal* zu verändern, sondern die Haltung des *Menschen*. Wenn schon die Bedingungen und Geschehnisse der Welt hinzunehmen sind, bleibt als einziger Ausweg, sich dem Kommenden so gut es geht anzupassen. Dieser Lösung geht es demnach mehr um eine „*Transformation des Selbstverständnisses*“ und weniger um eine „*Transformation der Welt*“³⁵⁷. Dass auch hier vielfach nach der Methode von ‚trial and error‘ vorgegangen wird und ein Erfolg ebenso unsicher ist wie bei den ‚aktiveren‘ Methoden, scheint naheliegend.

Wo die Aussicht auf aktive Schicksalsbeeinflussung schwindet, will sich der Mensch zumindest eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten und Gestaltungsspielräume offenhalten. Die Devise lautet gewissermaßen ‚Spekulation vor Manipulation.‘ Ausgeklügelte mantische und hellseherische Techniken sollen es ihm ermöglichen, wenigstens einen antizipierenden Einblick in die kommenden Ereignisse zu gewinnen. Auch wenn er diese weder ändern noch ihr Eintreffen abwenden kann, verschafft ihm allein das Vorauswissen eine gewisse Sicherheit. So kann er sich beispielsweise frühzeitig innerlich bereitmachen oder vor ihnen fliehen; er kann versuchen, bestimmte Orte zu meiden oder sich für den Kampf vorzubereiten.

Alle mantischen Unternehmungen gehen davon aus, dass das künftige Schicksal bereits vorherbestimmt ist und unabänderlich feststeht; ihm zu entrinnen, ist dem Menschen nahezu unmöglich. Die Aufgabe des Hellsehers, Orakels oder Magiers besteht folglich darin, einen Zugang zum verborgenen *Schicksalsplan* zu finden und diese exklusive Informationsquelle für sich zu nutzen. Weil die jenseitige Schicksalsmacht aber als gefährlich gilt, stellt es für jeden Hellseher ein erhebliches Risiko dar, wenn er zum geheimnisvollen Zentrum der Macht vordringt. Und weil nur we-

³⁵⁶ Vgl. Jörg RÜPKE, *Göttliche Macht ohne Gesicht. Eine religionswissenschaftliche Sondierung*, in: *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, hg. v. Reinhard G. KRATZ u. Hermann SPIECKERMANN, Tübingen 2008, 1-22; Dieter HARMENING, Art. „Wahrsagen“, in: ³LThK 10, 942f.

³⁵⁷ Ernst TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München ²2004, 122 (kursiv i. O.).

nige das Privileg haben, eine Verbindung von dieser Welt zur jenseitigen Welt herzustellen, bedarf das Medium nicht nur spezifischer Fähigkeiten, sondern auch einer ganz besonderen *Berufung*.³⁵⁸

Mantische Praktiken existieren in fast allen magisch-mystischen Kontexten. Von den Besonderheiten des zugrundeliegenden Schicksalskonzepts sind sie weitgehend unabhängig, und welche Instanz letztlich für die Verursachung des Schicksals verantwortlich gemacht wird (Götterwille, Sterne, unpersönliche Kräfte usw.), ist vornehmlich für die jeweils anzuwendende Weissagungs-Technik von Bedeutung.³⁵⁹

Zahlreiche Zeugnisse belegen, dass bereits im Alten Mesopotamien die Mantik in allen Bevölkerungsteilen praktiziert wurde und hohes Ansehen genoss.³⁶⁰ Beispielsweise untersuchte man die Eingeweide von Opfertieren, betrieb Lekanomantie³⁶¹, später auch Astrologie oder ließ sich seine Träume deuten. Da man der Überzeugung war, dass dieselben Ordnungsstrukturen den Mikro- wie den Makrokosmos bestimmten, glaubte man, durch irdische Dinge Auskunft über himmlische Pläne zu erhalten und an den Zeichen der Gegenwart Ereignisse der Zukunft ablesen zu können. Wenn man die ‚Zeichen‘ nur richtig entziffere und interpretiere, so glaubte man, könne man die Zukunft erkennen, so dass man in der Lage wäre, die Zeit zu *beherrschen*.³⁶²

Der Gedanke, dass ‚alles mit allem zusammenhängt‘ (*sympatheia ton holon*), wurde auch für die Mantik der griechischen Stoa zentral. Weil Diesseits und Jenseits eine Einheit bildeten, ließe sich an Geschehnissen der unteren Sphäre ablesen, was die obere Sphäre für die Zukunft beabsichtige. Die Griechen übernahmen zwar einige Techniken aus dem Orient wie die Leberschau oder das Losorakel, doch mehr noch nutzten sie ihr astronomisches Wissen für astrologische Zukunftsspekulationen: Wie die Bahnen der Sterne vorherbestimmt und unabänderlich seien, so sei auch alles Schicksal seit Ewigkeit festgelegt; deswegen könne man es zwar am Firmament ablesen, aber nicht mehr verändern.³⁶³ Professionelle Sterndeuter boten vielerorts ihre Horoskope an, und nicht selten trafen die Herrscher militärische oder politische Entscheidungen nach den Voraussagen ihrer (Hof-) Astrologen. Diesen oblag es

³⁵⁸ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: *The Encyclopedia of Religion*, 291.

³⁵⁹ Vgl. Helmer RINGGREN, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: *RGG* 5, 1405.

³⁶⁰ Brigitte GRONEBERG, *Anzû stiehlt die Schicksalstafeln. Vorherbestimmung im Alten Orient*, 23-39.

³⁶¹ Lekanomantie meint die Deutung von Figuren, die schwimmendes Öl auf Wasser bildet.

³⁶² Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1, 86.

³⁶³ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: *RAC* 7, 537-542.

darüber hinaus, jene magischen oder kultischen Mittel zu benennen, mit denen man drohenden Unglücken auszuweichen hoffte.³⁶⁴

Die über das ganze Land verstreuten Orakelheiligtümer spielten zwar für die Zukunftsbewältigung eine gewisse Rolle, weniger jedoch für die Zukunftsprognose. Offensichtlich halfen die Orakel eher dabei mit, „eine Wahl zwischen mehreren Entscheidungsmöglichkeiten zu treffen oder bereits getroffene kollektive Entscheidungen gutzuheißen als die Zukunft vorherzusagen“³⁶⁵. Diese Aufgabe übernahmen im klassischen Griechenland (gewerbliche) *Seher*; sie wurden aufgesucht, um unerklärliche Ereignisse zu interpretieren und um das persönliche oder gesellschaftliche Schicksal vorauszusagen. Obgleich man ihre Fachkenntnis durchaus anerkannte, waren die Prophezeiungen jedoch nicht definitiv oder bindend. „Dem Menschen stand es frei, ihren Rat anzunehmen oder zu verwerfen“, und es gibt zahlreiche literarisch gewordene Beispiele für Seher, „deren Worte vernachlässigt wurden“³⁶⁶.

In der etruskischen Religion kannte man heilige Bücher, die Anleitungen für die korrekte Auslegung der Schicksalszeichen lieferten. Diese ‚*libri fulgurales*‘ befassten sich beispielsweise mit der Theorie des Blitzschlags, weil man glaubte, dass Form und Ort eines Blitzes Auskunft über den Willen der Götter gäben. Die Botschaft der Natur war also „göttlichen Ursprungs, obschon sie in eine ‚Geheimsprache‘ übersetzt war, die nur den darauf spezialisierten Priestern zugänglich war.“³⁶⁷ Bezüglich der Eingeweide von Opfertieren fanden sich ähnliche Interpretationshilfen in den ‚*libri haruspicini*‘; auch auf diesem Gebiet ging man davon aus, dass an der Lage, Größe und Form der untersuchten inneren Organe der Götterwille – und damit das künftige Schicksal – erkennbar sei.

Im späteren römischen Reich hatte das Augurenkollegium den Auftrag, die Meinung der Götter zu konkreten Planungen und Projekten herauszufinden. Deshalb suchte man nach besonderen Zeichen, um sicherzustellen, dass das Beabsichtigte mit dem Willen der Götter in Übereinstimmung stand. Die Zukunftsvorhersage, die man beispielsweise aus der Art des Niesens, dem Augenzwinkern oder dem Vogelzug herauslesen wollte³⁶⁸, war jedoch keineswegs immer eindeutig. Beobachtete Zeichen besaßen eine hohe Ambivalenz und konnten den jeweiligen Interessen entsprechend (und mitunter auch völlig willkürlich) ausgelegt werden. Schließlich lag die Interpretationshoheit bei den beauftragten Fachleuten, und diese agierten oft-

³⁶⁴ Vgl. Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2640f.

³⁶⁵ Jan M. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 39.

³⁶⁶ Ebd., 11. – BREMMER weist darauf hin, dass der Einfluss der Seher im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung zusehends zugunsten von Historikern und Philosophen schwand.

³⁶⁷ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 117.

³⁶⁸ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion, 295.

mals in einem unübersichtlichen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Spannungsfeld. Die Prognosen besaßen deswegen nur eine eingeschränkte Autorität und waren keineswegs zwingend. Weil man sich zudem nur ungern die Federführung für die kommenden Unternehmungen aus der Hand nehmen lassen wollte, waren die Auftraggeber stets darauf bedacht, sich eigene Entscheidungs- und Handlungsspielräume offenzuhalten.³⁶⁹

Mantische Praktiken finden sich jedoch nicht nur in den kulturellen Traditionen des Mittelmeerraums. Sie sind feste Elemente in fast allen magisch beeinflussten Religionen und Weltanschauungen der Vergangenheit und Gegenwart. Zum Teil erscheinen die Methoden zur Zukunftsdeutung allerdings recht bizarr: So formulierte man beispielsweise im iranischen Raum Zukunftsprophezeiungen aus der Opferung weißer Pferde,³⁷⁰ keltische Druiden sagten aus der Art und Weise, wie ein Sterbender sich im Todeskampf schüttelte (‚Konvulsion‘), die Zukunft voraus³⁷¹, und im baltischen Raum erkannten seherisch begabte Magier in wilden Ekstasen kommende Ereignisse.³⁷² Auch im ozeanischen und asiatischen Raum spielen Wahrsager, Zauberpriester und Schamanen für die Ankündigung des Kommenden eine bedeutende Rolle. Sie werden ebenso vor wichtigen Unternehmungen um Rat gefragt, wie man sich an sie wendet, wenn ein Verbrechen aufgeklärt werden soll; auch spekulieren sie über den Grund und Verlauf von Krankheiten und sind bei Prognosen über das Wetter oder die bevorstehende Ernte zur Stelle.³⁷³

Vielerorts verstand man sich auf die Fähigkeit, *Träume* hinsichtlich ihres Zukunftsgehaltes zu deuten. Dem mystischen Charakter der Schicksalsmacht entsprach offensichtlich die geheimnisvolle Wirklichkeit von Träumen, in denen beispielsweise längst Verstorbene wieder lebendig schienen. So rechnete man in einigen afrikanischen Religionen fest damit, dass die verstorbenen Ahnen die noch Lebenden im Traum warnen oder sie gar strafen konnten. Dort waren Traumvisionen vielfach ein völlig selbstverständlicher Mitteilungsweg von der jenseitigen Sphäre in die diesseitige. „Mit Hilfe von als Medium tätigen Menschen, Träumen oder ‚Visionen‘ können die Lebend-Toten ihre Wünsche kundtun, und die Menschen geben sich große Mühe, solche Wünsche zu erfüllen – teils aus Achtung vor den Lebend-Toten und teils aus der Befürchtung heraus, dass eine Nichtanerkennung zu Unglück oder Krankheit in der Familie führen würde.“³⁷⁴

³⁶⁹ Vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 104-108.

³⁷⁰ Vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1, 295f.

³⁷¹ Vgl. ebd., Bd. 2, 136.

³⁷² Vgl. ebd., Bd. 3, 36-39.

³⁷³ Vgl. ebd., Bd. 4, 252-257.

³⁷⁴ Vgl. ebd., Bd. 4, 252.

Auch in der Heiligen Schrift der jüdisch-christlichen Tradition spielen *Träume* als Mitteilungsweg JHWHs eine besondere Rolle. Joseph und Daniel (Dan 5,11) gelten als exzellente Traumdeuter, doch machen ihre Geschichten jederzeit deutlich, dass sie nicht aus eigenem Vermögen, sondern ausschließlich durch göttliche Inspiration in die Zukunft schauen können. Wo sie seherisch tätig werden, dienen sie dem göttlichen Heilsplan, und sie tun dies mit einem eindeutigen Bekenntnis zum Gott Israels.³⁷⁵ Auch im Neuen Testament erhalten beispielsweise Josef und Paulus entscheidende heilsgeschichtliche Aufträge durch Traumvisionen. Was den Visionären des Alten wie des Neuen Testaments auf diesem Weg mitgeteilt wird, stellt für sie eine wirkliche Offenbarung Gottes dar und hat einen derartig hohen Verbindlichkeitsgrad, dass sie bereit sind, den Weisungen in ehrfürchtigem Gehorsam zu entsprechen.

Spuren mantischer Traditionen finden sich im Judentum beispielsweise in der Rede von *Losorakeln* (Dtn 33,8; Ex 28,30; 1 Sam 10,17-27; 28,6) oder im Zusammenhang von *Gottesurteilen* (1 Sam 6,9ff.; 1 Kön 18,1ff.).³⁷⁶ In der Heiligen Schrift werden mantische Praktiken jedoch nur geduldet, wenn sie eindeutig als Offenbarungen des Willens JHWHs verstanden werden. Stets bleiben Hierarchie und Initiative gewahrt, und es wird deutlich, dass sich nicht der Mensch zu Gott aufschwingt und ihm in die Karten schaut, sondern dass Gott die Mantik gewissermaßen in Dienst nimmt, um sich in menschlicher ‚Sprache‘ mitzuteilen. Tauchen mantische Tätigkeiten jedoch im Kontext fremder Religionen auf, werden sie entschieden bekämpft.

Auch im christlichen Mittelalter waren Hellseherei und Wahrsagerei weit verbreitet und kamen selbst in der frühen Neuzeit nicht zum Verschwinden. Vielfach fungierten Frauen mit parapsychologischen Fähigkeiten (Hexen) als Medium für einen Einblick in die Zukunft. Wo man diese jedoch verfolgte, waren es kurioserweise wiederum mantische Techniken (Feuer- oder Wasserproben), die ein Gottesurteil herbeiführen und ihre Verurteilung rechtfertigen sollten. Auch in der Gegenwart finden magische, esoterische und übernatürliche Zukunftsspekulationen durchaus Anklang. Horoskope gehören ebenso dazu wie Glaskugeln, Kartenlegen, Handlesen oder das Bleigießen am Sylvesterabend. Der Wunsch, jenseits aller mathematisch-naturwissenschaftlich abgesicherten Prognosen Kenntnis über die *persönliche* Zu-

³⁷⁵ Vgl. Kees W. BOLLE, Art. „Fate“, in: *The Encyclopedia of Religion*, 295. – Als Gegenbeispiel eines illegitimen Traumdeuters gilt im Allgemeinen die Gestalt Sauls. Er hatte die Gunst JHWHs verloren, sich aber dennoch in einer Krisensituation aufgemacht, mittels eines Mediums in Endor den Geist des toten Samuels heraufzubeschwören. Da dies eigenmächtig geschieht, findet es vor Gott kein Gefallen (1 Sam 28,8-25).

³⁷⁶ Vgl. Roland BERGMEIER, Art. „Schicksal II“ (Altes Testament und Judentum), in: *TRE* 30, 107f.

kunft zu bekommen, ist nach wie vor äußerst lebendig. Augenscheinlich möchte man dem kommenden Schicksal nicht unwissend gegenüberreten und sich durch ein ‚Vorab-Wissen‘ Macht über das Kommende verschaffen. Hellseherische Praktiken können sicher als Versuch betrachtet werden, die Unverfügbarkeit des Zukünftigen zu überwinden, um ein gewisses Maß an Kontrolle über das Bevorstehende zu erlangen.

4. Sich vor dem Schicksal in Sicherheit bringen

Dass von der Schicksalsmacht eine unberechenbare Bedrohung ausgehe und mit ihr keinesfalls zu spaßen sei, galt in allen Kulturen als Selbstverständlichkeit. Sich dieser gewaltigen und geheimnisvollen Macht auch nur zu nähern, bedeutete in gewisser Weise immer ein ‚Spiel mit dem Feuer‘. Stets bestand die Gefahr, die Grenze zum Frevel oder zur Gotteslästerung zu überschreiten und sich einer noch größeren Gefahr auszusetzen; denn wer der heiligen Gewalt zu nahe kam, musste mit ernster Bestrafung und schlimmer Vergeltung rechnen.

Wäre es angesichts dieser gefährlichen Umstände nicht auch eine Option, sich der Schicksalsmacht gleichsam ‚anzudienen‘ – sich gewissermaßen mit ihr ‚ins Benehmen zu setzen‘ – und statt risikoreicher Initiativen besser sich selbst zurückzunehmen und alles Weitere der höheren Macht zu überlassen? Denn wenn man sich der jenseitigen Macht von vornherein und freiwillig unterwerfe und von allen eigenen Wünschen Abschied nehme, müsse dies doch anerkannt und gewürdigt werden – das Schicksal würde doch niemanden strafen, der ohnehin schon am Boden liegt und dessen Loyalität nicht in Zweifel steht. Vielleicht ließe sich die konkrete Welt- und Lebenssituation ja verbessern, wenn man sozusagen im völligen Einklang mit der Schicksalsmacht stünde, wenn ihr Wille zum eigenen Willen würde und man sich alle Versuche zur Beeinflussung oder Mantik versage. Falls man die höheren Mächte nicht nur achte, sondern sich auch mit ihnen gemeinmache, könnte man im Gegenzug wohlmöglich erwarten, verschont oder sogar bevorzugt zu werden. Mit der Schicksalsmacht an der Seite hätte man einen Schutz- und Bündnispartner gewonnen, der – so hoffte man – die Seinen nicht im Stich ließe.

a. *Mysterienkulte*

Weil man immer wieder erfahren musste, wie schwer das unberechenbare Schicksal auf allem Leben lastete, suchte man nach Wegen, diesen „furchterregenden Einfluß

der Göttin Tyche (‚Zufall‘, lat. fortuna) zu bannen³⁷⁷, also der Bedrohung zu entkommen. So hatte sich schon früh in zahlreichen Religionen der Brauch entwickelt, sich einem bestimmten Gott in besonders enger Weise anzuschließen. Man vertraute sich dieser Gottheit an, übereignete ihr das eigene Leben und hoffte, durch diese persönliche Verbindung vor Unglücken und Schicksalsschlägen geschützt zu sein. Die Aufnahme in das Mysterium wurde in einem feierlichen *Bundschluss* kultisch besiegelt, wobei dessen Hauptinhalt aus einem wechselseitigen Treueversprechen bestand. Derartige *Mysterienkulte* funktionierten meistens wie Opferhandlungen nach dem Prinzip von ‚Gabe und Gegengabe‘. Als Gabe brachte man jedoch nicht irgendeine Sache, sondern sich selbst dar, und als Gegengabe erhoffte man sich Schutz und Sicherheit – manchmal sogar das *ewige* Heil. Wer in die Mysterien eintauchte, glaubte, durch die Initiation seine unverfügbaren Begrenztheiten und Bedingungen „modifizieren“ und hinter sich lassen zu können.³⁷⁸

Schon im Alten Ägypten stellte man beispielsweise den Schutz von Neugeborenen der Göttin Renenutet anheim, die die Kinder vor einem schlimmen Schicksal (früher Tod, Krankheit, Unfall usw.) bewahren sollte.³⁷⁹ Auch im antiken Griechenland empfahl man die Kinder der sorgenden Obhut beliebter Gottheiten und gab ihnen deren Namen. Hintergrund war die Vorstellung, dass der entsprechende Gott für Menschen, die seinen Namen tragen, eine intensivere Fürsorge übernimmt.³⁸⁰ Auch die Mysterienkulte im europäischen und vorderasiatischen Raum kannten neben der Initiation Erwachsener auch die von Kindern und Jugendlichen; man war der Überzeugung, dass sie aufgrund ihrer Unerfahrenheit und Schwäche des besonderen Schutzes ‚von oben‘ bedurften.

Durch die synkretistische Dynamik in hellenistischer Zeit verbreiteten sich die Mysterienkulte im ganzen Mittelmeerraum und erlangten schnell eine hohe Popularität. Um sich vor den Widrigkeiten des Schicksals in Sicherheit bringen, bevorzugte man jene göttlichen Wesen, von denen man glaubte, sie seien von den bösen Schicksalsmächten unabhängig oder ihnen sogar überlegen. So schrieb man beispielsweise der Göttin Isis zu, dass sie das Schicksal besiegen könne und dass das Schicksal auf sie höre.³⁸¹

Falls es nun gelänge, sich dem Herrschaftsbereich einer freundlichen Gottheit anzuschließen, wäre man sozusagen auf der sicheren Seite. Eine geistliche Konversion (*aus* der Herrschaft der bösen Schicksalsmacht *in* die Obhut einer ebenso starken

³⁷⁷ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 240.

³⁷⁸ Ebd., Bd. 1, 270; vgl. ebd.

³⁷⁹ Vgl. Mythologie (Cavendish), 102.

³⁸⁰ Vgl. Jan N. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 37.

³⁸¹ Vgl. Heinrich Otto SCHRÖDER, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: RAC 7, 569.

wie guten Gottheit) hätte zur Folge, „dass die Initiierten nicht mehr vom Geschick determiniert sind“³⁸². Gewissermaßen in einer ‚mystischen Verschmelzung‘ vereinigt sich der Mensch mit der von ihm erwählten Gottheit und versucht, sich auf diese Weise dem Zugriff der bedrohlichen Schicksalsmacht zu entziehen. Insbesondere in astraldeterministischen Konzeptionen diene die mystische Initiation als bevorzugter Weg zur Befreiung aus der schicksalsbestimmenden Macht der Gestirne. So lautete beispielsweise die soteriologische Losung der Hermes-Jünger: „Die aber Gott (...) erkannt haben, sind frei vom Fatum“³⁸³.

Unabhängig davon, in welches Mysterium (Isis, Hermes, Sarapis, Helios, Mithras, Hekate, Kybele, Adonis, Dionysos u.a.m.) sich der Mensch eingliedern lässt, ist das Prinzip nahezu immer gleich: Durch den Abschluss eines Bundes mit der Gottheit hofft er, ihre Kraft auf sich herabrufen zu können, um sich durch diese Vereinigung aus der Schicksalsbedrohung zu befreien. Mit einem mächtigen Anwalt an der Seite und mithilfe geheimer und magischer Kulte, Riten und Sprüche sollen die unheilbringenden Mächte ferngehalten und letztlich überwunden werden.³⁸⁴

Später kommt es in den Mysterienreligionen³⁸⁵ durch gnostischen Einfluss zu einer zweifachen Fokussierung: Zum einen verbreitet sich die Auffassung, dass der Mensch in einer derart schicksalsverfallenen Welt gründlich deplatziert sei und seine wahre Heimat im Jenseits liege. Solange er an das Irdische gefesselt sei verfehle er seine innere Bestimmung, die sich letztlich auf Höheres richte. Zum anderen führt die dualistische Weltsicht der Gnosis zu der folgenreichen Vorstellung, dass die Befreiung von den Schicksalsgefährdungen in erster Linie der unkörperlichen Seele gelte; vorrangig solle sie zu neuem Leben auferstehen und „den Göttern gleich“³⁸⁶ oder zumindest ähnlich werden. Folglich verändern sich die Kulte der Mysterienreligionen dergestalt, dass sie quasi ‚sakramental‘ darzustellen versuchen, wie die Seele des Neophyten der Welt abstirbt und zu Höherem aufersteht; aus der finsternen Gefangenschaft von Tod und Schicksal gelangt sie zu Freiheit und Leben. Dadurch entsteht die Idee, dass der Mensch sich über die Niederungen des weltlichen Daseins erheben und in dem Bewusstsein leben kann, im Kern seiner Person für die irdischen Bedrohungen (Schicksal und Sünde) unangreifbar zu sein. Mag auch sein Leib

³⁸² Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 2, 240.

³⁸³ Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: *Der Große Pauly* 7, 2639.

³⁸⁴ Vgl. Jan BERGMAN, *I Overcome Fate. Fate Harkens to Me*, in: *Fatalistic Beliefs*, hg. v. Helmer RINGGREN, Stockholm 1967, 35-51.

³⁸⁵ Bei den Mysterienkulten handelt es sich nur selten um selbstständige Religionen; meistens verstehen sie sich als spirituelle Ergänzungen und Vertiefungen in den bereits bestehenden Religionen.

³⁸⁶ Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 2, 242.

weiterhin in den Widrigkeiten der Welt verbleiben, so gilt seine Seele doch als gerettet. Spirituelles Endziel ist die Wiedergeburt für die Ewigkeit – die *imitatio dei*. „Apotheose, Vergöttlichung und ‚Demortalisation‘ (apathanatismos) sind Begriffe, die allen Mysterienreligionen geläufig sind.“³⁸⁷ Hat der Mensch diesen Status erreicht, befindet er sich gleichsam im eschatologischen Heilszustand absoluter Sicherheit – seine Seele ist dem Zugriff der bösen Schicksalsmächte nun endgültig entzogen.

Die äußeren Zeichen für den mystisch-sakramentalen Übergang vom Tod zum Leben werden während des Initiationsritus in das Konventikel vollzogen und sind vielfältig. Allen gemeinsam sind vorbereitende Riten (Absonderung, Fasten, Reinigung, Opfer), Erprobungen (den Versuchungen des Weltlichen widerstehen) und Bewährungsphasen (über einen längeren Zeitraum), offizielle Versprechen (zur Geheimhaltung und Treue) und schließlich der verbindliche Eid.³⁸⁸ Zentrales Strukturprinzip der rituellen Initiation ist das Abstiegs-Aufstiegs-Schema, das den Seinswechsel des Menschen anzeigen soll. Unter der Patronage seines Gottes wird der Mensch somit frei vom Verhängnis der Schicksalsgewalt und erhält eine Heilsperspektive schon für die Gegenwart und erst recht für die Zukunft.³⁸⁹ Der Gott, dem sich der Mensch anheimstellt, kämpft sozusagen an seiner Statt und teilt mit seinen Getreuen den Sieg über Schicksal und Tod.

Weil die Mysterienkulte dezentral organisiert waren, vielfach im Geheimen vollzogen wurden und über keine einheitliche Lehre verfügten, bildeten sie kein homogenes Erscheinungsbild. Sie waren das Resultat sehr verschiedener geistlicher Strömungen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten und unterschieden sich in ihrer Form teilweise erheblich. Zudem kamen an vielen Mysterien-Heiligtümern noch weitere magische, opferkultische oder auch sehr obskure Elemente hinzu. Insgesamt erreichten die Kulte eine bemerkenswerte Popularität und erlebten in späterer Zeit eine Renaissance. Auch bei den Initiationsritualen im Judentum und Christentum finden sich deutliche Spuren, die auf Ähnlichkeiten mit den Mysterienkulten schließen lassen.

³⁸⁷ Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 242.

³⁸⁸ Vgl. Jan N. BREMMER, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, 94-101.

³⁸⁹ Vgl. Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2639f.

b. *Mystizität - Mystizismus*³⁹⁰

Die sprachliche Nähe zwischen dem ‚Mystizismus‘ und den ‚Mysterienkulten‘ weist offenbar auf eine inhaltliche Verwandtschaft hin. Beide Formen des Schicksalsumgangs zielen darauf, eine geheimnisvolle, intime und spirituelle Bindung einzugehen, um darin der Willkür der Schicksalsmacht enthoben zu sein. Hatte man sich in den Mysterienkulten einer guten und starken Gottheit anvertraut, von der man erwartete, dass sie der bösen Schicksalsmacht Paroli bieten könnte, so verzichtet das mystizistische Bestreben auf diese göttlichen Helfer. Fast alle Mystiker erstreben nicht eine Allianz *gegen* die Schicksalsmacht, sondern suchen eine unmittelbare und existentielle Verbindung *mit* jener transzendenten Über-Instanz, die das Schicksal letztlich wirkt. Die Absicht des Mystikers besteht also nicht darin, sich *in dieser Welt* durch Verbündete vor dem Schicksal in Sicherheit zu bringen; stattdessen sucht er eine direkte, tragfähige und persönliche Beziehung zur absoluten Schicksalsmacht, um sich spirituell *aus der Welt* zu verabschieden. Mystizistische Schicksalsbewältigung dient somit der *Weltüberwindung*, also dem Rückzug aus den äußeren Abhängigkeiten des Daseins.³⁹¹ Zwar verbleibt der Mystiker physisch in der Welt, doch setzt er alles daran, seine Seele aus der Gefangenschaft von Zeit, Raum und Leiden zu erlösen.

Um dieses Ziel zu erreichen, will er sich durch eine geheimnisvolle Einwohnung so tief mit der fernen Schicksalsmacht identifizieren und verbünden, dass er gewissermaßen spirituell in ihre ewige Jenseitigkeit hineingenommen wird. Weil der Zugang des Mystikers zur Schicksalsmacht höchst individuell ist, braucht es keine Mitgliedschaft in Konventikeln oder (Geheim-)Bünden; Meditationen, geistliche Übungen, Yoga und Trancen sind die gängigen Methoden und zielen auf eine geistliche Tiefenvereinigung.

Die soteriologische Grundidee dieser Schicksalsbefreiungsstrategie besteht offenbar darin, aufgrund der engen mystischen Seelenvereinigung mit der göttlichen Schicksalsmacht quasi zu deren Teil zu werden und durch sie die Welt zu transzendieren. Durch diese spirituelle ‚Inkorporation‘ wechselt der Mystiker gewissermaßen die Seiten: Er steht nicht mehr als potentiell Opfer der Schicksalsmacht gegenüber, sondern verbündet und vereinigt sich mit ihr. Fast scheint es, als mache sich der Mensch – um sich zu retten – mit seinem ursprünglichen Gegner gemein und gäbe

³⁹⁰ Der Begriff ‚Mystizismus‘ wird an dieser Stelle in einem allgemeinen religionswissenschaftlichen Sinne verwendet; gemeint ist nicht die große Tradition der Mystik in den abrahamitischen oder fernöstlichen Religionen.

³⁹¹ Vgl. Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 48.

sich auf.³⁹² Auf diese Weise erreicht er jedoch, dass die Schicksalhaftigkeiten der Welt, ihre Ambivalenz und Fremdheit in einer spirituellen Einheit aufgehoben werden, so dass Widerständiges und Leidvolles für ihn nicht mehr existieren. Dabei hat der Mystiker ein nahezu intimes Verhältnis zur Transzendenz; er kann sie gewissermaßen *sehen*, sich in sie hineinfühlen und sich ihr völlig anheimgeben. Sein Ziel ist es, durch intensive Frömmigkeit den eigenen Willen völlig zum Verschwinden zu bringen, nichts mehr zu begehren und von allen (irdischen) Wünschen Abschied zu nehmen. Wer auf diese Weise nichts mehr erwartet, kann vom Schicksal auch nicht mehr enttäuscht oder niedergeschlagen werden.

Allerdings hat die mystizistische Allianz zwischen Mensch und Schicksalsmacht auch ihren Preis. Weil die spirituelle Verschmelzung mit der transzendenten Schicksalsmacht die „Versenkung in die vollkommene Leere“³⁹³ will, führt sie in letzter Konsequenz zur Aufgabe der Identität und bedeutet am Ende die Verabschiedung der eigenen Persönlichkeit. Der Mystiker rechnet jedoch fest damit, dass sich dieser Verzicht gewissermaßen ‚lohnt‘, darf er doch auf ein hohes Maß an existentieller Sicherheit und schließlich auf eine finale Erlösung hoffen.

Die Schicksalsüberwindung erkaufte sich der Mystiker also letztlich durch den Verzicht auf seine ursprünglichen Lebensinteressen.³⁹⁴ Weil er sein Heil darin sieht, sich im Großen, Ganzen und All-Einen aufzulösen, handelt es sich auch nicht um ein Bündnis zwischen zwei gleichrangigen Partnern. Es kommt zu keinem Ausgleich der jeweiligen Interessen, sondern die schwächere Seite gibt (sich) auf und wird damit gewissermaßen neutralisiert. Wo allerdings die absolute Loyalität bis zur Selbstaufgabe getrieben wird, bringt sich der physisch in der Welt verbleibende Mensch immerhin in die Lage, sämtliche Schickungen des Fatums getrost und in gewisser Weise versöhnt anzunehmen. Die mit der Schicksalsmacht verschmolzene Seele begehrt nichts mehr und bewertet nichts mehr; alles nimmt sie an, und alles ist ihr recht. Sie hat soviel Distanz von allem Irdischen und Niedrigen, dass nichts sie mehr affizieren kann. Der ‚alte Mensch‘, der möglicherweise noch gegen sein

³⁹² Aus der (Kriminal-)Psychologie ist dieses Phänomen als *Stockholm-Syndrom* bekannt. So kommt es nicht selten vor, dass sich eine Geisel angesichts ihrer aussichtslosen Lage emotional (und nicht immer bewusst) an ihre Geiselnahmer bindet und sich unter Umständen mit ihnen und ihren Zielen identifiziert. Letztendlich verspricht sie sich davon im Hinblick auf ihre Gefährdungssituation eine Verbesserung der (Überlebens-)Chancen.

³⁹³ Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 2, 67.

³⁹⁴ Ein Mystizist wird diese Erlösungskonzeption wahrscheinlich anders beurteilen. Ihm ist das Verschmelzen mit der transzendenten Macht beileibe keine Selbstaufgabe; im Gegenteil, der Verzicht auf die eigenen Bedürfnisse und Wünsche stellt für ihn gerade den frei gewählten Vollzug seiner Existenz dar. Er gibt (stirbt) sich selbst, um sich darin neu zu finden.

Schicksal aufbehrte und unter ihm litt, ist gewissermaßen tot; als ‚neuer Mensch‘ hat er ein neues Zuhause in einem großen, harmonischen All-Einen gefunden.

Wie schon der Mysterienkult ist auch der Mystizismus keine eigenständige Religion; er verfügt über keine einheitliche Doktrin, keine hierarchisch gegliederten Institutionen und kein Lehramt. Sein Erscheinungsbild variiert je nach kulturellem und religiösem Kontext und ist höchst anpassungsfähig. Man findet ihn in fernöstlichen Glaubensrichtungen (z.B. im Buddhismus und im Hinduismus) ebenso wie im Islam (Sufi) oder bei Eremiten und in Klöstern. Das Ziel, mit Gott eins zu werden, mit ihm zu verschmelzen, seiner inne zu werden und so seinen Seelenfrieden zu finden und ‚die Welt zu überwinden‘, ist auch in der jüdisch-christlichen Tradition nicht unbekannt.³⁹⁵

Obwohl Mystiker durchaus auch aktiv in der Welt tätig sein können, klingt in ihrer Haltung ein pessimistischer Grundton an. Sie rechnen nicht mehr damit, dass sich die Welt sanieren oder gar in ein Paradies zurückverwandeln lasse, sondern suchen Rettung und Heil an einem Ort *jenseits* des Gegebenen. Weil ihre ‚eigentliche‘ Heimat der Himmel ist, relativieren sie das irdische Leben, ohne es jedoch gänzlich zu entwerten; für sie ist die weltliche Existenz nicht mehr die einzige Wirklichkeit, sondern nur noch ein ‚Übergang‘ oder eine ‚Bewährungszeit‘. Auf spirituelle Weise entmachten die Mystiker gleichsam die Macht des Schicksals, indem sie ihm zwar die Macht über ihren Körper geben, nicht jedoch die Macht über ihre Seelen.

5. Kapitulation vor dem Unverfügbaren

Vielgestaltig und ambitioniert – und leider oft auch erfolglos – sind alle magisch-mystischen Versuche, mit der Unberechenbarkeit und Gefährlichkeit des Schicksals umzugehen. Im Grunde genommen zweifelt niemand daran, dass der Mensch mit seinen Mitteln und Möglichkeiten gegenüber der All- und Übermacht des Schicksals letztlich auf äußerst unsicherem Posten steht. Seine angestrebten Versuche, die jenseitige Schicksalsmacht umzustimmen oder gar zu manipulieren, erscheinen manchmal ebenso naiv wie riskant; sein Bemühen, wenigstens Einblick in kommende Ereignisse zu bekommen, ist meistens extrem unzuverlässig, und sein Wunsch – angesichts dieser Misere – zumindest die eigene Seele zu retten, mutet fast schon an wie ein Akt der Verzweiflung. Offenbar lassen sich die Unverfügbarkeiten der Welt weder ändern oder durchschauen, noch gibt es eine zuverlässige Möglichkeit, aus ihnen in eine andere Welt zu fliehen. Es scheint, als sei es des Men-

³⁹⁵ Vgl. die großen mystischen Gestalten der Kabbala; vgl. auch z.B. Gal 2,20; 4,3; Kol 2,20.

schen Schicksal, zeitlebens mit der Allgegenwart und der Dominanz des Schicksals leben zu müssen.

Als verbleibende Option für den Umgang mit dem Unverfügbaren im Horizont des magisch-mystischen Paradigmas bleibt möglicherweise allein die bewusste und freiwillige Kapitulation. Mit dem Eingeständnis der eigenen Machtlosigkeit wäre sie allerdings auch ein letzter Akt der Selbstbehauptung. In realistischer Einschätzung der eigenen Grenzen würde der Mensch nicht länger versuchen, vergeblich gegen eine Macht anzurennen, die er niemals besiegen kann. Er würde sich erlauben einzugestehen, dass er das Welträtsel des Schicksals niemals entschlüsseln wird und dass er unfähig ist, dessen Willkür Einhalt zu gebieten. Wer sich auf die eigenen Bedingtheiten besinnt, würde erkennen, wie hilflos seine andienenden Arrangements mit der Schicksalsmacht wirken; er würde begreifen, wie wirkungslos seine Opfer verpuffen, und er würde einsehen, wie vergeblich seine kultisch-rituellen Anstrengungen letztlich sind. Angesichts der Erhabenheit, Heiligkeit und Allmacht des Schicksals würden die menschlichen Ambitionen, mit ihm zu rechten, in sich zusammenschnurren, und am Ende stünde der Mensch zwar in seiner Kleinheit, aber auch in ehrfürchtigem Respekt vor jenem Geheimnis, dem er sich selbst verdankt. Welchen Sinn sollte es machen, als Teil der Schöpfung gegen den eigenen Schöpfer anzutreten? Welche Mittel und vor allem welche Legitimität besäße der Mensch, die Welt besser zu machen als jene göttlich-erhabene Schicksalsmacht, die über allem steht?

Es wäre eine Versuchung, angesichts dieser Machtverhältnisse zu verzweifeln und alle Hoffnung auf eine Verbesserung der Lage fahren zu lassen. Denn wo die Aussichtslosigkeit aller Bemühungen offen zutage tritt, wären Mutlosigkeit und Pessimismus durchaus nachvollziehbar und verständlich. Die Erkenntnis seiner konstitutionellen Bedeutungslosigkeit muss den Menschen jedoch nicht zwangsläufig in grenzenlosen Trübsinn oder tiefe Resignation treiben oder ihn gar zum Fatalisten werden lassen. Mit dem Wissen um die eigene Kontingenz lässt sich durchaus produktiv umgehen, und auch Aussichtslosigkeiten haben ihre verborgenen Chancen. Um diese zu sehen und nutzen zu können, ist es jedoch nötig, das Muster der magisch-mystisch-mythologischen Schicksalshermeneutik zu verlassen und die schicksalsbewirkten Kontingenzerfahrungen in einem anderen Paradigma zu bearbeiten.

V. Unverzichtbar: Vermittler³⁹⁶

Asketen, Astrologen, Brahmanen, Charismatiker, Dichter, Druiden, Ekstatiker, Exorzisten, Gurus, Heiler, Hexen, Magier, Medizinmänner, (Opfer-)Priester, Orakel, Propheten, Regen- oder Wettermacher, Schamanen, Seher, Wahrsager, Zauberer und viele andere mehr – sie alle gehören im magisch-mystischen Paradigma zu den ‚Kontakt- oder Vermittlungs-Personen‘ zur jenseitigen Schicksalsmacht und haben deswegen eine außerordentlich wichtige Funktion inne. Insgesamt stellen sie das privilegierte Personal, das eine ganz besondere Nähe zum Transzendenten besitzt und diese Vertrautheit für die Kommunikation zwischen Himmel und Erde beanspruchen kann. Sie bilden die charismatischen Eliten in ‚Sachen Schicksalsmacht‘, und sie sind die gewissenhaften Hüter eines Expertenwissens, das für die Existenz und das Wohlergehen von Familien, Sippen, Gemeinden und ganzen Völkern überlebensnotwendig ist. Sie haben die Kompetenz für einen reibungslosen und effektiven Umgang mit der Schicksalsgewalt inne. In ihren Händen liegt die Verantwortung für jene Techniken, mit denen man versucht, es zu beeinflussen; sie verfügen über einen Einblick in die Zukunft und können Kommendes voraussagen; sie wirken stellvertretend und autoritativ; sie gelten – weil wissend und eingeweiht – als herausgehoben, bevorrechtigt und mitunter selbst als heilig. Teils hauptamtlich, teils nebenamtlich sorgen sie für die korrekte Durchführung der schicksalsbeschwörenden Riten; sie besitzen neben der Kulturaufsicht manchmal die Gerichtshoheit oder andere wichtige gesellschaftliche Vollmachten, und sie sind dafür zuständig, dass Unglücke abgewehrt und Segen herabgerufen werden. Kommt es dennoch zu Schicksalsschlägen oder bleibt der Erfolg anhaltend aus, können sie allerdings auch (manchmal sogar mit ihrem Leben) zur Verantwortung gezogen werden.

Wichtigste Voraussetzung für die Übertragung des Vermittler-Amtes ist nicht die Bereitschaft des Betroffenen – und oft noch nicht einmal dessen persönliche Einwilligung –, sondern seine Abstammung aus einer bestimmten Familie oder sein persönliches Charisma. Man macht sich nicht selbst zum Priester, Druiden oder Seher, sondern wird auserwählt oder berufen und meist in einem feierlich-rituellen Akt für dieses Amt bestätigt. Weil es in ihrem Tun nicht selten buchstäblich um Leben und Tod geht, brauchen die Brückenbauer zwischen Diesseits und Jenseits das vollständige Vertrauen beider Seiten, wobei man vor allem aber die Gewissheit haben muss, dass sie von der Schicksalsmacht anerkannt und akzeptiert werden. Ihre Wahl darf deswegen nicht als Selbstermächtigung oder Anmaßung des Menschen erscheinen, sondern muss gewissermaßen ‚von oben‘ approbiert werden; aus einer Mischung

³⁹⁶ Vgl. Anton QUACK, Heiler, Hexer und Schamanen. Die Religion der Stammeskulturen, Darmstadt 2004.

aus Respekt, Angst und Achtung vor der göttlichen Allmacht soll letztlich nicht der Mensch entscheiden dürfen, wer mit dem Heiligen in Kontakt tritt, sondern das Heilige selbst soll diese Entscheidung treffen.

Als ‚Grenzgänger zwischen den Welten‘ müssen die Vermittler beides darstellen: Einerseits müssen sie aus der sichtbaren Welt stammen und das Diesseitige vor dem Heiligen repräsentieren, und andererseits müssen sie – gewissermaßen symbolisch – aus der unsichtbaren Welt stammen und das Jenseitige vor den Menschen verkörpern. Aus diesem Grund leben sie in einer eigentümlichen Zwischenwelt: Obwohl sie in beiden Sphären zuhause sind, gehören sie doch keiner wirklich an; sie leben in der Nähe heiliger Orte und führen eine Existenz gewissermaßen neben ihren Mitmenschen; sie sind von vielen alltäglichen Arbeiten befreit, und meistens verrät ihre Kleidung ihre gesellschaftliche Sonderstellung; sie kommunizieren und sprechen doch eine andere Sprache anders. Wer es mit dem Heiligen zu tun hat, ist zwar in der Welt, aber er ist nicht von der Welt; er lebt gleichsam exterritorial und genießt häufig Immunität gegenüber weltlichen Gesetzen.

Die sozio-religiös-kulturelle Rolle und die spezifischen Tätigkeiten jener auserwählten Personen, die am Berührungspunkt zwischen Weltverlauf und Schicksalsmacht stehen, hängen zu einem großen Teil davon ab, welche konkrete Schicksalsvorstellung in einer Gemeinschaft vorherrschend ist. Geht man beispielsweise von einem Konzept aus, in dem personal vorgestellte Götter für das Eintreten schicksalhafter Ereignisse verantwortlich gemacht werden, haben die Priester andere Aufgaben zu erfüllen (z.B. den Vollzug von Dank- und Bittopfern, das Erkunden des göttlichen Willens) als in einer Konzeption, die mit einem magisch-unpersönlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang rechnet (z.B. das Aufspüren von Handlungen, die bestimmte Folgen ausgelöst haben). Weil in einem Kulturraum meistens jedoch verschiedene Schicksalskonzeptionen nebeneinander existieren oder einander überlagern, kommt es entweder zu einer personellen Trennung der unterschiedlichen Funktionen auf *mehrere* Träger (z.B. Opferpriester, Heiler, Seher etc.) oder zu einer Rollen- und Aufgabekumulation in *einer* heiligen Person, bei der dann alle sakralen, kultischen und oft auch administrativen Tätigkeiten zusammenlaufen.³⁹⁷

Die Religionsgeschichte bietet zahlreiche Beispiele der unterschiedlichen Priestermodelle im magisch-mystischen Paradigma: Über die hauptgottzentrierte Religion

³⁹⁷ Hier liegt möglicherweise der Grund für die terminologischen Schwierigkeiten. So kann z.B. der Begriff ‚Priester‘ sowohl einen schlachtenden Opferpriester wie einen begnadeten Seher oder auch einen magischen Heiler bezeichnen; entscheidend ist immer der religionsgeschichtliche Kontext. – In diesem Abschnitt wird zur Vereinfachung der Begriff ‚Priester‘ als Sammelbegriff für alle sakral-religiösen Funktionen verwendet.

im Alten Mesopotamien berichtet Herodot (484-425), dass die Priesterkaste unter anderem dafür zuständig gewesen sei, schicksalhafte Ereignisse vorherzusagen, indem ihre Mitglieder Träume deuteten und astrologische Prophezeiungen formulierten. Priester hätten aber auch die kultischen Opfer psalmodierend begleitet und in der Öffentlichkeit als die verantwortlichen Bewahrer von Riten und Gebräuchen mitgewirkt. Neben ihnen gäbe es die allseits präsente Gruppe der Magier, die aus einer Erbkaste medischer Priester hervorgegangen sei; diese übernahmen ähnliche Aufgaben wie die Leviten oder Brahmanen in anderen Kulturen.³⁹⁸

Der griechische und römische Polytheismus kannte angesichts der Vielfalt parallel existierender Schicksalskonzeptionen eine Pluralität der priesterlichen Ämter, von denen jedes auf eine besondere Weise mit dem Heiligen in Verbindung stand. So existierte eine traditionelle Priesterschaft, die die amtlichen Opferungen vollzog, wobei es allerdings auch möglich war, privat zu opfern; neben den Priestern gab es Orakel und Seher, die den Willen der Götter auskundschafteten, und einen ganzen Berufszweig, der sich mit Wahrsagerei und Astrologie beschäftigte; darüber hinaus waren (Wander-)Heiler für alle möglichen Gebrechen zuständig.

Römische Geschichtsschreiber erzählen, dass im Vielgottglauben der Kelten die Druiden ein nahezu gleiches Aufgabenspektrum (Opferpriester, Lehrer, Wahrsager, Streitschlichter etc.) erfüllt hätten wie die Priester in Athen oder Rom.³⁹⁹ Auch der baltische Polytheismus verzichtete nicht auf das Priesteramt: Dort galten Priester jedoch primär als magische Zauberer und genossen aufgrund ihrer Fähigkeiten hohes Ansehen. Sie wirken darüber hinaus aber auch als Opferer, Bestatter und Heiler; viele von ihnen waren seherisch begabt und konnten in Ekstasen magische Kräfte mobilisieren.⁴⁰⁰

Von den Schamanen der eurasischen Religionen nimmt man an, dass sie die ungewöhnliche Fähigkeit besaßen, sich zwischen den verschiedenen Sphären (fliegend) hin- und her zu bewegen.⁴⁰¹ Ihnen war es möglich, die Grenzen der weltlichen Bedingtheiten zu überwinden und die Botschaften der Menschen in einer Geheimsprache so zu transportieren, dass sie die Schicksalsmacht erreichten und von ihr verstanden würden. Es lag also nahe, von ihnen eine umfassende Vermittlungsaufgabe zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt zu erwarten: In Trancen und Träumen, in Séancen und Visionen (und häufig beflügelt durch Rauschpilze und ähnliche Substanzen) vollzogen sie die Kommunikation mit den schicksalsbestimmenden Mächten. Ob ein Opfer von den Göttern angenommen war, hatten die

³⁹⁸ Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1, 295f.

³⁹⁹ Vgl. ebd., Bd. 2, 134-139.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., Bd. 3, 36-39.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., Bd. 3, 16-32; Gunnar HEINSOHN, *Die Erschaffung der Götter*, 20f.

Schamanen festzustellen; auch sie machten Vorhersagen über den Verlauf des Wetters und den Ausgang der Ernte; wurde jemand krank, so interpretierte man dies (spirituell) als Flucht oder Diebstahl der Seele aus dem Leib – als Heiler hatten die Schamanen in solchen Fällen die Aufgabe, die flüchtige Seele wiederzufinden und in den Körper des Menschen zu reimplantieren. Als ‚Spezialisten für das Heilige‘ oblag es den Schamanen zudem, stellvertretend für die Gemeinschaft gegen Dämonen, Krankheiten und sonstige Feinde zu kämpfen und für das seelische und physische Wohlergehen der Gemeinschaft zu sorgen. „Allgemein gesprochen kann man sagen, dass der Schamane das Leben, die Gesundheit, die Fruchtbarkeit und die Welt des Lichts gegen den Tod, die Krankheiten, die Unfruchtbarkeit, das Unglück und die Welt der Dunkelheit verteidigt. (...) Es ist beruhigend und tröstend zu wissen, dass ein Mitglied der Gemeinschaft das für andere Verborgene und Unsichtbare sehen und direkte und genaue Nachrichten aus den übernatürlichen Welten bringen kann.“⁴⁰²

Auch die Zauberpriester aus der dämonischen Welt Alt-Indonesiens sind als *Zwischenwesen* mit den jenseitigen Schicksalskräften in engem Kontakt. Weil vor Zeiten Geister oder Dämonen in sie gefahren sein sollen und seitdem in ihnen wirkten, nahm man an, sie könnten eine Verbindung zur anderen Welt herstellen; sie „wissen um die Zusammenhänge von Makro- und Mikrokosmos, sie kennen die schicksalsbestimmenden Mächte und können die glück- und unglückbringenden Tage benennen.“⁴⁰³ In einigen zentralafrikanischen Religionen glaubte man, die Geister der Verstorbenen könnten wieder Menschengestalt annehmen. Weil hierdurch möglicherweise gefährliche Kräfte in der Gemeinschaft am Werke wären, ängstigte man sich zwar vor dieser Vorstellung, doch setzte man die Lebend-Toten zugleich für die Wahrsagerei oder als Erfolgs- und Glücksboten ein.⁴⁰⁴ Weil die Priester dem Jenseits näherstanden als ihre Mitmenschen, konnten sie auch für die Seelen der Verstorbenen als verlässliche Lotsen auf dem Weg in die Welt der Lebend-Toten dienen. Ganz Ähnliches lässt sich auch von den Priestern anderer afrikanischer und vieler tibetischer oder südamerikanischer Religionen sagen.

(West-)europäische Konzepte, die die Macht über das Schicksal in den Händen finsterner Dämonen sehen, kennen ebenfalls ein spezifisches Personal: Es sind Menschen, von denen man annimmt, sie könnten durch schwarze Magie oder Okkultismus einen besonderen Zugang zu den Teufeln und Dämonen finden oder seien selbst von ihnen besessen. Hexen oder satanischen Zauberern traut man zu, beschwörerisch oder beeinflussend tätig werden zu können.

⁴⁰² Mircea ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 3, 31.

⁴⁰³ Ebd., Bd. 4, 125.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., Bd. 4, 252.

Wenn ein dualistisches Schicksalskonzept vorherrschend ist, lässt sich vielfach beobachten, dass Gruppen von guten und bösen Magiern/Priestern/Propheten gegeneinanderstehen und den Kampf zwischen den widerstreitenden Himmelmächten stellvertretend ausfechten. Sie repräsentieren auf sichtbare Weise – und teils durch heftige gegenseitige Bekämpfung – das kosmische Drama, unter dessen Folgen Welt und Mensch zu leiden haben.

Auch in monotheistischen Schicksalskonzeptionen übernehmen Priester häufig eine Vermittlungsfunktion. Ihr Auftrag besteht darin, eine zuverlässige und vorteilhafte Verbindung zwischen der Gottheit und den Menschen herzustellen und aufrechtzuerhalten. Für den Schicksalsverlauf der jeweiligen Gemeinschaft ist die Intaktheit dieses Kommunikationskanals von lebenswichtiger Bedeutung. Wo Priester prophetisch auftreten, verkünden sie autoritativ das Wort Gottes und ermahnen ihre Zuhörer, es im eigenen Interesse zu befolgen. Wenn sie beten, können sie stellvertretend für andere beten, und diese dürfen die Erwartung haben, dass ihr persönliches Anliegen die Gottheit eher erreicht. Umgekehrt gelten sie als beauftragtes Sprachrohr ihres Gottes; sie reden und handeln nicht in eigenem Namen, sondern teilen die göttlichen Ratschlüsse mit. Darüber hinaus drohen und warnen sie und greifen nicht selten auch aktiv in das politische und gesellschaftliche Geschehen ein. Man schätzt die Priester aufgrund ihrer besonderen Begabung, doch sind auch sie nicht immer unangreifbar.

Magische Schicksalsvorstellungen, die in ihrem Kern deterministisch sind, können dagegen meist ohne priesterliche Ämter auskommen. In der Astrologie beispielsweise bedarf es kaum magischer Rituale oder kultischer (Opfer-)Praktiken, sondern allein des Expertenwissens erfahrener Sternkundiger. Da der Verlauf des Schicksals ohnehin feststeht und eine Kommunikation nur selten Erfolg verspricht, wäre alles opfernde, kultische oder moralische Tun vergebens.⁴⁰⁵

Wenn auch innerhalb des magisch-mystischen Paradigmas der spezifische Aufgabenumfang der Priester und Priesterinnen wesentlich von der jeweils zugrundeliegenden Schicksalsvorstellung abhängt, lässt sich generalisierend doch Folgendes feststellen:

- Priester sind die Vermittlungsstelle zu der jeweiligen Schicksalsmacht; sie bilden gewissermaßen das Kommunikations-Relais zwischen Diesseits und

⁴⁰⁵ Es ist auffällig, dass in der Moderne die fachwissenschaftlichen Experten häufig einen ähnlichen Status genießen wie die mystischen Priester früherer Zeiten. Beispielsweise sagen die sogenannten ‚Wirtschaftsweisen‘ oder ‚Umweltexperten‘ nicht nur die Zukunft voraus, sondern geben auch konkrete Handlungsanweisungen, um das sonst unvermeidlich Kommende abzuwenden.

Jenseits. Weil sie vielfach sowohl das Kontakt- wie das Interpretationsmonopol des Schicksalswillens innehaben, bündelt sich in ihren Händen eine erhebliche Macht; die gesellschaftliche Schlüsselposition hat offenkundig derjenige inne, der in lebenswichtigen Fragen die Deutungskompetenz besitzt.⁴⁰⁶

- Priester sind *Darsteller* mit einer doppelten Repräsentation: Bereits durch ihr Dasein, aber mehr noch durch ihre kultischen und rituellen Tätigkeiten verkörpern sie gegenüber einer Gemeinschaft die Existenz und die Wirksamkeit der Schicksalsmacht, und zugleich besitzen sie das Mandat, gegenüber der transzendenten Schicksalsinstanz die Interessen der Menschen zu vertreten. Als elitäre Zwischenwesen symbolisieren sie die Verzahnung von Welt und Überwelt, von Immanenz und Transzendenz.
- Der Priester ist nicht nur Darsteller und Repräsentant der schicksalhaften Herrschaft – er wirkt gleichermaßen als Instrument und in gewisser Weise auch als Hersteller des Heils. In vielen Kulturen bildet er gleichsam den verlängerten Arm der Schicksalsmacht, wirkt durch ihre magische Kraft und handelt in ihrem Namen. Ordentliches (z.B. wiederkehrende Regenzeiten) und außerordentliches Schicksalswirken (z.B. Heilung einer bestimmten Person) kann durch ihn gewährleistet werden.
- Der exklusive Umgang mit der Schicksalsmacht wird in der Regel mit einem geheimnisvollen und fremdartigen Instrumentarium zum Ausdruck gebracht. Die Verwendung von unverständlichem Vokabular (Geheimsprüche, Zungenreden, Gesänge), von bizarrer Kleidung, Masken und suggestiver Musik, die Verbindung mit Rauschzuständen und ungewöhnlicher Gestik und vieles mehr zeigt an (und bewirkt?), dass die Ebene der Alltagslogik auf Transzendentes hin durchbrochen werden soll. Stets soll klarwerden: Das Heilige ist geheimnisvoll, nicht mit Weltlichem vergleichbar und völlig anders als alles Gewohnte.
- Über den Charakter, die Absichten und die Wirkweisen der Schicksalsmacht besitzen Priester intime Kenntnisse; diese manifestieren sich als (para-)psychologische, medizinische oder wahrsagerische Fähigkeiten. Die Nähe zum Jenseitigen begründet die Autorität ihrer Anweisungen und Prophezeiungen.

⁴⁰⁶ Geschichte und Gegenwart zeigen, dass die Besetzung von priesterlichen Schlüsselfunktionen häufig von politischen Rangeleien gekennzeichnet ist.

- Priesterliches (Geheim-)Wissen steht unter dem Siegel absoluter Verschwiegenheit. Da dieses Wissen für eine Gemeinschaft lebensnotwendig ist, muss seine Weitergabe sichergestellt und geschützt werden. Konsequenterweise darf es nur ganz bestimmten Personen (z.B. Mitgliedern einer Priesterkaste oder einer Priesterdynastie) anvertraut werden. Weil ein Geheimnisverrat über Tod und Leben einer Gemeinschaft entscheiden kann, gilt er als Kapitalverbrechen.
- Priester genießen Ehrfurcht und Respekt, und zugleich geht man ihnen gegenüber auf Distanz. Weil sie u. a. als ‚Hüter des Kultes‘ etwas Besonderes können, gelten sie als etwas Besonderes. Man weiß um ihre elitäre Nähe zum Heiligen und glaubt, dass eine ungewöhnliche (und möglicherweise gefährliche) Kraft in ihnen wirkt; weil sie mehr als andere über die Schicksalsmacht wissen, traut man ihnen eine Einflussnahme auf das Schicksal zu; dagegen scheint es einem ‚Laie‘ ratsam, sich dieser Macht fernzuhalten.
- Da alles natürliche Geschehen und alles menschliche Handeln a priori in einem Bezug zur göttlichen Schicksalsmacht stehen, ist priesterliches Handeln nicht allein auf das Sakrale beschränkt. Priester sind häufig zugleich weltliche Herrscher oder befinden sich zumindest in der Nähe der Macht. Es ist ihre Aufgabe zu kontrollieren, ob sich die Gemeinschaft in Übereinstimmung mit dem Willen der Schicksalsmacht befindet (Vetorecht).
- Priester stehen mit ihrer ganzen Person in einer besonders engen Beziehung zur jeweiligen Schicksalsmacht. Wichtige Voraussetzung für ein effektives – also heilschaffendes – Wirken ist ihre charakterliche und oft auch körperliche Integrität, die durch Sühn- und Reinigungsriten immer wieder erneuert werden muss. Man weiß um die Würde ihres Amtes und um die Bedeutsamkeit ihrer Aufgabe, weshalb sie nicht selten als ‚unberührbar‘ oder ‚unantastbar‘ gelten. Allerdings stehen die Priester auch in der persönlichen Haftung für ihre ‚Händel‘ mit der Schicksalsmacht, was dazu führen kann, dass sie bei längerer Erfolglosigkeit mit Amtsverlust, Vertreibung oder Tod bestraft werden können.

Priester und die Inhaber ähnlicher ‚Vermittlungs-Ämter‘ besitzen im magisch-mystischen Schicksalsverständnis eine unvergleichliche Schlüsselstellung. Sofern kein deterministisches Schicksalskonzept vorliegt, verzichtet man so gut wie nie auf die Institution eines freilich sehr unterschiedlich konzipierten Priesteramtes. Weil

man der Überzeugung ist, dass sie häufig als einzige mit jener Macht in Verbindung treten können, der man die Schicksalswirkungen zuschreibt, liegt das Wohl und Wehe und nicht selten das Überleben ganzer Gemeinschaften in ihren Händen. Ihnen kommt die heikle Aufgabe zu, diesseitige Anliegen und jenseitigen Schicksalswillen so in Übereinstimmung zu bringen, dass alle Interessen gewahrt werden. Angesichts des eindeutigen Hierarchiegefälles zwischen den beiden Parteien, aber auch aufgrund der Fragilität des kosmischen Gefüges, müssen sie mit hoher Sensibilität zu Werke gehen. Keinesfalls dürfen sie zulassen, dass Grenzen überschritten oder Tabus gebrochen werden; in aller Strenge müssen sie die Menschen zurechtweisen, wenn durch bestimmte Handlungen die jenseitige Macht verstimmt oder gar provoziert werden könnte. Tritt dies dennoch ein, liegt es wiederum bei ihnen, die jenseitigen Herrscher durch geeignete Rituale zu besänftigen und zufriedenzustellen; denn nichts wäre für die Menschen verhängnisvoller, als den Zorn der Götter heraufzubeschwören. In einer von Angst und Unsicherheit geprägten Welt, in der nichts zufällig geschieht, sondern hinter allem ein verborgener göttlicher Wille vermutet wird, versuchen die ‚heiligen Grenzgänger‘ mit ihren magischen Mitteln für ein bescheidenes Maß an Verlässlichkeit und Sicherheit zu sorgen. Wo von heute auf morgen alles vernichtet sein kann, wo man spürt, dass alles Leben von der Gunst jenseitiger Mächte abhängt, will man nicht darauf verzichten, das Wenige, das man unternehmen kann, auch zu tun.

VI. Fazit – Ertrag⁴⁰⁷

Ausgangspunkt jeder magisch-mystischen Schicksalsreflexion ist die existentielle Erfahrung elementarer Unverfügbarkeiten, Bedingtheiten und Grenzen. Diese Konfrontation mit den Schicksalhaftigkeiten des Daseins ist für jeden um sich selbst wissenden Menschen ebenso ursprünglich wie unausweichlich. Denn wo sich der Mensch seiner Erwartungen, Wünsche und Hoffnungen bewusst ist – wo er sich also in einem *Akt der Freiheit* Alternativen zum Bestehenden vorstellen kann –, erfährt er nicht nur die individuelle Begrenztheit, sondern auch die grundsätzliche Zerbrechlichkeit allen Lebens. Er spürt seine Machtlosigkeit ebenso wie seine Abhängigkeit von Faktoren, die offenbar nicht zu beherrschen sind. Angesichts allgegenwärtiger Gefahren fühlt man sich überfordert und hilflos, und man erkennt seine

⁴⁰⁷ Bei den abschließenden Thesen handelt es sich um *generalisierende* Aussagen. Selbstverständlich gibt es angesichts der Fülle unterschiedlicher Schicksalskonzepte jeweils eine große Zahl von Ausnahmen, Differenzierungen und Sonderfällen, die im Folgenden jedoch aus Gründen der Übersichtlichkeit unberücksichtigt bleiben müssen.

konstitutionelle Kleinheit und Kontingenz. Weil der Mensch immer wieder erfahren muss, wie dünn der Faden ist, an dem Wohlergehen und Lebensglück hängen, liegt auf seinem Dasein ein dunkler Schatten von Unsicherheit und Angst. Er möchte dieses Schicksal nicht einfach nur ertragen, sondern er *will* es begreifen und verstehen – und vielleicht auch ändern. So beginnt er, seinen Platz in einer geheimnisvollen Welt voller Unverfügbarkeiten zu suchen.

Dabei geht eine magisch-mystisch-mythologische Hermeneutik des Unverfügbaren keineswegs irrational vor. Obwohl sie sicher nicht den Vernunftansprüchen der Gegenwart entspricht, vollzieht sich ihre ‚Rationalität‘ doch immer im Rahmen dessen, was unter den jeweiligen Umständen als ‚plausibel‘, ‚überzeugend‘ oder ‚einleuchtend‘ erscheint. Besonders wenn schicksalhafte Ereignisse oder Umstände das Leben bedrohen und den Menschen ängstigen, wird der Erklärungsdruck so groß, dass der Wunsch zu verstehen alles aufbietet, was das ‚vernünftige‘ Denken der Zeit hergibt. Es scheint tatsächlich eine anthropologische Grundkonstante zu sein, Erklärungslücken nicht gut ertragen zu können, sondern sie möglichst rasch und mit nachvollziehbaren Antworten zu schließen. Erklärungen sind jedoch nur dann verstehbar, glaubhaft und tröstend, wenn sie zu den vorhandenen kosmologischen und religiösen Vorstellungen passen. Deshalb versucht man, das zunächst Unverständliche in jenen Kategorien, Strukturen und Plausibilitäten verständlich zu machen, die allgemein zur Hand sind und von denen man sich den größten Aufklärungserfolg verspricht. Insofern ist jede Unverfügbarkeitshermeneutik nicht nur ein Schicksalsbewältigungsprogramm, sondern immer auch ein Spiegel des vorherrschenden Denkens ihrer Zeit. Sofern man beispielsweise ganz selbstverständlich davon ausgeht, dass überall im Kosmos unsichtbare und geheimnisvolle Kräfte am Werk sind, vermutet man sie gewiss auch bei allen unverfügbaren Widerfahrnissen; und wo man in der Vorstellung lebt, alles sei mit allem durch magische Wirkzusammenhänge verknüpft, gilt dies auch für das Schicksalsverständnis. Magisch-mystisches Schicksalsdenken versteht sich selbst also durchaus als ‚rational‘ – unbestreitbar leistet es in gewisser Weise Aufklärung, Verständnis, Trost und Bewältigung –, aber es ist eine Rationalität, die in gewisser Weise ihre Grenzen nicht kennt, weil sie sich noch nicht über sich selbst und ihre Möglichkeiten aufgeklärt hat.

1. Geheimnisvolle Schicksalsmächte *hinter* dem Unverfügbaren

Für Menschen, die versuchen, das Unverfügbare in magisch-mystisch-mythologischen Kategorien verständlich zu machen, stehen schicksalhafte Ereignisse, zwingende Umstände oder unabänderliche Lagen niemals für sich selbst. Auch ist es für sie nicht denkbar, dass die Natur quasi aus sich selbst jene unverfügbaren

Notwendigkeiten oder Zufälle produziert, mit denen der Mensch immer wieder konfrontiert wird. Stattdessen besitzt alles, was ist und geschieht – also auch das Unverfügbare und Schicksalhafte –, eine kosmologische und religiöse Dimension sowie einen ‚metaphysischen Mehrwert‘. Zwar gilt auch der mystischen Schicksalshermeneutik nicht alles Weltliche als unmittelbar beseelt – streng animistische Konzepte finden sich eher selten –, doch steckt nach ihrer Auffassung *hinter* oder *in* allem Weltlichen stets eine unsichtbare transzendente Macht. Weil diese Macht in allem sichtbaren *physischen* Geschehen als dominierende Kraft präsent ist und wirkt, versteht man das Sichtbar-Konkrete entweder als *unmittelbare* oder als *symbolische* Ausdrucksgestalt einer *metaphysischen* Wirklichkeit – die Transzendenz *offenbart* sich gewissermaßen in immanenten Geschehnissen und Lagen. Will man also verstehen, warum die Welt so schicksalhaft ist, wie sie ist, und will man begreifen, warum bestimmte Ereignisse geschehen und andere ausbleiben, führt kein Weg am metaphysischen Denken vorbei. Denn nur wer gewissermaßen ‚hinter‘ das Sichtbare schaut – wer es also versteht, die Welt als Metapher und Symbol zu lesen –, erkennt den wirklichen Urheber weltlichen Geschehens und vielleicht sogar dessen Motive.

Allerdings reflektiert die magische Schicksalshermeneutik nicht ihre eigene Methode; sie geht weder transzendentalphilosophisch noch naturwissenschaftlich an ihren Gegenstand heran. Im Rahmen dieses Paradigmas beschäftigt man sich also nicht mit den erkenntnistheoretischen Bedingungen der Möglichkeit von *Schicksalserfahrungen*, auch sucht man nicht die Gründe für das Unverfügbare in den inneren Strukturen der ‚Beteiligten‘ – also nicht in den Konstitutionen von Mensch und Natur –, sondern man vermutet die Verursachung für das Schicksalhaft-Unverfügbare ausschließlich in *äußeren* oder *jenseitigen* Instanzen. Im Fokus der Betrachtung stehen somit weder das *Subjekt* noch die *Natur*, sondern allein das Über-Subjekt und die Über-Natur. Magische Schicksalshermeneuten schauen nicht *in* die Dinge und nicht *in* sich selbst hinein – sie schauen durch beides hindurch und über beide hinaus. Ihr Horizont ist nicht die Erde, sondern der Kosmos; sie vertrauen nicht ihren Sinnen, sondern dem Übersinnlichen.

Die verschiedenen Konzepte dieses Paradigmas unterscheiden sich in erster Linie darin, welchem jenseitigen Urheber (Götter, Mächte, Sterne etc.) man das diesseitige Schicksalswirken zuschreibt, wobei von der jeweiligen Vorstellung die Möglichkeiten und Modalitäten für Kontakt und Kommunikation abhängen. Dabei kommt es jedoch nie zu einer unmittelbaren Begegnung mit der transzendenten Schicksalsmacht; entsprechend ihrer überweltlichen Natur bleibt sie immer im Verborgenen, verhüllt von einem Schleier des Geheimnisses. Einzig durch irdische Ereignisse, die man als ihr *Tätigsein*, ihr *Handeln* oder ihre *Machterweise* interpretiert, bekommt es der Mensch – stets indirekt – mit ihr zu tun. Gewissermaßen *von außen*

regiert die allgewaltige Schicksalsmacht in die Welt des Menschen hinein; *sie* bestimmt, *sie* legt fest, und *sie* allein entscheidet über sein Wohl oder sein Wehe.

Nicht selten schreibt die magische Schicksalshermeneutik der übernatürlichen Macht auch personale Charaktermerkmale zu. So deutet man beispielsweise die Unkalkulierbarkeit des Schicksals als ‚Launenhaftigkeit‘, seine Zufälligkeit als ‚Willkür‘ und seine Unabwendbarkeit als ‚Strenge‘. Immer jedoch ist man der Überzeugung, dass sich hinter den schicksalhaften Widerfahrnissen ein geheimnisvoller und mächtiger *Wille* verbirgt, der in einer unerreichbaren transzendenten Sphäre beheimatet und menschlichem Zugriff prinzipiell entzogen ist.

2. Schicksal = Gewalt; Gewalt = Heiliges; Heiliges = Gott

Weil Schicksalhaftes übermächtig, unabwendbar und oft auch gewaltsam eintritt, folgert man, gleichermaßen überlegene wie unnachgiebige oder sogar despotische Mächte hätten dies verfügt. Diese besäßen offenbar so unvorstellbare Kräfte, dass niemand sie aufhalten und von ihrem Plan abbringen könne. Der Mensch sei solchen Gewalten gegenüber nicht nur heillos unterlegen, sondern stünde auch vollständig in ihrer Abhängigkeit. Zudem müssten die Schicksalsmächte von einer geheimnisvollen Wesensart sein, weil sie ausschließlich durch ihr übermächtiges Wirken in Erscheinung träten und es nicht möglich sei, sie mit den Sinnen zu erfassen. Naheliegend also, dass ausgerechnet die Rätselhaftigkeit der Schicksalsgewalten den Menschen herausfordert, sich näher mit ihrer dunklen Natur zu befassen.

Die Mehrzahl der magisch-mystischen Schicksalsvorstellungen benötigt indes keine komplizierten Gedankenanstrengungen, um die Schicksalsgewalt in die Nähe des *Göttlich-Heiligen* zu rücken oder gleich beides miteinander zu identifizieren. Denn die Eigenschaften, die man den unsichtbaren Beherrschern des Schicksals zuschreibt, entsprechen genau jenen, die einer Gottheit zukommen: Allmacht, Absolutheit und Überlegenheit, Durchsetzungs- und Willensstärke, aber auch Allwissenheit und Willkür gehören ebenso dazu wie Einzig(artig)keit, Unvergleichbarkeit, Unnahbarkeit und Transzendenz. Auch scheint es geboten, sich vor der Schicksalsmacht in gleicher Weise zu fürchten wie vor einer Gottheit; zudem verlangen beide Ehrfurcht, Unterwürfigkeit und Respekt. Damit entwickelt sich die transzendente Schicksalsmacht, die der Mensch als fremde Gewalt erfährt, gleichsam zu etwas *Heiligem* oder *Göttlichem*. Von der Erkenntnis, die Schicksalsmacht sei *wie* Gott, ist es nur ein kleiner Schritt zu der Überzeugung, die Schicksalsmacht *sei* Gott. Wo jedoch die Macht vergöttlicht wird, wird Gott zu einem heiligen Machthaber, der seine göttliche Überlegenheit in Gestalt willkürlicher und furchteinflößender Gewalt offen-

bart.⁴⁰⁸ Konsequenterweise zeichnen die magisch-mystischen Schicksalsvorstellungen genau diesen Wesenszug in das Bild Gottes ein. Für sie ist der Schicksals-Gott nicht nur die *pure Gewalt* schlechthin, die gewissermaßen im Jenseits lauert und jederzeit ausbrechen und alles vernichten kann, sondern auch der *despotische Regent*, der sich vom Leiden der Menschen und von ihren Bitten gänzlich unbeeindruckt zeigt. Sofern es zu einer monströsen Überzeichnung von Gottes Schicksalsmacht kommt, wächst die Angst vor seiner Willkür und vor ihm selbst ins Unermessliche. Wo man die Schicksalsmacht mit dem Göttlichen gleichsetzt oder das schicksalhafte Geschehen unmittelbar auf einen Gott zurückführt, begreift man insbesondere außergewöhnliche Ereignisse zum einen als Offenbarungen eines göttlichen Willens und zum anderen als Ort einer indirekten Begegnung mit der Göttlichkeit selbst (Epiphanie). Weil vor diesem Verstehenshintergrund das Schicksalsgeschehen als Berührungspunkt von Transzendenz und Immanenz gedeutet wird, gilt es als ‚Sprache Gottes‘ und wird prinzipiell *religiös*; die Schicksalsreflexion wird damit zu einem Thema der Theologie.

Die religiöse Interpretation der Schicksalsmacht verdunkelt die Aussicht des Menschen jedoch zusätzlich. Denn fortan muss der an seinem Schicksal (ver-)zweifelnde Mensch nicht nur mit den konkreten Unverfügbarkeiten seines Lebens zurechtkommen, sondern auch damit leben, dass ein Aufbegehren gegen die von Gott verfügbaren Schickungen als Anmaßung, Hochmut, ja letztlich als Gotteslästerung und Sünde gedeutet wird. Denn mit welchem Recht könnte es sich der Mensch herausnehmen, die hoheitlich-heiligen Entscheide Gottes in Frage zu stellen oder sich seinem Willen nicht zu fügen?

a. Kein Theodizee-Problem...

Wenn nach magisch-mystischem Schicksalsverständnis bereits im Wesen Gottes (oder der Götter) Gewalttat und Despotismus begründet sind, ja wenn Gott aufgrund seines erfahrbaren Wirkens offenbar nur als solcher gedacht werden kann und das Schicksalswirken nur unter der Voraussetzung eines solchen Gottes verständlich zu machen ist, stellt sich die Frage nach seiner Güte und Gerechtigkeit von vornherein nicht – es gilt als völlig selbstverständlich, dass der Gott-des-Schicksals die Verantwortung für *alles* Geschehen in der Welt übernimmt. Folglich müssen auch alle Übel und Unglücke auf das Konto des weltjenseitigen Schicksalsbeherrschers gehen. Weil wegen der unbestreitbaren Existenz des Unverfügbaren nicht an der Existenz eines Unverfügbarkeitsverursachers gezweifelt werden kann – weil man also weder die Existenz einer göttlichen Wirklichkeit noch ihre Handlungs-

⁴⁰⁸ Vgl. René GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, 367-401.

mächtigkeit grundsätzlich in Frage stellt –, spiegelt die Ambivalenz der Schicksalsereignisse die Ambivalenz des göttlichen ‚Charakters‘ wider: Gutes und Böses, Schönes und Schlimmes, Glück und Unglück, Leben und Tod – letztlich alles, was in der Welt vorhanden ist, und auch das, was sich noch ereignen kann, ist bereits im Wesen Gottes ‚vorgebildet‘, auf dass es – wenn Gott es will – dem Menschen zum konkreten Schicksal werde. Das magisch-mystische Schicksalsverständnis schließt also unmittelbar vom Charakter der Ereignisse auf das Wesen ihres Verursachers.

Allerdings kennt die magische Schicksalshermeneutik auch die Vorstellung, dass für das gute und schlimme Schicksal jeweils unterschiedliche transzendente Verursacher verantwortlich sind; dabei stehen wohlwollende und böse Mächte einander gegenüber, und beide versuchen, ihren Einfluss auf Welt und Mensch geltend zu machen. Aber auch in diesem Fall stellt sich das Theodizeeproblem nicht. Denn aus einem negativen Schicksal schließt man, dass eine böse Schicksalsmacht dies verursacht habe, und aus einem positiven, dass eine freundlichere Macht hierfür zuständig gewesen sei. Theologische Probleme würden erst dann auftauchen, wenn ein guter Gott ein böses Schicksal zulässt oder sogar selbst bewirkt. Im magischen Schicksalsverständnis gibt es jedoch für jedes schicksalhafte Widerfahrnis immer einen *direkt* Verantwortlichen, und dieser braucht sich weder für sein Tun noch für seinen ‚Charakter‘ zu rechtfertigen.

Die Annahme eines kosmischen Dualismus macht die Herkunft des Übels und Bösen zwar einigermaßen plausibel und darstellbar, doch ergeben sich aus dieser Konkurrenzsituation neue Schwierigkeiten: Zum einen stellt sich die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen den unterschiedlichen Schicksalsmächten, und zum anderen tut sich das Problem auf, wie der Kosmos angesichts der autonomen Herrschaftsfelder noch als Einheit gedacht werden kann. Weil es im Laufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung immer schwerer wird, sich ein unkoordiniertes Nebeneinander verschiedener Schicksalsagenten vorzustellen, entwickeln die magisch-mystischen Schicksalstheorien häufig eine Tendenz zum theologischen Monismus. Gewissermaßen aus Plausibilitätsgründen verändern sie ihre Konzepte dahingehend, dass aus der Vorstellung eines Nebeneinanders der Götter eine geordnete göttliche Hierarchie wird. Diese vergleichsweise junge Vorstellung kann sehr unterschiedliche Formen annehmen: Entweder geht man davon aus, dass eine Obergottheit allen anderen Göttern, Dämonen oder Mächten übergeordnet und damit gewissermaßen weisungsbefugt ist und die Gesamtverantwortung trägt, oder man nimmt an, dass ein dominierendes ‚kosmisches Pneuma‘ die unterschiedlichen Akteure und Prozesse im Universum in einer Einheit zusammenhält, oder man glaubt, dass es tatsächlich nur (noch) einen einzigen Gott gibt. Erst wenn man von diesem annimmt, er sei seinem Wesen nach ‚gut‘, entsteht ein Problem mit der Herkunft und dem Sinn des Übels.

Ein Theodizee-Problem stellt sich ebenfalls nicht bei einem mystischen Umgang mit der Schicksalsmacht.⁴⁰⁹ Denn wenn durch einem mystischen Vereinigungsprozess mit der göttlichen Schicksalsmacht die ursprünglichen Glück-Ansprüche und die natürlichen Gerechtigkeits-Erwartungen des Menschen zum Stillstand gebracht sind, löst sich die Unterscheidung zwischen Gut und Böse auf, und sämtliches Geschehen wird gleichmütig und leidenschaftslos als wertfreies Fa(k)tum hingenommen. Weil man sozusagen die Seiten gewechselt hat und mit der Schicksalsmacht und ihrem Willen eingeworden ist, verschwindet jeder Abstand zu den unverfügbaren Ereignissen; sie zu bewerten – oder sie zu kritisieren – wird damit unmöglich. Ein Aufbegehren gegen das eingetretene oder ein Engagement für ein besseres Schicksal sind in diesem Fall nicht mehr zu erwarten; stattdessen passt man sich dem Unvermeidlichen an und akzeptiert es.

b. ...aber ein Problem mit dem Grund des Übels

Magische Schicksalshermeneuten unterscheiden sehr genau zwischen der *Ursache* und dem *Grund* beziehungsweise zwischen dem *Bewirker/Verursacher* und dem *Anlassgeber/ Auslöser/Motiv* von unverfügbaren Ereignissen. Nur wenn sie die Vorstellung haben, die schicksalsbewirkende Macht sei eine unbeständige und chaotische, fällt gewissermaßen beides zusammen: In diesem Fall ist der Grund für ein Schicksalswiderfahrnis prinzipiell nicht nachvollziehbar, weil er allein in der Willkür des Schicksalsverursachers liegt. Geht man jedoch davon aus – und dies ist in den meisten Konzepten der Fall –, dass auch die göttliche Schicksalsmacht einer gewissen ‚Ordnung‘ oder ‚Logik‘ folgt und dass sie zudem bestimmte ‚Ansprüche‘ stellt, liegen die Dinge anders. Nach magischem Schicksalsverständnis ist eine solche Schicksalsmacht weder irrational noch beliebig; wenn sie handelt, gibt es für ihr Handeln sowohl ‚vernünftige‘ Gründe als auch hinreichende Anlässe. Ihr Schicksalswirken erscheint dann gleichsam als verstehbare und verständliche *Reaktion* auf Vorausgegangenes. Im Horizont dieser Vorstellung rechnet man häufig damit, dass die Schicksalsmacht sehr sensibel auf das Tun und Lassen des Menschen achtet und dass sie mit Wohlwollen oder Missfallen darauf antwortet. Sofern er ihren Ansprüchen genügt und sich wohlgefällig verhält, braucht er im Grunde nichts zu befürchten; überschreitet er jedoch seine Grenzen oder wendet sich explizit gegen beste-

⁴⁰⁹ Vgl. Abschnitt V, 4 in diesem Kapitel.

hende Ordnungen, zieht er sich den Zorn und damit eine Strafe ‚von oben‘ zu. Er liefert dann quasi selbst den Grund für ein unerquickliches Schicksal.⁴¹⁰

Auch in diesem Fall muss die jenseitige Schicksalsmacht weder gerechtfertigt noch entschuldigt werden; sie wird gewissermaßen schon vorab freigesprochen vom Vorwurf der Ungerechtigkeit oder Grausamkeit, ja meistens wird dieser Vorwurf noch nicht einmal erhoben. Zwar stellt man sich die jenseitige Macht nicht als grenzenlos gut oder als allzeit barmherzig vor – man erwartet auch nicht, dass sie eine besondere Sympathie für den Menschen hegt –, doch hält man sie in aller Regel für *gerecht* und *konsequent*. Wenn also schlimme Dinge eintreten oder schreckliche Übel geschehen, gelten sie zwar als jenseitig bewirkt, aber als diesseitig begründet. Stets ist es der Mensch, der der Schicksalsmacht ein Motiv oder einen Anlass gibt, verheerend und vernichtend in das Geschehen der Welt einzugreifen.

Nach dieser Logik wäre eine Kritik an der verfügenden – göttlichen – Schicksalsmacht in zweifacher Hinsicht äußerst schwierig: Zum einen könnte ein Widerspruch als ‚Majestätsbeleidigung‘ oder ‚Aufsässigkeit‘ verstanden werden (was unerfreuliche Konsequenzen haben könnte), und zum anderen wäre einer Kritik ohnehin von vornherein die Legitimität entzogen. Denn für die widerfahrenen Übel müsste sich der Mensch gewissermaßen selbst anklagen, weil allein er es war, der die Schicksalsmacht herausgefordert und damit sein eigenes Unglück heraufbeschworen hat. Der Grund am verfahrenen, schlimmen und grausamen Schicksal – und damit die moralische und juristische Schuld – läge somit immer beim Menschen, und die Schicksalsmacht bliebe letztlich davon unberührt. Wenn in diesem Schicksalskonzept überhaupt etwas gerechtfertigt werden soll, dann ist es nicht die Schicksalsmacht oder der Schicksalsgott, denen man sogar zubilligt, ihre brutalen Seiten zeigen zu dürfen; was gerechtfertigt wird, ist allein das schicksalhafte Widerfahrnis selbst. Erstaunlicherweise scheint man die ‚Integrität‘ ausgerechnet derjenigen Macht schützen zu wollen, die den Menschen bedroht und ängstigt.

3. Auch Gefangene haben ein Zuhause.

In der Regel wird im magisch-mystischen Verstehensparadigma weder die Autorität noch die Dominanz der Schicksalsmacht angezweifelt. Der Gedanke, sie zu überwinden, sich von ihr zu emanzipieren oder sie gar zu beseitigen, taucht in diesem Vorstellungsrahmen meist nicht auf. Stattdessen zielt das Hauptinteresse des Menschen eher auf ein sicheres und stabiles Dasein, und dazu ist er bereit, sich dem

⁴¹⁰ Der Erkenntnisweg verläuft häufig allerdings entgegengesetzt: Ausgehend von einem ungünstigen Schicksalsverlauf schließt der Mensch, dass er selbst die Schicksalsmacht beleidigt oder die kosmische Harmonie gestört haben müsse und nun eine angemessene Strafe verdient habe.

transzendenten Schicksalsbeherrscher fast bedingungslos unterzuordnen und ihm den geforderten Respekt zu erweisen. Dennoch geht man in vielen Kulturen das Wagnis ein, die geheimnisumwitterte Schicksalsmacht zu ‚erkunden‘. Zum einen will man ihr Wesen und ihren Willen verstehen, um sich ihr gegenüber angemessen verhalten zu können, und zum anderen möchte man Kenntnis über das Kommende gewinnen. Denn wenn es schon weitgehend ausgeschlossen ist, das Schicksal außer Kraft zu setzen, erscheint bereits eine vage Prognose über die Zukunft als beachtlicher Fortschritt.

Insgesamt jedoch nimmt man es als völlig selbstverständlich hin, unter der Aufsicht und Regentschaft überweltlicher Mächte zu leben. Weil die magische Schicksalshermeneutik zu diesem Weltbild keine Alternative kennt, gibt es auch keinen Anlass daran zu zweifeln, dass die physische Wirklichkeit in einer lebendigen Beziehung zur metaphysischen Wirklichkeit steht und dass die Rätsel der empirischen Welt gewissermaßen aus den Geheimnissen der transzendenten Welt hervorgehen. Auch wenn das zugeteilte Los dem Menschen nicht immer gefällt, gelingt es den meisten Konzepten mit allerlei Zusatztheorien, die Unzufriedenheit des Betroffenen zum Stillstand zu bringen. In jedem Fall aber bezieht man das konkrete Schicksal auf den unanfechtbaren Willen einer Schicksalsmacht, die dieses letztlich verantwortet. Bereits die Möglichkeit, die Schicksalsverursachung nicht im Ungewissen und Anonymen zu lassen, sondern einer (personalen) Instanz zuschreiben zu können, stellt einen ersten Schritt zur Beruhigung dar. Damit verschiebt sich allerdings das grundlegende Problem: Nicht das Schicksalsereignis als solches, sondern die *Beziehung* zum Urheber des Schicksals wird bedeutsam. Fortan gilt der ‚Beziehungspflege‘ die Hauptaufmerksamkeit des Menschen, denn ein intaktes Verhältnis zur Schicksalsmacht erscheint als unabdingbare Voraussetzung für eine günstigere Perspektive.

Weil an der Verteilung von Macht und Einfluss im Kosmos weder gedanklich noch technisch zu rütteln ist, bleibt dem Mensch keine Wahl, als sich in dieser Konstellation einzurichten. Er weiß um seine existentielle Abhängigkeit, er akzeptiert seine bescheidene Rolle im Welttheater, und er respektiert die Grenzen seiner Spielräume. Mitunter mag es ihm erscheinen, als sei er auf Lebenszeit in eine enge Gefängniszelle eingezwängt, und doch kann ihm dieses Eingesperrtsein trotz aller Einschränkungen ein wirkliches Zuhause bieten.⁴¹¹ Zwar steht zu vermuten, dass die Tür der Zelle niemals geöffnet wird und manche Wünsche an das Leben für immer unerfüllt bleiben, doch sollte man den ‚Vorteil‘ einer Inhaftierung nicht unterschätzen: Immerhin bietet sie einen bestimmten Ort, an den man gehört, und eine klare Ordnung, die verlässlich gilt. Wer diese Schicksalsvorstellung teilt, hat zumindest die Möglichkeit, die faktische Welt mit ihren Unverfügbarkeiten als seine *Heimat* zu betrachten.

⁴¹¹ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 197.

Denn weil und indem seiner persönlichen Entfaltung absolute Grenzen gesetzt sind, findet er Orientierung; und weil und indem die kosmischen Strukturen ebenso eindeutig wie unverfügbar sind, bieten sie ihm Sicherheit und Halt. Damit bleibt dem Menschen die schlimmste aller seelischen Erschütterungen erspart – nämlich die, existentiell heimatlos zu sein.

So fragwürdig und zweifelhaft manche Formen der magisch-mystischen Schicksalshermeneutik auch sein mögen, so gewährleistet sie doch etwas sehr Entscheidendes: Ihr gelingt es – freilich mit ihren Mitteln, Methoden und Möglichkeiten –, ein gedankliches System zu schaffen, mit dessen Hilfe das Unverfügbare ‚rational‘ gerechtfertigt werden kann; damit macht sie es nicht nur ‚verständlich‘ und ‚akzeptabel‘, sondern auch ‚erträglich‘. Über Zeiten, Religionen und Kulturen hinweg kann sie ‚plausible‘ Antworten geben auf die Frage, warum die Welt so ist, wie sie ist, und warum der Mensch immer wieder mit Situationen konfrontiert wird, die von ihm nicht gewählt und erst recht nicht gewünscht sind. Auch wenn hier möglicherweise der Grund ihrer hohen Attraktivität liegt, darf nicht verschwiegen werden, dass ihre ‚Vernünftigkeit‘ einer *Binnenrationalität* folgt, die damit steht und fällt, ob man bereit ist, ihren Grundannahmen Glauben zu schenken.

4. In nahezu aussichtsloser Lage

Wenn im magischen Schicksalsverständnis eine jenseitige Macht mit *personalen* Zügen als Urheber für das unverfügbare Geschehen identifiziert wird, kommt alles darauf an, ein positives Verhältnis zu ihr aufzubauen – eine geglückte Beziehung wird zur Schicksalsfrage für den Menschen. Dank und Bitte, aber auch Hoffnung und Enttäuschung richtet man an jene Instanz, in deren Abhängigkeit man alternativlos steht. Auch Riten, Kulte und Gebräuche dienen in erheblichem Umfang der Beziehungspflege. Meistens bringen sie Respekt und Devotion zum Ausdruck, manchmal wollen sie die Schicksalsmacht lediglich „bei Laune halten“ (Jan N. Bremmer), immer aber geht es ihnen darum, die Gunst der Schicksalsmacht zu erwirken oder sich vor ihrer Gewalt zu schützen. Besonders Opferungen erscheinen häufig als mehr oder weniger offensichtlicher „Kuhhandel“⁴¹² oder gleich als unverschämter Bestechungsversuch. Weil der Mensch als absolut Abhängiger sehr genau weiß, dass er keinen Anspruch auf ein günstiges Schicksal besitzt, ja, weil die Gefahr der augenblicklichen Vernichtung wie ein Damoklesschwert stets über ihm schwebt, darf er nichts unversucht lassen, um sein Leben zu sichern. Nach dieser Opferlogik wird er zu einem allzeit Getriebenen, der, wenn es schiefgeht, zunächst die Schuld

⁴¹² Olivier BOULNOIS, Unser Gottesbild und die Vorsehung, in: IKZ 31 (2002), 315.

bei sich selbst zu suchen hat, wobei zum schlimmen Schicksal dann noch Selbstwürfe und das Eingeständnis des eigenen Versagens hinzukommen. Wenn dazu auch noch die Kriterien für ein der Schicksalsmacht wohlgefälliges Verhalten nicht offenliegen, muss der Mensch zusätzlich mit dem Risiko leben, jederzeit etwas falsch machen zu können – und dies möglicherweise mit fatalen Folgen. Am Ende steht der Mensch eingeschüchtert, voller Angst und nicht selten in Panik vor der allgewaltigen und bedrohlichen Schicksalsmacht.

Angesichts dieser Lage erscheinen seine Aussichten mehr als trübe, denn an keiner Stelle ist erkennbar, wie die fatale Situation überwunden werden könnte. Offenbar erkaufte sich die magische Schicksalshermeneutik die Rechtfertigung des Unverfügbaren um den Preis eines beruhigten und versöhnten Daseins. Eine Rettung aus der abgründigen Angst um die eigene Existenz und eine Befreiung vom Zwang, opfern zu müssen, erscheinen in diesem System gänzlich unmöglich. Die magisch-mystisch-mythologische ‚Aufklärung‘ über die Ursachen, Gründe und Zusammenhänge des Schicksalhaften führt offensichtlich nicht dazu, dass der Mensch die alten Abhängigkeiten tatsächlich überwindet, sondern eher dazu, dass er sich nunmehr in noch weiteren – ebenfalls unverfügbaren! – Abhängigkeiten wiederfindet. Zur unmittelbaren Belastung durch die konkreten schicksalhaften Ereignisse kommt nun auch noch ein psychischer und religiöser Druck hinzu. Die magische Schicksalshermeneutik kann weder den Leib noch die Seele des Menschen aus der Fron des Unverfügbaren befreien; stattdessen führt sie ihn in neue – gewissermaßen selbstgemachte – Unfreiheiten hinein.

5. **Trost?**

So ist der Mensch des magisch-mystischen Paradigmas immer wieder gezwungen, sich von eben jener moralischen Last zu befreien, die ihm sein Schicksalsverständnis erst eingebracht hat. Reue, Selbstverleugnung und rituelle Bußübungen (Sühnopfer, Askese, tugendhaftes Leben etc.) sollen vor allem seiner Reinwaschung dienen und das Wohlwollen der Schicksalsmacht wecken. Wie in einem endlosen Kreis *muss* ein Opfer auf das vorangegangene folgen, und ein Lobpreis den anderen ablösen. Um der Schicksalsmacht die Ehre zu erweisen und um sie groß zu machen, *muss* der Mensch sich selbst klein machen. Nur wenn deutlich genug wird, dass die göttlich-heilige Schicksalsmacht alles, er selbst aber nichts ist, besteht eine vage Aussicht auf ein ersprießliches Leben.

Wo jedoch ein zufriedenstellendes ‚Arrangement‘ mit der schicksalsbestimmenden Macht auf diesem Weg nicht möglich oder nicht sicher ist, bietet die magische Schicksalshermeneutik mit ihren oft sehr ‚rustikalen‘ und anthropomorphen Vor-

stellungen mindestens zwei Alternativen, um die Schicksalsgewalt gleichsam zu neutralisieren. Dabei scheint es, als habe man Anleihen bei militärischen Strategien in ausweglosen Lagen gemacht. Denn wo ein Gegner auf direktem Weg nicht zu besiegen ist, bleibt nur, sich entweder starke Verbündete *gegen* ihn zu suchen oder freiwillig zu kapitulieren, um sich anschließend *mit* ihm zu verbünden. Im ersten Fall soll der Feind mit der neuen Koalition in die Knie gezwungen werden, im zweiten Fall könnte zumindest ein Gewaltverzicht und damit das Ende der Bedrohung herauspringen. Selbstverständlich haben beide Wege ihr Risiko – und ihren Preis.

Mysterienkulte und mystische Vereinigungen mit der göttlichen Schicksalsmacht zielen genau auf diese Lösungen. Wo sie gewählt werden, dokumentieren sie weniger die Souveränität des Menschen, sondern bezeugen eher die Aussichtslosigkeit seiner Lage und bestätigen seine konstitutionelle Ohnmacht. Die eigenen Interessen oder am Ende sogar sich selbst aufzugeben, sind sozusagen die letzten Register, die der Mensch ziehen kann, um sich vor der drohenden Schicksalsmacht in Sicherheit zu bringen. Spätestens jedoch an diesem Punkt dürfte das Eingeständnis offensichtlich sein, dass man aus eigener Kraft niemals in der Lage sein würde, die Macht des Schicksals zu überwinden oder seinen unsichtbaren Verursacher abzulösen. Den übermächtigen Gegner mit wackeligen übersinnlich-jenseitigen Bündnispartnern in Schach zu halten, ihn spirituell zu umarmen oder sich ihm unterwürfig anzudienen, mag vielleicht ein letzter Rettungsversuch aus einer verzweifelten Lage sein, doch wird damit die kosmische Machtverteilung letztlich weiter festgeschrieben. Denn immer ist es der Mensch, der nichts unversucht lassen darf, um die Bedrohtheit seines diesseitigen Lebens so mit der Unangreifbarkeit der jenseitigen Welt zu verbinden, dass er selbst davon am meisten profitiert. Niemals jedoch ist es die transzendente Schicksalsmacht selbst, die gewissermaßen von sich heraus und unter Zurücknahme ihres Gewaltpotentials dem Menschen ein sicheres und verlässliches Leben angeboten hätte. Ohne ein anfängliches und vertrauensvolles Entgegenkommen vonseiten jener Macht, die das Schicksal aller Menschen in ihren Händen hält, erscheinen sämtliche Bemühungen ‚von unten‘ fast immer wie unbeholfene Selbstretungsversuche.

Die magisch-mystische Schicksalshermeneutik kennt kein Modell, in dem sich die Schicksalsmacht in einer Weise selbst geoffenbart hätte, dass sie dem Menschen gleichsam ihre offene Hand zur Versöhnung entgegengestreckt hätte. In der außerchristlichen Religionsgeschichte ist wohl kein Beispiel bekannt, das zeigen könnte, wie eine göttliche Schicksalsmacht freiwillig auf ihre Macht verzichtete und die Menschen einlud, sich auf die Lauterkeit dieses Gewaltverzichts zu verlassen. Auch wird es im magischen Schicksalsverständnis wahrscheinlich nicht viele Fälle geben, in denen die Menschen *trotz* ihrer Sünden, Übertretungen und Schuld von einem allmächtigen Gott anerkannt und wertgeschätzt würden und dieser ihnen zugleich

versicherte, dass sie sich vor der ‚Macht aus der Höhe‘ nicht länger fürchten müssten. Obwohl sich auch nach einem ‚Friedensschluss‘ die konkrete Lage des Menschen kaum verändern dürfte – nach wie vor bleibt er den Gefährdungen des Daseins ausgesetzt – verbessert sie sich insofern, als dass er keine Angst mehr zu haben braucht vor dem Zorn und der Strafe der Götter.

Doch einen solchen Weg kennt die magische Schicksalshermeneutik nicht. Stattdessen verhält es sich in der Regel so, dass der Mensch kämpfen, ringen und sich abmühen muss, um angesichts der allgegenwärtigen Bedrohung zumindest das Gefühl zu haben, alles Notwendige für die Schicksalsmacht getan zu haben, auf dass diese sein Dasein einigermaßen sicherstellt. Eine eschatologische Heilsperspektive – also einen wahrhaft *schicksalssicheren* ‚Ort‘ – gibt es längst nicht in allen Vorstellungen, und einen wirklichen Trost können die meisten Konzepte nicht bieten.⁴¹³

Doch nicht immer betrachtet man die Schicksalsmacht als eine willkürliche, unstete und unter Umständen beeinflussbare Kraft. Es gibt im magisch-mystischen Paradigma auch Konzepte, die annehmen, schicksalhafteres Wirken sei vorherbestimmt und deshalb unmanipulierbar (z.B. die Astrologie). Im Grunde genommen sei alles determiniert und geschehe seit Ewigkeiten nach einem unantastbaren Plan oder wie in einem feststehenden Drehbuch. Diese Vorstellung hat erhebliche Auswirkungen für die Perspektive des Menschen: Zu einer deterministischen Schicksalsmacht lässt sich nur schwerlich eine Beziehung finden; und falls dies dennoch gelingen sollte, wäre von vornherein klar, dass der Mensch aus dieser Verbindung keinen Vorteil ziehen könnte. Denn all seinen Bitten zum Trotz würde die Schicksalsmacht ohnehin von ihrer absoluten Geschichtsmächtigkeit Gebrauch machen und ihren Plan unbeeindruckt durchsetzen. Eine Entfremdung zwischen ‚oben‘ und ‚unten‘ ist dann nahezu unausweichlich.

Naheliegender, dass es aufgrund der fehlenden Kommunikation zur Konspiration kommt. Die fühllose Schicksalsmacht wird beargwöhnt, und der Mensch engagiert sich vornehmlich in Zukunftsspekulationen, um sich zumindest auf das mit Sicherheit Kommende einstellen zu können. Weil in einem deterministischen Geschichtskonzept religiöse, kultische oder moralische Anstrengungen auf den konkreten Schicksalsverlauf keine Auswirkungen haben – weil also alles mit *absoluter* Gewissheit eintreten wird –, verlieren Kult und Sittlichkeit ihre religiöse Basis und müssen neu begründet werden. Der konkrete Geschichtsverlauf und das religiöse Handeln werden gleichsam voneinander entkoppelt und stehen nicht länger in einer wechselseitigen Beziehung. Letztlich führt ein deterministisches Schicksalsverständnis na-

⁴¹³ Vgl. Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 75.

hezu unausweichlich zur Aufhebung der geschichtlichen und sittlichen Relevanz von Religion.⁴¹⁴

6. Bleibendes

Unverfügbares wird zu einem Problem – und erst dann zum *persönlichen Schicksal* –, wenn der Betroffene eine Differenzerfahrung macht zwischen dem, was ist und geschieht, und dem, was er erhofft und sein soll. Schicksalsreflexion – also das Bemühen, das Unverfügbare zu rationalisieren –, ist der Versuch, die festgestellte Differenz zu begründen. Alle Schicksalshermeneutiken wollen das Unverfügbare verständlich machen oder sogar rechtfertigen, indem sie es aus bekannten Kategorien ableiten oder in größere Zusammenhänge einordnen. Deshalb erklären sie das Unverfügbare meistens nicht aus sich selbst, sondern stellen die unabänderlichen Zufälligkeiten und Notwendigkeiten als *Funktionen* oder *Wirkungen* von etwas *anderem* dar; Schicksalshermeneuten suchen also nach Ursachen und Gründen, die – sofern sie überzeugen – das Schicksal akzeptabel machen können. Weil die unverstandene Abhängigkeit von Unverfügbarkeiten dauerhaft nur schwer zu ertragen ist, bemisst sich die Qualität einer Erklärung wesentlich daran, ob und in welchem Maße es ihr gelingt, die Ungewissheit des Menschen zu beenden und seine Unsicherheit zu beruhigen.

Dass die magisch-mystische Hermeneutik zur Schicksalsrechtfertigung auf übersinnliche, metaphysische oder transzendente Faktoren zurückgreift, macht sie in gewisser Weise zu einem Gegenstand der Religion und des Glaubens. Wer diesem Verständnis zu folgen bereit ist, muss davon überzeugt sein wollen, dass unsichtbar-jenseitige Mächte nicht nur existieren, sondern auch in das sichtbar-diesseitige Geschehen eingreifen und es gegebenenfalls sogar verursachen. Wenngleich einige Konzepte auch den Menschen aufgrund seines unbotmäßigen – sündigen – Verhaltens eine Mitverantwortung an ihren Schicksalen zuschreiben – und damit die erhabene Schicksalsmacht gleichsam entschuldigen –, liegt die Verantwortung für die unverfügbaren Welt-Widerfahrnisse doch eindeutig auf Seiten der transzendenten Schicksalsmacht. Weil alle Souveränität und alle Macht bei ihr liegen, rückt sie in den Mittelpunkt der Betrachtung. Nach magischem Verständnis wird Schicksalhaftes also immer ‚von außen‘ bewirkt; ob es eintritt oder nicht, liegt in der Entscheidung transzendenter Mächte.

⁴¹⁴ Der gleiche Effekt tritt freilich auch in dem Fall ein, wenn die Souveränität des Schicksals durch die Schicksalsbemächtigung des Menschen aufgehoben wird. Welche Funktion sollte eine geschichtsbezogene Religiosität noch haben, wenn es allein der Mensch ist, der Geschichte macht? – vgl. Kapitel B.

Doch Unverfügbarkeiten, die innerhalb der ‚Vernunft‘ des magisch-mystischen Paradigmas als Wirkungen *jenseitiger* Schicksalsallmächte verstanden werden, sind anthropologisch gewendet offenbar gleichbedeutend mit der Erfahrung menschlicher Kontingenz – also mit der Erfahrung eigener konstitutioneller Unverfügbarkeiten. Aus heutiger Sicht erscheint die Konstruktion einer souveränen jenseitigen Schicksalsmacht vermutlich eher als die Hypostasierung der Projektion menschlicher Begrenztheit und Ohnmacht.⁴¹⁵ Auf der Basis aufgeklärter Rationalität ließe sich möglicherweise sagen, dass Schicksalswirken und Kontingenzerfahrung die beiden Seiten derselben Medaille sind.

Die diversen Vorstellungen des magisch-mystisch-mythologischen Paradigmas belegen eindrucksvoll die elementare Grunderfahrung, dass das menschliche Dasein offenbar nicht ohne Unverfügbarkeiten zu denken ist. Sie spiegeln die gültige Erkenntnis wider, dass das Leben des Menschen vorgängig und fortwährend von ‚Kräften‘ bestimmt wird, die nicht seinem Willen entspringen. Betrachtet man die Sprach- und Denkformen magischer Schicksalskonzepte als metaphorische und mythologische Weisheit über die Verfasstheit des Menschen, behalten sie ihre bleibende Gültigkeit. Denn in ihnen ist eine wesentliche anthropologische Erkenntnis verborgen, nämlich die, dass alles Dasein in hohem Maße festgelegt, bestimmt und verfügt ist – und dass der Mensch (wahrscheinlich als einziges Lebewesen) darum *weiß* und – nicht selten! – darunter leidet. Mögen die geheimnisvollen Schicksalsmächte und die rätselhaften Wirkzusammenhänge einer modernen naturwissenschaftlichen Überprüfung auch nicht standhalten, so vermitteln diese Schicksalsvorstellungen doch sehr viel Wahres über die menschliche Existenz. Sie zeigen mit großer Deutlichkeit, dass niemand sich selbst verdankt, dass niemand völlig frei über sich und die Welt verfügen kann, dass jeder existentiell abhängig ist und dass alles Leben zutiefst gefährdet ist. Mit ihren Bildern und in ihrer Sprache drücken diese Hermeneutiken aus, was das Dasein prinzipiell zu kennzeichnen scheint: Dass der Mensch ein *kontingentes* Wesen ist und dass er sich nur in dem Spielraum realisieren kann, den das ‚Schicksal‘ ihm lässt. Es scheint, als zeige die lange Geschichte magischer Schicksalskonzeptionen, dass der Mensch schon immer um diese Wahrheit gewusst hat – und auch heute darum weiß. Das Unverfügbare ist und bleibt der ältere Bruder der Freiheit.

Das magisch-mystische Schema beinhaltet allerdings auch bereits Ansätze jener Schicksalsdeutungskonzepte, die sich später zu eigenen Paradigmen entwickeln. So wirkt beispielsweise die Alchemie wie ein früher Versuch zur *Schicksalsüberwin-*

⁴¹⁵ Vgl. Norbert A. LUYTEN, Das Kontingenzproblem. Das Zufällige und Einmalige in philosophischer Sicht, in: Zufall – Freiheit – Vorsehung, hg. v. Norbert A. LUYTEN (= Grenzfragen 5), Freiburg/München 1975, 48.

dung durch die ‚naturwissenschaftliche‘ Beherrschung (bio-)chemischer Zusammenhänge; Vorformen von Zukunftsprognosen finden sich ebenso wie deterministische, existenzphilosophische oder theologische Schicksalsdeutungen.

Wenngleich das leitende Interesse aller Schicksalstheorien und -praktiken zumeist die Suche nach einer *rechtfertigenden Erklärung* für unverfügbare Ereignisse ist, so vermindert die Identifizierung des Schicksals-, ‚Täters‘ kaum die Leiden der Schicksals-Opfer. Selbst dort, wo ein Urheber, ein Grund, ein Sinn oder ein Anlass für ein schlimmes Schicksal benannt werden kann, ist das entscheidende Problem noch nicht gelöst. Denn wenn tatsächlich gilt, dass menschliches Leben immer nur als schicksalhaftes gedacht werden kann, bleibt die Frage, wie sich Erlösung und Heil *im* Schicksalhaft-Unverfügbaren finden lässt. Die magisch-mystische Rechtfertigung des Unverfügbaren beseitigt jedoch weder die Faktizität des Schicksals, noch gibt sie auf die Frage nach der *Versöhnung mit dem Schicksal* eine befriedigende Antwort.

B. UNVERFÜGBARES ZWISCHEN KAUSALITÄT UND CHAOS ZUR NATURWISSENSCHAFTLICHEN SCHICKSALSHERMENEUTIK

In jüngerer Zeit beschäftigen sich Biologen und Chemiker, vor allem jedoch Physiker und Mathematiker intensiv mit einem Phänomen, das es nach Auffassung der naturwissenschaftlichen Pioniere eigentlich nicht (mehr) geben sollte: dem Unverfügbaren. Denn zur Verblüffung mancher Beobachter tut sich unterhalb des bereits erforschten Geländes eine neue *terra incognita* auf, die lange Zeit nicht nur in ihrer Größe unterschätzt wurde, sondern auch in ihrer Hartnäckigkeit, sich dem Zugriff der Wissenschaftler zu entziehen. Unter dem scheinbar stabilen Fundament von entschlüsselten Gesetzen, exakten Theorien und beeindruckenden (Groß-)Technologien eröffnet sich eine geheimnisvolle Unterwelt von Unkalkulierbarkeiten und Chaos, von Zufälligkeiten und Unschärfen.¹ Augenscheinlich sind weder die kosmologischen Basistheorien so unumstößlich, wie man geglaubt hatte, noch sind es die auf ihnen errichteten Betriebsgebäude der technischen Moderne. Bisher unbekannte Räume unterhöhlen die Selbstverständlichkeiten der Kausalitätspostulate und bringen kleine wie große Gewissheiten – und damit Sicherheits- und Glückserwartungen – ins Wanken.

Prinzipielle Unkalkulierbarkeiten hochkomplexer Systeme, unberechenbare Rückkopplungseffekte nichtlinearer Beeinflussungsverhältnisse sowie das Wissen um Bereiche dezidierten Nichtwissenkönnens (beispielsweise in der Elementarteilchenforschung) lassen jene Vorstellungen als mythenähnliche Erzählungen erscheinen, die sowohl eine grundsätzlich erreichbare Vollständigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis als auch die absolute Beherrschbarkeit ihrer Anwendungen zu suggerieren versuchen. Nicht erst die ebenso spektakulären wie regelmäßig eintretenden Natur- und Technikkatastrophen der jüngeren Geschichte, sondern bereits der nicht zu prognostizierende Ausgang eines simplen Würfelspiels (z.B. ‚Knobelbecher‘) belegen eine basale Unverfügbarkeitsstruktur in den ganz normalen Alltagsprozessen. Mit geradezu schicksalhafter Notwendigkeit – ‚Murphy’s Gesetz‘² mag als Beispiel dienen – versagen ‚tüb-geprüfte‘ und ‚zertifizierte‘ Aggregate von Zeit zu Zeit ihren Dienst, lassen die Hochleistungscomputer der modernsten Generation ihre Anwender jäh im Stich, stürzen ‚absolut zuverlässige‘ Passagierflugzeuge unvermittelt vom

¹ Vgl. Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott? Ein außerirdisches Gespräch zwischen Physik und Theologie*, Düsseldorf 2000, 18, 161.

² Die dem us-amerikanischen Luftwaffenoffizier Edward A. MURPHY zugeschriebene Regel (1949) lautet sinngemäß: Wenn es zwei oder mehr Möglichkeiten gibt, eine Sache auszuführen, und eine der Möglichkeiten in einem Desaster endet, dann wird *mit Sicherheit irgendwann* jemand diese Möglichkeit wählen.

Himmel oder verwandeln sich ‚hundertprozentig sichere‘ Kernreaktoren in todbringende Strahlungsherde (Harrisburg 1979, Tschernobyl 1986).

Fatalerweise haben es bislang selbst die ausgeklügeltesten Sicherungssysteme weder vermocht, eine lückenlose Kontrolle zu gewährleisten, noch ist es mit ihrer Hilfe gelungen, die desaströsen Folgen von offenbar erheblich überschätzten Technologien zu verhindern. Es scheint unerheblich, ob man solche Katastrophen mit der ‚Tücke des Objekts‘ oder mit dem ‚Teufel im Detail‘ erklärt, ob man sie als den ‚nahezu ausgeschlossenen Einzelfall‘ rechtfertigt oder ob man sie mit ‚der Komplexität der Faktoren eines Systems‘ entschuldigt – eines gilt allemal als sicher: „Nur noch das Unberechenbare ist gewiß.“³ Unter der Oberfläche scheinbarer Stabilität brodelt offenbar ein schicksalhafter Urozean aus Unkalkulierbarkeit und Chaos.⁴

Die sich hieraus ergebenden Lücken der Beherrschbarkeit betreffen einerseits die ehrgeizigen Projekte menschlicher Ingenieurskunst, andererseits kennzeichnen sie aber auch die Grenzen ganzer Wissenschaftszweige (z.B. die Zufälligkeit von Mutationen in Genetik, die Verlässlichkeit von Prognosen, Selektionsprinzipien im Evolutionsprozess, Teilchenverhalten in der Quantenphysik, Strömungsverhalten von Gasen und Flüssigkeiten).

Wie die überwunden geglaubte magisch-mystische Schicksalsmacht vergangener Jahrhunderte tritt eine neue einflussreiche Kraft ins Blickfeld, die sich in ihrem Charakter nur unwesentlich von ihrer Vorgängerin unterscheidet: Unabhängig davon, ob sie plötzlich oder in einem schleichenden Prozess zutage tritt, wirkt sie mit zwingender Notwendigkeit; sie setzt dem menschlichen Willen Grenzen und ist darin weder plan- noch kontrollierbar; ihr zu entkommen ist fast ebenso ausgeschlossen, wie die Möglichkeit, sie für immer in ihre Schranken zu verweisen. Wie die klassische ‚Ananke‘ stellt sich auch diese neue Fatalität als eine Gewalt dar, die sich unabweichlich und gegen alle menschlichen Absichten durchsetzt, und mitunter erscheint es, als träte das ‚neue Schicksal‘ – wie die frühere Nemesis – als Rachegöttin für Größenwahnsinn und Unbescheidenheit auf.

Wie es scheint, hat man in der naturwissenschaftlichen Forschung das ‚Schicksalhaft-Unverfügbare‘ wiederentdeckt. Unkalkulierbare Zufälle, zwingende Notwendigkeiten und unvorhersehbare Prozesse sind zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden und haben teilweise neue Forschungsdisziplinen und Wirklichkeitstheorien hervorgebracht (z.B. Wahrscheinlichkeitsrechnung, Chaos- und Spieltheorie, Unschärferelation, Risikomanagement). Angetrieben durch die

³ Dirk MAXEINER, Dem Zufall eine Chance, in: DIE ZEIT, Nr. 32 (4.8.1995) [[http:// www.zeit.de/1995/32/ Dem_Zufall_eine_Chance](http://www.zeit.de/1995/32/Dem_Zufall_eine_Chance)].

⁴ Vgl. Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, Würfelt Gott?, 86-88.

ernüchternde Erfahrung, dass es immer anders kommt als geplant, ist man nun darauf aus, die ‚Widerspenstigkeit der Wirklichkeit‘ zu erkunden – und nach Möglichkeit zu zähmen. Weil Schicksalhaftigkeit in ihren unterschiedlichen Erscheinungsweisen offenbar ein unaufhebbares Strukturprinzip der Natur ist, wird das ‚Unverfügbare‘ wieder zu einem zentralen Thema der naturwissenschaftlichen Disziplinen.⁵

Das nun folgende Kapitel beschäftigt sich mit der *naturwissenschaftlichen* Hermeneutik des Schicksalsproblems, das heißt: Die beobachteten Unverfügbarkeiten werden wahrgenommen als *Phänomene* – oder vielleicht sogar als eine *Eigenschaft* – der Natur. Es gliedert sich in elf Abschnitte, die weitgehend der historischen Entwicklung folgen, aber keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Die leitende Methode, schicksalhaft-undurchschaubare Phänomene auf eine rationale Ebene zu heben und sie als kausal-logische Folge natürlicher Prozesse zu rekonstruieren, ist bereits in der antiken Naturphilosophie und Kosmologie erkennbar. Man fragt nach dem (*metaphysischen*) Einheitsprinzip aller (physischen) Wirklichkeit und versucht, aus diesem Prinzip die konkreten Welt- und Menschengeschicke abzuleiten und zu verstehen. Wegen der beachtlichen Wirkungsgeschichte und der bleibenden Aktualität – insbesondere der Stoa – nehmen diese Abschnitte einen relativ breiten Raum ein (Abschnitte II bis V). Massive Umwälzungen zeichnen sich ab, sobald der Mensch in der Lage ist, Alternativen zu den Unverfügbarkeiten seiner Lebenswirklichkeit zu denken und ihm das wissenschaftliche und technische Know-how zur Verfügung steht, diese praktisch zu realisieren (Abschnitt VI). Mit der Neuzeit beginnt eine Epoche großer Euphorie. Indem man mehr und mehr die Gesetze und Ordnungen der Natur zu verstehen lernt, begreift man, was das zuvor Unverfügbare bestimmt – und fühlt sich ihm immer weniger ausgeliefert. Dadurch verändert sich das ‚Standing‘ des Menschen in der Welt. War er zuvor passiver Schicksalsempfänger, so entwickelt er sich nun zum aktiven Schicksalsmacher, der gegen seine Begrenzungen aufbegehrt (Abschnitt VII). Einzelne Aspekte des neuzeitlichen Defatalisierungsprogramms, dessen Wirkungen bis in die Gegenwart hineinreichen, erläutert der umfangreiche Abschnitt VIII, und welche Utopien die

⁵ Bemerkenswert sind z.B. zwei kürzlich erschienene populärwissenschaftliche Veröffentlichungen, die sich kenntnisreich (und unterhaltsam) mit schicksalhaften Phänomenen des Wissenschaftsbetriebs und Alltags auseinandersetzen: Jochen WEGNER, *Warum immer ich? Schicksal. Eine Betriebsanleitung*, Berlin 2004 und Stefan KLEIN, *Alles Zufall. Die Kraft, die unser Leben bestimmt*, Reinbek 2004. Beide Bücher brachten es zu Titelgeschichten in den bekanntesten deutschen Nachrichtenmagazinen: Der FOCUS titelte: „Zufallsforschung. Warum immer ich? Wie das Unvorhersagbare unser Leben bestimmt“ [Nr. 17 (19.4.2004)], und der Leitartikel im SPIEGEL lautete: „Prinzip Zufall. Die Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen“ [Nr. 33 (9.8.2004)].

Neuzeit motivierten, zeigt der darauffolgende Ausblick (Abschnitt IX). Dass sich das Projekt der Moderne – nämlich die Natur als das Schicksal des Menschen vollständig und endgültig zu besiegen – wahrscheinlich als Illusion erwiesen hat, wird in Abschnitt X begründet. Ein kleines Fazit (Abschnitt XI) schließt das Kapitel ab.⁶

I. Die hermeneutische Grundentscheidung: ‚Schicksal‘ ist ‚Natur‘.

Für einen Menschen der Gegenwart wirkt es auf den ersten Blick keinesfalls einleuchtend, naturwissenschaftliches und Schicksalsdenken in einem Atemzug zu erwähnen, gibt es doch genügend Gründe anzunehmen, es handele sich um zwei völlig disparate Paradigmen. Denn die ‚Natur‘ scheint wie etwas ‚objektiv‘ Vorgegebenes als absolute Realität seit Ewigkeiten zu existieren, und um sie zu erforschen, bedarf es höchster Objektivität. Dagegen bezeichnet der Begriff ‚Schicksal‘ üblicherweise die subjektive Bewertung eines Ereignisses oder Zustandes („Etwas wird [einem] bestimmten Menschen zum Schicksal.“); ein ‚Schicksal‘ ist tendenziell eher privat und entzieht sich deswegen einer objektivierenden Betrachtung, ist doch mitunter ein Geschehen, das für den einen schicksalhaft ist, für einen anderen völlig bedeutungslos. Indessen ist die ‚Natur‘ für alle gleich; ihre Gesetze gelten für jeden und für alles; Natur ist übersubjektiv, allgegenwärtig und nicht auf anderes reduzierbar.

Beide Größen jedoch – Natur und Schicksal – kommen in einer zentralen Eigenschaft überein: Jede von ihnen gilt dem Menschen gegenüber als unbedingte und unüberwindbare Macht. Denn offenkundig steht das Wirken der Natur ebenso wenig zur Disposition des Menschen wie das des Schicksals. Die Frage liegt also nahe: In welcher Beziehung stehen Natur und Schicksal zueinander? Ist die Natur sozusagen das ‚Ausführungsorgan‘ oder der ‚Erfüllungsgehilfe‘ einer Schicksalsmacht? Sollte sich der allgewaltige Schicksalswille zu seiner Durchsetzung der Natur gewissermaßen als Instrument bedienen? – Im magisch-mystischen Paradigma hatte man dies so gesehen: Was sich in der Natur ereignete, galt als Wirken einer hinter ihr verborgenen transzendenten Schicksalsmacht. In dieser Vorstellungswelt artikulierte sich in den Naturereignissen ein übergeordneter Wille, der das Geschehen nach seinem Belieben frei gestaltete; von einer Autonomie oder Letztinstanzlichkeit der Natur konnte keine Rede sein.

⁶ Für das gesamte Kapitel (insbesondere für die historischen Darstellungen) gilt, dass neben wenigen Einzeluntersuchungen weitgehend auf Handbücher, Gesamtdarstellungen und einschlägige Artikel zurückgegriffen werden musste. Aus Gründen der Übersichtlichkeit und angesichts des gebotenen Rahmens kann die Darstellung leider nur exemplarisch geschehen.

Das Problem einer überzeugenden Verhältnisbestimmung von Natur und Schicksal liegt in der Gegenwart augenscheinlich darin begründet, dass hier zwei Grenzbegriffe aufeinandertreffen, von denen jeder für sich in Anspruch nehmen könnte, das Ganze der Weltwirklichkeit in einer Totalbeschreibung zu erfassen. Unter Ausblendung spezifischer Differenzen ließe sich alles Seiende gleichermaßen *als* ‚natürlich‘ wie *als* ‚schicksalhaft‘ kennzeichnen. Sofern alle Realität nämlich in ihrer ursprünglichen Naturverhaftetheit betrachtet wird, erscheint sie als das „absolut Vorgegebene“, als „das ohne menschliches Zutun Gewordene“ oder als „das Unhintergehbare“⁷ – eben als genau das, was auch die Definition des klassischen Schicksalsbegriffs ausmacht.

Angesichts der kongruenten Reichweite und Tiefe beider Begriffe könnte es also naheliegen, die Konkurrenz zwischen Natur und Schicksal um den Interpretationsvorrang über die Wirklichkeit aufzuheben und beide Prinzipien zugunsten eines ‚Natur-Schicksals‘ – also eines Naturalismus – gleich ganz miteinander zu identifizieren. In diesem Fall wäre das Schicksal des Menschen *nichts anderes als* die Natur (mit ihrer Geschichte und ihren Gesetzen), und was der Schicksalsbegriff an vermeintlich eigenständigem Inhalt zum Ausdruck bringen wollte, ginge vollständig in dem der Natur auf. Konkret bedeutete die inhaltliche Gleichsetzung von Natur und Schicksalsmacht, dass jene unverfügbaren Notwendigkeiten, Zufälle und Zwänge, denen der Mensch unterworfen ist, als das Diktat der Natur und ihrer ewigen Gesetze rekonstruiert werden könnten.

Die Schicksalhaftigkeit des Menschen entspräche dann gänzlich seiner natürlichen Konstitution, und seine wesentlichen Unverfügbarkeitsmerkmale ließen sich vollständig darstellen als Wirkungen naturhafter Ursachen: Dass er als Gattungs- und als Einzelwesen *überhaupt* existiert, wäre Folge evolutiver und individualreproduktiver *Natur*prozesse; dass er als *dieser* existiert, resultierte aus seiner *natürlichen* genetischen Grundausstattung; und dass er in *je spezifischer Weise* seine Existenz vollzieht, hätte seine Ursache in den *natürlichen* physio-psychischen Reaktionen auf die ihn beeinflussenden Umweltfaktoren. Eine solche Naturalisierung bedeutete, dass alles, was ist und wie es ist, sich keiner jenseitig-geheimnisvollen Schicksalsmacht verdanke, sondern *ausschließlich* dem selbsttätigen Wirken der alles beherrschenden Natur.

In dieser (modernen) Schicksals-Konzeption werden die evidenten Unverfügbarkeiten des Menschen gleichsam überführt in die Unbedingtheit seiner naturgebundenen Verfassung – ‚Natur‘ wird damit zum Ersatzbegriff für das vormals ‚Schicksal-

⁷ Art. „Schicksal“, in: DIE ZEIT, Das Lexikon, Bd. 13, 52; vgl. ebd.

hafte⁸. Schicksalsereignisse werden nun als Naturereignisse gedeutet, wobei die universalen kausalen Naturgesetze⁹ ihre Funktionsweise beschreiben.¹⁰ Wer über den Sinn des Schicksals handeln will, muss sich nun mit dem Logos der Natur beschäftigen; wer das Schicksal erforschen möchte, kommt nicht umhin, Naturforschung zu betreiben; und wer beabsichtigen sollte, das Schicksal zu beeinflussen, wird nun die Natur manipulieren müssen.

Eine solche Naturalisierung hat weitreichende Auswirkungen: Das ‚Schicksal‘ als eigenständige Kategorie zur Beschreibung der Wirklichkeit hört zu existieren auf; es wird ersetzt durch den neuen Universalbegriff ‚Natur‘; Macht und Mythos des Schicksals wandeln sich zur Vernunft der Natur, und fortan ist nur noch die ‚Natur‘ das Schicksal des Menschen.

Obwohl sich an der Faktizität des Unverfügbaren scheinbar wenig ändert, wechselt doch sein Wasserzeichen – und damit seine Urheberschaft. Denn nun schreiben nicht mehr die Götter in das Schicksalsbuch der Welt hinein, und nun bestimmen nicht mehr jenseitige Mächte das Leben der Menschen, sondern allein die Natur. Das ‚*Geheimnis* des Schicksals‘ wird zu einem ‚*Rätsel* der Natur‘ – und damit grundsätzlich lösbar.

II. Frühe Naturalisierungsversuche: Die Vorsokratik

Der Gedanke, die Natur als des Menschen Schicksal anzusehen und in ihr den Grund für die Unverfügbarkeiten des Daseins zu erkennen, kommt nicht erst in der Moderne auf. Schon früh hatte man versucht, den alten Schicksalsbegriff zu entmythologisieren und ihn auf ein rationales Fundament zu stellen. Doch bis es soweit war, den Inhalt des alten Fatumsbegriffs vollständig im modernen Naturbegriff aufgehen zu lassen, bedurfte es einer langen geistesgeschichtlichen Entwicklung, deren Wurzeln vermutlich in der vorsokratischen Naturphilosophie des frühen Griechen-

⁸ Bemerkenswert ist, dass es bis in einzelne metaphorische Formulierungen hinein zu einem Austausch der grammatikalischen Subjekte kommen kann: Statt vom ‚rächenden Schicksal‘ spricht man beispielsweise von der ‚sich rächenden Natur‘; statt vom ‚sich durchsetzenden Schicksal‘ von der ‚sich durchsetzenden Natur‘; statt vom ‚langen Gedächtnis des Schicksals‘ von dem der Natur etc.

⁹ Zum Begriff der *Kausalität* vgl. die differenzierte Darstellung bei Heimo DOLCH, *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme*, Freiburg 1954.

¹⁰ Vgl. Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott. Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalserfahrung*, Gütersloh 1947, 120f.

lands liegen dürften. Mit ihr beginnt die Geschichte der *Naturalisierung* der Schicksalsmacht, die sich bis in die Gegenwart hinein fortschreibt. Weil – wie sich zeigen wird – wesentliche Elemente des modernen Natur- und Schicksalsverständnisses bereits in der frühen Antike vorformuliert wurden (z.B. Atomistik, Energieerhaltungssatz, Elementtafel, Naturgesetzlichkeit) und weil auch das antike (wie jedes andere) Schicksalsverständnis durch eine ihm zugrundeliegende Kosmologie orientiert ist, scheint es hilfreich, diese kursorisch darzustellen.

1. Was die Welt im Innersten zusammenhält.

Mit dem Denken der Vorsokratiker¹¹ (ca. 600 bis ca. 400 v. Chr.) bahnt sich ein folgenreicher Wechsel von der magisch-mythischen zur rationalen Kosmologie an.¹² Diese Entwicklung wird bemerkenswerte Auswirkungen auf den Schicksalsbegriff haben. So kommt es beispielsweise in dem Maße, wie man die Individualität und Personalität des Menschen entdeckt, zu einer Entpersonalisierung der Schicksalsmacht.¹³ Hatte man zuvor in der alltäglichen Begegnung mit den Unverfügbarkeiten jenseitige personale Götter, anthropomorphe vorgestellte Zwischenwesen oder (un)persönliche Mächte am Werk gesehen, wird nun nach *abstrakten* Ursachen,

¹¹ Die Gruppe der Vorsokratiker ist eine durchaus heterogene philosophische Richtung. Man unterscheidet a.) *Ionische Naturphilosophen bzw. die Milesier*: Thales von Milet (ca. 624-546), Anaximander (610-546, Milet), Anaximenes (ca. 585-526, Milet, Schüler von Anaximander); Pythagoras (*570, Samos) und die Pythagoreer, Heraklit von Ephesus (ca. 540-480); b.) *die Eleaten*: Xenophanes aus Elea (ca. 580-490), Parmenides (ca. 540-480, Schüler des Xenophanes); Zenon (um 460, Schüler des Parmenides); c.) *jüngere Naturphilosophen („Mechanisten“)*: Empedokles (483-430), Anaxagoras (ca. 500-428), Leukipp, Demokrit (ca. 460-370, Schüler Leukipps), Diogenes von Apollonia (5. Jh. v. Chr., Schüler des Anaxagoras).

¹² Quellen: Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch v. Hermann DIELS, hg. v. Walther KRANZ, 3 Bde., Zürich-Hildesheim 1992-93; Jaap MANSFELD, Die Vorsokratiker, Griechisch/Deutsch, Auswahl der Fragmente (2 Bde.), Übersetzung und Erläuterungen von Jaap MANSFELD, Stuttgart 1983/86. – Literatur: Arno ANZENBACHER, Einführung in die Philosophie, Freiburg-Basel-Wien 1981, hier: ²1982, 84-87; Hans Joachim STÖRIG, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt a.M. 1999, hier: ²2000, 139-158; Christoph HELFERICH, Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken, München 1998, hier: ³1999, 1-12; Johannes HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, Freiburg-Basel-Wien 1976 (2 Bde.), hier: ¹⁴1991, 14-58; Wilhelm WEISCHEDEL, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt (¹1975) 1998, 39-46.

¹³ Vgl. Norbert LUYTEN, Das Kontingenzproblem, Das Zufällige und Einmalige in philosophischer Sicht, in: Zufall – Freiheit – Vorsehung, hg. v. Norbert A. Luyten (= Grenzfragen 5), Freiburg/München 1975, 47-64, hier: 48f.

Prinzipien, Stoffen und Gesetzmäßigkeiten gesucht, die *in* der beobachtbaren Natur selbst anzutreffen sind und ihr als physische Prinzipien zugrundeliegen. Dass sich alles Seiende einem bloßen Zufall verdanke, ist für die vorsokratische Philosophie noch kaum denkbar. Bereits sehr früh wendet sich also der forschende Blick von der transzendenten Sphäre der Götter auf die diesseitige natürliche Umgebung des Menschen. Die Existenz der Welt, ihre Differenziertheit, ihre Funktionsweisen und ihre Notwendigkeiten wurden den frühen Denkern zu zentralen Fragen, und man begann, nach kosmologischen Erklärungen Ausschau zu halten, um die wahrgenommenen Schicksalhaftigkeiten als ‚natürliche Phänomene‘ zu verstehen.

Unter der ‚Natur‘ verstanden die Vorsokratiker in erster Linie alles Materielle – also die *Physis* –, und sie vertraten die Auffassung, natürliche Prozesse seien von grundsätzlich intelligiblen Notwendigkeitsstrukturen gelenkt. Man ging von der Hypothese aus, dass alles Naturgeschehen entweder einer festen inneren Ordnung folge und/oder aus einem Urstoff zusammengesetzt sei und dass diese Prinzipien mit absoluter Unbedingtheit gälten. Alles, was sei, und alles, was sich ereigne, könne auf sehr wenige Grundannahmen zurückgeführt werden. In der Tat hätte man – und dies war gewiss ein fast metaphysischer Anspruch – mit dem Wissen um das Ur-Prinzip oder den Ur-Stoff den Schlüssel zum Verständnis des gesamten Universums einschließlich des ‚Schicksals‘ von Welt und Mensch in der Hand.

Sei es, dass die alten mythologischen Kosmologien in sich nicht mehr plausibel waren, oder sei es, dass man sich von der Angst, den fremden (göttlichen) Gewalten ohnmächtig ausgeliefert zu sein, befreien wollte – fest steht, dass sich die frühen Naturphilosophen dezidiert gegen jene traditionellen mythologischen Schicksalshermeneutiken wandten, die in den unverfügbaren Zufällen und Notwendigkeiten der Welt die Willkür ferner Himmelsmächte am Werk wissen wollten. Ihre These lautete, dass nicht Götterdespotismus oder kleinliche Streitereien im Olymp für das Schicksal der Menschen verantwortlich seien, sondern dass eine einzige und rationale Weltordnung mit ihren strikten Notwendigkeitsprinzipien alles Sein und Werden bestimme. Weil die Launenhaftigkeit transzendenter Schicksalsmächte zwar eine Erklärung für die Vielgestaltigkeit und für die Wechselfälle der Erscheinungen böte, aber keinen Einheitsgrund für ihre Ordnungen und Strukturen gewährleisten könne, stelle erst ein der Materie inhärierendes (beziehungsweise ein in ihr subsistierendes) stoffliches oder ordnend-formales Ur-Prinzip die (meta)physische Einheit von allem sicher.

Bei der Suche nach der einen und einzigen ἀρχή¹⁴ ging es folglich um nichts Geringeres als um die ‚universale Weltformel‘ oder, modern formuliert, um die ‚theory-of-everything‘¹⁵. Im Grunde wagte man sich also an das ehrgeizige Projekt herauszufinden, „was die Welt im Innersten zusammenhält“¹⁶. Wäre man nämlich in der Lage zu begreifen, aufgrund welcher Ur-Prinzipien alles Seiende miteinander verknüpft wäre, hätte man die Welt in entscheidender Weise entfatalisiert: Denn wo ursprüngliche und totale *Notwendigkeiten* herrschen, gibt es ein absolutes rationales Ordnungsgefüge; wo jedoch universale *Ordnungsstrukturen* dem Seienden zugrundeliegen, existiert ein unbedingter *Sinn*, und wo ein unbedingter Sinn waltet, ist das Schicksal um seine blinde Irrationalität gebracht. Gesetzt den Fall, es könne gelingen, ein derartiges metaphysisches Einheits- oder Ur-Prinzip zu finden, sei die mythologische Vorstellung von einer unberechenbaren (göttlichen) Schicksalsmacht als Herrin über alles Seiende überwunden; an ihre Stelle träte ein absolut notwendiges Geflecht aus vernünftigen, nachvollziehbaren und natürlichen Ordnungen.

Die Suche nach jener metaphysischen ἀρχή vollzog sich indes nicht unter atheis-tischer Prämisse. Zwar betrieb man auch die Entmythologisierung und Entpersonalisierung des Gottesbegriffs in derselben Intensität wie die Naturalisierung des alten Kosmosbegriffs, doch gingen bei dieser Transformation die wesentlichen Gottesattribute nicht verloren. Die Mehrzahl der Vorsokratiker fasste denn auch die ἀρχή (freilich unter Verzicht auf die mythologischen Elemente) als ein ‚Göttliches‘ auf; häufig nannte man das in allem herrschende Prinzip explizit τὸ θεῖον, das Göttliche. Wie einst die personalen Götter sei auch das rationale Ur-Prinzip ein „in allem Wirklichen waltendes und alles Wirklichen mächtiges Göttliches“¹⁷; es sei nicht nur in „der welthaften Wirklichkeit anwesend“, sondern auch „das in allem Wirklichen mächtig Waltende“¹⁸. Man betrachtete offensichtlich die in göttlichem Rang stehende ἀρχή als „Grund und Tiefe der Wirklichkeit (...), als Ursprung, Grund und Abgrund von allem“¹⁹. Dass sie von göttlicher Qualität war, verschaffte ihr nicht nur eine besondere Dignität, sondern verbürgte zugleich das Vertrauen, das man in sie und damit in die Welt haben durfte.

¹⁴ Im Begriff ἀρχή schwingt neben der Bedeutung ‚Anfang‘ zugleich auch der Sinngehalt von ‚Herrschaft‘ und ‚Obrigkeit‘ mit. Denn wer oder was immer den Anfang verursacht, setzt oder macht, hat auch die ursprüngliche Macht inne und bestimmt Sein, Werden und Verlauf der Welt mit *Autorität* und *Notwendigkeit*.

¹⁵ Vgl. Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?* 155; vgl. auch www.theoryofeverything.com.

¹⁶ Johann Wolfgang v. GOETHE, *Faust I*, Nacht-Szene.

¹⁷ Wilhelm WEISCHEDL, *Der Gott der Philosophen*, 41.

¹⁸ Ebd., 40.

¹⁹ Ebd., 42.

Egal ob man sich nun die ἀρχή (in stofflicher Hinsicht) als *Ur-Materie*, (in ihrer strukturierenden Funktion) als *Ur-Form* oder ob man sie sich (bezüglich ihrer Dynamik) als *Ur-Kraft* vorstellte – das Aufsehererregende dieser Idee bestand darin, alles Seiende als Manifestation eines einzigen Ur-Prinzips zu interpretieren. Eigentliches Sein besaß allein die ἀρχή; sie bildete die ontologische Grund-Substanz, und alles Seiende hatte allein in ihr seinen Ursprung. Nähme man der Welt dieses Sein, so fiel sie ins Nichts. Weil das metaphysische Ur-Prinzip unbedingt und unmittelbar in allem Seienden anwesend sein musste, hatte es einen direkten Bezug zur Welt und dokumentierte sein wirksames Sein bereits durch die Tatsache der Welt-Existenz. Die Einheit des Universums war mit der Theorie von einem ontologischen Ur-Prinzip denkbar geworden. Bei ihrer Suche nach der metaphysischen ἀρχή kamen die Vorsokratiker freilich zu sehr unterschiedlichen Antworten:

Beispielsweise sah *Thales von Milet* (ca. 624-546), der ‚Vater der Philosophie‘, im Wasser den gesuchten einheitsstiftenden und göttlichen Grund-Stoff, aus dem alles Seiende hervorgeht. *Anaximander* (610-546) vertrat die Auffassung, ein unsterbliches und unverderbliches (also göttliches) Urprinzip (das ἀπειρον – das Unbegrenzte) „umfasse und steuere alles“²⁰; im Unterschied zu Thales blieb bei ihm das Ur-Prinzip jedoch deutlich unbestimmter und abstrakter. Sein Schüler *Anaximenes* (ca. 585 - ca. 528) wiederum sah in der Luft jenes Urelement, das den Einheitsgrund aller Wirklichkeit bildete.

Doch unabhängig davon, welchen Ur-Stoff die Milesier favorisierten, kamen sie in der Überzeugung überein, dass diese Substanz göttliche Qualität besitzen müsse – die Welt also voll des Göttlichen sei.²¹ In allen Fällen leiten sie die weltlich-physische Realität aus einem göttlich-metaphysischen Ur-Prinzip ab, so dass eine Scheidung von Göttlichem und Weltlichem nahezu unmöglich wird. Erwartungsgemäß ließ der Einwand, die milesische Kosmologie sei letztlich pantheistisch, nicht lange auf sich warten.

²⁰ Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 41.

²¹ Vgl. ebd., 41.

Auch im Umfeld des *Pythagoras*²² (570-496) wurde das Problem der Einheit alles Seienden als Frage nach der ἀρχή diskutiert. Jedoch interessierte man sich dort weniger für die materielle Grund-Substanz der Welt, sondern mehr für ihr formales Ordnungs-Prinzip. Wie bei allen Vorsokratikern konnte man sich auch in diesem Kreis nicht vorstellen, dass sich die Realität einem blinden Zufall verdanken sollte. Dagegen sprachen die mathematische Exaktheit von präzise aufeinander eingespielten Wirkfaktoren, die erstaunliche Effizienz und arithmetische Ordnung der unzähligen innerweltlichen Prozesse und das sinnvolle Miteinander aller in ihr vorhandenen Kräfte. Dies alles war evident und besaß eine hohe Überzeugungskraft – die Welt erschien den Pythagoreern deswegen nicht als undurchschaubares Chaos, sondern als geordneter Kosmos, der nach einer strengen vernünftigen Ordnung strukturiert war. So lag der Schluss nahe, dass der Welt ein wohldurchdachter Bauplan zugrundeliegen müsse, der alles Seiende in einer harmonischen Architektur miteinander verknüpfe; hinter der erkennbaren physischen Wirklichkeit müsse konsequenterweise ein machtvoller *meta*-physischer Logos herrschen. Als das elementare Strukturprinzip betrachteten die Pythagoreer deshalb die Zahl. Weil die Welt in ihrer Gesamtheit mit mathematischer Präzision geordnet sei, stelle die Zahl das Erste und Ursprüngliche von allem dar. Denn „groß, allvollendend, allwirkend und himmlischen wie menschlichen Lebens Urgrund und Führerin, teilhabend an allem ist die Kraft der Zahl (...); ohne diese ist alles unbegrenzt, unklar und unsichtbar“.²³ Auch dieses eher formale Ursprungsprinzip hielt man für ‚göttlich‘. Aufgrund der mathematischen Genauigkeit und der prinzipiellen Vernünftigkeit sämtlicher Weltprozesse könnten weder ein blindes Schicksal noch zufällige Beliebigkeit das Sein und die Geschehnisse der Welt bestimmen. Ebenfalls sei ein despotisches Walten transzendenter Götter auszuschließen – es bestehe also berechtigter Anlass, Vertrauen in die Welt und in die sie begründende Zahlen-Ordnung zu haben. Weil dem Kosmos ein mathematisches – also ein *vernünftiges* – Programm zugrunde liege, könne mit seiner fortdauernden Verlässlichkeit gerechnet werden. Weder die Gegenwart noch die Zukunft müssten den Menschen daher ängstigen. In den Geschehnissen, die dem einfachen Beobachter als ‚Schicksal‘ erschienen, er-

²² Auf eine Darstellung und Interpretation der schwierigen Quellensituation sowie auf eine inhaltliche – und sicher auch sinnvolle – Binnendifferenzierung der Pythagoreischen Schule(n) muss hier leider verzichtet werden. Für weitere Details vgl. Wilhelm CAPELLE, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart ⁹2008; George THOMSON, *Die ersten Philosophen (= Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft, Bd. 2)*, Berlin (West) 1974; Wolfgang RÖD, *Die Philosophie der Antike I. Von Thales bis Demokrit (= Geschichte der Philosophie, Bd. 1)*, München ³2009; Leonid ZHMUD, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997; sowie die o. g. philosophiegeschichtlichen Gesamtdarstellungen.

²³ Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 25; vgl. ebd.

kannte der Philosoph *nichts anderes als* die Wirksamkeit der pythagoreischen Zahlenmetaphysik als das mathematische Ur-Prinzip allen Seins. Falls man die Wahrheit des Zahlen-Logos erkenne und ihr vertraue, sei die Welt schon durch vernünftiges Denken grundsätzlich entfatalisierbar.

Eine andere Spur im vorsokratischen Entfatalisierungsprogramm verfolgten *Heraklit* und die Eleaten (Xenophanes, Parmenides, Zenon). Auch sie kritisierten die anthropomorphen und mythologischen Kosmologien ihrer Zeit und suchten nach Wegen, sie zu überwinden. Wie zuvor die Milesier und Pythagoreer hatte auch *Xenophanes von Kolophon*²⁴ (ca. 580 - ca. 490) eine rationale Theorie über die Existenz eines einheitlichen göttlichen Ur-Prinzips formuliert. Diese Idee nimmt sein Zeitgenosse *Heraklit von Ephesus*²⁵ (ca. 540 - ca. 475) produktiv auf und entwickelt sie maßgeblich weiter.²⁶ Wie seine Vorgänger vertritt auch er die Auffassung, dass sowohl die sichtbare Vielgestaltigkeit aller weltlichen Erscheinungen als auch die erstaunliche Logik ihres Zusammenwirkens in *einem* einheitsstiftenden Prinzip begründet sein müssten. Dieses Ur-Prinzip bezeichnet Heraklit als das ‚Eine‘. Doch wie ist dieses ‚Eine‘ näher zu bestimmen?

Indem Heraklit die entscheidende Beobachtung macht, dass alle Wirklichkeit durch ein stetiges Werden und Vergehen gekennzeichnet ist, begreift er, dass nicht allein ein materieller Ur-Stoff oder ein strukturierender Ur-Logos ausreichen, die Wirklichkeit überzeugend zu beschreiben. Aufgrund des ständigen Bewegtseins aller Dinge müsse das gesuchte Ur-Prinzip auch einen dynamischen Charakter besitzen. In der *Bewegung* sieht er den Anfang aller Dinge („Alles fließt.“, „Man kann nicht zweimal in denselben Fluss hinabsteigen.“). Für ihn ist Bewegung nicht eine Folgerscheinung von etwas anderem – genau das Gegenteil trifft zu –, Bewegung ist das Erste und Eine; sie ist Ursprung und damit zugleich Ursache für anderes. In moderner Terminologie könnte man vielleicht sagen: Heraklit betrachtet eine (frei fluktu-

²⁴ Vgl. Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 42. – Xenophanes erklärt, dass gewissermaßen ‚hinter‘ allen Göttern ein einziger Gott als Ganzes, Unwandelbares, Allumfassendes gedacht werden müsse.

²⁵ Vgl. Andreas BÄCHLI, *Heraklit. Einheit der Gegensätze*, in: *Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik*, hg. v. Michael ERLER/Andreas GRAESER, Darmstadt 2000, 56-71.

²⁶ Die Wirkungsgeschichte *Heraklits* ist außerordentlich folgenreich (und kann hier nicht dargelegt werden): Georg Friedrich Wilhelm HEGEL (1770-1831) und Karl MARX (1818-1882) griffen das „dialektische Denken“ des Vorsokratikers auf; seine Vorstellung vom „Kampf als Vater aller Dinge“ taucht bei Charles DARWIN (1809-1882) ebenso wieder auf wie bei Friedrich NIETZSCHE (1844-1900), und Heraklits Begriff des ‚Logos‘ wird zu einem philosophischen Schlüsselbegriff ersten Ranges. Auch Martin HEIDEGGER (1889-1976) setzt sich intensiv mit dem Denken Heraklits auseinander.

ierende) Energie als die metaphysische Basis aller Wirklichkeit. Seiner Theorie zufolge ist dieses energetische Ur-Prinzip gewissermaßen der naturphilosophische und ontologische Generalschlüssel, mit dessen Hilfe alles Sein und Geschehen sowie alle Veränderung und Bewegung in der Welt erklärt werden könnte. Damit dynamisiert Heraklit die statisch-stofflichen und die mathematisch-formalen Kosmologien seiner Vorgänger und ergänzt sie um ein wichtiges Element.

Was er unter dem anfangs- und einheitsstiftenden Prinzip der ‚bewegenden Energie‘ oder der ‚energiereichen Bewegung‘ verstanden wissen will, findet er in den Wesenseigenschaften des Feuers symbolisiert. Wie eine Flamme in dem einen Moment hell auflodert und im nächsten Moment wieder erlischt – wie sie also zwischen Werden und Vergehen changiert –, so sei es auch mit dem Kosmos: „Diesen Kosmos, derselbe für alle, hat nicht einer der Götter noch der Menschen gemacht, sondern er war immer, ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen erlöschend.“²⁷ Folglich brächten erst die oszillierenden und gegensätzlichen Energie-Zustände die Wirklichkeit in ihrer konkreten Gestalt hervor. Wie ein musikalischer Ton nur durch die gegenstrebige Führung von dem „Bogen und der Leier“²⁸ entstehen könne, liege auch der gesamten Wirklichkeit ein dialektisches Prinzip zugrunde. Wolle man die inneren Mechanismen des Kosmos verstehen, müsse man sie in ihren Gegensätzen wahrnehmen – und zugleich in und ‚hinter‘ ihnen die alles formenden Energiezustände sehen. Die ursprüngliche (Feuer-)Energie sei also jene Kraft, die als Ur- und Lebensprinzip mächtig und gestaltend die Welt durchpulse; sie gehe allem voraus; sie gewährleiste den wechselvollen Lauf der Dinge, und sie bewirke die permanenten Veränderungen von Natur und Mensch.

Heraklits weltformende Ursprungs-Energie verhält sich indes keineswegs beliebig oder gar chaotisch; als ‚Organ‘ einer göttlichen Weltvernunft – des *λόγος* – gehorcht sie einem kosmischen Plan, der erst durch sie zur Durchführung kommen kann. Der „Logos ist (...) das Gemeinsame in der Verschiedenheit, das Maß des Sichentzündens und Erlöschens im ewigen Werden, das eine göttliche Gesetz, das alles regiert“²⁹. Energie und Logos sind dabei aufs Engste in einer Synthese miteinander verknüpft: Fehlte der Logos, so bliebe die Energie eine form- und ziellose Kraft ohne Vernunft, und gäbe es keine Energie, wäre die Weltvernunft lediglich eine kraftlose Idee. Erst einer dialektischen Kosmologie, die beide Elemente funktional und ontologisch zu einer Einheit zusammenbindet, gelingt es, einerseits die Dynamik und Vielgestaltigkeit des Seienden zu begründen und andererseits zugleich ein logisches

²⁷ Andreas BÄCHLI, Heraklit, 68.

²⁸ Ebd., 63.

²⁹ Johannes HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, Band 1, 28.

Einheitsprinzip zu denken. In der Konzeption Heraklits stellen also die kosmisch-göttliche Weltvernunft – der Logos – und die pulsende Energie das eine allgewaltige Ur-Prinzip alles Seienden dar – seiner Überzeugung nach geschieht alles „nach dem Verhängnis“³⁰. – Wenn Heraklit das universale Welt- und Geschichtsprinzip thematisiert, spricht er zwar metaphorisch vom „Krieg“ als „Vater aller und König aller“³¹, doch weiß er stets um die vertrauensstiftende Ordnung und gute „Fügung“³² (προνοία), die sich hinter den sichtbaren Gegensätzen in der Welt verbergen. Die göttliche Weltvernunft – der Logos – hebt gewissermaßen die Widersprüche und Auseinandersetzungen auf, so dass am Ende eine kosmische Harmonie herrsche.

Diese Konzeption hat erhebliche Konsequenzen für das Schicksalsdenken: Weil der vernünftige Logos nicht nur die erhabene Einheit des Kosmos gewährleistet, sondern auch eine (nicht-mythologisch verstandene) göttliche Qualität besitzt, darf man begründetes Vertrauen in die Welt und ihre Geschichte haben. Weil Heraklit überall die „Wirksamkeit des Göttlichen im Wirklichen“³³ sieht, ist für ihn der Kosmos vom göttlichen Logos vollständig durchwirkt. Und wenn er zu seinen Gästen sagt, ‚tretet ein, auch hier sind Götter‘³⁴, bringt er zum Ausdruck, dass es keinen Raum und keine Zeit gibt, die nicht von der göttlichen Kraft erfasst wären.

Für Heraklit stellt sich jedoch an anderer Stelle ein gravierendes Problem, weil zwei sich offensichtlich ausschließende Bedingungen zusammengeführt werden müssen. Denn zum einen will er zeigen, dass die göttliche Allvernunft immer und überall in der Welt wirksam und gegenwärtig ist (gegen die Vorstellung eines ‚deus otiosus‘), und zum anderen möchte er daran festhalten, dass der Logos ein weltjenseitiges und eigenständiges Sein besitzt (gegen einen Pantheismus) – sich sein Sein also nicht im Welthaften erschöpft. Dies scheint mehr als eine nur spekulative Frage zu sein, denn von ihrer Beantwortung hängt ab, ob es zu einer echten und lebendigen Beziehung zum Göttlichen kommen kann, was nur möglich ist, wenn es sich bei dem Logos um ein echtes Gegenüber handelt. Wie also ist die Beziehung zwischen dem göttlichen Logos (Transzendenz) und der Weltwirklichkeit (Immanenz) genauer zu bestimmen? Auf welche Weise kann das Göttliche in der weltlichen Wirklichkeit als ‚anwesend‘ gedacht werden? Und wie kann es gleichzeitig noch ‚über die Welt hinaus‘ sein?

³⁰ Vgl. Christoph HELFERICH, *Geschichte der Philosophie*, 8.

³¹ Andreas BÄCHLI, *Heraklit*, 59. Der Krieg schließt Menschen und *Götter* gleichermaßen ein.

³² Ebd., 63.

³³ Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 44.

³⁴ Vgl. ebd.

Heraklit lehnt die Vorstellung einer völligen Entrücktheit des Göttlichen von der Welt (gegen die Idee eines „erhabenen Göttlichen“ bei *Parmenides*³⁵) ebenso ab, wie die zum Pantheismus tendierende Identifikation der göttlichen Ur-Energie mit der Wirklichkeit als solcher (gegen *Thales* und *Anaximander*). Doch die Frage bleibt: Wie kann das Göttliche zugleich *über* den Dingen und *in* den Dingen sein?

Heraklit findet eine Lösung, indem er die Gegensätzlichkeit in den Begriff des Göttlichen selbst verlagert: Gott vereint die (scheinbaren) Widersprüche in sich; er ist zugleich „Tag-Nacht, Winter-Sommer, Krieg-Frieden, Sattheit-Hunger. Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermischt wird, nach dem Duft eines jeden benannt wird.“³⁶ Dieser dialektische Gottesbegriff Heraklits macht es möglich, das Paradoxon zu denken: „Der Gott ist anwesend und doch zugleich nicht anwesend“; er ist im Seienden präsent und doch darüber hinaus. Und

³⁵ Wie *Parmenides von Elea* (ca.540-480) und sein späterer Schüler *Zenon* (ca. 460) in diesem frühen philosophischen Bemühen um die Bestimmung des Verhältnisses von Welt/Sein und Gott/das Göttliche einzuordnen sind, scheint fraglich und wird in der Literatur kontrovers beurteilt. Sicher jedoch stellt *Parmenides* eine eindeutige Gegenposition zur Welt- und Seinsdeutung *Heraklits* dar. Kritisch merkt der Eleat an, dass allem Wirklichen angesichts seines Werdens und Vergehens offensichtlich das Nichts auf eine bestimmte Weise innewohnen müsse (es müsse ein Nichts geben, in das hinein etwas werdendes vorstößt; jegliche Theorie eines Werdens setze also implizit immer die ‚Existenz‘ des Nichts voraus.); dies mache jedoch keinen Sinn, weil aus dem Nichts nur das Nichts hervorgehen könne. Dies sei ein Widerspruch in sich; jegliches Werden sei aus diesem Grund eine gleichermaßen gedankliche wie ontologische Unmöglichkeit. Das Göttliche dagegen sei ohne Werden, ohne Tod und ohne Vergehen – es sei das Sein schlechthin. Wenn nun das Göttliche (als Nicht-Werdendes) das Weltliche (als Werdendes) durchherrschen solle, müsse es eine Mischung aus Sein (weil vom Göttlichen) und Nicht-Sein (weil in seinem Werden zugleich vergänglich) bilden. Weil aus Nicht-Sein nichts entstehen könne, sieht *Parmenides* allein das unveränderliche, ewige Sein des Göttlichen als alleiniges Ur-Prinzip des Kosmos; es sei „ein eines, allgemeines und überall gleiches“ (Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 33). Nach dieser Theorie fällt es jedoch schwer, weltliches (Schicksals-)Geschehen überhaupt in einen Bezug zum göttlichen Sein zu sehen.

Prinzipiell betrachtet *Parmenides* jede aus Erfahrung und Beobachtung gewonnene Einsicht mit Skepsis, ist für ihn sichere Erkenntnis doch allein durch logisch-abstrahierendes Denken möglich. Was unsere Augen sehen, ist nach seinem Denken sämtlich Schein; ihm jedoch geht es um das wahre Sein, das die Wirklichkeit einzig begründet. „Damit wird die Frage unabweisbar, ob denn überhaupt noch eine Beziehung des immerseienden Göttlichen zur endlichen Wirklichkeit möglich ist, oder ob die Ferne und Entrücktheit, in der *Parmenides* das Sein erblickt, auch und gerade dem Göttlichen aus seinem Wesen heraus zugesprochen werden muss. Diese Frage aber (...) wird zum metaphysischen Grundproblem der Philosophischen Theologie durch ihre ganze Geschichte hindurch“ (Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 44).

³⁶ Arno ANZENBACHER, *Einführung in die Philosophie*, 57.

dessen ungeachtet gilt, dass in allem Werden und aller Bewegung letztlich „alles eins sei“. Das „Wesen und Walten des Göttlichen (...) ist gerade da, wo es um das Verhältnis zur endlichen und als solcher zwiespältigen Wirklichkeit geht, in seiner paradoxen Einheit von Nähe und Ferne, von Offenbarkeit und Verborgtheit, nur im vieldeutigen Rätselwort auszusagen.“ Was der Mensch zu sehen bekommt, sind allein „Zeichen“³⁷ des Göttlichen.

Heraklits theo-kosmologische Reflexion über das Ur-Prinzip führt offenkundig zu einem äußerst anspruchsvollen Gottesbegriff, der sich mehr durch mystische Dialektik und weniger durch rationale Klarheit auszeichnet. Sein Ruf als der ‚Dunkle‘ unter den Philosophen wird sicher nicht zuletzt auch hier seinen Grund haben. Auf dem Weg zu einem rationalen und naturalistischen Schicksalsverständnis hat Heraklit mit seiner Theorie von einer den dynamischen und logischen Gesetzen gehorchenden Energie als kosmologischem Ur-Prinzip einen entscheidenden Beitrag geleistet. Sein (frühwissenschaftliches) Konzept, innerweltliche Bewegungen und Veränderungen als *energetische Transformationen* zu verstehen, bleibt auch für die moderne Physik der Gegenwart aktuell.

Der griechische Geschichtsschreiber *Herodot* (ca. 490/480-425) vertritt ebenfalls die These, dass nicht ein willkürlich-unberechenbares (Götter-)Schicksal, sondern eine ewige (Natur-)Ordnung die geschichtlichen Weltprozesse in ihrer Gesamtheit lenke. Er gilt als der erste, der den Begriff von einer planvollen universalen ‚Vorsehung‘ (,πρόνοια‘) als terminus technicus einführt.³⁸ Herodot leugnet zwar nicht die Existenz der traditionellen Götter, doch schreibt er ihnen lediglich ein *mittelbares* Wirken in der Welt zu. Der göttliche Einfluss sei nicht so sehr an konkreten und singulären Geschehnissen erkennbar – vielmehr zeige sich die göttliche Vorsehung in der schöpferischen Einrichtung einer planvollen, logischen und vernünftigen *Naturordnung*. Dass das System der Naturgesetze derart weise und durchdacht sei, erkläre sich aus der Fürsorge der Götter; dass die Naturgesetze universale Gültigkeit besäßen, liege an ihrer unbedingten Durchsetzungskraft.

Die Vollkommenheit der allgemeinen Naturordnung betrachtet Herodot als Indiz für die ‚vorsehende Fürsorge‘ der Götter gegenüber Welt und Mensch. Einmal in Geltung könnten bestehende Naturgesetzlichkeiten jedoch nicht mehr außer Kraft gesetzt werden. Deshalb würden „Individuen wie ganze Völker (...) durch bestimmte Notwendigkeiten getroffen.“ Auch sei es „dem Menschen nicht möglich, seinem Geschick zu entkommen.“³⁹ Herodot macht die einmal verhängten Naturgesetze so-

³⁷ Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 44f.

³⁸ Vgl. Arno SCHILSON, Art. „Vorsehung/Geschichtstheologie“, in: *NHThG* 4 (1985), 4, 252.

³⁹ Klaus BERGER, *Wer bestimmt unser Leben? Schicksal – Zufall – Fügung*, Gütersloh 2002, 75.

gar so stark, dass selbst eine Gottheit dem vorgesehenen Schicksal unmöglich ent-rinnen könne.⁴⁰

Auch das Denken Herodots ist deutlich von der Absicht geprägt, das Schicksal von Welt und Geschichte dem Verfügungsbereich despotischer Schicksalsmächte zu entziehen. Das System der geschichtlichen und Naturnotwendigkeiten geht zwar auf die schöpferische Initiative der Götter zurück, doch stellt es mit seiner absoluten Geltung zugleich ein Bollwerk gegen jede Form willkürlichen Schicksalshandelns dar. Was immer dem Menschen an scheinbar Schicksalhafterm widerfährt, kann aus der Perspektive Herodots nicht länger als chaotisch oder zufällig betrachtet werden – es folgt in jedem Fall einer geschichtlich notwendigen (quasi ‚naturgesetzlichen‘) und damit rationalen Ordnung.⁴¹

Die materiellen Basis dieser Natur-Ordnung und ihre spezifischen Funktionszusammenhänge zu erforschen, machen sich die sogenannten ‚Mechanisten‘ Empedokles, Leukipp und Demokrit zur Aufgabe.⁴² Wie bereits ihre naturphilosophischen Vorgänger distanzieren auch sie sich von der traditionellen mythologischen Vorstellung, anthropomorph gedachte Götter griffen nach freiem Belieben in das Weltgeschehen ein und bestimmten das Schicksal der Menschen.

Für den sizilianischen Arzt, Naturforscher und Politiker *Empedokles* (ca. 483-430) folgt alles Geschehen einer gesetzmäßigen – und daher notwendigen –, vernünftigen und intelligiblen Ordnung. Diese will er näher ergründen. Zu diesem Zweck betreibt Empedokles intensive Naturstudien, wobei er in den beobachteten Prozessen (Werden, Wachsen, Vergehen) jeweils ein stoffliches und ein formales Prinzip identifiziert. Hierin bestätigt er zwar die naturphilosophischen Hypothesen früherer Vorsokratiker, doch gelangt er in der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen zu einer neuen Position. Gegen Parmenides („Alle Veränderung ist Schein.“) wendet er ein, dass es sich bei den Umgestaltungsprozessen in der Natur nicht um Täuschungen der Sinne handle, sondern tatsächlich ‚echte‘ Veränderungen vorlägen; und Heraklit („Alles fließt.“) hält er entgegen, dass Bewegung nur unter der Voraussetzung

⁴⁰ Vgl. ebd., 75.

⁴¹ *Herodots* Denken ist wirkungsgeschichtlich von weitreichender Bedeutung. Beispielsweise schafft sein Vorsehungsbegriff die philosophischen und sprachlichen Voraussetzungen für die späteren providentiellen Termini (z.B. „Es muss geschehen...“; „Es sollte so kommen...“) zunächst in der Stoa, dann in der Apokalyptik des Judentums und frühen Christentums (vgl. Klaus BERGER, *Wer bestimmt unser Leben?*, 75f.).

⁴² Der Grund für die Sammelbezeichnung ‚Mechanisten‘ liegt darin, dass diese Vorsokratiker die Welt wesentlich nach den Gesetzmäßigkeiten der Mechanik gestaltet sehen. Die Geschehnisse der Natur verlaufen gemäß einer Kausal-Kette, wobei das vorgängige Glied immer die notwendige Bedingung und Ursache für das Hervorbringen des folgenden ist.

denkbar sei, dass ihr eine beständige Substanz zugrundeliege. Oder anders gesagt: Gegen die These von der prinzipiellen Unveränderbarkeit der Welt spricht die Evidenz der Erfahrungstatsachen (Praxis), und gegen die These ihres prinzipiellen Bewegtseins protestiert die Logik (Theorie). Für ein überzeugenderes kosmologisches Konzept will Empedokles also die Absolutheit der jeweiligen Positionen aufbrechen und eine plausible Synthese zwischen dem Beständigkeits- und dem Veränderlichkeitsprinzip formulieren.

Seiner Ansicht nach könne sämtliche Dynamik – und damit alle sichtbare Veränderung in der Welt – allein aus zwei ewigen antagonistischen Wirkkräften begründet werden, die er als Anziehungs- und als Abstoßungskraft (metaphorisch als ‚Liebe‘ und ‚Hass‘) bezeichnet. In seiner Kosmologie bilden sie gewissermaßen das Gestalt- und Formprinzip der Weltwirklichkeit. Jedoch benötigen die beiden Ur-Kräfte notwendigerweise materielle Objekte, auf die sie einwirken können. Diese liegen für Empedokles in den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde vor (die „vier Wurzeln aller Dinge“), und er vertritt die Ansicht, dass aus Konglomeraten dieser unveränderlichen Grundstoffe alle Wirklichkeit zusammengesetzt sei.⁴³ Sie bilden in seiner Kosmologie das Material- oder Stoffprinzip.

Alles Seiende – also das Wirkliche einschließlich seiner Veränderungen – sei einerseits aus dem Zusammenspiel der gegenläufigen Kräfte und andererseits aus der Zusammenfügung der ewigen Grundelemente entstanden. Parmenides habe insofern Recht, als dass nichts wirklich neu entstehe, da alles doch immer aus den ewiggleichen Grundelementen aufgebaut sei;⁴⁴ und Heraklit sei zuzustimmen, weil unbestreitbar ein ständiger Wechsel und Wandel in allem zu beobachten sei. Empedokles' ergänzende Theorie von der zyklischen Wiederholung allen Geschehens soll dies bekräftigen: Weil Dinge kommen und vergehen, findet Veränderung statt; weil immer das Gleiche und überhaupt etwas wiederkehrt, besteht Kontinuität.⁴⁵ Die Weltwirklichkeit mit ihrer Dynamik erklärt er also als eine permanente (Re-)Kombination der vier Grundstoffe unter dem Einfluss der formenden Urkräfte von Abstoßung und Anziehung.

Für das Schicksalsdenken ist von entscheidender Bedeutung, dass die bestehenden Naturgesetze nicht von einem jenseitigen Gott erlassen wurden, sondern gewissermaßen im Wesen der Natur selbst liegen; sie stellt das eigentliche Sein dar, und sie

⁴³ Die Vorstellung, dass alles in der Welt Befindliche aus diesen vier Grundelementen zusammengesetzt sei, hielt sich teilweise bis ins 18. Jahrhundert.

⁴⁴ Vgl. Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 39. – Er zitiert Parmenides (frg. 8): „Geburt gibt es von keinem einzigen unter allen sterblichen Dingen, auch nicht ein Ende im ver wünschten Tod, sondern nur Mischung und Austausch der vermischten Stoffe.“

⁴⁵ Diese These erinnert an Friedrich Nietzsches ‚ständige Wiederkunft des Gleichen‘.

besteht mit Notwendigkeit. Eine spontane oder willkürliche Beeinflussung ‚von außen‘ ist für die Kosmologie des Empedokles nicht nur nicht erforderlich, sondern noch nicht einmal mehr denkbar; vielmehr haben die Weltprozesse den Charakter eines völlig automatischen Mechanismus angenommen, der unveränderlich und unbeeinflussbar waltet.⁴⁶ Dass Empedokles beteuert, die Wirklichkeit – egal, wo und in welcher Gestalt sie sichtbar werde – sei in ihrem Grunde göttlichen Wesens⁴⁷, bringt zwar die unvergleichliche Erhabenheit und die einzigartige Würde der *autonom* gewordenen Natur zum Ausdruck, hat aber mit der traditionellen Vorstellung von göttlichem Sein und Wirken wenig mehr gemein. Denn weil man zur Erklärung der Weltprozesse auf göttliches Handeln verzichten kann und weil der Gedanke einer göttlichen *Schöpfung* weitgehend unbekannt ist, spielt die Existenz der Götter so gut wie keine Rolle mehr.

Auch Empedokles überführt also jene Unverfügbarkeits-Phänomene, die man traditionell als ‚göttliches Schicksal‘ bezeichnet hatte, in das Wirken notwendiger Naturprozesse. Nicht unkalkulierbare Akte göttlicher Willkür und nicht blinde Zufälle, sondern die Geltung ewiger (quasi *mechanisch* verstandener) Naturgesetze, wie sie allem Seienden innewohnen, bestimmen seiner Theorie zufolge alle Geschehnisse. Schicksalhaft-Unverfügbares wird auf diese Weise neu interpretiert als eine vorprogrammierte Mechanik rational erschließbarer Funktionszusammenhänge, die als geschichtliche Ereigniszusammenhänge sichtbar werden. Die Schicksals-Kategorie wandelt sich zur Natur-Kategorie. Durch die naturphilosophische Reflexion erscheint das Unverfügbare nun verstehbar; und weil man es verstehen kann, verliert es seinen furchteinflößenden Charakter.

Doch bereits Empedokles entdeckt ein gravierendes Problem, das auch seine Nachfolger noch intensiv beschäftigen wird: Indem er nämlich das Wirken notwendiger Naturgesetze derart absolut denkt, bekommt seine Kosmologie einen deterministischen Grundzug. Wo die Prozesse der Welt jedoch vollständig determiniert sind, werden das ‚Handeln aus Freiheit‘ und die Existenz eines ‚echten Zufalls‘ nur schwer denkbar. Empedokles löst das Problem des *Indeterminismus im Determinismus*, indem er zwar einerseits das beständige Wirken der beiden Grundkräfte mit absoluter Notwendigkeit annimmt, er aber andererseits die spezifischen Kombinationen der vier Grundelemente in einem freien Zufallsprinzip begründet sieht. Trotz gleicher Voraussetzung sind also unterschiedliche (freie, offene oder wählbare) Ausgänge derselben Situation denkbar. Aufgrund der stofflichen Variabilität können in der Kosmologie des Empedokles neben den ewigen und unabänderlichen Naturnotwen-

⁴⁶ Vgl. Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 40.

⁴⁷ Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 45.

digkeiten durchaus auch Räume von Freiheit existieren. Unverfügbare Naturgesetze müssen also nicht zwangsläufig zu einem geschlossenen Determinismus führen; Handlungsfreiheit und Ergebnisoffenheit bleiben in seiner Konzeption grundsätzlich erhalten.

Die in ihren Grundzügen mechanistische Position des Empedokles wird von der vorsokratischen Folgegeneration aufgenommen und – mit der Absicht ein einfacheres kosmologisches Ur-Prinzip zu finden – radikalisiert. Die sogenannten ‚Atomisten‘ *Leukipp* (5. Jh.) und sein Schüler *Demokrit* (ca. 470-360) aus dem nordgriechischen Abdera geben sich nicht mit der Theorie zufrieden, dass alles Seiende aus den vier Grundelementen Feuer, Wasser, Erde und Luft zusammengesetzt sein soll. Für sie sind diese Grundstoffe wiederum aus kleinsten, unteilbaren und gleichartigen Einheiten – den *Atomen* – aufgebaut, die die erste und ursprüngliche Substanz der Welt bilden; ohne Ausnahme bestehe alle Wirklichkeit aus spezifischen Kombinationen jener aller kleinsten Atome; sie seien gleichsam die ‚Mutter alles Seienden‘ – jene *Materie* also, aus der alles hervorgehe. Auch Seele, Geist, Gefühl und Wahrnehmung werden atomistisch – und damit materialistisch – erklärt. Das Credo der Atomisten lautet gewissermaßen: „Es gibt nichts anderes auf der Welt als nur Körperliches; Seele und Geist sind nichts Eigenes, sondern auch nur Atome und Atombewegung.“⁴⁸ Nach der Lehre Demokrits resultieren alle Veränderungen in der sichtbaren Welt aus den Bewegungen der unsichtbaren Atome, und diese verhalten sich nach den mechanischen Naturgesetzen von Druck und Stoß. Dass überhaupt etwas existiert, welche konkrete Gestalt es besitzt und wie es sich verhält, kann diese Kosmologie rein ‚naturwissenschaftlich-materialistisch‘ erklären: Die Atome bilden das Material, aus dem jedes Seiende besteht; ihre Anordnung und Lage machen seine besondere Gestalt und Eigenart aus; und die Mechanik der atomaren Interaktion sorgt für seine Bewegungen.

Die ‚ältere Atomistik‘ vertritt ein durch und durch mechanistisch-materialistisches Weltbild, das im Wesentlichen auf der Geltung des Prinzips von Ursache und Wirkung beruht. In allen materiellen und geistigen Dingen gebe es eine planvolle, selbsttätige und vernünftige Ordnung. Nichts entstehe nach freiem Belieben, sondern ausschließlich aus Sinn und mit Notwendigkeit. Eine solche Kosmologie „erfordert keinen planenden und lenkenden Geist, auch keine bewegenden Kräfte wie Liebe und Haß des Empedokles, aber ebenso wenig ist sie dem Zufall unterworfen – den Demokrit ausdrücklich verwirft als eine Erfindung, die nur unsere Unkenntnis

⁴⁸ Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 46.

verhüllen soll.“ Hier geschieht alles „mit eherner, dem Seienden innewohnender (immanenter) Gesetzmäßigkeit.“⁴⁹

Den Atomisten gelingt es, Existenz und Wirken der Welt vollständig von der Einflussnahme schicksalswirkender überweltlicher göttlicher Mächte abzukoppeln. Da es das Wesen des Seienden ausmacht, die Naturgesetze bereits zu ‚enthalten‘, sind die Weltprozesse schon aus sich heraus absolut kausal determiniert – und damit unabänderbar; sie laufen gewissermaßen autonom und automatisch ab. In dem Maß, wie die Natur als ein einziges deterministisches Kausalnetz erscheint, wird sämtliches Weltgeschehen naturalisiert und grundsätzlich rational durchschaubar.⁵⁰ Wo jedoch unbedingte Kausalität herrscht, lassen sich nicht nur vergangene Entwicklungsverläufe als natürliche Determinationszusammenhänge rekonstruieren, sondern auch zukünftige Ereignisse naturwissenschaftlich prognostizieren.⁵¹ Gelingt es nämlich der forschenden Vernunft, die Prozesse der Welt lückenlos zu verstehen, erlangt der Mensch mit dem Wissen über die Natur zugleich Macht über die Zukunft. Damit könnte das ‚Schicksal‘ – also das, was bis dahin absolut unverfügbar erschien – erstmals verfügbar werden. Auch wenn den Atomisten dazu noch die technischen Möglichkeiten fehlen, so hat ihre Total-Naturalisierung doch weitreichende Konsequenzen. Denn nun ist es nicht mehr erforderlich, überhaupt noch vom ‚Schicksal‘ zu sprechen. Was das alte ‚Schicksal‘ einmal ausgemacht hatte – Geheimnis und Willkür –, ist im neuen Natur-Verständnis vollständig aufgegangen, und die früheren Unverfügbarkeiten sind nach der naturalistischen Hermeneutik *nichts anders mehr als* die Notwendigkeiten mechanischer Abläufe auf atomar-materieller Ebene.

⁴⁹ Hans Joachim STÖRIG, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 156. – Ganz ähnlich wird es Albert EINSTEIN etwa 2.500 Jahre später formulieren: „Zufall ist nur der Ausdruck unserer Unfähigkeit, den Dingen auf den Grund zu kommen.“ Oder: „Das, wobei unsere Berechnungen versagen, nennen wir Zufall.“

⁵⁰ In welchem Maße die Philosophie Demokrits von einem religionskritischen Motiv geleitet war, kann an dieser Stelle ebenso wenig diskutiert werden wie die Grundlegung seiner Ethik, doch steht offenbar fest, dass er in der *Furcht* vor dem unkalkulierbaren Schicksalswirken der Götter ein Grundmotiv religiösen Denkens und Handelns erkannt hat. Seine naturphilosophisch-rationale Aufklärung über kosmologische Zusammenhänge, die Entmythologisierung der klassischen Göttervorstellungen und die Naturalisierung des Schicksalsbegriffs hatten sicher maßgeblich zum Ziel, die Menschen von ihrer Furcht zu befreien. Den Göttern gewissermaßen die Macht über das Schicksal zu nehmen, bedeutete einen wesentlichen Schritt zur psychologischen Entlastung des Menschen (vgl. auch Christoph HELFERICH, Geschichte der Philosophie, 18).

⁵¹ Vgl. Johannes HIRSCHBERGER, Geschichte, 45. Der Sache nach ist augenscheinlich dasselbe gemeint, wie es Laplace ca. 2000 Jahre später formulieren wird („Laplace’scher Dämon”).

Wie schon bei Heraklit und Empedokles braucht man nun nicht mehr an ein Wirken der Götter zu glauben, und es bedarf auch keiner mythologischen Sprache mehr, um die Welt-Prozesse verständlich zu beschreiben. Alles geschieht auch dann ausgesprochen logisch, wenn man nicht mehr die Existenz einer *eigenständigen* jenseitigen Allvernunft voraussetzt.⁵²

Weil die Atomisten sämtliche mystisch-mythologischen – also alle ‚irrationalen‘ – Mächte leugnen, erheben sie die *Natur* zum einzigen Grundprinzip der Wirklichkeit: Sie ist das Sein alles Seienden; sie stellt die materiellen Grundelemente zur Verfügung; und sie hält das Programm bereit, nach dem *alle* Prozesse selbsttätig vonstatten gehen. Am Ende bedeutet dies, dass ‚Welt‘ und ‚Natur‘ identisch sind.

Damit verabschiedet sich Demokrit radikal von den traditionellen Formen des bisherigen Schicksalsdenkens und distanziert sich deutlich von der Religiosität seiner Zeitgenossen. Diese hatten die Natur und die Geschichte gewissermaßen als Instrumente oder als Medien verstanden, weil sie *hinter* und *in* den natürlichen und geschichtlichen Ereignissen noch das Wirken transzendenter Götter angenommen hatten, ohne jedoch genau erklären zu können, wie dieses Wirken vonstatten ginge. Demokrits Vorstellung vom geschichtlichen und Natur-Schicksal ist nicht mehr rätselhaft und ehrfurchtgebietend, sondern entspricht der Nüchternheit eines rational denkenden Wissenschaftlers. Weil er auf ein geistiges Prinzip (logos) in der Natur (physis) verzichtet, ist seine Ontologie gleichermaßen materialistisch wie unteleologisch; die durchschaute Natur besitzt weder einen ‚höheren Sinn‘, noch verfolgt sie ein über sie hinausreichendes Ziel – sie funktioniert einfach aus sich selbst. Wenn überhaupt von einem ‚geistigen Prinzip‘ die Rede sein kann, wohnt auch dieses der Materie inne, ist also gleichsam selbst materiell.

⁵² Die Frage nach der Möglichkeit von Freiheit bereitet der demokritischen Atomistik allerdings erhebliche Probleme. Denn überall dort, wo das Kausalitätsprinzip absolut gilt, wird es schwierig, eine Verursachung aus Freiheit – also ein nichtdeterministisches Prinzip – zu konstituieren. Nach Demokrit folgen nämlich auch die Seelenregungen, Wille und Geist materiellen Impulsen und sind deshalb nicht frei. Dies hatte bereits Marcus Tullius Cicero gesehen (vgl. CICERO, Über das Schicksal/De fato (lat./dt.), hg. u. übers. v. Karl Bayer, X, 20- XII, 27; XX, 45-48, Düsseldorf/Zürich 2000, 35-43; 67-69; vgl. auch die Anmerkung 22 und 23a im Anhang des Buches „Demokrit hatte in seinem mechanistisch-materialistischen Weltbild auf diesen Raum der Freiheit verzichtet und die [All-]Determination (necessitate omnia fieri) in Kauf genommen“, ebd. 139). – Die Schwierigkeit, angesichts eines absoluten Determinismus, eine Ethik überhaupt zu begründen, wird die Philosophie bis in die Gegenwart immer wieder beschäftigen. Welchen Bestand kann eine Ethik besitzen, deren Anthropologie auf den Notwendigkeitsstrukturen einer panphysikalischen Logik fußt? Wie soll der Mensch verantwortlich handeln können, wenn sein Wesen ausschließlich als das Ensemble naturgesetzlich-materialistischer Zwänge beschrieben wird?

Das radikale Entfatalisierungsprogramm führt Demokrit zwar nicht zu einem metaphysik-, aber letztlich zu einem gottfreien Weltverständnis, an das die zeitgenössische Naturwissenschaft auf den ersten Blick problemlos anschließen kann. Und in der Tat sehen viele in ihm nicht nur den Pionier der modernen Atomtheorie, sondern auch den Vordenker des Materialismus.⁵³ Doch möglicherweise haben die Atomisten – trotz terminologischer Nähe und teilweise signifikanter Parallelen – die Kernphysiker und Kosmologen der Gegenwart weniger herausgefordert als die Philosophen und Theologen. Denn Erstere haben den demokritischen Pankausalismus bereits wieder hinter sich gelassen und erforschen nun die ‚Regeln des Regellosen‘, nachdem sie unter den scheinbaren Ordnungen der Natur ein tiefer liegendes Chaos entdeckt haben. Letztere dagegen beschäftigen sich nach wie vor – und intensiver denn je – mit der Frage nach der Legitimität und den Folgen der Total-Naturalisierung des Menschen einschließlich seiner geistigen Fähigkeiten.

Soweit wie die Atomisten mochte ein weiterer Vorsokratiker, der Ionier *Anaxagoras* (um 500-428), indes nicht gehen. Zwar sei es von großer Bedeutung zu ergründen, aus welchem Ur-Stoff die Welt aufgebaut sei, doch erfasse man hiermit nur den materiellen Aspekt der Wirklichkeit. Auch löse ein Stoff-Monismus nicht die Probleme, warum überhaupt etwas sei, woher geistige Wirklichkeit rühre und wie es zu der wahrnehmbaren Vielfalt der Erscheinungen komme. Gegen Demokrit wendet er ein, dass allein mit der These von materiell-gleichartigen Atomen, die nur einfachen mechanischen Gesetzen folgten, diese Fragen nicht beantwortet werden könnten. Also erweitert Anaxagoras die Lehre von den Atomen um ein qualitatives Element: Es komme nicht allein auf die Zahl der kleinsten Bauteile an, sondern vielmehr auf ihre charakteristische Beschaffenheit. Sofern in einem Gegenstand eine genügend große Menge spezifischer Bestandteile enthalten sei, entwickle sich dieser nach deren Bestimmung. Zudem ergänzt Anaxagoras die demokritische Vorstellung von einer rein materiellen, mechanischen Ursächlichkeit um ein geistig-idealistisches Prinzip (*νοῦς*), das in der Welt in ähnlicher Weise anwesend sei wie der Geist im Körper. Seiner Meinung nach habe dieser Geist „den Anstoß dazu gegeben, dass sich aus dem ursprünglichen Chaos, das schöne und zweckvoll geordnete Ganze der Welt bildete.“⁵⁴ Den *νοῦς* versteht er als jene Kraft, die „alles anordnete, wie es werden sollte, und wie das war, was jetzt nicht ist, und was jetzt ist, und wie es sein wird“.

⁵³ So zieht beispielsweise HIRSCHBERGER eine direkte Linie von Demokrit über Galilei und Gasendi zu den Physikern seiner unmittelbaren Gegenwart (vgl. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 45).

⁵⁴ Hans Joachim STÖRIG, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 158.

Über das Wesen dieses wirkenden, allmächtigen und vernünftigen Geistes kann Anaxagoras – und damit ist er ganz beim $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -Gedanken des Heraklit – nur in paradoxen Formulierungen sprechen: Er „geht durch alle Dinge hindurch“ und ist doch unabhängig von jeder Erscheinung; er ist „mit keinem Ding vermischt“ und „allein für sich selbst“⁵⁵. Der Geist besitzt Sein aus eigener Vollmacht und bedarf keines Anstoßes von außen; er wirkt selbsttätig und ist jene Ur-Kraft, die den Kosmos ordnet; er ist göttlichen Wesens. Sofern man bereit ist, in allem weltlichen Sein und Werden die lenkende Führung eines solchen kraftvollen Geistes anzukennen,⁵⁶ lassen sich schicksalhafte Ereignisse nicht mehr allein auf materielle Determinationen reduzieren. Was dem Menschen als Schicksal widerfährt, besitzt in diesem Konzept quasi eine teleologische Komponente und ist eingebettet in die Gesamtintention des logisch-dynamischen Gestalt-Prinzips, das alle Wirklichkeit durchherrscht.⁵⁷ Mit dieser dialektischen Konzeption repräsentiert Anaxagoras eine frühe Kritik an den materialistischen Kosmologien seiner Zeit. Nach seiner Ansicht wäre das Weltgeschehen – und damit auch alles schicksalhaft Unverfügbare – mit einer rein stofflich-monistischen Beschreibung erheblich unterbestimmt. Erst beide gemeinsam – Materie und Geist, Form und Stoff in ihrem Zusammenspiel – stellen die notwendigen Prinzipien dar, damit eine Welt sein könne. Materie ohne Geist sei zwar nicht vollständig kontur-, wohl aber ziellos, und Geist ohne Materie sei ebenso unkonkret wie wirkungslos und damit irrelevant. Um zur Welt zu kommen, bedürfe der Geist der Materie; und um einer Orientierung willen benötige die Materie den Geist. Der bleibende Beitrag des Anaxagoras besteht sicher wesentlich darin, erkannt zu haben, dass zur Deutung weltlichen Geschicks dessen materiellen Bedingungen und Determinationen nicht ausreichend sind. Was immer geschieht, hat seiner Auffassung nach stets auch einen Bezug zum universalen Welt-Geist – und damit einen teleologischen Aspekt.

Dass eine ausschließlich materialistisch orientierte Weltinterpretation zu kurz greift, sah im 5. vorchristlichen Jahrhundert auch der Physiker *Diogenes von Apollonia*, ein Schüler des Anaxagoras. Zu vollkommen erschien ihm bei seinen Beobachtungen das Zusammenspiel einzelner Elemente und Funktionen im Ganzen der Natur, als dass es allein aus den Determinationszusammenhängen der Materie her-

⁵⁵ Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 46.

⁵⁶ Es stellt sich die Frage, ob Anaxagoras das Wirken des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ allein auf die Entstehung der Welt beschränkt sieht (als ‚erster Bewegter‘) und die Welt dann den Gesetzmäßigkeiten der in ihr waltenden Notwendigkeiten überlässt (also deistisch), oder ob der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in die alltäglichen Prozesse eingreift.

⁵⁷ Vgl. Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 49.

aus erklärt werden könnte. Offensichtlich – so seine Überzeugung – gebe es nicht nur beim Menschen ein geistiges Prinzip, das zum zielgerichteten Handeln befähige, sondern auch in der Gesamtheit der Natur. Was, wenn nicht ein geistig-teleologischer *voũς*, könne es möglich machen, höchst unterschiedliche Elemente in einem sinnvollen und zweckmäßigen Ganzen zu ordnen und zusammenzuhalten? Ohne einen alles durchdringenden Geist – also ohne ein *metaphysisches* Einheitsprinzip – seien die Systeme und Ordnungen der Natur nur schwer zu begründen. Zwar sei der Geist eine nichtmaterielle und unsichtbare Kraft, doch dürfe er deshalb keinesfalls fernab der Welt und unverbunden mit ihr gedacht werden. Er stehe in einem eigentümlich ambivalenten Welt-Verhältnis, weil er sich einerseits in der konkreten Wirklichkeit realisiere und andererseits zugleich als selbständiges Sein weltjenseitig subsistiere. Soll aber eine wechselseitige Durchdringung darstellbar sein, muss ein lebendiger Bezug zwischen dem transzendenten Geist und der immanenten Materie bestehen. Diogenes spricht davon, dass der Geist die Welt „beseelt“ und dass er „vielleicht das eine und einzige Urelement [ist], das alles wissend und ordnend aus sich hervorbringt, so dass alles daran teilhat (...). Und dieser Geist ist Gott.“⁵⁸ Für ihn ist er der göttliche Anfang von allem und das Ur-Prinzip der Wirklichkeit; er „erstreckt sich überallhin und verwaltet alles und ist in allem enthalten. Und es gibt nichts, was nicht an ihm teilhätte.“⁵⁹ Ist nun aber der Geist das einzige Grund- und Wirkprinzip der Welt, kann sich nichts außerhalb seines Wirkungsbereichs ereignen. Die Existenz der Materie, ihre konkrete Gestalt, natürliche Abläufe, einzelne Ereignisse und der gesamte Geschichtsverlauf verdanken sich vollständig dem alles beherrschenden und alles verursachenden Geist. Damit kehrt Diogenes durch ‚zusammenschauende Naturbeobachtung‘ wieder zu einem geistig-göttlichen Ur-Prinzip zurück, in dem er alles, was ist und geschieht, begründet sieht.

Nach dieser Konzeption stehen auch die Unverfügbarkeiten, die dem Menschen schicksalhaft widerfahren, im Zusammenhang mit dem ‚absoluten Geist‘ und seinem ‚Willen‘. Erscheint ein konkreter Schicksalsverlauf auch gänzlich durch physische Notwendigkeiten determiniert, drückt sich darin doch zugleich die Absicht des geistigen Ur-Prinzips aus; denn gerade die unabänderlichen Naturgesetze gelten als die alltägliche und erfahrbare Ausdrucksgestalt des souveränen Geist-Wirkens.

Diogenes von Apollonia versucht sich an einer philosophisch äußerst anspruchsvollen (und für das Schicksalsdenken überaus wichtigen) Synthese, die sehr unterschiedliche Disziplinen zusammenbinden und zugleich in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit erhalten soll: Zum einen will er (als Physiker) an dem Selbstgenügsam-

⁵⁸ Ebd., 50f.

⁵⁹ Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* 51.

keitsprinzip der Natur festhalten, die ihren eigenen Gesetzen folgt und ein in sich abgeschlossenes System bildet; zum zweiten ist er (als Philosoph) bemüht, die Einheit aller Dinge und Prozesse durch ein geistiges Ur-Prinzip zu garantieren und diesem sogar eine gewisse Souveränität über alles Weltgeschehen zuzusprechen; und zum dritten möchte er (als Theologe) *in* allem einen göttlichen Bezug und *über* allem einen Gott erkennen.⁶⁰

Insofern das Unverfügbare ein Ereignisfall unmittelbaren Welterlebens ist, soll es also zugleich (und in jeder Hinsicht vollständig!) dargestellt werden können als *Naturerfahrung*, als *Geistererfahrung* und als *Gottese Erfahrung*; Diogenes' Konzept macht es möglich, das als schicksalhaft Erlebte nicht einseitig zu naturalisieren oder zu ideologisieren oder zu theologisieren. Nach seinem Modell konkurrieren die Disziplinen nicht, sondern beschreiben lediglich aus verschiedenen Blickwinkeln die unterschiedlichen Aspekte desselben ‚Gegenstandes‘, so dass ein und dasselbe Widerfahrnis jeweils *vollständig* naturwissenschaftlich, philosophisch und theologisch sinnvoll interpretiert werden kann.

2. Logos statt Mythos

Obgleich ihre kosmologischen Entwürfe tatsächlich sehr unterschiedlich akzentuiert waren, hatten die Vorsokratiker Gedanken in die Welt gebracht, die bis in unsere Tage lebendig geblieben sind. Das dezidierte Ziel der frühen griechischen Denker bestand darin, eine naturphilosophische Welterklärung auf rationalem Fundament zu formulieren und damit Abschied zu nehmen von den magisch-mythischen Vorstellungen der Tradition. Es konnte nicht ausbleiben, dass von dieser tiefgreifenden Umwälzung auch das Gottes- und Schicksalsdenken betroffen wurde. Unabhängig davon, worin man den Grund für das Aufkommen der philosophischen Rationalität sehen mag, haben die Vorsokratiker Kategorien, Standards und Methoden in den Diskurs eingeführt, hinter die nachfolgende Philosophen- und Forschergenerationen nicht mehr zurückkonnten. Am Ende stehen bleibende Einsichten, aber auch eine Reihe ungeklärter Fragen.

- **Ansatz:** Alle vorsokratischen Positionen kommen in der Absicht überein, eine rationale Kosmologie zu entwerfen, die den Ansprüchen vernunftgemäßer Reflexion genügt. Ob die Furcht vor dem Despotismus der Schicksalsmächte oder

⁶⁰ Die Quadratur des Kreises besteht also in der Aufgabe, ein und dasselbe Ereignis *zugleich* und jeweils *vollständig* a.) als Gegenstand der Welt determinationen in naturwissenschaftlichen Kategorien, b.) als geistige Wirklichkeit in der Sprache des Idealismus und c.) als religiösen Gegenstand unter der Maßgabe göttlichen Wirkens zu interpretieren.

ob allein die intellektuelle und wissenschaftliche Neugier Auslöser des neuen Denkens war, bleibt ungewiss. Sicher ist jedoch, dass sich die Vorsokratiker vom altreligiösen Polytheismus lösten, der die Existenz und das Geschick der Welt durch willkürliche Einflussnahmen transzendenter Götter verursacht sah. Dazu verzichteten sie weitgehend auf mythologische und anthropomorphe Formulierungen.

- **Methode:** Die meisten Vorsokratiker betrachten sich gleichermaßen als Naturphilosophen und als ‚Physiker‘⁶¹; sie folgen darum konsequent der wissenschaftlichen Methode: Ihr Zugang zum Untersuchungsgegenstand ist die Naturbeobachtung; sie arbeiten empirisch, aber nicht experimentell; gewonnene Erkenntnisse können nicht einfach nur behauptet, sondern müssen auch bewiesen werden; Thesen verstehen sich grundsätzlich als Hypothesen.
- **Ontologie:** Die Vorsokratiker arbeiten an dem metaphysischen Projekt, die Gesamtheit der weltlichen Prozesse auf ursprüngliche Prinzipien zurückzuführen, die in der Natur bereits angelegt sind. In ihren Überlegungen gehen sie davon aus, dass die Welt vernünftig strukturiert ist und ihr Verlauf einer nachvollziehbaren Ordnung folgt. Je nach Präferenz identifizieren sie ‚unter der Oberfläche‘ des Seienden stoffliche, formale oder ideelle Prinzipien als das ‚eigentliche‘ Sein. Diesem Sein verdanken sich alle materiellen und geistigen Phänomene, und dieses Sein orientiert und lenkt sie als teleologische Kraft. Von diesen Grundannahmen aus versuchen die Vorsokratiker, die Existenz und Dynamik des Seienden neu zu verstehen; aus Kosmogonien werden Kosmologien. Am Ende soll nicht nur eine *aus sich selbst* heraus erklärbare Wirklichkeit stehen, deren Strukturen und Funktionsweisen dem forschenden Geist offen zugänglich sind, sondern zugleich eine Totalerklärung des Kosmos.
- **Ur-Prinzipien:** Neben rein materialistisch-mechanischen Kosmologien (Demokrit) gibt es auch eher formal orientierte (Pythagoras) oder idealistische Ansätze (Heraklit, Anaxagoras) – oder auch Kombinationen der verschiedenen Theorien (Empedokles). Gemeinsam haben sie die Vorstellung, dass das kosmologische Funktions- und Ordnungsprinzip im Wesen der Natur bereits vorhanden ist, so

⁶¹ ‚Physik‘ meint anders als im modernen Sprachgebrauch nicht eine naturwissenschaftliche Einzeldisziplin, sondern bezeichnet einen allgemeinen Forschungsgegenstand – nämlich die ‚Physis‘, die Natur, das Vorgegebene, das Seiende. Ohnehin ist eine Trennung zwischen Physikern und Metaphysikern in der Antike schwer zu treffen, weil die ‚Physik‘ Fragestellungen der Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie zugleich umfasst.

dass sie keiner unmittelbaren *übernatürlichen* Beeinflussungen ‚von außen‘ bedarf. Dort, wo man an der eigenständigen Existenz eines göttlichen Urprinzips festhalten will, ringt man mit dem Paradoxon, dieses gleichzeitig als transzendentes und immanentes zu denken.⁶²

- **Determinismus:** Erst die beständige Wirksamkeit vernünftiger (meta)physischer Ordnungen und verlässlicher Strukturen macht die Welt zum bewohnbaren Ort und verhindert die Herrschaft von Chaos oder Willkür. Denn wo Logos (Heraklit) oder *νοῦς* (Anaxagoras) die Weltgeschehnisse fügen und lenken, gibt es weder planlose Beliebigkeit noch blinden Zufall oder despotisches Schicksal.⁶³ Was immer sich ereignet, steht in einem kosmologischen Ordnungsgefüge und verläuft nach dessen ewigem Plan. Mögen die Geschehnisse für einen flüchtigen Beobachter auch willkürlich, schicksalhaft oder zufällig erscheinen, so sind sie doch allein das unvermeidliche Resultat natürlicher Determinationszusammenhänge. Das unumstößliche Programm kausaler Abhängigkeiten läuft vollständig automatisch und ohne Unterbrechungen ab.
- **Schicksal:** In den vorsokratischen Kosmologien verliert die alte Schicksalshermeneutik somit ihre Existenzberechtigung, weil jene Mächte, die nach den Mythen und Legenden als schicksalsverursachend betrachtet wurden, der naturphilosophischen Rationalität zum Opfer fallen. Schicksalhafte Geschehnisse werden nun naturalisiert und als Folge natürlicher Ereignisabfolgen verstanden; die neuen Schicksalsmächte sind die ewigen naturgesetzlichen Notwendigkeiten. Die Entmythologisierung auf religiösem Gebiet setzt einen umfassenden Rationalitätsschub in Gang: Wo unkalkulierbare Götter-Willkür zu herrschen schien, erkennt man eine intelligible Naturordnung, und wo man meinte, die Macht des Schicksals zu spüren, waltet jetzt eine (göttliche) Natur- oder Weltvernunft, die grundsätzlich vernünftig ist.
- **Weltvernunft:** Einhergehend mit der vollständigen Naturalisierung des Schicksalsbegriffs kommt es zu einer Entfatalisierung der Welt. Die Ablösung von der traditionellen mythologischen Schicksalskategorie führt zu einem aufgeklärten, rationalen und deshalb angstfreien Verständnis dessen, was vorgeht. Nicht eine geheimnisvolle Macht, vor der man sich zu fürchten hätte, und nicht eine Gott-

⁶² Die Dialektik von Transzendenz und Immanenz des Geistes gehört sicher zu den wichtigsten Fragen und zugleich zu den größten Herausforderungen der Philosophie und Theologie; sie kann an dieser Stelle leider nicht weiter behandelt werden.

⁶³ Vgl. Arno SCHILSON, Art. „Vorsehung/Geschichtstheologie“, in: NHTG 4 (1985), 252.

heit, die permanente kultische Aufmerksamkeit und Opfer einfordert, zeichnen für die Geschehnisse des Lebens verantwortlich, sondern Geist, Logos oder Weltvernunft, und diese manifestieren sich in der Natur. Weil das vermeintlich Schicksalhafte nicht neben, sondern in einer lebendigen Beziehung zur Weltvernunft steht, gilt es prinzipiell als vernünftig.

- **Ethik:** Sofern man in der Natur und in der Geschichte das Wirken der absoluten Weltvernunft als eine planvolle, vorsehende und göttliche Kraft erkennt, hat alles Sein und Werden einen Sinn. Denn weil alles aus ihr hervorgeht oder von ihr durchdrungen ist, ist ein jedes so, wie es ist und sich ereignet, sinnvoll und gut – das Sein entspricht dem Sollen. Das sich ereignende *natürliche* Schicksal ist damit nicht nur immer das Richtige, sondern immer auch das Gute. Weil die Faktizität der Wirklichkeit – als Naturrecht – die sittlichen Normen konstituiert, wird Naturkonformität zum moralischen Ziel.⁶⁴ Das Sollen resultiert nicht länger aus dem Willen einer Gottheit und auch nicht aus der Vernunft des Menschen, sondern folgt der sichtbaren Naturordnung und der Autorität des sich darin manifestierenden vernünftigen Weltgeistes. Somit bedarf es weder zur faktischen Herbeiführung eines Ereignisses noch zu seiner moralischen Bewertung eines Beitrags ‚von außen‘. Mit der Naturalisierung des Unverfügbaren werden sozusagen in einem Atemzug auch Theologie und Ethik naturalisiert.
- **Gott:** Zwar halten die Vorsokratiker am Begriff Gottes fest, doch wird dieser nun grundlegend anders verstanden: Seiner Personalität entkleidet wandelt sich der namentliche ‚Gott‘ zum neutralen ‚Göttlichen‘, das keine Geschichte und deshalb auch keine Entwicklungsmöglichkeiten besitzt. Seine Funktion beschränkt sich zumeist auf die initiale Weltformung und die Bereitstellung einer dann autonom sich vollziehenden Natur. Die philosophisch-theologische Vermittlung zwischen der Transzendenz des Göttlichen und seiner Immanenz stellt jedoch eine besondere Herausforderung dar.⁶⁵ Wo es nicht zu einer tendenziell pantheistischen Identifizierung (wie z.B. bei den Milesiern) oder zu einer beziehungslosen Tren-

⁶⁴ Hier bahnt sich der sogenannte „*Naturalistische Fehlschluss*“ (George Edward Moore) an. In Fragen der Normbegründung wird es gewissermaßen zu einer Dauerversuchung, aus dem faktisch-natürlichen Sein auf ein sittliches Sollen zu schließen. Dass die Implikationen und Folgen einer naturrechtlichen Ethikbegründung – wie sie zum Teil auch heute populär ist – nicht unproblematisch sind, kann an dieser Stelle nur erwähnt werden.

⁶⁵ Verwendete man andere Kategorien (oder ‚Eigenschaften‘ Gottes), würde sich das Problem dort ebenfalls stellen: Wie lässt sich z.B. die *Ewigkeit* Gottes mit seinem Wirken in der Zeit vermitteln? Wie seine *Unbegrenztheit* mit der Begrenztheit? Wie seine *Allmacht* mit Machtbegrenzung?

nung (Parmenides) von Gott und Welt kommt, sucht man die Spuren des Göttlichen entweder in den materiellen Baustoffen der Natur (vgl. z.B. den göttlichen Samen, die ‚logoi spermatikoi‘, bei Anaxagoras) oder in der Vollkommenheit ihrer formalen Strukturen (z.B. die Zahl bei Pythagoras). Oftmals behilft man sich mit schwerverständlichen paradoxen Formulierungen (Heraklit), um die eigentümliche Dialektik göttlicher Präsenz überhaupt aussagen zu können. Es scheint fast so, als möchte man philosophisch sicherstellen, dass die alles umfassende Natur – in welcher Weise auch immer – vom ‚Glanz‘ des Göttlichen beschienen wird – vielleicht nicht nur in der Absicht, einen Bruch mit der Tradition zu vermeiden, sondern auch um ihr auf diesem Wege einen erhabenen Wert einstiften zu können. Liegt nämlich auf aller Natur ein Schimmer des Göttlichen, ist auch alles Schicksalhafte gewissermaßen ‚sakrifiziert‘ – und damit legitimiert. Denn wenn das Schicksal in seinem Ereignischarakter erst einmal naturalisiert ist und wenn in aller Natur ein göttlicher Glanz aufstrahlt, wird es aufgrund seiner natürlich-göttlichen Herkunft gegen menschlichen Widerspruch zugleich geschützt.⁶⁶ Gegen die schicksalhaften Unverfügbarkeiten zu opponieren, hieße gegen die göttlich-vernünftige Welt-Natur aufzubegehren. Damit wäre das Unverfügbare alternativlos und demütig hinzunehmen; schließlich drückt sich in ihm der ‚Wille‘ der absoluten Welt- oder Naturvernunft aus.⁶⁷ An die Stelle des Willens der Götter wäre gewissermaßen der ‚Wille‘ der Natur – also ihre Ordnungen und Gesetze – getreten.

- **Perspektive I:** Erstaunlicherweise findet man bereits bei den vorsokratischen Naturphilosophen in der frühen Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends eine Vorahnung nahezu aller theoretischen Elemente des aufgeklärt-modernen (nicht des zeitgenössischen!) naturwissenschaftlichen Welt- und Schicksalsverständnisses. Das atomare Aufbauprinzip des Kosmos wird ebenso vorausgesehen wie die absolute Geltung naturgesetzlicher Ordnungen; man entwickelt ein Gespür für die physikalische Bedeutung von Energie und Dynamik sowie für die perfekte Strukturiertheit der Gesamtnatur; und überdies ist man von dem modernen Wunsch beseelt, die Weltformel zu entdecken. Diesen kosmologischen Einzeltheorien ist die Tendenz gemeinsam, das jeweilige Welt- und Individual-

⁶⁶ Genau so sehen es die späteren Stoiker; vgl. Abschnitt III in diesem Kapitel.

⁶⁷ Dass es gegen die Theorie einer naturgöttlichen Weltvernunft und ihrer Funktion als Legitimitätsgarant für jedwedes Schicksalsgeschehen schwerwiegende Einwände gibt, kann an dieser Stelle nur erwähnt werden: Ist die Natur und ist das Natürliche immer gut? Kann es überhaupt noch ein böses Schicksal geben? Ist ein Protest gegen das Schicksal illegitim und sinnlos? Wie verhält es sich mit dem menschlichen Anspruch auf Lebensglück?

geschick als Resultat einer naturkausalen Ereigniskette verstehen zu wollen. Insofern auch der Mensch ein Teil der Natur ist, unterliegt auch sein persönliches Schicksal den natürlichen Determinationen. Damit wird dem Menschen jedoch seine naturhafte Konstitution zum Schicksal.⁶⁸

- **Perspektive II:** Man kann den Eindruck gewinnen, als versuchten die Vorsokratiker, das Gefühl des In-der-Welt-Verlorenenseins durch rationale naturphilosophische Aufklärung zu überwinden. Hatten die alten Mythologien nämlich nicht selten den Tenor, dass der Mensch sein Dasein in einer ihm fremdbleibenden Welt fristen müsse, dass er unzugänglichen feindlichen und teilweise dämonischen Schicksalsmächten ausgeliefert und dass er letztlich unwissend und nichtswürdig sei, ändert sich die Perspektive grundlegend. In der neuen kosmologischen Grammatik vertauschen sich gleichsam die Rollen von Subjekt und Objekt: Nicht die (Mutter-Gaia) Natur beheimatet den Menschen, sondern der Mensch bemächtigt sich der Natur und macht sie sich zu seinem Zuhause – zunächst als Gegenstand seiner Forschung, später als Objekt seiner Gestaltung, immer jedoch mit dem Ziel, sie sich zur Heimat und zum Instrument zu machen. Der Mensch will nicht länger stummes und willenloses Objekt auf dem Spielfeld der kosmischen Kräfte sein, sondern ein erkennendes und handelndes vernünftiges Subjekt, dem eine objektivierte Natur gegenübersteht. Gerade das Widerständig-Unverständliche wird so zum Gegenstand der ausgreifenden Vernunft, die verstehen will. Die „transzendentalen Fraglichkeiten“⁶⁹ der Natur werden dabei ebenso zum Thema wie ihre rätselhaften Prozesse und ihr ‚geheimer Bauplan‘. Alles bis dahin Fremde wird zum Objekt menschlicher Forschung und darin schließlich vereinnahmt. Letztlich entwickelt sich die Vernunft vom Instrument für die Erkenntnis der Natur zur Herrscherin und Richterin über die Natur, so dass nur noch das Geltung beanspruchen kann, was vor der Vernunft Bestand hat.

Weil der Mensch nicht nur Subjekt der Naturforschung, sondern als Teil der Natur auch Objekt der Untersuchung ist, wird er selbst zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Aus der Selbst*naturalisierung* des Menschen ergibt sich jedoch nahezu zwangsläufig seine Selbst*objektivierung*, und von dieser ist es

⁶⁸ Dass der Mensch nicht nur ein Schicksal *hat*, sondern dass er sich selbst – auch als Naturwesen – Schicksal *ist*, wird in Kapitel C dieser Arbeit diskutiert.

⁶⁹ Hans BLUMENBERG, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1999, 7-54, hier: 24; vgl. ebd.

nur noch ein kleiner Schritt zur *Fremdobjektivierung* und damit zur Bemächtigung des Menschen über den Menschen.

- **Perspektive III:** Am Ende steigt die Natur mehr oder weniger zur Alleinerbin des alten Fatums auf: Was einst ‚Schicksal‘ geheißen hatte, soll in objektiven naturwissenschaftlichen Kategorien ausgesagt und darin aufgelöst werden können. In Ansätzen zeigt sich bereits der spätere Totalitätsanspruch der modernen Wissenschaften, sämtliche Unverfügbarkeitsphänomene als Resultate einzelner Kausal- und Determinationsketten zu interpretieren, so dass die schicksalhaften Unverfügbarkeiten sämtlich auf das Konto einer der Natur innewohnenden Notwendigkeit gehen. Weil zudem die Gegenwart durch die Geschichte bereits vorherbestimmt ist und weil die Zukunft von der Gegenwart prädestiniert wird, verliert auch die Zeit ihren schicksalsproduzierenden Charakter; alle *Zeitdimensionen* verdichten sich in jedem beliebigen *Zeitpunkt*, und ein einzelner Moment repräsentiert alles.

3. Fazit

Das Denken der Vorsokratiker sollte keineswegs als verstaubt oder als längst überholt abgetan werden, denn für eine naturwissenschaftliche Hermeneutik des Schicksals liegen mit ihren Thesen nahezu alle relevanten Aspekte auf dem Tisch. Wo sich in der späteren Geschichte Naturphilosophen und -wissenschaftler mit der Schicksalsproblematik auseinandersetzen, kehren sie der Sache nach immer wieder auf vorsokratische Positionen zurück, und nicht selten wird sogar explizit auf sie Bezug genommen. Sei es, dass ihre Nachfolger einzelne Gesichtspunkte der vorsokratischen Philosophie herausgreifen und vertiefen, sei es, dass sie sie in neue Zusammenhänge stellen oder sie zur Mitte ihres eigenen Denkens machen – in jedem Fall ist durch diese frühe Naturspekulation eine kraftvolle Bewegung in Gang gekommen, deren nachhaltiger Einfluss bis in das naturwissenschaftliche Schicksalsdenken der Gegenwart hineinreicht.

Obwohl man sich mit dem aus der vorsokratischen Kosmologie abgeleiteten Schicksalsdenken gravierende Folgeprobleme einhandelte (z.B. die Spannung von Determination und Freiheit, die ‚Vernünftigkeit‘ des Kosmos), zeigt die weitere Entwicklung, dass die Methodologie der vorsokratischen Schicksalsnaturalisierung richtungsweisend und beinahe ‚normgebend‘ werden sollte. So folgt die spätere Stoa ebenso dem naturalistischen Ansatz wie beispielsweise die europäische Naturphilosophie der (Früh-)Aufklärung oder der Biologismus des 18. und 19. Jahrhunderts; für bestimmte kosmologische, sozialwissenschaftliche oder psychologische Theorien

des 20. Jahrhunderts stand der vorsokratische Naturalismus der griechischen Frühphilosophie ebenso Pate wie für einen populären Zweig der modernen Hirnforschung. Über alle unterschiedlichen Untersuchungsfelder hinweg verband die Disziplinen die ambitionierte Idee, alles Sein und Geschick allein aus der Natur und ihren Gesetzen zu erklären.

Theologisch bedeutete diese neue ‚Metaphysik‘ eine naturphilosophisch begründete Distanzierung vom althergebrachten Polytheismus. Auch wenn die Existenz der Götter im Allgemeinen nicht geleugnet wurde, war doch ihr Wirken für eine Erklärung der Weltprozesse weitgehend überflüssig geworden. Deswegen dürften die kosmologischen Theorien, die das frühe rationale Denken hervorgebracht hatte, heftigen Protest seitens der religiösen Traditionalisten auf den Plan gerufen haben.

Aber auch für das Schicksalsdenken hatte die neue Kosmologie erhebliche Konsequenzen. Auch wenn die Volksfrömmigkeit noch in dem alten Paradigma vom Götter-Schicksal verharrete, so wurden doch besonders akademische Kreise von dem Umbruch erfasst.⁷⁰ Für sie besaß die neue Naturphilosophie eine hohe Attraktivität, musste doch die These von einem einheitlichen metaphysisch-rationalen Ur-Prinzip sowohl zu einer Monopolisierung der schicksalsverantwortenden Instanz als auch zu einer Naturalisierung der schicksalswirkenden Kräfte – und damit zur Beruhigung – führen.

Der epochemachende Neuanfang in der ‚aufgeklärten‘ vorsokratischen Naturphilosophie bewirkte eine markante Umwälzung nicht nur der Kosmologie, sondern auch der Theologie, und beide zusammen – Kosmologie und Theologie – revolutionierten wiederum das Schicksalsdenken in hohem Maße. Wie die Theologie war auch die Schicksalsphilosophie zu einem Derivat der modernen Kosmologie geworden, und nun konnte sie als gleichsam abgeleitete Disziplin im Grunde nichts Eigenständiges mehr zum Thema ‚Schicksal‘ sagen. Zudem war der Kosmologie ihr Gegenstand – die Schicksalsmacht – gewissermaßen abhandengekommen, weil diese nun als Resultat natürlicher Prozesse naturalisiert worden war. Damit hatte die Schicksalsmacht nicht nur ihre frühere Bedeutung, sondern auch ihren Willkür- und Bedrohungscharakter verloren. Insofern nämlich nun alles Seiende und alles schicksalhaft Eintretende auf ein einheitliches und rationales Ur-Prinzip zurückgeführt werden konnten, brauchte sich niemand mehr vor dem Widerfahrenden zu fürchten.

Auch wenn die Vorsokratiker das Unverfügbare nicht hatten abschaffen können, war es ihnen dennoch gelungen, die Perspektive grundlegend zu verändern. Sie standen nicht mehr nur ohnmächtig vor der geheimnisvollen Übermacht des Schicksals, sondern hatten den ‚Gegner‘ gewissermaßen durchschaut. Dies war möglich geworden, weil sie sich auf sich selbst und ihre eigenen Fähigkeiten beson-

⁷⁰ Vgl. Hermann DEUSER, Art. „Vorsehung I“, in: TRE 35, 302.

nen hatten: genaues Beobachten, Zusammenhänge erkennen, Schlüsse ziehen, Ergebnisse überprüfen. Das Resultat – nämlich die *Allmacht der Schicksalsgötter* durch die *Allmacht der Natur* zu ersetzen – mag von ihnen vielleicht noch nicht einmal beabsichtigt gewesen sein, doch war dieser Gedanke nun in der Welt. Das Schicksalsproblem war damit nur noch *indirekt* eine religiöse Herausforderung, weil es von der viel grundsätzlicheren Frage abhing, wie das Verhältnis von Gott und Natur theologisch zu bestimmen sei.

Hatten die naturphilosophischen Reflexionen der Vorsokratiker die Schicksalsproblematik eher am Rande verhandelt, so wird sie in der Stoa zu einem expliziten Thema; die Stoiker greifen auf die Erkenntnisse ihrer Vorgänger zurück, straffen und systematisieren sie, um am Ende zu einer Philosophie des praktischen Lebens zu gelangen.

III. Zum Schicksalsverständnis der stoischen Kosmologie⁷¹

In der Stoa⁷² wird der Schicksals- oder Vorsehungsbegriff als zentrale Deutekategorie des Welt- und Individualgeschehens detailliert ausgearbeitet und intensiv gefördert. Inwiefern die gesellschaftspolitischen Verschiebungen und die damit verbundenen Verunsicherungen, wie sie seit dem vierten vorchristlichen Jahrhundert in Griechenland auftraten, das Aufkommen der Stoa begünstigten, ist schwer auszumachen – fest steht jedenfalls, dass ihre Repräsentanten und Schulen weiten Teilen der hellenistischen Gesellschaft ein optimistisches und sehr pragmatisches Seins- und Weltverständnis offerierten, das rasch große Popularität erlangte.⁷³ Vermutlich

⁷¹ Es mag vielleicht etwas merkwürdig erscheinen, den Komplex des stoischen Schicksalsverständnisses an dieser Stelle und überhaupt im kosmologisch-naturwissenschaftlichen Kapitel B – und nicht im philosophischen Kapitel C – zu diskutieren. Dafür, die Stoiker dennoch hier zu Wort kommen zu lassen, sprechen m. E. mehrere Gründe: Zum einen beruht das stoische Denken wesentlich auf *kosmologischen* – also mehr oder weniger naturwissenschaftlichen – Grundentscheidungen; man versucht zunächst – ganz in der Tradition antiken Weltverständnisses –, die ‚Funktionsweise‘ und das ‚Wesen‘ der Welt zu begreifen, um von diesem Verständnis her die Lage des Menschen zu reflektieren. In gewisser Weise ist also die Anthropologie der Stoa aus dem zugrundeliegenden *Naturverständnis* abgeleitet. Zum anderen wird immer wieder grundsätzlich und mit unterschiedlichen Argumenten bestritten, dass es sich bei der Stoa überhaupt um ‚Philosophie‘ handelt; allgemeine Lebens- und Weisheitsregeln, so wirft man ihr vor, besäßen nicht das Format für eine ernstzunehmende philosophische Auseinandersetzung. Zum Dritten sind die stoischen Überlegungen ganz und gar Kinder ihrer Zeit; Weltbild, Gottesvorstellung, Anthropologie gehören einer Epoche an, die mit der zeitgenössischen wenig gemeinsam hat. Zwar rücken das Subjekt und seine Befindlichkeit auch in der Stoa in den Mittelpunkt, doch wird letztlich immer kosmologisch oder theologisch gedacht. Von einem modernen Weltbild, von Subjektphilosophie oder Erkenntniskritik kann sicher nur in sehr beschränktem Umfang die Rede sein. Im Kapitel C, der philosophisch-anthropologischen Schicksalshermeneutik, soll es stattdessen um einen Ansatz gehen, der tatsächlich vom Subjekt aus denkt, seine Wahrnehmung und seine spezifische Selbst- und Welterfahrung in den Blick nimmt.

⁷² Man unterscheidet üblicherweise drei Epochen der Stoa: a.) die ältere Stoa: *Zenon* von Kition als Gründer der Stoa (ca. 336-262); sein Schüler *Kleanthes* (+ um 230), *Chrysipp* (ca. 281-208); b.) die mittlere Stoa: *Panaitios* (ca. 180-110); *Poseidonios* (ca. 135-51); und c.) die spätere Stoa: *Seneca* (4 v.-65 n.Chr.), *Epiktet* (ca. 50-138), *Marc Aurel* (121-180). – Trotz einer sicher sehr notwendigen Binnendifferenzierung wird hier aus Gründen der Vereinfachung (und Verknappung) die ‚Stoa‘ als Sammelbegriff verwendet. Vergrößerungen und Verallgemeinerungen sind deshalb leider nicht zu vermeiden.

⁷³ Quellen (in Auswahl): L. Annaeus SENECA, *De vita beata/Vom glücklichen Leben* (lat./dt.), übers. u. hg. v. Fritz-Heiner MUTSCHLER, Stuttgart 2002; ders., *De otio/Über die Muße und De providentia/Über die Vorsehung* (lat./dt.), übers. u. hg. v. Gerhard KRÜGER, Stuttgart 1996; MARC AUREL, *Selbstbetrachtungen*, übers. v. Albert WITTSTOCK, Stuttgart 2001; EPIKTET,

lag der Erfolg der Stoa darin, nicht in erster Linie spekulative kosmologische Theorien für exklusive Minderheiten zu formulieren, sondern „unmittelbar Rat, Trost, Belehrung und Sicherheit in der Lebensgestaltung zu geben.“⁷⁴

1. Kosmologie und Schicksal

Terminologisch ziehen die Stoiker den (eher rationalen) Begriff ‚έίμαρμένη‘ der älteren (eher mythologischen) ‚Moira‘ vor.⁷⁵ Unter der Heimarmene verstehen sie jenen universalen Kausaldeterminismus, der den gesamten Kosmos und damit auch alles sublunare Geschick ordnet und lenkt; Schicksalhafter wird also weitgehend identifiziert mit den unabänderlichen Naturkausalitäten, wie sie bereits von den Vorsokratikern beschrieben worden waren.⁷⁶ Aus deren Perspektive bietet das stoische Schicksalsdenken nun gewissermaßen einen konkreten Anwendungsfall ihrer eher spekulativen Kosmologie.

Wo die Stoiker ihre deterministische Weltanschauung jedoch auf die konkrete Alltagspraxis applizieren, gehen sie möglicherweise noch über das Ordnungs- und Naturdenken ihrer Vorgänger hinaus. Denn in der Absicht, eine einheitliche Selbst-Erklärung des Kosmos zu liefern, treiben die Stoiker die vorsokratischen Vorstellungen von kausalen Abhängigkeiten und spezifischen Verursachungsketten bis ins

Handbüchlein der Moral und Unterredungen, hg. v. Heinrich SCHMIDT, neubearb. v. Karin METZLER, Stuttgart 1984. – Quellensammlungen: Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte, übers. u. hg. v. Wolfgang WEINKAUF, Stuttgart 2001; Karlheinz HÜLSER, Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1987-1988; Stoicorum veterum fragmenta, 4 Bde. (Nachdruck), hg. v. Johannes v. ARNIM und Max ADLER, Bd. II (Logik und Physik) und Bd. III (Ethik), Stuttgart 1979; zur Philosophie Chrysipps und der Epikureer: vgl. M. Tullius CICERO, Über das Schicksal/De fato (lat./dt.), hg. und übers. von Karl BAYER, Düsseldorf/Zürich 2000; Arthur A. LONG/David N. SEDLEY, Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare, übers. v. Karlheinz Hülser, Stuttgart 2006. – Lit. z.B.: neben den einschlägigen Lexikonartikeln Michael ERLER/Andreas GRAESER, Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, Darmstadt 2000 (mit einer Fülle von Hinweisen auf Gesamtdarstellungen und Einzeluntersuchungen); Susanne BOBZIEN, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, Oxford 1998; Maximilian FORSCHNER, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Darmstadt 1995; Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, hg. v. Barbara NEYMEYR, Jochen SCHMIDT, Bernhard ZIMMERMANN, 2 Bde., Berlin/New York 2008. –

⁷⁴ Christoph HELFERICH, Geschichte der Philosophie, 54.

⁷⁵ Zur Verbindung von Stoa und Astrologie vgl. Kap. A, Abschnitt IV, 3, c.

⁷⁶ Vgl. Heiko SCHULZ, Art. „Schicksal IV, philosophisch“, in: TRE 30, 117.

Äußerste. Hatte die Vorsokratik primär von einer sinnvollen Natur-Ordnung im Allgemeinen gesprochen, gilt der Stoa nun nicht nur jedes materielle und geistige Einzelereignis als verursacht und als Teil einer Reihe von Kausalitäten, sondern sie sieht das gesamte Universum (die göttliche Sphäre eingeschlossen) bis in die kleinsten Kapillaren hinein als von der vorsehenden Schicksals-Heimarmene determiniert und damit vorherbestimmt.⁷⁷ Nichts geschieht planlos oder zufällig, sondern alles unterliegt einem *totalen* Ursache-Wirkungs-Prinzip, von dem es keine Ausnahmen gibt.

Weil sich die Stoiker die Existenz einer eigenständigen Transzendenz nicht vorstellen können, lehnen sie alle göttliche Mitwirkung in der Welt ab; stattdessen vertreten sie einen materialistisch orientierten Immanentismus – ihre „Wirklichkeit ist soviel wie Körperlichkeit.“⁷⁸ Sie fassen die Gesamtheit der Welt „als einen in sich zusammenhängenden lebendigen Organismus“ auf, der von „einer aktiven Kraft“⁷⁹ durchströmt wird. Dennoch liegt der „Grund der Welt (...) in ihr selbst. Die Welt ist ewig, unermesslich und so unendlich, dass sie reich genug ist, sich selbst zu erklären.“⁸⁰ Die einzig-allmächtige Wirkkraft, die aller Materie und allem Geschehen innewohnt, bezeichnen die Stoiker mit nahezu synonymen Begriffen⁸¹ als Urfeuer oder Urkraft (πνεῦμα), als Weltvernunft (λόγος), Welt- oder Naturgesetz (νόμος), als Weltseele, Vorsehung (πρόνοια), Natur, Gott oder Schicksal (εἰμαρμένη).⁸² Diese

⁷⁷ „Nicht einmal das, was verworren und unregelmäßig aussieht, ich meine Regen, Wolken und das Zucken der Blitzschläge sowie die Feuerströme, die sich aus gespaltenen Berggipfeln ergießen, das Beben des schwankenden Bodens und anderes, was der unruhige Teil der Natur rings um die Erde in Bewegung versetzt, geschieht ohne Grund, obwohl es plötzlich eintritt, sondern auch das hat seine Ursache, ebenso wie das, was man (...) als Wunder betrachtet, wie inmitten der Meereswogen warme Quellen und neue ausgedehnte Inseln, die in dem weiten Meer emporsteigen“ (SENECA, De Providentia 1,3; Stuttgart 1996, 27-29).

⁷⁸ Johannes HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, 253.

⁷⁹ Christoph HELFERICH, Geschichte der Philosophie, 56. – Marc Aurel spricht von einer „einheitlichen Triebkraft“, durch die „alles sich bildet“ (Selbstbetrachtungen, IV 40, Seite 54) und von „höchsten und ursächlichen Kraft“ (ebd. V 8, Seite 62).

⁸⁰ Johannes HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 254.

⁸¹ Die Bedeutung eines großen Teils der in der Stoa verwendeten Begriffe (Gott, Natur, Gesetz, Pneuma etc.) weicht mitunter erheblich vom gewohnten Sprachgebrauch ab. Gerade Schlüsselbegriffe werden häufig anders akzentuiert oder völlig neu interpretiert. Wenn beispielsweise der Stoiker vom „Göttlichen“ oder „Gott“ spricht, so ist mit diesen Begriffen weder der persönliche Gott des jüdisch-christlichen Glaubens gemeint noch jener der traditionellen Mythen.

⁸² Vgl. z.B. CHRYSIPP: „Ein und dasselbe nennen wir Zeus, die gemeinsame Natur von allem, Schicksal, Notwendigkeit; und das ist auch die Gerechtigkeit und das Recht, die Einheit und der Friede“ (zit. n. Johannes Hirschberger, 263). Nicht selten werden die Begriffe „Göttliches“, „Natur“

Kraft stellt aus stoischer Sicht das absolute und unveränderliche Sein dar; sie gibt allem Seienden eine gültige Ordnung und strukturiert den Kosmos und das Weltgeschehen im Ganzen wie in seinen Teilen.⁸³ Nicht ein über allem stehender Gott habe dieses Prinzip geschaffen, denn es stamme nicht aus dem „Wollen eines freien, persönlichen Geistes, sondern [sei] nur die Gestaltungs- und Bewegungsordnung des Stoffes selbst, die unendliche Ursachenreihe“.⁸⁴ Anstelle willkürlichen Götterwirkens herrscht in der stoischen Kosmologie allein ein System von ewig-gültigen Determinationen, Notwendigkeiten und Ursachenketten. Die Welt stellt für den Stoiker eine große Einheit dar,⁸⁵ und alles Weltgeschick erfüllt sich entsprechend der natürlichen Allvernunft ohne transzendente Einflussnahme und ein ‚implantiertes‘ Telos. Die Heimarmene als wirkmächtige Vorsehung wird gleichgesetzt mit dem „Gesetz des Kosmos, nach dem alles Geschehene geschah, alles Geschehene geschieht und alles noch Kommende kommen wird“. Man sieht in ihr „die unbesiegbare, unaufhaltsame, unabwendbare Ursache“, „die Ursachenreihe“; sie ist die metaphysische „Welt-Vernunft“ und der „All-Logos“⁸⁶. Der Philosophen-Kaiser Marc Aurel formuliert prägnant: „Alles ist voll von Spuren göttlicher Vorsehung. Auch die zufälligen Ereignisse sind nichts Unnatürliches, [sie] sind abhängig von dem Zusammenwirken und der Verkettung der von der Vorsehung gelenkten Ursachen. Alles geht von der Vorsehung aus.“⁸⁷ Sehr stark vergrößernd ließe sich die stoische Kosmologie auf eine einfache Formelreihe bringen: Das Wesen der *Natur* ist ihr materieller *Determinismus*; in ihm manifestiert sich die kosmische *Weltseele*; diese ist durch ihre erhabene *Vernünftigkeit* gekennzeichnet; in ihr liegt das universale *Schicksal* begründet; dieses entspricht der ewigen *Vorsehung*; und in ihr offenbart sich das *Göttliche*.⁸⁸ Auch die abkürzende Schlussfolgerung wird von den Stoikern vollzogen und dient als Ausgangspunkt für die theologischen, anthropologischen und ethischen Thesen: Die Natur ist ihrem Wesen nach göttlich – sie *ist* Gott.

und „Vernunft“ völlig synonym verwendet. Vgl. auch Susanne BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, 45-47; Klaus BERGER, *Wer bestimmt unser Leben?*, 68-90.

⁸³ Vgl. MARC AUREL, *Selbstbetrachtungen*, IV 40.45; V 8.13; VI 38.42; u. ö.

⁸⁴ Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 255.

⁸⁵ Vgl. EPIKTET, *Unterredungen*, Nr. 15 (= I 14), 64f.

⁸⁶ Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 271 (mit Bezug auf SVF, Bd. II, 264; Bd. II, 292, 15; Bd. II, 293, 22ff.; 305, 39; Bd. II, 264, 18; 265, 27; Bd. I, 24, 31; 42, 24).

⁸⁷ MARC AUREL, *Selbstbetrachtungen*, II 3; vgl. auch ebd. X 5: „Alles, was dir widerfahren mag, war dir von Ewigkeit her so bestimmt, und die Verkettung der Ursachen hat von Anfang an dein Dasein und dieses dein Geschick miteinander verknüpft“ (Seite 146).

⁸⁸ Eine derartige Verkürzung wird durch Formulierungen einzelner stoischer Autoren möglicherweise sogar nahegelegt; ihre Kritiker verstanden es, daran Anstoß zu nehmen; vgl. Christoph HELFERICH, *Geschichte der Philosophie*, 55.

2. Kosmosfrömmigkeit = Schicksalsverehrung

Deswegen ist die Frömmigkeit des Stoikers identisch mit seinem Naturgefühl, und seine Theologie entspricht einer pantheistischen Naturphilosophie – „denn sein Gott bleibt das All“⁸⁹. Für Marc Aurel ist die Natur „die ehrwürdigste unter den Göttern, ihr Wirken setzt er mit dem der Vorsehung gleich, eine Verletzung ihres Willens ist *asebeia*, eine unfromme Tat“⁹⁰. Dabei wird die Vorsehung jedoch nicht als dunkle Bedrohung, sondern als Garant für Vertrauen und Geborgenheit empfunden. Alles ist „nach göttlichem Plan und göttlicher Vorsehung regiert“⁹¹ und darum „heilig“⁹²; der ‚Vater von allem‘ wacht wie ein guter Hausherr über den Weltorganismus; er ist wohlthätig, gut und menschenfreundlich; alles ordnet und lenkt er, gibt jedem seinen ihm bestimmten Ort und verfügt alles.⁹³ Die Stoa schätzt das Leben und achtet jedes Lebewesen: Was existiert, soll sein, und insofern es existiert, ist es gut. Weil die Natur als das Göttliche auch das Erhabene ist, verdient sie Anerkennung, Respekt und Wertschätzung, nicht jedoch Kult, Gebet oder Opfer.⁹⁴

Fast emphatisch kann sich der Stoiker der Welt zuwenden, Spuren des Göttlichen in ihr erkennen und mit einer positiven Grundstimmung hinnehmen, was kommt. Er hat großes Vertrauen und innere Zuversicht in die Vernünftigkeit seines Schicksals und in die gute Fügung des Göttlichen in der Welt.⁹⁵ Was immer sich ereignet, ist für ihn nicht nur nützlich und richtig, sondern auch gut und gerecht.⁹⁶ Marc Aurel ist der Überzeugung, dass der Mensch die Gewissheit haben dürfe, „in der Gemeinschaft der Götter“⁹⁷ als akzeptierter Mitbürger leben zu dürfen, denn schließlich sei

⁸⁹ Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 256.

⁹⁰ Joachim DALFEN, Marc Aurel, „Werde so, wie die Philosophie dich haben will“, in: *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike* hg. v. Michael ERLER/Andreas GRAESER, Darmstadt 2000, 133f. (kursiv i. O.).

⁹¹ CICERO, *Über das Wesen der Götter* II, 80.

⁹² Joachim DALFEN, Marc Aurel, „Werde so, wie die Philosophie dich haben will“, 132.

⁹³ Vgl. Arno SCHILSON, Art. „Vorsehung/Geschichtstheologie“, in: *NHThG* 4 (1985), 253.

⁹⁴ „Man fügt sich in das allmächtige Gesetz, achtet es, betet es aber nicht an und opfert ihm nicht“ (Wilhelm GUNDEL, Art. „Heimarmene“, in: *Der Große Pauly* 7, 2634).

⁹⁵ Selbst die verrinnende Zeit und die Vergänglichkeit stellen für den Stoiker nichts Bedrohliches dar. Zeit wird zwar verstanden als ein ununterbrochener Strom, doch fließt er vor dem Hintergrund der göttlichen Ewigkeit; diese ordnet das zeitliche Geschehen im Kosmos periodisch und ermöglicht eine regelmäßige Wiedergeburt, die zu einer Einheit allen Geschehens führt. „Die Wiederholung des Gleichartigen ist das Gesetz der Geschichte.“ MARC AUREL, *Selbstbetrachtungen*, II 14; IV 32 u.ö.; vgl. ebd. II 3; V 8; X 7; vgl. auch EPIKTET, *Unterredungen*, Nr. 7 (= frg. 8), 55.

⁹⁶ Vgl. MARC AUREL, *Selbstbetrachtungen*, IV 9f.

⁹⁷ MARC AUREL, *Selbstbetrachtungen*, V 27.

er in der Lage, einen „innigsten Bezug“⁹⁸ zu ihnen aufzubauen. Seneca spricht gar von einer „Verwandtschaft und Ähnlichkeit“ zwischen Göttern und Menschen, „da ja ein guter Mensch sich nur an Zeitdauer von Gott“⁹⁹ unterscheide, und Epiktet behauptet, dass der Mensch „geistig (...) nicht geringer und nicht weniger als die Götter selbst“¹⁰⁰ sei. Zusammenfassend sagt er: „Was den Glauben betrifft, so ist die Hauptsache, daß man richtige Vorstellungen von den Göttern hat. Man muß wissen, daß sie wirklich vorhanden sind und die Welt gut regieren. Dich selbst muß du gewöhnen, ihnen zu gehorchen und dein Schicksal gern zu ertragen, in der Überzeugung, daß es von höchster Einsicht zum Ziel geführt wird. Dann wirst du die Götter niemals tadeln oder ihnen Vorwürfe machen, als kämest du zu kurz.“¹⁰¹

3. Anthropologie

Weil der Mensch ein Teil des einen und einzigen Weltorganismus ist, gilt auch für ihn die vorsehende Heimarmene mit der gleichen Absolutheit.¹⁰² Ihr lückenloser Kausaldeterminismus stellt ihn in eine Bestimmungskette und betrifft seine körperliche Erscheinung ebenso wie seine geistige Tätigkeit, seine Seele und die Dauer seines Lebens. Weder die Existenz jedes einzelnen Menschen noch seine charakterliche Disposition, weder sein Lebensgeschick noch seine geschichtliche Bedeutung sind zufällig oder beliebig; alles ist eingebettet in den Sinnzusammenhang der kosmischen Weltvernunft. Die Hochachtung, die der Stoiker allem Seienden zuteil werden lässt, betrifft auch ihn selbst und seine Mitmenschen. Denn durch seine Stofflichkeit hat jeder Mensch Anteil an der Materialität der Welt und kraft seines Verstandes an ihrer Vernünftigkeit; dieser befähigt ihn, sein Leben so auszurichten, dass es dem Sinn und Nutzen des Kosmos voll entspricht.¹⁰³ Seine höchste Pflicht besteht darin, „ein Leben in Übereinstimmung mit der eigenen Natur“¹⁰⁴ zu führen, weil sich in ihr der Wille der Weltvernunft ausdrückt. Doch die Natur definiert ihn ebenso, wie sie ihn relativiert: Als Teil des vernünftigen Weltkosmos partizipiert der Mensch an

⁹⁸ MARC AUREL, Selbstbetrachtungen, VII 68.

⁹⁹ SENECA, De providentia I 5.

¹⁰⁰ EPIKTET, Unterredungen Nr. 14 (= I 12), 63.

¹⁰¹ EPIKTET, Handbüchlein der Moral, Nr. 31, 38.

¹⁰² Vgl. MARC AUREL, Selbstbetrachtungen, II 9; „Mag man nun die Welt als ein Gewirr von Atomen oder ein geordnetes Ganzes ansehen, so steht doch so viel fest: ich bin ein Teil des Ganzen, das unter Herrschaft der Natur steht; und zugleich bin ich notwendig mit allen mir gleichartigen Teilen in engem Zusammenhang“ (MARC AUREL, Selbstbetrachtungen, X 6, Seite 146).

¹⁰³ Vgl. MARC AUREL, Selbstbetrachtungen, IV 12-15; V 4.

¹⁰⁴ SENECA, Vom glücklichen Leben, III 3; vgl. auch ebd. VIII 2.

dessen Heiligkeit – und dies macht seine Würde aus; aber weil er *nur* ein Teil dieses Weltganzen ist, verweist ihn dies auf seine Bedeutungslosigkeit.¹⁰⁵ Nichtsdestotrotz ist der Stoiker ein echter Kosmopolit,¹⁰⁶ denn weil er sich mit der Welt verbunden fühlt, steht er mit ihr in einer engen Schicksals- und Verantwortungsgemeinschaft. Dies zu wissen und entsprechend seiner Vernunft handeln zu können, unterscheidet den Menschen von allen anderen Lebewesen und begründet seine Verantwortlichkeit, denn der Einsichtige weiß: „Was dem ganzen Bienenschwarme nicht zuträglich ist, das ist auch der Biene nicht zuträglich.“¹⁰⁷

Angesichts der allmächtigen Heimarmene wird für die Stoa allerdings die menschliche Freiheit zum Problem.¹⁰⁸ Denn da es in ihrem Konzept neben dem alles determinierenden Schicksal kein weiteres Wirkprinzip gibt, müssen auch das individuelle Wollen und die subjektiven Entscheidungen des Menschen von den Kausalketten der Heimarmene erfasst und darum vorherbestimmt sein. In einem geschlossenen System von notwendigen Naturkausalitäten würde jedoch für eine Verursachung aus Freiheit kein Spielraum mehr bleiben.¹⁰⁹ Dies hat weitreichende Konsequenzen, denn bei einer absoluten Geltung des natürlichen und notwendigen Determinationsprinzips werden auch die Zuschreibung und die persönliche Verantwortung des eigenen Handelns kaum mehr möglich.

Tatsächlich versucht die Stoa, den Widerstreit von Freiheit und Schicksalsnotwendigkeit zu lösen, indem sie den Begriff der ‚Freiheit‘ neu bestimmt: ‚Freiheit‘ meint in ihrem Denken nicht, dieses oder jenes – gleichsam entscheidungsoffen und subjektiv – zu wollen,¹¹⁰ sondern Freiheit ist die vernünftige Einsicht in die jeweiligen Natur- und Schicksalsnotwendigkeiten. „Gott gehorchen ist Freiheit“¹¹¹, lautet die

¹⁰⁵ „Weißt du denn nicht, ein wie geringer Teil du im Verhältnis zum Ganzen bist (...)?“ EPIKTET, Unterredungen Nr. 14 (= I 12), 63; ähnlich auch MARC AUREL: „Betrachte die ganze Natur, wovon du nur ein winziges Stücklein bist, und das ganze Zeitmaß, von dem nur ein kurzer und kleiner Abschnitt dir zugemessen ist, und das Schicksal, wovon das deinige nur einen Bruchteil bildet“ (Selbstbetrachtungen, V 24, Seite 70).

¹⁰⁶ Vgl. EPIKTET, Unterredungen, Nr. 20 (= II 10), 68f.

¹⁰⁷ MARC AUREL, Selbstbetrachtungen VI, 54.

¹⁰⁸ Vgl. die detaillierte Darstellung und Analyse der Positionen Chrysipps (Freiheit ist unmöglich aufgrund der uneingeschränkten Geltung des Fatums als eines lückenlosen Kausalismus allen Geschehens.) und Epikurs (Freiheit ist möglich aufgrund von Störungen und Unterbrechungen in den deterministischen Zusammenhängen.) in CICEROS *De fato*, IX 19 bis XX 47.

¹⁰⁹ Angesichts der Vorstellung, dass alle Geschichte vorbestimmt sei und alles Schicksal unveränderlich feststehe, war die Mantik in der Stoa weit verbreitet. Wenn man schon nichts ändern oder verhindern konnte, wollte man zumindest Erkenntnis über zukünftige Ereignisse erhalten.

¹¹⁰ Vgl. EPIKTET, Unterredungen, Nr. 14 (= I 12), 61f.

¹¹¹ SENECA, *Vom glücklichen Leben*, XV 7.

neue Definition; ‚frei‘ handelt also allein jener, der – kraft seiner Vernunft – die Forderungen seines Schicksals erkennt, diese annimmt und in sie einwilligt. „Nur ein Tor wolle etwas anderes, als was sein muß. Der Weise dagegen erkennt die Gesetzlichkeit des Geschehens als seine eigene Gesetzlichkeit. Er erwartet gar nichts anderes und bejaht sein Schicksal. (...) Der Weise (...) leidet nicht unter der Notwendigkeit des Fatums, sondern begrüßt sie.“¹¹² Der Determinismus der Heimarzene vollzieht sich also keineswegs automatisch, sondern er braucht zu seiner Durchsetzung die menschliche Freiheit. Freiheit und Schicksalsnotwendigkeit stehen somit in einer eigentümlichen Dialektik: Erst durch die freie Zustimmung des Menschen kann sich das Schicksal vollziehen, und erst dort, wo sich der Mensch dem Schicksalswillen fügt, ist er wirklich frei. Verweigert der Mensch jedoch seine Einwilligung, verfehlt er nicht nur die Intention der Natur, sondern auch seine eigene Bestimmung.

Die höchste stoische Tugend (und damit zugleich die größte Freiheit) besteht konsequenterweise darin, dem Schicksal – und damit dem Gesetz der Natur – entsprechend zu leben. Bereits der Nestor der Stoiker, Zenon aus Kition, hatte erklärt, dass das Ziel des Menschen – und seine wichtigste Tugend – darin bestehen müsse, sich „kraft seiner inneren Rationalität (*logos*), die im Grunde der Rationalität des Kosmos entspricht, dem guten Lauf der Welt“¹¹³ einzugliedern. Und Seneca formuliert später: „Glücklich ist also, wer richtig urteilt; glücklich ist, wer mit den gegenwärtigen Umständen, wie immer sie sind, zufrieden und seinen Verhältnissen freund ist; glücklich ist derjenige, dem die Vernunft den Gesamtzustand seiner Verhältnisse empfiehlt.“¹¹⁴ Und über sich selbst sagt er: „Zu nichts werde ich gezwungen, nichts ertrage ich unwillig und bin nicht Gottes Sklave, sondern ich stimmte ihm zu, und zwar um so mehr, als ich weiß, dass alles nach einem bestimmten und auf ewig festgelegten Gesetz abläuft.“¹¹⁵ Dieselbe Zuversicht teilt Epiktet, wenn er geradezu hymnisch die göttliche Allvernunft beschwört: „Führe mich, Zeus, und du, allmächtiges Schicksal, / dahin, wo ich nach eurem Willen stehen soll. / Ich will nicht zögern, euch zu folgen. Wollt’ ich nicht, / Ich wär ein Frevler, und ich müßte doch! / (...) Wer dem Geschick sich wohl zu fügen weiß, / Der kennt, ein weiser Mann, das gött-

¹¹² Johannes HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, Bd. II, 273.

¹¹³ Keimpe ALGRA, Chrysipp. Systematik und Polemik in der frühen Stoa, in: Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hg. v. Michael ERLER/Andreas GRAESER, Darmstadt 2000, 39 (kursiv i. O.); vgl. auch MARC AUREL, Selbstbetrachtungen, III 11.2; X 15.

¹¹⁴ SENECA, De Vita Beata, 6,2.

¹¹⁵ SENECA, De Providentia V 6. Und ähnlich formuliert es auch EPIKTET: „Verlange nicht, dass alles so geschieht, wie du es willst, sondern wolle, dass alles so geschieht, wie es geschieht, und du wirst in Frieden leben“ (Handbüchlein der Moral Nr. 8, Seite 25).

liche Gebot.“¹¹⁶ Und Marc Aurel bekräftigt ebenfalls: „Füge dich in die Umstände, in die du durch dein Los versetzt bist“¹¹⁷. Offenkundig sehen die Stoiker den Sinn der menschlichen Vernunft darin, „der göttlichen Weltordnung zuzustimmen“ und eher die „Wünsche als diese Weltordnung ändern zu wollen.“¹¹⁸

4. Stoische Rechtfertigung des schlimmen Schicksals

Konnte man im mythologischen Kontext ein Unheil noch mit dem Zorn oder Willkür eines Gottes erklären, so gehen der Stoa die schrecklichen Dinge buchstäblich an die Substanz. Denn wenn die Heimarmene als göttlich-metaphysische Ur-Kraft ausnahmslos alles Welt- und Individualgeschick vorherbestimmt und lenkt, dann muss konsequenterweise auch ihr die Urheberschaft für böse und schlimme Ereignisse zugesprochen werden; hier liegt die Last der Rechtfertigung alternativlos bei der alles bestimmenden Weltvernunft. Damit kommen die Stoiker jedoch in ein größeres Dilemma als es frühere Generationen, die noch nicht mit einer guten und gerechten Weltvernunft rechneten, jemals waren. Denn wie kann es zusammengehen, wenn man auf der einen Seite immer wieder die Güte und Gerechtigkeit der göttlichen Heimarmene betont, aber auf der anderen Seite auch nicht die Augen vor dem Bösen und Übel verschließen will? Für die Stoiker wird das Problem des Übels auch noch durch ihren Anspruch verschärft, der „erste und wichtigste Teil“ ihrer Philosophie“ solle ihre „Anwendung im Leben“¹¹⁹ sein. Angesichts des Übels in der Welt geht es für sie also darum, nicht nur eine überzeugende *theoretische* Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Übels zu finden, sondern diese Antwort auch so zu formulieren, dass sie im *praktischen* Leben weiterhilft.

Selbstverständlich wollen die Stoiker an der Güte und Unschuld der (göttlichen) Vorsehung festhalten, und deshalb verfahren sie ähnlich wie zuvor schon bei dem Problem der menschlichen Freiheit. Ob man in ihrer Lösung – eher wohlmeinend – eine ‚klammheimliche Begriffsverschiebung‘ erkennt oder ob man darin – eher kritisch – eine ‚ausgeprägte Realitätsverweigerung‘ sieht, scheint einerlei – allemal behaupten sie, dass die Ereignisse und Empfindungen nicht so sind, wie sie erscheinen. So meint Epiktet: „Gewöhne dich nun, bei allem was bedrohlich wirkt, zu sa-

¹¹⁶ EPIKTET, Handbüchlein der Moral, Nr. 52, Seite 50f.; vgl. auch ders., Unterredungen, Nr. 32 (= III 22), Seite 101.

¹¹⁷ MARC AUREL, Selbstbetrachtungen VI, 39.

¹¹⁸ Olivier BOULNOIS, Unser Gottesbild und die Vorsehung, in: IKZ („Communio“), 31 (2002), 304 [mit Bezug auf EPIKTET, Handbüchlein der Moral, Nr. 8, Seite 25].

¹¹⁹ EPIKTET, Handbüchlein der Moral, Nr. 51, Seite 50.

gen: Du bist nicht das, was du scheinst, sondern nur eine Vorstellung.“¹²⁰ Der Clou der stoischen Rechtfertigung des Übels besteht jedoch nicht darin, den Menschen das tatsächliche Empfinden ihres mitunter schlimmen Schicksals absprechen zu wollen. Stattdessen empfehlen sie, das schicksalhaft Erlebte in einem universalen Sinnzusammenhang – gewissermaßen ‚sub specie aeternitatis‘ – zu sehen, um es in diesem neuen Kontext dann neu – nämlich positiv – zu bewerten.

Zwar sei es durchaus richtig, so erklären sie, dass sämtliches Geschehen im Willen der göttlichen Allvernunft begründet sei, doch verfolge diese zumeist Absichten, die sich der menschlichen Vernunft erst bei *genauerer* Reflexion erschließen. Was gemeinhin als negativ und schlecht beurteilt werde, habe grundsätzlich immer eine positive Funktion im Naturganzen, und es gelte, diese zu erkennen. Denn schließlich sei die Natur des „Nutzens wegen (...) gezwungen, so zu verfahren, wie sie es tut.“¹²¹ Auch werde in der Welt kein „Ziel aufgestellt, damit man es verfehle“¹²², denn „wunderbar ist die Natur und voll Liebe zur Kreatur“¹²³. „Das, was du hart, widerwärtig und verabscheuenswert nennst, geschieht (...) gerade zum Nutzen derer, denen es widerfährt“¹²⁴, sagt Seneca. Um das ‚höhere Ziel‘ und den ‚übergeordneten Nutzen‘ eines vermeintlich schlimmen Schicksals zu bestimmen, bieten die Stoiker eine ganze Palette von Möglichkeiten an, die von den Autoren immer wieder variiert werden:¹²⁵

Widerfahre dem Menschen ein Übel, so stärke es dessen Tapferkeit (II 4); es sei eine Art pädagogischer Prüfung oder Zucht, wenn die Vorsehung – ähnlich der Strenge eines klugen Familienvaters – dem Menschen Schmerzhaftes zufüge (II 5f.); an der Auseinandersetzung mit dem Schmerz werde der Edelmut, das Herz und die Tapferkeit des Betroffenen geübt und gebildet (II 10); wer sich an der Herausforderung bewähre, werde zum Vorbild für andere (II 8; VI 3); darin, dass einem Menschen Schlimmes widerfahre, erweise er sich in den Augen der Götter des Schweren für würdig (III 1); das Unglück Einzelner könne für andere Menschen Heilvolles bewirken (III 2); im Aushalten des Übels zeige sich die Charakterstärke des Menschen (III 3); das Glück treffe wohl die Masse der minderwertigen Naturen, Unglück und Schrecken widerführen dagegen nur den großen Männern (IV 1); die Güte der göttlichen Vorsehung zeige sich darin, dass sie den Menschen angesichts des Unglücks

¹²⁰ EPIKTET, Handbüchlein der Moral, Nr. 1, Seite 22.

¹²¹ MARC AUREL, Selbstbetrachtungen, IV 9.

¹²² EPIKTET, Handbüchlein der Moral, Nr. 27, Seite 35.

¹²³ EPIKTET, Unterredungen, Nr. 2 (= aus Frg. 23), Seite 53.

¹²⁴ SENECA, Über die Vorsehung III 1.

¹²⁵ Die folgende Auswahl stammt aus SENECA, Über die Vorsehung; die Stellenangaben finden sich im Text.

die Chance gebe, sich als beherzt und tapfer zu zeigen (IV 5); das heldenhaft ertragene Todesschicksal mache die unsterblich, die es erleiden (II 12); der Kampf gegen das Bedrohliche reiße aus der Trägheit, Glück dagegen führe zu Bequemlichkeit und Erschlaffung (III 6.9f.); erst das Schwere fordere die verborgenen Fähigkeiten des Menschen heraus (IV 3); angesichts einer Bedrohung könne man die rechten Prioritäten setzen (IV 5); diejenigen, die Gott liebe, härte er ab, mustere sie und halte sie in Atem (IV 7); schlimme Übel verteilten sich in der Regel auf alle Menschen gleichmäßig (IV 7); wie Gold im Feuer, so werde der Mensch durch das Schicksal geläutert (V 10); die Gefahr, die durch großes Glück entstehe, sei größer als jene durch schlimmes Unglück (IV 10); wie ein Lehrer gerade von seinen besten Schüler das meiste verlange, so verfare auch das Schicksal (IV 11); das Üben der Gefahr fördere den Gleichmut ihr gegenüber (IV 12); je entbehnungsreicher das Leben sei, desto wesentlicher werde es (IV 13); wer sich dem Schicksal stelle, sei tugendhafter als der, der ihm ausweiche (V 2f.); da das Schicksal ohnehin zwinge, sei es mannhafter, in seine Forderungen einzuwilligen (V 5); wo der Mensch seinem Schicksal folge, partizipiere er an der Würde des gesamten Kosmos (V 8); das Schlimme könne bestenfalls den Körper treffen, der Geist des Menschen bleibe frei (V 9); die unzerstörbaren Güter im Inneren des Menschen seien für das Übel unerreichbar; selbst der Tod könne den Edlen nicht vernichten (VI 5.8f.). In ästhetischer Hinsicht stelle das Übel einen notwendigen Gegensatz zum Guten dar, und in praktischer Hinsicht es sei eine Begleiterscheinung aller guten natürlichen Prozesse.¹²⁶

Offenkundig ist der Stoiker der Überzeugung, dass ein „Übel (...) vom Gesichtspunkt des Ganzen aus kein wirkliches Übel“¹²⁷ sei. Unbeirrt glaubt er an eine sinnvolle und vernünftige Ordnung der Dinge und hat die Gewissheit, dass alles, was ist und geschieht, gut sei. Deshalb gibt es in den Augen der Stoiker im Grunde genommen nichts wirklich Schlimmes.¹²⁸ Falls einem Menschen jedoch ein böses Schicksal widerfährt, ist das Rechtfertigungsmuster immer das gleiche: Ein schweres Los muss vom Betroffenen (aufgrund vernünftiger Einsicht und nach Möglichkeit freiwillig) angenommen werden, weil es in jedem Fall einem ‚höheren Zweck‘ dient.

¹²⁶ So vergleicht z.B. MARC AUREL das Böse, Gefährliche und Unangenehme mit den „Hobelspänen und Lederabfällen in einer Werkstatt“; man könne sie nicht vermeiden, und doch könne man sie sehr wohl für anderes nutzen (vgl. MARC AUREL, Selbstbetrachtungen, VIII 50, Seite 124f.).

¹²⁷ Keimpe ALGRA, Chrysipp, 50.

¹²⁸ Vgl. SENECA, Über die Vorsehung I 5.

5. Leidenschaftslosigkeit und Gleichmut

Letztlich bleibt für den Stoiker das äußere Schicksal weitgehend ohne Belang; Lust und Schmerz, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod bedeuten ihm wenig. Marc Aurel bekennt: „Für meinen Körper ist alles gleichgültig (...). Für meine Seele ist auch alles gleichgültig.“¹²⁹ Er wolle „mit nichts unzufrieden sein“, was ihm „als einem Teile vom Ganzen zugeteilt“ werde, denn es könne „ja doch nichts dem Teile schädlich sein, was dem Ganzen zuträglich ist“¹³⁰. Und er fährt fort: „Außendinge selbst berühren die Seele auf keinerlei Weise. Sie haben keinen Zugang zu ihr“¹³¹. Der Mensch sei kraft seiner Willensstärke in der Lage, eine optimistische Einstellung zu seinem Geschick zu finden, auf dass es ihm erträglich werde; denn nicht die Sache als solche sei das Problem, sondern das persönliche Urteil über sie: „Nicht die Dinge selbst beunruhigen den Menschen, sondern die Vorstellung von den Dingen. So ist z.B. der Tod nichts Furchtbares – sonst hätte er auch dem Sokrates furchtbar erscheinen müssen –, sondern die Vorstellung, er sei etwas Furchtbares, das ist das Furchtbare.“¹³² Ein Mensch, der sein Schicksal bereitwillig annehme, könne von ihm nicht gebrochen werden; er sei „wie ein Fels, an dem sich beständig die Wellen brechen: Er steht fest und dämpft die Wut der ihn umbrausenden Wogen.“¹³³ Etwas als ‚übel‘ zu bezeichnen, wird somit zu einem Urteil der subjektiven Wahrnehmung, das es gegebenenfalls zu korrigieren gilt. So leitet sich auch die stoische Tugendlehre von diesem Vorsehungs- und Schicksalsverständnis ab: Tugendhaft handelt derjenige, der die Widerfahrnisse des Schicksals standhaft erträgt und nicht an ihnen zerbricht.

Was vordergründig wie eine geschickte ästhetische, kosmologische oder ethische Rechtfertigung des Übels erscheint, erweist sich bei genauerer Betrachtung jedoch als Trick, mit dessen Hilfe das Problem des Leidens am schlimmen Schicksal zum Verschwinden gebracht werden soll. Denn für den Stoiker ist nicht das widerfahrene Übel das Problem, sondern die Haltung des Menschen gegenüber dem Übel. Wenn er nur die ‚richtige‘ Einstellung habe – wenn er also nicht seiner Empfindung und seinem Schmerz folge, sondern nur der Vernunft –, dann löse sich das Übel gleichsam von alleine auf. Im Grunde sei es also der Mensch selbst, der sich durch eine ‚verkehrte‘ Einstellung das Leben schwermache, denn schließlich sei „alles Mei-

¹²⁹ MARC AUREL, Selbstbetrachtungen VI 32.

¹³⁰ MARC AUREL, Selbstbetrachtungen X 6 (vgl. auch X 20).

¹³¹ MARC AUREL, Selbstbetrachtungen V 19.

¹³² EPIKTET, Handbüchlein der Moral, Nr. 5, 24.

¹³³ MARC AUREL, Selbstbetrachtungen IV 49.

nung¹³⁴. Wenn man es nur geschickt anstelle – und wieder liegt die Verantwortung beim Menschen! –, dann könne man das widerfahrene Schlimme sogar dazu nutzen, ein edler, tugendhafter, erfahrener und besserer Mensch zu werden. – Der hehre Zweck heiligt also auch in der Stoa die Mittel.

Folglich ist der Stoiker in seinem politischen Engagement eher zurückhaltend: Eine elende Lage will er nicht dadurch überwinden, dass er die Bedingungen ändert, die zu ihr geführt haben, sondern indem er seine Einstellung zu ihr korrigiert.

Ein etwas anderes Bild bietet sich dagegen bei der Frage nach dem moralischen Übel, also dem von Menschen verursachten Bösen. Trotz der Allmacht der göttlichen Heimarmene schreibt die Stoa dem einzelnen durchaus ein beachtliches Maß an Verantwortung zu. Zwar sei der Mensch nicht in der Lage, das Schicksal in irgendeiner Weise zu beeinflussen, aber er sei doch kraft seiner Vernunft durchaus fähig, sich ihm gegenüber in angemessener und tugendhafter Weise zu verhalten. Ethisch korrekt handele derjenige, der in Freiheit den schicksalhaften Notwendigkeiten zustimme und seine Affekte, Triebe, Gedanken und Entschlüsse mit Willen und Vernunft kontrolliere.¹³⁵ Böses entstehe allein dann, wenn sich der Mensch den Forderungen der Vorsehung widersetze und nicht bereit sei, sein Schicksal anzunehmen. In diesem Fall träfen die schlimmen Folgen des Fehlverhaltens nicht nur den Verursacher, sondern auch die ganze Gemeinschaft. Um das zu verhindern, solle sich der Mensch immer bemühen, seine Handlung dem Willen der Natur – also der Weltvernunft – anzupassen. Denn die größte Sünde für einen Stoiker bestehe darin, ‚wider die Natur‘ zu handeln und ihrem Willen nicht zu folgen.¹³⁶

Insgesamt aber weiß sich der Stoiker trotz aller negativen Widerfahrnisse aufgehoben in der ‚weisen und wohltätigen Fürsorge der Gottheit‘, deren Vorsehung ihn jederzeit und überall umgibt. Der Mensch dürfe darauf hoffen, dass ‚auch das Übel in der Welt und die böse Tat des Menschen kraft der göttlichen Vorsehung noch zum Besten von Welt und Mensch gelenkt werden‘¹³⁷ könnten. Deswegen warnt der Stoiker ausdrücklich vor dem ‚Kleinmut, als ob man in einer solchen Welt nicht glücklich werden könne.‘¹³⁸

Allerdings kennt die Stoa neben der unmittelbaren Einsicht in die Zweckmäßigkeit allen Geschehens ‚auch unbegreifliche und dem Menschen verborgene Zwecke und

¹³⁴ MARC AUREL, Selbstbetrachtungen, II 15.

¹³⁵ Vgl. Keimpe ALGRA, Chrysipp, 50.

¹³⁶ Vgl. SENECA, Vom glücklichen Leben, VIII 2.

¹³⁷ Arno SCHILSON, Art. ‚Vorsehung‘, in: NHTHG 5 (1991), 219.

¹³⁸ EPIKTET, Unterredungen, Nr. 29 (= II 14), 84.

Wege der Vorsehung¹³⁹; diese gelte es, in zuversichtlicher Gelassenheit und im festen Vertrauen auf das menschenfreundliche Handeln der Vorsehung zu akzeptieren.¹⁴⁰ „Vor allen Dingen“, so formuliert Marc Aurel die stoische Lebensmaxime und appelliert damit an die einsichtige Vernunft, „laß dich nicht beunruhigen; alles geht ja doch so, wie es der Natur des Ganzen gemäß ist. Noch eine kurze Zeit – und du wirst nicht mehr sein, so wenig wie Hadrian und Augustus.“¹⁴¹ Und ganz ähnlich lautet der bekannte Ausspruch Senecas: ‚Wenn du einwilligst, führt dich das Schicksal, wenn nicht, zwingt es dich.‘

Immer wieder heben die Stoiker gegen die Gefahr, am Schicksal zu verzweifeln, die Vernunft und die Willensstärke als Tugenden hervor. Erst die den Willen orientierende Vernunft mache den Menschen unabhängig, frei, sachlich und wahr.¹⁴² Darüber hinaus ist innerhalb der Stoa die Auffassung verbreitet, der vernünftig denkende und handelnde Mensch könne alle möglichen Schicksalsschläge und Übel antizipieren (*praemeditatio*) und sich in Gedanken auf den Tod einstellen. Auf diese Weise sei es ihm möglich, den schicksalhaften Verfügtheiten den Überraschungsvorteil zu nehmen, auf ihr Eintreffen vorbereitet zu sein und in allen Widerfahrnissen die eigene Souveränität und Würde zu bewahren.¹⁴³

So ist es nur folgerichtig, dass das maßgebliche Lebensideal des Stoikers durch ‚Leidenschaftslosigkeit‘ (*apatheia*), ‚Unerschütterlichkeit‘ (*ataraxia*) und Gleichmut gekennzeichnet ist. Zwar bestimme das unabänderliche Schicksal den Lauf der Welt und die Fährnisse jedes einzelnen, gleichwohl komme es dem vernünftigen Menschen jedoch zu, dieses Schicksal bereitwillig zu akzeptieren und zu tragen; so könne er die angestrebte Glückseligkeit finden.¹⁴⁴ Entscheidend sei, dass er eine Form der ‚Selbsteinigkeit‘ finde und einen ‚Punkt noch jenseits des Schicksals‘ erreiche.¹⁴⁵ Die letztlich alternativlose Ergebung ins Schicksal drückt Marc Aurel folgendermaßen aus: ‚Wer seinem Herrn entläuft, ist ein Ausreißer. Ein Herr ist auch das Ge-

¹³⁹ Arno SCHILSON, Art. „Vorsehung/Geschichtstheologie“, in: NHTG 4 (1985), 253; vgl. ebd.

¹⁴⁰ Vgl. Arno SCHILSON, Art. „Vorsehung/Geschichtstheologie“, in: NHTG 4(1985), 253; NHTG 5 (1991), 219.

¹⁴¹ MARC AUREL, *Selbstbetrachtungen*, VIII 5.

¹⁴² Vgl. Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie II*, 260; vgl. auch MARC AUREL, *Selbstbetrachtungen*, III 3.6.16; V 26; X 38; XII 1.4.

¹⁴³ Vgl. Therese FUHRER, *Seneca. Von der Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit*, in: *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike*, hg. v. Michael ERLER und Andreas GRAESER, Darmstadt 2000, 91-108, hier 101.

¹⁴⁴ Den Stoikern ist durchaus bewusst, dass ihr philosophisch-therapeutisches Konzept einen Idealszustand beschreibt, von dem die Realität erheblich abweichen kann; auch verkennen sie nicht die persönliche Belastung und Betroffenheit durch schicksalhafte Ereignisse.

¹⁴⁵ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 186.

setz; wer also dawider handelt, ist ein Ausreißer. So auch, wer sich betrübt, mit seinem Schicksal unzufrieden ist, flüchtet. Denn er will nicht, dass geschehen sei oder geschehen soll, was doch der Allgebieter, das Gesetz, angeordnet hat, der doch für jeden festsetzt, was ihm zukommt.“¹⁴⁶

6. Fazit

Der Stoa ist es ein zentrales Anliegen, eine Schicksalshermeneutik anzubieten, die für die praktische Lebensbewältigung hilfreich sein kann. Tragend ist die Frage, wie der Mensch angesichts der schicksalhaften Notwendigkeiten und Zwänge zu einem glücklichen Leben finden kann. Die Stoiker beschreiten nun den Weg, die subjektive Bedeutung der ‚Macht des Schicksals‘ gewissermaßen intellektuell zu neutralisieren oder zumindest doch zu relativieren. Zwar nehmen sie die Fährnisse des Lebens sehr wohl zur Kenntnis, leugnen aber ihr *verhängnisvolles* Gewicht. Viel zu sehr weiß sich der Stoiker getragen von der Gunst der allwaltenden Heimarmene, die er Natur, Gott, Vernunft oder Logos nennt, als dass Schlimmes ihn ernstlich erreichen könnte. Wenn man schon nicht in der Lage sei, das Schicksal zu verhindern oder zu ändern, so lasse sich doch zumindest die Haltung ihm gegenüber willentlich steuern. Deshalb versucht der Stoiker, in allen Widerfahrnissen die Kontrolle über sein Denken und Fühlen zu behalten. Sein Interesse zielt nicht darauf, gegen das Schicksal zu protestieren oder es gar zu bekämpfen – sein Weg des Arrangements besteht darin, sein *Selbst* von den Einflüssen des Schicksals fernzuhalten, indem er alles ihm Widerfahrende zwar positiv bewertet, aber es letztlich doch an sich abprallen lässt. Seine Integrität versucht er zu schützen und zu bewahren, indem er mit Vernunft und Wille die subjektive Bedeutung des Schicksals reduziert. Ob etwas wirklich verhängnisvoll ist oder nicht, entscheidet nach stoischer Lehre nicht das Schicksal, sondern der Mensch.

7. Bedenkliches – Bedenkenswertes – Bleibendes¹⁴⁷

- **Inkognito:** Obwohl nicht immer ein ausdrücklicher Bezug hergestellt wird, ist stoisches Gedankengut in der Gegenwart sicher in demselben Maße präsent und populär, wie es bereits in der Antike der Fall war. Wohl aufgrund seiner philosophischen Klarheit, seiner guten Kommunikabilität und seiner Alltagstauglichkeit

¹⁴⁶ MARC AUREL, Selbstbetrachtungen, X 25.

¹⁴⁷ Naturgemäß kann an dieser Stelle kein umfassendes Fazit zur Bedeutung der Stoa in der Philosophie(geschichte) gezogen werden; hier findet sich nur eine subjektive Auswahl des Verfassers.

sind Elemente des Stoizismus bei Intellektuellen ebenso zuhause wie in der Literatur zur Lebenshilfe oder auf Spruchkalendern mit Lebensweisheiten. Sicher haben stoische Aphorismen und Lebensregeln vielen Menschen Mut gemacht und ihnen Perspektiven eröffnet, konstruktiv mit ihrem Schicksal umzugehen. Als praktisch anwendbare ‚Gebrauchsphilosophie‘ stellt der Stoizismus ohne Zweifel eine Ausnahmeerscheinung dar. Dass das vielschichtige Gebilde der Stoa allerdings von Voraussetzungen und Annahmen ausgeht, die einer genaueren Analyse bedürfen, darf nicht verschwiegen werden.

- **Natur:** Der Natur-Begriff ist für die Stoa zentral. Aus ihm sind die stoische Kosmologie und Anthropologie sowie die Ethik und Theologie abgeleitet. Die Natur gilt den Stoikern als vernünftiger und heiliger Organismus; sie verdient seinen Respekt, sie bildet die ontologische Grundgröße, und sie repräsentiert die Norm aller Dinge. Mögen sich die Stoiker auch sonst leidenschaftslos und nüchtern geben – die Natur wird von ihnen vergöttert und hoch verehrt. In ihr begegnet man der absoluten Perfektion, sie ist die vollkommene Harmonie, sie generiert Werte und Kriterien; ihrem Vorbild gilt es nachzuahmen.¹⁴⁸ Dabei gehen die Stoiker jedoch von einer äußerst selektiven Natur-Wahrnehmung aus. So lassen sie erstaunlicherweise außer Acht, dass die Natur (entgegen allem scheinbaren Frieden) tatsächlich voller Gewalt und Egoismus steckt. Das Survival-of-the-fittest, der permanente Kampf-ums-Überleben und die allgegenwärtige Brutalität sind nicht in ihrem Blickfeld; dabei kennt das von ihnen verklärte Naturrecht in seinem Kern lediglich das Recht-des-Stärkeren und den Untergang des Unterlegenen. Die stoische Natur-Sicht kommt also eher einer naiven Idealisierung, wenn nicht gar einem unrealistischen Idyll gleich, wie es in der Welt nicht existiert.
- **Naturrecht:** Weil der Stoiker die Natur in ihrer Gesamtheit als Manifestation der göttlichen Weltvernunft betrachtet, sind auch die Elemente und Prozesse in ihr heilig. Die naturrechtlichen und naturgesetzlichen Normen genießen bei ihm deshalb höchste Wertschätzung und besitzen mit ihrem absoluten Geltungsanspruch zugleich schicksalhaften Charakter. Aus diesem Grund sind Sitte und Moral nicht verhandelbar – sie werden unmittelbar aus dem Naturrecht abgeleitet und gelten als unverfügbar. Eine alternative ‚Wahrheitsinstanz‘ jenseits der Natur ist für die Stoa nicht darstellbar. Weil der Mensch ausschließlich als Teil der Natur verstanden wird, unterliegt auch er in jeder Hinsicht ihren sittlichen

¹⁴⁸ Vgl. Hans BLUMENBERG, Nachahmung der Natur, in: Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1999, 55-103, hier: 74f.

Forderungen; das Naturrecht ist Schicksal des Menschen. Kraft seines Verstandes kann er die Forderungen der Natur erkennen, kraft seines Willens ihnen gehorchen. Um die Angemessenheit einer konkreten Gesinnung oder Handlung zu bestimmen, braucht es weder eine institutionelle ‚Wahrheitskommission‘ noch eine Funktionärselite, weil man als gewiss voraussetzt, dass das Votum der individuellen Vernunft natur- und damit wahrheitskonform ausfallen wird.¹⁴⁹

- **Teleologischer Fatalismus:** Der Stoiker ist durch und durch Fatalist. Er akzeptiert sein Geschick, wie es ihm zuteil wird – er klagt nicht, er jauchzt nicht, er erträgt alles gleichmütig. Es betrifft ihn im Letzten nicht. Von einem stoischen Menschen ist nicht anzunehmen, dass er protestiert, in Leidenschaft verfällt, mit seinem Schicksal hadert, anklagt oder verzweifelt. Er hält sich fern von allem Leiden und aller Freude; stattdessen nimmt er gelassen und mit ‚stoischer Ruhe‘ hin, was die ‚Weltvernunft‘ ihm zumisst. Ihr gegenüber hat er großes Vertrauen, und er glaubt fest daran, dass die persönlichen Lebensschicksale ihren rechten Ort in einer kosmischen Teleologie haben. An ihrer Vernünftigkeit hält er fest, auch wenn er den Gesamtsinn nicht immer erkennen kann.¹⁵⁰ Aktiv auf das Schicksalsgeschehen und die Zukunft Einfluss zu nehmen, ist kaum in seinem Horizont, und gesellschaftliches, politisches oder karitatives Engagement bildet sicher eher die Ausnahme. Unverkennbar charakterisiert den Stoizismus die Tendenz, die existierenden Zustände festzuschreiben und zu legitimieren.
- **Rationalität und Intellektualismus:** Gefühle sind dem Stoiker weitgehend suspekt, Zweifel am Sinn des Faktischen werden beargwöhnt, und eine Auflehnung gegen sein Schicksal ist für ihn tendenziell gotteslästerlich. Die Stoa denkt ‚groß‘ vom Menschen und traut seinen intellektuellen Fähigkeiten Beachtliches zu. Das mit Abstand wichtigste Instrument des Stoikers ist sein Verstand; Weltwirklichkeit erschließt sich ihm primär in verstandesmäßigen Kategorien, und erst mit ihrer Hilfe kann er seine Wahrnehmungen operationalisieren. Keinesfalls möchte er sich irrationalen Stimmungen hingeben oder sein Schicksal unreflektiert er-

¹⁴⁹ Dilemmata stellen sich allerdings bei der ganz konkreten Anwendung des ‚stoischen Prinzips‘ unbedingter Naturgeltung ein. Soll beispielsweise eine Krankheit behandelt werden – ja oder nein? Denn auf der einen Seite hat der Schicksalswille der Natur diese Krankheit herbeigeführt, so dass sie als ‚gut‘ und ‚nützlich‘ betrachtet werden muss; auf der anderen Seite aber stellt die Natur zugleich jene Natur-Heilmittel zur Verfügung, mit deren Hilfe der Kranke zu therapieren wäre. Worin besteht nun das *naturentsprechende* Handeln?

¹⁵⁰ „...dennoch ist der Mensch für die Erkenntnis der unsterblichen Dinge allzu sterblich“ (SENECA, Über die Muße, V 8).

tragen, denn auch wenn es ihm nicht zukommt, es abzuwenden oder zu ändern, will er ihm dennoch aktiv und frei zustimmen können. Sein scharfer Verstand und sein philosophisches Wissen ermöglichen es dem Stoiker, mit hoher Selbstdisziplin aufkommende Affekte zu neutralisieren. Weil sein rationalistisches Überlebensprogramm einer All-Distanzierung gleichkommt, beurteilt er selbst bejammernswerte und schlimme Schicksale – sogar Unglücke, Katastrophen und (den eigenen) Tod – so sachlich wie möglich. Er versucht gleichermaßen, fremdem wie eigenem Schicksalserleben das Verhängnis zu nehmen, indem er es in größere Kontexte („sub specie aeternitatis“) stellt und kosmologische Zusammenhänge aufzeigt. Der Preis (oder die Absicht?) dieser Selbstimprägung besteht jedoch in einer erstaunlichen Teilnahmslosigkeit; zwar nimmt der Stoiker die Ereignisse zur Kenntnis und analysiert sie geradezu perfekt, aber letztlich berühren sie ihn nicht. Dass man dem Stoizismus häufig den Vorwurf der Empfindungslosigkeit, Ignoranz und Herzlosigkeit gemacht hat, kann eigentlich nicht überraschen.

- **Anthropologie:** Den Menschen sieht der Stoiker primär als Teil eines gigantischen Weltorganismus. Obgleich die starke Betonung der Rationalität einen markanten individualistischen Zug erkennen lässt, ist der Einzelne nur im Gesamtzusammenhang der Natur denkbar; erst weil er an ihr partizipiert, erhält er Würde und Rechte. Weil sich jedoch der Einzelne völlig den Zielen der Natur ein- und damit unterzuordnen hat, bildet der Zweck des Natur-Ganzen zugleich die Grenze seiner Individualität. Die Natur begegnet dem Menschen mit totalitärem Anspruch und wird ihm darin zum Schicksal; denn nicht die Natur zu überwinden, sondern ihr in jeder Hinsicht zu gehorchen, ist das innere Telos des Menschen, und wider die göttliche Natur zu handeln, gilt als schlimmste Verfehlung. Dazu wird beispielsweise der Freiheits-Begriff so weit strapaziert, dass nach stoischer Auffassung menschliche Freiheit nie dahin führen darf, sich gegen seine ‚natürliche Bestimmung‘ zu entscheiden – was letztlich auf eine ‚Diktatur der Natur‘ hinausläuft. Im seltenen Konfliktfall zweifelt der Stoiker eher an sich selbst als an der Vernünftigkeit des Naturwillens. Nicht nur diese Argumentationsstruktur, sondern vor allem die Geringschätzung des Individuums, entspricht allerdings dem Muster totalitärer Systeme.¹⁵¹ Der Stoizismus vertritt kei-

¹⁵¹ Letztlich macht es m.E. kaum einen Unterschied, ob die Devise „Du bist nichts, die Natur ist alles“ oder ob sie „Du bist nichts, das Volk ist alles“ oder ob sie „Du bist nichts, die Revolution ist alles“ oder ob sie „Du bist nichts, deine Gene sind alles“ usw. lautet. Die Denkweise ist in allen Fällen dieselbe: Das Individuum ist lediglich ein unbedeutender und *entbehrlicher* Baustein in einem übergeordneten Ganzen.

ne Autonomie des Subjekts, sondern dessen Unterordnung unter die naturhafte Weltvernunft.

- **Determinismus:** Nach Lehre der Stoa bringt sich die Weltvernunft als universaler und materialistischer Kausal determinismus in der Wirklichkeit zur Geltung. Weil die Stoiker alles mit allem verknüpft sehen, erstreckt sich das Netz der Kausalität auf alles ohne Ausnahme. Somit folgt sämtliches Weltgeschehen einem vorgegebenen Programm, hinter dem nicht die Willkür jenseitiger Götter, sondern eine strenge und weise Ordnung steht. Dass sich alle Dinge mit Gewissheit so ereignen, wie es die Weltvernunft in ihrer Weisheit im Voraus bestimmt hat, begründet das grenzenlose Vertrauen in den Schicksalsverlauf des Einzelnen und des gesamten Kosmos. Weil die Stoiker damit rechnen, dass sämtliches Geschehen auf ein großes, übergeordnetes und göttliches Ziel hinsteuert, haben sich alle Partialinteressen diesem Ziel unterzuordnen. Damit werden die Natur und der in ihr liegende Wille dem Menschen zum ‚neuen‘ Schicksal. Obwohl das konkrete Ziel der Geschichte seltsam unbestimmt bleibt und die Stoa keine ausdrückliche Eschatologie formuliert, darf der Mensch dem Weltplan vertrauen und das ihm Bestimmte zuversichtlich annehmen; vor der vernünftigen Allnatur – seinem ‚neuen‘ Schicksal – braucht er sich nicht mehr zu fürchten. Wo jedoch sämtliches Sein und Werden als sichtbare Gestalt eines kosmisch-göttlichen Überwillens betrachtet wird, gibt es – außer diesem Willen – keine weiteren Subjekte mehr. Der Mensch ist und bleibt zwar ein Teil des Gesamtgefüges, aber er ist keinesfalls sein Haupt oder auch nur eine nennenswerte Größe. Auf dem Schachbrett der Geschichte hat er gewissermaßen mitzuspielen und jene Rolle anzunehmen, die ihm zugewiesen wurde. Folglich nimmt sich der Stoiker auch nicht als ein handelndes Subjekt wahr, sondern er versteht sich als in Dienst genommen für die Verfolgung eines ‚großen Plans‘. Sich in seinen Ansprüchen als Person derart zurückzunehmen, gilt den Stoikern als höchste Tugend.¹⁵²

¹⁵² Von einer Abschaffung oder Auflösung des Subjekts zu sprechen, scheint m.E. nicht angemessen. Zwar rechnet die Stoa mit einer unbeschränkten Geltung des Determinationsprinzips (was eigentlich das Ende des Subjekts bedeuten müsste), doch bedarf es in ihrem Konzept (noch) der Tätigkeit eines selbstreflexiven Subjekts. Denn die Subjekthaftigkeit des Subjekts wird gerade dort beansprucht, wo es sich selbst – willentlich und aus Vernunftgründen – von seiner Subjekthaftigkeit verabschiedet, um sich in ein Größeres einzugliedern. Insofern es sich dabei um eine freie Entscheidung handelt – und diese Position vertritt die Stoa –, braucht es das freie und vernunftbegabte Subjekt. – Der Schritt, die Subjekthaftigkeit des Menschen endgültig in der Natur-Totalen aufgehen zu lassen, wird erst sehr viel später vollzogen.

- **Utilitarismus:** In den Augen eines Stoikers folgen die Funktionszusammenhänge in der Natur nicht den willkürlichen Präferenzen eines wankelmütigen Gottes, sondern einzig dem vernünftigen Nützlichkeitsprinzip der Weltvernunft. Aus ihrer Perspektive wird jeweils das als nützlich betrachtet, was der Gesamtnatur zum Vorteil gereicht, wobei das ‚nützlich‘ ist, was der Sicherung und dem Fortbestand des Lebens dient. Für den Stoiker ist das (praktisch) Nützliche mit dem (sittlich) Guten identisch, und deshalb nimmt er sich die Natur zum Vorbild und ihre Prinzipien zum Maßstab seines persönlichen Entscheidens und Handelns. Es ist ihm ein fundamentales Anliegen, in allem den Nützlichkeitsaspekt im Vordergrund zu sehen, wobei er den Individualnutzen dem Allgemeinnutzen unterordnet. Ethisch verantwortlich handelt also derjenige, der sich von der Zweckdienlichkeit für das Ganze leiten lässt und darin dem Willen der Vernunft folgt. Weil sich in allem Schicksalhaften der göttliche Naturwille ausdrückt und alles Natürliche gleichermaßen gut wie nützlich ist, muss auch das Schicksalhafte nützlich und gut sein. Deshalb vermag der Stoiker in allem Unverfügbaren etwas Positives zu erkennen; selbst im Widersinnigen, Schrecklichen, Destruktiven und Vernichtenden sieht er noch etwas ‚Gutes‘. So war und ist die Stoa immer wieder den Vorwürfen ausgesetzt, einerseits die Schmerzen und Leiden der Menschen angesichts ihrer schlimmen Schicksale nicht ernstzunehmen, und andererseits alles Geschehen allein nach Nützlichkeitsgesichtspunkten zu beurteilen und andere Aspekte außer Acht zu lassen.
- **Letzte kritische Anfragen:** Für die Stoiker scheint der Begriff der ‚vernünftigen Natur‘ selbstverständlich. Aber ist das ‚Natürliche‘ und das der Natur ‚Entsprechende‘ immer so eindeutig zu erkennen, wie es die Stoa behauptet? – Liegt der Naturwille immer klar und offen vor, und ist dieser wirklich immer ‚gut‘? – Reicht allein das Nützlichkeitskriterium aus, um sittliche Entscheidungen und notwendige Unterscheidungen zu treffen? – Wie (und durch wen) können mögliche Auslegungsprobleme gelöst werden, wenn der Wille der Weltvernunft uneindeutig ist? – Überfordert die Pflicht zum Fatalismus nicht die emotionale Seite des Menschen, und heißt Fatalismus nicht zugleich Zustimmung zu einer ‚Diktatur des Schicksals‘? – Bedeutet das gehorsame Hinnehmen aller Schicksalsgeschehnisse nicht eine offene Rechtfertigung von Ungerechtigkeit, Grausamkeit und Unrecht? – Werden nicht die schicksalhaften Leiden unzähliger Menschen auf alle Zukunft festgeschrieben und sogar gebilligt, ohne dass die Stoa einen Ausweg zu ihrer Überwindung zeigen könnte?

Die Stoa bildet ein eigentümliches Konglomerat aus Naturemphase, Determinismus und Lebensweisheit, aber ebenso aus Rationalismus, Pflichtgefühl, Utilitarismus, In-

tellectualität und verschiedenen anderen Elementen.¹⁵³ Hinsichtlich der Schicksals-Frage scheint sie auf den ersten Blick eine faszinierende theoretische und lebenspraktische Plausibilität zu besitzen. Wohl nicht zuletzt aus diesem Grund hat sie zu allen Zeiten eine enorme Popularität in allen Gesellschaftsschichten erlangt. Humanismus, Reformation und Renaissance haben sich ebenso für sie interessiert wie die philosophische und politische Aufklärung der Neuzeit.¹⁵⁴ Auch die frühchristliche¹⁵⁵ und die spätere rationalistische¹⁵⁶ Theologie haben zum Teil beträchtliche Anleihen (z.B. Vorsehungsdenken, Teleologie, Weisheit der Natur) bei ihr gemacht und sich damit für lange Zeit jene Probleme eingehandelt, mit denen sich auch die Stoa immer wieder auseinandersetzen hatte.¹⁵⁷ Die Rezeptionsgeschichte der Stoa hat offenkundig gezeigt, dass sie eine große Anschlussfähigkeit für jene Denkrichtungen bietet, die die ‚Macht des Schicksals‘ intellektuell und rational bewältigen wollen. Aber – so bleibt am Ende zu fragen – kann es wirklich eine Lösung sein, den früheren Feind, das Schicksal, durch Anstrengung des Willens zum ‚Freund‘ zu erklären und sich selbst zu dessen Freund zu machen? Ist es nicht doch eine zu große Zumutung, das zu umarmen, was einen zerstören will?

¹⁵³ Kritiker sehen in dieser Vielschichtigkeit einen zentralen Angriffspunkt. U. a. behaupten sie, dass die Stoa bei weitem nicht mehr jene Geschlossenheit und jenes Niveau erreicht hätte wie der Platonismus oder der Aristotelismus. – Mitunter wird der Stoa der Status einer Philosophie auch völlig abgesprochen; Arno Anzenbacher beispielsweise erwähnt sie auch in der Neuauflage seiner 400-seitigen „Einführung in die Philosophie“ (Freiburg 2002) an keiner Stelle.

¹⁵⁴ Vgl. Hans Joachim STÖRIG, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 220f. – Probleme werden allerdings im neuzeitlichen Denken dann auftauchen, wenn man von der kosmologisch-überpersonalen Betrachtungsweise des Schicksals zu einer individuell-persönlichen (mit dem Anspruch Glück) gelangt. Was im Allgemeinen und theoretisch plausibel klingt, kann im Individuellen durchaus zur Frage werden.

¹⁵⁵ Vgl. den erfundenen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, der bis ins Mittelalter für echt gehalten wurde.

¹⁵⁶ Ob man freilich die Auffassung Wilhelm Weischedels (mit Bezugnahme auf Wilhelm Dilthey) teilen sollte, der die Ausprägung der natürlichen Theologie im 17. Jahrhundert vornehmlich auf stoische Einflüsse zurückführt, scheint fraglich. Auch sein Versuch, innerhalb der Stoa ein „vorzügliches Interesse“ auf dem Gebiet der philosophischen Theologie nachzuweisen, darf angesichts der Mehrdeutigkeit stoischer Begriffe (der Gottesbegriff der Stoa ist sicher nur sehr eingeschränkt vergleichbar mit dem Gottesbegriff des Christentums) als zweifelhaft gelten (vgl. dazu Wilhelm WEISCHEDEL, Der Gott der Philosophen, 60ff.).

¹⁵⁷ Vgl. Arno SCHILSON, Art. „Vorsehung“, in: NHTG 5 (1991), 219f.

IV. Epikur und seine Schule

Um das eigene Selbst gegen die schicksalhaften Verfügtheiten und Widerfahrnisse des Lebens zu schützen, hatte die therapeutisch-stoische Philosophie im Grunde einen widersprüchlichen Weg eingeschlagen. Einerseits hatte sie sich intellektuell von den weltlichen Ereignissen distanziert und sich gewissermaßen über die Wirrnisse des Daseins erhoben; alles Schicksalhafte sollte dem Stoiker letztlich ‚rein äußerlich‘ bleiben. Andererseits stand auch ein Stoiker inmitten von Welt und Geschichte und konnte sich nicht einfach aus beiden verabschieden; deshalb erklärte er alles, was ihm schicksalhaft widerfuhr, kurzerhand für kosmologisch ‚sinnvoll‘ und ‚gut‘, stimmte ihm zu und machte es sich zueigen. Indem er den eigenen Willen dem Schicksalswillen anpasste, schien die Diskrepanz zwischen Erwartetem und Eingetretenem überwunden. Weil alles *gewollt* war, war nichts mehr ein Verhängnis.

Einen ähnlichen Weg beschritten die zeitgleichen Epikureer¹⁵⁸, die – um des Seelenfriedens und des Glücks willen – ebenso wie die Stoiker einem sinnlos-blinden Schicksal keine Macht über die individuelle Seele gewähren wollten. Jedoch gelangen sie zu grundsätzlich anderen Konsequenzen.

Ihr ‚aufklärerisches‘ Denken kreist um die Frage, wie dem Menschen angesichts evi-denter Unfreiheiten – damit meinen sie die tradierten angsteinflößenden Göttermymen, die vorgegebenen Naturkausalitäten und die persönlichen Begrenztheiten – ein eudaimonisch-glückseliges Leben (ἀταραξία) möglich sei.¹⁵⁹ Ein solches beruhigtes Dasein wollten die Epikureer nicht nur für sich selbst erlangen, sondern auch ihren Mitmenschen empfehlen. Deshalb suchten sie nach Wegen, ihren Vorschlag

¹⁵⁸ Vertreter des Epikureismus sind u.a.: *Epikur aus Samos* (341-271), *Apollodoros* (ca. 150 v. Chr.), *Lukrez* (96-55). – Quellen: EPIKUR. Briefe, Sprüche, Werkfragmente (gr./dt.), übers. u. hg. v. Hans-Wolfgang KRAUTZ, Stuttgart ²1985; *Epicurea*, ed. Hermann USENER, Leipzig 1887 (Nachdruck Stuttgart 1966); Diogenes LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. Otto APELT, 2 Bde., Leipzig 1921, unter Mitarbeit v. Günter ZEKL neu hg. v. Klaus REICH, Berlin ²1967, hier: ungekürzte Sonderausgabe Hamburg 1998; LUKREZ, *De rerum natura – Welt aus Atomen*, übers. u. hg. v. Karl BÜCHNER, Stuttgart 2005. – Literatur: u. a. Michael ERLER, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in: Hellmut FLASHAR (Hg.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 4: Die hellenistische Philosophie*, 1. Halbbd., Basel 1994, 29-490; Malte HOSSENFELDER, *Epikur*, München ²2006; Maximilian FORSCHNER, *Epikur. Aufklärung und Gelassenheit*, in: *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike*, hg. v. Michael ERLER/Andreas GRAESER, Darmstadt 2000, 16-38.

¹⁵⁹ Vgl. Diogenes LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, X 128f.: „Eben darum ist die Lust, wie wir behaupten, Anfang und Ende des glückseligen Lebens. Denn sie ist (...) unser erstes, angeborenes Gut“ (Seite 283); vgl. auch ebd. 137.

philosophisch so zu begründen, dass er für eine breite Öffentlichkeit überzeugend und erstrebenswert sein konnte.¹⁶⁰

1. Aufklärung und Gelassenheit

Die Epikureer denken groß von den Fähigkeiten des Menschen und trauen ihm zu, zur gültigen Erkenntnis und zur Bewältigung seines Geschicks befähigt zu sein. An Instrumenten und Kategorien stehen ihm zur Verfügung: a.) seine wahrnehmenden Sinne¹⁶¹, b.) die vorhandenen sprachlichen *Vor-Begriffe*¹⁶² und c.) die Eindeutigkeit und Unwiderlegbarkeit seiner *Empfindung*¹⁶³. Innerhalb ihres sensualistischen Ansatzes spielt für die Epikureer die Vernunft eine eher untergeordnete Rolle. Es gilt, „streng und genau darauf zu achten, was den Sinnen ‚gegeben‘ ist (...), und sich aller Hinzufügungen des Verstandes zu enthalten. Irrtum und Verfehlung verdanken sich einzig dem zum Gegebenen Hinzugedachten.“¹⁶⁴ Immer müsse man erst „von dem Sichtbaren ausgehen, um sich [dann] das Unsichtbare zu deuten“¹⁶⁵ – niemals andersherum. Wie nun aber sehen die Epikureer die Welt? Und wie bewerten sie das, was ihnen schicksalhaft widerfährt?

In seiner Physik lehnt sich Epikur (341-271) weitgehend an die materialistische Atomlehre Demokrits an. Die Intention seiner naturwissenschaftlichen Forschung besteht jedoch nicht darin, die Natur um ihrer selbst willen zu erforschen, sondern die Menschen durch *Aufklärung* über die natürlichen Zusammenhänge von ihren irrationalen Sorgen und Belastungen zu befreien.¹⁶⁶ Die objektiven Erkenntnisse der Naturwissenschaft sollen also in Dienst genommen werden für das therapeutische Programm einer frühen Entmythologisierung und Entteleologisierung: Für den Epikureer ist die Welt weder eine Schöpfung der Götter, noch lenken diese in ihrer

¹⁶⁰ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1996, 303-308.

¹⁶¹ Vgl. auch zum Folgenden: Diogenes LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, X 31; „Finden wirst du, daß zuerst von den Sinnen wurde geschaffen / Kenntnis von Wahrem und daß man die Sinne nicht kann widerlegen. / Denn von größerem Verlaß muß jenes doch sich erfinden, / das von selbst durch Wahres vermag zu besiegen das Falsche. / Wem muß weiter man größeres Vertrauen als eben den Sinnen / zollen? Oder vermag etwa, von falscher Wahrnehmung rührend, / Denken dagegen zu reden, das ganz von den Sinnen doch abstammt? / Denn sind diese nicht wahr, wird falsch auch jegliches Denken“ (LUKREZ, *De rerum natura*, IV 478-484, Seite 289).

¹⁶² Vgl. Diogenes LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, X 33, 37.

¹⁶³ Vgl. ebd., X 129.

¹⁶⁴ Maximilian FORSCHNER, *Epikur. Aufklärung und Gelassenheit*, 19.

¹⁶⁵ Diogenes LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, X 32.

¹⁶⁶ Maximilian FORSCHNER, *Epikur. Aufklärung und Gelassenheit*, 23.

Willkür den Lauf des Schicksals auf ein Ziel hin. Stattdessen sieht er alle Körper zusammengesetzt aus unzähligen, unteilbaren, kleinsten Elementen, den sich bewegenden Atomen. Sie stellen die stoffliche Grundlage für das Sein und Werden (in) der Welt dar, wobei die Summe aller Teile immer gleich bleibt. Ihre Dynamik – und damit alle Veränderung und Geschichte – gehorcht keinem göttlichen Plan, sondern folgt allein ihren vernünftigen mechanischen Gesetzmäßigkeiten.¹⁶⁷

Bis hierher entspricht der geschlossene Determinismus weitgehend der stoischen Lehre. Doch durchbrechen die Epikureer dessen absolute Geltung, weil sie unvereinbar wäre mit der offenkundigen menschlichen Freiheit und dem Selbstverständnis des Menschen als verantwortlich handelndes Subjekt, sowie der Tatsache, dass überhaupt Körper existieren.¹⁶⁸ Um dieses Problem zu lösen, führt Lukrez das Prinzip einer ursachelosen, rein zufälligen „Spontanabweichung“ der Atome von ihrer vorgegebenen Bewegungsbahn (*declinatio*)¹⁶⁹ ein, die es ermöglicht, den mechanistischen Determinismus auszusetzen und Kausalität aus Freiheit zu begründen.¹⁷⁰ Für das epikureische Lebensideal der *ἡδονή* (Lust, Lebensfreude) ist hiermit ein wichtiger Schritt getan: Hatte ihre materialistische, unteleologische und deterministische Konzeption eine Befreiung aus der Abhängigkeit der Götter begründet, so wird durch die „*declinatio*“-Theorie effektive Freiheit von den zwingenden Determinationen denkbar. Durch seine Freiheit erhebt sich der Mensch „aus dem allgemeinen Kausalnexus, kann selbst und eigenschöpferisch eine Ursachenreihe beginnen, ist damit wieder Herr seines Lebens und kann es gestalten, wie es ihm beliebt.“¹⁷¹ Weder Forderungen oder Einflussversuche der Götter noch die Notwendigkeiten des (blinden) Fatums können dem Glück des nunmehr freien Menschen mehr entgegenstehen. In der Welt der Epikureer gibt es nun gewissermaßen alles nebeneinander: Was existiert „und wie sich diese Gebilde verhalten, scheint sich allein dem Zufall, den mechanischen Gesetzen atomarer Bewegung und zum Teil dem Wirken

¹⁶⁷ Vgl. zur epikureischen Atomlehre: Diogenes LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, X 34-39. Lukrez versteht darunter die senkrechte Geradeausbewegung aufgrund von Eigengewicht und Schwerkraft, die Mechanik bei Auf- und Abprall sowie die Verflechtung der Atome zu Körpern (vgl. LUKREZ, *De rerum natura*, II 184ff.).

¹⁶⁸ Es sei wohl humaner, so Diogenes über Epikur, an ansprechbare Götter zu glauben als sich zum Sklaven der unerbittlichen Naturnotwendigkeit (*heimarmene*) der Physiker zu machen; die Götter ließen schließlich der Hoffnung auf Erhöhung und Belohnung noch Raum (vgl. Diogenes LAERTIUS, X 134).

¹⁶⁹ Vgl. LUKREZ, *De rerum natura*, II 216-250.

¹⁷⁰ Vgl. Ciceros Spott über die Einführung dieses in seinen Augen inkonsequenten und willkürlichen Prinzips, s. CICERO, *De fato*, X 23; XX 46-48.

¹⁷¹ Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I, 282.

menschlicher Freiheit zu verdanken.“¹⁷² Es bestehe, so Epikur, deshalb keine Veranlassung, sich vor dem Gegebenen oder dem Kommenden zu fürchten, weil der Mensch kraft seines Verstandes und seiner Freiheit einen Standort gefunden habe, der ihn über die schicksalhafte Verfügungsmacht des Weltgeschehens erhebe. Wer verstanden habe, nach welchen Prinzipien die Weltprozesse funktionierten, brauche sich weder vor dem Ganzen noch vor dem Einzelnen zu ängstigen.¹⁷³

Zwar bestreitet auch Epikur nicht grundsätzlich die Existenz von Göttern¹⁷⁴, doch reduziert er ihre Relevanz aufs nahezu Bedeutungslose. Seiner Auffassung nach seien sie „unvergängliche und glückselige Lebewesen“, denen er die „mühevoll Beschäftigung mit himmlischen und irdischen Angelegenheiten“ abspricht, weil es mit ihrer „Autarkie und Seligkeit“ unvereinbar sei.¹⁷⁵ Um jede Art von Berührung oder Einflussnahme vonseiten der Götter auszuschließen, weist er ihnen einen weitentfernten Wohnort zwischen den Welten zu, „wo sie sich in einem endgültigen Ruhestand“¹⁷⁶ befinden. Dies liegt ganz auf der Linie seines hedonistischen Interesses, denn mit der Verabschiedung des göttlichen Eingreifens in die Geschicke der Welt und in das Leben der Menschen, distanziert er sich zugleich von jenen lusthemmenden theologisch-mythischen Implikationen eines (moralisch relevanten) Gott-Glaubens, die das menschliche Glück beeinträchtigen könnten (z.B. Rechenschaftspflicht gegenüber einer allmächtigen göttlichen Instanz; eschatologisches Gericht und Strafandrohung bei Verfehlungen; kultische oder ethische Forderungen zur Beschwichtigung des potentiellen göttlichen Zorns etc.)¹⁷⁷. Der Preis, den die Epikureer für ihre Emanzipation bezahlen, besteht freilich im Verzicht der beruhigenden traditionellen Vorstellung von göttlicher Fügung und Vorsehung, wie es die Stoa kannte. Gleichwohl ist die epikureische Einstellung zum Leben von einem – jetzt rationalistisch und gottfrei begründeten – Selbst-Vertrauen gekennzeichnet. Zwar sei das Leben kurz, und es gäbe auch keine Perspektive auf ein Leben nach dem Tode,

¹⁷² Maximilian FORSCHNER, Epikur. Aufklärung und Gelassenheit, 27.

¹⁷³ Vgl. Diogenes LAERTIUS, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, X 82.

¹⁷⁴ Vgl. Diogenes LAERTIUS, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, X 123.

¹⁷⁵ Maximilian FORSCHNER, Epikur. Aufklärung und Gelassenheit, 27 (mit Bezug auf Diogenes LAERTIUS, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, X 76f., 81, 123, 139 u.a.).

¹⁷⁶ Johannes HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, Bd. I, 283.

¹⁷⁷ Vgl. z.B. LUKREZ, De rerum naturam, I 146; er spricht bereits vom aufklärerischen Licht der Vernunft: „Diesen Schrecken muß, dies Dunkel der Seele notwendig / nicht der Sonnen Strahl, noch die hellen Geschosse des Tages / schlagen entzwei, vielmehr Naturbetrachtung und Lehre“ (naturae species ratioque), Seite 17-19.

doch böten Natur und Kosmos alles, was der Mensch zu einem glücklichen Leben benötige.¹⁷⁸

Trotz einiger intellektueller Schwächen¹⁷⁹ bieten die Epikureer eine pragmatische Lebens- und Weltdeutung an, die den Menschen eine selbstbewusste, angstfreie und immer auf das Lebensglück zielende Perspektive eröffnen will. – Doch auch ein Epikureer bleibt von schlimmen Schicksalsschlägen nicht verschont, und auch er muss sich die Frage stellen, wie er jene Unverfügbarkeiten beurteilt, die Lust und Lebensfreude empfindlich beeinträchtigen können. Schließlich stellen Schmerz, Leiden und Tod auch für ein Ataraxie-Konzept die größten Unlust-Faktoren dar.

Erstaunlicherweise bleiben die Epikureer auch dem Schmerz, dem Leiden und dem Tod gegenüber bemerkenswert gelassen. Ihnen ist durchaus die Unmöglichkeit bewusst, ein völlig schmerzfreies Leben zu führen, doch sind sie der Auffassung, dass die Furcht vor grenzenlosem Schmerz letztlich unbegründet sei. Ihre ‚Therapie‘ besteht in einer positiven Neuinterpretation der Widerfahrnisse. Beispielsweise sei jeder Schmerz immer in seinem Verhältnis zur erfahrenen und erfahrbaren Lust zu sehen, denn durch sie werde er relativiert oder auch aufgehoben. Darüber hinaus sei übergroßer Schmerz immer nur von kurzer Dauer und werde im Zweifelsfall durch Selbstaufgabe oder Tod abgelöst.¹⁸⁰ Und ganz ähnlich stehe es auch um den Tod selbst: „Der Tod hat keine Bedeutung für uns; denn was aufgelöst ist, ist ohne Empfindung; was aber ohne Empfindung ist, das hat keine Bedeutung für uns.“¹⁸¹ Zwar komme der Tod mit schicksalhafter Unvermeidbarkeit auf jeden Menschen zu, doch müsse dies nicht zwangsläufig eine Bedrohung darstellen. Im Gegenteil bewirke das Wissen um die eigene Endlichkeit erst eine Steigerung des befristeten Lebensgenusses, weil allein eine befristete Zeit der menschlichen Existenz Wert und Gewicht verschaffe. Finster sei dagegen die Aussicht auf ein unendliches Leben,¹⁸² da sie die Gegenwart entwerte und den Menschen von sich selbst entfremde. Erst das Akzeptieren der eigenen Sterblichkeit erlaube eine souveräne Distanzierung von allen Phantasien, die angesichts des Todes den Menschen ängstigen können.

¹⁷⁸ Vgl. Diogenes LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, X 130.

¹⁷⁹ Vgl. Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I, 281, 283; Maximilian FORSCHNER, *Epikur. Aufklärung und Gelassenheit*, 31.

¹⁸⁰ Maximilian FORSCHNER, *Epikur. Aufklärung und Gelassenheit*, 27.

¹⁸¹ Diogenes LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, X 139.

¹⁸² Vgl. ebd., X 124.

2. Relevanz

Das epikureische Schicksalsverständnis scheint nach wie vor von hoher Aktualität. Bei genauerer Betrachtung wird man feststellen, dass zeitgenössische und populäre Daseinskonzeptionen in nicht unerheblichem Maße Anleihen in der epikureischen Schule machen und bekannte Thesen in neuem Gewand vertreten.

Gegen die Stoa wenden die Epikureer ein, dass das Leben trotz der auf ihm lastenden Schicksalhaftigkeiten mehr beinhalten könne als lediglich pflichterfüllenden Fatalismus und willfährige Devotion unter eine allmächtige Weltvernunft. Stattdessen reklamieren sie den ‚Anspruch auf Glück für jedermann‘ zum vorrangigen Natur-Recht. Wohl verfolgen auch sie das Ziel, den Ansprüchen und Gesetzmäßigkeiten der Natur zu genügen – schließlich betrachten auch sie sich als Teil der Natur –, und doch sind ihre Entscheidungen und Handlungen zugleich von dem Interesse geleitet, ein hohes Maß an Glückseligkeit und Lebensgenuss sicherzustellen. Aus diesem Grund sollen glückshemmende Einflussfaktoren soweit wie möglich ausgeschaltet werden.

Gut möglich, dass die epikureischen Konzeptionen von Kosmologie und Ethik durch diese Glücks-Absicht orientiert sind. Nicht ohne Grund setzen sie in ihrer Physik gegen die göttlichen Willkürakte die Theorie eines lückenlosen Kausaldeterminismus, denn lieber sehen sie sich durch eine materialistische Ursache-Wirkungs-Kette bestimmt als der Beliebigkeit sprunghafter Mächte ausgeliefert. Zwar ist auch in dieser Vorstellung der Mensch nicht absolut frei, doch gewährleistet ein objektiver Determinismus immerhin eine relative ‚Planungs- und Zukunftssicherheit‘ – und bietet darin eine wichtige Grundvoraussetzung zum glücklichen Leben. Es mag vielleicht ‚politisch‘ begründet sein, dass sie die Existenz der Götter nicht leugnen – faktisch spielen sie für die Lebens- und Schicksalsbewältigung der Epikureer jedoch keine Rolle mehr.

Den Epikureern dürfte ebenfalls bewusst sein, dass Glück nicht ohne ein gewisses Maß an Freiheit und Selbstgestaltungschancen zu haben ist. Deshalb kann für sie eine weltvernünftige Teleologie, der sich der Mensch einzufügen und unterzuordnen hat, ebenso wenig in Frage kommen, wie die Vorstellung, nicht mehr zu sein als ein unbedeutendes Instrument in einem kosmischen Gesamtensemble. Wenn individuelles und selbstbestimmtes Glück als das Primärziel menschlichen Lebens betrachtet wird, würde jedes nicht frei gewählte Ziel ein Glückshindernis darstellen. Die Skepsis der Epikureer allen teleologischen Vorstellungen gegenüber dürfte hier ihren Grund haben.

In dem Maße wie Einfluss und Bedeutung äußerer Mächte und Zwecke auf die Geschehnisse der Welt reduziert werden, wächst zugleich die Verantwortung des Menschen für sein eigenes Glück. Mögen entscheidende schlimme Schicksalsmomente

(Unglück, Tod, Krankheit etc.) auch nicht in seinem Verfügungsbereich liegen, so soll er sie dennoch so interpretieren, dass sie ihm als ‚gut‘ und ‚glücksfördernd‘ erscheinen; denn stets gilt es, aus *allen* Widerfahrnissen das größtmögliche Glück zu ziehen.

Sicher zählt auch Epikur zu den Utilitaristen, doch akzentuiert er den Inhalt des Nutzen-Begriffs neu. Im Unterschied zu den Stoikern hält er nicht das für ‚nützlich‘, was dem Weltganzen und dem Willen ihrer Allvernunft entspricht, sondern das, was das private Glück begünstigt. Hier kehren sich die Verhältnisse um: Hatte die Stoa mit Entschiedenheit die These vertreten, dass all das, was dem Ganzen diene, auch dem Individuum zum Vorteil gereiche, so liegt bei den Epikureern der Primat auf dem Nutzen für den Einzelnen; von seinem Glück – so meint man – profitiere letztlich die Gesamtheit. Die private Glückssorge steht somit durchaus in einer sozialen Verantwortung; insofern es nämlich dem Einzelnen gelingt, das Beste aus seinem Schicksal zu machen, gewinnt zugleich die ganze Gemeinschaft, in der er lebt.¹⁸³

Zwar betont der Epikureismus ausdrücklich, dass er keine Lehre für Intellektuelle sein wolle, sondern dass sich die Propagierung eines genussvollen Lebens an Menschen aller Schichten wende, doch setzen auch seine Schicksalsbewältigungs- und Unlustvermeidungstechniken ein anspruchsvoll-rationalistisches Denken voraus. Welt und Schicksal werden nach Kategorien des Verstandes analysiert, und die glücksermöglichende Selbstdistanzierung des Menschen erfolgt in erster Linie mit den Mitteln der Vernunft. Auch eine Schicksalsbewältigung, wie sie die Epikureer vorschlagen, gelingt offenbar nur durch die Inanspruchnahme der intellektuellen Fähigkeiten des Menschen.

Wie für die Stoa so gilt auch für den Epikureismus, dass nicht die Faktizität eines schlimmen Schicksals beseitigt wird, sondern dass allein - durch vernünftige Einsicht! – die Haltung ihm gegenüber sich ändern soll. Die Schicksalsbewältigungslast liegt also beim Menschen und dem Umgang mit seinen Erwartungen, und der Erfolg hängt wesentlich von seiner intellektuellen Einsichtsfähigkeit ab. Die ursprüngliche Hoffnung auf eine Befreiung aus der Verhängnishaftigkeit des Schicksals richtet sich nicht länger auf einen göttlichen Heilsbringer oder auf die Barmherzigkeit und Weisheit einer Weltvernunft, sondern es liegt allein beim Menschen, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf der Verfangenheiten herauszuziehen. Im epikureischen Konzept steht der Mensch zeit seines Lebens unter dem soteriologischen Imperativ, sich selbst das Glück verschaffen zu müssen.

¹⁸³ Liberale Wirtschafts- und Gesellschaftstheorien haben immer wieder auf dieses epikureische Grundaxiom zurückgegriffen.

Letztlich wird auch im Epikureismus nur die *verhängnisvolle* Macht des Schicksals, nicht aber das Schicksal selbst überwunden; offenbar will Epikur nicht die Welt ändern, wohl aber den Menschen. Schlimmes Schicksal wird allenfalls erklärt, relativiert oder instrumentalisiert, nicht jedoch besiegt und abgeschafft. Trotz aller wohlmeinenden Absicht kann auch der Epikureismus keine Lösung auf die Frage des Menschen nach der Unverfügbarkeit schicksalhafter Ereignisse bieten. Ihm bleibt eine mehr oder weniger plausible Theorie, der es genügt, sich mit den unheilvollen Zuständen der Welt zu arrangieren.

V. Zwischenbilanz: Vorsokratik – Stoa – Epikureismus

Bereits in der Antike hatte der naturwissenschaftliche Zugang zur Schicksalsproblematik ein beachtliches Niveau erreicht. Zwar konnten die gewonnenen Theorien nicht experimentell überprüft werden, doch boten die Kosmologien ein kreatives Deutungspotential, das seit dem Hochmittelalter und bis in die Gegenwart eine bemerkenswerte Resonanz erfuhr. Die wesentlichen Grundentscheidungen änderten sich trotz eines verbesserten Instrumentariums in der Folge kaum; die gewonnenen Einsichten wurden lediglich verfeinert, gegebenenfalls anders akzentuiert, vereinheitlicht, zugespitzt und mitunter modifiziert. Von bleibender Bedeutung scheinen folgende Punkte zu sein:

- **Naturalisierungstendenzen:** Bereits in der Vorsokratik und in maßgeblichen Strömungen des Hellenismus existierte augenscheinlich ein hohes Interesse an den naturwissenschaftlichen Aspekten der Frage nach dem unverfügbaren Schicksal. Man erkannte einen Zusammenhang zwischen der kosmologischen Konstitution der Welt und den Geschicken der Menschen, so dass jene Faktoren, die die Strukturen und Prozesse des Gesamtkosmos begründeten, auch für das Schicksal des Individuums verantwortlich sein müssten. Man emanzipierte sich von den überlieferten theo-kosmologischen Vorstellungen, wie sie in den Mythen und Legenden der Volksfrömmigkeit tradiert waren, und trieb naturphilosophische und physikalische Forschungen. Sich grundsätzlich von der Existenz und dem Wirken göttlicher Mächte zu verabschieden, lag zwar noch weitgehend jenseits antiker Vorstellungskraft, doch trat die Bedeutung der Götter – insbesondere für das Schicksalshandeln – zusehends in den Hintergrund. Geschick und Geschichte der Welt vollzogen sich nach Gesetzmäßigkeiten und Regeln, die in der Natur selbst aufgefunden werden konnten, und es brauchte kaum einer Initiative von außen, um sämtliche Prozesse des Lebens in Gang zu halten. Was man zuvor für mysteriös oder für göttliche Willkür hielt, wurde rationalistisch

aufgeklärt und wissenschaftlich naturalisiert. Die eher voluntativ-personale Metaphysik der Mythen transformierte sich in eine materialistisch-überpersonale Metaphysik der Philosophie. Man wollte sich aus der bedrohlichen Unzuverlässigkeit der Götter befreien und fand Zuflucht in der stabilen Ordnung der Natur. Die Vorstellung individueller Gottheiten wurde buchstäblich neutralisiert und ihre Tätigkeit auf die initiale Welterschaffung, den abstrakten Welterhalt oder eine teleologische Weltsinnsetzung reduziert. Wohl tauchten Götterideen noch als metaphysische ‚Hintergrundstrahlung‘ (z.B. als stoische Weltvernunft) in den deistischen Kosmologien auf, doch spielte der traditionelle Götter-Glaube für das Alltagsleben und die Frömmigkeit fortan eine eher untergeordnete Rolle.¹⁸⁴ Rettung, Erlösung und Glück erwartete man nicht länger von den klassischen Göttern – nach neuer Denkungsart musste der Mensch selbst dafür aufkommen. Sofern die Naturphilosophie eine theologische Komponente beinhaltete, verschmolzen beide Disziplinen zu einer frühen Form ‚rationaler Theologie‘, die sich auf Vernünftigkeit, Logik und Plausibilität stützen sollte.

- **Befreiung durch Determinismus:** An die Stelle permanenter göttlicher Weltaktivität trat ein materialistisch orientierter Determinismus, der himmlisches Eingreifen durch weltliche Kausalketten ersetzte. Ziel war es, die Geschehnisse der Welt vollständig *aus sich* heraus zu erklären – ohne auf ein Handeln der Götter zurückgreifen zu müssen.¹⁸⁵ Hatte man zuvor geglaubt, das Individual- und Weltenschicksal resultiere aus einzelnen Akten göttlicher Intervention, und hatte man in ihnen möglicherweise sogar eine (häufig schwer) nachvollziehbare Logik (Schicksal als Strafe, Belohnung, Erziehung, Prüfung, Willkür etc.) vermutet, so resultieren die Geschehnisse nun aus dem (mehr oder weniger) vernünftigen Programmablauf der Natur. Diese wird gleichsam zur ontologischen Grundgröße und verantwortet mit ihren unverrückbaren Gesetzen alles weltliche Sein und Werden. Damit löst sich das Schicksalsgeschehen aus dem Machtbereich der unzuverlässigen Götter; es wird zu einem Ereignis, das durch ein planmäßiges Zusammenspiel rein natürlicher Faktoren herbeigeführt wird. Man empfindet die aufgespürte Naturordnung jedoch nicht als Zwang oder Einengung, sondern sieht in ihr eine *Harmonie*, die das Chaos besiegt. Es wirkt paradox, aber die Entdeckung des natürlichen Kausaldeterminismus stellt möglicherweise einen

¹⁸⁴ Verwiesen sei noch einmal auf die Kritik Senecas an den Frömmigkeitspraktiken seiner Zeit. Für ihn sind Sühnungen und Gebete „nichts anderes (...) als Tröstungen eines kranken Geistes“ (SENECA, ep. 77,12 quaest. 2, 35, 1f. [zit. nach RAC 7, 567]).

¹⁸⁵ Pierre-Simon Laplace (1749-1827) wird rund 2000 Jahre später eine neuzeitliche Naturtheorie präsentieren, die diesen Anspruch erfüllen will.

Schritt auf dem Weg zur Steigerung der Lebenssicherheit und damit zugleich zur (Selbst-)Befreiung des Menschen aus der Daseins-Angst dar.

- **Wissen als Souveränität:** Weil Schicksalsgeschehen nun *vernünftig* verstanden werden kann, gewinnt es an Transparenz und verliert seinen Schrecken. Die neue Sicht erweitert zwar nicht den faktischen Handlungsspielraum des Menschen – nach wie vor ist er der Macht des Schicksals unterworfen –, doch verbessert sich sein subjektives Empfinden, weil er das ihn Beängstigende als natürliche Notwendigkeit begreift. Es scheint allemal hinnehmbarer, objektiven naturgesetzlichen Zwängen unterworfen zu sein als unter der chaotischen Herrschaft launischer Götter zu stehen. Das Wissen um die unverfügbaren Zusammenhänge bedeutet zwar nicht, mehr Einflussmöglichkeiten auf das Schicksal zu besitzen, aber es verschafft durch Distanzierung zumindest ein bescheidenes Maß an Sicherheit und Souveränität.¹⁸⁶ Ereignisse, die als ‚natürlich‘ angesehen werden können, verlieren über kurz oder lang ihre beklemmende Aura. Weil jedoch die Zuständigkeit zur Schicksalsbewältigung nicht delegierbar ist, lastet auf den Schultern des Menschen ein latenter Imperativ, sich immerfort Wissen anzueignen, mit dessen Hilfe er seine Selbsterlösung vorantreiben kann.
- **Sinnprobleme:** Das theoretische Wissen um den natürlichen Ursprung des Unverfügbaren löst freilich noch nicht das existentiellere Problem, dem erlebten (und erlittenen) Schicksal einen Sinn zuzusprechen. Die naturphilosophische Rekonstruktion der Genese eines schicksalhaften Ereignisses verleiht diesem noch keine sinnschaffende Bedeutung, und eine materialistische Basis in Verbindung mit deterministischen Funktionszusammenhängen weist ‚naturgemäß‘ nicht über sich hinaus – ihr fehlt also genau das, was sinnstiftend sein könnte. Wo es um die Sinnproblematik geht, hilft in der Regel eine Antwort auf die Frage, *wie* oder *wodurch* etwas entstanden sei, nicht weiter; vielmehr gilt es zu klären, *wozu* das Widerfahrene diene, *wofür* es gut sei und *was* es am Ende bedeute. Eine rückwärtsgewandte Kausalitätskette kann einen Sinnzusammenhang nicht ersetzen, denn Bedeutung erlangt ein Schicksalsereignis erst, wenn es unter seinem teleologischen Aspekt betrachtet wird. Den frühen Natur-Philosophen dürf-

¹⁸⁶ Nur wenn man „Bescheid“ wisse „über die Natur des Weltalls“, meint Epikur, sei es möglich, „sich von der Furcht hinsichtlich der wichtigsten Lebensfragen zu befreien“; andernfalls bewege man „sich nur in Mutmaßungen mythischen Charakters“; „Sicherheit“ und „unverfälschte Lustempfindungen“ seien ohne „Naturerkenntnis“ nicht zu bekommen (Diogenes LAERTIUS, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, X 143, Seite 289f.).

te diese Problematik bewusst gewesen sein, denn zumeist¹⁸⁷ enthalten ihre Kosmologien teleologische oder idealistische Elemente, mit denen verworrene Schicksals-Zufälligkeiten zu sinnvollen Natur-Notwendigkeiten umgedeutet und in einen Globalzusammenhang gestellt werden können. Besonders jene Konzepte, die erklärtermaßen eine ‚therapeutische‘ Absicht verfolgen, verzichten durchweg nicht auf ein – meist abstrakt bleibendes¹⁸⁸ – Telos der Gesamtgeschichte, denn trotz seines kausal-deterministischen Ursprungs kann hierdurch jedem Schicksalsereignis seine spezifische Bedeutung im Duktus einer kosmischen Finalität zugewiesen werden – im größeren Kontext erscheint es dann sinnvoll. Es liegt auf der Hand, dass dieser universale Sinnkonnex nicht nur dieselbe Autorität, sondern auch dieselbe Dignität besitzen muss wie zuvor der unantastbare Götterwille. Die klassischen göttlichen Attribute (Heiligkeit, Vollkommenheit, Absolutheit, Omnipräsenz etc.) gehen somit auf die Natur, ihre Vernunft und ihre Prozesse über. Dies hat gravierende Folgen: Es wird nicht nur der Status des Menschen aufgewertet (statt als Spielball der Götter zu gelten, hat er nun Anteil an der Würde der Natur), sondern auch sein Geschick erhält ‚höhere Weihen‘ – es partizipiert an der Sinnhaftigkeit der allumfassenden, heiligen und guten Naturvernunft.

- **Therapeutische Absichten:** Die meisten hellenistischen Naturphilosophen „widmeten sich nicht nur philosophischer Theoriebildung, sondern wollten konkrete Hilfestellung leisten bei dem Bemühen, im diesseitigen Leben Glück (...) zu finden und Techniken der Lebensbewältigung anzubieten.“¹⁸⁹ Epikur ist sogar der Auffassung, dass der Mensch überhaupt „keiner Naturlehre“ bedürfe, wenn ihn „nicht die Angst vor den himmlischen Erscheinungen quälte und vor dem Tode als einer vielleicht doch (...) bedeutungsvollen Sache“¹⁹⁰. Weil viele Naturphilosophien offenkundig sehr lebenspraktische Ziele verfolgten, zeigen sie eine besondere Affinität zur Schicksalsproblematik. Sie waren der Auffassung, dass eine naturwissenschaftlich aufgeklärte Haltung gegenüber dem Schicksal ein ‚richtiges‘ Handeln (Ethik) begründen könne. Einige Konzepte nahmen in

¹⁸⁷ Es finden sich auch Kosmologien, die keine ausdrückliche teleologische Ausrichtung besitzen. Ein ‚Sinn der Natur‘ scheint ihnen entweder nicht vorhanden oder nicht bestimmbar; die Epikureer sind z.T. der Meinung, einen Sinn müsse sich der Mensch selbst verschaffen (z.B. das Glück).

¹⁸⁸ Wo die Ziele konkreter gefasst werden, instrumentalisiert man schicksalhafte Ereignisse häufig als pädagogische Mittel zur Steigerung von Demut, Tugend, Stärke oder Ehre.

¹⁸⁹ Michael ERLER, Einleitung, in: Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hg. v. Michael ERLER/Andreas GRAESER, Darmstadt 2000, 2.

¹⁹⁰ Diogenes LAERTIUS, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, X 142.

der Folge den Charakter einer ‚Lehre‘ an, entwickelten sich zum allgemeinen Bildungsgut und wurden von weiten Bevölkerungskreisen als ‚lebenskundliche Weisheit‘ rezipiert. Als lehrhafte Orientierungshilfe sollte das *Verstehen* der naturnotwendigen Zusammenhänge primär dazu dienen, das praktisch-konkrete Leben besser zu *bestehen*.¹⁹¹ Um zu einem glücklichen, angstfreien und furchtlosen Leben zu finden, galt es, sich von jenen unzuverlässigen Schicksalsmächten zu emanzipieren, die danach trachteten, dies zu verhindern. Aus der finsternen Kerkerhaft treuloser Schicksalsdespoten flüchtete man sich in die bergenden Arme der heiligen Natur – und tauschte doch nur ein Gefängnis gegen ein anderes aus.

- **Tragik:** Insofern wohnt den rationalistischen Konzepten der Antike eine gewisse Tragik inne. Schicksalsbewältigung findet lediglich ‚im Kopf‘ statt – die Realität ändert sich dagegen in keiner Weise. Fast scheint es, als gäbe man sich damit zufrieden, die grauen Zellenwände des Schicksalsgefängnisses bunt anzustreichen und das ‚Beste aus seiner Lage‘ zu machen. Der theoretischen Entmystifizierung und Entschreckung des Schicksals folgt keine praktische Schicksals*überwindung*. Man denkt gleichermaßen dualistisch wie idealistisch/ideologisch: Dualistisch, weil die Seele sich des Verstandes bedient, um sich gedanklich zu befreien, der Körper jedoch dagegen abgewertet wird und allen Widerfahrnissen ausgeliefert bleibt; idealistisch/ideologisch, weil die Wirklichkeit entgegen allem ursprünglichen Empfinden immer als positive wahrgenommen wird und Leid und Schmerz utilitaristisch umgedeutet werden. Das gleichsam dogmatische Urteil über die Weltwirklichkeit, das allem natürlichen Fühlen widerspricht, führt in der Folge zu einem nicht unerheblichen Glaubwürdigkeitsproblem.
- **Ausblick:** Man versucht, mit dem Schicksal fertigzuwerden, indem man es als abgeleitete und manifeste Wirkung des Naturgeschehens interpretiert. Als Derivat einer absoluten Notwendigkeit büßt es zwangsläufig seinen Charakter als selbständige Macht ein. Die Moiren haben ebenso ausgedient wie die olympi-

¹⁹¹ „Was immer auch davon stimmen mag (...) – wir *müssen* philosophieren. Mag uns das Schicksal mit unerbittlichem Gesetz gefesselt halten, mag ein Gott nach seinem Willen das Weltall ordnen, und mag auch der Zufall die Angelegenheiten der Menschen ohne Ordnung in Gang setzen und hin- und herwerfen –, die Philosophie *muss uns schützen*. Sie wird uns ermuntern, der Gottheit gern, dem Zufall aber nur widerwillig zu gehorchen. Sie wird dich lehren, Gott zu folgen und den Zufall zu ertragen“ (SENECA, Briefe an Lucilius XVI 3-5, in: Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte, übers. u. hg. v. Wolfgang WEINKAUF, Stuttgart 2001, 64 [kursiv v. m.]; vgl. ebd. 64-71).

schen Götter und Heroen mit ihrer schicksalsbestimmenden Macht. – Materie, Regelmäßigkeit, Vernunft und Logik sind die zentralen Kategorien des ‚neuen‘ Schicksalsverständnisses. Damit sind die begrifflichen und konzeptuellen Grundvoraussetzungen geschaffen für eine spätere vollständige Naturalisierung von Schicksal, Welt und Mensch. Noch wähnt man sich in der Natur in Sicherheit, noch bietet sie Zuflucht vor der Willkür des alten Fatums – doch zeichnen sich bereits jetzt jene Fragen ab, die in der Folgezeit zu beantworten sind; mit den neuen Kategorien liegen die neuen Probleme schon auf dem Tisch.

VI. Umwälzungen: Die Wende zum neuzeitlichen Schicksalsverständnis

Nach wie vor war der vormoderne Mensch „von keiner anderen Evidenz so tief durchdrungen wie der: dass es immer anders kommt, als man denkt.“ Denn mochte auch „das Denken den Menschen zukommen, das Lenken [blieb] in jedem Fall Sache der Götter“. Dass nichts wirklich planbar oder sicher war und dass das Risiko überall lauerte, war sozusagen „das Apriori der altweltlichen praktischen Lebenserfahrung.“¹⁹² Stets kam das Unerwartete dazwischen.

Das aufkommende Christentum hatte mit seiner schicksalsbesiegenden eschatologischen Botschaft der Schicksalshermeneutik nicht nur eine neue Richtung gegeben, sondern die Denker auch für Jahrhunderte derart beschäftigt, dass das naturphilosophische Paradigma weitgehend ins Abseits geraten war. Die Geschehnisse von Welt und Mensch interpretierte man überwiegend vor dem Hintergrund biblischer Geschichtsteologie und christlicher Soteriologie. Man war der Überzeugung, dass die Menschen allein durch das gnadenhafte Heilswirken Gottes aus ihren schicksalhaften Unverfügbarkeiten befreit werden könnten. Weil der allmächtige Gott sozusagen an ihrer Stelle gekämpft habe, weil er auch weiterhin für sie kämpfe und sie am Ende retten werde, habe das Schicksal seine verhängnisvolle Macht verloren. Christus habe durch seine Erlösungstat das Schicksal endgültig besiegt, und deshalb könne der Mensch einigermaßen beruhigt sein; er brauche nicht länger mit seinem Schicksal zu hadern oder es bekämpfen. Einzig der Erlösung zu *glauben*, nicht jedoch sie selbst herbeizuführen, falle in die menschliche Zuständigkeit. In der Folge wurde der populäre ‚Schicksals‘-Begriff wegen seiner heidnischen Konnotationen¹⁹³ nahezu völlig aufgegeben und durch die ‚göttliche Vorsehung‘¹⁹⁴ ersetzt.

¹⁹² Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt a.M. 1996, 21.

¹⁹³ Der alte Schicksalsbegriff schien in mindestens zweierlei Hinsicht anrücklich: Zum einen verwies er auf heidnische Gottesvorstellungen, die angesichts des biblischen Monotheismus nicht akzeptat-

Als Schöpfung Gottes bildete die Natur zwar Ort und Rahmen des definitiven Erlösungsgeschehens durch Jesus Christus, doch besaß sie zunächst weder als Alternativkategorie zur philosophischen noch als Werkzeug zur technischen Überwindung des Unverfügbaren eine herausgehobene Bedeutung. Weil sich die Christen als ‚Kinder Gottes‘ betrachteten und weil sie ihre ‚wahre Heimat‘ im Himmel sahen, bedeutete ihnen die Welt wenig; vielmehr war es ihr Ziel, ihre Naturgebundenheit gewissermaßen *spirituell* zu überwinden. Zwar wies die Natur einerseits über sich hinaus, indem sie als ‚Buch Gottes‘¹⁹⁵ seinen heiligen Willen repräsentierte – ihre scheinbaren Defizite also nicht „verbesserungs-, sondern nur deutungsbedürftig“¹⁹⁶ waren –, doch erschien sie andererseits zugleich ‚verdächtig‘ – war sie doch ein Ort von Anfechtung und Sünde. Dass der Mensch ein Wesen dieser Natur war, galt allein für die Dauer seiner irdischen Existenz. Seine natürliche Konstituiertheit entsprach zwar offensichtlich göttlichem Ratschluss, doch diente sie nur als Mittel zum Zweck; die natürliche Welt betrachtete man als Durchgangsstation auf dem Weg in die Ewigkeit; sie war das elende Jammertal oder der Bewährungsraum vor dem Eintritt in das himmlische Paradies. Platonisierende Tendenzen in der christlichen Metaphysik und Anthropologie sowie eine hoffnungsvolle Eschatologie trugen ihren Teil dazu bei, dass in der *Jetzt-Zeit* ebenso wie im *Natur-Raum* bereits der Keim der Entwertung angelegt war. Die Dimensionen von Zeit und Raum würden in der Ewigkeit ohnehin keinen Bestand mehr haben – wozu also sollte man sie hier und heute wichtig nehmen?¹⁹⁷

Erst im Hochmittelalter erlebte die Naturforschung eine neue Blüte, und erstaunlicherweise ereignete sich dies unter dem Vorzeichen einer *religiös motivierten* Emanzipation des Menschen von seinen schicksalhaft verfügbaren Natur-Handicaps. Die erneute Hinwendung zur Natur geschah also nicht, um sich deutlicher bewusst zu machen, was es *spirituell* bedeutet, ein integraler Bestandteil der einen, heiligen, ewigen und vernünftigen Weltnatur zu sein, sondern man beschäftigte sich mit der

bel sein konnten, und zum anderen besaß er (durch Stoa und Epikureismus) eine ‚autosoterische‘ Tendenz, die mit dem absoluten Heilsmonopol des jüdisch-christlichen Gottes kollidierte.

¹⁹⁴ Zwar hatte auch der Vorsehungsbegriff heidnische Wurzeln (Herodot), doch ließ er sich – vielleicht wegen des zu ergänzenden Subjekts („*Wer sieht vor?*“) – leichter von der christlichen Theologie aufnehmen.

¹⁹⁵ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1983 (Neuausgabe 2003), 68-85. „Zugleich sei die Natur aber auch eine Sammlung von Büchern, die Gott *selbst geschrieben, gemacht, eingebunden und an die Kette seiner Bücherei gehängt hat*“ (ebd. 69, kursiv i. O.).

¹⁹⁶ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt ²1996, 41.

¹⁹⁷ Möglicherweise haben die christlich-fatalistischen Tendenzen in solchen Überlegungen ihre theoretisch-spirituelle Grundlage.

Natur, um sich aus ihren Unverfügbarkeiten zu befreien. Zunächst zurückhaltend, dann aber um so entschiedener, begann man, in *Alternativen* zu denken und die „Unendlichkeit des Möglichen gegenüber der Endlichkeit des Faktischen“ zu entdecken; die beengenden Grenzen der Wirklichkeit hinter sich zu lassen, wurde zum zentralen Motiv für die „Entmachtung und Enttaltung der Natur“¹⁹⁸. – Wie aber konnte es dazu kommen, dass sich religiöse Menschen, die doch eigentlich ihre Hoffnung auf Schicksalsüberwindung an ihren Gott und das Jenseits richteten, nun eigenständig heranmachten, in naturwissenschaftlichen Kategorien ihr Schicksal zu erforschen – um es nach Möglichkeit zu bezwingen? Offensichtlich mussten dramatische Verschiebungen im Verständnis der christlichen Erlösung dazu geführt haben, die Haltung zur Welt und damit zum menschlichen Schicksal zu ändern.

Tatsächlich war der zunächst nur in Ansätzen sich herausbildende neue, wissenschaftlich-instrumentelle Zugriff¹⁹⁹ auf die Natur in seinem Kern durch und durch spirituell motiviert. In religiöser Hinsicht mochte es dabei anfangs um die heilsgeschichtliche Rolle des Menschen in der Welt gegangen sein – in der praktischen Konsequenz stand jedoch ganz wesentlich die Machtverteilung zwischen Mensch und Schicksal – also zwischen *Freiheit* und *Zwang* – auf dem Spiel. Zwei wesentliche Faktoren trieben das wendezeitliche Denken und Handeln des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit an und orientierten es:²⁰⁰ Zum einen hatte sich eine wachsende messianische Endzeiterwartung ausgebreitet; sie artikulierte sich in der Glaubensüberzeugung, die Weltgeschichte werde sich durch die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi vollenden, damit dann das 1000-jährige Reich unter seiner Herrschaft und der seiner Auserwählten aufgerichtet werden könne. Zum anderen herrschte zugleich das Bemühen vor, die schöpfungsgemäße, aber durch menschliches Verschulden im Paradies verlorengegangene Gottähnlichkeit zurückzugewinnen.²⁰¹ Man glaubte, eine richtig verstandene Ebenbildlichkeit Gottes manifestiere sich darin, dass der Mensch die ihm zugewiesene Herrschaft über die Natur kraftvoll ergreife und diese im Sinne des Schöpfers nutze.²⁰² Beide religiösen Motive bedingten einander, und ihnen war gemeinsam, „dass sie die Vollendung der Ge-

¹⁹⁸ Hans BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur*, 56.

¹⁹⁹ Vgl. z.B. die Gründungen von Universitäten und Rechtsschulen u. a. Bologna (1088), Paris (1150), Oxford (1167), Salerno (1173), Palenzia (1208), Padua (1222), Salamanca (1243).

²⁰⁰ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters*, Darmstadt 2000.

²⁰¹ Vgl. z.B. John MILTON, *Paradise Lost* (12 Bde.) von 1658-1667.

²⁰² „Erst die Transplantation einer Vorstellung auf den theologischen Nährboden macht sie virulent, um in der Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses jene Attraktion auszuüben, die (...) den Willen bewegt. (...) Not hat zwar seit je erfinderisch gemacht, wie das Sprichwort sagt, aber sie vermag der Idee der Erfindung nicht den Glanz zu geben, der zu ruheloser Selbstbestätigung in dieser Qualität treibt“ (Hans BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur*, 67).

schichte in einer geschichtlichen Zukunft“ sahen, nicht jedoch „in einer Katastrophe, die Geschichte abbricht“. ²⁰³ Die Hinwendung zum Irdischen bedeutete also keine Bewegung von Gott weg, sondern vielmehr auf ihn hin; sie zielte nicht auf Emanzipation, sondern wollte die verliehene Gnade beanspruchen.

Hatten die neuen endzeitlichen Bewegungen des späten Mittelalters ²⁰⁴ - wesentlich inspiriert und motiviert von der chiliastischen ²⁰⁵ Geschichtsprophetie des Joachim von Fiore (1130-1202) und durch die drastischen Gerichtsphantasien Dante Alighieris ²⁰⁶ (1265-1321) – mit ihrer kirchen- und weltdistanzierenden Hinwendung zum jesuanischen Armutsideal bereits einen mobilisierenden Charakterzug, so beschleunigte sich die moralische Verpflichtung zum ‚heilsrelevanten Tun‘ in der Folgezeit. Die spirituelle Gesamtsituation hatte eine wachsende messianische Erwartung hervorgerufen, und diese provozierte wiederum ein ihr entsprechendes Handeln. ²⁰⁷ Möglicherweise dürften auch zeitgeschichtliche Ereignisse (beispielsweise die verheerenden Pestepidemien von 1349-1351) zu einer Schärfung des Unheils- und Problembewusstseins geführt haben. Unübersehbar stand jedem vor Augen, dass die Natur so, wie sie sich zeigte, dem Menschen keine Sicherheit geben konnte; was sie ihm zumutete, war ebenso gewalttätig wie bedrohlich, und es führte ihm mit unbarmherziger Härte vor Augen, wie schutzlos und hilflos er war. ²⁰⁸ Angesichts der sich häufenden Katastrophen zerbrachen die inneren Gewissheiten und die äußeren

²⁰³ Jürgen MOLTSMANN, Fortschritt zum Abgrund. Erinnerungen an die Zukunft der Modernen Welt (Erster Teil), in: Orientierung 1 (2001), 7.

²⁰⁴ z.B. Bernhard von CLAIRVAUX (1090-1153), DOMINIKUS (1170-1221), FRANZ von Assisi (1181-1226), Katharer und Albigenser, die einflussreichen Mystiker und Spiritualen u. a.

²⁰⁵ Vgl. David NOBLE, Eiskalte Träume. Die Erlösungsphantasien der Technologen, Freiburg 1998, 31-47.

²⁰⁶ Vgl. bes. die „Divina Commedia“ (Die göttliche Komödie) von 1321, in der alle biblisch-endzeitlichen Topoi anklingen (Inferno, Vision eines Paradieses, universales Gericht, Erlösung).

²⁰⁷ Was auf der ‚mystischen Ebene‘ begann, wurde von der ‚devotio moderna‘ fortgeführt, konkretisierte und institutionalisierte sich u. a. in der Gemeinschaft der ‚Gottesfreunde‘, der ‚Brüder vom gemeinsamen Leben‘, der Beginen-Bewegung und den Flagellanten.

²⁰⁸ Vgl. Marianne GRONEMEYER, Das Leben als letzte Gelegenheit, 40f. Frau Gronemeyer vertritt die bedenkenswerte These, dass die allgegenwärtige Todesangst – vor allem in Zeiten der Pest – der maßgebliche Motor der Moderne gewesen sei. Wenn die Pest zum Auslöser eines geänderten Todesverständnisses wird, und wenn „das veränderte Verhältnis seinerseits eine geschichtsmächtige Kraft ist, kann die Heimsuchung des 14. Jahrhunderts als Geburtsstunde der Neuzeit angesehen werden“ (ebd. 17).

Ordnungen; das alte Vertrauen in Vorsehung, Glaube und Ritual schienen ebenso wenig mehr zu gelten wie die Tröstungen früherer Jahrhunderte.²⁰⁹

Der nun einsetzende Perspektivwechsel lenkte das Interesse auf eine kommende bessere Zukunft, von der das umfassende Heil erwartet wurde. Fortan galt, dass „nicht mehr die Vergangenheit über die Gegenwart herrscht wie in den traditionellen Gesellschaften, sondern die Zukunft die Priorität in der Zeiterfahrung erhält“²¹⁰. Da der Anbruch des Reiches Gottes als geradewegs bevorstehend gedacht wurde, versuchte man, mit der Perfektionierung der zur Verfügung stehenden (technischen) Mittel und durch moralisch-spirituelle Anstrengungen (Askese, Gebet), sein Kommen vorzubereiten – wenn nicht gar zu beschleunigen.²¹¹ Was in der Welt vorging, erschien nicht länger zweitrangig; fatalistisch und unbewegt alle Widerfahrnisse hinzunehmen, hätte eine bewusste Verzögerung und Behinderung der Rückkehr Christi bedeuten können, denn schließlich würde er (erst) dann wiederkommen, wenn der Boden für ihn bereit wäre. Bis zu dem Tag, an dem der Herr selbst zu Gericht sitzen und seine ewige Herrschaft unwiderruflich aufrichten würde, gälte es, sich umfassend zu rüsten (vgl. z.B. Mt 25,1-13; 14-30). Man glaubte jedoch, dass Christus erst dann wiederkäme, wenn das Evangelium bis an die ‚Enden der Erde‘ verbreitet, der Antichrist²¹² besiegt, Jerusalem von den Unterdrückern befreit und der sündhafte Zustand beseitigt sei. So verstand sich beispielsweise Christoph Kolumbus als ein joachimitischer Bote, „den Gott gesandt habe, um die Welt auf ihr glorreiches Ende und ihren Neuanfang einzustimmen“²¹³. Er „brachte also seine

²⁰⁹ Vgl. Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 10f.

²¹⁰ Jürgen MOLTMANN, *Fortschritt zum Abgrund*, 7.

²¹¹ Exemplarisch sei der Franziskanermönch Roger BACON (ca. 1214-1294), der „Doctor mirabilis“, genannt. In seiner Lehr- und Forschungstätigkeit in Paris und Oxford beschäftigte er sich intensiv mit naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Problemstellungen. Er betrachtete das Experiment als zentrale Erkenntnisquelle und die traditionellen Lehrautoritäten (z.B. Aristoteles) mit Skepsis; die Mathematik erschien ihm als ein System sicherer Gewissheit, und Überprüfbarkeit galt ihm als der beste Wahrheitsbeweis. Seiner Auffassung nach konnten Technik und Wissenschaft beim Endkampf mit Satan eine wertvolle Hilfe sein. Weil der Teufel äußerst raffiniert vorgehe, müsse der Mensch ihm auf derselben Ebene begegnen können. Die Bettelmönche „erklärten nämlich, die nützlichen Künste seien von der Vorsehung dazu bestimmt, diese Vollkommenheit in der Menschheitsgeschichte als ganzer herbeiführen zu helfen, was dann schließlich zur Erlösung der Menschheit im Tausendjährigen Reich führe“ (David NOBLE, *Eiskalte Träume*, 40).

²¹² Joachim interpretierte die Eroberung Jerusalems durch Saladin (1138-1193) im Jahre 1187 zweifellos als eine Tat des Antichristen.

²¹³ Vgl. David NOBLE, *Eiskalte Träume*, 43f.

epochemachende technische Errungenschaft in einen direkten Zusammenhang mit dem endgültigen Geschick der Menschheit. In seinen Augen zeigte die Entdeckung der Neuen Welt das bevorstehende Weltende an und folglich das versprochene Wiedererlangen der Vollkommenheit²¹⁴.

Man betrachtete Adam als den Archetyp des Künstlers und Handwerkers,²¹⁵ und jene, die zu den Auserwählten zählen wollten, mussten wie ihr Stammvater die geistigen und handwerklich-technischen Fähigkeiten – ihrer Gottebenbildlichkeit entsprechend – dem kommenden Reich zur Verfügung stellen und durften nicht durch die vielfältigen Verführungen der zur Sünde verleitenden Welt kompromittiert sein. Bei der Vervollkommnung der handwerklichen Künste im Mittelalter ging es somit nicht in erster Linie darum, die irdischen Lebensverhältnisse um ihrer selbst willen oder aus profan-humanistischen Motiven zu verbessern, sondern ganz ausdrücklich darum, sich auf eine ewige paradiesische Ordnung hin zu organisieren.²¹⁶ Was bis dato als gottgegebenes und hinzunehmendes Vorsehungs-Schicksal²¹⁷ erschien (Krankheit, Leid, Unfruchtbarkeit, Tod, Vergänglichkeit, Unfälle, Katastrophen, Armut etc.), wurde jetzt auf seine Reich-Gottes-Tauglichkeit befragt – und damit fundamental in Frage gestellt. Die Natur und ihre inneren Prozesse galten nun nicht mehr von vornherein als göttliche Fügung – und damit als ‚gut‘ –, sondern mussten erst gut – also endzeitgeeignet – *gemacht* werden. Trotz allen Vorsehungsvertrauens begann der Mensch nun damit, über die Unverfügbarkeiten der Natur zu urteilen, wobei ihm die Endzeittauglichkeit als Richtschnur diene. Mit der theologischen Legitimation, aktiv am göttlichen Heilswerk (und am eigenen Seelenheil) mitwirken zu müssen, erhob sich der Mensch (guten Gewissens) aus seinen natürlichen Unverfügbarkeiten und machte die Natur zum Objekt seiner Gestaltungsabsichten. Im Hintergrund zeichnet sich bereits die Idee ab, dass die Vorsehung „zur Sache des Menschen“ werden müsse, weil er bald soweit sei, „dass er die endgültige Herrschaft über die Welt antreten könne.“²¹⁸ Erst weil die menschliche Schöpferkraft „als theologischer Begriff, als Attribut des Göttlichen entdeckt wird“, erhält sie „ihre metaphysische Würde“.²¹⁹ Der Herrschaftsbereich widriger Schicksalskräfte und negati-

²¹⁴ Vgl. ebd., 47.

²¹⁵ Vgl. David NOBLE, *Eiskalte Träume*, 61.

²¹⁶ Vgl. ebd., 37.

²¹⁷ „Zögernd und halb widerwärtig, so scheint es, werden die Heimsuchungen schließlich doch als gottgewollt gedeutet, sofern die Chronisten fromme Leute waren“ (Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 42).

²¹⁸ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 235.

²¹⁹ Hans BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur*, 67.

ver Mächte sollte minimiert und nach Möglichkeit besser ganz ausgeschaltet werden. Im ausgehenden 15. Jahrhundert standen „Technik“ und „aufgeklärte Transzendenz“ somit in einer inneren Abhängigkeit, handelte es sich doch bei dem „ständigen Fortschritt der nützlichen Künste (...) um eine anfanghafte Vorwegnahme der künftigen Vollkommenheit“²²⁰. Die Konsequenzen dieses Umschwungs waren enorm:

- Welt, Natur und Mensch traten als *heilsrelevante* Größen in den Blickpunkt des Interesses. Man betrachtete die Welt als jenen Raum, in dem sich das kommende Gottesreich verwirklichen würde, und sah in der Natur und Technik die Mittel für dessen Errichtung. Das Jenseits sollte – so glaubte man – im Diesseits beginnen, und letzteres musste sich dieser Aufgabe als würdig erweisen. Aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit konnte der Mensch als der ‚neue Adam‘ zum kongenialen Mitarbeiter Gottes an diesem Projekt werden. Das Ziel bestand in der „Wiedereinsetzung des Menschen in seine ursprüngliche Hoheit und Macht, die Dinge bei ihrem wahren Namen zu rufen und dadurch wieder über sie zu herrschen. (...) Fähigkeiten und Möglichkeiten, die dem Menschen ursprünglich mitgegeben waren und die er beim Verlust des Paradieses“ verloren hatte, sollten „bei der Erneuerung des Paradieses (...) zurückzugewinnen“²²¹ sein. Die Welt als Schöpfung Gottes und der Mensch als „*alter deus*“²²² erschienen grundsätzlich tauglich für eine Wiedererlangung des Garten Edens.
- Die Natur betrachtete man zwar als Schöpfungswerk Gottes, doch in ihrer Gesamtheit nicht mehr apriorisch als normativen Ausdruck seines Willens – dafür erkannte man zuviel Unheil und zuwenig Heil in ihr. Während gegen die Unvollkommenheit der Seele bereits wirksame geistliche Instrumente (z.B. Sakramente) existierten, mussten gegen die Unvollkommenheiten der Natur jedoch erst neue erfunden werden. Solange nämlich eine defekte Natur als feindseliges Schicksal (Katastrophen, Krankheiten, Tod usw.) die Menschen immer wieder in ihr Unheil stürzte, konnte man dies als sicheres Indiz für das Immer-noch-Ausstehen der Heilszeit werten. Erst wenn die Natur heilskompatibel gemacht worden sei – man die Menschheit also von ihrer Schicksalhaftigkeit befreit habe –, sei man der Wiedererlangung des Paradieses einen Schritt näher gekommen. Indem man also gegen die Widrigkeiten der Natur ankämpfte, stritt man zugleich gegen die naturgegebene Schicksalsverfangenheit des Menschen. Das

²²⁰ David NOBLE, *Eiskalte Träume*, 41.

²²¹ Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, 89f.; vgl. ders. *Nachahmung der Natur*, 58f.

²²² Hans BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur*, 62.

Engagement für eine Vervollkommnung der Natur sollte den bedrohlichen Schicksalsereignissen ihre materielle Ursache nehmen und wurde dabei zu einem heiligen Einsatz für das Reich Gottes.

- Das natürliche Geschick von Welt und Mensch sollte nicht ohnmächtig hingenommen und apriorisch für gut erklärt werden. Weil ein neues Beurteilungskriterium („Ist es dem kommenden Gottesreich angemessen?“) hinzugetreten war, entsprach das faktische Sein nicht zwangsläufig dem göttlichen Sollen. Zum Vorhandenen waren Alternativen denkbar geworden, und die Welt schien ebenso verbesserungswürdig wie verbesserungsfähig. Angesichts der neuen Perspektiven musste das „innige Verhältnis zwischen Gott und Natur (...) erheblich gelockert werden, ehe die Natur zur Beherrschung und Besserung freigegeben werden konnte.“²²³ Damit löste sich die antike und mittelalterliche Identität von Glaubens- und Naturwissen; die Heilige Schrift genoss nach wie vor hohe Autorität, doch galt sie nicht länger als einzige und absolute Quelle naturwissenschaftlicher Erkenntnis. War der gedankliche Horizont erst einmal erweitert, brauchten zur konkreten Schicksalsbeherrschung nur noch die technischen Mittel hinzuzukommen – schließlich ging es um „nichts weniger (...), als um die Nachbesserung einer unvollkommenen Schöpfung“²²⁴.
- In dem Maße wie es nun gelang, die Naturgesetze der göttlichen Schöpfung wissenschaftlich zu begreifen, sie für das kommende Reich zu nutzen und sie technisch zu kontrollieren, schwanden auch (zumindest in den gebildeteren Kreisen) der Glaube an Magie, finstere Schicksalsmächte und furchteinflößende Dämonie. Man versuchte, den Schicksalsphänomenen ihren Schrecken zu nehmen, indem man zu ihnen in eine Distanz trat, sie wissenschaftlich aufklärte und theologisch neu bewertete. „Als feindliches Gegenüber konnte die Natur“ jedoch „nur Profil gewinnen, wenn man sie Gott ein Stück weit entfremdet hatte. Um zur *Naturbeherrschung* fähig zu sein (...), mußte der Mensch nicht nur sich von der Natur distanzieren, sondern er mußte in seiner Vorstellung auch einen Keil zwischen sie und ihren Schöpfer treiben“²²⁵.
- Obwohl sich in den technischen Wissenschaften bereits anfanghaft emanzipatorische Tendenzen zeigten, standen Theologie und Naturwissenschaft noch in einer geistlichen Einheit. In den mittelalterlichen Klöstern verbanden sich Theolo-

²²³ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 41.

²²⁴ Ebd., 6.

²²⁵ Ebd., 41 (kursiv i. O.).

gie und Frömmigkeit mit Naturkunde und Forschung zu einer innovativen Synthese – die Ordensniederlassungen entwickelten sich zu Orten von Wissenschaft, Experiment und Erfindung. Beide Disziplinen rechneten damit, dass Gott in der Welt und in der Natur permanent am Werke sei, indem er die dauerhafte Geltung der Naturgesetze gewährleiste, punktuell in das Geschehen eingreife und alles zu einem – hoffentlich – guten Ende führen werde. Sie rechneten aber auch damit, dass Mensch und Natur durch die Sünde korrumpiert seien, nicht alles perfekt laufe und vieles vom Bösen bedroht werde. Jede Verbesserung, die den Menschen von seiner alten Sünder- und Schicksalsnatur loskommen ließ, wurde willkommenegeheiß und verhiess einen weiteren Schritt auf dem Weg zum Gottesreich. Die Naturwissenschaftler ließen (noch) keinen Zweifel daran, dass es *göttliche* Ordnungen seien, die sie untersuchten, und dass sie mit ihren Forschungen einen Beitrag zum *göttlichen* Heilswerk leisteten. Noch Isaak Newton war davon überzeugt, dass seine Physik dem Lobpreis Gottes diene, und Leibniz und Hegel formulierten ihre Naturphilosophie vor dem Hintergrund eines religiösen Grundverständnisses. Erst später wird P. S. Laplace (1749-1827) Napoleon erklären, dass er für seine Himmelsmechanik der ‚Hypothese Gott‘ nicht mehr bedürfe.

Erst in jener chiliastisch-messianisch aufgeladenen Zeit des ausklingenden Mittelalters wagte der religiöse Mensch sich mit seinen neugewonnenen technischen und intellektuellen Fähigkeiten daran, aktiv gegen die Zumutungen des Natur-Schicksals aufzubegehren. Die Gegenwart sollte verbessert werden, damit die Zukunft vollkommener werde. Sobald die Makel der Natur beseitigt seien, werde der Mensch aus der Gefangenschaft seiner natürlichen Schicksalsbedrohung und Unsicherheit befreit sein. Das Problem des heilswidrigen Schicksals wurde somit zu einem *Problem der Natur* – und ebendort sollte es gelöst werden. Allem theologischen Integralismus zum Trotz musste dies jedoch über kurz oder lang zu einer weitgehenden Entsakralisierung der Natur führen, denn „nur einer eigenmächtigen Natur gegenüber“ kann sich der Mensch „zum Herrn aufschwingen und sie, ohne blasphemisch zu sein, für erneuerungsbedürftig erklären“²²⁶.

VII. Neuzeit: Das Projekt der Defatalisierung der Gesamtnatur

Im ausgehenden Mittelalter hatten die Veränderungen in Spiritualität und Mentalität den Boden dafür bereitet, der Natur mit einer gleichermaßen differenzierten wie

²²⁶ Marianne GRONEMEYER, Das Leben als letzte Gelegenheit, 42.

distanzierten Haltung zu begegnen. Man erkannte ihre Ambivalenz: Auf der einen Seite respektierte man sie als gute Schöpfung Gottes, die dem Menschen die notwendigen (Über-)Lebensmittel zur Verfügung stelle, doch auf der anderen Seite wuchs auch die Sensibilität für ihre verhängnisvolle Unheils- und Vernichtungsmacht, mit der man sich nicht länger abfinden mochte. Was immer dem Menschen an Positivem wie an Negativem widerfuhr, schien aus dem Wirken der Natur zu rühren, und zugleich kam dem, was sich in der Natur ereignete, der Charakter der Unabänderlichkeit zu. Da die Natur den Menschen aber nun gänzlich umschloss (mit Ausnahme seiner *übernatürlichen* Seele), wurde sie schließlich als maßgeblicher Schicksalsfaktor wahrgenommen. Weil das Gefühl von Unsicherheit und tödlicher Bedrohung in jener Zeit auf ein quälendes Maß angewachsen war, regte sich ein ebenso lebhaftes wie verzweifertes Heils- und Sicherheitsbegehren gegenüber der Natur. Dabei galt die Kampfansage zunächst nicht der Natur als ganzer, wohl aber „der *übermächtigen* Natur“ und „ihren *zerstörerischen* Kräften (...), denen sich der Mensch ausgeliefert“ sah. Ist jedoch erst einmal das offensichtliche Bedrohungspotential der Natur in den Fokus menschlichen Verbesserungsstrebens geraten, liegt es nicht fern, den (Um-)Gestaltungswillen auf die gesamte Natur auszudehnen. „Nicht nur die unheimliche, auch die heimliche, nicht nur die drohende, auch die stille Natur“ wird zum „Angriffsziel“²²⁷ des menschlichen Strebens. Auch wenn nicht alles Naturgeschehen negativ oder destruktiv ausging, so war sein Ende doch meist unkalkulierbar – und damit zutiefst unsicher. „Das Sein der Welt“ bekam nun „jene eigentümliche Zufälligkeit, Widerruflichkeit und hypothetische Ersetzbarkeit, die (...) aus *logischen* zu *emotionalen* – das heißt: vom Menschen auf sich selbst bezogenen – Elementen werden.“²²⁸ Man begann jedoch zu ahnen, dass es nicht nur von der Gnade Gottes abhängig war, wie eine Ernte, eine Krankheit oder ein Unwetter für die jeweils Betroffenen ausgehen würde. Es setzte sich nach und nach ein Verständnis dafür durch, dass es die Natur war, deren Prozesse und Gesetzmäßigkeiten für das menschliche Schicksal wesentlich verantwortlich waren.

Folglich entwickelte sich die Natur-Wissenschaft als Haupt-Zugangsweg zum Schicksalsproblem: Wollte man sich mit den Unverfügbarkeiten des Schicksals auseinandersetzen, musste man Naturwissenschaft betreiben, und strebte man an, sein persönliches Schicksal zu verstehen, galt es, das Zusammenspiel jener natürlichen Faktoren zu begreifen, die es bewirkt hatten. Was immer sich an Schicksalhafterem ereignete, sollte überführt werden in naturwissenschaftliche Verstehenskategorien. Man betrachtete das Schicksal des Menschen nicht länger nur als ‚Ratschluss‘ oder ‚Vorsehung‘ Gottes oder als ‚Willkür dämonischer Mächte‘, sondern als Folge logi-

²²⁷ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 43 (kursiv v.m.).

²²⁸ Hans BLUMENBERG, *Nachahmung der Welt*, 83 (kursiv i. O.).

scher und durchschaubarer Naturnotwendigkeiten. „Die Tatsache, dass die Gesetzmäßigkeiten des Seins (...) unverbrüchlich sind“²²⁹, vermochte somit ein gewisses Maß an Sicherheit zu gewährleisten, denn nicht Chaos oder Launenhaftigkeit beherrschten die Welt, sondern ein Kanon stabiler (von Gott geschaffener) Notgesetze.

Letztlich musste dies dazu führen, dass der Vorsehungsglaube als eigenständige Kategorie der Wirklichkeitsbeschreibung an Bedeutung verlor und sich sein Inhalt auf den Natur-Begriff übertrug. Aber zugleich hatte der Mensch mit dem neugewonnenen naturwissenschaftlichen Instrumentarium auch die Mittel in die Hand bekommen, einerseits seine Angst vor der Unberechenbarkeit²³⁰ des Schicksals zu beruhigen und andererseits manipulierend in die Abläufe des Natur-Schicksals einzugreifen. „Die Naturwissenschaften bringen ‚Mutter Natur mit ihren Töchtern‘ zum Menschen (...), um diesen zum ‚Herrn und Eigentümer der Natur‘ zu machen“²³¹.

1. Macht über die Natur = Macht über das Schicksal

Die in der Renaissance und Reformation schließlich vollzogenen geistigen Veränderungen werden durch die bahnbrechenden Entdeckungen und Erfindungen jener Zeit vorbereitet und befördert.²³² Das Mikroskop und das Fernglas werden gewissermaßen zu Symbolen der neuen Zeit; man gibt sich nicht mit dem ‚Konkreten‘ zufrieden, sondern will in es eindringen und über es hinausschauen. Nikolaus Kopernikus (1473-1543), Johannes Kepler (1571-1630) und Galileo Galilei (1564-1642) stehen für das Ende des geozentrischen Weltbilds;²³³ bereits Marco Polo (1254-1324), später dann Christoph Kolumbus (1451-1506), Vasco da Gama (1469-1524) und Fernao de Magellan (1480-1521) erweitern den eurozentrischen Blickwinkel und erschließen die überseeischen Länder der kolonialen Bemächtigung.²³⁴ Paracelsus (ca. 1493-1541) führt die medizinische Heilkunst von der Magie zu einer ernsthaften Disziplin der Naturwissenschaften, Johannes Gutenberg (1400-1468) perfek-

²²⁹ Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 157f.

²³⁰ Vgl. ebd., 157.

²³¹ Jürgen MOLTMANN, Fortschritt zum Abgrund, 7 (unter Aufnahme eines Descartes Zitats).

²³² Vgl. zum Folgenden Christoph HELFERICH, Geschichte der Philosophie, 117-157; John SIMMONS, Who is who der Wissenschaften. Von Archimedes bis Hawking, von Gauss bis Lorenz, München 1999.

²³³ Bezeichnenderweise nennt Nikolaus Kopernikus sein Hauptwerk über die Kreisbewegung der Himmelskörper „*De revolutionibus orbium coelestium libri VI*“ (1543). – Er scheint sich also durchaus des ‚Umstürzenden‘ seiner Erkenntnisse bewusst gewesen zu sein.

²³⁴ Erfindungen und Entdeckungen bedingen sich: So wurden derartige Schiffsexpeditionen erst durch die Entdeckung des Magnetfeldes der Erde, der Entwicklung gebrauchstüchtiger Kompanen sowie die Fortschritte im Schiffsbau und in der Kartographie ermöglicht.

tioniert den Buchdruck, und der Engländer Francis Bacon²³⁵ (1560-1626) liefert eine rationale Wissenschaftstheorie, in der er der zu erforschenden Natur gleichsam den Kampf erklärt. „Menschliches Wissen und menschliche Macht“, so schreibt er, „treffen in einem zusammen“, denn „die Natur kann nur beherrscht werden, indem man ihr gehorcht“²³⁶, das heißt, indem man ihre Gesetze zum eigenen Vorteil zu nutzen lernt – wozu man sie freilich zunächst genau studieren und verstehen muss.

In jener wendezeitlichen Epoche, die vielleicht mit Isaak Newton (1643-1727) ihren Höhepunkt findet, scheint vieles nicht nur grundsätzlich verstehbar, sondern auch möglich: Fürsten fördern in großem Maße die aufkommenden Naturwissenschaften; nach ersten Vorläufern entstehen moderne naturwissenschaftliche Akademien;²³⁷ in der Malerei²³⁸ setzt sich mit den modernen Perspektiv-Techniken zugleich ein neues Selbstverständnis und -bewusstsein des Künstlers durch, und theologisch gebildete Schriftsteller²³⁹ formulieren eindrucksvolle ‚Utopien‘,²⁴⁰ in denen sie versuchen,

²³⁵ Bezeichnenderweise lautet der Titel seines Hauptwerkes „Magna instauratio imperii humani in naturam“ (Die große Erneuerung der menschlichen Herrschaft über die Natur) - Teil 1: Über die Würde und Wiederherstellung der Wissenschaften, Teil 2: Das Neue Organon. - Im „Novum Organum“ fordert Bacon, die Menschheit müsse sich gegen die Natur der Dinge rüsten, ihre Anhöhen und Befestigungen nehmen und erobern, um so die Grenzen der menschlichen Herrschaft, soweit Gott es in seiner Güte gewährt, weiter vorzuschieben. „Wie so viele seiner englischen Zeitgenossen glaubte Bacon, das Tausendjährige Reich breche in Kürze an. Von der Prophetie inspiriert, betrachtete er den Fortschritt der Wissenschaften in seiner eigenen Zeit als Bestätigung dieser Erwartung und zugleich als Mittel, um das Kommen der herrlichen Zeiten zu beschleunigen und vorzubereiten“ (David NOBLE, Eiskalte Träume, 69).

²³⁶ Francis BACON, *Novum Organum/Neues Organon* 65 (lat./dt.), hg. v. Wolfgang KROHN, übers. v. Rudolf HOFFMANN (2 Bde.), Hamburg ²1999, Bd. 1, Aph. 3.

²³⁷ z.B. die *Accademia dei Lincei* (Italien 1603-1630; Neugründung 1660), *Accademia del Cimento* (Florenz 1657), *The Royal Society of London for Improving Natural Knowledge* (London 1662), *Académie Royale des Sciences* (Paris 1667), *Akademie der Wissenschaften* (Berlin 1700).

²³⁸ z.B. persönlich-individuelle Portraitalerei, die Entdeckung der Perspektive, das Signieren eines Bildes durch den Künstler.

²³⁹ z.B. der Reformator Johann Andreae (1586-1654): „Er glaubte mit Inbrunst daran, dass das Tausendjährige Reich und damit die verheißene Wiederherstellung der Vollkommenheit unmittelbar bevorstehe und eine wesentliche Vorbereitung darauf darin bestehe, den Fortschritt von Wissenschaft und Künsten voranzutreiben“ (David NOBLE, Eiskalte Träume, 55).

²⁴⁰ Vgl. z.B. Thomas MORUS, *Insula Utopia* (1515/16); Tommaso CAMPANELLA, *La Città del Sole*, dt. *Der Sonnenstaat* (1623); Francis BACON, *Nova Atlantis* (1627). – Gemeinsam ist allen Utopien, dass sie (neben gegenwartskritischen Absichten) von der *grundsätzlichen* Realisierbarkeit der beschriebenen Idealzustände überzeugt zu sein scheinen. Sie sehen den Menschen aufgrund seiner technisch-moralisch-kulturellen Fähigkeiten wieder eingesetzt in seine verlorene Gottebenbildlichkeit und halten die Errichtung einer paradiesischen Heilszeit für möglich.

himmlisch-paradiesische Zustände auf der Erde gedanklich vorwegzunehmen. Die Mathematik entwickelt sich zur universellen Leitdisziplin, mit deren Hilfe die Forschungsergebnisse abstrahiert und formalisiert werden können.

In der Folgezeit setzte sich auf dem europäischen Kontinent eine differenzierte Wissenschaftsmaschinerie in Gang, deren Zweck darin bestand, die bis dahin unverständlichen Abläufe in der Natur zu entschlüsseln. Hätte man die Rätsel der Natur erst einmal gelöst, sei man in der Lage, sie nicht nur nachzuahmen, sondern sogar zu verbessern – also Herrschaft über sie auszuüben, um die Unberechenbarkeiten, Zufälligkeiten und Unsicherheiten des Natur-Schicksals zu überwinden. Man war sich sicher, dass hinter den scheinbaren (und oft verhängnisvollen, weil überraschenden) Zufällen tiefere naturnotwendige Gesetzmäßigkeiten verborgen sein müssten. Solange diese jedoch nicht durchschaut und in ihrer Wirkweise verstanden wären, könne der Mensch nicht Herr des Geschehens werden. Erst wenn es gelungen sei, sämtliche Schicksalszufälligkeiten in naturgesetzliche Notwendigkeiten zu überführen – also aus Unkalkulierbarkeiten Kalkulierbares zu machen –, besäße der Mensch die Macht, über die Unverfügbarkeiten der Natur im eigenen Sinne zu verfügen. Auch wenn die Geltung der Naturgesetze nicht zur Disposition stehen mochte – sie also einen wahrhaft unverfügbaren Charakter besaßen –, bot die angewandte Kenntnis dieser Gesetze doch die Chance, sie zum eigenen Vorteil zu nutzen. Deshalb bestand ein gewaltiges Interesse daran, die Funktions- und Wirkweisen natürlicher Vorgänge zu erforschen, um sie anschließend beeinflussen zu können.²⁴¹ Wissen wurde zum entscheidenden Machtfaktor.

Nachdem man sich in früheren Jahrhunderten mit der (nur theoretischen) Vorstellung begnügen musste, dass Alternativen zum tatsächlichen Geschehen sicher wünschenswert gewesen wären, aber unmöglich zu realisieren waren, eröffnet sich nun die praktische Möglichkeit, eigene Wünsche tatsächlich zu realisieren. Hatte man bis dahin das Schicksal religiös nur verschieden interpretiert, sollte es nun darauf ankommen, es selbst in die Hand zu nehmen.²⁴² Das bedeutete: Man wollte es nicht nur besser *wissen*, sondern man wollte es auch besser *machen* als die Natur. Wer die Herrschaft über die Natur erlangt, hat damit den Schlüssel zur Macht über das Schicksal gewonnen. Damit war die Natur zum Schauplatz der Auseinandersetzung mit dem Schicksalhaft-Unverfügbaren geworden.

²⁴¹ Vgl. Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 32.

²⁴² Vgl. Jürgen WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, 94 (wohl in Anspielung auf die von Marx übernommene Feuerbach-These, wonach die Philosophen die Welt nur verschieden interpretiert hätten, es jedoch darauf ankomme, sie zu verändern).

2. Faktum statt Fatum – Machsals statt Schicksal²⁴³

Lautete die Maxime früherer Jahrhunderte, der Mensch solle der Natur entsprechend leben, ihr gehorchen und ihre Gesetze hinnehmen, weil sie als Ausdruck des göttlichen Willens galt, hatte man nun in ihr eine ambivalente *Herausforderung* erblickt: Denn auf der einen Seite bedrohte sie das Leben der Menschen auf vielfältige Weise, doch auf der anderen Seite ließ sie sich auch nutzbar machen für eine Verbesserung der Lebensumstände. Der bald einsetzende „Fortschritt ist in seinem harten Kern“ möglicherweise „nichts anderes als die Optimierung von Sicherheit, d.h. die sukzessive Minimierung von Unsicherheit, Gefahr und Unvorhersehbarkeit“²⁴⁴. Die beabsichtigte Defatalisierung der Natur besaß zwar eine theologische Legitimation, doch geschah sie durchaus eigennützig: „Der kategorische Imperativ der Moderne lautet: um uns anhaltend als Fortschrittswesen zu betätigen, sollen wir alle Zustände überwinden, in denen der Mensch ein bewegungsgehemmtes, ein in sich angehaltenes, ein unfreies, ein erbarmungswürdig festgestelltes Wesen ist.“²⁴⁵ Damit hat die Natur „nicht nur ihre exemplarische Verbindlichkeit verloren und ist zum Objekt nivelliert worden, dessen theoretische und praktische Bemeisterung seine Bedeutung ausschöpft; sie ist vielmehr so etwas wie die Gegeninstanz des technischen und künstlerischen Willens geworden.“²⁴⁶ Die voranschreitende „Naturwissenschaft erobert unwiderruflich“ jenes Terrain, das früher mit „magischen und phantastischen Vorstellungen verbunden war“²⁴⁷, und es dauert nicht lange, bis sich der „moderne Mensch (...) als Macher und Könnler durch und durch“²⁴⁸ fühlt. Am Ende soll die „gesamte Weltbewegung (...) Ausführung unseres Entwurfs von ihr werden. (...) Das entscheidende Thema der Neuzeit ist die zu machende Natur.“²⁴⁹ So steigert sich der Wille zu vernunftgemäßer Weltveränderung schließlich zur „Grundgebärde der Neuzeit“²⁵⁰, und er kommt erst dann zur Ruhe, wenn das „Bessere das Wirkliche“²⁵¹ geworden ist. Weil der Mensch die Selbstgestaltung seines Daseins unabhängig von der schicksalhaften Vorgegebenheit der Natur machen

²⁴³ Vgl. Odo MARQUARD, Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidbarkeit des Unverfügbaren, in: Abschied vom Prinzipialen. Philosophische Studien, Stuttgart 2000, 67-90, hier 67.

²⁴⁴ Marianne GRONEMEYER, Das Leben als letzte Gelegenheit, 33.

²⁴⁵ Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 37.

²⁴⁶ Hans BLUMENBERG, Nachahmung der Natur, 63.

²⁴⁷ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, Würfelt Gott?, 71.

²⁴⁸ Marianne GRONEMEYER, Das Leben als letzte Gelegenheit, 16.

²⁴⁹ Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 23.

²⁵⁰ Marianne GRONEMEYER, Das Leben als letzte Gelegenheit, 5.

²⁵¹ Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 33; vgl. Odo MARQUARD, Ende des Schicksals, 69.

will, erhebt er sich selbst zum anspruchsvollen und quasi inquisitorischen Gegenspieler des Gegebenen.²⁵² In der Konfrontation mit der Fatalität der Natur erscheint diese nun als Ärgernis und Provokation. „Der Weltlauf soll nicht länger sich selbst überlassen bleiben, sondern in die Lenkung des Denkers überführt werden. (...) Ist einmal der Mensch Denker und Lenker in Personalunion, dann wird ihm die Welt zum Projekt.“²⁵³ Man nimmt sie mit einem „geschichtemachenden Gemisch aus Optimismus und Aggressivität“²⁵⁴ in Angriff, damit die rohe und widerspenstige Natur final bezwungen werden kann. „Um der Sicherheit willen sollte eine zweite Natur *hergestellt* werden, auf die man sich verlassen zu können glaubte, weil man sie so genau kannte, wie man eben nur *das* kennt, was man selbst *gemacht* hat. Als sicher durfte schließlich nur noch das Gemachte gelten. Nur was gemäß eigenen Absichten und Plänen gestaltet war, konnte dem Ideal der Berechenbarkeit, Vorhersehbarkeit und Durchschaubarkeit genügen. Nur das Selbstgeschaffene ließ sich vom Zufall befreien. (...) So galt allem, was die Natur ohne menschliche Zutat hervorbrachte, zugleich der mißtrauische und verächtliche Blick.“²⁵⁵

Der Natur- und Daseinsbemächtigung ging die Selbstermächtigung des Menschen voraus – und alles geschah wesentlich mit dem Ziel, das Schicksal zu *entmächtigen*; erst das Faktum konnte gegenüber dem Fatum wirkliche Sicherheit verschaffen.²⁵⁶ Die Schicksalhaftigkeiten der mangelhaften Erstnatur sollten sich der planenden Vernunft beugen, um sie den Anforderungen des Menschen nach Defatalisierung rücksichtslos anpassen zu können.²⁵⁷ Damit wird die „alte Ökologie menschlicher Macht und Ohnmacht aus den Angeln gehoben“, weil sie „die Herstellung einer Welt in Aussicht gestellt [hat], in der es so kommt, wie man denkt, weil man kann, was man will, und den Willen hat, zu *lernen*, was man noch nicht kann.“²⁵⁸ Zu „verlockend war die Verheißung, dass das Sicherheitsproblem ein für alle mal gelöst werden könne“²⁵⁹, als dass man sich mit Partialdefatalisierungen begnügt hätte; so war es nur konsequent, dass am Ende die Natur in ihrer Totalität zur Disposition stand. „Was früher nur erhofft werden konnte, sollte jetzt ‚verwirklicht‘ werden. Zum ersten Mal sah man die Alternativen zum bestehenden schlechten Zustand der Welt nicht im Jenseits, sondern im zukünftigen Diesseits, nicht in einer anderen

²⁵² Vgl. Hans BLUMENBERG, *Lebenswelt und Technisierung*, 15.

²⁵³ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 36.

²⁵⁴ Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoismus*, 22.

²⁵⁵ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 39 (kursiv i. O.).

²⁵⁶ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, 40.

²⁵⁷ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Lebenswelt und Technisierung*, 16.

²⁵⁸ Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoismus*, 22 (kursiv i. O.).

²⁵⁹ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 39.

Welt, sondern in den realen Veränderungen dieser Welt.“²⁶⁰ Alle Unverfügbarkeiten der alten Erstnatur sollten beseitigt werden, damit eine neue, optimierte und schicksalsfreie Zweitnatur entstehen konnte. Der Mensch muss machen, weil die Natur nicht nur nicht das Richtige macht, sondern weil sie auch das Verhängnisvolle, Unperfekte, Risikoreiche und Tödliche hervorbringt. Erst durch „den Siegeszug der Optik der Veränderbarkeit und des Machens wird die Wirklichkeit defatalisiert.“²⁶¹ Oder anders gesagt: Die Moderne will nicht nur „Geschichte machen, sondern Natur“²⁶².

VIII. Das neuzeitliche Defatalisierungsprojekt und seine Folgen

Die Charakteristika der Neuzeit sind mit unterschiedlichen Akzenten vielfach beschrieben und diskutiert worden – selten jedoch verdeutlichte man den Umbruch zur Moderne anhand des Schicksalsproblems. Auch wenn es an dieser Stelle nicht gelingen kann, den umfangreichen Komplex in der gebotenen Breite und Tiefe darzustellen, so sollen doch zumindest einige Aspekte genannt werden.

1. Aufgebürdete Freiheit

Mit dem – freilich erst in der späteren Rückschau begrifflich erfassten – *Epochenwechsel* vom Mittelalter zur sogenannten ‚Neuzeit‘ oder ‚Moderne‘²⁶³ kam es bereits vor dem Zeitalter der Aufklärung, nämlich an der Schwelle zum 16. Jahrhundert,²⁶⁴

²⁶⁰ Jürgen MOLTMANN, Fortschritt zum Abgrund, 8.

²⁶¹ Odo MARQUARD, Ende des Schicksals?, in: Abschied vom Prinzipiellen, 70.

²⁶² Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 23.

²⁶³ Die Begriffe ‚Neuzeit‘ und ‚Moderne‘ werden hier nahezu synonym verwendet. Vgl. zum Folgenden sowie zum weiteren Umfeld: „Ende und Vollendung“. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter. Mit einem Beitrag zur Geschichte des Thomas-Instituts der Universität zu Köln anlässlich des 50. Jahrestags der Institutsgründung, hg. v. Jan A. AERTSEN/Martin PICKAVÉ, Berlin 2002; Joachim MEHLHAUSEN/Erich HEINTEL, Art. „Neuzeit“, in: TRE 24 (1994), 392-411; Hans Ulrich GUMBRECHT, Art. „Modern, Modernität, Moderne“, in: Geschichtliche Grundbegriffe 4 (1978), 93-131; Rainer PIEPMEIER, Art. „Modern, die Moderne“, in: HWP 6 (1984), 54-62; Horst GÜNTHER, Art. „Neuzeit, Mittelalter, Altertum“, in: HWP 6 (1984), 782-796; Jürgen HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt 1988; Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, hg. v. Hans EBELING, Frankfurt 1996.

²⁶⁴ Zum Problem der Datierung des Epochenwechsels vom Mittelalter zur Neuzeit vgl. z.B. Ferdinand SEIBT, Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre, Frankfurt a.M. 2002.

zu einem zunächst nur anfänglichen, dann aber folgenreichen Paradigmenwechsel im Welt- und Selbstverständnis des Menschen.²⁶⁵ Waren die Möglichkeiten zur Kontrolle und Herrschaftsausübung über das als Natur in Erscheinung tretende Schicksal in den vorangegangenen Jahrhunderten weitgehend begrenzt, kommt es jetzt zu bemerkenswerten Fortschritten und damit einhergehend zu einem erstaunlichen Fortschritts*glauben*. Weil die wissenschaftlichen, technischen und praktischen Defatalisierungsfertigkeiten in einem so gewaltigen Ausmaß angewachsen waren, schien der Wunsch nach einem schicksalsenthobenen Leben nicht länger ins Leere laufen zu müssen – was denkbar war, konnte möglicherweise schon bald Wirklichkeit sein. Auch die Zukunft sollte nicht passiv erwartet, sie sollte entworfen, prognostiziert und nach eigenen Vorstellungen gestaltet werden. Erstmals in der Geschichte tat sich die Möglichkeit auf, das Schicksal nicht nur unterschiedlich zu deuten, sondern es effektiv und im eigenen Sinn zu verändern. Vom passiven Schicksals*empfänger* der Vergangenheit hatte sich der Mensch zum aktiven Schicksals*macher* der Neuzeit entwickelt.²⁶⁶

Doch hatte der in Aussicht gestellte Gewinn – Freiheitszuwachs durch Naturdefatalisierung – seinen Preis. Weil für dieses Projekt weder der Wille Gottes noch seine Vorsehung oder eine göttliche Natur(rechts)ordnung die Verantwortung übernehmen konnten, lag die Legitimationspflicht undelegierbar bei ihrem Initiator und Macher. Denn die naturwissenschaftliche Bemächtigung der Welt hob nicht nur Ohnmacht und Unwissenheit auf, sondern machte den Menschen auch zum Subjekt seiner Objekte.²⁶⁷ Die Proklamation der „Einrichtung der Welt durch pure eigene Tat“²⁶⁸ und die folgenden Naturoptimierungen konnten schließlich nur dort realisiert werden, wo die Initiative dazu einer Subjektivität entsprang.²⁶⁹ Der neuzeitliche Mensch befand sich in einer Position, in der jetzt er das zu verantworten hatte, was zuvor Sache transzendenter Mächte gewesen war.²⁷⁰ Als „Herr und Eigentümer der

²⁶⁵ Vgl. Georg ESSEN, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie, in: Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. Klaus MÜLLER, Regensburg 1998, 23-44 (Lit.).

²⁶⁶ Vgl. die 2. Strophe der ‚Internationale‘ (1902): „Es rettet uns kein höh’res Wesen / kein Gott, kein Kaiser, noch Tribun. / Uns aus dem Elend zu erlösen, / können wir nur selber tun! (...) / Unmündig nennt man uns und Knechte, / duldet die Schmach nun länger nicht!“ (Text: Emil Luckhardt)

²⁶⁷ Vgl. Jürgen MOLTSMANN, Fortschritt zum Abgrund, 7.

²⁶⁸ Vgl. Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 22.

²⁶⁹ Vgl. ebd., 36.

²⁷⁰ Georg Essen ist der Überzeugung, dass die Hinwendung zum „autonomen Subjekt“ und das beginnende Streben nach Emanzipation „durchaus als Ausdruck der realen Not interpretiert werden“ müssen, „die eigene Identität nicht anders (...) als auf dem Wege der Selbstvergewisserung“

Natur“ (René Descartes, 1637), als Macher des Schicksals, der sich auf nichts als die eigene Vernunft beruft, tritt er „aus der heilsgeschichtlichen Ordnung“ heraus und muss es nun unternehmen, „seinem Dasein selbst Sinn und Richtung zu geben“²⁷¹. Wo es nicht mehr gelingt, die Schicksalhaftigkeit von Natur (z.B. Krankheit) und Kultur (z.B. Herrschaft) als gottgegeben – und damit als absolut Hinzunehmendes – darzustellen, gerät *alles* zur Disposition und muss neu legitimiert werden.

Denn Geltung und Zustimmung darf dann nur noch erwarten, was von der aufgeklärten Vernunft geprüft, gebilligt und verantwortet wird. Autoritäten bedürfen der Legitimation, Traditionen werden hinterfragt und der Vorsehungsglaube beargwöhnt. Die Abschaffung des Schicksals und seine Neuinterpretation als beeinflussbare Naturkausalität hat zwangsläufig – allein aufgrund der evidenten Alleinzuständigkeit – die Einsetzung des Menschen als Legitimationsinstanz in eigener Sache zur Folge. Sein „selbstgesetzter Optimierungsimperativ“²⁷² bewirkt, dass er nun die volle Verantwortung übernehmen muss für all das, was in seinem Namen und in gutgemeinter Defatalisierungsabsicht geschieht. Weil sich der Mensch nicht von der Begründungs- und Rechtfertigungspflicht dispensieren kann (und die alten Legitimierungsstrukturen nicht mehr greifen), muss er alle intellektuelle Kreativität und Kraft aufwenden, neue anthropozentrische Begründungsstrategien zu entwerfen.²⁷³

Werte und Normen, Wahrheit und Orientierungen – dies alles liegt nun in seiner Zuständigkeit und muss von ihm neu begründet werden. Hatte sich der Mensch zunächst nur eine Befreiung von seinen schicksalhaften Verfügtheiten erhofft, so findet er sich nun in der unendlichen Weite einer nahezu *absoluten* Freiheit vor; er ist vollends zum autonomen Subjekt in einer von ihm zu machenden Welt geworden.

finden zu können. Der „neuzeitliche Mensch“ entdeckt unter dem Namen *subjekthafte Freiheit* in sich selbst eine unbedingte Instanz, die dem Bedürfnis nach Selbstvergewisserung und Begründung standhält. Die autonome Vernunft wird nicht nur in ihr Recht eingesetzt, ursprüngliche Instanz wahrer Einsicht und Prüferin aller Wahrheitsansprüche zu sein. Als Vollzugsform subjekthafter Freiheit wird sie darüber hinaus zum Geltungsgrund von Wahrheit überhaupt.“ Diese neuzeitliche Wendung hat elementare Auswirkungen auf nahezu alle Bereiche von Gültigkeit beanspruchenden Wirklichkeitsfeldern. „Ordnungen, Regeln und Gesetze, Tugend, Ethos und Sitte [werden, st. p.] zwar nicht aufgehoben, wohl aber anders verankert“ (Georg ESSEN, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“, 24 [kursiv v. m.]). Die sich an dieser Stelle nahelegende und wichtige Frage, wie sich das ‚Subjektprinzip‘ als Charakteristikum der Neuzeit stabil begründen lässt, kann hier nicht weiter eingegangen werden (Lit. bei Essen).

²⁷¹ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 22.

²⁷² Ebd., 6.

²⁷³ Zum Gesamtproblem vgl. Hans BLUMENBERG, *Zur Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1996.

Die atemberaubende Vorstellung, dass Unverfügbares nicht für alle Zeit unverfügbar bleiben müsse, und der sichtbare wissenschaftlich-technische Erfolg, gedankliche Alternativen tatsächlich umsetzen zu können, hatten den ‚modernen Menschen‘ hervorgebracht. Er war nicht länger das Objekt einer übermächtigen Schicksalsmacht, sondern er selbst war diese Schicksalsmacht geworden. Allerdings fiel ihm mit dem Anspruch, jene Instanz zu sein, die alles (besser) machen könne, auch die Gesamtverantwortung für sein Defatalisierungsprojekt zu. Er hatte die frühere Absolutheit des göttlichen und natürlichen Schicksalswillens außer Kraft gesetzt und seinen eigenen Willen als absoluten eingesetzt – künftig Schicksal (oder Gott) zu spielen, war zur Sache des Menschen geworden. Weil man sich nicht mehr darauf verlassen mochte, dass „die Teilhabe an Gott dem Menschen Absolutheit – zufallsfreies und absolut richtiges Leben – garantiert[e]“, musste „die Absolutmachung des Menschen zunehmend auf den Menschen selbst gegründet werden: auf seine Freiheit, seine eigene absolute Wahl.“²⁷⁴ So lautet die Parole der Moderne nicht zufällig: „Von nun an nehmen wir das Schicksal selber in die Hand.“²⁷⁵

Damit hatte sich der neuzeitliche Mensch jedoch in ein verhängnisvolles Dilemma hineinmanövriert: Als ein endliches Wesen, dem es konstitutionell (aufgrund fehlender Allmacht²⁷⁶) unmöglich ist, sich selbst absolut zu setzen, muss er nun die Kompetenz für die Absolutwerdung der gesamten Welt aufbringen; und als jemand, der ohne seine Unverfügbarkeiten überhaupt nicht zu denken ist, soll er zum Motor des neuzeitlichen Defatalisierungsprogramms werden. Wohl oder übel muss sich der Mensch nun selbst – als ein von Natur aus absoluteitsuntauglicher – neu erfinden; er „muß sich selbst kennen lernen. Und nicht nur das Bewußte, sondern auch das Unbewußte“²⁷⁷. Normen und Autorität werden ihm nun nicht mehr gleichsam ‚von außen‘ gegeben – er muss sie fortan mithilfe seiner Vernunft selber finden. Diese wird zur Basis der Legitimation von Recht und Moral, von Ordnung, Würde und Sitte – vor dem Forum der Vernunft hat sich alles zu verantworten. Weil allein das von Menschen Gemachte zählt, können auch die göttlichen Gebote nicht schon

²⁷⁴ Odo MARQUARD, Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen, in: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 117-139, hier 121.

²⁷⁵ Der logische Widerspruch ist kaum zu übersehen: Was der Mensch herstellen, gestalten und machen kann, meint gerade genau das, was Schicksal *nicht* ist; Schicksal bedeutet, über etwas nicht verfügen zu können, sondern hinnehmen zu müssen. – Karl Marx wird später ähnlich formulieren: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (Karl MARX, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Berlin 1960, Bd. 8, 111-207, hier 115).

²⁷⁶ Vgl. Odo MARQUARD, Ende des Schicksals?, 80.

²⁷⁷ Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 236.

deswegen Geltung beanspruchen, weil es die Gebote Gottes sind, sondern erst dann, wenn sie vom Menschen gewissermaßen approbiert sind. Das Defatalisierungsprojekt der Moderne hatte unausweichlich eine neue Anthropologie zur Folge: In einer Person war der Mensch zum obersten Schöpfer, Zensor und Gesetzgeber seiner selbst und seiner Welt geworden. Das Bewusstsein hatte das Sein bestimmt, und nun bestimmte das Sein das Bewusstsein.

Damit hatte der Mensch jedoch seinen angestammten kosmologischen Ort und seine seelische Heimat verloren. Er verstand sich nicht länger nur als Gast auf Erden, sondern als ihr Eigentümer, und die Natur war ihm nicht einfach nur zum Nießbrauch überlassen (vgl. Gen 1) – sie gehörte ihm. Als Hausherr der Welt machte er sich bald daran, der Erde eine neue Hausordnung geben und sie nach eigenen Vorstellungen zu renovieren – sein neues Zuhause sollte vollends den eigenen (Um-)Bauplänen entsprechen.²⁷⁸

2. Erfolgspflicht

„Im Erwachen aus dem Dämmerzustand seiner vormodernen Existenz“ hatte dem Menschen „zu dämmern begonnen, wozu er fähig war, nämlich zur Umgestaltung der Welt nach seinen Plänen und nach seinen Wünschen. (...) Das neue Lebensgefühl war begleitet von Selbstbewußtsein und Zuversicht. Selbstermächtigt und selbstermutigt machen sich die Akteure der ersten Stunde daran, das Menschenmögliche zu inszenieren.“²⁷⁹ Angesichts der Fülle von Möglichkeiten will der Mensch nicht länger warten, was von allein kommt, „sondern bestimmen, was zu kommen habe. Der mündige Mensch muss lernen, zu planen, zu züchten und das Ungewordene, noch nicht Gewesene ins Dasein zu rufen.“²⁸⁰ Für die Durchführung seines kühnen Defatalisierungsprojekts trägt er das volle Risiko; er arbeitet auf sich allein gestellt und ohne transzendente Rückversicherung – und ist zum Erfolg verpflichtet. Denn vom Gelingen der neuen (besseren) Zweit-Natur hängt die Legitimität der gewagten Selbstermächtigung entscheidend ab. Jeder Misserfolg bedeutet nicht nur technisch-wissenschaftliches Versagen, sondern auch Eingeständnis, sich gewissermaßen ‚verhoben‘ zu haben. Würde es dem Menschen nämlich nicht gelingen, dem an sich selbst gestellten Anspruch – erster, einziger und besserer Welt-Souverän zu sein – gerecht zu werden, und ließe sich der Optimismus, den er bezüglich seiner intellektuellen und technischen Fähigkeiten sowie seiner Sitt-

²⁷⁸ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Nachahmung der Neuzeit*, 89; Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ²1988, 143.

²⁷⁹ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 6.

²⁸⁰ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 236.

lichkeit und Vernünftigkeit vertreten hatte,²⁸¹ nicht in der Realität einlösen, wäre zweifellos seine Überforderung und Selbstüberschätzung offenkundig – das Fatum hätte über den homo faber triumphiert.

In der Auseinandersetzung zwischen dem Mensch und dem Unverfügbaren geht es fortan um mehr als lediglich um graduelle Verbesserungen, technische Innovationen oder kleinschrittige Komfortsteigerungen; es geht um die Möglichkeit einer *prinzipiellen* rationalen und technischen Begründung der zu machenden Wirklichkeit – also um den Anspruch auf Weltherrschaft.²⁸² Deshalb darf am Ende des Defatalisierungsprozesses kein Refugium des alten heteronomen Schicksalswirkens zurückbleiben, das dem Zugriff des Menschen dauerhaft entzogen wäre. Die Schicksalseliminierung muss um der Souveränität willen eine absolute und totale sein.

Die Erfolgspflicht der Moderne beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Gegenstände menschlicher Machbarkeit, sondern auch auf seine anthropologische Konstitution. War es in der Vormoderne noch so, dass Gott als Schöpfer der Welt und als Herr über das Schicksal dem Menschen den Wert des Gut-Seins zusprach (vgl. Gen 1,31), so müssen Existenzrechtfertigung und Sinnstiftung nun in überzeugender Weise von der menschlichen Vernunft als neuer ‚Letzt-Instanz‘ geleistet werden, ohne dass ein Rekurs auf ein Größeres noch möglich wäre.²⁸³ Chance und Risiko liegen nun dicht beieinander: Gelingt es nämlich nicht, Identität, Wesen und Rolle des sich über das Schicksal und alle Fremdbestimmungen erhebenden Menschen im Weltganzen erfolgreich neu zu bestimmen, droht das ehrgeizige Projekt der Moderne – und mit ihr die totale Subjektwerdung des Menschen – insgesamt zu scheitern. Falls es der Mensch beispielsweise nicht schafft, sich als ein unbedingtes und freies Wesen zu beschreiben – sich also mit vernünftigen Gründen theoretisch und *praktisch* als letztinstanzliches absolutes Subjekt zu setzen –, bleibt er konzeptionell in einer Heteronomie verhaftet – wer nicht selbstbestimmt ist, muss zwangsläufig fremdbestimmt sein. Eine relative und bedingte Freiheit kann gegenüber dem Anspruch auf absolute und unbedingte Freiheit nur als Unzulänglichkeit erscheinen.²⁸⁴ Zum Er-

²⁸¹ Konsequenterweise denkt die humanistische Neuzeit mehrheitlich ‚groß‘ und ‚gut‘ und ‚tugendhaft‘ vom Menschen; sie traut seiner Vernunft und Sittlichkeit alles zu und hält ihn des ‚Edelsten‘ für fähig. Vgl. Johann Wolfgang v. Goethe: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut; denn das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen“ (Das Göttliche).

²⁸² In dem Maße, wie der Machtbereich des Schicksals beschnitten wird, tritt zugleich der Begriff in den Hintergrund. In der Literatur taucht das ‚Schicksal‘ erst wieder in der Tragödienästhetik als Gegner des selbstbewussten, charakterstarken Helden auf, der sich ihm gegenüber zu behaupten hat (vgl. Heiko SCHULZ, Art. „Schicksal IV, philosophisch“, in: TRE 30, 118; Odo MARQUARD, Ende des Schicksals, 70f.).

²⁸³ Vgl. Hans BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, 165.

²⁸⁴ Vgl. Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 140-146.

folg der Absolutmachung und Autonomisierung scheint es keine Alternative zu geben.

3. Versprechen

Das aufgeheizte chiliastische Klima am Beginn der Neuzeit hatte „entscheidend und unauslöschlich die westliche dynamische Einstellung zur Technologie“²⁸⁵ geprägt. Für Francis Bacon war „die unablässige Weiterentwicklung der nützlichen Künste ein schlagender Beweis dafür, dass die Menschheit in Richtung des Tausendjährigen Reiches Fortschritte mache. Zugleich war sie das beste Mittel zu dessen Herbeiführung“.²⁸⁶ Man war der festen Überzeugung, dass Fortschritte in der Wissenschaft wesentlich zur *Erlösung* und zur verheißenen Wiederherstellung der Vollkommenheit des Menschen beitragen. Insbesondere England war zum Zentrum derjenigen geworden, die die Erlösung in irdischen Kategorien erwarteten. Im 17. Jahrhundert glaubte dort „so gut wie jeder wichtige Wissenschaftler oder Förderer der Wissenschaft von Robert Boyle bis Isaac Newton daran, dass das Tausendjährige Reich bald anbrechen werde.“²⁸⁷ Eine Zivilisation, die sich auf Wissenschaft und Technik gründe, sei dem Himmelreich bereits sehr nahe.²⁸⁸

Die modernen naturwissenschaftlichen Kenntnisse und Fertigkeiten bedeuteten jedoch nicht nur Verbesserungen der Lebensqualität – sie beinhalteten vor allem auch ein *großartiges Versprechen*. Weil sie von der Machbarkeit des scheinbar Unmöglichen überzeugt waren (vgl. die Popularität der Utopien), verhiessen sie Sicherheit, Wohlergehen und anhaltende Gesundheit für alle, die in den Genuss der neuen Errungenschaften kamen. Die Restituierung des Paradieses war als erreichbares Ziel in Aussicht gestellt, weil man meinte, die Unwägbarkeiten, Risiken und Zufälle des Na-

²⁸⁵ David NOBLE, *Eiskalte Träume*, 64.

²⁸⁶ Ebd., 65.

²⁸⁷ Ebd., 79.

²⁸⁸ Vgl. ebd., 67. Bacon schreibt: „Atque de Idolorum singulis generibus, eorumque apparatu jam diximus; quae omnia constanti et solenni decreto sunt abneganda et renuncianda, et intellectus ab iis omnino liberandus est et expurgandus; ut non alius fere sit aditus ad regnum hominis, quod fundatur in scientiis, quam ad regnum coelorum, in quod, nisi sub persona infantis“ – „Und über die einzelnen Gattungen der Idole und ihr Zubehör haben wir schon gesprochen; sie alle sind mit dauerndem und feierlichem Entschluß zu verwerfen und aufzukündigen, und der Geist ist von ihnen ganz und gar zu befreien und zu reinigen, so dass ungefähr kein anderer Zugang zum Reich des Menschen, welches auf Wissenschaften gegründet ist, besteht, als zum Himmelreich, in welches nur eintreten kann, wer wie ein Kind ist.“ (Francis BACON, *Novum Organum*, Teil 2, Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis, Aphorismus 68, übers. v. Andreas DORSCHER, *Nachdenken über Vorurteile*, Hamburg 2001, 69).

tur-Schicksals endgültig ausschalten zu können. Wo die Macht des Schicksals überwunden sei, wäre die Bahn für die Aufrichtung des ‚neuen Garten Edens‘, der ‚Neuen Welt‘, frei. Im Grunde habe der Mensch die Mittel und Möglichkeiten in der Hand, sich aus den alten Abhängigkeiten selbst zu befreien. Selbst die Erlangung der körperlichen Unsterblichkeit schien (z.B. für Descartes) grundsätzlich möglich.²⁸⁹

Von Anfang an war mit der Fortschrittsidee also ein *soteriologisches* Versprechen verbunden, das – wie es scheint – bis in weite Kreise der Gegenwart Bestand hat. Von der Technik und den Wissenschaften werden vielfach nicht nur allgemeine Sicherheitsgarantien und praktische Problemlösungen erwartet – vielmehr richtet sich in hohem Maße auch eine unspezifische *Erlösungshoffnung* auf sie. Labore und Forscher sollen das Know-how dafür liefern, mit den widrigen Geschicken, den zugemuteten Fremdverfügungen und den elementaren Bedrohungen des Lebens fertigzuwerden. Mögen die Glücksutopien der Gegenwart auch nicht mehr religiös aufgeladen sein, so hat sich an ihrer heilsverheißenden Botschaft doch wenig geändert. Ob ausgesprochen oder nicht – am Ende steht die Vision eines paradiesähnlichen Zustands auf Erden. Es sei allenfalls, so wird vielfach erklärt, eine Frage der Zeit sowie der eingesetzten Mittel, bis die entsprechende Technik ausgereift, das wirksame Medikament entwickelt, der knapper werdende Rohstoff ersetzt und das furchtbare Erdbeben präzise vorhersagbar sei. Ganz selbstverständlich gehört es offenbar zum modernen (nicht postmodernen!) Denken, dass die Menschheit ihr Freiheitsniveau kontinuierlich und unumkehrbar steigern und schicksalhafte Einflussmächte dauerhaft eliminieren könne.

Unabhängig von den zeitspezifischen Umständen und Motiven liegt in der Moderne die Schaffung des Paradieses de facto in den Händen der Menschen. Deshalb sind alle technisch-wissenschaftlichen Erlösungsversprechen in ihrem Kern *Selbsterlösungsverheißungen*. Weil die neuzeitliche Welt weitgehend entzaubert ist, wird die Rettung nicht (passiv) von einer transzendenten Instanz erhofft, sondern muss (aktiv) vom Menschen selber *gemacht* werden: Damit wird der technikgläubige Mensch zu seinem eigenen Erlöser. Er tritt in das Vakuum ein, das durch das faktische Verschwinden jenseitiger (Heils-)Mächte entstanden ist, und betreibt nun eine eschatologische Weltvollendung in säkularisierter Gestalt.²⁹⁰ Dabei geht es ihm jedoch nicht um „metaphysische Verewigungsstrategien“, sondern um „neuzeitliche Dynamisierungsstrategien“²⁹¹ mit dem Ziel, Gegenwart und Zukunft zu optimieren.

²⁸⁹ Vgl. David NOBLE, *Eiskalte Träume*, 74.

²⁹⁰ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, 55, 61 u.ö.

²⁹¹ Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoismus*, 145.

Sobald der Mensch jedoch das Schicksal der Welt in seine Hände nimmt, spürt er einen gewaltigen „Gottwerdungsdruck“²⁹². Denn sein Heilsversprechen darf sich nicht nur auf die physische Selbsterlösung erstrecken, sondern muss auch ein substantiiertes Sinnangebot bereitstellen: Der moderne Heilsbringer muss also auch die Rolle des Sinnstifters übernehmen. Schließlich will das Kontingenzerlösungsverprechen nicht nur praktisch eingelöst, sondern auch theoretisch gerechtfertigt werden.

Wo der selbstbewusst-emanzipierte Mensch den eigenen Willen absolut setzt und die Einlösung des Erlösungsverprechens – also die Entmachtung der Schicksalsmacht – übernimmt, wird es jedoch einsam um ihn;²⁹³ er „hat niemanden, seine Sache zu führen, als sich selbst“.²⁹⁴ Er selbst wird zum Autor, Hauptdarsteller und Regisseur seiner eigenen Heils-Inszenierung. „Wir sind allesamt zu Existentialisten geworden“, schreibt Neil Postmann, „die sich selbst jene Verantwortlichkeiten auferlegen, die einstmals von Gott und der Geschichte getragen wurden.“²⁹⁵

Wer verspricht, das Heil der Welt sicherzustellen, benötigt unumschränkte Vollmachten und Freiheiten. So kann es nicht überraschen, „dass der sich selbst überlassene Mensch die Scheu verliert und sich der Natur bemächtigt, als sei er der Gott und Herr.“²⁹⁶ Ihre Unverfügbarkeiten sollen soweit wie möglich beseitigt und dem Verfügungswillen des Menschen unterworfen werden.²⁹⁷ Seinem Forschungsdrang sind keine Grenzen gesetzt; erworbene Kenntnisse sollen beansprucht werden, um Welt und Natur für die Heils- und Herrschaftsziele des Menschen zu nutzen und die Menschheit von der Last ihrer Schicksalhaftigkeiten zu erlösen.²⁹⁸ ‚Mutter Natur‘ wird schließlich zum Objekt einer „planetarischen Naturverknöcherungspolitik“²⁹⁹; sofern sie dem hochgesteckten Erlösungsziel des Menschen dient, darf sie bleiben, steht sie ihm im Wege, muss sie weichen.³⁰⁰

²⁹² Odo MARQUARD, *Ende des Schicksals?*, 80.

²⁹³ Vgl. dazu Ludwig WEIMER, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise? Analyse und Deutung des Problemstands seit der Aufklärung*, in: *Vorsehung und Handeln Gottes*, hg. v. Theodor SCHNEIDER/Lothar ULLRICH (= QD 115), Freiburg-Basel-Wien 1988, 17-71, hier: 28.

²⁹⁴ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 236.

²⁹⁵ Neil POSTMAN, *Die Zweite Aufklärung. Vom 18. ins 21. Jahrhundert*, Darmstadt 1999, 53.

²⁹⁶ Hans BLUMENBERG, *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt a.M. 1965, 11.

²⁹⁷ Vgl. Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 45ff.

²⁹⁸ Vgl. David NOBLE, *Eiskalte Träume*, 64.

²⁹⁹ Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoismus*, 119.

³⁰⁰ Paradigmatisch ist diese Haltung bei den puritanischen Gründungsvätern der USA zu beobachten. Von der eigenen Erwählung ebenso überzeugt wie von den eigenen Fähigkeiten „glaubten sie zutiefst, jeder Schritt in Richtung Eroberung der Natur bedeute einen Schritt in Richtung des Tau-

4. Ende der Unmittelbarkeit – Primat der Methode

Methodisch knüpft die neuzeitliche naturwissenschaftliche Schicksalshermeneutik nahezu bruchlos an die Vorstellungen der Antike an. Naturbeobachtungen und Widerfahrnisse werden nicht länger nur unmittelbar *erlebt*, sondern auf ihre *metaphysischen* Bedingungen hin *untersucht*. Schicksalhafte Notwendigkeiten oder Zufälle treten dem Menschen zwar machtvoll gegenüber, doch werden sie zugleich zu Objekten seiner Forschungen. Man will die Geschehnisse der Welt nicht nur schauen und ertragen, sondern man möchte sie *durchschauen* und *erklären*. Die Selbstverständlichkeiten und Unselbstverständlichkeiten der Welt sollen aufgeklärt und verständlich werden. Was traditionellerweise als Schicksal bezeichnet wurde, wird nun fundamental entmythologisiert und enttheologisiert.³⁰¹ In dem Bemühen, das allgegenwärtige Schicksal erst zu enträtseln, um es dann zu beherrschen, treffen die Naturforscher folgenschwere methodische Grundentscheidungen:

Die zu untersuchende Natur wird reduziert auf ihre *Körperlichkeit* (Disziplin: Physik) und ihre abstrakte Form (Disziplin: Mathematik) – die Welt geht gleichsam auf in Maß und Zahl.³⁰² Weil die gewonnenen Erkenntnisse kommuniziert und (über das Leben des Forschers hinaus) konserviert werden sollen, müssen sie *objektiviert* werden. Man abstrahiert also die Beobachtungen von der unmittelbaren und subjektiven Erfahrung, was zur Folge hat, dass nur noch das erfasst wird, was *mathematisierbar* ist.³⁰³ Der methodische Objektivitätsanspruch der naturwissenschaftlichen Schicksalshermeneutik bedeutet somit einen selektiven und unpersönlichen Zugang zur Welt.³⁰⁴ Weil auch ein unverfügbares Widerfahrnis – wenn man es naturwissen-

sendjährigen Reiches“ (David NOBLE, *Eiskalte Träume*, 65). Das Versprechen paradiesischer Zustände bezog sich jedoch nicht nur auf die Überwindung der Natur, denn zugleich sollten auch kulturelle Einrichtungen (Staat, Wohlfahrt, Gesellschaft) den Bedingungen von ‚God’s own country‘ entsprechen. Die neue Verfassung der USA stellte mehr als ein aufgeklärtes System von Institutionen dar – sie war konstitutioneller Ausdruck des Selbstverständnisses des neuen Menschen, der sich nicht länger mit Schicksalsverfügungen jeder Art abfinden wollte.

³⁰¹ Schon früh erhebt beispielsweise René Descartes (1596-1650) den ‚methodischen Zweifel‘ zum Erkenntnisprinzip und stellt universal gültige Regeln des Vernunftgebrauchs auf; zur vollständigen Beschreibung der Natur vertritt Thomas Hobbes (1588-1679) den Absolutheitsanspruch der Mathematik, und John Locke (1632-1704) formuliert frühaufklärerische Staatstheorien, die die Schicksalhafterkeit (und Gottgegebenheit) zur Legitimation von Herrschaft beenden.

³⁰² Vgl. Hans BLUMENBERG, *Lebenswelt und Technisierung*, 28-43; Blumenberg sieht in der methodischen Reduktion eine grundlegende Bedingung der Möglichkeit des Erkenntnisfortschritts (vgl. ebd. 42f.).

³⁰³ Vgl. Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 33f.

³⁰⁴ Dass es sich bei dem naturwissenschaftlichen Objektivitäts-Standard möglicherweise um eine ‚Illusion der Neuzeit‘ handelt, wird das 20. Jahrhundert zeigen. Erst da beginnt man zu verstehen,

schaftlich untersuchen will – in eine Distanz zu der von ihm betroffenen Person gebracht wird, kann von der Naturwissenschaft Schicksalhaftes nicht in seiner subjektiv-persönlichen Bedeutung wahrgenommen werden.

Gemäß naturwissenschaftlicher Professionalität gilt auch für den Forschungsgegenstand ‚Schicksal‘ unbedingte Rationalitätspflicht. Was gemeinhin als Schicksal wahrgenommen wird, sind für den Forscher in erster Linie Funktionsabläufe, die natürlichen Gesetzmäßigkeiten folgen. Diese können als Kausalverknüpfungen rekonstruiert werden und lassen das Unverfügbare als notwendig erscheinen. Im günstigen Fall gelingt es, auf der Basis einer Hypothese die Abläufe experimentell zu wiederholen und so zu überprüfen; ihre Abstraktion bestätigt oder bildet dann eine allgemeine Theorie oder ein plausibles Erklärungsmodell, mit dem weitergearbeitet werden kann.

Neben dem zentralen Kausalprinzip („Keine Wirkung ohne Ursache.“) besteht ein weiteres Kennzeichen der naturwissenschaftlichen Schicksalshermeneutik in der Komplexitätsreduktion. Man ist ständig bemüht, Kompliziertes aus Einfachem abzuleiten und sucht am Ende eine *bottom up*-Perspektive, d.h. man forscht nach den grundlegendsten und allgemeinsten Gesetzen der Natur.³⁰⁵ Eine Erklärung ist umso überzeugender, je weniger Zusatzannahmen und Hilfhypothesen sie benötigt. Sofern es nun gelingt, schicksalhafte Geschehnisse überzeugend in mechanischen, physikalischen, chemischen oder biologischen Gesetzmäßigkeiten abzubilden, können alle transzendenten, magischen oder mythologischen Ergänzungen wegfallen. Schon allein wegen dieses methodischen Ansatzes wird das schicksalhaft Unverfügbare zu einem Phänomen natürlicher Prozesse und zum Gegenstand rationalen Wissens.

Zur maßgeblichen Verstehensategorie der instrumentellen wissenschaftlichen Methode entwickelt sich der naturgesetzliche Determinismus. Hatte man ihn anfangs im Sinne einer eher *mechanistischen* Wirkursächlichkeit interpretiert und ihn auf alle Bereiche übertragen, kommt es im Verlauf der neuzeitlichen Entwicklung zu Verfeinerungen und Differenzierungen.³⁰⁶ Sie dienen der Absicht, die gesamte Wirklichkeit als feststehenden Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zu erschließen. Gerade im Hinblick auf die Schicksalsproblematik bietet die Matrix eines rationalen Kausalitätsprinzips enorme Vorteile: Denn wo die maßgeblichen Gründe für ein Ereignis

dass eine wissenschaftliche „Erkenntnis als solche“ nicht „trennbar ist vom Weg, der zu ihr führt“; d.h. dass in aller ‚objektiven‘ Erkenntnis unvermeidbar die ‚Subjektivität‘ des Forschers enthalten ist (Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 33).

³⁰⁵ Vgl. Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 30.

³⁰⁶ Auch Sigmund Freud verwendete zur Beschreibung psychischer Phänomene anfangs fast ausschließlich mechanistische Begriffe (z.B. ‚Druck‘, ‚Impuls‘, ‚Spannung‘, ‚Entladung‘).

nis ausfindig gemacht werden können, verliert es seinen Schrecken; und wo die Folgen bestimmter Faktorenkonstellation bekannt sind, werden Ereignisse kalkulierbar. Weil Kausalität Berechenbarkeit impliziert, erzeugt sie das Gefühl von Sicherheit. Erst diese (Planungs-)Sicherheit schafft die notwendige Voraussetzung für das neuzeitliche Projekt „wissenschaftlich-technischer Machtergreifung“³⁰⁷. Das in deterministischen Kausalitätsstrukturen rekonstruierte Schicksal verliert den Charakter der Unberechenbarkeit und Beliebigkeit; es wird aufgeklärt, naturalisiert und schließlich eliminiert.

Das Erfolgsgeheimnis der naturwissenschaftlichen Schicksalshermeneutik liegt sicher in ihrer unbestreitbaren Effizienz, wozu ihre Methodik wesentlich beigetragen hat. Erkenntnis- und methodeleitendes Interesse ist zweifellos der Wille, das gewonnene Wissen zur praktischen Anwendung zu bringen. Nachdem der Frühkapitalismus die nötigen Mittel für systematische Forschungen freigesetzt hatte und der Buchdruck zur Verfügung stand, um die Ergebnisse auszutauschen, war es nicht nur zu einer raschen Verbreitung der wissenschaftlichen Erkenntnisse, sondern auch der Methoden gekommen, so dass das wissenschaftliche Prinzip bald zum allgemein anerkannten Standard wurde.

Mithilfe der naturwissenschaftlichen Methodik lassen sich jedoch zentrale Aspekte der Schicksalsproblematik nicht hinreichend erfassen. Zwar gelingt es der Wissenschaft zusehends besser, die Ursachen unverfügbarer Ereignisse aus Kausalketten lückenlos darzustellen, auch vermag sie mit beachtlichem Erfolg, künftige Ereignisse vorherzusagen, doch kann sie keinerlei Auskunft über den Sinn und die Bedeutung eines Widerfahrnisses für den Einzelnen geben. Weil die naturwissenschaftliche Betrachtung die Zustände und Ereignisse der Gegenwart aus den Konstellationen der Vergangenheit und den vorhandenen Determinanten rekonstruiert, kennt sie grundsätzlich weder Teleologie noch individuelle Betroffenheit. Ihr Thema sind allein die Tatsachen, doch lässt sie dabei außer Acht, dass es sich immer um Tatsachen *für eine Person* handelt. Da sie sich prinzipiell als moralisch indifferent definiert, enthält sie sich jeder Beurteilung über ihr Forschungsobjekt. Gerade hinsichtlich des individuellen Schicksalserlebens erweist sich diese Beschränkung als problematisch. Denn der Kausaldeterminismus allein kann oftmals keine zufriedenstellende Antwort auf die existentielle Frage geben, *wozu* und zu *welchem Zweck* jemanden ein konkretes Schicksal ereilt. Vielfach – so scheint es mitunter – beherrscht der populäre Wissenschaftskausalismus die Deutung eines Ereignisses so sehr, dass die persönlichen und emotionalen Aspekte als ‚sekundär‘, ‚unwissenschaftlich‘ oder ‚irrational‘ vernachlässigt werden.

³⁰⁷ Vgl. Jürgen MOLTSMANN, Fortschritt zum Abgrund, 7.

5. Naturalisierungstotalitarismus

Um die Natur zu defatalisieren und zu beherrschen, hatte sich der neuzeitliche Mensch als Souverän über Welt und Schicksal eingesetzt. Damit hatte er sich nicht nur ungeahnte Freiheitsspielräume verschafft und sich selbst unter Erfolgszwang gesetzt, sondern sich auch auf die ‚wissenschaftliche Methode‘ festgelegt. Aufgrund ihres außergewöhnlichen Erfolgs kommt es zu einer (monopolartigen) Ausweitung des Kausalitäts- und Determinationsprinzips. Das physikalische Gesetz von ‚Stoß und Wirkung‘ wird derart universalisiert, dass man es auf nahezu alle Bereiche der materiellen, psychischen und kulturellen Wirklichkeit – und damit auf das ganze Leben und alle Schicksalhaftigkeiten – ausdehnt. Man ist der Überzeugung, dass für jedes Geschehen die entsprechenden *natürlichen* Verursachungen ergründbar seien, die es aus naturwissenschaftlicher Perspektive als *notwendig* und *vernünftig* erscheinen lassen. Man versucht, der Welt „das Geheimnis zu entreißen, wobei das Wirkliche auf seine physikalisch faßbaren Eigenschaften eingeschränkt wird.“³⁰⁸ Geschichts- und Krankheitsverläufe werden ebenso kausalistisch erklärt – und damit defatalisiert – wie Blitzschlag, Wahnsinn, Wunder, Unfälle und Missernten. Die natürliche Kausaldetermination entwickelt sich zur universalen Erklärungskategorie und wird zum wichtigsten hermeneutischen Instrument. Damit wird aus einem erfolgreichen Wissenschaftsprinzip ein *Totalerklärungsmodell*, das andere Verursachungsgründe (z.B. echter Zufall oder tatsächliche Freiheit) negiert.

Von der Determination zum Determinismus ist es nicht weit. Weil die anvisierte totale Schicksalsbeherrschung eine lückenlose Naturkenntnis unverzichtbar voraussetzt und weil zugleich das Kausalprinzip so enorm erfolgreich ist, gelangt man im Verlauf der Entwicklung zu Welterklärungsmodellen, die gänzlich *deterministisch* angelegt sind. Konnte der *Kausalismus* den Willkürcharakter der alten Schicksalsmacht weitgehend widerlegen, so sorgt der *Determinismus* für ihr völliges Verschwinden. Die Naturgesetzmäßigkeiten werden damit gleichsam zur ‚Schicksalsmacht 2. Ordnung‘. Zwar herrschen sie ebenso unabänderbar wie das alte Fatum, doch erscheint ihre Macht nicht länger beliebig oder unberechenbar; Determinationen gelten als vernünftig, und weil es von ihren Regeln keine Ausnahme gibt, erscheinen sie als kalkulierbar. Sind die Determinationsstrukturen der Natur verstanden, verlieren auch ihre Unverfügbarkeiten ihren Schrecken, und steht darüber hinaus die Technik zur Verfügung, werden sie beherrschbar.

³⁰⁸ Ludwig WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, 22.

Die *mechanische Uhr* wurde zum maßgeblichen Symbol des naturalistischen und technischen Weltverständnisses; ihre Selbsttätigkeit, Regelmäßigkeit und Perfektion begeisterte und inspirierte das kosmologische Denken jener Zeit:³⁰⁹ Jedes Element besaß eine exakt definierbare Funktion im Ganzen; die Bewegungen der Uhr verliefen völlig automatisch nach natürlichen Gesetzmäßigkeiten und zwingenden Regeln; alles Unbekannte, alle Zufälligkeiten und alle Fremdeinflüsse waren ausgeschaltet, und es bedurfte nur eines Anfangs-Impulses von ‚außen‘, um die Uhr in Gang zu setzen. P. S. Laplace (1749-1827) übertrug das Uhr-Modell – beeindruckt von Newtons Mechanik – auf das Verständnis der Gesamtnatur (‚Laplacescher Dämon‘): Wäre es möglich – und prinzipiell hielt er es für möglich – alle Faktoren der Weltwirklichkeit zu kennen, müsse eine 100%ige Vorhersage jedes beliebigen Ereignisses möglich sein – und damit zugleich die absolute Beherrschung der Natur.

Am Ende steht die Natur nicht nur als völlig autonome und autarke neue Schicksalsmacht da, sondern zugleich als die *ἀρχή*, als das Ursprungsprinzip allen Seins. Man ist sich sicher, dass alles, was ist und geschieht, *nichts anderes als* (ein Werk der) Natur sei. Damit hat das alte Fatum endgültig zu existieren aufgehört. Alles ist nunmehr Natur. Zwar nicht mit göttlicher Autorität, dafür jedoch mit der absoluten Geltung ihrer Gesetze ‚lenkt‘ nun sie die Geschehnisse der Welt. Alle Begebenheiten sollen ohne Ausnahme als ‚Naturgeschehen‘ rekonstruiert werden können, und weil eine Wirklichkeit jenseits der Natur undenkbar geworden ist, gilt sie als völlig selbstbezüglich; sie ist einfach da, verfolgt weder ein Ziel noch einen Zweck und verdankt sich niemandem.³¹⁰ Als „bloße Naturtotale“ erscheint die Welt allerdings eigentümlich kalt und schroff; sie ist „eine gnadenlose, vorsehungslose Welt für sich“³¹¹ geworden.

Kraft seiner instrumentellen Vernunft wird der Mensch zu ihrem kongenialen Pendant: Für den Wissenden ist alles naturalisierbar, berechenbar, prognostizierbar und machbar. Von der Naturwissenschaft erwartet man die vollständige Defatalisie-

³⁰⁹ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Die kopernikanische Wende*, 34.

³¹⁰ Auf die Schwierigkeiten, aus dieser Konzeption Formen von Moralität abzuleiten, kann an dieser Stelle nur aufmerksam gemacht werden. Eine rein naturalistisch begründete Moral kann lediglich das ‚Survival-of-the-fittest‘ zum universalen ‚Recht-des-Stärkeren‘ transformieren und dieses – weil ‚natürlich‘ – fordern. Die Gesetze der Evolution kennen weder Altruismus noch Barmherzigkeit, sondern nur den Egoismus der Gene und Individuen. Es dürfte schwierig sein, aus der naturalistischen Genese des Lebens zu gewissermaßen *übernatürlichen* Handlungsmaximen zu gelangen; die naturwissenschaftliche Herleitung des aktuellen Seins ist moralisch indifferent und impliziert noch kein sittliches Sollen. Warum sollte alles, was natürlich (geworden) ist, bereits ‚gut‘ sein.

³¹¹ Ludwig WEIMER, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?*, 35.

rung der gesamten Lebenswelt, wobei der Wissenschaftler gleichsam das Erbe der früheren Schicksalspriester antritt; er wird zum modernen Bezwinger der alten Unverfügbarkeiten mit neuen Mitteln.³¹² Weil man die Natur jedoch zum Objekt und „zum Inbegriff möglicher Produkte der Technik“ gemacht hat – weil man sie also nicht respektieren, sondern für eigene Zwecke nutzen will –, wird ihr der „Rest an exemplarischer Verbindlichkeit (...) ausgetrieben“³¹³.

Was in vormodernen Zeiten als gottgegeben, geheimnisvoll oder dämonisch erschien, wird nun sämtlich naturalisiert. Meteorologische und astronomische Phänomene werden in gleicher Weise zum Gegenstand der naturalistischen Neuinterpretation wie die Psyche, die Erziehung und die physiologischen Vorgänge des menschlichen Körpers. Keinem Bereich der Wirklichkeit sollte es möglich sein, sich dem Zugriff des Naturalisierungswillens zu entziehen. Etwas dennoch als ‚unverstanden‘ bezeichnen zu müssen, wäre ein Rückschlag auf dem Weg zur absoluten Naturbemächtigung, denn erst eine totale Naturalisierung aller Wirklichkeit bedeutete den endgültigen Sieg des Menschen über die Natur.

Der Naturalisierungstotalitarismus hat jedoch noch Auswirkungen ganz anderer Art. Weil die Determinationszusammenhänge zunächst in der Mechanik erkannt wurden und die Naturwissenschaften auf diesem Gebiet ihre ersten großen Erfolge verzeichnen konnten, bürgerte sich von Anfang an eine mechanistische Terminologie ein, die auf andere Wissenschaften ausgedehnt und dort populär wurde.³¹⁴ Die Mechanik reduziert jedoch ihren Untersuchungsgegenstand auf seine „nackten Material- und Energiewerte[-]“, weil nur so eine „Sphäre reiner Konstruktion und Synthese möglich“³¹⁵ ist. Überträgt man dieses Modell aber auf andere Wirklichkeitsfelder, bleibt es kaum aus, dass man auch dort stofflich-mechanisch zu denken beginnt. Aus diesem Grunde beinhaltet der neuzeitliche Naturalisierungstotalitarismus immer auch eine Tendenz zum *Materialismus*.³¹⁶

³¹² „Die Mediziner sind die Priester der Neuzeit“, so der deutsche Arzt Rudolf Virchow (1821-1902).

³¹³ Hans BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur*, 92.

³¹⁴ Neben jener Terminologie, die in der klassischen Mechanik oder Dynamik ihren Ursprung hat, verwendet man im populär(wissenschaftlich)en Sprachgebrauch häufig auch Begriffe aus der Elektrotechnik (‚Kurzschlussreaktion‘; ‚Ich stehe unter Spannung.‘). Seit einigen Jahren haben sich auch Begrifflichkeiten eingebürgert, die der Computer- und Informationstechnologie entlehnt sind (der Mensch ist so und so ‚programmiert‘; er ‚speichert‘ seine Erfahrungen etc.). Man könnte dies als Hinweise für eine Tendenz zur Selbstnaturalisierung des Menschen interpretieren.

³¹⁵ Hans BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur*, 92.

³¹⁶ Bezeichnenderweise spricht man noch heute vielfach von ‚harten‘ – also stofflichen – und ‚weichen‘ – unstofflichen – Wissenschaften.

Naturwissenschaftler, die sich die Aufgabe gestellt haben, vormalig Unverfügbar-Schicksalhaftere aufzuklären, halten sich ausschließlich an handfeste Tatsachen und rationale Gewissheiten. Speklatives, Jenseitiges, Magisches oder Irrationales – also grundsätzlich Unüberprüfbares – ist ihnen naturgemäß suspekt. Die moderne Defatalisierung vertritt deshalb in ihrer Weltwahrnehmung eine Option, die eher zum *Empirismus* und zum *Positivismus* neigt. Tendenziell – und vielleicht sogar mehrheitlich – werden nicht nur „natürlicher Geist und Sinn zu Epiphänomenen materiell aufweisbarer Strukturen und nicht-linearer Regelungsprozesse degradiert, sondern auch absoluter Geist und Sinn, wofür die Theologie ‚Gott‘ sagt, aus dem menschlichen Dasein eliminiert.“³¹⁷

Wegen ihrer materialistisch-positivistischen Ausrichtung und ihrer Methodik tut sich die neuzeitliche Wissenschaft schwer, in Welt und Natur eigenständige *geistige Wirklichkeiten* zu erkennen. Das Verhalten der Tiere wird ebenso wie das Handeln und das Gefühlsleben der Menschen auf eine materiell-biologische Basis zurückgeführt und von dort vollständig naturalistisch erklärt. Auch die spezifischen menschlich-intellektuellen Fähigkeiten stammen nach Auffassung einer großen wissenschaftlichen Mehrheit nicht aus einem *metaphysischen* – oder übernatürlichen – Prinzip, sondern können als neuronale und biochemische Determinationsprozesse so rekonstruiert so werden, dass kein Problemüberschuss mehr besteht. Vielfach folgt man dem ‚Credo‘, dass die Selbstbezüglichkeit und die Selbstgenügsamkeit der Natur völlig ausreichend seien, auch geistige Wirklichkeiten hervorzubringen. Auf diese Weise werden alle immateriellen Phänomene (z.B. Freiheit, Selbstbewusstsein, Wille, Liebe, Moral, Charakter) in physikalische, chemische oder biologische Kategorien übersetzt und damit in ihrer Eigenständigkeit aufgegeben.³¹⁸ Zweifelsfrei tendiert das Streben nach umfassender Naturalisierung häufig zum *Biologismus*.

³¹⁷ Leo SCHEFFCZYK, Der christliche Vorsehungsglaube und die Selbstgesetzlichkeit der Welt (Determinismus – Zufall, Schicksal – Freiheit), in: Zufall – Freiheit – Vorsehung, hg. v. Norbert A. LUYTEN (= Grenzfragen 5), Freiburg/München 1975, 331-353, hier: 333f.

³¹⁸ Zur Aktualität der Frage vgl. die Debatte zur modernen Hirnforschung: Michael PAUEN/Gerhard ROTH, Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung, Stuttgart 2001; Gerhard ROTH, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt a.M. 2003; ders., Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a.M. 2003 (= durchges. u. erw. Auflage von: ders., Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert [Die neurobiologischen Grundlagen des menschlichen Verhaltens], Frankfurt a.M. 2002); ders., Gleichtakt im Neuronennetz, in: Gehirn und Geist Nr. 1 (2002), 38-47; ders., Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a.M. 1994; das Heft „Auf der Suche nach dem Bewußtsein“ (= Spektrum der Wissenschaft Nr. 1 [2002]); Wolf SINGER, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt a.M. 2003; ders., Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung, Frankfurt a.M. 2002; Michael PAUEN, Von Fledermäusen und der

Auf drei exemplarischen Feldern – einem elementaren, einem alltäglichen und einem sehr unmittelbaren – lassen sich die gravierenden kosmologischen und mentalen Umwälzungen verdeutlichen, die der Totalitätsanspruch der wissenschaftlichen Naturalisierung mit sich bringt. Es geht um Bereiche, in denen man bis dato wie selbstverständlich das Wirken unverfügbarer und geheimnisvoller und göttlicher Schicksalskräfte am Werke sah.

a. Evolutionismus

Hatte man im religiösen Kontext stets angenommen, die Erschaffung des Lebens mit seinem Artenreichtum sei ein freier kreationistischer Akt des schicksals- und weltmächtigen Gottes – also absolut unhintergebar und geheimnisvoll – so führt Charles Darwin (1809-1882) die Jetztgestalt der Welt auf einen natürlichen evolutiven Prozess zurück.³¹⁹ Die Entstehung der Arten, ihr Aufkommen und Untergehen, ihre Vielfalt, ihre Verbreitung und ihre Spezifika konnten nach seiner Theorie rein naturalistisch erklärt werden. Für die Evolution bedurfte es weder eines ‚externen‘ Schöpfers noch einer anderen allmächtigen Schicksalsmacht, weil allein mit den (biologischen) Naturgesetzen, den mathematischen Wahrscheinlichkeitsregeln und den unglaublich langen Zeiträumen³²⁰ sämtliche determinierenden Faktoren vollständig zu erfassen waren. Der faktische Evolutionsprozess gehorchte vernünftigen Strukturen, und deswegen konnte die Genese des Lebens wissenschaftlich nachgezeichnet werden. Darwin legte überzeugend dar, dass es möglich war, die Entstehung der Arten als kausaldeterministischen Binnenvorgang der Natur und ohne weitere Zusatzannahmen zu beschreiben.³²¹

Freiheit des Willens, in: Gehirn und Geist 1 (2002), 48-55; ders., Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt a.M. 2001; Olaf BREIDBACH, Die Materialisierung des Ich. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1996; vgl. auch Christian GEYER, In Sachen Gehirn. Jürgen Habermas ruft zur Ordnung: Der Adorno-Kongreß tanzt, in: FAZ Nr. 224 (26.9.2003), 35; für eine Selbstbegrenzung der Neurophilosophen spricht sich Hans GOLLER, Das Rätsel von Körper und Geist. Eine philosophische Deutung, Darmstadt 2003, aus.

³¹⁹ Vgl. Charles DARWINs „The Origin of Species“ von 1859.

³²⁰ Ludwig WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, 33. – Zur philosophischen Bedeutung des neuen Zeit-Begriffs vgl. Hans BLUMENBERG, Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1981, 507f., 599f.

³²¹ „Natur zeigt nicht mehr Gottes Eingriffe, sondern das Abschnurren. (...) Aber allmählich (...) wirkte das in der Zeit entstandene Weltall als Demiurg; nicht Gott hatte der Welt zur Freiheit die

Zwar spielte auch in der Evolutionstheorie der ‚Zufall‘ (als das klassische Einfallstor für Schicksalhaftigkeit) eine nicht unerhebliche Rolle, doch vermochte Darwin ihm in seiner rationalen Konzeption eine *notwendige* Funktion (trial and error, zufällige Mutationen) zu geben; seine Varianz wurde als unverzichtbares Element in das evolutive Gesamtkonzept integriert. Weil der Zufall dem Leben buchstäblich auf die Beine half, verlor er seine Bedrohlichkeit. Denn statt in seiner Unberechenbarkeit etwas Beängstigendes zu sehen, wurde die genetische Lotterie nun positiv interpretiert, weil sie als Motor zur Höherentwicklung der Arten fungierte.

Weil die Methodik neuzeitlicher Wissenschaft auf Komplexitätsreduktion bedacht ist und metaphysische Faktoren für die Plausibilität der Evolutionstheorie nicht erforderlich sind, kann auf teleologische oder idealistische Elemente (z.B. ein göttlicher Wille) leicht verzichtet werden. Der Ursprung der Lebewesen erklärt sich aus sich selbst heraus – die Natur erschafft sich quasi selbst. Alle jenseitigen Kräfte sind überflüssig geworden oder haben sich naturalistisch verflüchtigt. Die Evolutionstheorie, einmal „zur Totalerklärung erhoben, beseitigt die creatio continua und führt zum Ende jeder Teleologie. (...) Wir sind Kinder der Evolution und nicht mehr Kinder Gottes.“³²²

Denn die naturalistische Evolutionstotale schließt die Genesis des Menschen gleichermaßen mit ein. Auch dieser verdankt sich nach ihrer Theorie nicht dem Willen einer höheren (göttlichen) Macht, sondern *ausschließlich* dem autonomen Wirken der Natur. Weil der geistige und physische Jetzt-Zustand des Menschen als Ergebnis unendlich langer natürlicher (genetischer) Selektions- und Mutationsprozesse betrachtet wird, können sämtliche Konstitutiva des menschlichen Wesens aus den Standard-Prinzipien evolutiver Prozesse hergeleitet werden. So geht die Evolutionslehre davon aus, dass auch die geistigen Fähigkeiten des Menschen *nichts anderes als* ein Überlebensvorteil in der Evolution seiner Art sind. Deshalb genieße der Mensch trotz seiner einzigartigen Fähigkeiten keinen Sonderstatus in der Natur; er sei lediglich das „nicht festgestellte Tier“ (Friedrich Nietzsche).

Zeit gelassen, sondern die Zeit selbst wurde dem wachsenden Wissen zum Schöpferersatz“ (Ludwig WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, 33).

³²² Ludwig WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, 33.

b. Meteorologie³²³

In nahezu allen vorneuzeitlichen Kulturen galt das Wetter als Domäne des schicksalhaften Wirkens transzendenter Mächte. Am Wettergeschehen meinte man, unmittelbar ablesen zu können, ob die alles beherrschende Macht den Menschen strafen oder belohnen, ob sie ihn prüfen oder ärgern wollte. Der jeweilige Verlauf des Wetters war ebenso geheimnisvoll wie unverfügbar – Schicksal par excellence. Der moderne Naturalisierungseifer machte sich nun daran, die meteorologischen Phänomene naturwissenschaftlich zu erforschen und zu begreifen. Im Zuge dieser Entmythologisierung erkannte man beispielsweise, dass ein Gewitter nicht göttlichen Zorn ausdrückte, sondern durch Luftdruckausgleich und Spannungsentladung verursacht war. Regen musste nicht länger verstanden werden als ‚Tränen der Götter‘ oder Spendung ihres Segens, sondern als natürliche Folge der Überschreitung des Taupunktes der Luft.

Die Verursachung des für die Menschen so eminent wichtigen Wetterverlaufs konnte Schritt für Schritt auf natürliche Kausalzusammenhänge zurückgeführt werden. Dazu bedurfte es weder des Glaubens an eine jenseitige Schicksalsmacht noch ihres mysteriösen Einwirkens, weil allein rationale naturwissenschaftliche Determinationsfaktoren ausreichten, das meteorologische Geschehen zu erklären. Die Natur selbst brachte gemäß ihrer Gesetze das Wetter hervor, und frühere Schicksalsagenten, in deren Zuständigkeitsbereich es gelegen hatte, wurden sozusagen arbeitslos – und letztlich überflüssig.

Für die Menschen bedeutete dies eine enorme Entlastung. Sie brauchten in den Phänomenen der Atmosphäre keine Manifestation des Beziehungszustandes zu den Schicksalsgöttern mehr zu vermuten und konnten sie als rein natürliche Erscheinungen hinnehmen. Zwar konnte das Wetter nach wie vor verhängnisvolle Schäden verursachen (Trockenzeiten, Orkane, Überschwemmungen), doch trug es nicht länger eine transzendente Botschaft mit sich. Die erfolgreiche Naturalisierung hatte das Wetter auf die Erde zurückgeholt. Hat der Mensch erst einmal die Funktionszusammenhänge des Wetters durchschaut, so mag er auf dieser Stufe nicht stehenbleiben. Denn angesichts der Hilflosigkeit, die auch in der Gegenwart gegenüber meteorologischen Ausnahmezuständen empfunden wird, will er das Wetter nicht länger nur hinnehmen oder vorhersagen – er will es machen. So ist es nur konsequent, dass seit Jahren daran gearbeitet wird, das Wetter im Sinne menschlicher Interessen zu beeinflussen. Die Erfolge, die man auf diesem Feld erreicht hat, sind beeindruckend.

³²³ Vgl. zu diesem Thema: Brian FAGAN, Die Macht des Wetters. Wie das Klima die Geschichte verändert, Düsseldorf 2001; Jan KLAGE, Wetter macht Geschichte. Der Einfluß des Wetters auf den Lauf der Geschichte, Frankfurt a.M. 2002.

ckend und beängstigend zugleich. Man weiß offensichtlich sehr genau: Wer das Wetter beherrscht, hat eine wichtige Etappe auf dem Weg zur Beherrschung der Welt erreicht.

c. *Selbstnaturalisierung*

Je mehr der Mensch die Naturalisierung auf alle Lebensbereiche ausdehnte und je erfolgreicher die Ergebnisse waren, desto leichter war er bereit, sie auch auf sich selbst anzuwenden.³²⁴ Nachdem ihm seine konstitutionellen, sozialen und individuellen Unverfügbarkeiten störend bewusst geworden waren, setzt er sich zum Ziel, diese zu defatalisieren und nach eigenen Vorstellungen neu zu gestalten. Die gesellschaftlichen Vorgegebenheiten und Traditionen (z.B. soziale Stellung, Wahl des Berufs, Lebenspartners, Wohnorts) geraten dabei ebenso in den Defatalisierungs-Blick des Menschen wie seine körperlichen Eigenschaften, seine persönlichen Charaktermerkmale, Talente, Stärken und Schwächen, seine Anfälligkeit für Krankheiten und Unfälle und vieles andere; das alles soll nicht länger unverfügbares Schicksal – und damit geheimnisvoll festgelegt und für alle Zeiten unabänderbar – bleiben.³²⁵ Die Arbeitshypothese lautet, dass für jedes noch so schicksalhaft erscheinende Phänomen erforschbare Gründe und Ursachen vorliegen müssen. Würde man diese kennen, könnte man über die Unverfügbarkeiten verfügen. Doch welche Faktoren verursachen das individuelle So-und-nicht-anders-Sein? Auf welche Determinanten ist es zurückzuführen, wenn der eine Mensch cholerisch, der andere dagegen melancholisch ist?

Um das herauszufinden, richtet die moderne Naturwissenschaft ihre erprobten Mittel und ihre bewährten Methoden nun intensiv auf die Unverfügbarkeitsmomente des Menschen selbst. Man will sozusagen hinter das Geheimnis seiner Fremdbestimmtheiten und Zwänge kommen, indem man Erklärungsmodelle entwickelt, die rationalen, überprüfbaren und empirischen Standards entsprechen, wobei diese wegen der methodischen Vorentscheidungen vor allem materialistischer, positivistischer, sozialbiologischer oder biologistischer Art sein dürften.³²⁶

³²⁴ Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a.M. 2001, 9-31, hier: 16-20.

³²⁵ Vgl. Stefan KLEIN, *Alles Zufall*, 182-187.

³²⁶ Hier öffnet sich das Feld für die unterschiedlichen psychologischen Ansätze zur Schicksalsdeutung. Beispielsweise versucht die Transaktionsanalyse, die Ausprägung des individuellen Lebensskripts in den lebensgeschichtlichen Umständen des Betroffenen zu erkennen; vgl. Eric BERNE, *Die Spiele der Erwachsenen. Psychologie der menschlichen Beziehungen*, Reinbek 2002 (1970); Alejandro JODOROWSKY, *Wo ein Vogel am schönsten singt (Roman)*, Frankfurt a.M. 1998.

Folglich wird der Mensch in seiner konkreten schicksalhaften Gestalt und Geschichte in erster Linie als das Resultat naturwissenschaftlich rekonstruierbarer Prozesse gesehen. Beispielsweise finden seine intellektuellen Fähigkeiten ihre materielle Basis in einer spezifischen Synapsenkonfiguration des Zentralnervensystems, grundgelegt durch genetische Vorgaben und erweitert durch biographische Erfahrungen, die neurologisch manifest werden; Talente und Begabungen lassen sich ebenso wie besondere Krankheitsdispositionen durch die auffällige Neukombination der elterlichen Erbanlagen erklären; und das Temperament eines Menschen hängt von der Konzentration lebenswichtiger Enzyme und bestimmter Botenstoffe ab.³²⁷ Der wohl größte Defatalisierungserfolg gelingt der neuzeitlichen Wissenschaft jedoch offenkundig auf dem Gebiet der Medizin: Weil für fast jede pathologische Veränderung die auslösenden Ursachen bestimmbar geworden sind, setzen moderne Therapien gerade dort an und verhindern einige Krankheiten bereits vor ihrem Ausbruch. Die alte Phantasie, das Krankheitsschicksal vollständig besiegen zu können, ist wieder lebendig.

Nach dem naturalistischen Interpretationsmodell sollen sämtliche Bereiche menschlicher Schicksalsverfangenheit als naturnotwendige Kausalzusammenhänge verstehbar und am Ende beherrschbar werden. Was existiert und geschieht, ist ausnahmslos die Wirkung natürlicher Ursachen und deswegen auch ebenso natürlich erklärbar. Nach dieser Hermeneutik sind die Unverfügbarkeiten des Menschen *nichts anderes als* das determinierende Zusammenspiel physikalischer, biologischer und chemischer Faktoren. Der Mensch als Wesen zwischen schicksalhaften Fremd- und freien Selbstbestimmungen wird vollständig beschrieben als ein Produkt der Natur, die sich völlig eigenständig vollzieht.

Die Folge ist freilich, dass der Mensch aufhört, der zu sein, der er nach traditioneller Auffassung eigentlich immer war: Initiator freier und willentlicher Handlungen. In dem Maße nämlich, wie ihm durch die totale Naturalisierung sein Schicksal abhandekommt und er zu einem ‚normalen‘ Teil der Natur wird, verflüchtigt sich zugleich auch seine vormalige Sonderstellung; er klärt sich über sich selbst auf, macht sich selbst durchschaubar und relativiert sich. Er wird zum distanzierten nüchternen Beobachter seiner selbst – das Subjekt wandelt sich (freiwillig) zum Gegenstand naturalistischer Selbstbeschreibung. Das Geheimnis des Menschen ist gelüftet. Weil er (vollständig) als Ensemble naturnotwendiger Kausaldeterminationen dargestellt werden kann, verabschiedet er sich letztlich davon, autonomes Subjekt mit Freiheit und Willen zu sein. Nicht länger herrscht er über sich, sondern die allmächtige Natur über ihn.

³²⁷ Vgl. Jochen WEGNER, Warum immer ich?, 184-225.

Die Konsequenzen sind kolossal: Die originären Wesensmerkmale des Menschen wie Individualität, Kreativität, Freiheit oder Verantwortung sind keine Indizien mehr für die Gottebenbildlichkeit des Menschen und seine besondere Stellung unter allen Geschöpfen – ihre Existenz weiterhin zu behaupten, erscheint nun als Rhetorik, die eine Wirklichkeit behauptet, die in Wahrheit nicht existiert. An dieser Illusion festzuhalten, mag zwar das subjektive Lebensgefühl steigern, doch ist sie weder rational zu begründen noch experimentell zu überprüfen. Die Inhalte des alten Subjektseins gehen nun vollständig auf das Natursein über – und in ihm auf. Man erhoffte sich, „die Dunkelzonen des Nichtwissens zu beseitigen und die Verfügungsspielräume des Handelns immer weiter auszudehnen. Doch zum ersten Mal erscheint auch das Verschwinden des Menschen als erträgliche Option.“³²⁸

Zwar hatte sich der Mensch erfolgreich aus der Knechtschaft des alten Fatums befreien und die früheren Unverfügbarkeiten so weit naturalisieren können, dass sie ihren Schrecken verloren hatten, doch war die Folge, dass sich im Zuge der Naturalisierung auch der Mensch nach und nach selbst auflöste. Die alte Allmacht des Schicksals war beseitigt worden, doch war an ihre Stelle die neue Allmacht der Natur getreten. Diese konnte man zwar vernünftig erklären und wissenschaftlich nachzeichnen, aber dauerhaft *überwinden* ließ auch sie sich (noch) nicht.

6. Uhrwerk ohne Telos

Der neuzeitliche Versuch, die Welt zu defatalisieren, hatte die Natur gleichsam in die Machtposition des alten Fatums eingesetzt. Dessen bedrohliche Regentschaft wurde ersetzt durch die unbedingte Determinationsmacht natürlicher Faktoren. Damit war das Schicksal zwar aus der Unberechenbarkeit jenseitiger Sphären in die Kalkulierbarkeit irdischer Rationalität geholt worden, hatte de facto jedoch nichts von seiner Allmacht und Absolutheit eingebüßt. Die Unverfügbarkeiten waren keineswegs beseitigt, sondern besaßen lediglich einen neuen ‚Initiator‘, denn nunmehr verursachten die Gesetzmäßigkeiten und Notwendigkeiten der Natur die Zwänge und Schicksale des Menschen.

Die Entdeckung der Natur als *Schicksalsmacht der Moderne* führte jedoch nicht nur zu einer emotionalen Entlastung des Menschen, sondern von ihrem Ansatz her auch zu einer Entteleologisierung von Welt und Geschichte. Weil der Mensch nicht mehr im Mittelpunkt des Kosmos stand, war die anthropozentrische Perspektive verlorengegangen. Die Natur genügte in jeder Hinsicht allein sich selbst: Sie hatte alles Sein und Leben aus eigener Spontaneität hervorgebracht (Autogenesis); sie schuf ihre

³²⁸ Thomas ASSHEUER, Der künstliche Mensch, in: DIE ZEIT, Nr. 12 (15.3.2001), 49.

Naturordnungen und -gesetze selbst und gewährleistete deren Geltung (Autonomie); selbstständig vollzog sie die Evolutionen und Prozesse der Welt (Automatik), und sie besaß – wenn überhaupt – Sinn und Zweck in sich selbst und für sich selbst. Weder manifestierte sich in ihr ein übergeordneter Wille, noch symbolisierte sie eine höhere Instanz. Um zu funktionieren, brauchte sie kein zusätzliches *übernatürliches* Ziel.

Mit der Naturalisierung des Unverfügbaren hatte sich der Mensch von den früheren Schicksalsmächten und ihrer Willkür Gewalt emanzipiert. Der Glaube, jenseitige Agenten lenkten nach einem fertigen Plan oder auch beliebig die Geschehnisse von Welt und Mensch, war gänzlich unplausibel geworden. Wenn es überhaupt einen Plan gäbe, so könne dieser allein in der Natur selbst angelegt sein; besser sei es jedoch anzunehmen, die Natur selbst sei das Ziel und sie verfolge keinen weiteren Zweck als ihren eigenen Selbsterhalt.³²⁹

Die wachsende Teleologie-Kritik betraf jedoch nicht nur jene heidnischen Schicksalsvorstellungen, für die eine universale Zielorientiertheit essentiell war, sondern berührte auch den christlichen Vorsehungsglauben in seinem Kern, denn die Selbstreferenzialität der Natur (verbunden mit dem methodischen Anspruch, auf nicht erforderliche Zusatzannahmen zu verzichten) machte eine göttliche Teleologie ebenfalls überflüssig. Aus wissenschaftlicher Sicht scheint es „jedenfalls keinen Grund“ zu geben, „hinter“ dem Weltgeschehen mit seinen Zufällen und Notwendigkeiten „die ordnende Hand eines Gottes zu erkennen.“³³⁰

Wesentlich dazu beigetragen hatten einerseits die Verschiebung von der linearen zur zyklischen Zeitvorstellung (die früheren Sanduhren wurden nach und nach von den mechanischen Zeigeruhren abgelöst) und die damit einhergehende Entsakralisierung der Zeit³³¹ sowie andererseits die suggestive Überzeugungskraft des kosmologischen Welt-Uhrwerk-Modells. Die Zeit erscheint nun ewig und eröffnet damit den (Natur-)Prozessen der Welt einen unbegrenzten Entwicklungsspielraum.³³² Die neue Zeitauffassung hatte ebenfalls dazu geführt, dass die Zeit nicht mehr als befristeter, unwiederholbarer und heilsrelevanter Zeit-Raum zwischen der Erschaffung und der Vollendung der Welt, sondern als unendliches Abspulen immergleicher leerer Zeiteinheiten verstanden wurde; und die Selbstsuffizienz des Uhrwerksmodells schloss ein zielorientierendes Eingreifen von außen konzeptuell aus. Die ‚Offenheit‘ der formalisierten Zeit und die geschlossene Selbsttätigkeit der Natur boten für teleologisches Denken kaum mehr eine Anschlussmöglichkeit. Die Absolutheit und

³²⁹ Vgl. Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 91.

³³⁰ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 108, 215.

³³¹ Vgl. Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 76-91.

³³² Vgl. Hans BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 507, 599.

Totalität Gottes wurde ersetzt durch die Absolutheit der Zeit und die Totalität der Natur. Nach moderner Vorstellung kann die Kausalität des Weltgeschehens niemals unterbrochen werden, „und wenn der Zufall mitspielt, ist er ziellos.“³³³ – „Die Teleologie (...) hat endgültig abgedankt.“³³⁴

Mit der Säkularisierung der alten Schicksalsmächte hatten die Geschicke von Mensch und Welt ihren metaphysisch-teleologischen Mehrwert verloren. Sie standen weder für etwas anderes, noch waren sie Ausdruck eines jenseitigen Willens. Die Beweislast, den evidenten Naturtatsachen und -geschicken ein übernatürliches Ziel oder einen höheren Zweck beizumessen, hatte sich umgekehrt: Wer dies behauptete, musste seine These rational – also naturwissenschaftlich – begründen. Solange dies nicht gelang, vollzog sich die Natur zwar vollständig geordnet, jedoch völlig ziellos.³³⁵

An die Stelle der metaphysischen Teleologie traten die naturwissenschaftliche Pragmatik und Prognostik. Waren die Zukunftsforscher der Vergangenheit (Magier, Medizinmänner, Seher, Orakel, Zauberer etc.) immer darauf aus, den *Willen* der heiligen Schicksalsmacht aus den Ereignissen herauszulesen und das menschliche Handeln diesem anzupassen, geht es neuzeitlich um rational begründete Prognosen. Zwar verfolgt die absolute Natur kein Gesamtziel, doch gehorchen ihre Prozesse determinierenden Regeln und Gesetzmäßigkeiten, die über die Gegenwart hinaus prolongierbar und damit berechenbar sind. Die Mittel und Methoden der Zukunftsbemächtigung variieren je nach Kontext offensichtlich erheblich – die leitende Absicht bleibt jedoch stets dieselbe: Man will die Bedrohlichkeit der Zukunftsungewissheit minimieren und das Kommende kalkulierbar und beherrschbar machen – zumeist mit dem Ziel, Übel zu vermeiden oder die Zukunft im eigenen Interesse zu beeinflussen. Immer schon hatte derjenige die Macht in seinen Händen, der die Zukunft kennt. So ist es nur konsequent, wenn die Moderne ihr technisches, wissenschaftliches und wirtschaftliches Know-how für Zukunftsforschungen und Prognosen jeder Art (Wetter- und Klimavorhersagen, Börsen- oder Wahlprognosen, Früh-

³³³ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 18f.; vgl. ebd.

³³⁴ Ebd., 218.

³³⁵ Als markantestes Beispiel unteleologischen Denkens gilt sicher die klassische Evolutionstheorie. Hatte die traditionelle Auffassung darin bestanden, den Menschen als Krone und Ziel der Schöpfung zu betrachten, ist dies für die moderne Evolutionsbiologie nicht mehr nachvollziehbar. Für sie ist die Natur auch ohne die Entwicklung des Menschen denkbar, und dass er überhaupt existiert, verdankt sich einer unendlich langen Kette zufälliger Mutationen, die jedoch keinesfalls zielstrebig verlaufen sind.

warnsysteme, Katastrophenwarnungen, Hochrechnungen u.v.a.) einsetzt.³³⁶ Die Zukunfts-Orakel der Neuzeit sind augenscheinlich die modernen Wissenschaftler.

7. Säkularisierung

Bis in die frühe Neuzeit hinein war das Denken von einer fruchtbaren Dialektik aus Welt- und Gotteserkenntnis geprägt, so dass man in den geschichtlichen Geschehnissen der Welt die ‚Handschrift‘ Gottes zu erkennen vermochte. Die festen Naturgesetzmäßigkeiten erschienen als sein ‚ordentliches Handeln‘, und Wunder oder besondere Naturereignisse galten als sein ‚außerordentliches Handeln‘. Glaube und Theologie boten sozusagen die religiöse Hermeneutik für die wissenschaftliche Forschung und die Interpretation ihrer Ergebnisse. Grund, Telos und Sinn der Welt wurden wie selbstverständlich aus den christlichen Glaubensüberzeugungen abgeleitet und durch Schrift und Dogma begründet. Lange Zeit „sahen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie in einem gemeinsamen Baugerüst Geist und Materie in Harmonie an Gottes Plan und Schöpfung hängen; die Weltgesetze waren Ausdruck von Gottes Rationalität, und unser Geist war angepaßt, um aus der Welt das Wahre zu vernehmen.“³³⁷

Mit der Kopernikanischen Wende zerbricht jedoch das christliche Weltbild: Der Kosmos ist nicht länger Abbild des die Welt umschließenden Gottesgeistes. Durch die neue heliozentrische Vorstellung verliert der Mensch als Schöpfungsmittelpunkt und -ziel zugleich seine frühere kosmische Heimat, und auch die Weltgeschehnisse werden nicht mehr als Epiphanien des göttlichen Willens gedeutet. Am Ende wird sogar der Glaubensartikel unplausibel, dass Gott sich einzig auf die eine Erden-Welt und ihre Bewohner konzentriere. „Die Mitte des Gott-Welt-Dramas, der Mensch, ist entthront.“³³⁸

In dem Maße wie sich die wissenschaftliche Rationalität mit ihrem Naturalisierungsseifer durchsetzt und zur universalen Hermeneutik für sämtliche Wirklichkeitsbereiche wird, geraten alle *übernatürlichen* Erklärungen unter Generalverdacht

³³⁶ Gefragt und populär waren und sind immer jene Menschen, die vorgeben, die Zukunft zu kennen. Sie üben aufgrund ihres Sonderwissens eine enorme Faszination aus, und nicht selten umgibt sie eine Aura des Geheimnisvollen. Es scheint, als sei die Zeit der Zukunfts-Orakel noch lange nicht zuende. – Man beachte z. B. die zentrale Rolle der Orakel und Seher im außerordentlich erfolgreichen Fantasy-Genre (‚Herr der Ringe‘, ‚Minority Report‘ oder die ‚Matrix-Trilogie‘).

³³⁷ Ludwig WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, 22.

³³⁸ Vgl. Hans BLUMENBERG, Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1981, 374f., 392, 433.

und unterliegen fortan der Legitimationspflicht. Damit kommen auch der christliche Vorsehungsglaube und seine metaphysischen Implikationen in die Kritik. Weil die sich selbst genügende Natur zur alleinigen Schicksalsmacht der Neuzeit aufsteigt, bleibt für ein Welthandeln Gottes nahezu kein Raum mehr übrig – Geschehen, Geschehnisse und Geschichte der Welt können ohne ein göttliches Eingreifen erklärt werden. Und auch das menschliche Schicksal lässt sich ohne Rückgriff auf göttliche Intentionen oder Interventionen naturalistisch rekonstruieren. Es verliert damit die Dignität und Autorität als etwas von Gott Gegebenem, was in der Praxis dazu führt, dass seine religiöse Bedeutung zur Disposition gestellt wird. Wenn nun aber nicht mehr die Vorsehung Gottes für Schicksal verantwortlich ist, fällt es – wohin auch sonst? – in die Zuständigkeit und Verantwortung des Menschen.³³⁹ Nun wird es zu seiner Aufgabe, die „Vorsehung zu organisieren“ (Auguste Comte).

Drei wichtige Entdeckungen hatten wesentlich zu dieser Entwicklung beigetragen: Zum einen ersetzte die absolute Geltung der Naturkausalitäten die Handlungsnotwendigkeit Gottes; zum zweiten machte der Darwinismus die Vorstellung von der göttlichen Erschaffung des Menschen entbehrlich, so dass der „Natur- und Heilsplan Gottes (...) durch den Evolutionismus abgelöst“ werden konnte; und drittens führte das schöpferische Potential der langen Zeiträume zu einem „Sterben Gottes an der entdeckten Zeit. (...) Denn damit ist die *Zeit* das Ende der Vorsehung Gottes.“³⁴⁰

Zunächst jedoch wird die Frage nach dem unverfügbaren Schicksal (und seiner Überwindung) noch im breiteren theologischen Kontext diskutiert, und noch haben die neuen Kosmologien keinen dezidiert antireligiösen Affekt. Zunächst sah es so aus, als könne die „subjektive Gewißheit der göttlichen Vorsehung“ auch dann durch die allgemeine „Ordnung der Natur“ bestätigt werden, wenn „die Wissenschaften zunehmend erfolgreich und selbständig“ einzelne Ereignisse zu erklären vermögen.³⁴¹ Doch schon bald ist kaum zu übersehen, dass die naturwissenschaftliche Methode und ihre wachsenden Erfolge dahin tendieren, Welt, Schicksal und Erlösung dezidiert *ohne* Gott zu erklären, denn sofern man „die Lebenswelt als das Universum sich behauptender Selbstverständlichkeiten“ betrachtet, kann sie „keinen Heilssinn“ mehr transportieren.³⁴² Es scheint, als würde sich der methodische Atheismus mit der Zeit zu einem dogmatischen Atheismus entwickeln. Weil das Unverfügbare den Menschen nicht als etwas Übersinnliches, sondern in der Regel

³³⁹ Vgl. Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 235.

³⁴⁰ Ludwig WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, 34 (kursiv i. O.).

³⁴¹ Hermann DEUSER, Art. „Vorsehung I“ (syst.-theol.), in: TRE 35, 311; vgl. ebd.

³⁴² Hans BLUMENBERG, Lebenswelt und Technisierung, 24.

als sehr weltliche Herausforderung trifft, versucht man verständlicherweise, es weltlich – also naturwissenschaftlich – zu beschreiben und anschließend aus eigener Kraft zu überwinden. Ein „Rekurs auf den göttlichen creator mundi“ wird unnötig, weil er „durch eine rein physikalische Welterklärung ersetzt werden“³⁴³ konnte. Und weil in „der Welt der natur- und geschichtswissenschaftlichen ‚Tatsachen‘ (...) ein Handeln Gottes“³⁴⁴ nicht vorkommt, rechnet man auch bei der Erklärung des Unverfügbaren nicht mehr mit einem göttlichen Eingreifen. Weder für das Verständnis noch für die Überwindung der Schicksalhaftigkeiten ist göttliches Eingreifen länger erforderlich.

Am Ende läuft es auf die Alternative hinaus: „Entweder arbeitet Gott, oder wir müssen arbeiten.“³⁴⁵ Vielleicht nicht gewollt, aber dennoch offenbar unvermeidbar, wird die Lösung weltlicher Schicksalslagen zur Sache des Menschen, während die Sicherstellung der ewigen Erlösung in der Zuständigkeit Gottes verbleibt.³⁴⁶ Die Trennung von irdischer Glücks- und himmlischer Heilsfrage – und die daraus sich ergebende Arbeitsteilung zwischen Gott und Mensch – ist dann nicht mehr aufzuhalten. Die technische Gewissheit hat die gläubige Gewissheit abgelöst; spirituelle und weltliche Existenz trennen sich.

Damit hatte sich die jahrhundertealte metaphysische Einheit von Gott, Macht, Mensch, Natur und Geschichte ebenso aufgelöst wie die Harmonie der jeweiligen Disziplinen, die längst damit begonnen hatten, in sich abgeschlossene Systeme der Weltbeschreibung zu entwickeln. Betrieb Isaak Newton seine Forschungen noch zum Lobpreis Gottes (Die Gravitation galt ihm als eine gottgegebene Kraft und der Raum als das ‚sensorium‘ Gottes.), so kommt es mit der Zeit zu einer Sprachlosigkeit zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften. Selbst dort, wo die natürliche Verursachung (noch) unerforscht ist, möchte man nicht länger im Sinne der alten ‚Physico-Theologie‘ auf eine Kausalität von oben zurückgreifen. Auch die Königsdisziplinen theologischen Weltbezugs, die Anthropologie und die Ethik,

³⁴³ Karl Heinz HAAG, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1985, 169 (zit. n. Ludwig WEIMER, *Wodurch*, 29).

³⁴⁴ Hans KESSLER, *Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie*, in: *Kommunikation und Solidarität, Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*, hg. v. Hans-Ulrich v. BRACHEL u. Norbert METTE, Freiburg (CH)/Münster 1985, 117-130, hier: 119.

³⁴⁵ Ludwig WEIMER, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?*, 22.

³⁴⁶ Bezeichnend für diesen Entfremdungs- und Säkularisierungsprozess sind sicher die Schwierigkeiten mit dem Wunderverständnis. So bereitet es zusehends Mühe, nicht nur ein eindeutiges wunderbares Eingreifen Gottes in die Weltordnung festzustellen, sondern es überhaupt denken zu können.

kommen schließlich ohne jeglichen Gottesgedanken aus. Die Bruchlinie verläuft da, „wo die Herrschaft Gottes in der Natur und Geschichte nicht mehr eingeräumt oder beschrieben werden kann“³⁴⁷.

Da man sowohl für die allgemeine Theorie der Welt als auch für die speziellen Probleme des Unverfügbaren auf ein Eingreifen Gottes verzichten kann, wird es zusehends schwieriger, für Gott und sein Handeln einen ‚Ort‘ zu finden. Die Natur hat die vormalige Position Gottes als Weltenherrscher so umfassend eingenommen, dass alles Geschehen über kurz oder lang völlig säkularisiert werden kann und Gott damit weltlos zu werden droht. Wenn jedoch „die Aussagen der Theologie und der Naturwissenschaft füreinander irrelevant werden“, dann wird nicht nur „die Natur gottlos“, sondern dann erscheinen auch die theologischen Aussagen „sinnlos.“³⁴⁸ Weder in konkreten Einzelereignissen, noch im persönlichen oder gesellschaftlichen Leben des Menschen und auch nicht in den grundsätzlichen Fragen nach Wahrheit und Erkenntnis scheint sich für Gott noch ein Refugium finden zu lassen. Wo man dennoch versucht, für sein Handeln und Wirken Determinationslücken in der Natur zu entdecken, vermögen diese Ansätze nicht recht zu überzeugen.³⁴⁹ „Die Suche nach den Lücken ist höchst untheologisch.“³⁵⁰

Was sich in der theologischen Reflexion als Frage nach der Weltimmanenz Gottes darstellt, hat eine beachtliche anthropologische Pointe: Es geht dabei auf der einen Seite um die Glaubensgewissheit, ob Gott in den Weltbezügen mit seinem Heilswillen tatsächlich engagiert ist, und auf der anderen Seite darum, ob das Handeln des Menschen in irgendeiner Weise für sein Heil relevant ist. Was bis dahin für selbstverständlich gehalten wurde, steht nun in Frage und bedarf dringend einer neuen und zeitgemäßen Verhältnisbestimmung.

Angesichts der immer erfolgreichereren Naturalisierung scheinen sich zunächst *deistische* Lösungen anzubieten. Man versucht, (zumindest den Schöpfer-)Gott zu retten, indem man ihn als einen kreativen Uhrmacher denkt, der das Weltuhrwerk zwar erschaffen, sich dann aber von ihm zurückgezogen und es in die vollständige Unabhängigkeit entlassen hat, so dass es nun allein nach den ihm innewohnenden Ge-

³⁴⁷ Ludwig WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, 21.

³⁴⁸ Klaus BERGER, Wer bestimmt unser Leben?, 36; vgl. ebd.

³⁴⁹ Vgl. z.B. Karl RAWER/Otto Hermann Pesch, Kausalität – Zufall – Vorsehung, in: CGG 4, 47-119, hier: 72; Richard KOCHER, Herausgeforderter Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie, St. Ottilien 1993, 168-213; 214-277.

³⁵⁰ Ludwig WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, 44.

setzmäßigkeiten und ohne weitere übernatürliche Eingriffe funktionieren kann.³⁵¹ Nach diesem deistischen Modell bedürfen die Welt und ihre Geschehnisse keiner zusätzlichen Initiative Gottes mehr (Ist dies vielleicht der göttliche Plan?), und die Art ihres Endes ist fraglich (Hält Gott die Uhr irgendwann einmal an?). Die Trennlinie jedenfalls ist deutlich eingezogen: Die Welt vollzieht sich nach ihren *natürlichen* Gesetzen, und Gott verfolgt seinen *übernatürlichen* Heilsplan. Gott und Welt stehen nur mit Mühe vermittelt, aber ansonsten kommunikationslos einander gegenüber. Die Abgeschlossenheit der Welt erreicht die Transzendenz Gottes ebenso wenig, wie der Heilswille des allmächtigen Gottes in den Abläufen der Welt vorkommt. Am Ende bleibt die Frage, wie in dieser deistischen Konzeption erfahrbares göttliches Heilswirken und relevantes menschliches Heilsmitteln überhaupt denkbar und vermittelbar sein können.

Ein anderer Versuch, das Welthandeln Gottes zu ‚retten‘, besteht darin, es an einen naturalisierungsresistenten Ort zu verlegen. Im *Gemüt* und in der *Vernunft* des Menschen – also gewissermaßen in seiner Seele – meint man, Zufluchtsstätten für das göttliche Wirken finden zu können. Während bei Friedrich Schleiermacher Gottes Weltbezug jedoch zu einer subjektiven Angelegenheit privater Innerlichkeit wird, versucht Immanuel Kant mit dem transzendentalen Denken gleichsam ‚objektive‘ Imperative und ‚übernatürliche‘ Wahrheiten zu sichern. Für ihn stellt die einzigartige Fähigkeit des menschlichen Verstandes, sich über sich selbst aufzuklären – sich also auch in seinen natürlichen und notwendigen Zwängen zu begreifen – eine erstaunlich naturalisierungssichere Instanz dar. Denn sofern es gelingt, wirkliche Freiheit gewissermaßen als ein „übernatürliches Existential“ (Karl Rahner) aufzuweisen, kann der Mensch nicht nur Handlungen aus Freiheit beginnen, sondern sich auch über seine Determinationen erheben und sie – zumindest im Denken – hinter sich lassen. Schließlich macht es einen Unterschied, ob man fremdverfügt wird, oder ob man weiß, dass man fremdverfügt wird. Zwar wendet sich Kant gegen eine Rückkehr zur klassischen Physico-Theologie mit ihrer „Gott-als-Glied-in-der-Ursachenkette-Vorstellung“³⁵² und fordert stattdessen dazu auf, gegen die Theorien von der Alleinursächlichkeit Gottes die Autonomie natürlicher Determinationsstrukturen zu akzeptieren, doch plädiert er zugleich vehement dafür, gegen den Totaldeterminismus der Natur an den *unbedingten* und *übernatürlichen* Freiheiten Gottes und des Menschen festzuhalten. Zwar könne der Mensch ausschließlich Weltliches und niemals Göttliches erkennen, und übersinnliche Erfahrungen seien ihm prinzipiell ebenso unmöglich wie die Erfahrung von Übersinnlichem, und doch rage der

³⁵¹ Zu einer ähnlichen Lösung war beispielsweise bereits Epikur gekommen.

³⁵² Ludwig WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, 29 (mit Bezug auf Immanuel Kant, KrV); zum Folgenden vgl. ebd. 31.

Mensch gewissermaßen ‚über‘ seine deterministische Naturhaftigkeit hinaus; er sei ein Teil von ihr, aber als Denkender doch mehr (oder anders) als sie. Unentscheidbar bleibe jedoch die Frage, ob es sich tatsächlich um ein fürsorgliches Eingreifen Gottes handele, wenn ihm eine unverhoffte ‚Hilfe‘ zuteil werde.

Auch für Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) ist es fraglich, ob „Gott mit der Welt Umgang hat“³⁵³. Für ihn werden die Schwierigkeiten hinsichtlich des Welthandelns Gottes besonders dann offenbar, wenn behauptet wird, es seien Wunder geschehen. Ihn führt die Einsicht in die unveränderlichen und scheinbar ewigen Naturgesetze fast unausweichlich zum Deismus. Denn je „mehr man sich mit denselben bekannt macht, desto wahrscheinlicher wird es, dass es nie anders in der Welt hergegangen, als es jetzt darin hergeht, und dass nie Wunder in der Welt geschehen sind, so wenig als jetzt.“³⁵⁴ Lichtenberg versucht jedoch, das Welthandeln Gottes dadurch sicherzustellen, dass in seinem Konzept das göttliche Wirken gleichsam indirekt als ein durch Menschen vermitteltes Tun gedacht wird. Gottes Eingreifen in die Welt geschehe durch seinen *übernatürlichen* Heiligen Geist, der die Herzen der Menschen rühre und sie moralisch und spirituell dazu motiviere, in göttlichem Sinne zu handeln. Gott handle dort, wo Menschen den göttlichen Willen zu ihrem Willen machten – wo also sein Wille geschehe. Lichtenbergs Entwurf erinnert an die Rolle eines Architekten beim Hausbau: Auch wenn dieser keinen Stein selbst vermauert und kein Fenster selber einsetzt, so ist er dennoch in gewisser Weise derjenige, der das Haus ‚baut‘; die Arbeiter setzen sein Konzept um, sie folgen seinem ‚Geist‘.

Der Mainstream des Denkens geht jedoch in eine andere Richtung. Die säkulare Allnatur ersetzt das vorsehende Welthandeln Gottes so sehr, dass am Ende noch nicht einmal Nischen oder Lücken übrigbleiben; der nüchterne Tatsachenglaube und die entsprechenden Wissenschaften avancieren zum neuzeitlichen Glaubensersatz, und ihre Vertreter übernehmen die Aufgaben der früheren Priesterschaft in Sachen Schicksalsbewältigung.³⁵⁵ Der neuzeitliche Positivismus des 18. und 19. Jahrhunderts mit seinen materialistischen und vitalistischen Elementen vollstreckt

³⁵³ Ebd., 29.

³⁵⁴ Georg Christoph LICHTENBERG, Schriften und Briefe, Bd. 1, Heft H 14, hg. v. Wolfgang PROMIES, München ³1991, 179.

³⁵⁵ Offenbar bemerkten sensible Zeitgenossen, wie die Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche zu einer Entmystifizierung und emotionalen Ernüchterung führte. Es kommt als Gegenbewegung zu einer (Neu-) Spiritualisierung der Natur; sie wird mit einer neuen Geheimnishaftigkeit aufgeladen, indem man sie zur pantheistischen ‚Mutter Natur‘ verklärt, sie anbetet und verehrt oder andere Formen einer Naturmystik betreibt. Man mochte sich in der Welt offenkundig nicht allein mit einem kalten Naturdeterminismus abfinden (z.B. Johann Wolfgang v. Goethe, Joseph v. Eichendorff, Deutsche Romantik etc.).

schließlich den Niedergang der christlichen Metaphysik und markiert damit das Ende des bisherigen Vorsehungsdenkens. Wo sich der Atheismus vom methodischen zum aggressiv-emanzipatorischen (z.B. als antireligiöser Darwinismus, politische Säkularisierung, Freiheitspathos, Befreiung aus kirchlicher Bevormundung) entwickelt, wird nicht nur die handlungsmächtige Existenz Gottes, sondern insbesondere „die Providentia-Dei-Lehre zur Bedrohung menschlicher Freiheit“³⁵⁶. Wo es so kommt, steigt der Mensch zum „möglichen Prätendenten, der ihm [Gott] die Herrschaft streitig machen“³⁵⁷ will, auf. Offenbar lebt die „Autonomie des Menschen (...) von der Depotenzierung Gottes.“³⁵⁸

8. Unheil?

Trotz aller neuzeitlichen Euphorie war die Moderne von Anfang an weit davon entfernt, das Paradies auf Erden zu schaffen. Schicksalsschläge, Elend, Krankheiten und Katastrophen waren ihre ständigen Begleiter und konnten auch mit vermehrter wissenschaftlich-technischer Anstrengung nicht überwunden werden. In einer Epoche, die alles legitimationspflichtig gemacht hatte, musste auch für das eklatante Unheil in der Welt ein Verursacher und damit ein Schuldiger gefunden werden. Doch wem sollte die Verursachung all des Negativen zugeschrieben werden, wenn weder eine Schicksalsmacht (nicht existent) noch ein Gott (zu weit entfernt) in der Welt aktiv tätig war? Weil sie für die Geschehnisse nicht verantwortlich waren, konnten man sie auch nicht beschuldigen. In dem Bemühen, die evidenten Unheilslagen zu erklären, mussten Gründe und Ursachen an anderer Stelle gefunden werden, und dazu boten sich im Wesentlichen vier Lösungswege an:³⁵⁹

(1) *Das Schlimme ist nicht schlimm*. Wie bereits in der Stoa entübelte man das Negative, indem man seine vermeintlich pädagogischen, ethischen oder tugendbildenden Wirkungen in den Vordergrund rückte. Was die Natur dem Menschen als Schicksal zuspiele, sei in jedem Falle gut – der Mensch müsse nur lernen, in allem das Vorteilhafte wahrzunehmen und dieses zu nutzen. So stellten selbst die Übel einen Beitrag zum Fortschritt der Menschheit dar.

³⁵⁶ Ludwig WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, 23.

³⁵⁷ Günter KUNERT, Erstes Buch Mose. Die Schlange und die Vertreibung, in: Die letzten Indianer Europas. Kommentare zum Traum, der Leben heißt. München 1991, 36-41, hier: 40.

³⁵⁸ Odo MARQUARD, Ende des Schicksals?, 74.

³⁵⁹ Vgl. Ebd., 82f.

(2) *Der Erstkonstrukteur ist schuld.* Man setzt auf das naturalistisch-deistische Modell des von Gott geschaffenen Weltuhrwerks, sieht in seiner Konstruktion jedoch einzelne Baumängel und Defizite. Der Schöpfer habe aus unerklärlichen Gründen offenbar diverse Sollbruchstellen und Fehlfunktionen in sein Werk eingebaut. Diese zu erkennen und abzustellen, sei jetzt die Sache des Menschen. Weil er als Ebenbild Gottes dazu ermächtigt sei, könne er an der Perfektionierung der Welt tatkräftig mitarbeiten und einen zweiten Garten Eden in dieser Weltzeit schaffen. Die Provokation durch das Negative in der Welt diene als Ansporn, umso intensiver am Projekt der Vervollkommnung zu arbeiten.

(3) *Der Mensch ist schuld.* Nicht in einer fehlerhaften Naturkonstruktion und nicht in dem von ihr bewirkten üblen Schicksal läge die ursprüngliche und zentrale Herausforderung für den neuzeitlichen Menschen – vielmehr sei es der böse Mensch selbst, der für mancherlei Negatives und Schlimmes die Verantwortung zu tragen habe. Hier verschiebt sich die Problemstellung deutlich: Die natürlichen Übel der Ersten Natur werden hingenommen oder gelten als prinzipiell überwindbar, wohingegen die moralische Konstitution des Menschen offenbar defizitär und bedrohlich erscheint. Diese Deutung wird umso bedrängender, weil der Mensch alle früheren Schicksalsmächte (mit Ausnahme der Natur) verdrängt hatte, zum autonomen Akteur auf der Weltbühne geworden war und nun die maßgebliche Verantwortung für die Geschehnisse der Zweiten Natur hatte. Als mündiges und schöpferisches Wesen war der Mensch voll schuldfähig geworden. Doch wie sollte er die Aufgabe der Weltlenkung erfüllen, wenn er hinsichtlich seiner geistig-moralischen Ausstattung überfordert war? Und was war von seiner verbesserten Welt zu halten, wenn auch in ihr massives Unheil anzutreffen war? Es entsprach ganz dem kühnen Selbstvertrauen des neuzeitlichen Menschen, wenn er sich nun dafür engagierte, sich selbst einem Verbesserungs- und Vervollkommnungsprogramm zu unterziehen. Pädagogik und Politik sollten den Menschen zu einem ‚besseren Menschen‘ heranziehen, seine Fähigkeiten perfektionieren und seiner Natur das Animalische endgültig austreiben. Auf diese Weise, so hoffte man, könne das Böse bald aus der Welt verbannt werden.³⁶⁰

(4) *Die Natur ist schuld.* Vielleicht war es jedoch auch möglich, der Natur selbst die Schuld an den Unheilszuständen der Welt zuzuweisen – schließlich verhielt sie sich moralisch absolut indifferent und zeigte sich in ihrem blinden Determinismus dem Menschen gegenüber zuweilen unbarmherzig und grausam. Und gab es in ihr nicht

³⁶⁰ Vgl. Peter HENRICI, Gottes Vorsehung in unserem Leben, in: IKZ 31 (2002), 324-331, hier: 326f.

eine stattliche Menge von Fehlentwicklungen, Disharmonien und Dysfunktionen, die allerlei Übel bewirkten? Unschwer ließen sich Indizien dafür finden, dass die Natur weniger ein freundlicher Garten Eden, sondern vielmehr eine feindliche und boshafte Bedrohung war, die zügig zu befrieden oder zu beseitigen sei.³⁶¹ Wenn der Mensch schon unter den widrigen Zwängen der dominanten Natur (Krankheiten, begrenzte Lebenszeit, Katastrophen etc.) zu leiden habe und weder ein Schöpfer-Gott noch eine andere Schicksalsmacht dafür zur Rechenschaft (und zur Erlösung) herangezogen werden könnten, müsse eben der Mensch selbst die Fehler der Natur korrigieren und ihr eine perfektere Gestalt verleihen. Zwar trug die Natur sozusagen die Schuld an jenen Unheilszuständen der Welt, die dem Menschen häufig genug zum Verhängnis wurden, doch war von ihr keine Erlösung zu erwarten. So blieb dem Menschen keine Alternative, als fortan selbst für sein Glück und sein Heil zu sorgen.³⁶²

9. Zwei ausgewählte Kritikpunkte

Für das kritische Schicksalsdenken verdienen insbesondere zwei zentrale Aspekte des modernen Rationalitätskonzepts – ein formaler und ein inhaltlicher – erhöhte Aufmerksamkeit:

(a) Der naturalistische Determinismus der beginnenden Neuzeit macht das Kausalitätsprinzip außerordentlich stark. Mit der ursächlichen Verknüpfung zweier oder mehrerer Faktoren meint man, sämtliche Geschehens- und Schicksalszusammenhänge rekonstruieren zu können. Die Kompilation der unterschiedlichen Ursache-Wirkungs-Einheiten gebe am Ende eine unendlich lange Kausalkette oder ein Geflecht von Ketten, mit deren Hilfe es möglich sei, alle Ereignisse – kontrollierbare wie unverfügbare – beschreiben und damit erklären zu können. Als Ursachen kommen jedoch nur empirisch überprüfbare Tatsachen in Frage, die naturwissenschaftlich-objektiven Standards zu entsprechen haben. Aufgrund der prinzipiellen

³⁶¹ F. M. A. Voltaire beispielsweise vermag keinen persönlich engagierten Gott mehr in den Geschicken der Natur zu erkennen; für ihn ist Gott ein höchstes, aber unpersönliches Wesen, das sich letztlich um die Leiden der Menschen nicht kümmert. Auch gilt ihm die Ordnung der Natur angesichts des evidenten Unheils nicht länger als ein Erweis seiner Vernunft. Am Ende kann der göttliche Heilswille nicht mehr der Welt vermittelt werden. Die Welt verläuft nach ihren eigenen natürlichen Sinn- und Ordnungsmustern, die nicht länger auf eine göttliche Vorsehung zurückgeführt werden können, und das Heilshandeln Gottes – falls vorhanden – erreicht sie nicht mehr.

³⁶² Vgl. Max SECKLER, Theosoterik und Autosoterik, in: Theologische Quartalschrift 162 (1982), 289-298.

Reserve gegenüber jeder Art von Metaphysik und wegen der methodischen Vorentscheidung, allein ‚harte Fakten‘ gelten zu lassen, kommt es zu einer materialistischen und *naturkausalistischen* Verengung.

Willentliche Verursachungen aus Freiheit werden dann ebenso auf materielle, biologische oder biochemische Funktionszusammenhänge reduziert, wie man allen übernatürlichen Kausalitäten die Legitimität abspricht. Weil weder das eine noch das andere experimentell nachzuweisen ist, müssen beide ihre Existenzberechtigung verlieren. Der Naturalisierungstotalitarismus der Neuzeit hat damit die Wirklichkeit um jene Phänomene gebracht, die ihr in früheren Zeiten den Charakter des Geheimnisses verliehen hatten – nämlich die Unergründbarkeit des Schicksals und die Unbedingtheit der Freiheit.

Der Kausaldeterminismus hat mit seinem Anspruch auf Totalerklärung alles weltliche Sein und Werden, aber auch alles menschliche Handeln und Wollen auf die Ebene der feststellbaren Naturtatsachen gezogen und es in ihnen verhaftet. Durch die Konstruktion einer geschlossenen chronologischen und sachlichen Ereignisabfolge wird der Eindruck erweckt, alles Spätere ginge als Folge vollständig aus einem Früheren hervor, das seinerseits durch ein Nochfrüheres verursacht sei. Die Setzung des Anfangs einer neuen Kausalkette aus freier Spontaneität wird in diesem System nicht mehr denkbar. Alles Vorhandene ist Folge des Vorangegangenen und zugleich Ursache des Kommenden. Was als ‚abweichende Störung‘ oder ‚Zufallsverschiebung‘ erscheint, lässt sich als ungeplantes Zusammentreffen zweier in sich stimmiger Kausalreihen interpretieren und auf diesem Wege ebenfalls in das Gesamtsystem integrieren. Es gibt augenscheinlich berechtigten Anlass, von einer ‚Diktatur der Kausalität‘ zu sprechen und im Kausalismus der Neuzeit eine moderne Form von Metaphysik zu erkennen.

Doch was ist für die individuelle Schicksalsbewältigung mit einer naturdeterministischen Erklärung gewonnen? Reicht allein die historische und neurophysiologische Rekonstruktion eines Schicksalsereignisses aus (z.B. die Benennung der Ursachen, die zu einem Unfall oder zu einer Krankheit geführt haben), um die Wucht des Geschehens und die persönliche Betroffenheit heilsam aufzufangen? Hat es bereits etwas Tröstliches an sich, wenn man in der Lage ist, das spezifische Zusammenspiel der Verursachungsfaktoren darzustellen, die zu einem konkreten Ereignis geführt haben? Und beinhaltet die wissenschaftliche Analyse der Vergangenheit schon einen Ansatz zur Bewältigung der Zukunft?

Bei allen unbestreitbaren Erfolgen der naturalistischen Schicksalshermeneutik besteht das Hauptbedenken möglicherweise darin, dass der Mensch als ganzheitliches Subjekt mit Freiheit und Würde verlorenzugehen droht. Für den rationalen Naturwissenschaftler bleibt jeder Untersuchungsgegenstand ein zu sezierendes Objekt – den Menschen eingeschlossen. Subjektives Empfinden, Gefühl und persönliche Er-

griffenheit sind sein Metier nicht. Einen vom Schicksal geschlagenen Menschen unter das Mikroskop des Kausalismus zu legen, kann ihm in seiner Persönlichkeit sicher nicht gerecht werden und die höchst individuelle Bedeutung seiner Erfahrungen nicht erfassen. Hier treffen zwei völlig unterschiedliche Kategorien aufeinander, von denen keine die andere ersetzen kann. Vielleicht ist die neuzeitlich naturalistische Doktrin, die angetreten war, vorrationale und mythologische Elemente des Schicksalsverständnisses zu beseitigen, selbst zu einem ‚Mythos der Aufklärung‘ geworden. Auf jeden Fall begeht sie den Fehler, *einen* (sicherlich wichtigen) Aspekt und *eine* Methode in der Bearbeitung des unverfügbaren Schicksals für das Ganze zu nehmen. Es gibt anscheinend gute Gründe, der These Joachim Konrads zuzustimmen, der bereits 1947 behauptete: „Der Pankausalismus ist ein überlebtes Dogma geworden.“³⁶³

(b) Neben dem Kausalitätsdogmatismus scheint im neuzeitlichen Naturalisierungskonzept ein weiterer Aspekt bedenkenswert, und dieser liegt in der Natur selbst begründet. Bereits Thomas Hobbes (1588-1679) hatte im Krieg aller gegen alle („homo homini lupus“) das Urprinzip der gesamten Naturtätigkeit gesehen. Die ursprüngliche Natur und somit auch die angeborene Naturalität des Menschen kennt weder Moral noch Sitte, sondern allein Gewalt, Eigennutz und Kampf – eben das Recht des Stärkeren. Sollen humane Gesetze Geltung erlangen, kann dies – so Thomas Hobbes – allein durch die Überzeugungskraft einer (christlich inspirierten) *übernatürlichen* Vernunft gelingen, keinesfalls jedoch durch einen Rekurs auf die Natur selbst, weil diese weder Kriterien für eine moralische Beurteilung liefern kann noch selbst ein Gegenstand ethischer Wertung ist. In der Frage der Humanität stehen Naturalität und Rationalität einander unvermittelt gegenüber, und es liegt in der Verantwortung des Menschen, der Vernunft den Vorzug zu geben.

Die Natur zum ontologischen Grund aller Wirklichkeit zu erheben, bedeutet grundsätzlich, sich eines moralischen Urteils über sie und das von ihr Bewirkte zu enthalten. Wird auch das menschliche Schicksal gänzlich als *natürliches* Geschehen interpretiert, gilt dieses – wie die Natur überhaupt – als moralisch indifferent, und wenn man sogar meint, das Natürliche sei immer zugleich auch das Gute, muss konsequenterweise auch alles Schicksal ‚gut‘ sein. Doch scheint gerade diese Konsequenz hinsichtlich der Schicksalsproblematik auffallend unangemessen, denn im Unterschied zum logisch-rationalen Naturwissenschaftler bewertet der vom Schicksal betroffene Mensch die eingetretenen Ereignisse durchaus. Für ihn ist es von erheblicher Bedeutung, ob er das, was ihm als Schicksal begegnet, positiv oder negativ ist. Denn gerade davon hängt es ab, ob und in welcher Weise er sein Schicksal in das

³⁶³ Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 124.

Gefüge seines Lebenskonzeptes einzuordnen und konstruktiv aufzunehmen vermag. Eine distanzierte, rein sachlich-objektive Naturalisierung des schicksalhaften Geschehens in die natürlichen Determinationsstrukturen der Welt bei gleichzeitiger Wertenthaltung nützt dagegen wenig.

Erst die *qualitative* Beurteilung eines schicksalhaften Widerfahrnisses bildet die sachgerechte Basis, sich der Frage nach dem ‚Sinn des Schicksals‘ überhaupt anzunähern. Wie sollte man einen Sinn im Unverfügbaren erkennen können, wenn man sich der Wertung enthält, ob das Eingetretene nun ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ sei? Weil die Vertreter der Schicksalsnaturalisierung Urteile über jene Phänomene vermeiden, die auf Naturzusammenhänge zurückgeführt werden können, bleiben sie auch bei der existentiellen Frage nach dem Schicksals-Sinn sprachlos.

Zumindest in dieser Hinsicht bleibt das neuzeitliche Naturalisierungsprojekt der Moderne weitgehend unbefriedigend. Die Natur kennt weder Sinn noch Zweck außerhalb ihrer selbst; sie ist gänzlich unteleologisch. Der Naturwissenschaftler enthält sich einer qualitativen Bewertung seiner Untersuchungsgegenstände (also auch des menschlichen Schicksals) und kann aus diesem Grunde nichts zu einer Sinnfindung beitragen – und doch liegt gerade darin für einen Menschen, der unter der Macht des Schicksals steht, das Hauptproblem: Er möchte nichts dringlicher, als einen Sinn in seinem Schicksal erkennen.

IX. Radikale Defatalisierungen

Von Beginn an wurde die neuzeitliche Mobilisierung von hochfliegenden Utopien und vom ‚Traum einer besseren Welt‘ motiviert. Das ‚Land der unbegrenzten Möglichkeiten‘ schien allorts realisierbar. Keine Idee wurde für zu phantastisch gehalten, und kein Wunsch sollte in der Zukunft unerfüllt bleiben. Die optimistische Vorstellung, dass alles so kommen könne, wie der Mensch es wolle, trieb Innovationen und Revolutionen mit Macht voran. Die ‚Entschicksalung‘ der Welt musste jedoch an der Wurzel beginnen, also beim Menschen selbst.

1. Der optimierte Mensch

Die Moderne hatte ein ausgeklügeltes naturwissenschaftliches Defatalisierungsprogramm gestartet, mit dessen Hilfe es dem Menschen möglich schien, seine bisherigen Unverfügbarkeiten und Zumutungen zu durchschauen, zu kontrollieren und zu manipulieren. Er hatte das alte Fatum durch den rationalen Natur-Begriff ausgetauscht und sich selbst danach als Herrn über die Natur eingesetzt, damit die Weltgeschehnisse so ablaufen sollten, wie er es wünschte und plante: kalkulierbar, Si-

cherheit und Lebensglück gewährleisten, gesund und langlebig, kurz: *vollkommen*. Alles Störende, Bedrohliche, Zufällige, Angsteinflößende und Chaotische sollte so weit wie möglich ausgeschlossen werden – der Mensch hatte dank Wissenschaft und Technik sein Schicksal selbst in die Hand genommen und war auf dem Weg, eine perfekte Welt nach eigenem Willen herzustellen. Wäre auch die Macht des Natur-Schicksals erst einmal gebannt, stünden die Türen offen für die eschatologische Humanisierung des Menschen – wenn nicht sogar für den Übermenschen.

So blieb am Ende ein Objekt übrig, das noch immer nicht vollständig defatalisiert war: er selbst, der Mensch. Denn ein selbstkritischer Blick zeigte, dass seine Konstitution alles andere als perfekt war und den neuzeitlichen Ansprüchen auf Vollkommenheit, Unverletzlichkeit und absoluter Selbstbestimmung nicht genügte. Schon seine natürliche Konstitution schränkte ihn erheblich ein: Die Lebenszeit war eng begrenzt und definitiv zu kurz; allzu häufig machte er Fehler und traf die falschen Entscheidungen; er war anfällig für mancherlei Krankheiten und moralisches Versagen; seine geistigen Fähigkeiten erschienen eindeutig zu bescheiden, und seine körperlichen Kräfte waren vergleichsweise schwach usw. – In ihm selbst gab es offenbar zu wenig Vollkommenes und zuviel Schicksalhafteres. Überhaupt hingen wichtige Faktoren von unkontrollierbaren Konstellationen ab, die die intendierte Perfektion vereiteln konnten: Zeit, Ort und familiäre Umstände der Geburt waren ebenso zufällig wie die genetische und körperliche Ausstattung des Einzelnen oder seine gesellschaftliche Förderung. Für ein Wesen, dessen Ziel in der vollständigen Beherrschung aller Lebensbereiche bestand, war der Mensch offenkundig zu vielen Fremdbestimmungen, Beschränkungen und Zufälligkeiten unterworfen. Vom „Wunsch nach Selbsterlösung getrieben“³⁶⁴ wächst in ihm das mächtige Bedürfnis, sich aus diesen Zwängen zu befreien. Die ‚neue Welt‘ und die ‚neue Zeit‘ verlangten nach dem ‚neuen‘ und ‚besseren‘, ja nach dem ‚perfekten‘ Menschen.

Folglich wurde das Defatalisierungsprojekt auf den Körper und Geist des Menschen, auf seine Reifung und sein gesellschaftliches Umfeld ausgedehnt. „Nicht nur die Welt draußen, der Dinge, Gestalten und Kräfte, sondern auch die drinnen, das lebendige Menschenwesen, Leib und Seele“, sollten „in die Hand des Menschen gegeben“³⁶⁵ werden. Die erklärte Absicht bestand darin, die natürliche (schicksalhaft gegebene) Konstitution des Menschen hinter sich zu lassen oder sie so weit zu verbessern, dass sie mit der von ihm perfektionierten Welt Schritt halten konnte. Der Mensch hatte die Welt in vielen Bereichen nach seinem Willen gestalten können – warum sollte es nicht möglich sein, auch seine Wesensnatur den eigenen Vorstellungen entsprechend (und gemäß der biblischen „Verheißung der Schlange: Und ihr

³⁶⁴ Thomas ASSHEUER, Der künstliche Mensch, in: DIE ZEIT, Nr. 12 (15.3.2001), 49.

³⁶⁵ Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 237.

werdet sein wie die Götter.“³⁶⁶) zu vervollkommen? Als neue Felder, die nach der Entmächtigung des Schicksals zur Bemächtigung des Menschen anstanden, entdeckte man die Humanwissenschaften. Medizin, Pädagogik, Politik, die Gesellschaftswissenschaften, aber auch Psychologie und später dann die Reproduktionsbiologie bildeten den Kanon jener Disziplinen, von denen man sich entscheidende Fortschritte erhoffte. Weil die wissenschaftliche Methodik und das technische Instrumentarium mit jenem identisch war, das man auch zur Erforschung und Bemächtigung der nichtmenschlichen Natur angewandt hatte, betrachtete man das Untersuchungsobjekt ‚Mensch‘ mit der gleichen analytischen Distanz wie alle anderen Gegenstände zuvor. Einige ausgewählte Aspekte des ‚Human-Optimierungsprojekts‘ zeigen die Ambitioniertheit dieses Unternehmens.

(a) Die bemerkenswertesten Erfolge erzielte man zunächst auf dem Gebiet der Medizin. Erkrankungen, die man jahrhundertlang als unvermeidliches Schicksal – verursacht durch magische Mächte oder göttliche Vorsehung – ansah, wurden radikal entmythologisiert und als naturkausales Zusammenspiel identifizierbarer Ursachen neu beschrieben. Beispielsweise trug die Entdeckung der einzelnen Organfunktionen und des Blutkreislaufs ebenso zu einem aufgeklärten medizinischen Verständnis bei wie die Erkenntnisse über das Zusammenspiel von Skelett, Muskeln und Sehnen für den Bewegungsablauf oder das Wissen um einzelne Stoffwechselprozesse des Körpers. Inspiriert durch die Leistungen der mechanischen Physik nahm man technische Kategorien als Vorbild und übertrug sie auf den Körper der Lebewesen, so dass man ihn bisweilen als eine ‚lebendige Organ-Maschine‘ (Descartes) bezeichnete, die mit mathematischer Präzision funktioniere.³⁶⁷

³⁶⁶ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 228.

³⁶⁷ Ähnliches wiederholte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als sich die Neurologie und die Psychiatrie als medizinische Disziplinen etablierten. Geistige Erkrankungen wurden entmythologisiert und entfatalisiert, indem man die menschliche Psyche naturalisierte. Man beschrieb die Seele gewissermaßen als Kampfplatz verschiedener Kräfte (z.B. Ich, Über-Ich, Es), die physik-analogen Regeln (Druck-Stoß, Energie, Ursache-Wirkung etc.) folgten. ‚Pathologien‘ erklärte man als traumatische, biographische, neurotische, reaktive, situative usw. Fehlfunktionen des Nerven-Apparates. Beispielsweise war Sigmund Freud (1856-1939) der Überzeugung, dass für jede krankhafte Veränderung im Unterbewussten oder im Unbewussten ein zureichender Grund gefunden werden könne, der ein entsprechendes Krankheitsbild hervorrufe. Bei der Psyche handele es sich weder um ein unhintergebares Geheimnis noch um den Ansatzpunkt für eine rätselhafte Schicksalsmacht. Weil ihre Funktionszusammenhänge grundsätzlich aufklärbar seien, könne menschliches Empfinden und Handeln vollständig naturwissenschaftlich rekonstruiert werden.

Die wissenschaftlich rationale Betrachtungsweise brachte den Menschen zugleich in eine Distanz zu seiner Leiblichkeit, von der man alle Metaphysik entfernt hatte. Er verstand sich nicht mehr als *beseelter Leib*, sondern der *Geist* besaß einen *Körper*, zu dem er in ein objektiv-distanziertes Verhältnis treten konnte. Man trennte gewissermaßen den Geist vom Körper ab, aber man tat dies nicht aus philosophischen Gründen, sondern allein in der Absicht, sich aus der Umklammerung der körperlichen Unverfügbarkeiten zu befreien. Die materialistische Sichtweise somatischer Erkrankungen hatte erhebliche Auswirkungen für das Selbstverständnis des Patienten und der Mediziner: Eine Krankheit betraf nun nicht mehr den ganzen Menschen als Leib-Seele-Einheit, sondern bedeutete lediglich einen Defekt seiner *körperlichen* Funktionen; entsprechend des maschinellen Paradigmas galt es, diesen mit medizintechnischen Mitteln zu ‚reparieren‘. Weil es dem Arzt mit seiner Heil-*Kunst* offenkundig gelang, die Macht des Krankheitsschicksals zu bannen und seinen Heilungs-Willen gegenüber dem scheinbar Unverfügbaren durchzusetzen – er also sichtbar über das bis dahin Unverfügbare verfügte –, bewunderte man ihn (zumindest im populären Sprachgebrauch) als ‚Halbgott in Weiß‘.³⁶⁸

Mit den Erfolgen der Medizin (Impfungen, Transplantationen, Antibiotika, Intensivmedizin etc.) wuchs zugleich die Erwartung an die ärztliche Kunst. Im Laufe der neuzeitlichen Entwicklung war man darum immer weniger bereit, sich mit Krankheiten und Leiden abzufinden und sie als ‚Schicksal‘ hinzunehmen. Es erschien dem selbstbewussten und resoluten Menschen unangemessen und mehr noch unwürdig, durch Fremdverfügungen in seiner Freiheit und in seinem Lebens- und Selbstgestaltungswillen (z.B. Schönheitsoperationen) eingeengt zu werden. Nach dem Sieg über alle Krankheiten sollte die Schicksalsüberwindungskompetenz der modernen Medizin schließlich soweit gehen, das Generalverhängnis jedes Menschen – seinen unvermeidlichen Tod – nicht nur hinauszuzögern, sondern grundsätzlich zu überwinden und den Menschen in die Unsterblichkeit hinein zu erlösen.³⁶⁹ So versucht man beispielsweise im Zusammenhang mit der Erforschung der Künstlichen Intelligenz (‚KI‘) in neuerer Zeit, den Geist eines Menschen mittels neurobiologischer Informatik auf elektronische Speicher zu übertragen und ihn auf diese Weise über den Tod des Körpers hinaus zu erhalten. Die Maschine sei, so lautete alsbald ein oft kolportiertes Wort, offenkundig der ‚perfektere Mensch‘. Würde es der Wissenschaft am Ende gelingen, den Menschen endgültig vom Todesschicksal zu befreien, hätte man gänzlich den Status der Vollkommenheit erlangt – man wäre gottgleich geworden.

³⁶⁸ Dass man der Ärzteschaft in ähnlicher Weise Ehrfurcht und Respekt entgegenbringt wie einstmals den magischen oder religiösen Funktionären der alten Schicksalsmächte, mag diesen Eindruck bestätigen.

³⁶⁹ Vgl. David NOBLE, *Eiskalte Träume*, 185-223, bes. 213ff.

(b) Ein anderer Weg, die angestrebte physische und psychische Vervollkommnung des Menschen zu erreichen, eröffnete sich mit der Entdeckung des Genoms durch James Watson und Francis Crick im Jahre 1953. Falls man den humangenetischen Bauplan („Gen-Code“³⁷⁰) besäße – so meinten damals führende Wissenschaftler –, habe man mit ihm nicht nur den Generalschlüssel für die innere Konstruktion des Menschen, sondern zugleich die Blaupause für die Neuschaffung eines perfektionierten Menschengeschlechts in der Hand. „Zunächst unterstellte man zwar, die Gentherapie am Menschen zielle darauf, Kranke wieder gesund zu machen, indem man ihre defekte Erbausstattung korrigierte, doch barg sie auch die Verheißung, sie könne ganz gesunde Menschen noch wesentlich ‚besser werden‘ lassen.“³⁷¹ Mit geeigneten Mitteln („genetic engineering“) könne es bald schon möglich sein, die physische Leistungsfähigkeit, die Intelligenz, die Emotionalität und die moralischen Charakterqualitäten eines Menschen nach eigenen Wünschen und Vorstellungen zu erschaffen. Man meinte, das Ungezähmte, Gewalttätige, Deprimierende, eben das, was dem Menschen als schicksalhafter Erbe mitgegeben sei, durch Eingriffe in das genetische Programm auszuschalten, um dann den glücklichen, zufriedenen und sozialen Menschen konstruieren zu können. Durch die Entdeckung des genetischen Bauplans und wegen der Möglichkeit zu seiner Manipulation schien nicht nur das Unverfügbare auf dem Gebiet der menschlichen Reproduktion vollständig entmachtet, sondern die Wissenschaftler konnten auch das erhabene Gefühl haben, „sich mit etwas Göttlichem zu befassen“; sie waren „in gewisser Hinsicht zu Gottes Kollegen bei der Schöpfung geworden.“³⁷²

Insbesondere auf medizinischem Gebiet, der Domäne des früher unberechenbar und willkürlich verfügenden Schicksals, scheint die Tendenz zur totalen Defatalisierung unübersehbar – mit bemerkenswerten Konsequenzen: Die wesentlichen Attribute der überlebten Götter sollen so vollständig auf den Menschen übergehen, dass Unsterblichkeit, Omnipotenz, Schöpferkraft, Heilswille und Erlösungsfähigkeit nun zu Eigenschaften des Menschen werden. Höchst selbstbewusst betrachtet sich dieser

³⁷⁰ Die ‚Code‘-Metapher ist aufschlussreich: Hinter Tresortüren mit codiertem Sicherheitsschloss verbirgt sich in der Regel entweder ‚geheimen und exklusives Wissen‘, das nicht jedermann zugänglich gemacht werden soll, oder es verbergen sich dort Dinge von erheblichem materiellen oder ideellem Wert. Den ‚Code‘ zum geheimen Schatz des (göttlichen) Lebensbauplans entschlüsselt („geknackt“) zu haben, insinuiert zum einen das unterschwellige Gefühl der Illegitimität des menschlichen Tuns, sich eines geheimen Gegenstandes zu bemächtigen, dessen er eigentlich nicht würdig ist, und zum anderen die enorme Bedeutung des aufgefundenen Wissens, sich nämlich auf denselben Wissensstand zu bringen wie der göttliche Schöpfer selbst.

³⁷¹ David NOBLE, *Eiskalte Träume*, 242.

³⁷² Ebd., 250; vgl. auch Thomas ASSHEUER, *Der künstliche Mensch*, 49.

als der bessere Schöpfer angesichts der eklatanten Fehler, die die früheren Schöpfer gemacht hatten. Der Bio-Wissenschaftler der Moderne entwickelt sich zum schöpferischen und allmächtigen Bio-Designer; er *macht* das Schicksal nicht nur – er *ist* das Schicksal.³⁷³

(c) Eine ähnliche Erfolgsgeschichte versprach man sich am Beginn der Neuzeit auch von der wissenschaftlichen Pädagogik. Mit ihrer Unterstützung sollte es gelingen, die intellektuellen, emotionalen und mentalen Unzulänglichkeiten des Menschen bereits im Kindesalter zu defatalisieren und den ‚neuen Menschen‘ nach selbstgesetzten Bildungszielen –schicksalsresistent – heranzubilden. „Sie nimmt nicht den Menschen hin, wie er ist, sondern entwirft das Bild, wie er sein soll und (...) verwirklicht (...) es zielbewußt im Laufe der Generationen“³⁷⁴. Die Idee, dass in jedem Menschen ein verborgenes Genie schlummere, das mit geeigneter Pädagogik geweckt werden könne, war ein zentrales Motiv der frühen Erziehungswissenschaftler, die neue Erziehungssysteme nach wissenschaftlichen Standards schaffen wollten. Bereits John Milton (1608-1674) sprach davon, dass Bildung ein vorzügliches Mittel zur *Erlösung* sei und stellte die Pädagogik in einen soteriologischen Kontext. Sie stelle einen Weg dar, um die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen wiederzuerlangen. Das Ziel des Lernens bestünde darin, die Trümmer, die die menschlichen Stammeseltern hinterlassen hätten, wieder aufzubauen, indem man Gott richtig kennenlerne und ihn aufgrund dieser Kenntnis liebe, nachahme und schließlich so werde wie er.³⁷⁵ Der religiöse Hintergrund seiner Perfektionierungsabsicht scheint eindeutig: Mit erzieherischen Maßnahmen möchte man sich aus den Verhängnissen der kompromittierten und unzulänglichen Gegenwart befreien und in den verlorengegangenen Paradieses-Zustand vor dem ‚Sündenfall‘ zurückkehren, als die Beschwernisse und Bürden des jetzigen Schicksals noch nicht existierten. Die beabsichtigte Wiederannäherung an die einstige Gottähnlichkeit sollte neben der *Erlösung* von den Schicksalsfesseln zugleich die Wiedereinsetzung des Menschen in seine alte Integrität bedeuten, wobei man die Erziehung als geeignetes Mittel zu dieser Selbstrehabilitierung des Menschen betrachtete.

In seinem pädagogischen Werk löst Jean Jacques Rousseau (1712-1778) die Idee Miltons aus ihrem religiösen Kontext heraus, stimmt ihr jedoch der Sache nach

³⁷³ Die gravierenden Bedenken hinsichtlich der möglichen Folgen humangenetischer Selbstkreationen (Eugenik, ‚Menschenpark‘, Zuchtwahl und Menschenzähmung, Instrumentalisierung zum ‚Menschengut‘, Verzweckung für politische oder wirtschaftliche Interessen, Menschenklonen, ‚Neue perfekte Gesellschaft‘ etc.) können an dieser Stelle leider nicht diskutiert werden.

³⁷⁴ Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 237.

³⁷⁵ Vgl. David NOBLE, Eiskalte Träume, 75.

weitgehend zu. Der ursprüngliche Mensch sei *von Natur aus* gut und zum Besten befähigt – er sei gewissermaßen der ‚*edle Wilde*‘. Wenn die Erziehung in die Hand vernünftiger und qualifizierter Pädagogen gelegt werde, könne die Menschheit in den Idealzustand ihrer natürlichen Vollkommenheit zurückkehren und jene Handicaps abstreifen, die ihr im Laufe der Geschichte als Ballast zugewachsen seien. Die zum Schicksal gewordene falsche Zivilität des Menschen könne überwunden und die naturgute Urwüchsigkeit und Unschuld wiederbelebt werden. Demnach bestehe die Aufgabe der Pädagogik im Wesentlichen darin, jenen Ursprungszustand wiederherzustellen, indem die Triebe der menschlichen Natur noch ungehemmte Entfaltungsmöglichkeiten hatten. Frei von bürgerlichen Zwängen und moralischen Autoritäten solle der Mensch zum selbstverfügenden Naturwesen erzogen werden und niemandem gehorchen als sich selbst. Unter allen gesellschaftlichen Tätigkeiten habe die Erziehungswissenschaft eine Schlüsselfunktion, weil sie den neuen Menschen für eine vollkommenere Gesellschaftsformation heranzubilden habe. Auch Rousseau war offenbar bewusst, dass demjenigen die Zukunft gehöre, der die Jugend besitze. Bemerkenswert ist, dass sowohl das religiös motivierte Pädagogikkonzept Miltons wie das dezidiert areligiöse Rousseaus ihre erzieherischen Ideale in den Mythen und Phantasien einer unvordenklichen Vergangenheit auffinden. Die Zwänge, Vorgegebenheiten, Schuldverstrickungen und Verfügtheiten der (gott- oder naturfernen) Gegenwart scheinen dem neu zu schaffenden Menschen der Zukunft nicht adäquat; der Rekurs auf den idealisierten ‚Garten Eden‘ lockt dagegen ebenso wie die Verklärung des ‚unberührten Naturzustands‘ mit der Aussicht auf vollkommene Freiheit, moralische Unschuld und eschatologische Glückseligkeit – also genau jenen harmonischen Heilszuständen, in denen Unverfügbares keine Rolle mehr spielt. Erstaunlich genug: In den beiden pädagogischen Defatalisierungsansätzen entspricht die aufzubauende Zukunft nahezu exakt der vermissten Vergangenheit, und der ‚neue Mensch‘ ist in weiten Teilen identisch mit dem alten Adam.

Im Laufe der fortschreitenden allgemeinen Defatalisierungskultur nahmen die Pädagogik und ‚Volkserziehung‘³⁷⁶ immer zentralere Rollen ein. Man betrieb sie sozusagen als Frühdefatalisierung, weil die Macht der Fremdverfügung beseitigt werden sollte, noch ehe sie ihre Wirkung entfaltet habe. Genossen Kinder bis weit in die Neuzeit hinein noch wenig Beachtung, so schenkt man ihnen zusehends mehr Aufmerksamkeit (z.B. Schulpflicht, Arbeitsverbot) – schließlich sollen sie zu den Erbauern und Trägern einer schicksalsfreien Welt in einer besseren Zukunft herangebildet werden.

³⁷⁶ Wenngleich mit anderer Akzentsetzung, so doch als repräsentativer Ausdruck des Zeitempfindens vgl. z.B. Gotthold Ephraim LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts von 1777.

(d) Das Defatalisierungsstreben der Neuzeit blieb jedoch nicht bei der pädagogischen Verbesserung des Menschen stehen. Weil der Einzelne notwendigerweise unter gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Vorgegebenheiten lebt, sollten auch aus diesen die alten Unverfügbarkeitsmomente so weit wie möglich verbannt werden; erklärtes Ziel war es, „die Ungleichheit der Schicksale“³⁷⁷ zu beseitigen. Frankreich wollte der Vorreiter einer funktionierenden Volkssouveränität werden; in den USA baute man an der ‚Neuen Welt‘; in England erwartete man von der industriellen Revolution Wohlstand und Glück für die größtmögliche Zahl von Menschen, und im Russland des Jahres 1917 stand die Vollendung der demokratischen Revolution als ‚Reich der Freiheit in einer klassenlosen Gesellschaft‘ auf den Fahnen.³⁷⁸ Vielerorts wurde die Schaffung des Paradieses zur ausdrücklichen sozialen, gesellschaftlichen und politischen Herausforderung. In weiten Kreisen der Bevölkerung wollte man traditionelle Herrschaftsformen (z.B. absolutistische Erbdynastien) ebenso wenig mehr hinnehmen wie gesellschaftliche Hierarchien (z.B. Ständewesen) oder unverschuldete soziale Not (z.B. Armut durch Alter oder Krankheit). Das neue Gemeinwesen der Zukunft sollte so effizient gestaltet werden, dass (die früheren schicksalhaften) Benachteiligungen oder Bevorzugungen weitgehend ausgeschlossen wären: Politische Autorität war an den demokratischen Willen des Volkes und an eine geschriebene Verfassung rückzubinden und durch den Konsens aller zu legitimieren; undurchdringliche Grenzen zwischen den gesellschaftlichen Schichten sollten aufgehoben und durchlässig gemacht werden, damit jeder gleiche Chancen zur schöpferischen Selbstentfaltung erhielt, und die Kompensation persönlich schwieriger Schicksalslagen wurde zu einer sozialgesellschaftlichen Absicherungsaufgabe. Vielfach betrachtete man die primäre Funktion des Staates gleich grundsätzlich als Instrument zum Ausgleich schicksalhafter Ungleichheiten und Benachteiligungen. Im ökonomisch und politisch ‚freien Bürger‘ erkannte man den Idealtypus der neuen Zeit.

Allen gesellschaftspolitischen Anstrengungen war gemeinsam, dass sie eine entfataalisierte und damit perfektere Zukunft nicht nur für möglich hielten, sondern tatkräftig herbeiführen wollten. Voller Optimismus traute man dem Menschengeschlecht zu, aus eigener Kraft, mit eigener Phantasie und mit eigenem Willen die Gesellschaft so zu optimieren, dass die Macht des Schicksals weitgehend aus ihr verbannt wäre. Die Frist, bis der ‚Himmel auf Erden‘ geschaffen sei, betrachtete man als eine Zeit der Aufklärung, der Vorbereitung, Schule, Erziehung und Bewusstmachung.

³⁷⁷ Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 144.

³⁷⁸ Vgl. Jürgen MOLTMANN, Fortschritt zum Abgrund, 8.

Hinter dem kühnen Projekt der biologischen, genetischen, pädagogischen und gesellschaftlichen Menschheitsoptimierung verbarg sich offenkundig die Absicht, die Flüchtigkeit, Bedeutungslosigkeit, Fehlerhaftigkeit und Unvollkommenheit – kurz: die *Kontingenz* des Menschen – endgültig zu überwinden. Jene Zwänge, die jahrhundertlang des Menschen Schicksal waren, bildeten sozusagen das „Stimulans der Bewußtwerdung der demiurgischen Potenz des Menschen“. Die alten Unverfügbarkeiten sollten nicht nur niedergerungen, sondern ein für alle Mal ausgeschaltet werden; das „Risiko des natürlichen Zufalls“ soll der „menschenfreundlichen Planung“³⁷⁹ weichen. Indem man in der Naturbindung des Menschen den Grund seiner Kontingenz erkannte, begriff man, dass das Ziel der Kontingenzüberwindung in erster Linie durch Naturüberwindung erreicht werden könne. Sofern zur Faktizität der beengten Natur-Welt Alternativen vorlagen, dienten diese sowohl als Kritik am Bestehenden wie als Orientierung einer „aus Notwendigkeit zu rechtfertigenden Kulturwelt.“³⁸⁰ Man wollte mit dem „Pathos der Unendlichkeitsidee“³⁸¹ bei der Steigerung der vorgegebenen Endlichkeit „Sprünge [zu] machen, statt Schritte [zu] tun“³⁸². Wenn die Befreiung aus den alten Verfangenheiten von transzendenter Seite (grundsätzlich oder auf unabsehbare Frist) ausbleiben sollte, wenn zudem das Faktische keine ‚höhere‘ Legitimität mehr besaß und wenn im Falle einer Manipulation durch den Menschen keine Sanktionen zu erwarten waren, müsse sich dieser selbst kraft seines Wissens und Könnens aus der eigenen Schicksalhaftigkeit erheben und die Sache der Erlösung in seine Hände nehmen, damit er sie nach seinem Willen vorantreiben könne. Dass er sich an dieser monströsen Aufgabe – als kontingentes Wesen die eigene Kontingenz zu überwinden – verheben könnte, sollte sich in der nachneuzeitlichen Epoche auf fatale Weise zeigen.

2. Welten ohne Schicksal: Virtualität

Zumindest verwiesen sei auf eine imaginäre Alternativ-Welt, die völlig schicksalsfrei daherkommt und in der sämtliche Fremdverfügtheiten aufgehoben sind: Die Virtualität.

Was in den Märchen und Sagen, in Phantasieerzählungen, Heldengeschichten und Träumen immer schon gedacht und formuliert worden war, gewinnt in der Gegenwart eine eigentümliche Präsenz. Dank modernster bild- und tongebender Computertechnologie erlangen die virtuellen Welten bei ihrem Betrachter eine eindrucksvolle

³⁷⁹ Thomas ASSHEUER, *Der künstliche Mensch*, 49.

³⁸⁰ Hans BLUMENBERG, *Lebenswelt und Technisierung*, 47.

³⁸¹ Ebd., 41.

³⁸² Ebd., 51.

volle Unmittelbarkeit, die der persönlich erfahrenen Realität so wenig nachsteht, dass man im modernen Sprachgebrauch nicht davor zurückschreckt, sie als ‚virtuelle Wirklichkeiten‘ zu bezeichnen.³⁸³ Es handelt sich um phantasie reich konstruierte Sphären, die in Filmen, an Computermonitoren oder im Internet als ‚science fiction‘, ‚magic‘ oder ‚fantasy‘ entstehen und bei ihrem Publikum eine eigenartige Faszination ausüben. Ihre Schöpfer entwerfen fiktionale Welten, die die christlichen oder bürgerlichen Utopien ihrer Vorgänger an Perfektion, Gestaltungskraft und Kühnheit um ein Vielfaches übertreffen.

Das Geheimnis ihrer Popularität mag möglicherweise darin liegen, dass sämtliche schicksalhaften Zwänge und unumstößlichen Naturnotwendigkeiten, denen der Betrachter üblicherweise unterworfen ist, in der Virtualität nicht zu gelten scheinen. Das Erträumte wird zum konkret Sichtbaren, das Denkbare zum visuell Realen. Wo die ‚wirkliche Wirklichkeit‘ mit der ‚virtuellen Wirklichkeit‘ vermischt wird, wirken beide mit (nahezu) identischer Unmittelbarkeit. Sehnsüchte nach Macht, Träume und Selbststeigerungs-Phantasien können mühelos in die Virtualität projiziert werden.

In ihren synthetischen Umgebungen leben computeranimierte und mit Persönlichkeitsmerkmalen ausgestattete Wesen, die sich ausschließlich dem uneingeschränkten Willen und der Phantasie ihrer kreativen Schöpfer verdanken. Die Macher der Virtualität konzipieren die Figuren und deren Handlungen vorzugsweise so, dass sie an keine irdischen Konventionalitäten gebunden sind und alle traditionelle Schicksalsabhängigkeit weit hinter sich gelassen haben. So sind beispielsweise die Gesetze der Schwerkraft und die der Handlungsbeschränkungen (Sterblichkeit, Kraftlosigkeit, Ermüdung usw.) ebenso aufgehoben wie die natürlichen Dimensionen von Raum und Zeit. Körper können dematerialisiert, teleportiert und an anderer Stelle zu neuem Leben erweckt werden; der Weltenraum ist erschlossen und die Erde zu einer Weltgemeinschaft geeint; die elementaren Lebensunsicherheiten und -probleme sind in den künstlichen Wirklichkeiten grundsätzlich gelöst; eine enorme Lebenserwartung in jugendlicher Frische gehört zum Standard; technische Schwierigkeiten sind dank der Genialität der Protagonisten stets kontrollierbar.

In den virtuellen Welten ist realisiert, was die Moderne an Defatalisierung immer erhofft hatte: Alles ist machbar, alles ist beherrschbar, alles ist möglich – Das Schicksal ist beseitigt, und die Welt ist so geworden, wie die Pläne des Menschen es vorsahen. Man hat nicht nur nach den Sternen gegriffen – man hält sie gleichsam in Händen. Der tiefe Wunsch nach einem Leben ohne Einschränkungen und Enge, ohne Begrenzungen und Hindernisse scheint in der synthetischen Kunstwelt der Com-

³⁸³ Vgl. beispielsweise die Verfilmungen von ‚Super-‘ und ‚Spiderman‘; die Science-Fiction-Klassiker oder die Fantasy-Abenteuer der Gegenwart.

puteranimationen erstmals in Erfüllung zu gehen. Und doch – interessanterweise – handeln fast alle Geschichten vom Dazwischenkommenden, Unvorhergesehenen oder Feindlichen...

X. Refatalisierungen in der „Nachmoderne“ oder: Das Ende einer Utopie³⁸⁴

Wie keine andere Epoche zuvor war die Moderne von dem unerschütterlichen Optimismus inspiriert, die ‚Macht des Schicksals‘ prinzipiell und für immer zu besiegen. Zu diesem Zweck hatte sie ein gewaltiges gesellschaftliches und technisches Defatalisierungsprogramm in Gang gesetzt, das tendenziell alle Bereiche von Natur und Kultur, von Arbeitswelt, Religion und Freizeit erfasste. ‚Fortschritt‘ bedeutete im Wesentlichen nichts anderes als ein Voranschreiten im Bemühen, sich aus den alten Abhängigkeiten zu lösen; und als ‚fortschrittlich‘ galt der, der sich an diesem Projekt beteiligte. Insbesondere der Zeitraum von der Französischen Revolution bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs war von der Idee getragen, dass es in absehbarer Zeit gelingen werde, das früher Unverständene verständlich zu machen und über das einst Fremdbestimmte selbst bestimmen zu können. Nichts sollte mehr unverfügbar oder unerreichbar sein. „Die Signatur dieses Zeitalters“, schreibt Jürgen Moltmann, „waren Fortschritt und Evolution, Wachstum und Expansion, Utopien und Revolutionen der Hoffnung.“³⁸⁵

Es war die Zeit der immerwährenden Anfänge und der gelungenen Abschlüsse. Was einst für unmöglich gehalten wurde, war möglich geworden, und Grenzen der Machbarkeit schienen nicht mehr zu existieren: Telegraph und Telefon überbrückten unvorstellbare Entfernungen; die Elektrizität machte die Nacht zum Tag und brachte gewaltige Maschinen ans Laufen; Eisenbahnen beförderten die Massen; Produktion und Produktivität erreichten nie dagewesene Höhen; die Lebenserwartung und das Lebensniveau stiegen fortwährend an; Auto, Flugzeug, Röntgenstrahlen, Kühlschrank und Aspirin kehrten in den Alltag des Menschen ein und wurden ebenso selbstverständlich wie unverzichtbar. Die Erfolge des Fortschritts waren so beeindruckend, dass man sich ein Ende dieser Entwicklung gar nicht mehr vorstellen konnte. Jules Verne und Herbert George Wells

³⁸⁴ Vgl. Klaus FRANKE, Die Zukunft holt uns ein, in: DER SPIEGEL 7 (10.2.1997), 180-187; Ulrich BECK, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986; vgl. auch die Arbeiten von Hans JONAS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984; ders., Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a.M. 1987.

³⁸⁵ Jürgen MOLTSMANN, Fortschritt zum Abgrund, 8.

schrieben phantastische Visionen eines Lebens, in dem alles möglich schien. Immer perfekter und immer vollkommener sollte die neue, gänzlich von allen Unverfügbarkeiten befreite Welt werden, und allein Menschenhände sollten sie erschaffen. Die blühende Moderne erschien wie eine „Epoche der realisierten Utopien“ und wie ein „Zeitalter der Alternativen“ (Eugen Biser). Was man schuf, sollte vernünftig, kontrollierbar und effizient sein – Hauptsache, man glaubte an sich selbst und die eigenen Fähigkeiten. So tiefgreifend war der neuzeitliche Fortschrittsimpuls, dass bis heute viele vom endgültigen Triumph der technischen Beherrschbarkeit aller Geschicke fest überzeugt sind.

Bereits früh gab es jedoch Signale, die in eine andere Richtung wiesen und am Erfolg des neuzeitlichen Defatalisierungsprojekts Zweifel aufkommen ließen. Die technischen und humanen Großkatastrophen des 20. Jahrhunderts³⁸⁶ erschienen wie Menetekel kommender Umwälzungen, und spätestens nach dem Abwurf der ersten Atombomben auf japanische Städte sprach man vom bevorstehenden ‚Ende der Neuzeit‘³⁸⁷.

Die Moderne hatte Unmögliches möglich gemacht – aber war es auch gelungen, die Welt und den Menschen – wie verheißen – zu verbessern? Wenn die „Neuzeit eine Revolte des Subjekts gegen seine erste Passivität war – andere sprechen von einem Feldzug zur Sabotage des Schicksals –, was ist dann von der zweiten Passivität zu halten, die als Leiden an der Geschichte, als Unbehagen am Geschichtemachenkönnen und als Zwang zum Mitmachen an dieser dubiosen Großunternehmung auf dem modernen Leben lastet?“ Es schien, als lieferten sich „am Rande der Moderne (...) Geschichte und Schicksal wieder unvorhergesehene Duelle.“³⁸⁸

Offenbar war es weder möglich, die technischen Errungenschaften der Neuzeit so zu kontrollieren, wie es nötig gewesen wäre, noch war es gelungen, den Menschen so zu zähmen, dass von ihm keine Gefahr mehr ausginge. Was sich ereignete und anscheinend nicht zu verhindern war, wirkte wie eine „indirekte Wiederermächtigung

³⁸⁶ Die Reihe der technischen und humanitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts ist schier endlos und von beispielloser Eindringlichkeit; Einzelereignisse oder konkrete Orte und Daten symbolisieren die lange Kette der neuzeitlichen Disaster: Der Untergang der unsinkbaren ‚Titanic‘ (1912), der Absturz des Zeppelins ‚Hindenburg‘ (1937), die nicht einzudämmenden Grippewellen am Beginn des 20. Jh., die unvorstellbare Grausamkeit des 1. und 2. Weltkriegs, Völkermorde bisher nicht gekannten Ausmaßes, der Einsatz von Nuklearwaffen, Biafra, Tschernobyl und Harrisburg sowie die ‚Challenger-‘ und ‚Discoverykatastrophen‘ der Raumfahrt und vieles Erschreckende mehr zeigen überdeutlich die Destruktion der Utopien und Optimismen.

³⁸⁷ Vgl. Romano GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit/Die Macht, Ein Versuch zur Orientierung – Versuch einer Wegweisung*, Würzburg 1950, (Nachdruck Mainz 42001).

³⁸⁸ Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoismus*, 28f.

des Fatums“: „Modern, nach dem Ende des Schicksalsendes Gottes, gehört zur offiziellen Defatalisierung der Welt ihre inoffizielle Refatalisierung“; das „Resultat der modernen Entmächtigung der göttlichen Allmacht ist nicht nur der offizielle Triumph der menschlichen Freiheit, sondern auch die inoffizielle Wiederkehr des Schicksals.“³⁸⁹ Zwar mag man meistens nicht so weit gehen, das alte, archaische Fatum wiederzubeleben und erneut am Werke zu sehen (obwohl auch diese Option vertreten wird), doch niemand zweifelt ernsthaft daran, dass die Unverfügbarkeiten mit Macht zurückgekommen sind.³⁹⁰

Die schmerzliche Erfahrung, dass das Schicksalhafte nicht zu bezwingen sein wird, tritt auf zwei Ebenen in das Bewusstsein des nach-modernen Menschen: Zum einen musste er erleben, wie sich völlig ungewollt eine neue mittelbar von ihm *selbst geschaffene* Fatalität als „Epinatur aus Handlungsfolgen“ ergibt, die der „’geschichtemachenden’ Praxis wie eine sekundäre Physis entgleiten“³⁹¹ – dass er also selbst eifrig daran mitgewirkt hat, dass neue Unverfügbarkeiten entstanden sind; und zum anderen fördert die submolekulare Hochleistungsforschung in der Physik und Biologie Ergebnisse zu Tage, die auf eine *prinzipielle* Unberechenbarkeit in der Natur selbst schließen lassen müssen. Sowohl in dem, was der Mensch tut, als auch in dem, womit er es zu tun hat, gibt es augenscheinlich Refugien eines unbeherrschbaren und unbeeinflussbaren Schicksals, dem auch auf Dauer nicht beizukommen sein wird. Nachneuzeitlich wird dem Menschen dramatisch vor Augen geführt, dass sein begonnenes Totaldefatalisierungsprojekt an der Unvorhersehbarkeit der Folgen seiner eigenen Handlungen ebenso scheitert wie an einer letzten Unkontrollierbarkeit von Welt und Mensch. Die Rollen scheinen sich zurückzutauschen: War der Mensch einst das ohnmächtige Objekt einer überlegenen Schicksalsmacht gewesen, und hatte er in der Neuzeit geglaubt, sich zum Souverän über die frühere Schicksalsmacht aufschwingen zu können, so muss er in der Nach-Moderne erkennen, dass er wieder in seine alte Ohnmachts-Position zurückfällt und das überwunden geglaubte Fatum seine Macht erneut entfaltet. Offensichtlich hatte man sich gleich doppelt geirrt: Die Fähigkeit des Menschen, die Erde in ein vollkommenes Paradies zu verwandeln, war kleiner, und der Widerstand der Welt, sich vom Menschen beherrschen zu lassen, war größer, als man angenommen hatte.

³⁸⁹ Odo MARQUARD, Ende des Schicksals?, 75 und 85f.

³⁹⁰ Eine optimistische Gegenposition vertritt z.B. Konrad Paul LIESSMANN, Von der Apokalypse-Angst zur Euphorie, in: Der Tagesspiegel (24.2.2001), 27.

³⁹¹ Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 24.

1. Selbstverursachte Unverfügbarkeiten

Offenkundig ist der ‚moderne Mensch‘ zum ‚Schicksalsrisiko Nr. 1‘ geworden. Weil die unbeherrschte Vernunft die beherrschte Vernunft zurückgedrängt hatte, wird ihm sein wissenschaftlich-technischer Erfolg nun selbst zum Verhängnis und schlägt auf ihn zurück. Und weil „ unermesslich vieles *durch uns* tatsächlich so kommt, wie wir denken, kommt es *mit uns* im ganzen auf explosive Weise anders.“³⁹² Da dem Absolutheitsstreben des Menschen die Allmacht fehlt, bewirkt er, was er nicht will, so dass seine Versuche, die Unverfügbarkeiten abzuschaffen, neue Unverfügbarkeiten hervorbringen. „Die Folgen und Nebenfolgen entziehen sich seiner Kontrolle; sie werden unverfügbar. (...) Darum wird – im Zeitalter des schicksalsvernichtenden Machenseifer der Menschen – das Gutgemeinte nicht das Gute; das absolute Verfügen etabliert das Unverfügbare; die Resultate kompromittieren die Intentionen; und die absolute Weltverbesserung mißrät zur Weltkonfusion.“ Gerade jene Techniken, die Schlimmes verhüten sollten, „reaktivieren das Fatum“³⁹³ und bringen an anderer Stelle weitaus Schlimmeres hervor. Wollte der neuzeitliche Mensch noch die Unkalkulierbarkeit, Unbeständigkeit und Unsicherheit seiner Welt aus eigener Kraftanstrengung überwinden, schafft er nun selbst ein neues „Chaos mit anderen Mitteln“³⁹⁴; die moderne Aktivierung ist zur postmodernen Passivität geworden.³⁹⁵ Offensichtlich ist die Natur „viel komplexer als alle Versuche, sie zu nutzen und zu kontrollieren. Wir befinden uns in einer paradoxen Dynamik“, schreibt der Historiker Rolf Peter Sieferle, denn „in dem Maße, wie die Zugriffe auf die Natur zunehmen, nimmt die Beherrschung der Natur ab. (...) Am logischen Ende dieses Prozesses ist man nur noch mit Reparaturmaßnahmen beschäftigt.“³⁹⁶ Was durch missglückte Defatalisierungsanstrengungen an neuer Fatalität hervorgebracht wurde, übersteigt vielfach die Vorstellungskraft. Auf unzähligen Feldern zeigt sich das Ausmaß, mit dem das Schicksal mit neuer Macht zurückgekehrt ist und über weite Strecken nicht nur die Gegenwart, sondern mehr noch die Zukunft bestimmt:

- Refatalisierung der Natur: Die Anstrengungen, die natürliche Umwelt zu optimieren, haben zu einer weitgehenden und irreversiblen Zerstörung (Überdüngung, Wald- und Artensterben, Bodenversiegelung, Saurer Regen, Ozonloch,

³⁹² Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 24 (kursiv i. O.).

³⁹³ Odo MARQUARD, Ende des Schicksals?, 80f.

³⁹⁴ Ebd., 85.

³⁹⁵ Vgl. Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 28.

³⁹⁶ Rolf Peter SIEFERLE, Die Natur treibt uns in die Defensive, in: FAZ Nr. 197 (26.8.2002), 33; vgl. ders., Rückblick auf die Natur, Eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt, München 1997.

Luft- und Bodenverseuchung, Überschwemmungen) oder Ausplünderung geführt und größere Gefahren heraufbeschworen als vorzeiten.

- Refatalisierung der Ernährung: Die gutgemeinte Absicht, die Lebensmittelversorgung von allen Unverfügbarkeiten abzukoppeln, hat sich als Bumerang erwiesen. In den Nahrungsmitteln, deren Herstellung industriell betrieben wird, finden sich Pestizide, Arzneimittelrückstände und Schwermetalle, deren bedrohliche Spätfolgen niemand abzuschätzen vermag.
- Refatalisierung der Beschleunigung:³⁹⁷ Der motorisierte Mobilitätsanspruch hat bewirkt, dass sich die Fahrzeuge nun gegenseitig blockieren und man staubedingt innerorts (z.B. in London) zu Fuß häufig wieder schneller vorankommt als mit dem Auto und bei mittleren Entfernungen erneut bei der Postkutschengeschwindigkeit (ca. 15 km/h) des 18. Jahrhunderts angekommen ist.³⁹⁸
- Refatalisierung der Ressourcen: Hatte man gedacht, die Vorräte der Erde seien geradezu unerschöpflich, so steht man jetzt vor der Frage, wie das Leben in der ‚Zeit nach dem Öl‘ aussehen kann. Die „Grenzen des Wachstums“ (Club of Rome, 1972) scheinen vielfach erreicht.
- Refatalisierung der Arbeit: Die ins Extrem differenzierte Arbeitsteilung verhindert die beabsichtigte autonome Selbstgestaltung des Menschen, ohne dass es einem Einzelnen möglich wäre, dies zu ändern. Nicht die Maschinen werden dem Menschen angepasst, sondern der Mensch hat sich dem Tempo der Maschinen anzupassen. Vielfach sind die Arbeitsprozesse derart komplex vernetzt, dass niemand aus dieser Struktur ausbrechen kann.³⁹⁹
- Refatalisierung der Freiheit: Die Bürokratisierung – einst zur Steigerung von Gerechtigkeit und Effizienz geschaffen – entwickelt sich zum unüberwindbaren Bürokratismus, manifestiert sich in der „Fatalität der Institutionen“ (Adorno) und sabotiert letztlich die freie Entfaltung des Bürgers. Statt Klarheit und Ordnung hat man auch auf diesem Gebiet eine neue „Unübersichtlichkeit“ (Jürgen Habermas) geschaffen.
- Refatalisierung der Herrschaft: Regierungsprozesse, Globalisierungsdynamiken und wirtschaftliche Zwänge sind derart unüberschaubar und dominant, dass eine sinnvolle Kontrolle unmöglich und das Votum des Einzelnen irrelevant wer-

³⁹⁷ Vgl. Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 43 (Stau als der „kinetische Karfreitag“).

³⁹⁸ Vgl. Christian SCHUBERT, Fünf Pfund für jede Fahrt in die Innenstadt, in: FAZ Nr. 23 (28.1.2003), 13.

³⁹⁹ Vgl. z.B. die eindrucksvollen Filmklassiker ‚Metropolis‘ von Fritz Lang (1926) oder ‚Modern Times‘ von und mit Charles Chaplin (1936); Hans BLUMENBERG, Lebenswelt und Technisierung, 10f.

- den. Was weite Bereiche der Gesellschaft und selbst kleinste Tätigkeiten des Alltagslebens festlegt, liegt nicht länger im Verfügungsspielraum des Individuums.
- Refatalisierung der Sicherheit: Großtechnologien, mit deren Hilfe das Leben komfortabler gemacht werden sollte, entpuppen sich als ernsthafte Lebensrisiken für ihre Anwender und Nachbarn und widersetzen sich mitunter sogar einem geordneten Rückbau (Seveso, Bophal).
 - Refatalisierung der Gesundheit: Multiresistente Krankheitserreger (MRSA), bislang unbekannte (Zivilisations-)Erkrankungen und Allergien sind als Folge antibiotischer Therapien entstanden und bedrohen das Leben nun stärker als die Krankheiten, die man bekämpfen wollte. Vielerorts ist Krankheit wieder zum Schicksal geworden.
 - Refatalisierung der materiellen Sicherheit: Den Sozialversicherungssystemen – einst zur Entfatalisierung der Lebensrisiken aufgebaut – droht der finanzielle Kollaps. Weil die materielle Schicksalsfolgenabsicherung kaum mehr finanzierbar ist, zeigt sich eine Tendenz zur Entsolidarisierung und Privatisierung.
 - Refatalisierung der Wirtschaft: Die Ökonomie der modernen Gesellschaften sollte sich auf Solidarität und Verantwortung für das Gemeinwohl gründen. Doch allen Defatalisierungsanstrengungen zum Trotz weitet sich die Schere zwischen Arm und Reich; niemals zuvor sind auf der Erde mehr Menschen verhungert als im 20. Jahrhundert.
 - Refatalisierung des Menschen: Die Großverbrechen der vergangenen Jahrzehnte erwecken den Eindruck, als sei die ‚böse Natur‘ des Menschen nicht nur nicht besiegt, sondern stärker als je zuvor. Die größte Brutalität zeigt sich insbesondere unter jenen Regimes, die die Humanisierung von Mensch und Gesellschaft am lautesten proklamieren.⁴⁰⁰ Die sittlich-politisch-pädagogischen Optimierungen des Menschen haben offenbar keinen nachhaltigen Erfolg gebracht.

Man muss kein Pessimist sein, doch die Aufzählung des selbstgeschaffenen Schicksals ‚zweiter Ordnung‘ ließe sich leicht fortsetzen und auf unzählige Lebensfelder der Gegenwart ausdehnen. „Was wir im 20. Jahrhundert erlitten haben und erleiden, ist Apokalypse ohne Hoffnung, Vernichtung ohne Rechtfertigung, pure Lust an Folter, Vergewaltigung und Mord. Der ‚Untergang des Abendlandes‘ wurde in Europa mit dem Trieb zur Selbstzerstörung betrieben. (...) Es wäre zynisch, heute noch von moralischen Fortschritten der Menschheit durch Zivilisation zu sprechen. (...) Darum halten wir Weltuntergangsszenarien, Zerstörungsphantasien und ‚Apokalypse-now‘-Filme für realistischer als die schönen Hoffnungsbilder des 19. Jahr-

⁴⁰⁰ „Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, dass ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte.“ (Friedrich Hölderlin, 1770-1843)

hunderts vom goldenen Zeitalter und ewigen Frieden.⁴⁰¹ Nahezu alle Errungenschaften der Moderne, die einmal geschaffen wurden, um das Leben zu verbessern, sind missbraucht und zur Zerstörung und Vernichtung eingesetzt worden; was helfen sollte, das Schicksal zu überwinden, ist der Menschheit selbst zum Schicksal geworden. Unter nach-modernen Bedingungen kann man erneut von einem neuen Tun-Ergehen-Zusammenhang sprechen: Das Machen der Vergangenheit bestimmt auf verhängnisvolle Weise das Ergehen von Gegenwart und Zukunft.⁴⁰²

Es ist allenthalben unübersehbar: „Die großartigen Gewinne an modernen Selbstbewegungs- und Selbstaktualisierungsmöglichkeiten in vielen Bereichen werden mit einer unkalkulierbaren und zunehmend unerträglichen Selbstausslieferung an selbstläufige, selbstabgleitende Folgeprozesse bezahlt.“⁴⁰³ Man hatte das alte Fatum in die Zange der neuzeitlichen Totalbemächtigung genommen, um es ein für allemal zu beseitigen – nun scheint es sich – freilich als dämonische Mutante – an seinem vermeintlichen Bezwinger wie einst die klassische ‚Nemesis‘ zu rächen. „Fundamentale Parameter der ökologischen und sozialen Existenz sind in Bewegung geraten. (...) Die industrielle Revolution ist in vollem Gang, und wir wissen nicht, wie sie ausgehen wird. Manche Beobachter meinen, die Menschheit befinde sich inmitten eines riskanten Experiments (...). Wir können den Prozeß nicht abbrechen, wir können seine Randbedingungen nicht kontrollieren, und wir können ihn nicht wiederholen.“⁴⁰⁴ Die alten Träume sind ausgeträumt: Die Besiedlung des Weltraums, die Ausrottung sämtlicher Krankheiten und die Schaffung des Paradieses auf Erden sind keine ernstzunehmenden politischen oder gesellschaftlichen Ziele mehr.⁴⁰⁵ Die „Verheißungen von damals“ sind der „Verzweiflung der Gegenwart“⁴⁰⁶ gewichen. Denn verhängnisvollerweise sind „Dinge ins Rollen gekommen (...), von denen man vernünftigerweise bezweifeln muß, ob sie je wieder von einem menschlichen Handeln eingefangen und in nichtfatale Bahnen umgelenkt werden können.“⁴⁰⁷ Die Optimierungsanstrengungen haben Teufelskreise zur Bezähmung ihrer Folgen in Gang gesetzt, die neue Bewältigungstechniken notwendig machen, die wiederum zu einem noch höheren Risiko führen und nach noch neueren Kompensationsstrategien verlangen. Von einem möglichen Fortschritt verspricht man sich

⁴⁰¹ Jürgen MOLTSMANN, Fortschritt zum Abgrund, 9.

⁴⁰² Vgl. Marianne GRONEMEYER, Das Leben als letzte Gelegenheit, 71.

⁴⁰³ Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 79.

⁴⁰⁴ Rolf Peter SIEFERLE, Die Natur treibt uns in die Defensive, 33.

⁴⁰⁵ Vgl. Neil POSTMAN, Die zweite Aufklärung. Vom 18. ins 21. Jahrhundert, Darmstadt 1999.

⁴⁰⁶ Christoph GELLNER, „Die Antwort der Literatur ist: Keine Antwort“. Theologie im Gespräch mit Günter Kunert, in: Orientierung 7 (2001), 80 (kursiv i. O.).

⁴⁰⁷ Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 24f.

nicht zwangsläufig eine Verbesserung der Lage, denn noch „nie war die Welt von einer ‚Herrschaft der Vernunft‘, von Planbarkeit, Berechenbarkeit, Rationalität und Sicherheit weiter entfernt als heute.“⁴⁰⁸ Die „*Denkform Entwicklung* wurde (...) vom Weltbild der Stolzen zu dem der Endzeitfürchtigen“⁴⁰⁹. „Das Fortschreiten von etwas Unaufhaltsamen“ ist „zum unaufhaltsamen Fortschritt“⁴¹⁰ geworden. Nimmt man es gänzlich pessimistisch, dann hat die historische Mobilmachung „keine Geschichte mehr vor sich“, sondern „nur noch einen Countdown.“⁴¹¹

Am Ende der Moderne scheint es, als erführen „die Bürger dieser Epoche ihre Zeit längst wieder als schicksalsartiges Geschehen“, das sich in seiner Ausweglosigkeit „auf keinen vernünftigen Willen abbilden lässt. Der zweite Fatalismus, der allenthalben erwacht, gehört zu einem Bewusstsein, das merkt, wie sehr auch heute die Dinge anders kommen, als man denkt.“⁴¹² „Wir waren und sind“, so schreibt Günter Kunert, „Zauberlehrlinge und werden es fernerhin sein.“ Zwar sind wir „zur Gänze aufgeklärt, wir wissen nahezu alles über uns, wir können uns mehr und mehr die Phänomene unseres und anderer Planeten erklären, (...) [und doch sind wir] nicht imstande, das von uns selber über uns verhängte Schicksal aufzuheben. Wir wollten wie Gott sein und haben nicht bedacht, dass sich jede Schöpfung verselbständigt und irgendwann einmal ihren Schöpfer ignoriert. Ach, übrigens: Die Sintflut hat schon begonnen.“⁴¹³

Und vielleicht haben einige aufmerksame Beobachter recht, wenn sie nicht nur das Aus-dem-Ruder-Laufen der Dinge, sondern auch die Grundsituation des Menschen selbst als Opfer der wiedergekehrten Schicksalhaftigkeit interpretieren.⁴¹⁴ Denn in dem Bemühen des Menschen, sich „von den Zwängen der Natur zu lösen (...) un-

⁴⁰⁸ Rolf Peter SIEFERLE, *Die Natur treibt uns in die Defensive*, 33.

⁴⁰⁹ Ludwig WEIMER, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?*, 33 (kursiv i. O.).

⁴¹⁰ Günter KUNERT, *Wunder erleiden*, in: *Im weiteren Fortgang. Gedichte*, München 1974, 21.

⁴¹¹ Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoismus*, 124.

⁴¹² Ebd., 112.

⁴¹³ Günter KUNERT, *Neue Gottheiten. Von der ‚Krone der Schöpfung‘ zum Materialhaufen*, in: *DIE ZEIT* Nr. 1 (2001, vom 28.12.2000), 43.

⁴¹⁴ „Stößt das naturzerstörungsmächtig gewordene Ich nicht auch sich ‚selbst‘ zu wie eine anonymes Verhängnis? Und steht darum nicht auch das potente Tun und Können der Moderne zu sich selbst im Verhältnis eines Leidens und einer Ohnmacht? (...) In der tragischen Handlung ist nicht nur die Tat das Produkt des Täters, sondern der Täter selbst das Ergebnis des Geschehens“ (Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoismus*, 120).

terwarf er sich eben den Zwecken, die alle Mittel heiligen. (...) In seinen Händen wurde ihm unversehens alles zum Instrument.“⁴¹⁵

Das moderne Defatalisierungsprogramm ist augenscheinlich an der fehlenden Vollkommenheit und an der verhängnisvollen Selbstüberschätzung des menschlichen Schicksalsmachers gescheitert. Denn um Erfolg zu haben, hätte er „nicht nur allwissend, sondern auch allmächtig sein“ müssen; der Mensch hat sich gewissermaßen über sein ‚wie-Gott-Sein‘ getäuscht. „Das ist die List der Unvernunft: Die Machensallmacht der Menschen wiederermächtigt das Unverfügbare, das Verhängnis; ihr autonomer Kontrafatalismus entpuppt sich als konterautonomer Fatalismus; indem sie – machselig – das Fatum vertreiben, rufen sie es gerade herbei; und just dort, wo die Menschen – offiziell – zu Erben seines absoluten Endes werden, ist dann – inoffiziell – das Schicksal unabweislich da.“⁴¹⁶ Diese Einsicht aber scheint „der ultimative Widerruf des ‚Projekts der Moderne‘“ zu sein. „Das Ancien régime wurde zwar aufgelöst, doch ist es bislang nicht gelungen, ein Nouveau régime zu begründen. Wir können nicht einmal in groben Zügen abschätzen, wie eine Gesellschaft der Zukunft aussehen könnte, in der sich die Lage stabilisiert.“⁴¹⁷

Der Ernüchterung folgt die Krise: Was ist grundsätzlich von der ausgerufenen Autonomie des Menschen zu halten, wenn diese dazu führt, den Ast abzusägen, auf dem man sitzt; und wohin führt das Starkmachen des Subjekts, wenn man offensichtlich zur „Verdinglichung und Entpersönlichung aller Lebensverhältnisse“⁴¹⁸ bereit ist? Was hat es mit der aufgeklärten Vernunft auf sich, wenn ihr offenkundig die Tendenz zur rücksichtslosen Totalbemächtigung von Mensch und Natur innewohnt? Und wie durchsetzungsstark ist der Humanisierungswille, wenn die schlimmsten Gewalttaten im ‚aufgeklärten‘ und ‚zivilisierten‘ 20. Jahrhundert begangen wurden? – Vielleicht verdankt die sogenannte Postmoderne ihr Aufkommen nicht zuletzt dem Wiedererstarken der Fatalität. Denn heutzutage ist man mit „der Tatsache vertraut, dass die Entzauberung der Welt auch zu einer radikalen Entzauberung der Idee der Entzauberung selbst geführt hat; oder anders gesagt, dass die Entmythologisierung sich am Ende gegen sich selbst gewendet hat, indem sie auch das Ideal der Liquidierung der Mythen selbst als Mythos erkannte.“⁴¹⁹

⁴¹⁵ Günter KUNERT, Zur Apokalypse. Eine Strafpredigt, in: Die letzten Indianer Europas. Kommentare zum Traum, der Leben heißt, München 1991, 267-278, hier: 270.

⁴¹⁶ Odo MARQUARD, Ende des Schicksals?, 85.

⁴¹⁷ Rolf Peter SIEFERLE, Die Natur treibt uns in die Defensive, in: FAZ Nr. 197 (26.8.2002), 33.

⁴¹⁸ Christoph GELLNER, „Die Antwort der Literatur ist: Keine Antwort“, 80.

⁴¹⁹ Gianni VATTIMO, Glauben – Philosophieren, 19.

Die Reaktionen auf die menschengemachte Rückkehr des Schicksals tragen zwar unterschiedliche Akzente, doch halten sie zumeist immer noch (Ausnahme s.u.) an der Legitimität und Realisierbarkeit des neuzeitlichen Defatalisierungsprogramms fest und versuchen die Probleme der mobilisierten Gesellschaft durch verstärkte Mobilisierung zu lösen.⁴²⁰ Vielfach scheint es, als wolle man lediglich auf neuen Pfaden zum alten Ziel gelangen.

- Auf der einen Seite ergreift man (entschlossen oder verzweifelt?) – modernitätskonform – Gegenmaßnahmen, indem die Techniken verfeinert, Kontrollinstanzen vermehrt, Risiken verteilt, Zulassungsvorschriften verschärft oder Verfahren gänzlich verboten werden. Auf diese Weise glaubt man, das Defatalisierungsprojekt auf dem eingeschlagenen Kurs halten, die Moderne auf höherem Niveau fortsetzen und der potentiellen Refatalisierung Einhalt gebieten zu können. Erneut setzt man auf die Vernunft- und Wissenspotentiale des neuzeitlichen Machers. – Der Erfolg scheint zumindest zweifelhaft.
- Auf der anderen Seite sucht man – ebenfalls modernitätskonform – nach Wegen, die „großen Enttäuschungserfahrungen des Selbermachens des Menschen“ durch „Enttäuschungsverarbeitungstechniken“⁴²¹ zu kompensieren. Wo man sich nicht gänzlich der Realität verweigert, hält man Ausschau nach personalen, institutionellen oder organisatorischen Sündenböcken, die für die eingetretenen Fatalitäten verantwortlich gemacht werden können, oder man erfindet „Entschuldigungsarrangements“ und übt sich in der kreativen „Kunst, es nicht gewesen zu sein“, der „Kunst, es andere gewesen sein zu lassen“⁴²².
- Angesichts der refatalisierten Wirklichkeit eröffnet sich eine dritte Option in Gestalt einer – modernitätskritischen – radikalen Alternativkultur zur neuzeitlichen Fortschrittsideologie. Sie fordert einen generellen Ausstieg aus dem System des ‚Weiter-so‘ und aus den Perfektionierungsspiralen der Moderne. Der neuzeitlichen Rationalität und ihren Errungenschaften begegnet sie mit großer Skepsis, und im technologischen Machenseifer mit seinen fatalen Folgen und Nebenfolgen findet sie ihre Bestätigung. Auch wenn oft nicht klar ist, wie die Zukunft aussehen soll, weiß man, dass sie nicht so sein darf wie die Gegenwart. Statt das Heil in einer künstlichen Zweitnatur zu suchen, sieht man es eher in einer Rückkehr zur ‚Ersten Natur‘ und ihrer ‚Ursprünglichkeit‘. Nicht selten lautet die Devise: ‚Zurück auf Anfang‘.

⁴²⁰ Vgl. Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 112,144.

⁴²¹ Odo MARQUARD, Ende des Schicksals?, 81f.

⁴²² Ebd., 83.

In vielen Bereichen von Politik und Gesellschaft hat bereits eine Rücknahme der neuzeitlich-defatalistischen ‚Verschlimmbesserungen‘ eingesetzt: Beispielsweise werden Flüsse, die einst zur besseren Nutzung begradigt worden waren, ebenso ‚renaturiert‘ wie Auenlandschaften oder agrarische Nutzflächen. Man beargwöhnt die industrielle Lebensmittelproduktion in der Landwirtschaft und folgt dem Trend zum ‚ökologischen‘ und ‚regionalen Anbau‘. Man hat das Fahrrad neu entdeckt, Kinder dürfen wieder im Matsch spielen, und Dosengetränke gelten als ‚politisch nicht korrekt‘. Kaum eine westliche Regierung verzichtet auf ein ‚Umweltschutzministerium‘, zu dessen wichtigsten Aufgaben die Rücknahme missglückter Weltrenovierungen gehört. ‚Nachhaltigkeit‘, ‚Sanierung‘, ‚Ökologie‘ und ‚Renaturierung‘ sind die zentralen therapeutischen Vokabeln der ernüchterten Moderne. Lieber arrangiert man sich mit den überschaubaren Fatalitäten der vorneuzeitlichen Vergangenheit, als dass man sich den unkontrollierbaren Schicksalhaftigkeiten einer außer Kontrolle geratenen Zukunft ausliefert. Die Bewertungen scheinen sich umzukehren: Nachmodern empfinden viele Verzicht als ‚Gewinn‘, bescheidenere Erwartungen als ‚Fortschritt‘ und Komforteinbußen als ‚vernünftig‘.

2. Entdeckte Unverfügbarkeiten in der Natur

In der Gegenwart treten jedoch nicht nur die von Menschen verursachten Fatalitäten in den Blick, sondern auch jene, die sozusagen im Wesen der Natur selbst liegen. Neueste Forschungen zeigen: Es gibt Unverfügbarkeiten in der Natur, die sich *prinzipiell* und *für immer* dem menschlichen Zugriff entziehen werden. Galt lange Zeit in aufstrebenden Naturwissenschaften die Doktrin, ausnahmslos alles könne entschlüsselt, mathematisiert, formalisiert und damit auch beherrscht und prognostiziert werden, erkennt man neuerdings die Grenzen der Wissbarkeit – und zugleich die eigene schicksalhafte Begrenztheit – an.⁴²³ Aufgrund dieser Einsichten hat sich in den zurückliegenden Jahren eine völlig neue – demütigere – Sicht auf zahlreiche Wissenschaftsgebiete eröffnet.

a. Chaos und Rückkopplungseffekte in komplexen Systemen

Auch für hochkomplexe Systeme gilt, dass ihre Prozesse nach definierbaren und deterministischen Regeln strukturiert sind; ihre Entwicklungsverläufe unterliegen fes-

⁴²³ Vgl. Dieter HATTRUP, *Der Traum von der Weltformel oder Warum das Universum schweigt*, Freiburg 2006; Mario BUNGE /Martin HAHNER, *Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft*, Stuttgart 2004; Karen GLOY, *Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Das Verständnis der Natur*, Köln 1995.

ten Gesetzen und stabilen Ordnungen. Newton und Einstein schienen Recht zu behalten. Es war jedoch eine „bedeutende neue Einsicht in den letzten Jahrzehnten (...), dass selbst einfachste Systeme unvorhersehbar handeln können.“ Häufig lässt sich nämlich nicht mehr vorhersagen, „was es als Nächstes tun wird. (...) Selbst ein einfacher Vorgang wie eine Pendelbewegung kann komplexes Verhalten zeigen“.⁴²⁴ Zwar vollziehen sich die einzelnen Abläufe in einem derartigen System nicht willkürlich oder chaotisch, doch ist es erstaunlich, dass das komplexe Zusammenspiel seiner zahlreichen Faktoren zu einem unkontrollierbaren und unprognostizierbaren Ergebnis führen kann. Selbst mit größter Computerleistung lässt sich vielfach erst *nach* einem Ereignis berechnen, warum es so eingetreten ist, wie es eingetreten ist. Obwohl beispielsweise „beim Würfeln keine unbekanntes Kräfte am Werk sind und im Prinzip alles determiniert ist, kann kein Computer das Resultat berechnen. Auch beim Würfeln ist die Zukunft unbestimmt.“⁴²⁵ Die Wissenschaft spricht in diesen Fällen von einem „deterministischen Chaos“⁴²⁶, weil die „Folgen komplizierter [sind] als die Gesetze. (...) So türmt sich die Komplexität stufenweise immer weiter auf.“⁴²⁷ Nicht selten kommt es vor, dass kleinste Abweichungen oder geringste Störungen in den Ausgangsbedingungen eines Systems – man nennt diesen Faktor die ‚Sensitivität der Anfangsbedingungen‘ – zu nicht mehr steuerbaren Folgen führen können, wobei insbesondere das Langzeitverhalten de facto nicht vorhersehbar ist. Während linear beschreibbare Prozesse aus dem Bereich der Mechanik aufgrund ihrer Stabilität und Periodizität in der Regel als beherrschbar gelten, wohnt nicht-linearen Gleichungen die Neigung zum ‚deterministischen Chaos‘ inne. Die Klimavorgänge in der Atmosphäre zählen ebenso zu den Nonlinearitäten wie das Strömungsverhalten von Gasen und Flüssigkeiten oder physiologische Prozesse in Organismen.⁴²⁸ Oft reichen aller kleinste Kräfte (‚Schmetterlingseffekt‘), geringste Verunreinigungen oder minimale Verschiebungen aus, damit sich ein System irreversi-

⁴²⁴ Gregory DERRY, *Wie Wissenschaft entsteht. Ein Blick hinter die Kulissen*, Darmstadt 2001, 295.

⁴²⁵ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 160.

⁴²⁶ Gregory DERRY, *Wie Wissenschaft entsteht*, 297.

⁴²⁷ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 32.37.

⁴²⁸ Weitere Beispiele für das Phänomen *prinzipieller* Unkalkulierbarkeiten gibt es in nahezu allen Wissenschaftsdisziplinen. Chaotisch sich verhaltende Parameter finden sich beispielsweise auch in der Alltagswelt: die Bewegung aufsteigenden Rauchs, die spezifische Kristallstruktur einer Schneeflocke, Strömungen und Turbulenzen an Baukonstruktionen (Brücken, Häuser, Flugzeuge), Verschaltungen hochkomplexer Stromkreise, Populationswechsel im Tierreich, der menschliche Herzschlag. – Auf all diesen Feldern lässt sich nur mit Statistiken und Wahrscheinlichkeiten arbeiten.

bel und exponentiell aufschaukelt, unkontrollierbar und letztlich chaotisch wird.⁴²⁹ Teilweise ist zwar bekannt, *dass* ein bestimmter Effekt (,chaotische Attraktion') eintreten kann – es ist jedoch völlig unbestimmt, *ob* und *wann* er eintreten wird. Derartige chaotische Dispositionen findet man in erstaunlich vielen natürlichen oder künstlichen Systemen, doch hat man sie offenkundig „jahrhundertlang übersehen“. Man kann aus guten Gründen zu der Einschätzung kommen, dass „regelmäßiges und vorhersagbares Verhalten (...) eher die Ausnahme als die Regel“ ist. Ob sich freilich hinter der Unordnung des beobachteten Chaos eine „versteckte andersartige Ordnung“ verbirgt, gilt in der Wissenschaft als umstritten. Fest steht jedenfalls, dass „bereits kleine Veränderungen in einem Systemparameter ein System von einem stabilen Verhalten in ein chaotisches System überführen“ können. „Ordnung und Unordnung führen (...) also eine Koexistenz“⁴³⁰, doch scheint es eine fatale Tendenz zu geben, wonach natürliche Systeme dazu neigen, „mehr und mehr in Unordnung zu geraten.“⁴³¹ Die Welt erscheint wie „ein offenes Spiel“, in dem nur die Regeln feststehen. „Für den Zufall gibt es viel Raum.“⁴³²

Wo zudem Rückkopplungseffekte in einem System auftreten, wird die Existenz ‚natürlicher Fatalität‘ vollends evident. Dies ist dann der Fall, wenn man die Ursache und die Wirkung eines Ereignisses nicht mehr voneinander trennen kann; das Resultat eines Prozesses speist sich wiederum in dieselbe Ursachenkette ein, die zu seinem Entstehen geführt hat. Falls eine derartige Konstellation vorliegt, schaukelt sich das Gesamtsystem auf und entwickelt eine chaotische Eigendynamik, die sich nicht mehr kontrollieren lässt. Weil diese selbstreferentiellen Systeme permanent neue oder stärkere Ausgangswerte liefern, driften sie schließlich vollständig in die Unbeherrschbarkeit ab und lösen nicht selten verhängnisvolle Katastrophen (Kettenreaktionen) aus. „Im Extremfall, bei dem jedes Ausgangssignal mit dem Eingangssignal einer jeden Komponente verbunden ist, ist der Zustand völlig willkürlich.“ – Offenbar hat sich die „Naturwissenschaft (...) tatsächlich dafür sensibilisieren lassen, dass das Morgen ganz anders sein kann als das Gestern und Heute, obwohl durchweg die Gesetze von Ursache und Wirkung gelten.“⁴³³

⁴²⁹ Vgl. Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 164.

⁴³⁰ Gregory DERRY, *Wie Wissenschaft entsteht*, 303, 304,305.

⁴³¹ Ebd., 297.

⁴³² Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 140.

⁴³³ Gregory DERRY, *Wie Wissenschaft entsteht*, 292.

b. Unverfügbarkeiten in der Materie (Teilchenphysik)

War Albert Einstein noch der Überzeugung, der ganze Kosmos (vom kleinsten subatomaren Teilchen bis zum Universum als Ganzem) gehorche gleichen – mathematisierbaren – Gesetzen („Gott würfelt nicht.“) und versuchte er sich noch – erfolglos – daran, eine ‚Weltformel‘ (die „Allgemeine Feldtheorie“) zu formulieren, zeigen die neueren Forschungsergebnisse aus der Elementarteilchenphysik, dass der schicksalhafte *natürliche Zufall* eine unerwartete Renaissance erlebt. Zwar unterliegt auch „der scheinbar wilde Tanz der Quanten (...) überaus strengen Gesetzen“, doch verhindert seine innere Unbestimmtheit „exakte Voraussagen und zerstört das Bild des kosmischen Uhrwerks“⁴³⁴. Hinzu kommt die Erkenntnis, dass angesichts einer gemeinsamen „Grammatik“, die der „gesamten Wirklichkeit“⁴³⁵ zugrunde liegt, die klassische Trennung von Beobachter und Beobachtetem hinfällig und damit eine ‚objektive‘ Erkenntnis unmöglich geworden ist. Denn jede Untersuchung stellt auf der einen Seite einen irreversiblen Eingriff in den Untersuchungsgegenstand dar und macht auf der anderen Seite diesen erst zur erkannten Wirklichkeit. Die Dinge sind nicht einfach da, sondern werden durch Beobachtung erst *gemacht*, denn das „Wahrnehmen [ist] immer zugleich auch ein Konstruieren“⁴³⁶. Subjekt und Objekt hängen offenbar enger miteinander zusammen, und beide beeinflussen einander mehr, als man je angenommen hatte.

Mit den Namen Werner Heisenberg (1901-1976) und Nils Bohr (1885-1962) ist die Erkenntnis verbunden, „dass in letzter Konsequenz schließlich die quantenmechanische Unschärfe die harte Grenze unseres Wissens bilden wird.“⁴³⁷ Weder ist es möglich, die genaue Position eines Kernteilchens sicher zu kennen, noch gelingt es, seine künftige Bewegungsrichtung zu bestimmen. Beim Billardspiel beispielsweise schaukelt sich die quantenmechanische Unbestimmtheit dermaßen auf, dass schon nach wenigen Spielzügen die Unschärfe der Bahn größer ist als der Durchmesser der Billardkugel. Offenkundig liegt die „kosmische Macht des Zufalls“⁴³⁸ prinzipiell und unhintergebar in der Natur der Dinge selbst; die Unberechenbarkeit „schleicht sich auf verschiedenen Wegen ein, die sich ergänzen und verstärken“⁴³⁹. Bislang jedenfalls konnten keine verborgenen Parameter für das Verhalten der subatomaren Teil-

⁴³⁴ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 92, 96.

⁴³⁵ Ebd., 104.

⁴³⁶ Ebd., 78.

⁴³⁷ Ebd., 139; vgl. ebd. 163.

⁴³⁸ Ebd., 147 (kursiv i. O.).

⁴³⁹ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 130.

chen gefunden werden. „Man stößt (...) irgendwann auf eine fundamentale Grenze der Berechenbarkeit.“⁴⁴⁰ – „Gott scheint zu würfeln.“⁴⁴¹

Unschärfen, Zufälligkeiten und Indeterminiertheiten, die man zunächst in der Welt der Quanten entdeckt hatte, finden sich allerdings auch in anderen Wirklichkeitsbereichen. Sie bestimmen die chemischen und physikalischen Eigenschaften von Molekülen, wirken mit bei der Weitergabe der Erbinformationen von Lebewesen und erlauben technische Anwendungen in elektronischen Komponenten.⁴⁴² Und selbst der makrokosmische Bereich wird – wenn die Untersuchungszeiträume nur lang genug sind – von ihnen beherrscht: Waren die Planetenbahnen stets ein Standardbeispiel für den Erfolg der klassischen Physik, so weiß man heute, „dass deren Unveränderlichkeit lediglich eine idealisierte Näherung darstellt. In kosmischen Zeitmaßen sind ihre Bahnen veränderlich und sogar chaotisch. Der Zufall sitzt auch hier am Steuerruder.“⁴⁴³ Häufig ist es allenfalls möglich, gewisse Wahrscheinlichkeiten möglicher Entwicklungsausgänge anzugeben, nicht jedoch den Ausgang mit Sicherheit zu voraussagen. „Hinter diesem Quantenschleier wirkt alles nebelhaft und unscharf. (...) Jedes Seiende scheint von einer dichten Wolke vielfacher Möglichkeiten umhüllt zu sein, aus der es sich immerfort neu aktualisiert.“⁴⁴⁴

Die Ergebnisse der Quantenphysik zeigen, dass offenbar eine nicht auflösbare und nicht naturalisierbare Fatalität in der Materie selbst verborgen ist. Eine Mehrheit der Forscher ist mittlerweile bereit hinzunehmen, dass die „harte Wirklichkeit (...) im wogenden Urozean der Vakuumsfluktuationen mit seinen realen und virtuellen Teilchen“⁴⁴⁵ schwimmt. Erstaunlich genug, dass der Epikureer Lukrez diese Tatsache bereits vermutete und zur Begründung der Möglichkeit von Freiheit einsetzte.

c. *Unverfügbarkeiten im Evolutions-Prozess*

Insbesondere in der Evolutionsbiologie spielt der Zufall eine wichtige, wenn nicht sogar die entscheidende Rolle. Zwar verlaufen auch hier die Einzelprozesse durchaus nach festen und beschreibbaren Gesetzen, doch gleicht die evolutive Gesamtentwicklung eher einem *absolut* unkalkulierbaren Spiel. Offenbar schließt die Bere-

⁴⁴⁰ Ebd., 62.

⁴⁴¹ Ebd., 139. „Der Zufall der Quantenmechanik lässt sich nicht wegdiskutieren. Einsteins suggestiver Behauptung ‚der liebe Gott würfelt nicht‘ müssen wir heute mit einem klaren ‚Doch!‘ entgegen“ (ebd. 137).

⁴⁴² Ebd., 76.

⁴⁴³ Ebd., 146.

⁴⁴⁴ Ebd., 76, 89.

⁴⁴⁵ Ebd., 191.

chenbarkeit im Kleinen eine Unberechenbarkeit im Großen nicht notwendigerweise aus. Welche genetische Neukombination tatsächlich zustandekommt, welches Lebewesen zugrundegeht und welches sich über Jahrhunderte hinweg höher entwickeln kann, hängt von völlig beliebigen Zufallsfaktoren ab. Welche Lebewesen beispielsweise von „einer unvorhersehbaren Katastrophe“ getroffen werden, ist „reiner Zufall. Oft geben kleine Details, etwa der Untergrund am Einschlagort [eines Meteoriten], die Jahreszeit oder die Windströmungen, den Ausschlag, wie sich ein solches Ereignis am anderen Ende der Erde auswirken wird. (...) Durch eine Krise oder gar eine Katastrophe hindurch etabliert sich dann eine höhere Ordnung, so unvorhersehbar sie auch sein mag. (...) Die Naturgeschichte stellt wohl eher eine große Lotterie dar. Sie steht im Zeichen des Rades der Fortuna.“⁴⁴⁶ In der Evolutionsbiologie hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass angesichts der unzähligen Zufälligkeiten die Entstehung des Lebens „tatsächlich auch völlig andere Bahnen [hätte] einschlagen können“⁴⁴⁷. Offenbar steht das „basale Chaos (...) an der Wiege alles Neuen, das in die Welt kommt.“⁴⁴⁸

Darüber hinaus gaben die ‚langen Zeiträume‘ dem Zufall in der Evolution unermesslich viele Chancen, mögliche Kombinationen und Entwicklungen auszuprobieren („trial and error“), wovon sich am Ende allerdings nur wenige durchsetzen konnten. Gäbe es tatsächlich eine evolutionsgeschichtliche Totaldetermination, würde dies bedeuten, dass die weitere Entwicklung vorausberechenbar und die Zukunft bereits im Wissen der Gegenwart vorhanden wäre; genauso gut könnte man dann von einem ‚Ende der Geschichte‘ sprechen, weil nichts wirklich Überraschendes mehr geschähe.

3. Zwischenfazit

In allen skizzierten Wissenschafts-, Technik- und anderen Optimierungsfeldern scheinen Prozesse am Werk zu sein, in denen das Unverfügbare in Gestalt unkalkulierbarer Zufälligkeiten eine zentrale Rolle spielt. Selbst die Mathematik hat „ein Synonym für den Zufall entwickelt, das nicht so negative Assoziationen hervorruft: ‚Stochastik‘.“⁴⁴⁹ Die genannten Zufälle gehören jedoch eher nicht in die Gattung jener Zufälle, wie sie Aristoteles in seiner klassischen Definition als Zusammentreffen synchroner, unabhängiger Kausalreihen beschrieben hat. Seine Zufälligkeiten waren lediglich *scheinbare* Zufälligkeiten, weil sie aus der Beschränktheit des Beobachter-

⁴⁴⁶ Ebd., 169f.

⁴⁴⁷ Ebd., 171.

⁴⁴⁸ Ebd., 195.

⁴⁴⁹ Dirk MAXEINER, Dem Zufall eine Chance, in: DIE ZEIT Nr. 32 (4.8.1995).

standpunktes und dem Noch-nicht-Wissen um die jeweiligen Koinzidenzen resultierten; durch erweitertes Wissen oder den Wechsel der Perspektive wären sie durchaus zu beseitigen gewesen. Die Zufälle jedoch, mit denen sich die zeitgenössischen Wissenschaften beschäftigen, liegen *in* der Natur und *in* der Materie selbst begründet und können *prinzipiell* nicht erkannt werden. Der naturgesetzliche Kausal determinismus, den man in der Moderne als Universalparadigma zur Beschreibung aller Wirklichkeit betrachtet hatte, scheint in diesen Fällen nicht zu greifen. Die absolut unverfügbaren Zufälle verhindern, dass man trotz aller Detailkenntnisse nicht in der Lage ist und niemals in der Lage sein wird, eine langfristige Vorhersage zu treffen; bei „größeren Zeiträumen wird die Berechnung ungenau und schließlich unmöglich.“⁴⁵⁰

Galt in der ambitionierten Moderne die Kategorie ‚Zufall‘ gewissermaßen als Eingeständnis, die wirklichen Ursachen (noch) nicht zu kennen, so ist in der Gegenwart die Erklärung, etwas sei tatsächlich absolut zufällig geschehen, wieder akzeptabel. Man hat eingesehen, dass eben nicht immer ein strenger und lückenloser Kausal determinismus ausreicht, um die Phänomene der Wirklichkeit zufriedenstellend zu erklären. Damit ist der konventionelle Kausalismus natürlich nicht aufgegeben – nach wie vor lassen sich mit seiner Hilfe unzählige Wissenslücken schließen –, er ist allerdings um einen entscheidenden nichtdeterministischen Faktor ergänzt worden. Zum Verständnis der Wirklichkeit und ihrer Prozesse gehört somit nicht nur die klare, durchschaubare und prognostizierbare Notwendigkeit, sondern auch das undurchschaubare Zufallsprinzip. Gerade Letzteres signalisiert die Grenzen des Wissens, der Machbarkeit und der Beherrschbarkeit. Aufgrund ihrer indeterministischen Unverfügbarkeiten widersetzen sich die Natur und wohl auch der Mensch einer Totalbemächtigung von außen. Es ist bemerkenswert, dass gerade das Unkalkulierbare und Unbeherrschbare die Integrität schützen kann.⁴⁵¹ Wo jedoch eine statistische Wahrscheinlichkeit das präzise Wissen ersetzt, wo sich das „Szenario“ als die „demütige Form der Prognose“ erweist und „wo uns die Risiken sagen, wie wir nicht handeln sollen, wir aber nicht wissen, wie wir handeln sollen“ (Ulrich Beck), besteht für Triumphalismus und Überheblichkeit kein Anlass mehr.

⁴⁵⁰ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 160.

⁴⁵¹ Dass prinzipielle Unverfügbarkeiten die Quelle von Würde und Respekt darstellen, wird im Kaptitel C ausgeführt. Ähnliches ließe sich jedoch auch über die Natur sagen: Gerade weil sie sich immer wieder der Bemächtigung entzieht, weil sie unhintergebar und in gewisser Weise ein *Geheimnis* ist, verdient sie Wertschätzung. Die Unverfügbarkeit ihres Ursprungs und ihrer Entwicklung signalisieren eine deutliche Grenze. Ihre Würde ergibt sich nicht aus dem Unvermögen des Menschen, sie zu durchschauen, sondern aus ihrer Integrität.

Das Unverfügbare ist augenscheinlich wieder da. Offenkundig ist es im Wesen der Natur ebenso beheimatet wie in den Dingen, die durch menschliche Einflussnahme entstehen. Am Ende der Neuzeit zeigen die Erfahrungen des Alltags und die Ergebnisse der Labore, dass es eine Welt ohne Unverfügbarkeiten nicht gibt, nicht geben kann und aller Voraussicht nach nicht geben wird. Das frühneuzeitliche Hochgefühl, das Schicksal endgültig ‚in die eigene Hand zu nehmen‘, war nicht nur trügerisch, sondern hat sich am Ende als Utopie erwiesen. Vielleicht müsste Lenin heute formulieren: „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist unmöglich.“⁴⁵² Man wollte die alten Mythen durch den Logos von Rationalität und Technik überwinden – und hat stattdessen einen ‚Mythos der Moderne‘ begründet. Ihn zu entmythologisieren, scheint die vordringliche Aufgabe der Gegenwart zu sein. Doch fehlen dazu möglicherweise noch die geeigneten Kategorien und Alternativen, denn nicht wenige behaupten, das 20. Jahrhundert habe „keine neuen Ideen, Visionen oder Utopien in die Welt gebracht, die der Geschichte einen Sinn geben könnten.“⁴⁵³

4. Was tun?

Nachneuzeitlich wäre es leichtsinnig, die Wiederermächtigung des Schicksals zu ignorieren. Zu nachhaltig wirken die Desaster, die durch menschliche Defatalisierungsversuche heraufbeschworen wurden, und zu bedrohlich leuchten die Warnlampen auf, die allerorten die Gefährdungen signalisieren. Die Aufklärung ist offenbar in eine Phase getreten, in der man – nicht ganz freiwillig – Abschied nehmen musste von der Hoffnung, alle Unverfügbarkeiten erst zu durchschauen, später zu kontrollieren und letztlich zu beherrschen. Nachmodern stellt sich eindringlich die Frage (und nicht wenige sind der Überzeugung, es handele sich um die Überlebensfrage der Menschheit), wie man mit den wiederentdeckten Unverfügbarkeiten umzugehen gedenkt.⁴⁵⁴ Weil das Schicksal nicht zu besiegen sein wird, richtet sich das Interesse – in nachneuzeitlicher Bescheidenheit – auf ein *Arrangement* mit dem Schicksal. Zumeist verfolgt man eine Doppelstrategie.

⁴⁵² Dirk MAXEINER, Dem Zufall eine Chance, in: DIE ZEIT Nr. 32 (4.8.1995).

⁴⁵³ Jürgen MOLTSMANN, Fortschritt zum Abgrund, 17.

⁴⁵⁴ Nur in wenigen Ausnahmefällen sieht man in den Unverfügbarkeiten einen Gewinn (so z.B. in der experimentellen Forschung); vgl. dazu Heinrich ZANKL, Die Launen des Zufalls. Wissenschaftliche Entdeckungen von Archimedes bis heute, Darmstadt 2002. – In seinem Buch beschreibt Heinrich Zankl anhand zahlreicher Beispiele, wie viel dem Zufall bei der Entdeckung wichtiger Erkenntnisse zu *verdanken* ist.

a. *Strategie 1: Minimierung des Schicksalsrisikos*

Weil der ‚Teufel im Detail‘ steckt, die Kontrolleure oftmals nicht kontrolliert werden, die Sicherheitssysteme versagen, die Notfallpläne untauglich sind und immer etwas Unvorhersehbares geschieht – eben weil der Mensch nicht vollkommen ist –, versucht man, mit den Mitteln der Moderne das Projekt der Moderne zu stabilisieren. Grundsätzlich will man das Modernitätsprojekt fortschreiben, dabei aber das Risiko reduzieren. Man hält also an den Defatalisierungszielen fest, doch passt man das konkrete Vorgehen dem *Stand der Forschung* und den *neuesten Sicherheitsstandards* an: *Unter strengen Auflagen* werden riskante technologische Großprojekte vorangetrieben (z.B. Nukleartechnik), *mit Einschränkungen* genehmigt man gewagte Versuche (z.B. genmanipulierte Pflanzen im Freien), *nach gründlichen klinischen Tests* kommen bedenkliche Arzneimittel auf den Markt (z.B. Vioxx), und *verschärfte Grenzwerte* erlauben es, Bestehendes fortzusetzen (z.B. Lebensmittelbestrahlung). Anders als zu früheren Zeiten ist nachmodern das technisch Mögliche nicht mehr allein durch seine Innovativität legitimiert oder dadurch, dass es einen gewissen Vorteil bringt, sondern erst dann, wenn seine Unbedenklichkeit nachgewiesen ist und seine Anwendung kontrolliert wird.⁴⁵⁵

Man hat hochkomplexe Risikovermeidungsstrategien entwickelt, mit deren Hilfe man das Unverfügbare ‚in den Griff‘ bekommen will. Unverdrossen kämpft man gegen ‚Murphy’s Gesetz‘ an: Die Sicherheit der Systeme soll maximiert und ihre Zuverlässigkeit optimiert werden; auf nahezu allen Produktverpackungen findet man Warn- und Sicherheitshinweise; kleine Elektrogeräte und großtechnologische Anlagen durchlaufen mehrstufige Sicherheitschecks; es gibt den TÜV, Gewerbeaufsichtsämter und Strahlenschutzkommissionen. Noch bevor ein System überhaupt nur kippen könnte, sollen bereits Stabilisierungsmaßnahmen anlaufen. Man arbeitet nach dem Risikoausschlussverfahren und spielt mögliche Szenarien durch, um das Schlimme und Schlimmste – den GAU – zu vermeiden. Das Was-geschieht-wenn? wird zur wichtigsten Fragestellung der Entwickler und Konstrukteure, deren Ziel nicht mehr die Perfektion, sondern nur der Komparativ ist: Weil sie wissen, dass sie nichts Vollkommenes schaffen können, begnügen sie sich damit, wenn die Neuentwicklung besser, sicherer, sparsamer oder umweltschonender ist. Man weiß um die generelle Fatalitätsneigung des Lebens und der menschlichen Konstruktionen und versucht, dem Unverfügbaren keine Chance zu lassen. Weil jedoch das Unmögliche nicht nur jederzeit möglich, sondern auch wahrscheinlich ist, werden Unfälle simuliert und Katastrophen kalkuliert – wenn man einen Autofahrer schon nicht vollständig *vor* einem Unfall bewahren kann, dann möchte man ihn wenigstens *bei* ei-

⁴⁵⁵ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Lebenswelt und Technisierung*, 37f.

nem Unfall *so gut wie möglich* schützen. Deshalb gibt es in vielen Branchen neuerdings ‚Risikomanager‘ und ‚Sicherheitsbeauftragte‘, zu deren Aufgaben Risikostreuung, Risikovermeidung, Risikosteuerung und Risikominimierung gehören.

Im Dienste der Gesundheitsoptimierung werden beispielsweise aus vielen Lebensmitteln Fett und Kalorien entfernt und gesundheitsfördernde Stoffe hinzugefügt; das Trinkwasser wird gechlort und mancherorts auch fluoridiert; Kinder und Erwachsene werden geimpft, und Ernährungskunde ist ein ordentliches Schulfach – all dies geschieht, um das Schicksalsrisiko bestimmter Krankheiten von vornherein zu minimieren oder am besten ganz auszuschließen. Damit sich familiäre oder soziale Handicaps erst gar nicht zum Verhängnis auswachsen und tragische Biographien vorzeichnen, versucht die Gesetzgebung, gleiche Chancen für alle herzustellen. Und wo bestimmte Gefährdungspotentiale grundsätzlich nicht kalkulierbar scheinen, verbietet man einzelne Vorhaben gleich ganz. Die nachneuzeitlich-moderne Schicksalsbewältigungsstrategie besteht offenkundig darin, durch kluge Frühdefatalisierungen Schicksalhaftigkeiten bereits vor ihrem Entstehen zu unterbinden. Die Methoden der Frühdefatalisierer sind vielfältig und flexibel: Man setzt auf technischen Fortschritt ebenso wie auf Aufklärungskampagnen und die Einsichtsbereitschaft, aber auch auf Verordnungen und Gesetze.

Auf nahezu allen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Ebenen ist die Sensibilität für die Existenz des Unverfügbaren und sein Bedrohungspotential gewachsen. In der Mehrheit – so scheint es jedenfalls – will man jedoch nicht mehr hinter die Komfortstandards der Gegenwart zurück und verspricht sich – ganz in der Tradition neuzeitlicher Wunschvorstellungen – von Wissenschaft und Politik jeweils modernere Lösungen.⁴⁵⁶

b. Strategie 2: Maximierung der Schicksalsfolgenkompensationen

Doch lassen sich trotz aller Frühdefatalisierungsbemühungen unverfügbare Zufälligkeiten und Notwendigkeiten nicht gänzlich vermeiden. Wo es nicht gelingt, das Eintreten eines Schicksalsereignisses bereits im Vorfeld zu verhindern, hält die moderne Gesellschaft vielfältige technische und soziale Instrumente zur Kompensation der Schicksalsfolgen bereit, die den eingetretenen Schaden erträglich machen sollen. Sei es, dass das Unverfügbare als sichere Unvermeidbarkeit auftritt (z.B. Alter, Tod), oder sei es, dass es sich als zufälliges und plötzliches Ereignis zeigt (z.B. Unfall, Naturkatastrophen) – wenn es schon nicht verhindert werden kann, will man zumin-

⁴⁵⁶ Im Grunde läuft es darauf hinaus, dass die Moderne ‚modernisiert‘ werden soll: So wird aus der Sozialen Marktwirtschaft die „Neue Soziale Marktwirtschaft“, aus der bisherigen Technologie eine „grüne Technologie“ und aus der Landwirtschaft eine „ökologische Landwirtschaft“.

dest vorbereitet sein. So hat man gewissermaßen einen *modus vivendi* mit dem Unverfügbaren gefunden, der das Leben trotz des Ungewählten erträglicher machen soll. Man lebt in der kuriosen (pulverfassartigen) Situation, dass man zwar weiß, dass das Unverfügbare eintreten wird, man jedoch nicht weiß, wann es sein wird und wie schlimm es werden wird. Die Schicksalsfolgenkompensationsinstrumente sind durchaus vielfältig:

- Das wahrscheinlich verbreitetste Instrument zum Ausgleich von Schicksalsfolgen wird von der Versicherungsbranche angeboten. Weil man mit der Möglichkeit sogenannter ‚Schadensereignisse‘ rechnet, stellt man sich selbst unter einen Schirm aus Risikoversicherungen (Unfall-, Berufsunfähigkeits-, Lebens- und Sterbeversicherungen). Damit schützt man sich zwar nicht vor den Ereignissen, aber man begrenzt ihren wirtschaftlichen Schaden. Für den Fall, dass materielle Dinge durch unverfügbare Ereignisse Schaden nehmen, gibt es ebenfalls Versicherungen (Haftpflicht-, Auto-, Diebstahl-, Feuer-, Elementarschäden-, Ernteausfalls- oder Konkursversicherungen). Und wenn sich eine Gesellschaft als Solidargemeinschaft versteht, werden die Lasten der allgemeinen Lebensrisiken (Krankheit, Alter, Pflege, Arbeitslosigkeit) von allen Bürgern finanziert. Selbst für höchst unwahrscheinliche und kuriose Unverfügbarkeiten kann man ‚Vorsorge‘ treffen: Meteoriteneinschlags- und Absturzversicherungen⁴⁵⁷ sind ebenso im Angebot wie Unpässlichkeitsversicherungen für Sänger oder Raubtierversicherungen für Dompteure. Tut sich ein neues Schicksalsrisiko auf, bieten die Assekuranzen schon nach kurzer Zeit die entsprechenden Verträge an, deren Prämien von Mathematikern präzise berechnet werden. Freilich ist der Begriff ‚Versicherung‘ in gewisser Hinsicht eine Irreführung, weil es keiner Versicherung gelingt, tatsächlich Sicherheit zu schaffen. Versicherungen versprechen nicht mehr als eine wirtschaftliche Kompensation für einen eingetretenen Schaden. Dies mag verunsicherten Menschen Beruhigung verschaffen – in Sicherheit sind sie aber trotz aller Versicherungen nicht. Mochte es vielleicht einmal die Absicht gewesen sein, eine so sichere und kontrollierbare Welt zu schaffen, dass Versicherungen gänzlich überflüssig wären, so zeigen die Umsätze der Branche, wie weit man von diesem Ziel entfernt ist. Wie es scheint, werden die Risiken durch Unverfügbares nicht von Jahr zu Jahr weniger, sondern mehr, und ständig kommen neue Verunsicherungen hinzu. Die monetäre ‚Regulierung‘ eines eingetretenen Schadens wirkt dann wie ein schwacher Trost, dass es wieder einmal nicht gelungen ist, die Welt sicherer zu machen. Trotz aller Versicherungen lebt

⁴⁵⁷ Die Versicherungswirtschaft geht bei der Kalkulation ihrer Versicherungsprämien für Verkehrsflugzeuge von einem sogenannten ‚Totalausfall‘ von weltweit 15-18 Maschinen pro Jahr aus.

man weiterhin mit dem effektiven Sicherheitsrisiko – und fühlt sich dennoch ‚gut versichert‘.

- Auch seitens der Ingenieure geht man nachneuzeitig davon aus, dass eine hundertprozentige Perfektion der Konstruktionen nicht zu erzielen sein wird. Weil das Unverfügbare mit relativ hoher Wahrscheinlichkeit irgendwann eintritt, bereitet man sich mit Sollbruchstellen, Knautschzonen, Feuerlöschern, Sicherheitsgurten und Sauerstoffmasten darauf vor. Risikoträchtige technische Anlagen, Verkehrsflugzeuge und Computerprogramme verfügen über unabhängig voneinander arbeitende doppelte oder dreifache Sicherheitssysteme, die eine eingetretene Störung kompensieren und einen drohenden Totalausfall verhindern sollen. Selbst in die modernsten Raketen und Satelliten hat man einen Selbstzerstörungsmechanismus eingebaut, um sie im ‚out-of-control-case‘ kontrolliert zur Explosion zu bringen. Hochtechnologien der neuesten Generation zeichnen sich dadurch aus, dass man von der Vorstellung abgerückt ist, sie seien absolut sicher – man traut sich einzugestehen, dass es eine absolute Sicherheit nicht gibt.⁴⁵⁸ Das Unverfügbare ist mittlerweile eine anerkannte Realität, und die vielen Sicherheitsvorkehrungen zeigen, dass man sie durchaus ernstnimmt.⁴⁵⁹
- Mit ihren gesetzgeberischen Mitteln versucht auch die Politik, die Folgen unverfügbarer – und damit unverschuldeter – Lebenslagen zu kompensieren. Beispielsweise sind Ausgleichszahlungen (angesichts wirtschaftlicher Globalisierung), Steuererleichterungen (bei Naturkatastrophen), Privilegierungen (z.B. Frauen- und Behindertenförderung) und die sprichwörtlichen ‚unbürokratischen Hilfen‘ Felder, auf denen sich staatliche Einrichtungen bemühen, für Ausgleich zu sorgen. Wo die Unverfügbarkeiten des Lebens Benachteiligungen schaffen, sollen staatliche Maßnahmen für Gerechtigkeit sorgen.
- Auch die Gesellschaft hat sich mit der Realität des Unvermeidlichen und Unverfügbaren arrangiert: Soziale und karitative Einrichtungen bieten in individuellen

⁴⁵⁸ Kurioserweise setzt man zur Steuerung sensibler Prozesse (z.B. in der Luft- und Raumfahrttechnik) in der Regel veraltete Software ein – also gerade nicht die neueste Version. Aus leidvoller Erfahrung weiß man, dass Neuentwicklungen grundsätzlich unzuverlässiger sind als vergleichsweise bewährte Systeme.

⁴⁵⁹ Vgl. z.B. die jetzt ausgesetzten Tsunami-Warnbojen und das hochtechnisierte Frühwarnsystem im Indischen Ozean. Man kann zwar ein unterseeisches Erdbeben nach wie vor nicht verhindern und nur selten voraussagen, aber man durchschaut seine Entstehung und versucht, sich auf die möglichen Folgen vorzubereiten.

Schicksalslagen ihre Dienste an, Feuerwehren und private Hilfsorganisationen organisieren die Erste Hilfe, und die Kirchen und Glaubensgemeinschaften definieren sich nicht zuletzt als ‚solidarische Schicksalsgemeinschaften‘, die bemüht sind, Unverfügbarkeiten so abzufedern, dass sie kein Verhängnis mehr sind.

Weil man einzusehen gelernt hat, dass Schicksalhaftigkeiten nicht zu verhindern sind, betreibt man nun ‚Schadensbegrenzung‘, und weil dem Unausweichlichen auch in absehbarer Zukunft nicht auszuweichen sein wird, versucht man auf den unterschiedlichen Ebenen die Folgen des Unverfügbaren zu mildern. Augenscheinlich ist die refatalisierte Nachmoderne ernüchtert. Gegenwärtig ist an die Stelle neuzeitlicher Defatalisierungsutopien eine riesige Anzahl ausgeklügelter Sicherheitssysteme getreten, und wohlhabende Staaten haben sich nicht selten zu gewaltigen Schicksalskompensations- und Risikominimierungsorganisationen entwickelt. Die Budgets für die sozialen Sicherungssysteme und Katastropheneinsätze steigen von Jahr zu Jahr.

XI. Fazit – Ertrag – erste Kritik

Ohne Frage ist der Mensch ein Wesen der Natur. In ihr lebt er, in ihr ist er tätig, und er selbst ist ein Teil von ihr. Seine Physis-Natur ist sein ursprüngliches Existential. Doch die Natur *ist* nicht nur sein unverfügbares Schicksal, sondern sie *wird* es ihm auch unablässig. Was dem Menschen an Schicksalhaftem widerfährt und zugemutet wird, manifestiert sich notwendig naturhaft-physisch. Aus diesem Grunde sind die Unverfügbarkeiten des Menschen immer auch als Vollzüge der Natur beschreibbar. Wer das Schicksal verstehen – oder zumindest erklären – will, kommt nicht umhin, sich mit der Fatalität der Natur und ihrer Bedeutung für den Menschen auseinanderzusetzen.

Der sein Schicksal erforschende Mensch richtete deshalb von Anfang an sein Interesse auf das ‚Wesen‘ der Natur; würde er lernen, dieses zu erkennen, hätte er auch den Schlüssel zum Verständnis seines eigenen Schicksals in der Hand – Schicksals-erkenntnis wäre Naturerkenntnis. Und falls sich das erworbene Wissen nutzen ließe, könne es vielleicht möglich sein, das Schicksal *im eigenen Sinne* zu beeinflussen. Wo sich die Reflexion über das Schicksal im Horizont der Naturwissenschaften vollzieht, zeigen sich unabhängig vom jeweiligen Forschungsstand auffällige Besonderheiten.

Rationalitätsprinzip

Boten zunächst die magisch-mythologischen Schicksalsvorstellungen ein überzeugendes Angebot, das Unverfügbare zu verstehen, so wird diese Hermeneutik zusehends fraglich. Zwar waren auch die Mythen in gewisser Weise ‚vernünftig‘, doch wird ‚Vernünftigkeit‘ nun neu definiert: ‚Vernünftig‘ ist nicht mehr das, was nur *in einem bestimmten Paradigma* plausibel ist, sondern als ‚vernünftig‘ gilt fortan nur, was für *jeden* und *jederzeit* überprüfbar und verständlich ist. Für das Schicksalsdenken hat dieser universale Rationalitätsanspruch erhebliche Auswirkungen: Weil auch die Erkenntnisse über das Unverfügbare den wissenschaftlich-vernünftigen Standards genügen müssen, scheiden irrationale Annahmen, mythologische Hypothesen oder ungesicherte Traditionen als Erklärungen aus – Götter und Bilder sollen nach Möglichkeit durch mathematische Formeln überwunden werden.⁴⁶⁰ Dabei trifft die neue Schicksalshermeneutik zwei wesentliche Grundentscheidungen: *Inhaltlich* sucht sie die Ursachen unverfügbarer Phänomene nicht mehr in einer *Übernatur*, sondern ausschließlich in der diesseitig-konkreten Welt-Natur, und *methodisch* legt sie sich auf intersubjektive Wissenschaftsstandards fest (z.B. Widerspruchsfreiheit, Logik, Kausalität, Empirie, schlussfolgerndes Denken). Das Unverfügbare ist somit nicht mehr nur ein Thema der Theologie und Metaphysik, sondern wird zum Gegenstand der neuen Wissenschaften (zunächst: Physik, Kosmologie, Mathematik, Naturphilosophie, später: Biologie, Chemie, Medizin u.a.). Der Mensch entscheidet also nicht nur, *als was* er die Schicksalhaftigkeiten betrachten will – nämlich als *Naturphänomene* –, sondern auch *wie* und *unter welcher Hinsicht* er sie untersuchen will – nämlich *naturwissenschaftlich*. Das erkenntnistheoretische Rationalitätsprinzip führt nahezu unweigerlich zur wissenschaftlichen Naturalisierung.

Deshalb wird es zur methodischen Pflicht, in Distanz zum Untersuchungsgegenstand zu treten, dessen Funktionsweise objektiv zu beschreiben, die maßgeblichen Faktoren zu analysieren und die Erkenntnisse anschließend zu formalisieren. Weil allein das Objektivierbare als vernünftig gilt, interessieren sich die Naturbeobachter nicht für die persönliche Bedeutung oder das subjektive Empfinden des Betroffenen; für sie zählen allein die wahrnehmbaren (stofflichen) ‚Tatsachen‘. Die Kategorien der wissenschaftlichen Vernunft dominieren schließlich so sehr, dass man zu der Überzeugung gelangt, die Grenzen des rationalen Begreifens seien mit den Grenzen der Welt identisch.

Der Erfolg scheint der naturwissenschaftlich rationalen Schicksalshermeneutik Recht zu geben, denn in der Folge gelingt es, vormals geheimnisvolle Schicksalsphänomene zu entmythologisieren und mit hoher Plausibilität als vernünftige Ereignisprozesse darzustellen. Man erkennt in der Natur universale Ordnungsprinzipien, die als Naturgesetze das Sein und Werden aller Geschicke hinreichend

⁴⁶⁰ Vgl. Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 69.

bestimmen. Weil man gewissermaßen ‚hinter‘ das Geheimnis des Unverfügbaren gekommen ist, hat die Macht des Wissens einen wichtigen Erfolg im Kampf gegen die Macht des Schicksals errungen.

Das Rationalitätsprinzip hat jedoch nicht nur eine aufklärerische und eine erkenntnisgewinnende, sondern zugleich auch eine therapeutische und tröstende Funktion, denn wo es der Wissenschaft gelingt, Unverfügbares als unbedingte Naturnotwendigkeit schlüssig zu rekonstruieren, verliert das Fatum mit seiner Irrationalität auch seinen angsteinflößenden Charakter – was erklärt und versachlicht ist, existiert zwar weiterhin, aber man hat das Gefühl, ihm überlegen zu sein, weil man es *durchschaut* hat.

Gleichwohl befindet sich der erkennende Mensch insofern in einem Dilemma, als dass er *Alternativen* zwar denken, sie aber nicht umsetzen kann. Denn dank seiner Rationalität ist er zwar *gedanklich* in der Lage, sich über die schicksalhaften Naturnotwendigkeiten zu erheben (vgl. Stoiker, Epikureer), doch vermag er nur sehr selten, die *faktischen* Unverfügbarkeiten zu verändern. Möglicherweise steckt in diesem Konflikt die Energie, selber zum ‚Schicksalsmacher‘ zu werden, sobald das technische Know-how zur Verfügung steht. Könnten die *Vernunftfähigkeiten* bereits zu einem sachlicheren Verständnis des alten Fatums führen, ermöglichen die *Vernunftfertigkeiten* seine aktive Defatalisierung. Die Erfolge der instrumentellen Vernunft werden im Laufe der Entwicklung immer beeindruckender, und mit ihnen wächst die Tendenz, das methodische Rationalitätsprinzip zum Rationalismus fortzuentwickeln. Andere – nichtrationalistische – Zugangswege zum Schicksalsproblem geraten dann in eine Legitimationskrise.

Vom Chaos zur Ordnung...

Seit Menschengedenken hatte man die Macht des Schicksals als willkürlich und zufällig, als unberechenbar und chaotisch erlebt. Erst der Mensch, der sich seiner Vernunft bewusst wurde, konnte sich von den traditionellen Vorstellungen emanzipieren, von der Teilnehmer- in die Beobachter-Position wechseln und so Alternativen zur vorhandenen Wirklichkeit denken. Mehr und mehr erlaubten ihm seine intellektuellen Fähigkeiten, das geheimnisvolle Dunkel des Schicksals aufzuhellen und aufzuklären. Damit wird das despotische Fatum zu einem von vielen Objekten naturwissenschaftlicher Forschung. Weil man nun annimmt, dass die Ursachen des Unverfügbaren allein in der Natur liegen, erscheint das Schicksal als etwas *völlig Natürliches*. Naturwissenschaftlich ist man der Überzeugung, dass sich hinter dem scheinbaren Schicksals-Chaos eine vernünftige Naturordnung verbirgt, die grundsätzlich erkennbar ist; würde man sie erkennen, hätte man angesichts der allgegenwärtigen Instabilitäten ein gewisses Maß an Verlässlichkeit geschaffen.

Je präziser man die Schicksalhaftigkeiten als Folge natürlicher Ursachen und ewiger Gesetzmäßigkeiten erfasst, desto mehr kann man sich in der Welt zuhause fühlen. Denn was man begriffen hat, bleibt nicht länger fremd oder gefährlich; es lässt sich einordnen, man darf ihm vertrauen und findet so eine relative Welt-Sicherheit.⁴⁶¹

Zwar ist die Erkenntnis, dass alle Unverfügbarkeiten vernünftigen Gesetzen und natürlichen Ordnungen gehorchen, bereits ein beachtlicher Schritt, doch solange der Mensch noch nicht die Fähigkeit besitzt, die zur universalen Schicksalsmacht erhobene Natur zu beherrschen, hat er lediglich einen Teilerfolg errungen. Das alte *Fatum* wurde zwar durch den modernen Natur-Begriff ersetzt und seine Funktionsstrukturen rational erfassbar, doch verharrt es noch immer – nun als Natur – in seiner alten Machtposition. Im Laufe der Zeit versetzen die handwerklichen und technischen Fähigkeiten den Menschen jedoch in die Lage, Prozesse nicht nur zu analysieren, sondern auch zu initiieren und dadurch der Welt jenes Gesicht zu geben, das *seinen eigenen* Interessen entspricht. Was er an Macht durch Naturerkenntnis gewinnt, nutzt er, um den Radius seines Machens immer weiter auszubauen. Erst durch die erfolgreiche Steigerung der instrumentellen Vernunft gelingt es dem Menschen, den Eigensinn der Natur zu brechen und sich selbst an die Stelle des Natur-Fatums zu setzen. Am Schlusspunkt der Fortschrittspirale steht die Selbstermächtigung des vom Natur-Schicksal emanzipierten Menschen als Herr und Eigentümer der Welt. Und mehr als das: Wem es nämlich gelingt, die bedrohlichen Chaosmächte intellektuell und praktisch zu besiegen, und wer zugleich aus eigener Kraft schöpferische Prozesse und neue Ordnungen in Gang setzen kann, darf sich als Anwärter auf die Position des göttlichen Weltenherrschers betrachten.

Ultimatives Ziel bei der Suche nach dem, was die Welt im Innersten zusammenhält, ist die Super-Ordnung schlechthin: Die *Weltformel* oder die *theory of everything*. Mit einer solchen Totalerklärung gelänge es, ausnahmslos alles, was einmal Schicksal genannt wurde, vollständig zu naturalisieren. Sämtliche Unverfügbarkeiten und unfreiwilligen Grenzen – auch die von Raum, Zeit, Sterblichkeit, Krankheit, Freiheit, Körperlichkeit, Sinn, Geist etc. – wären in dieser Weltformel aufgehoben(!). Alles wäre durchschaut und irgendwann einmal machbar; die Welt besäße nicht länger Rätsel und Geheimnisse, weil der Master-Plan der Schöpfung offenläge. Man hätte einen *absoluten Standpunkt* eingenommen und Gott gleichsam in die Karten geschaut – man wäre an seiner Stelle.

⁴⁶¹ „Naturwissenschaftliche Hypothesen waren und sind ihrem Anspruch nach Anweisungen zur Herstellung der Phänomene, die sie erklären wollen, und die im Experiment realisierte Identität des Phänomens ist die ideale Verifikation der Hypothese“ (Hans BLUMENBERG, *Lebenswelt und Technisierung*, 28).

...und zurück

Die grenzenlose Euphorie der Moderne ist Vergangenheit. Grundlagenforscher aller Disziplinen melden, dass es im ‚Wesen der Natur‘ offenkundig unüberwindbare Defatalisierungsresistenzen gibt, die dem Zugriff des Menschen für immer entzogen bleiben. Die Welt geht offenbar nicht auf in den Begriffen, die sich die Forscher von ihr machen.⁴⁶² Wie es scheint, stellt sich der mikrokosmische Grund der Materie nicht als subtile Ordnung dar, sondern als ein ‚waberndes Chaos, das sich bis in den makrokosmischen Bereich auswirkt. Offenkundig gelang es nicht, „Gott in den Hinterhof zu schauen“ (Durs Grünbein). Häufig genug kommt es anders als geplant, und Prozesse nehmen einen völlig unerwarteten Verlauf. Man nimmt nicht mehr für sich in Anspruch, die Wahrheit zu kennen, weil man um die Vorläufigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse und um ihren hypothetischen Charakter weiß. Wahrscheinlichkeiten sind an die Stelle von Sicherheiten getreten. Der Wahrheit ist man auf der Spur, doch hält man sie nie in Händen. Wissenssysteme besitzen *Modellcharakter*; sie gelten als provisorisch und prinzipiell falsifizierbar; Unverfügbarkeiten, Zufälligkeiten und fatale Dynamiken bestimmen (und verunsichern) das Leben mehr als man einst annehmen wollte. Die Nachmoderne hat eine ‚Fatalität zweiten Grades‘ an der Basis der Wirklichkeit entdeckt und ist zu der Einsicht gelangt, dass es nicht möglich ist, „sich zum Herrn und Eigentümer der Natur zu machen, wenn man selbst ein ‚Teil der Natur‘ und auf diese angewiesen ist.“ Zudem hat die „moderne Herrschaftskultur (...) ihre eigene Unterseite produziert, die durch das Verschwinden der natürlichen Lebensräume deren Katastrophe anzeigt.“⁴⁶³

Von der Kausalität zur Determination?

Die wirksamste Beruhigung angesichts des Schicksals ist die Transformation seiner beängstigenden Willkürgewalt in nachvollziehbare Gesetzmäßigkeiten und Ordnungen. Sobald für das Unerklärliche Erklärungen gefunden werden, macht man das Widerständige nicht nur verstandeskonform, sondern sich auch zueigen – das Verstehen stellt den Einklang mit der Welt wieder her. Ein Geschehnis *vernünftig* zu begreifen, kann in zwei entgegengesetzte Richtungen erfolgen: Erklärbar wird ein Widerfahrnis zum einen, wenn – in die Zukunft gewendet, also final – seine Bedeutung für das Kommende begriffen wird; verständlich wird es allerdings auch, wenn – in die Vergangenheit gewendet, also kausal – seine Ursache offengelegt werden kann. Weil innerhalb des Paradigmas der naturalistischen Schicksalsdeutung weitgehend auf teleologische Aspekte verzichtet wird, erlangt das Kausalitätsprinzip eine

⁴⁶² Vgl. Dieter HATTRUP, *Der Traum von der Weltformel*, 131.140.

⁴⁶³ Jürgen MOLTMANN, *Fortschritt zum Abgrund*, 9.

herausgehobene Bedeutung. Schicksalhafte Ereignisse werden im Rückschlussverfahren aus den Dispositionen der Vergangenheit hergeleitet und als kausale Notwendigkeiten rekonstruiert. Das Vorgegangene determiniert das künftige Geschehen und lässt es nicht nur als unvermeidbar, sondern auch als logisch, vernünftig oder natürlich erscheinen. Die Konstruktion natürlicher Kausalzusammenhänge ist gewissermaßen das Herz des naturwissenschaftlichen Determinismus.

Wie die rationalen Sach-Gründe (*causa materialis*) an die Stelle des früheren Schicksalsgeheimnisses treten, so ersetzen die Naturgesetze als Wirk-Gründe (*causa efficiens*) die frühere Schicksalswillkür.⁴⁶⁴ Das Wissen um naturnotwendige Kausalzusammenhänge löst die Mystizität des Schicksalhaften auf und verlagert ein Ereignis *als natürliches Geschehen* in den Bereich der Rationalität. Obwohl all das, was nicht in das Schema naturkausaler Determinationen fällt, von der wissenschaftlich-technischen Rationalität nicht erfasst werden kann, wird das Kausalitätsprinzip als universal einsetzbare Hermeneutik für unverstandene Phänomene geradezu monopolisiert. Als sei es alternativlos, fragt man stets zuerst nach den Ursachen, und wenn man sie kennt, meint man, eine zufriedenstellende Erklärung gefunden zu haben. Dank der Leistungsfähigkeit des Kausalismus schrumpfen die Bereiche des Schicksalhaften immer mehr; denn was naturkausal – also vernünftig – darstellbar ist, kann kein *Fatum* mehr sein.⁴⁶⁵

Weil die rationale Kausaldetermination insbesondere vor dem Hintergrund materialistischen Denkens als Verteidigung gegen die emotionale und faktische Schicksalsbedrohung höchst effizient war, baut man sie zur Universalperspektive aller Wirklichkeitserklärungen aus. Auf nahezu sämtlichen Feldern der Lebenswirklichkeit gehört es mittlerweile zum Standard, nach den (Wirk-)Ursachen zu fragen und diese zu erforschen. Selbst geistige Phänomene (z.B. Freiheit, Wille, Moral, Religiosität) untersucht man mit dem Ziel, ihre kausaldeterministischen (stofflichen) Ursachen zu finden und sie naturalistisch zu interpretieren. Ihnen widerfährt dann ein ähnliches Schicksal wie dem Schicksal selbst: Weil sie als Wirkungen natürlicher Determinationen beschreibbar sind, verlieren sie ihren Eigenstand und ihre Legitimität. Gegen den Alleinvertretungsanspruch des Kausaldeterminismus⁴⁶⁶ für Wirklichkeitsdeutungen erhebt sich nachneuzeitlich allerdings Widerspruch, von dem mittelbar auch das Schicksalsdenken betroffen ist:

⁴⁶⁴ Vgl. Heimo DOLCH, *Kausalität*, 218.

⁴⁶⁵ Gemäß dieser Vorstellung lässt sich an der Existenz eines geheimnisvollen und mystischen Schicksals nur noch festhalten, wenn dies in nicht-kausalen, nicht-deterministischen und nicht-wissenschaftlichen Kategorien geschieht – also in den Rationalitäts-Lücken.

⁴⁶⁶ Vgl. Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 180, 186f.

(1) Die Pankausalität stellt nur *ein Modell* der Wirklichkeitsbeschreibung dar, und ihr Erfolg beruht auf ihrer inhaltlichen und methodischen Reduktion; sie erfasst nur jenen Ausschnitt der Wirklichkeit, der ihrem methodischen Profil entspricht. Dabei klammert sie insbesondere jene Perspektiven aus, die für die Auseinandersetzung mit dem Schicksal von erheblicher Relevanz sind (z.B. Sinn, Zweck, Wert und Grund des Schicksals). Denn selbst wenn die Ursache für ein schicksalhaftes Ereignis naturwissenschaftlich zur Gänze rekonstruiert werden kann, ist damit dessen Bedeutung für eine individuelle Biographie noch nicht erschlossen.

(2) Der Determinismus ist nicht in jeder Hinsicht ein widerspruchsfreies Prinzip. Während seine Verfechter behaupten, alle Weltprozesse seien vollständig durch die Natur determiniert – also notwendig und damit unfrei –, beanspruchen sie für sich selbst determinationslose – also freie – Bereiche. Denn nur wenn sie tatsächlich frei sind, können sie sich Kreativität und Verantwortung selbst zuschreiben. Doch grundsätzlich fällt es den Deterministen offenbar schwer anzuerkennen, dass es anthropologische und natürliche Unverfügbarkeiten gibt, die nur dann vernünftig erklärbar sind, wenn *Freiheit* vorausgesetzt wird – wenn also keine Determinierung vorhanden ist.

(3) In der Quantenphysik und in der Genetik lässt sich nicht länger ein strikter Kausal determinismus aufrechterhalten. Betrachtet man einzelne Prozesse über sehr lange Zeiträume oder schaut man in den subatomaren Bereich, scheinen die traditionellen Kausalitätsmodelle nicht zu greifen. Was dort als Zufälligkeit oder Chaos wahrgenommen wird, lässt auf eine unbekannte Strukturform schließen, deren Gesetzmäßigkeiten wahrscheinlich niemals gefunden werden können – weil es vermutlich keine gibt. Es scheint, als gäbe es Phänomene, die nicht in naturgesetzlichen Determinationsketten auflösbar sind.

Wertabstinenz und Sinnverzicht⁴⁶⁷

Zweifellos hat die naturwissenschaftliche Schicksalshermeneutik auf der Ebene überprüfbarer Rekonstruktionen von Unverfügbarkeitsereignissen unbestreitbare Erfolge zu verzeichnen, aber es gilt auch festzuhalten, dass „in der Kausalrelation (...) nicht notwendig schon Sinnhaftigkeit eingeschlossen“⁴⁶⁸ ist. Denn wer Schicksalhaftigkeiten als Wirkungen von Determinationszusammenhängen naturalisiert, muss hinsichtlich ihrer moralischen Bewertung indifferent bleiben, ist doch die Natur als Natur weder gut noch schlecht – sie steht gewissermaßen über aller Bewertung. Zu beurteilen, ob ein Widerfahrnis „sinnvoll“, „menschenwürdig“ oder „ir-

⁴⁶⁷ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Lebenswelt und Technisierung*, 42.

⁴⁶⁸ Leo SCHEFFCZYK, *Der christliche Vorsehungsglaube und die Selbstgesetzlichkeit der Welt*, 339.

gendwie zu rechtfertigen ist⁴⁶⁹, fällt nicht in den Aufgabenbereich eines ‚Naturalisierers‘. Selbst dort, wo ein Schicksalsereignis zu verheerenden Schäden führt (z.B. Naturkatastrophen, Verkehrsunglücke) oder einzelne Menschen ins Unglück stürzt, enthält er sich eines Urteils über seinen Untersuchungsgegenstand. Sein Thema sind allein die ‚objektiven Tatsachen‘ und die naturgesetzlichen Funktionszusammenhänge, die zu einem bestimmten Ereignis geführt haben, nicht jedoch ihre Bewertungen. Die gleiche Wertenthaltung gilt auch für jene Techniken, die die Naturwissenschaft zur Überwindung störender Unverfügbarkeiten entwickelt hat; ob, wann und wie diese Techniken eingesetzt werden – ob sie überhaupt gut und sinnvoll sind –, ist nicht mehr Sache des Forschers.

Ob mit dem naturalisierenden Zugang freilich die wesentlichen Aspekte des *individuellen* Schicksalserlebens ausreichend erfasst werden können, bleibt zweifelhaft. Das Wissen um die sachlich-kausalen Zusammenhänge eines Schicksalsereignisses mag zwar den Verstand beruhigen, doch verfehlt die seelische und religiöse Dimension des Menschen, der sich nicht nur mit ‚technischen‘ Erklärungen zufriedengeben will, sondern nach einem *vernünftigen(!) Sinn* seines Schicksals sucht. Dass es aus naturwissenschaftlicher Sicht notwendigerweise so *kommen musste*, befriedigt einen Sinnsuchenden in der Regel nicht. Obwohl beispielsweise eine Krankheit nach einem festen und nachvollziehbaren Schema verläuft und ihr Verlauf relativ gut zu prognostizieren ist, bleibt die Frage nach ihrer *Bedeutung* und ihrem *Sinn* für den Kranken offen. Eine Absolutsetzung des wert- und sinnabstinenten ‚Schicksal = Natur-Paradigmas‘ dürfte dem Patienten weder in seiner anthropologischen Ganzheitlichkeit noch in seiner menschlichen Würde gerecht werden. Die Naturalisierung der Fatalität in Faktizität bleibt vielleicht deshalb so eigentümlich ‚kalt‘ und ‚unmenschlich‘, weil die methodische Distanz fast unausweichlich eine emotionale Distanz bewirkt. Es scheint, als habe Romano Guardini schon vor einem halben Jahrhundert die Situation zutreffend beschrieben, wenn er sagt: „Zwar sind die mythologischen Hintergründe, die der neuzeitliche Mensch nicht mehr zu realisieren vermag, verschwunden und an ihre Stelle die Vorstellungen absoluter Zwangsläufigkeit des geschichtlichen, gesellschaftlichen und individuellen Geschehens getreten; was aber wie exakte Richtigkeit scheint, ist in Wahrheit eine Umwandlungsform der Schicksalsnotwendigkeit, in welcher das Dasein wieder preisgegeben und sinnlos wird.“⁴⁷⁰

Erlösung? Versöhnung?

⁴⁶⁹ Hans BLUMENBERG, *Lebenswelt und Technisierung*, 37;

⁴⁷⁰ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 216.

Die Antwort auf die naturphilosophische Grundfrage, in welchem Verhältnis Natur und Schicksalsmacht stehen, hat im Verlauf der Geschichte höchst unterschiedliche Antworten gefunden. Galt in früherer Zeit das Naturgeschehen als Wirkungsstätte der schicksalslenkenden Götter oder anderer Mächte und waren die widerfahrenen Unverfügbarkeiten Ausdruck ihres Willens, so wird die Natur zusehends säkularisiert – man ist nicht mehr bereit, ‚hinter‘ oder ‚in‘ ihr mehr zu sehen als einen *natürlichen* Stoff mit seiner *natürlichen* Form. Damit ist die Natur kein Instrument mehr, dessen sich ‚höhere‘ Schicksalsmächte bedienen, sondern sie wird selbst zum maßgeblichen Schicksalsverursacher. Die selbsttätig ablaufende Natur und ihre ewigen Gesetze sind nunmehr auch für jene Unverfügbarkeiten ‚verantwortlich‘, mit denen der Mensch konfrontiert wird. Sofern die vorherigen Schicksalsmächte Garanten einer Erlösung waren, gerät diese mit dem Verschwinden des Transzendenten in den Hintergrund und verliert an Bedeutung.

Weil man von der Natur nicht erwartet, dass sie in irgendeiner Weise ein soteriologisches Interesse hat, geht die Zuständigkeit für die Erlösung – mangels Alternative – auf den Menschen über; aus der früher erhofften Theosoterik wird nun eine ehrgeizige Autosoterik.⁴⁷¹ Wo man die erfahrenen Verhängnisse als Prozesse der Natur interpretiert und deren Bedrohungspotential anerkennt, richtet sich der Erlösungswille auf die Natur selbst – das Schicksal wird bekämpft, indem man die Natur bekämpft. Man möchte das Unverfügbare der Natur – sofern es den menschlichen Wünschen nicht entspricht – nicht länger nur erklären, sondern man ist entschlossen, es auch praktisch zu entmachten. Erlösung des Menschen bedeutet dann die Befreiung aus einer feindlichen Natur und die Überwindung der eigenen Naturverhaftetheit. Jedoch erwartet die Einlösung dieses Heilsversprechens vom Menschen etwas Unmögliches: Im Stile eines Barons von Münchhausen muss er sich am eigenen Schopf aus seinen natürlichen Unverfügbarkeiten (er-)lösen, obwohl doch genau diese Unverfügbarkeiten sein eigenes Selbst wesentlich mitkonstituieren. Als Teil der Natur will er die Natur überwinden – wahrscheinlich ein aussichtsloses Unternehmen.

Weder Telos noch Vorsehung⁴⁷²

Die naturwissenschaftliche Annäherung an die Schicksalsphänomene ist aufgrund ihrer Fragestellung nicht in der Lage, etwas zu erkennen, das gewissermaßen ‚über‘

⁴⁷¹ Vgl. Max SECKLER, Theosoterik und Autosoterik, in: Theologische Quartalschrift 162 (1982), 289-298

⁴⁷² Für eine neues Nachdenken über die Frage der Teleologie plädieren z.B. Robert SPAEMANN/Reinhard LÖW, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1985.

das rein Stoffliche hinausgeht. Das Metier der Naturkundler ist das Physische, nicht das Metaphysische. Ob sich den untersuchten Ereignissen ein göttlicher Wille oder eine lebensgeschichtliche Wende manifestiert, ob der Welt-Geist aus ihnen spricht oder die All-Natur sich in ihnen artikuliert, bleibt dem objektivierenden Zugriff verborgen. Man will *Tatsachen* beschreiben, ohne auf unüberprüfbare Ideologien und Glaubensperspektiven zurückzugreifen oder auch nur ihre Terminologie zu benutzen. Für Fragen nach dem Sinn, dem Ziel oder der Bedeutung eines Widerfahrnisses fühlt man sich nicht zuständig und delegiert sie an andere Disziplinen oder unmittelbar an den Einzelnen. Weil die Antworten beliebig scheinen und sie ohnehin ohne naturwissenschaftlich relevanten Belang sind, werden sie gleichsam zu Epiphänomenen erklärt oder als Privatangelegenheit jener angesehen, die sich mit ihnen beschäftigen wollen.

Sofern man jedoch die Deutehoheit über das schicksalhaft Unverfügbare nicht allein der naturalistischen Hermeneutik überlassen möchte, wird es entscheidend auf eine produktive Kommunikation zwischen den Disziplinen und dem Austausch ihrer Perspektiven ankommen. Viel wäre bereits gewonnen, wenn man die Grenzen der einzelnen Sichtweisen offenlegte und die jeweiligen Leistungen durch die spezifischen Beiträge der anderen Disziplinen ergänzte. Keinesfalls sollte ein einzelnes Paradigma einen Monopolanspruch erheben und andere Schicksalshermeneutiken verdrängen.

Neue Metaphysik?

Der Versuch, das schicksalhaft Unverfügbare grundsätzlich als naturnotwendiges Geschehen zu beschreiben, wollte dezidiert ohne Metaphysik und ohne Mythologie auskommen. Teilweise reichte der Naturalisierungssehnsucht sogar so weit, dass man das Naturparadigma auf Kosten anderer Sichtweisen als die einzige vernünftige Totalerklärung alles Seienden betrachtete. Dass man in dem wissenschaftlichen Bemühen, bis zum *Grund* der (materiellen) Wirklichkeit vorzustößen, jedoch auch eine Ontologie betreibt und dieselben Motive verfolgt wie die Metaphysiker früherer Zeiten, geriet allzu leicht aus dem Blick. Sofern man nämlich jenes Sein ergründen will, das ‚hinter‘ dem Seienden anwesend und dieses begründet („bottom-up“), und sofern man nach dem Einheitsgrund, dem archimedischen Punkt, dem Unbedingten, das alles bedingt, oder dem Einheitsprinzip der Welt („theory of everything“) forscht, erscheint die Suche nach der ‚Weltformel‘ ihrer Tendenz nach als modernere Variante der alten Metaphysik. Offenbar stellen die theoretischen Physiker „heutzutage die Metaphysiker par excellence“⁴⁷³, und sie zeigen damit, dass die alten Fragen der Menschheit nach wie vor sehr lebendig sind. Wie es scheint, sind naturwissenschaft-

⁴⁷³ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 195; vgl. ebd. 155.

liche Grundlagenforschung und Schicksalsreflexion „aufeinander bezogene Formen der Beziehung auf das Letzte, Eine, Unbedingte.“⁴⁷⁴ Beide Metaphysik-Ansätze – der altweltlich klassische ebenso wie der neuweltlich technische – haben jedoch die gemeinsame Neigung, „die angetroffenen vergänglichen Bestände nicht ernst zu nehmen, sondern sie zugunsten von Überwindungs- und Veränderungsfeldzügen zur Disposition zu stellen.“⁴⁷⁵

Welt ohne Schicksal hieße Leben ohne Geheimnis.

Die naturalistische Schicksalshermeneutik war vom Verstehenwollen des Unverfügbaren zum Beeinflussenwollen des Unverfügbaren gelangt. Denn nachdem viele Rätsel der Natur – und damit des Schicksals – gelöst werden konnten, wollte man das neue Wissen über die Naturzusammenhänge auch für die praktische Defatalisierung zu nutzen. Es sollte eine von Menschen gemachte paradiesische Welt ohne alle schicksalhaften Fremdverfügungen, Zufälligkeiten und nichtgewollten Notwendigkeiten entstehen, in der jeder Mensch sein vollkommenes Glück und sein ewiges Heil finden würde. Die Eschatologie der Naturwissenschaftler hieß ‚Welt ohne Schicksal‘ oder ‚Reich vollkommener Freiheit‘.

Allerdings wäre es für den Erfolg dieser Vision zwingend erforderlich, die *gesamte* Wirklichkeit – den Mikro- und Makrokosmos und den Menschen selbst – gelesen, verstanden und wie ein offenes Buch vor sich zu haben. Erst wenn man gleichsam das ‚Wesen‘ von Welt und Mensch begriffen hätte, wären die Voraussetzungen vorhanden, mit der Konstruktion einer optimierten *neuen Welt* zu beginnen.

Abgesehen von der gewaltigen Kühnheit, sich selbst in eine absolute, quasi göttliche, Position zu bringen, hätte ein Projekt wie dieses einen enorm hohen Preis: Weil die Totaldefatalisierung nur dann erfolgreich sein kann, wenn es absolut nichts mehr gibt, was nicht bekannt, durchschaut, formalisiert und verfügbar gemacht worden ist, wäre das gesamte Universum nicht nur all seiner Rätsel, sondern mehr noch seines innersten Geheimnisses beraubt. Alles Widerständige und Fremde, alles Irritierende und Verblüffende wäre ebenso verstanden und zur Verfügungsmasse des Menschen geworden, wie alles Faszinierende und Schöne, wie alle Liebe und alles Leid. Das Handeln und Fühlen jedes Menschen, seine Vergangenheit und seine Zukunft lägen offen zutage; alles wäre vollständig prognostizierbar, steuerbar und instrumentalisierbar. Während in einer Welt unter dem Schicksal heute niemand weiß, was der morgige Tag bringen wird, wäre in einer Welt ohne Schicksal längst bekannt, was und wie er in Jahrzehnten sein wird. Und weil alles so kommen kann, wie es kommen soll, wäre jedes Versagen und jeder Misserfolg strafbar, denn „wo

⁴⁷⁴ Joachim KONRAD, Schicksal und Freiheit, 113f.

⁴⁷⁵ Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 145.

Schicksal nicht existiert, wird alles zur juristischen Verantwortung.⁴⁷⁶ Das absolute Wissen würde absolute Macht und totale Verantwortung bedeuten – aber würde man das tatsächlich wollen, und wäre man ihm gewachsen?

Insofern „war die Entdeckung des Chaos eine der ganz großen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts. Es ist die Befreiung von der Vorstellung, dass alles, sogar der Mensch, maschinenähnlich sei. Im chaotischen Universum ist vieles offen. Es gibt Raum für Unerwartetes und Neues, auch wenn deswegen nicht Willkür herrscht.“⁴⁷⁷

Erst das Geheimnis der offenen Zukunft und der Nichtnaturalisierbarkeit des Individuums macht jenes Mysterium möglich, das der Mensch seinem Wesen nach ist. Zweifellos zöge eine defatalisierte Welt nicht nur einen defatalisierten, sondern auch einen entmystifizierten und dehumanisierten Menschen nach sich, der als Optimierter und Objektgewordener um die ursprünglichsten Eigenschaften seines Personseins gebracht wäre. Soll er wirklich freies Subjekt bleiben, dann muss es das Unverfügbare weiterhin geben, denn „Freiheit braucht Unsicherheit“⁴⁷⁸ (Miriam Meckel). Subjekthaftigkeit, Freiheit, Verantwortung, Würde, Moral, Phantasie, Leidenschaft und vieles andere könnten weder als eigenständige Wirklichkeiten noch als Konstitutiva von Humanität länger dargestellt werden. Gewiss wäre der defatalisierte Mensch von Leid, Ungewissheit und Angst befreit – doch hätte er zugleich seine Seele verloren. Er hätte sich gewissermaßen selbst abgeschafft.⁴⁷⁹

Das Unverfügbare rettet die Menschlichkeit.

Die Re-Fatalisierungen des vergangenen Jahrhunderts und die wissenschaftlich bestätigten Defatalisierungsresistenzen im innersten Kern der Natur belegen, dass es offenbar *absolut unverfügbare* Bereiche der Wirklichkeit gibt. Im Grunde zweifelt niemand mehr daran, dass es eine Illusion war zu meinen, die Welt könne von allen Schicksalhaftigkeiten befreit werden. Zwar gelang es auf einzelnen Feldern, die Natur zu zähmen und die Risiken zu reduzieren, doch ist die Idee von einer ‚Welt ohne Schicksal‘ – also einer völlig verfügbaren Welt – in weite Ferne gerückt. Trotz allen Freiheitszuwachses ist es nicht gelungen – und wird es vermutlich nie gelingen –, Welt und Mensch vollends zu naturalisieren und zu kontrollieren. Manche mögen

⁴⁷⁶ Frank SCHIRRMACHER, Plötzlich sind wir alle Zuschauer. Macht der Simulation, in: www.FAZ-Net.de vom 19.4.2010; vgl. ders., Payback. Warum wir im Informationszeitalter gezwungen sind zu tun, was wir nicht tun wollen, und wie wir die Kontrolle über unser Denken zurückgewinnen, München 2009.

⁴⁷⁷ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, Würfelt Gott?, 161.

⁴⁷⁸ Vgl. Jürgen KURI, Die Welt bleibt unberechenbar. Die Herrschaft der Algorithmen, in: www.FAZ-net.de vom 5.6.2010.

⁴⁷⁹ Einen eindrucksvollen Ausblick auf ein derartiges Szenario gibt beispielsweise Michel HOUELLEBECQ in seinem Roman ‚Elementarteilchen‘ aus dem Jahre 1999.

dies bedauern. Denn noch immer durchkreuzt das Unplanbare die Pläne des Menschen, sabotiert das Schicksal sein Glück oder stürzt ihn in tiefe Verzweiflung. Aber gerade wegen des Unberechenbaren erlebt der Mensch auch unerwartete Glücksmomente, arrangiert sich mit dem Nichtgewollten und findet im Fremdverfügbaren Erfüllung.

Es sind offenbar gerade die Indeterminiertheiten und Zufälligkeiten, die bleibenden Geheimnisse und die unauflösbaren Widersprüche, die die Einzigartigkeit von Natur und Mensch garantieren. Die Unmöglichkeit, elementare menschliche Vollzüge (z.B. Denken und Handeln, Sittlichkeit und Barmherzigkeit, Freiheit und Verantwortung,) und natürliche Zusammenhänge (z.B. Unschärferelation, Evolution) naturalistisch zu rekonstruieren, belässt dem Menschen und der Natur ihre ursprüngliche Integrität, wobei die absoluten Grenzen der Erforschbarkeit ihren dauerhaften Schutz verbürgen. Weil Mensch und Natur sich gewissermaßen weigern, vollständig zum Untersuchungsobjekt zu werden, behalten sie ihr Eigenrecht. Es gleicht fast einer ‚Ironie (oder einem Geschenk?) des Schicksals‘, dass ausgerechnet das *Scheitern* des menschlichen Naturalisierungsprogramms die Menschlichkeit rettet. Denn weil die Menschlichkeit gewissermaßen im Nicht-Naturalisierbaren des Menschen gründet, verliert der Mensch sie, wenn er sich alle Unverfügbarkeiten verfügbar gemacht hat, so dass es nichts Nichtnaturalisierbares mehr gibt; aber seine Menschlichkeit bewahrt er, wenn er das Nichtnaturalisierbare – und damit seine eigenen Grenzen – anerkennt und es als Ungeplantes und Nichtgewolltes (trotzdem) *gut sein lassen* kann. Offenbar ‚entsteht‘ Menschlichkeit gerade dort, wo man ebenso realistisch wie demütig erkennt, dass man nicht erkennen kann und wohl auch niemals erkennen wird.⁴⁸⁰

Man muss offenbar nicht gleich etwas explizit ‚Übernatürliches‘ im Menschen vermuten, um dessen ‚Seele‘ zu retten – es scheint, als genügte es bereits, mit der Existenz und Wirksamkeit des ‚Überverfügbaren‘ zu rechnen. Denn solange es Überverfügbares – also Nichtnaturalisierbares – in der menschlichen Natur gibt, braucht einem um ‚den Menschen‘ nicht bange zu sein; er ist und bleibt zwar ein Teil der Natur, aber er geht weder in der *Naturerkenntnis* noch in der *Naturbeherrschung* des Menschen auf. Das bleibende Geheimnis, das er sich selbst ist und das sich in den nichtnaturalisierbaren Unverfügbarkeiten *zeigt*, schützt ihn davor, sich selbst und seine Menschlichkeit zu verlieren.⁴⁸¹ Solange es das Fremde, Dazwischenkommende

⁴⁸⁰ Vgl. Johann Wolfgang von GOETHE, Faust I, Erster Teil (Nacht-Szene).

⁴⁸¹ Offenbar braucht Humanität Zufall und Schicksal. Denn nur wenn gewährleistet ist, dass die Tatsache und Gestalt des eigenen Daseins absolut zufällig sind, steht man in niemandes Abhängigkeit und verdankt sich keinen fremden Interessen. Weil also erst das Schicksal Freiheit ermöglicht, müsste es eigentlich sogar ein ‚Recht auf den Zufall‘ und „Respekt vor dem Schicksalhaften“

und Nichtkontrollierbare gibt, wird der Mensch weder sich selbst noch anderes je ganz besitzen.

Mögen die bleibenden Fatalitäten auch weiterhin als störendes Ärgernis, als Beleidigung oder als Provokation empfunden werden, so sind sie doch die Bedingung der Möglichkeit, sich selbst, den Mitmenschen und die Natur *gut sein zu lassen*. Unerreichbar und geheimnisvoll bleibt das Unverfügbare des Menschen Schicksal.

(Paul Kirchhof) geben. Daraus ergäbe sich vielleicht sogar eine Pflicht, dem Zufall Raum zu geben, und das hieße, sich mit dem Selber-Machen zurückzuhalten. – Deutlich wird dies am Beispiel der Präimplantationsdiagnostik: Es mag ‚vernünftig‘ und ‚fortschrittlich‘ klingen, Embryonen nach bestimmten Kriterien zu selektieren, doch was bedeutet diese Technik? Offenbar hat sich der Mensch nach eigenen Erkenntnissen und Wünschen ein (Ideal-)Bild vom Menschen gemacht, und er erwartet nun, dass Kinder diesem Bild zu entsprechen haben (vgl. Ex 20,4). Doch wer entscheidet darüber, wie ein Mensch zu sein hat und wann er leben darf? Wie werden die Maßstäbe begründet? Kann und darf es überhaupt Kriterien für ‚lebenswertes‘ Leben geben? Wie könnte jemand *unbedingt* gewollt und bejaht sein, wenn es für das Lebensrecht Bedingungen gibt?

C. WENN DAS UNVERFÜGBARE ZUM SCHICKSAL WIRD ZUR PHILOSOPHISCHEN SCHICKSALSHERMENEUTIK

I. Vorbemerkung

Auch wenn an dieser Stelle keine lückenlose Darstellung einer philosophischen Hermeneutik geboten werden kann, so sollen doch zumindest jene philosophisch-hermeneutischen Aspekte der Unverfügbarkeitsproblematik genannt und besprochen werden, die ein besonderes Licht auf die Existenz des Menschen – und damit auf sein Existenzverständnis – werfen. Die Fragestellung verschiebt sich also gewissermaßen von der Kosmologie zur Anthropologie. Denn anders als in den Kapiteln A und B geht es nun nicht mehr um die Frage nach dem Schicksalsverursacher oder der Schicksalsmacht, auch nicht um eine Metaphysik des Schicksals oder um das Problem, was Unverfügbares denn der ‚Sache nach‘ überhaupt sei, sondern um die *anthropologische* Frage, was es für das *Verständnis des Menschen* bedeutet, wenn sein konkretes Dasein nicht anders gedacht werden kann als ein durch und durch schicksalsbestimmtes, also kontingentes.

Denn dass jeder Mensch nur deswegen der werden konnte, der er ist, weil es Unverfügbares gibt – dass sich also niemand aus eigener Kraft und mit eigenem Willen ins Dasein gebracht und sich sein spezifisches Selbst selber gegeben hat –, *muss* Auswirkungen auf sein Selbst- und Daseinsverständnis haben. Natürlich wird nicht jedem Menschen alles Unverfügbare zum persönlichen Schicksal, aber ohne sein persönliches Schicksal gäbe es ihn überhaupt nicht, und es gäbe ihn erst recht nicht als den, als den er sich kennt. Eine philosophisch-anthropologische Schicksalshermeneutik könnte also einen nicht unbedeutenden Beitrag für die Diskussion über die Bedeutung des ‚Schicksals‘ leisten.

Deshalb scheint es hilfreich, noch einmal auf die Grenzen der vermutlich verbreitetsten und anerkanntesten Hermeneutik – dem *naturalistischen* Schicksalsverständnis – hinzuweisen und diese zuzuspitzen. Dass die Kritik am Naturalismus zugleich eine indirekte Rechtfertigung für das anthropologische Kapitel C darstellt, ist zwar nicht beabsichtigt, aber auch nicht unerwünscht. – Die konkrete Vorgehensweise ist in Abschnitt I, 4 beschrieben.

1. Philosophische Kritik der naturalistischen Schicksals-Hermeneutik

Das naturalistische Paradigma versucht, die Unverfügbarkeitsphänomene des alten Schicksals als Resultate kausal-determinierter und zumeist materieller Verursa-

chungszusammenhänge zu rekonstruieren. In Theorie und Praxis soll das vermeintlich Schicksalhafte mit emanzipatorischer Absicht endgültig defatalisiert werden, indem man es in naturwissenschaftliche Kategorien transformiert und damit als Wirklichkeit *eigener Art* gewissermaßen zum Verschwinden bringt. Man ist der festen Überzeugung, dass zwingende Notwendigkeiten ebenso wie geheimnisvolle Zufälle ihren verhängnisvollen Charakter verlieren, wenn die verursachenden Faktoren sicher identifiziert und die wirkenden Zusammenhänge nach wissenschaftlichen Standards beschrieben werden.¹ In dem Bestreben, ausschließlich rationalüberprüfbare Ereignisverknüpfungen anzuerkennen, setzt sich diese Schicksalshermeneutik ausdrücklich gegen alle magischen, mythologischen oder metaphysischen Deutungsmuster ab. Was vormals als ‚numinoses Schicksal‘ erschien, ist in dem neuen Kontext *nichts anderes als*² das Wirken der Natur unter der Geltung ihrer Gesetze. Inhaltlich und methodisch unterscheiden sich die naturwissenschaftlichen Disziplinen in ihren optimistischen Grund- und Geltungsansprüchen kaum: ‚Natur‘ gilt als der Universal- und Inbegriff zur Beschreibung der Totalität *aller* Wirklichkeit. Sofern man es versteht, das ‚Buch der Natur‘³ (René Descartes) richtig – das heißt *naturwissenschaftlich* – zu lesen, können *alle* Zustände, Ereignisse und Prozesse – also auch die scheinbar schicksalhaft-unverfügbaren – durchsichtig auf die ihnen zugrundeliegenden Naturgesetze gemacht werden. Wer die Natur versteht und beherrscht, versteht und beherrscht letztlich auch das ‚Schicksal‘.

Grundsätzlich soll *alles* Gegenwärtige aus den Bedingungen des jeweils Vorangegangenen und *alles* Zukünftige aus denen des Bestehenden hergeleitet werden können. In diesem Überführungsprozess wird das ‚Schicksalhafte‘ naturalistisch aufgehoben und verliert seine Berechtigung als eigenständige Kategorie zur Interpretation der Wirklichkeit. Das einst als ‚Schicksal‘ Bezeichnete erscheint im aufklärenden Licht der Wissenschaft weder rätselhaft noch unkalkulierbar oder abgründig, sondern folgt mit naturgesetzlicher Notwendigkeit vernünftigen Ordnungen und Regeln, die prinzipiell entschlüsselbar (und letztlich auch praktisch beherrschbar) sind.

¹ Vgl. Odo MARQUARD, Apologie des Zufälligen, 117.

² Viktor E. FRANKL, Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, München 2005. FRANKL deutet die häufig verwendete Formel „x ist *nichts anderes als* y“ im Sinne eines verschleierte Nihilismus: „Der Nihilismus demaskiert sich nicht durch das Gerede vom Nichts, sondern maskiert sich durch die Redewendung ‚nichts als‘“ (21). „Der Reduktionismus ist der Nihilismus von heute“ (61); vgl. Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche. Biographie seines Denkens, Frankfurt a.M. 2002, 105f.

³ Vgl. dazu Hans BLUMENBERG, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. 1983, 214-232; 281-299.

Konnte man vor dem Hintergrund vorwissenschaftlicher Weltanschauungen möglicherweise mit gewisser Berechtigung sagen, dass *im Grunde* alles von einer Schicksalsmacht bestimmt sei, wird bei zunehmender Rationalisierung der moderne Naturbegriff gleichsam zu einem Schicksals-Ersatz: Prinzipiell, so lautet das neue Dogma, sei alles *von der Natur* bestimmt. Zwar existieren nach wie vor zahlreiche Unverfügbarkeiten, doch deutet man sie nun vollständig als Phänomene der Natur. Dass am Ende auch der Mensch (ausschließlich) als Teil der Natur verstanden und selbst zum Objekt naturwissenschaftlicher Totalbeschreibung wird, liegt in der Konsequenz des wissenschaftlichen Universalitätsanspruchs.

Unbestreitbar haben schon das antike, aber mehr noch das moderne Natur-Paradigma erheblich zur Entmystifizierung und zur Entmythologisierung des Schicksalsglaubens beigetragen. Dank ihrer wissenschaftlich-aufgeklärten Rationalität (Methodenkritik, Objektivierung, Analyse etc.) konnte dem Aberglauben und der Magie in überzeugender Weise die Grundlage entzogen werden. Ebenso haben die praktisch gewordenen Naturwissenschaften effektive Instrumente zur Beherrschung des Unverfügbaren zur Verfügung gestellt und damit eine unerhörte Befreiungs- und Fortschrittsbewegung in Gang gesetzt.

Doch trotz aller unzweifelhaften Vorzüge und trotz seines universalen Erfolgs weist das naturalistische Paradigma gerade dann, wenn es auf den Menschen angewendet wird, nicht unerhebliche Verzerrungen und Defizite auf, die besonders angesichts eines *existentiell* erfahrenen Schicksals deutlich in den Blick geraten:⁴

- **Reduktionismus:** Alle *naturwissenschaftlich* orientierten Anthropologien sind prinzipiell partikular und müssen in methodisch-systematischer Hinsicht reduktionistisch vorgehen. Wo sich die ambitionierten Naturwissenschaften allerdings mit dem Anspruch eines „Totalwissens“⁵ präsentieren und ihre Einzeldisziplinen gleichsam zu *Weltanschauungen*⁶ werden (Physik, Evolutions-Biologie, Genetik, Bio-Chemie, Soziologie, Psychologie, Verhaltensforschung etc.), kann der Eindruck einer unzulässigen – weil einseitigen – Generalisierung entstehen.⁷ Weil jedoch jede Disziplin den Menschen in (nur) *einem* ganz spezifischen „wissenschaftlichen Quer-

⁴ Zur aktuellen Diskussionslage vgl. z.B. Michael PAUEN/Gerhard ROTH, Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, Frankfurt a.M. 2008.

⁵ „Ein weltgeschichtliches Totalwissen ist nicht möglich, weil wir immer nur *im* Ganzen, nie *das* Ganze wissen“ (Karl JASPERS, Nietzsche und das Christentum, Hameln 1946, 40).

⁶ Vgl. Buchtitel wie z.B. Gary MARCUS/Christoph TRUNK, Der Ursprung des Geistes. Wie Gene unser Denken prägen, Düsseldorf 2005; Max Otto BRUKER, Unsere Nahrung – unser Schicksal, Lahnstein ³⁸1999 etc.

⁷ Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 150ff.

schnitt⁸, unter (nur) *einem* ausgewählten Aspekt und aus (nur) *einer* Perspektive analysieren und beschreiben kann, darf keine für sich beanspruchen, „die eine und ganze Anthropologie zu sein“⁹. Grundsätzlich versucht jede naturwissenschaftliche Fachrichtung, „den Menschen aus Einzeldaten zu erklären, indem sie ihn in seine Elemente hinein destruiert und ihn aus Einzeldaten wiederum konstruierend zusammenfügt.“¹⁰ Deshalb können einzelwissenschaftliche Erkenntnisse über den Menschen stets nur abstrakte Teilmodelle liefern; voreilige oder reduktionistische Verallgemeinerungen ergeben jedoch eine verzerrte Sicht auf den Menschen und werden oft weder der Komplexität noch der Würde des Individuums gerecht.

Die Schicksalsverfangenheit des Menschen allein mit dem Instrumentarium der Naturwissenschaften begreifen zu wollen, kann offenkundig nicht ausreichen, ihre existentielle Vielschichtigkeit und Tiefe zu erfassen. Echte Schicksalserfahrungen betreffen den Menschen zumeist in all seinen Dimensionen (Leib *und* Geist, Verstand *und* Gefühl) und auf Feldern, die ein naturwissenschaftlicher Zugang nur unzureichend erfassen kann. Um jedoch der Schicksalsproblematik in ihrer vollen anthropologischen Bedeutung gerechtzuwerden, bedarf das naturalistische Paradigma einer notwendigen Ergänzung vonseiten der Geisteswissenschaften. Erst deren originäre nichtmaterialistische und nichtdeterministische Hermeneutik ermöglicht es, in den Bereich des einzigartigen (autonomen?) menschlichen Geisteslebens vorzudringen. Der Sinn menschlicher Unverfügbarkeitserfahrungen wäre sicher unterbestimmt, wenn man sich allein mit der Benennung ihrer ‚objektiven‘ materiellen Determinanten zufriedengäbe.¹¹

- **Natur-Kausalismus ohne Sinnanspruch:** Zwar gelingt es den modernen Naturwissenschaften zusehends besser, die Ursachen eines Schicksalsereignisses und seine physio-psychischen Wirkungen (z.B. eines Unfalls oder eines Lotteriegücks) lückenlos darzustellen, doch liefert eine objektive Rekonstruktion der materiellen Kausalzusammenhänge noch keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der existentiellen Bedeutung des Eintretenen, so dass der amerikanische Philosoph

⁸ Viktor E. FRANKL, Determinismus und Humanismus, 53; vgl. ders., Der Pluralismus der Wissenschaften und die Einheit des Menschen; beide Artikel in: ders., Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, München 2005, 20-29 und 50-64.

⁹ Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1984, 38.

¹⁰ Ebd., 39.

¹¹ Es scheint, als zeigte sich hier ein grundsätzliches Problem zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften. Denn nicht selten wird gerade von Seiten der (harten) Naturwissenschaften die Legitimität und der spezifische Beitrag der (weichen) Geistes- und Kulturwissenschaften überhaupt angezweifelt.

Michael Gelven mit Recht einwenden kann: „For *what* I am may be determined by physical laws, but *who* I am is not; and what it *means* for me to exist most definitely is not.”¹² Wohl wird die Genese eines Schicksalsereignisses rational nachvollziehbar, doch kann das naturalistische Paradigma keine zufriedenstellende Antwort auf die elementare Frage nach dem *Sinn* für den Betroffenen anbieten. „We may know how to think about caused events, but we do not seem to know how to think about who we are, the prey of the arbitrary.”¹³ Gewöhnlich werden die wichtigen Lebensfragen von kausalen oder deterministischen Erklärungen noch gar nicht berührt, und ein Schicksalsereignis ist noch lange nicht zu Ende diskutiert, wenn man die Voraussetzungen und Ursachen benennen kann, die dazu geführt haben.¹⁴ Wen die Wucht des Unverfügbaren trifft, dürfte in erster Linie auch nicht in die Vergangenheit gewandt nach einem kausalen Woher oder Wodurch fragen, sondern eher *final* nach dem Zweck, der Absicht und dem Ziel des ihm Widerfahrenen. Auch wenn die alltägliche Erfahrungswirklichkeit die Fragestellung in dieser Weise gewichtet, gilt Finalität nicht wenigen Forschern als illegitime Wissenschafts-Kategorie.¹⁵

Selbstverständlich besitzen auch im Kontext der Schicksalsproblematik die wirkenden Kausalzusammenhänge ihre Geltung, doch wird man deutlich zwischen einer unbestrittenen Kausalität und einem ideologieverdächtigen „Pankausalismus“ unterscheiden müssen.¹⁶ Denn, so fragt der Schicksalsforscher Joachim Konrad, wer

¹² Michael GELVEN, *Why me?*, 40 (kursiv i. O.) [„*Was* ich bin, mag durch Naturgesetze bestimmt sein, aber *wer* ich bin, ist es nicht; und was es für mich *bedeutet/welchen Sinn es hat* zu sein, ist es ganz definitiv nicht.“].

¹³ Ebd., 6 [„Wir mögen wissen, wie über verursachte Ereignisse zu denken ist, aber es scheint, als wüssten wir nicht, wie wir über uns denken sollten, einer Beute der Willkür.“]. Mit Joachim Konrad kann man durchaus zu der Einschätzung gelangen, dass der kausale Rückgriff die Sinn- und Bedeutungsfrage auf eine inadäquate Ebene hebe: „Man fällt mit der kausalrückläufigen Betrachtung aus der Bedeutungsstruktur heraus und verläuft sich im Unendlichen. Man faßt nicht verstehend das Warum der Bedeutung und kann es nicht fassen, weil man sich mit der Reflexion über die Ursachenreihe des Ereignisses auf eine methodisch falsche Ebene begibt, die außerhalb der Struktur der Schicksalserfahrung liegt“ (Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 72).

¹⁴ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 17.

¹⁵ Vgl. Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 122ff.; für eine ‚Rehabilitierung‘ des teleologischen Denkens sprechen sich z.B. aus: Robert SPAEMANN/Reinhard LÖW, *Die Frage nach dem Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1985, bes. 213-238.

¹⁶ Erfahrungsgemäß ist es nur ein kleiner Schritt vom Pan-Kausalismus zum Pan-Determinismus, der letztlich die menschliche Freiheit von innen aushöhlt und sie zur bloßen Illusion degradiert. Denn wo die ‚Gründe‘, die menschliche Handlungen motivieren, mit den ‚Ursachen‘, die sie bewirken, gleichgesetzt werden, liegt die Verantwortung für ein Geschehen zweifelsfrei bei den naturhaften (neurophysiologischen, biochemischen, behavioristischen etc.) Ursachen und nicht mehr beim autonomen Menschen, der sich *frei* für diese oder jene Handlung *entschieden* hat (vgl.

„gibt uns das Recht, die nackte kausale Betrachtungsweise als die allein wahre und ausreichende hinzustellen?“ Selbst innerhalb der Naturwissenschaften spiegele sich nicht mehr der aktuellen Stand der Forschung wider. „Der Pankausalismus“ sei, so erklärt Konrad, „ein überlebtes Dogma geworden.“¹⁷ Zwar vermöge sich das Schicksal „der Naturnotwendigkeit zu bedienen“, es laufe „gleichsam in den Schienen kausaler Reihung“, aber es erschöpfe „seinen Sinn niemals in der Naturnotwendigkeit, weil es des individuellen Wert- und Bedeutungsbezuges nicht entraten“¹⁸ könne. Hinsichtlich der Schicksalsproblematik müssten Kausalität und Finalität einander ergänzen und interpretieren; Konrad ist überzeugt: „Die Gleichung Schicksal gleich Naturkausalität geht nicht auf.“¹⁹

- **Materie ohne Geist:** Aus methodologischen Gründen arbeiten alle Natur- und viele Humanwissenschaften üblicherweise mit einer *materialistischen* Prämisse. Infolgedessen lehnt die naturalistische Schicksalshermeneutik mehrheitlich die Eigenständigkeit geistiger Wirklichkeitsdimensionen ab. Nicht ein (metaphysisches) Geistiges, sondern die zu untersuchende makro- und mikrokosmische Stoff-Natur besitzt gleichsam ‚Ewigkeitswert‘, womit ihr ein quasi-letztinstanzlicher Status zukommt. Zudem setzt man voraus, dass die Natur außer ihrem Selbsterhalt kein weiteres Ziel verfolge, dass sie keine sittlichen Werte kenne und dass sie – anders als Kant es allein von der vernünftigen Natur, also vom *Menschen*, postuliert hatte – reiner „Zweck an sich selbst“²⁰ sei. Vielen Forschern gelten deshalb die mentalen Eigenschaften des Menschen (Denken, Vernunft, Emotionen, Wertempfinden, Sprache, Beziehungen etc.) lediglich als Emergenzen einer ausschließlich materiell gedachten Welt, nicht jedoch als eigenständige Wirklichkeiten. Nicht selten hat die methodische Naturalisierung schleichend zu einer Ontologisierung der Materie geführt; die ‚All-Natur‘ füllt gewissermaßen das ontologische Vakuum, das durch die Beseitigung der klassischen Metaphysik entstanden ist.²¹

Viktor E. FRANKL, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, 54). An dieser Stelle erweist sich der naturalistische Determinismus als eine moderne Form des vertrauten Fatalismus, denn beide verabschieden die menschliche Freiheit und behaupten die Alternativlosigkeit der Umstände – hier wird das Faktische zur einzigen Wirklichkeit. (vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 20f.)

¹⁷ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 124.

¹⁸ Ebd., 123.

¹⁹ Ebd., 122.

²⁰ Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1986, 78f.

²¹ Einiges spricht für die These, dass die Naturwissenschaft der Neuzeit bei ihrer Erforschung von Welt, Weltprozessen und Menschen zunächst *aus methodischen Gründen* auf den Einfluss eines göttlichen Geistes verzichten wollte (vgl. z.B. Laplace), doch dann im Laufe der weiteren Entwick-

Indem die naturwissenschaftliche Aufklärung die Gesamtheit *aller* Weltprozesse um ihrer Analysierbarkeit willen (und vielleicht auch aus ideologischen Gründen)²² verdinglichte, hat sie zugleich das nichtdeterministische geistige und seelische Leben des Menschen materialistisch eingeebnet.²³ Spezifische menschliche Vollzüge werden von ihr neurophysiologisch, sozial- oder tiefenpsychologisch, psychoanalytisch, biochemisch, stammesgeschichtlich oder auf andere Weise neu interpretiert: Der Mensch ist nicht länger ‚begeistert‘, ‚enttäuscht‘ oder ‚wütend‘, sondern sein neuronales System erweckt in bestimmten Hirnarealen seines Bewusstseins den als subjektiv wahrgenommenen Eindruck ‚starker Emotionen‘;²⁴ er ‚trauert‘ nicht mehr um einen Verstorbenen, sondern ‚verarbeitet den Verlust durch Trauerarbeit‘; und schließlich ‚liebt‘ er nicht mehr, sondern schafft günstige Voraussetzungen für eine ‚optimale Reproduktion der eigenen Art‘.²⁵

In der gegenwärtigen Diskussionslage kann man bisweilen den Eindruck gewinnen, als gerieten die Verfechter einer eigenständigen geistigen Wirklichkeitsdimension zusehends unter Legitimationsdruck. Wo jedoch die Akzeptanz eines autonomen geistigen und emotionalen Lebens in die Defensive gedrängt wird, hat dies unmittelbare Auswirkungen für den Umgang mit Schicksalsereignissen. Denn sofern zum Verständnis der Universalgeschichte kein ‚geistiger Faktor‘ – und damit weder ein absichtsvolles Agens noch ein sinnstiftendes Motiv – mehr benötigt wird, scheint dies auch für die persönlichen Schicksalsgeschichten zu gelten; und wo man alle sonstigen Umstände und Lagen ohne geistige Aspekte begreift, sollen auch die individuellen Schicksalslagen rein objektiv-dinglich erfasst werden können.

Zweifelsfrei trifft es zu, dass nahezu alle Schicksalserfahrungen in natürlichen und materiell fassbaren Strukturen ihr materielles Fundament haben – Schicksalserfahrungen vollziehen sich nicht außerhalb der Wirklichkeitskategorien dieser Welt –, aber dennoch erschöpft sich ihre existentielle Bedeutung nicht in der Analyse ihrer Stofflichkeit.

Denn dort, wo es sich um gravierende Unverfügbarkeits-Erlebnisse handelt – also um jene Erlebnisse, die tatsächlich schicksalhaft sind –, ist der Mensch nicht in erster Linie als leibliches, sondern vielmehr als *geistiges* Wesen betroffen – und gefor-

lung gewissermaßen das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und *allen* Untersuchungsgegenständen *sämtlichen* Geist ausgetrieben hat.

²² Vgl. Viktor E. FRANKL, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, 21.

²³ Vgl. W. WEISCHEDL, *Der Gott der Philosophen*, 491.

²⁴ Vgl. Benjamin LIBET, *Mind time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt a.M. 2005.

²⁵ In dieser Sichtweise sind Gefühle, Leidenschaften, Freiheitsempfinden und Versprechen *nichts anderes als* neuronale Potentiale und Aktivitäten, die der Stabilität des Gesamtorganismus dienen. Letztlich liegt ihr evolutionsgeschichtlicher Zweck im Bestehen von stressverursachenden Lagen.

dert. Allein in einem autonomen geistigen Leben finden die spezifisch-menschlichen Begabungen und Fähigkeiten, aber auch seine Enttäuschungen und Hoffnungen ihren angemessenen Ort. Erst kraft seines Denkens und Fühlens kann der Mensch nach Sinn und Bedeutung suchen; und nur durch seinen einzigartigen Intellekt ist er in der Lage, sich von sich selbst und seiner Welt zu distanzieren und beides in Frage zu stellen. Mit dem Instrumentarium der materiell-orientierten Naturwissenschaften lassen sich tiefe Lebenskrisen ebenso wenig wie überbordende Glücksmomente angemessen erfassen.

• **Naturalismus als neue Metaphysik?**²⁶ Schleichend oder ausdrücklich wird im Zuge der naturalistischen Dynamik die materielle Natur zum ontologischen Letzt- und Einheitsbegriff, auf den alles Seiende zurückgeführt werden soll – Sein heißt Teil-der-ewigen-Natur-Sein. Wo die alten metaphysischen Konzeptionen nicht mehr zu überzeugen vermögen, bildet die Natur gewissermaßen das ontologische Fundament unter dem Gebäude der Welt. Weil die Natur aber wesentlich Bewegung ist, erhält nun alles, was ist, den Index der Veränderlichkeit und wird damit vorläufig, relativ und kontingent. Vernunft, Moral, Religion und letztlich *alle* Verstandes- und Kulturtätigkeiten werden vergeschichtlicht und können deshalb nicht länger als authentische Organe absoluter und unbedingter Wahrheitserkenntnis gelten. Hatte Immanuel Kant den Menschen noch in dessen Ambivalenz (nämlich im Schnittpunkt von heteronomer sinnlicher Natur und autonomer übersinnlicher Verstandeswelt) begriffen,²⁷ führen die antiken und die modernen Formen des Materialismus geradewegs in einen Natur-Monismus. Die Naturtotale erlangt damit die Bedeutung eines metaphysischen Bezugsrahmens und wird zur einzig legitimen Quelle menschlicher Erkenntnis.²⁸

Mag man die Natur auch romantisch verklären und sie als das Eine, Wahre und Gute betrachten, so gibt es doch für den Menschen fortan keinen naturenthobenen unbedingten Standort mehr, der als quasi *jenseits* von Natur und Geschichte (denk-

²⁶ Vgl. Arthur SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, hg. v. Ludger LÜTKEHAUS, München 32005, Bd. II, 200f.

²⁷ Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1986, 73f. [73-74].

²⁸ In der Moralphilosophie stellt beispielsweise David HUMEs antirationalistisches Diktum, wonach „the rules of morality are not the conclusions of our reason“ (David HUME, A Treatise about human Nature [1739-1740], Buch II, hg. v. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1988, 415) gewissermaßen einen naturalistischen Anwendungsfall dar (zit. n. Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 128). Von David Hume stammt auch der Satz: „Die Vernunft ist die Sklavin der Leidenschaften; und sie soll es sein und bleiben. Sie kann nie eine andere Rolle beanspruchen, als den Leidenschaften zu dienen und ihnen zu gehorchen.“ (vgl. Gerhard STREMMINGER, Die Vernunft ist die Sklavin der Leidenschaften und soll es sein [David Hume], in: Aufklärung und Kritik 3 (2011), 50-53)

)möglich wäre. Weil jede Fremd- und Selbstbetrachtung, alle Erkenntnis, aller Sinn und alles Wissen naturbezüglich sind und weltimmanent bleiben, kann es keine Alternativen zur Natur mehr geben, und wer sie dennoch behauptet, verabschiedet sich aus dem vernünftigen Diskurs. Hinsichtlich der Schicksalsproblematik vereitelt die naturmetaphysische Hermeneutik alle Versuche, unverfügbare Ereignisse und unabwendbare Lagen aus der Sicht eines ‚naturenthobenen Standpunkts‘ zu deuten. Die überlieferten religiösen, teleologischen oder geschichtsphilosophischen Interpretationen verlieren mit ihrer metaphysischen Legitimität zugleich ihre Plausibilität und fallen damit als mögliche Schicksalsdeutungskategorien aus. Ob allerdings ein naturmetaphysischer Perspektivenmonismus dem Phänomen menschlicher Unverfügbarkeitserfahrungen gerecht werden kann und ob sich existentielle Schicksalsfragen allein vor einem naturmetaphysischen Horizont lösen lassen, bleibt fraglich. Zumindest zeigen die Zeugnisse früherer Jahrhunderte und vieler Kulturen, dass es einer rein naturimmanenten Schicksalsdeutung in der Regel nicht gelungen ist, die Sinnfragen des Menschen überzeugend zu beantworten.

- **Wertenthaltung:** Wer sich auf die naturalistische Schicksalshermeneutik einlässt, muss wissen, dass er sich in jeder Hinsicht jeglicher Bewertung zu enthalten hat – die Natur ist weder gut noch böse, weder gerecht noch ungerecht, weder schön noch hässlich.

Weil sie in ihrer Totalität einschließlich ihrer Gesetze und Prozesse prinzipiell wertneutral gedacht werden muss, entzieht sie sich aller kritischen Beurteilung. Denn wenn alles Seiende Natur-Sein ist und nichts existiert, was nicht Natur ist – wenn also Naturmetaphysik zur Weltanschauung wird –, kann es keinen ontologischen Standort, aber auch keine Kriterien und keine Instanz geben, die es ermöglichen, sich wertend über die Natur zu erheben. Ihre Ontologisierung imprägniert sie gegen alle Formen von Kritik.

Wer es dennoch unternimmt, bedrückende Einzelereignisse oder Lagen zu beurteilen, muss sich mit der Erklärung zufriedengeben, dass auch diese Geschehnisse *im Wesen der Natur* lägen und deshalb nicht zu kritisieren seien. Eine festgestellte Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit habe ihren Grund nicht in der Natur, sondern allein beim Menschen, der es nicht unterlassen könne, alles zu bewerten. Die Natur ‚interessiere‘ sich naturgemäß allenfalls für die Gattung, nicht jedoch für den Einzelnen, und sie sei – auch wenn es mitunter grausam erscheine –, weder moralisch böse noch schuldig und deshalb auch nicht zu verurteilen.²⁹

Angesichts dieser augenfälligen Kritikimmunsierung kann die einzig vernünftige Lösung offenbar nur darin bestehen, in einer harmonischen inneren Anpasstheit

²⁹ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 134.

an die Natur zu leben; denn wo Protest nicht nur aussichtslos, sondern auch noch illegitim ist, bleibt als einzige Option die Ergebenheit an die Faktizität.³⁰ Neben anderen hat Viktor Frankl darauf aufmerksam gemacht, dass Naturmetaphysik und Naturmystik unweigerlich in den Fatalismus führen und damit die einzigartigen schöpferischen Möglichkeiten des Menschen, mit seiner Welt umzugehen, verabschiedet werden.³¹

Trotz seiner verlockend-schlüssigen Konzeption kann der wertabstinente Naturfatalismus kein geeignetes Angebot bieten, Schicksalserlebnissen und Schicksalslagen in angemessener Weise zu begegnen. Denn offenkundig gehört es *auch* zur Natur des Menschen, dass er nicht umhin kann, Lebensgeschichten und Lebenswiderfahrnisse zu beurteilen und zu bewerten. Immer wieder unterscheidet er zwischen erfreulichen und traurigen Geschehnissen, zwischen einem schlimmen und einem guten Schicksal. Zwar mag die Naturmetaphysik einem Menschen suggerieren, es sei vernünftiger, das Schicksal mit innerer Gleichmütigkeit kritiklos anzunehmen, doch kann dieser dem eigenen Leben niemals teilnahmslos oder wertneutral gegenüberstehen. Offenbar liegt es in seinem ureigenen *natürlichen* Wesen, sich zeitlebens darum zu bemühen, Unglück zu vermeiden und Glück zu erlangen.³²

Zweifelsfrei entspricht es der Lebenserfahrung einer übergroßen Mehrheit, dass existentielles Schicksalserleben gewertet und beurteilt wird. Tod, Krankheit, Leiden und persönliche Katastrophen mit dem kühlen Generalargument abzutun, derartige Ereignisse gehörten schließlich zur *Natur* der menschlichen Lebenswelt und diese sei nicht dazu da, das individuelle Glück zu verbürgen, entbehrt nicht eines gewissen Zynismus. Es scheint, als liefere ein wertneutraler Naturalismus zwar eine intellektualistische Option, das allgegenwärtige Schicksalsgeschehen zu verstehen, doch

³⁰ U. a. hat der Stoizismus diesen Weg eingeschlagen. Aus tiefer Überzeugung erstrebt der Stoiker eine innere Harmonie mit dem Welt- und Naturlogos. Mit fast fatalistischer Grundhaltung enthält er sich aller Bewertungen und aller Kritik; niemals ist er himmelhoch jauchzend oder zu Tode betrübt. Stattdessen bemüht er sich beharrlich, sein Leben im gleichgültig-geduldigen Aushalten des Widerfahrens zu bestehen. Trotz aller moralischen Integrität ist diese Haltung nicht ‚uneitel‘, soll doch das schmerzhaft und leidvolle Ertragen eines schlimmen Schicksals den Charakter des Stoikers stärken, seine Tugendhaftigkeit kräftigen und ihn auf ein höheres, moralisch überlegenes Existenzniveau heben. Derart der Unbeständigkeit des weltlichen Geschehens enthoben (Apatheia), findet er seinen Seelenfrieden (Ataraxie) in der Loslösung von den – seiner Auffassung nach – niederen Instinkten (bspw. dem Suchen nach Glück und der Vermeidung von Schmerz); vgl. auch Michael GELVEN, *Why me?*, 138-142; Arthur SCHOPENHAUER, Abschnitt V, 1 in diesem Kapitel.

³¹ Vgl. Viktor E. FRANKL, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, 221f.

³² Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* I, 5 „So scheint also die Glückseligkeit das vollkommene und selbstgenügsame Gut zu sein und das Endziel des Handelns“ (1097 b 19–21).

bleibt er eine Antwort auf die urmenschliche Frage nach dem *Sinn* des Unverfügbaren schuldig.

- **Objekte statt Personen:** Ohne Zweifel ist die Leistungsbilanz der naturalistischen Schicksalshermeneutik beachtlich. Ihre Aufklärungs- und Defatalisierungserfolge gelten als unbestritten, und ihr sachlicher Umgang mit dem Unverfügbaren hat die gefühlte Bedrohung des Schicksals drastisch reduziert. Und doch liegt in dieser Stärke zugleich eine Schwäche: Indem es der Naturwissenschaft gelingt, aus wiederholbaren Experimenten allgemeine Naturgesetze zu formulieren, kann zwar auf der einen Seite das *Sach*-Wissen über die Natur des Menschen immens gesteigert werden, doch vernachlässigt man auf der anderen Seite fast zwangsläufig das *Person*-Wissen.³³ Denn wenn man das Sachwissen vermehren und formale und universal-gültige Gesetzmäßigkeiten erkennen will, geht es kaum anders, als dass man Einzelfälle als *Untersuchungsmaterial* („Patientengut“) instrumentalisiert und von ihren Besonderheiten absieht („Referenzgruppe“); zwar werden die Ergebnisse induktiv gewonnen, dann aber deduktiv angewendet. Beim Personwissen dagegen zählt in erster Linie das Einzigartige, Geschichtliche und Kontingente des Individuums; hier steht nicht ein *abstraktes* Gesetz, sondern der *konkrete* Mensch im Mittelpunkt des Interesses.

Erst weil die Naturwissenschaften ihre Untersuchungsgegenstände objektivieren und generalisieren, weil sie sie also als zählbare und messbare Dinge betrachten, können sie so überaus erfolgreich sein – und doch verfehlen sie mit dieser Vorgehensweise gerade das Unvergleichbare und Besondere eines individuellen Menschenlebens. Freiheit und Betroffenheit können von ihnen ebenso wenig als eigenständige Wirklichkeiten erfasst werden wie Personsein oder Gewissen.³⁴

So wertvoll Erkenntnisse von universaler Geltung auch sein mögen, so ist doch gerade das Erleben des Schicksals niemals ein allgemeines oder abstraktes, sondern immer ein höchst individuelles und persönliches Geschehen. Das Schicksal macht den Menschen zwar zum Objekt – aber es trifft ihn stets als Subjekt. Und nicht als Gattungswesen muss er sich seinem Schicksal gegenüber verhalten, sondern als diese unvertretbare Person in dieser unausweichlichen Lage. Die Einmaligkeit des Daseins würde verkannt und die „Existenz selbst verfälscht“, wenn die Person „reifiziert“, „versachlicht“ oder „objektiviert“³⁵ würde.

³³ Vgl. Dieter HATTRUP, *Der Traum von der Weltformel*, 227f.

³⁴ Vgl. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 46.

³⁵ Viktor E. FRANKL, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, 59.

• **Man braucht, was es nicht geben kann – das Subjekt:** Ambivalent, wenn nicht sogar widersprüchlich bleibt in der naturalistischen Schicksalshermeneutik die Bedeutung der Subjektivität. Zwar avanciert auf der einen Seite das Subjekt in „seiner weltüberlegenen Gelassenheit“³⁶ zum Träger, Halter und Vollzieher „aller nur möglichen Versprechen“, und man erwartet von ihm, dass es in einer unbeständigen und treulosen Welt „seinen haltgebenden Beitrag leistet“³⁷; aber auf der anderen Seite fällt der Eigenstand des Subjekts einem expansiven Naturalismus mehr und mehr zum Opfer und läuft Gefahr,³⁸ von diesem vollständig aufgesogen oder auf eine ‚Schrumpf-Subjektivität‘ reduziert zu werden.³⁹ Insofern allein das Subjekt als handlungsfähige Instanz für die „selbstgeburlichen Kämpfe der historischen Menschheit“⁴⁰ zur Verfügung steht, macht die Neuzeit es stark; insofern es aber zum Gegenstand ihrer Bemächtigungs- und Naturalisierungsambitionen wird, schwächt sie es. Auch wenn sie ihm erst die Autonomie und nach und nach auch noch die Legitimität entzieht, bleibt doch gerade die Neuzeit wie keine Epoche vorher auf das freie, initiative und handelnde Subjekt angewiesen. Denn wer, wenn nicht das Subjekt, sollte das Projekt der Objektivierung vorantreiben? Offenkundig bedarf die Moderne der Subjektivität, weil nur sie „als Tat der Selbsthaltung“ das Gegebene aufrechterhalten oder verbessern kann. Dabei beansprucht sie die Subjektivität jedoch nicht als ein integrierendes „ruhiges Zugrundeliegen“, sondern macht aus ihr ein beispielloses „Sichanstrengen“⁴¹.

Wie es scheint, kommt auch die naturalisierungseifrige Moderne nicht ohne Subjektivität aus – im Gegenteil: Fast könnte man den Eindruck gewinnen, als erwarte man neuzeitlich vom Subjekt eine nahezu übernatürliche Konstitution, braucht es doch „wahre Allwissenheit“ und „wirkliche Absolutheit“⁴², um souverän an der Spitze der modernen „Bewegungskette“⁴³ stehen zu können. Denn von keiner anderen Instanz als dem menschlichen Subjekt ist „die Fähigkeit zu erwarten, das Komende vorauszusehen, das Geflecht der Ursachen zu durchschauen und zu erken-

³⁶ Peter SOLTERDIJK, Eurotaoismus, 195.

³⁷ Ebd., 181f.

³⁸ Vgl. Michael PAUEN/Gerhard ROTH, Freiheit, Schuld und Verantwortung, 23, 26.

³⁹ Odo MARQUARD beschreibt einen ähnlichen ‚Einschrumpfungs-Prozess‘ auf den Gebieten der klassischen Teleologie und der anthropologischen Wesensphilosophie, die in den 60er- und 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts durch sozialpsychologische Naturalisierungen erheblich unter Druck geraten. Vgl. Odo MARQUARD, Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion, in: Identität, 347-369.

⁴⁰ Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 195.

⁴¹ Ebd., 181f.

⁴² Romano GURARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 235.

⁴³ Peter SLOTERDIJK, Eurotaoismus, 36.

nen, was sich daraus ergibt⁴⁴. So soll in Ermangelung von Alternativen ausgerechnet das verdächtige Subjekt vom Opfer der (technischen) Moderne zur ihrem Retter werden. Nicht Wenige vermuten allerdings, dass es damit weit über seine Verhältnisse lebt.

Weil offenbar eine überzeugende naturalistische Theorie der Subjektivität fehlt,⁴⁵ führt die Begegnung mit dem Unverfügbaren das Subjekt nahezu zwangsläufig in ein Dilemma: Zum einen lastet auf ihm der Druck grenzenloser Defatalisierungs-Erwartungen, und zum anderen steht von vornherein und zweifelsfrei fest, dass es als Endlich-Begrenztes diese niemals erfüllen wird – es soll, was es nicht kann. Die fatale Überforderung des Subjekts durch unrealistische Ansprüche offenbart gerade vor dem Hintergrund der Schicksalsproblematik ein bemerkenswertes Theoriedefizit des Naturalismus: Falls man ernsthaft hofft, das Schicksal irgendwann bezwingen zu können, nimmt man entweder die Unbedingtheit des Unverfügbaren nicht ernst, oder man ignoriert die natürliche Bedingtheit des Menschen – oder beides.

- **Trost?** Überdies stellt sich die grundsätzliche Frage, was eine naturalistische Schicksalshermeneutik für die individuelle Bewältigung des Unverfügbaren leisten kann: Worin liegt der Nutzen, wenn *alles* Sein und Geschehen ebenso wie *alles* Denken und Empfinden auf einen unpersönlichen und abstrakten Naturbegriff zurückgeführt wird? Was ist am Ende gewonnen, wenn vielleicht in ferner Zukunft sämtliche Welt- und Lebensrätsel gelöst, alle offenen Wissenslücken geschlossen und ebenso langfristige wie sichere Prognosen möglich sind? Inwiefern hilft eine immer präzisere Kenntnis der objektiven *Sachverhalte* tatsächlich weiter, wenn schicksalhafte Ereignisse und Lagen subjektiv als Belastung, Zumutung oder gar als Qual empfunden werden? Obschon die naturalistische Schicksalsdeutung im Stande ist, detailliert über die Ursachen, Gesetzmäßigkeiten und Wirkfaktoren aufzuklären, gelingt es ihr nur vereinzelt, echten Trost zu spenden. Mag auch das Unverfügbare durch naturalistische Erklärungen an sachlicher Plausibilität gewinnen, so wird es doch – wenn überhaupt – nur vordergründig erträglicher. Wie sollte ein persönliches schweres Schicksal auch trostvoller werden, wenn man es in naturalistische Begriffe umspricht und mit professioneller Distanz auf die geltenden Naturgesetze und die naturkausalen Zusammenhänge verweist?

Wo man jedoch der Überzeugung ist, schicksalhafte Unglücke lägen unabänderbar im Wesen der Natur, werden sie in gewisser Weise sogar gerechtfertigt. Man ‚erklärt‘ zwar das Leiden, aber man verfehlt die existentielle Bedeutung für den Einzel-

⁴⁴ Romano GURARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 235.

⁴⁵ Vgl. Jürgen HABERMAS, Freiheit und Determinismus, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 155-186.

nen und lässt ihn in seiner Not allein.⁴⁶ Naturalisierung wird auf diese Weise „nothing other than the principle of indifference“⁴⁷. Sofern man jedoch in den Unverfügbarkeiten *nichts anderes als* natürliche Vorgänge sieht, wird die Natur vollends zum Schicksal der Menschen, und ihre Spielregeln müssen als Trost oder zumindest als Entschuldigung herhalten. Doch steckt für einen kranken Menschen tatsächlich Trost in der Erklärung, dass die Menschengattung immer weiterbesteht und unaufhörlich fortschreitet, wenn ihm zugleich klar ist, an diesem Fortschritt nicht mehr teilnehmen zu können? Und kann es einem sterbenden Familienvater in seiner Verzweiflung wahrhaftig helfen, wenn er sieht, wie zwar sein Leben zu Ende geht, aber ‚etwas‘ von ihm – seine Kinder, sein Werk – weiterleben wird?⁴⁸

Wie es scheint, besitzt der Naturalismus keine Prinzipien, mit denen man individuelles Leiden am Schicksal angemessen reflektieren könnte, und seine Kategorien erreichen nicht das Niveau echter Betroffenheit oder innerer Anteilnahme. Stattdessen erzeugen Versachlichung und Generalisierung eine zusätzliche Distanz, die die naturalistischen Leid-Rechtfertigungen kühl und steril erscheinen lässt.⁴⁹

- **Restfrage:** Der Naturalismus der Neuzeit war angetreten, um die Menschheit endgültig aus den Fesseln der knechtenden Unverfügbarkeiten zu befreien. Mit seiner aufgeklärten Methodik hatte er moderne Kategorien zur Hand, schicksalhafte Abhängigkeiten nicht nur in der Theorie neu zu begreifen, sondern sie auch durch politische Umsetzung und technische Anwendung mehr und mehr zu überwinden.

⁴⁶ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 136f.

⁴⁷ Michael GELVEN, *Why me?*, 137 [„...nichts anderes als ein Synonym für Gleichgültigkeit.“]

⁴⁸ Mit Bezug auf den populären Disney-Tiertrickfilm von 1942 bezeichnet Michael Gelven diese naturalistische Rechtfertigungsstrategie als „Bambi-Fehlschluss“: Zwar stirbt am Ende des Films der treusorgende und aufopferungsvolle Hirsch-Vater des Protagonisten Bambi, doch fühlt sich der Zuschauer gleichwohl getröstet, weil Bambi als sein Nachkomme exakt dieselbe Stelle (‚Fürst des Waldes‘) einnimmt, die der Vater zuvor innehatte. Die Botschaft des Films erscheint Michael Gelven jedoch zu einfach: Das Leben geht weiter, indem das Alte dem Neuen Platz macht und ersetzt wird; der natürliche Kreislauf von Geborenwerden und Sterben ist ewig und gut und soll nicht aufgehalten werden – es besteht also kein Grund zur Trauer (vgl. Dirk JASPER, *Filmlexikon, Produktionsnotizen zu Bambi*, s. http://www.djfl.de/entertainment/djfl/1010/101114_pr.html).

⁴⁹ Mitunter kann man sogar den Eindruck gewinnen, als handele es sich bei der naturalistischen Leid-Rechtfertigung um einen wissenschaftsmethodischen Trick oder zumindest doch um ein geschicktes Ausweichmanöver: Indem man den leidenden Menschen (nur) als *Fall* begreift, an dem die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Natur sichtbar in Erscheinung treten, würdigt man ihn nicht nur zu einem *Exempel* herab, sondern blendet zugleich alle persönlichen wie emotionalen Aspekte aus.

„The pursuit of happiness“⁵⁰, das Streben nach Glück, entwickelte sich zu einem legitimen Motiv des Handelns, und die Verwirklichung eines universalen Glücks- und Freiheitszustandes schien in greifbarer Nähe. Es ging um nichts Geringeres, als aus eigener Schöpferkraft den *Neuen Menschen* in einer *Neuen Welt* zu erschaffen. Schleichende oder militante Revolutionen auf sämtlichen Gebieten menschlicher Lebensentfaltung (Bildung, Politik, Wirtschaft, Technik, Wissenschaft u.v.a.) führten jene gravierenden Umwälzungen herbei, an deren Ende das *Reich absoluter Freiheit* aufleuchten sollte. Unerschütterlicher Zukunftsoptimismus, Selbst- und Gottvertrauen, Fleiß, Opferbereitschaft und Neugier bildeten den Fortschrittsmotor, der die Zivilisation in paradiesische Freiheits- und Glückshöhen treiben sollte.

Solange die neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen *kämpferische* und *negierende* waren, solange es also noch darum ging, sich aus traditionellen Abhängigkeiten zu befreien, und das letzte Ziel noch nicht erreicht war – man deshalb gewissermaßen immer noch *auf dem Weg* war und gegen Widerstände ankämpfen musste –, forderte das Streben nach Unabhängigkeit⁵¹ die volle Aufmerksamkeit, und die eigene Identität schien gewiss. Man war sich sicher, auf welche Zukunft man zugehen wollte, und noch sicherer war man sich darin, welche Vergangenheit man hinter sich lassen wollte – wer die Freiheit spürt, ist gleichermaßen angezogen wie fortgetrieben.

Vielleicht war es gar nicht möglich, in jener frühen Befreiungseuphorie hinreichend zu bedenken, was geschehen würde, wenn eines nahen oder fernen Tages tatsächlich das erhoffte Freiheitsparadies Wirklichkeit geworden und damit das ersehnte Menschheitsziel erreicht wäre. Die Frage, die heute unüberhörbar ist, hätte lauten können: Was kommt gewissermaßen *nach* der Freiheit? Würde sich der Mensch in einer absolut freien Welt, in der nicht nur alles denkbar, sondern auch alles machbar wäre, zurechtfinden können? Ließe es seine spezifische Verfasstheit überhaupt zu, mit unbegrenzten Möglichkeiten und offenen Horizonten angemessen umzuge-

⁵⁰ So macht beispielsweise die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 die Aufhebung jener Ungleichheiten und Unfreiheiten, die zuvor als schicksalhaft galten, zum politischen Grundsatzzprogramm: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness“ (Declaration of Independence 1776). Nicht die vorgefundenen Strukturen und Lagen sollten weiterhin den Status hinzunehmender Unverfügbarkeit besitzen, sondern die selbstgesetzten Freiheits- und Gleichheitsrechte sollten nunmehr Selbstverständlichkeit (self-evident) und Unveräußerlichkeit (unalienable) beanspruchen. Unabänderlichkeiten wollte man nicht passiv ertragen, sondern aktiv machen.

⁵¹ Im Unterschied zu den Begriffen ‚Freiheit‘, ‚freedom‘ und ‚Liberté‘ tragen die nahezu synonymen Wörter ‚Un-abhängigkeit‘, ‚in-dependence‘, ‚In-dépendance‘ die Spuren ihrer emanzipatorischen Befreiung aus alten Abhängigkeiten noch in sich.

hen? Wäre ein Reich vollkommener Freiheit und absoluter Selbstbestimmung ein wirklicher Fortschritt für ein unvollkommenes Menschenwesen oder nicht eher eine heillose Überforderung? Und besäße der Mensch tatsächlich die intellektuellen Fähigkeiten, die Kraft und die erforderlichen Mittel, seine „schöne neue Welt“⁵² in humaner Weise auszugestalten – oder brauchte es nicht auch den ‚Neuen Menschen‘, der all dem gewachsen wäre, damit die grenzenlose Autonomie nicht in entfesselte Anarchie umschlüge?

Soviel war klar, auch eine Kultur grenzenloser Freiheit würde nicht völlig auf Ordnungen und Regeln verzichten können, doch würde man sie frei verhandeln und mehrheitlich beschließen; in jedem Fall wäre das Ziel die Verwirklichung von möglichst viel Freiheit für möglichst viele. Dass der Mensch jedoch aufgrund seiner Wesenskonstitution *notwendigerweise* Einschränkungen, Festlegungen und Unverfügbarkeiten unterworfen ist – dass er also prinzipiell nicht anders zu denken ist als ein *immer schon Verfügter* und deshalb *Unfreier* und dass er nur in dieser Weise existieren kann –, fand in den optimistischen Träumen und unrealistischen Utopien des fortschrittgläubigen Naturalismus möglicherweise zuwenig Beachtung.

Tatsächlich kommt der Mensch weder als ‚tabula rasa‘ zur Welt noch fängt er sozusagen ‚bei Null‘ an; stets kommt er zu etwas bereits Bestehendem hinzu, und immer schon findet er sich als ein Bestimmter⁵³ vor. Niemals wird er sich selbst erschaffen können, denn *bevor* er wählt und handelt, ist bereits gewählt und gehandelt worden.⁵⁴ Weil er andauernd hinzukommt, muss er hinnehmen und fortsetzen; er ist nicht der geborene Macher, sondern zuerst und vor allem ein Gemachter, ein Erbe. Alles neu zu schaffen,⁵⁵ liegt nicht in seiner Natur, und bereits der Versuch, sich absolut zu setzen, würde ihn konstitutionell überfordern.⁵⁶

⁵² Vgl. William SHAKESPEARE, *The Tempest* (Der Sturm), Monolog von Miranda, 5. Akt: „O, wonder! How many goodly creatures are there here! How beauteous mankind is! O brave new world, that has such people in't!“ [O Wunder! Was gibt's für herrliche Geschöpfe hier! Wie schön die Menschen sind! O schöne neue Welt, der solche Wesen eigen!]. – Eine entmenschlichte und pervertierte Form einer ‚schönen neuen Welt‘ (oder die Beschreibung der fatalen Folgen, die sich aus der Überforderung des Menschen ergeben, eine perfekte Welt zu schaffen) findet man dargestellt in dem dystopischen Roman von Aldous HUXLEY, *Brave New World* aus dem Jahre 1932.

⁵³ Das Englische kennt in diesem Zusammenhang auch das Verb ‚to be fated‘ (= schicksalsbestimmt sein) vom Nomen ‚fate‘ = Bestimmung, Schicksal.

⁵⁴ Vgl. Odo MARQUARD, *Ende des Schicksals?*, 76-79.

⁵⁵ Vgl. Offb 21,5

⁵⁶ Zwar spielte die politisch verwertbare ‚Wiederentdeckung des Schicksals‘ schon früher eine bedeutende Rolle (Restauration, Nationalismen, ‚Blut-und-Boden‘- und ‚Leben-als-Kampf‘-Ideologien etc.), doch scheint es, als sei die existentielle Schicksalhaftigkeit des Menschen erst von der sogenannten *Postmoderne* wieder in Blick genommen worden. Vielleicht zeigt eine ebenso

Eine überzeugende Hermeneutik des Unverfügbaren hätte die unhintergehbare, schicksalhaft-existentielle *unfreie* Verfasstheit des Menschen nicht nur oberflächlich zu berücksichtigen, sondern explizit zu ihrem Thema zu machen. Für ein über den Naturalismus hinausgehendes Schicksalsverständnis scheint es ebenso elementar wie unverzichtbar, die existentiellen Bedingungen und Bedingtheiten des Menschen – also sein Verfügtwerden und seine Unverfügbarkeiten – anzuerkennen und in den Blick zu nehmen. Nur wenn man begreift, wie die Konstitution des Menschen beschaffen *ist*, lässt sich verstehen, was es *bedeutet*, ein schicksalhafter zu sein.

- **Geheimnis-Schutz für den Menschen:** Gesetzt den Fall, es könnte dem Naturalismus und den angeschlossenen Naturwissenschaften eines Tages tatsächlich gelingen, den Menschen und sämtliche Weltprozesse vollständig zu defatalisieren und die gesamte Wirklichkeit im Sinne einer *Weltformel* als Produkt umfassender Kausal- oder Determinationssysteme zu beschreiben, wäre zwar alles rekonstruierbar, wissbar und prognostizierbar, und doch würde Wesentliches fehlen: „A world without fate explains everything *except* that we matter, uniquely.“⁵⁷ Erst die bleibende Unzugänglichkeit sowie die grundsätzliche Unverfügbarkeit seiner Existenz und seines Wesens konstituieren das *Geheimnis* – und mit ihm die Würde des Menschen. Solange der Naturalismus keine Totalbeschreibung liefert und die zentralen Menschheitsfragen ernstgenommen und offengehalten werden – solange also die Schicksalhaftigkeiten nicht vereinnahmt und nicht ignoriert werden –, bleibt dem Menschen seine ursprüngliche Freiheit erhalten. Es sind seine existentiellen und unhintergehbaren Unverfügbarkeiten, die ihn gewissermaßen schützen und absolutsetzen – die ihn aber auch für andere (und für sich selbst) unverfügbar und unantastbar machen. Aller Tautologie zum Trotz gilt: Weil der Mensch ein Unverfügbarer *ist*, ist er *unverfügbar*.

nüchterne wie realistische Beschreibung der menschlichen Konstitution, dass er nicht nur lebenswirklich-faktisch von Unverfügbarkeiten umgeben ist und für sich selbst eine Unverfügbarkeit darstellt, sondern mehr noch, dass er diese Schicksalhaftigkeiten für ein gelingendes Leben sogar notwendig *braucht*. Es müssen ja nicht gleich die *Stahlgewitter* Ernst JÜNGERS (1920) sein, an deren Unausweichlichkeit – wenn man sie als Herausforderung und Chance betrachtet – der Charakter des Menschen reift, sich seine männliche Tatkraft stählt und sich seine Heldenhaftigkeit erweist – es sind möglicherweise eher die alltäglichen Unvermeidbarkeiten und Schicksalslagen, die „Üblichkeiten“ (Odo MARQUARD) und Begrenzungen, die respektiert und bewältigt werden wollen und an denen sich die Größe und der Charakter eines Menschen zeigen.

⁵⁷ Michael GELVEN, *Why me?*, 39 (kursiv i. O.) [„Eine Welt ohne Schicksal erklärt alles – nur nicht, dass wir bedeutsam sind, und das in einzigartiger Weise“].

Obwohl der Naturalismus in den Medien und der Öffentlichkeit zurzeit Konjunktur hat, obwohl er hohe Attraktivität genießt und seine Erkenntnisse bestechend sein mögen, eignet er sich vermutlich nicht dazu, die Bedeutung des Unverfügbaren in ausreichendem Umfang zu klären. Er bedarf offenkundig einer geisteswissenschaftlichen Ergänzung.

2. Vorüberlegungen zur *anthropologischen* Schicksals-Hermeneutik

Schicksalhafte Unverfügbarkeitserfahrungen geben häufig Anlass, zunächst auf der naturwissenschaftlichen *Sachebene* nach Erklärungen zu fragen; darüber hinaus können sie aber auch bewirken, dass sich *der Mensch selbst* zur Frage wird. Vorausgesetzt, er kann sich in Distanz zu den Unverfügbarkeiten seines Lebens setzen und sie in ihrer Widerständigkeit und Unabänderlichkeit begreifen, erscheinen sie ihm fast immer als etwas Nicht-Gewolltes, Nicht-Gewünschtes, als etwas, das nicht sein soll. Offenbar empfindet der Mensch angesichts des Unverfügbaren einen tiefen Widerspruch zwischen dem, was er für sein *Eigenes* und *Eigentliches* hält, und dem, womit er sich schicksalhaft konfrontiert sieht; es kommt ihm vor, als beherrsche ihn etwas *Fremdes* und *Uneigentliches*. Das Unverfügbare steht ihm wie etwas Gewaltames und Unnachgiebiges gegenüber, und trotzdem gehört es – ohne dass er es ändern könnte – zu ihm. Mag der Mensch es weder gewählt noch gewollt haben, es vielleicht sogar ablehnen, verachten oder ignorieren – es bleibt ihm dennoch zumeist zugehörig und bestimmt seine Identität.⁵⁸ Fast unweigerlich bringen erlebte und reflektierte Unverfügbarkeiten das Schicksals-Problem auf eine *persönliche* Ebene: Warum widerfährt das mir? Und warum auf diese Weise? Wieso haben andere immer Glück? Womit habe ich das verdient?

Egal ob man das Unverfügbare nun als *Bestimmung*, *Fortüne*, *Fügung*, *Glück*, *Leben*, *Natur*, *Schicksal* oder *Vorsehung* bezeichnet – alle gängigen Begriffe helfen kaum, das Widerfahrene in seiner existentiellen Dimension zu *begreifen*, und noch weniger können sie erklären, was es für einen Menschen *bedeutet*, ein „fated being“⁵⁹ zu sein. Die bisherigen Schicksalshermeneutiken fragten stets nach der Ursache oder dem Verursacher für das Unverfügbare und verloren dabei nicht selten den verunsicherten und sinnsuchenden Menschen aus dem Auge. Vielleicht sind ihre objektiven, sachlichen, wissenschaftlichen oder transzendenten Erklärungen tatsächlich wohlüberlegt und ehrlich gemeint, doch trotz aller intellektueller Anstrengung gelingt es

⁵⁸ Vgl. Odo MARQUARD, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit, in: ders., Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003, 234-246.

⁵⁹ Michael GELVEN, Why me?, 7 (kursiv i. O.) [„ein schicksalsbestimmtes Wesen“].

ihnen kaum, die existentielle Frage nach dem Sinn eines schlimmen Schicksals zu beantworten: „Is there any sense at all to my life? Is my misfortune capable of being thought about in any way whatsoever? Is my existence meaningful? If one were to tell my story, would the telling make sense?“⁶⁰

Allein aufgrund des bitteren Zweifels, wie er in diesen quälenden Fragen zum Ausdruck kommt, wird das Denken nicht darauf verzichten dürfen, sich auch auf einer personalen Ebene dem Unverfügbaren zu stellen – schließlich verdient nicht nur das Gewählte, Gemachte und Geleistete die Aufmerksamkeit des Verstandes, sondern vielleicht mehr noch das Ungewählte, Ertragene und Erlittene. Es könnte gewissermaßen eine intellektuelle Nagelprobe sein, ob es am Ende gelingen wird, in einer Lebensgeschichte auch (und gerade?) dann Sinn und Wert zu erkennen, wenn sie vornehmlich von schicksalhafterm Leid, von Not und Angst gekennzeichnet war.

a. *Abgrenzungen*

In Ergänzung der früheren Interpretationsmodelle wird nun das Augenmerk auf *den Menschen selbst* gelenkt. Dabei geht es um ein Doppeltes: Zu einem soll der Mensch in der konkreten *Schicksalsverfangenheit* seines alltäglichen Daseins gesehen werden, und zum anderen wird versucht, seine Existenz als eine unhintergebar *schicksalhafte* zu begreifen.

Doch wer vom ‚Menschen im Allgemeinen‘ handeln will, läuft schnell Gefahr, in eine apodiktische Wesens- oder Seinsmetaphysik zu geraten – in der Weise, dass am Ende scheinbar exakt bestimmt werden kann, wie die ‚wahre‘ Konstitution *aller* Menschen beschaffen ist (und wie sie dann möglicherweise auch *sein sollte*). Nicht selten findet man in solchen Fällen jedoch genau die Bestimmungen und Merkmale als ‚Wesen des Menschen‘ wieder, die man zuvor in ihn hineinprojiziert hatte oder auch jene, die man gerne in ihm sehen möchte. Um dieser Versuchung zu entgehen, scheint es notwendig, sich von bestimmten anthropologischen Zugangswegen abzugrenzen und die Vorgehensweise mit Bedacht zu wählen.

Offenbar bietet die Phänomenologie eine eher ‚zurückhaltende‘ Methode, die es zunächst bei der reinen *Beschreibung* des Untersuchungs-,Gegenstandes‘ – hier dem persönlichen Erleben von Unverfügbarkeiten – belassen will. Am Ursprung der Erkenntnisgewinnung sollen demzufolge die unmittelbar gegebenen Erscheinungen – die Phänomene – stehen. Der hier vorgelegte Ansatz verfolgt also:

⁶⁰ Michael GELVEN, *Why me?*, 26 [„Gibt es grundsätzlich irgendeinen Sinn in meinem Leben? Lässt sich über mein Unglück in irgendeiner Weise überhaupt sinnvoll nachdenken? Ist mein Dasein bedeutungsvoll? Wenn jemand mein Leben erzählen sollte, besäße diese Geschichte einen Sinn?“].

- **keine Wesensphilosophie**

Methodisch wird hingenommen, dass heutzutage kein Konsens darüber besteht, worin das Wesen des Menschen liegen könnte; auch wird akzeptiert, dass Daseins-Ontologien gegenüber anderen Beschreibungsformen keinen Überlegenheits-, Ausschließlichkeits- oder Wahrheitsanspruch erheben dürfen. Weil man in der Gegenwart nicht mehr sagen kann (oder nicht mehr zu sagen wagt), was das Wesen des Menschen kennzeichnet, gibt es keine verbindliche Auskunft mehr über den Begriff seines Seins oder seiner Bestimmung. Für den Menschen bedeutet dies, dass „er (...) jetzt ausdrücklich derjenige [wird], der existieren muß ohne vorgegebenen Wesensplan, ohne apriorische essentia.“⁶¹ Offenbar hatten Skepsis und Unbehagen gegenüber den früheren Antworten dazu geführt, dass „die alten Sinnidentifikationen unmöglich“ gemacht wurden; doch der „Preis für die Loslösung von den ontologischen Gespenstern war die Verpflichtung, sich selbst um neue Sinnzentren zu kümmern.“⁶² Ohne ‚objektive‘ Wesensdefinitionen gibt es jedoch keinen allgemeingültigen Sinn mehr, kein festgeschriebenes Ziel, keinen universalen Plan – nichts, was einfach vorhanden wäre und das man erkennen und ergreifen könnte.

- **keine Metaphysik**

Die traditionellen Metaphysiken hatten sich stets mit den verborgenen Ursachen oder den im Hintergrund stehenden Verursachern des Unverfügbaren beschäftigt. Ihre Antworten formulierten sie in der Form kosmologischer, wissenschaftlicher und esoterischer Konzepte, aber auch als Ursprungsgeschichten, Mythen, Sagen oder Theologien. Heutzutage, im sogenannten nachmetaphysischen Zeitalter, haben derartige Schicksalshermeneutiken jedoch ihre Überzeugungskraft und ihre gesellschaftliche Bedeutung weitgehend verloren und stellen zumeist kein plausibles Interpretationsangebot mehr dar.⁶³ Nach dem „Ende der großen Erzählungen“ (Jean-François Lyotard) in der westlichen Welt erscheint es nicht länger konsensfähig, Unverfügbarkeitserlebnisse in metaphysischen Kategorien zu deuten und sie dem Handeln Gottes, eines Welt-Geistes oder einer anderen *übernatürlicher* Meta-Instanz zuzuschreiben. „Dieses globale Orientierungs-Moment“, so schreibt Bernulf Kanitscheider, „ging unwiederbringlich mit der Einsicht verloren, dass das Haus der Metaphysik auf Sand gebaut ist.“⁶⁴ Das postmoderne *Ende der Gewissheiten*, die Relativität der Standpunkte und Methoden sowie die Aussichtslosigkeit, ewig-gültige

⁶¹ Odo MARQUARD, *Identität*, 359.

⁶² Bernulf KANITSCHIEDER, *Entzauberte Welt*, 116.

⁶³ Vgl. Gianni VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*, 40-44.

⁶⁴ Bernulf KANITSCHIEDER, *Entzauberte Welt*, 207.

Wahrheit gewinnen zu können, trugen ebenso wie der grundlegende Zweifel an den religiösen oder säkularen Geschichtsphilosophien ihren Teil dazu bei, Antworten auf die Frage nach dem schicksalhaft Unverfügbaren nicht länger in einer ‚Über-Welt‘ zu suchen. Eine um Akzeptanz bemühte anthropologische Schicksalsherme-
neutik wird somit auf metaphysische Grundannahmen verzichten müssen.

- **keine Teleologie**

Teleologische Konzeptionen verfolgen die Absicht, in geschichtlichen und natürlichen Prozessen auch das Nichtintendierte und Irrationale, das Zufällige und Sperrige so zu rationalisieren, dass sie *alles* Geschehen auf eine Zielbestimmung hin ausgerichtet sehen. So mögen Chaos, Leiden und Ungerechtigkeit auf den ersten Blick zwar schlimm erscheinen, doch lassen sie sich verständlich machen (und rechtfertigen), wenn man sie beispielsweise als *Preis des Fortschritts*, als *Übergangsstadium* oder als *pädagogisches Mittel* interpretiert. Unnützes wird auf diese Weise nützlich, und Negatives wird positiv. Teleologien rechnen damit, dass sich auch Furchtbares erklären und ertragen lässt, wenn man versteht, welchem Ziel es dient. – Das zu glauben, fällt heute nicht leicht.

Unter General- und Ideologieverdacht stehen alle Vorstellungen und Konzepte, nach denen dem Welt- und Naturgeschehen eine Idee, ein Zweck oder ein höheres Ziel zugrunde liegen soll, wodurch Sinn, Ordnung und Bedeutung sichergestellt werden. Man empfindet es gewissermaßen als eine ‚List der Vernunft‘ (oder auch als Zynismus⁶⁵), wenn unterstellt wird, der Einzelne habe mit seinem Leben und Leiden Anteil an der Realisierung eines Gesamtsinns – sogar auch dann, wenn er nicht darum weiß.⁶⁶

Doch nicht nur ihre Ideologie- und ihre Instrumentalisierungsanfälligkeit haben die Teleologie in Bedrängnis gebracht, vielmehr kommen noch weitere Entwicklungen hinzu:

Zum einen ist das „Ende Gottes (...) auch das Ende der transzendenten Teleologie. Die Wesensdefinitionen verlieren ihren Grund. Konsequenz ist (...): Verlust des Wesens durch Schwierigkeiten mit der Teleologie.“⁶⁷ In Zeiten eines fortschreitenden Glaubenszweifels mag man die Welt nicht mehr wie ein exzellent konzipiertes Uhrwerk betrachten, für das sich ein genialer göttlicher Uhrmacher verantwortlich zeichnet. Stattdessen erkennt man in der gesamten Weltwirklichkeit ziellose Dyna-

⁶⁵ Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 79.

⁶⁶ Vgl. Arnulf von SCHELIHA, Der Glaube an die göttliche Vorsehung, 47f.

⁶⁷ Odo MARQUARD, Identität, 359.

mik, Geschichtlichkeit und Evolution – *alles* wird damit zufällig, beliebig und letztlich bedeutungslos. „Nichts kann der Verzeitlichung und der Unterwerfung unter die Naturkausalität widerstehen.“⁶⁸ – Zweitens empfindet man teleologische Interpretationen als ein müßiges und entbehrliches Unterfangen. Man ist der Auffassung, dass an „keiner Stelle (...) in diesem [materialistischen] Erklärungsschema Platz für Zwecke, final gerichteten Fortschritt, Erfüllung idealer Sinnvorgaben oder verwandte spirituelle Elemente“ sei. „Sie kommen in diesem naturalistischen Theoriegebäude nicht vor und sind auch dort nicht nachträglich oder zusätzlich einbaubar.“⁶⁹ Vielfach hat sich die Überzeugung durchgesetzt, dass es sich um einen Kategorienfehler handle, wenn man an das *materielle* Universum die Frage nach einem *teleologischen* Sinn stelle.⁷⁰ – Drittens hat man erkannt, dass Teleologien häufig offene oder verschleierte (Ver-)Tröstungen darstellen. Weil die „absolute Zufälligkeit des menschlichen Daseins (...) zumeist existentiell nicht tragbar“ erschien und man im „Geschichtsverlauf (...) weder Ziel noch Richtung“⁷¹ erkennen konnte, war die Teleologie als „Lösung zur *Kontingenzbewältigung* für die Mehrzahl der Menschen naheliegend.“ Mit ihrer Hilfe konnte das „Leid (...), um erträglich zu sein, eingebettet“ und die „unverständliche Härte der Faktizität“ aufgefangen werden. „Da liegt es in der abendländischen Tradition erst einmal nahe, eine kompensatorische Welt spirituellen Glücks zu postulieren, in der das Leid seine Aufhebung und Sinnkonstituierung erhält.“⁷² – Viertens wird es sozusagen auf sachlich-konkreter Ebene zusehends schwieriger, plausibel zu machen, wie eine „Wechselwirkung zwischen einem konkreten raumzeitlichen Objekt und einer spirituellen Entität wirklich erfolgen“ kann. Nicht nur für viele Naturwissenschaftler bleibt es heute „einfach unklar, wie sich zielgerichtete Kräfte in das übrige kausale Netz der Natur einfügen.“ Denn wie „eine Instruktion erfolgen soll, ohne dass eine bestimmte Menge Masseenergie involviert ist, dafür hat bis jetzt noch niemand eine brauchbare Idee gehabt.“⁷³ – Und

⁶⁸ Daniel C. DENNETT, Darwins Gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens, Hamburg 1997, 83 (zit. nach Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 42).

⁶⁹ Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 85f.

⁷⁰ Der Physiker und Atheist Steven WEINBERG dürfte allerdings diesem Kategorienfehler erliegen, wenn er behauptet: „Je besser wir das Universum verstehen, desto sinnloser erscheint es.“ Insofern man nämlich vorausgesetzt, dass Sinn und Materie disparate Kategorien sind, könnte über die Materie weder gesagt werden, sie sei sinnvoll, noch dürfte man behaupten, sie sei sinnlos; allenfalls wäre es möglich zu erklären, Materie sei ‚sinnneutral‘. (Steven WEINBERG, The first three Minutes, New York 1977, 148 [dt. Die ersten drei Minuten, München 1977], zit. nach Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 90.)

⁷¹ Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 33.

⁷² Ebd., 93 (kursiv i. O.)

⁷³ Ebd., 185, 179, 185.

fünftens schließlich ist man in den Naturwissenschaften mehrheitlich der Überzeugung, dass sich der Mensch nicht in einem von der Natur „abgekoppelten Reservat“⁷⁴ befindet. Stattdessen sieht man ihn ohne Ausnahme eingebettet in den Naturzusammenhang und in die materiale und kausale Ordnung der Natur. Allein die Natur gilt als die einzige und unhintergehbare Basis des Menschen.⁷⁵ Über oder neben der Natur einen teleologischen Faktor zu sehen, hieße, in die Welt gewissermaßen eine zweite transzendente Ebene einzuziehen, wofür jedoch Anlass und Notwendigkeit fehlen.⁷⁶

Der Wissenschaftstheoretiker und Materialist Bernulf Kanitscheider trifft augenscheinlich die überwiegende Position vieler Naturwissenschaftler: „Es ist eben keine dogmatische Willkür, dass in modernen Naturerklärungen keine teleologischen Modelle mehr akzeptiert werden, sondern diese Denkform hat weder der begrifflichen Analyse noch der faktischen Erkenntnis standgehalten.“⁷⁷ Weil mit der Skepsis gegenüber der Idee einer universalen Teleologie „die Kernbedeutung des objektiven Sinnes der Natur“⁷⁸ und der Geschichte verlorenging, lassen sich schicksalhafte Unverfügbarkeitserlebnisse ebenfalls kaum mehr auf einer übernatürlichen Ebene verhandeln. Wenn es jedoch zutreffend ist, dass gegenwärtig weder Sinn, noch Ziel noch Zweck im Transzendenten *gefunden* werden können, fällt es auf den Menschen zurück, sie aktiv zu *setzen*. Es bleibt vielleicht die Hoffnung, dass am Ende auch eine offenbar ziellose (Lebens-)Geschichte nicht völlig sinnlos sein muss.

- **keine Bonisierungen**

Nicht nur von der Vielzahl der „metaphysischen Versuchungen“ (Jürgen Habermas) gilt es sich abzugrenzen, sondern auch von den unterschiedlichen Möglichkeiten zur Bonisierung des Unverfügbaren.⁷⁹ Vor allem im Kontext teleologischer oder anderer metaphysischer Konzepte werden häufig sogar tragische schicksalhafte Ereignisse oder Lagen voreilig als ‚letztlich gut‘ bewertet. Indem das Unverfügbare in einen ‚größeren Zusammenhang‘ gestellt oder aus einer ‚höheren Perspektive‘ betrachtet wird, versucht man, in den erlebten Geschehnissen einen Nutzen, Vorteil oder Ge-

⁷⁴ Ebd., 86.

⁷⁵ Vgl. ebd. 86.

⁷⁶ Die Reihe der grundsätzlichen Bedenken gegen die Teleologie ließe sich sicher noch erheblich erweitern. Weil es sich bei teleologischen Entwürfen gewissermaßen um eine Form *absoluten* Wissens handelt, müsste beispielsweise gefragt und überzeugend beantwortet werden, wie und aus welchen Quellen dieses Wissen gewonnen werden könnte.

⁷⁷ Bernulf KANITSCHIEDER, *Entzauberte Welt*, 181.

⁷⁸ Ebd., 86.

⁷⁹ Vgl. Odo MARQUARD, *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*, in: *Apologie des Zufälligen*, 11-32, hier: 21-24.

winn zu sehen. Die Logik scheint in allen Fällen dieselbe zu sein: „Übel können *gut für etwas* und also gut sein“⁸⁰ – Unterschiede gibt es lediglich bei dem ‚etwas‘.

Allerdings stehen derartige Bonisierungsversuche nicht nur unter dem Verdacht, gewissermaßen aus der *Not eine Tugend* (oder zumindest das Beste) machen zu wollen, sondern sie sehen sich auch dem Vorwurf ausgesetzt, der Bedeutung persönlicher Betroffenheit zumeist nicht gerechtzuwerden. Clevere Erklärungsversuche und spekulative Rechtfertigungen wollen offenkundig nicht zu einem schweren individuellen Schicksal passen. Wenn das Tragische und Skandalöse ontologisch nivelliert, teleologisch gerechtfertigt, pädagogisch relativiert oder ideologisch konzeptualisiert wird, führt dies letztlich zu einer Verleugnung und Stilllegung des Schrecklichen. Am Ende bewirkt eine übereilte ‚Gutmachung‘ des Unverfügbaren, dass allen Formen von Protest, Widerstand oder Aufbegehren gegen das Zugemutete die Legitimität entzogen wird.

Möglicherweise laufen metaphysische und spekulative Welt- und Geschichtsauslegungen zu schnell Gefahr, ein persönlich erlebtes Schicksal in seiner unverwechselbaren Bedeutung zu überspringen. Das Gewicht dessen, was einem einzelnen Menschen an Unverfügbarkeiten zugemutet wird – was dieser im Verlauf seines Lebens ertragen und erleiden muss –, lässt sich offenkundig nur unzureichend unter geschichtsphilosophische Fortschrittsideologien oder unter universale Weltpläne verrechnen. Die *eigentlichen* und *existentiellen* Fragen des Menschen, wie sie angesichts des Schicksalserlebens drängend werden, müssen augenscheinlich in anderen Kategorien beantwortet werden.

Diese Wendung bringt das traditionelle Verständnis von einem Schicksalswirken „faktisch zum Verschwinden zugunsten einer durchgängigen ‚Subjektivierung‘ oder ‚personalontologischen‘ Problematisierung des (...) Welt- und Selbstverhältnisses.“⁸¹ Im personalen Sein des Menschen, also in seinem ursprünglichen Daseinserleben und -reflektieren, scheint man auf eine Entität zu stoßen, an der sich möglicherweise die Frage nach dem Schicksalhaften klarer erhellen lässt. Somit legt sich eine phänomenologische Untersuchung des Schicksalsbegriffs nahe. Möglicherweise können am Ende sogar tatsächlich schwache quasi-‚ontologische‘ Aussagen über das ‚Wesen des Menschen‘ getroffen werden, doch sollten diese dann induktiv gewonnen und empirisch überprüfbar sein.

⁸⁰ Ebd., 21 (kursiv v. m).

⁸¹ Hermann DEUSER, Art. „Schicksal I“, in: TRE 35, 315 (mit Bezug auf Sören KIERKEGAARD).

b. Ziel

Falls der Eindruck nicht täuscht, ist mit der neuzeitlichen Erklärung des Schicksalsbegriffs zum ‚verbum non gratum‘ auch die öffentliche Auseinandersetzung mit den Erfahrungen persönlicher Unverfügbarkeiten weitgehend verschwunden; wo sie stattfindet, geschieht dies meist im vertrauten Rahmen. Als sichtbares Indiz mag die Tabuisierung von Sterben und Tod ebenso gelten wie das Verschleiern von Krankheiten und Niederlagen. Beispielsweise geschieht es nur äußerst selten, dass Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens von ihren Schicksalsschlägen erzählen oder ihre unverfügbaren Grenzen thematisieren und sich freimütig zu ihnen bekennen.⁸² Nach wie vor scheint es, als müsse man sich für sein Schicksal schämen.

Einzigste Ausnahme sind offenbar einige Sendeformate, die sich ausdrücklich ‚menschliche Schicksale‘ zum Thema gemacht haben. Allerdings gewinnt man hier den Eindruck, als seien die Sender mehr an der Zuschauerquote als an echtem Mitleid interessiert.⁸³ Gänzlich zynisch wirken solche Sendungen, wenn menschliche Tragödien den Stoff liefern, um den Voyeurismus der Zuschauer zu bedienen. Zwar rückt das schlimme Lebenslos einzelner Menschen für einen kurzen Augenblick in die Öffentlichkeit, doch bleibt das Publikum letztlich teilnahmslos und der zur Schau Gestellte in der Regel allein.

Im persönlichen Bereich gelten widerfahrene Unverfügbarkeiten oft als *Panne*, *Fehler* oder bestenfalls als *Unglücksfall*; Behinderungen werden als *Dysfunktionen* interpretiert, die eigentlich nicht sein dürfen, und seelisches Leiden betrachtet man als *Störung*, die (wie eine Erkältung) medikamentös zu behandeln ist. Es scheint, als komme vieles Schicksalhafte schlichtweg nicht vor, weil es nicht vorkommen *darf*. Wo man es dennoch nicht abstellen kann, stellt man es eben weg.⁸⁴

Wo sich das Schicksalhafte jedoch nicht vollständig aus der Lebenswirklichkeit herausdrängen lässt, erwartet man von Politik und Gesellschaft – also von den anderen –, dass sie die Mittel bereitzustellen hätten, entweder das Unverfügbare von vornherein zu verhindern oder die eingetretenen Schicksalsfolgen auszugleichen.⁸⁵ Offenkundig gibt es eine wachsende Tendenz, die Verantwortung für das eigene

⁸² Zuletzt vielleicht der ehemalige SPD-Vorsitzende Matthias Platzeck, der aufgrund eines Nervenzusammenbruchs und anderer gesundheitlicher Schwierigkeiten sein Amt aufgeben musste (vgl. Art. „Ein Mann, ein Schlusswort“, in: <http://www.sueddeutsche.de/politik/920/397706/text/> vom 10.4.2006) oder der frühere Fußball-Bundestrainer Jürgen Klinsmann, der wegen eines burn-out-Syndroms von seinem Amt zurücktrat (vgl. Art. „Der öffentliche Patient“, in: <http://www.zeit.de/2006/30/Burn-out-30> vom 20.7.2006).

⁸³ Vgl. beispielsweise die TV-Reihe „Akte Schicksal“.

⁸⁴ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Tod*, Gütersloh 1985, 49.

⁸⁵ Vgl. Odo MARQUARD, *Ende des Schicksals?*, in: *Abschied vom Prinzipiellen*, 80-85.

Schicksal zu sozialisieren und die (Versicherungs-)Gesellschaft in die Pflicht zu nehmen. Falls die Allgemeinheit sich jedoch weigert, für die unvermeidbaren Unverfügbarkeiten aufzukommen, macht man sich auf die Suche nach den vermeintlich Schuldigen, nach denen also, die es hätten besser wissen (und machen) müssen. Viel wäre also bereits gewonnen, wenn es gelingen könnte, nicht nur das *Erleben*, sondern auch das *Bedenken* und *Bewältigen* des schicksalhaft Unverfügbaren als zentrale Elemente im Daseinsverständnis des Menschen ernstzunehmen und in gewisser Weise aufzuwerten. Ohne Zweifel stellt echtes Unverfügbarkeitserleben immer einen existentiellen Krisenfall dar, und möglicherweise zeigt sich in der Unbeholfenheit, mit der man Schicksalhaftes zu verdrängen sucht, eher eine latente Verunsicherung oder auch eine tiefsitzende Verlegenheit, sich mit den Grenzen des eigenen Selbst zu konfrontieren.

Für ein ganzheitliches, heiles und versöhntes Dasein wird es jedoch unvermeidlich sein, sich der Abgründigkeit der eigenen Schicksalhaftigkeit zu stellen und weder ihrer Dramatik noch ihrer möglichen Tragik auszuweichen. Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen soll deswegen der Mensch in seiner Subjekthaftigkeit stehen – und zwar als einer, der stets und zuinnerst vom Unverfügbaren bestimmt ist und nicht ohne seine Unverfügbarkeiten sein kann. Was sich untersuchen, erkennen und begreifen lässt, ist nicht das Schicksal als solches, sondern immer nur der Mensch *als schicksalhaft-kontingenter*. Nicht als Gattung, nicht als Fall und nicht als Beispiel interessiert der schicksalhafte Mensch, sondern allein als unverwechselbares Individuum, das nur dank und kraft schicksalhaft-unverfügbarer Umstände zu jener Persönlichkeit werden konnte, die er ist. Weil jeder Mensch immer schon ein ganz *Bestimmter* („fated“) ist, liegt seine individuelle Bestimmung darin, im Geflecht seiner schicksalhaften Bestimmungen dieser Bestimmte mehr und mehr zu werden – oder anders gesagt: Der Mensch wird nicht anders können, als *mit* seinen Unverfügbarkeiten und *in* allen Widerfahrnissen er selbst zu werden, um er selbst zu sein. Dies bedeutet jedoch zunächst: Keine falschen Fluchten in idealistische Träumereien, kein Alibi im Naturalismus und keinen Trost in metaphysischen Versprechungen. Schicksalhaft dieser Bestimmte zu sein, heißt stattdessen: Absolutes Ernstnehmen der Wirklichkeit als ‚Ja zum Diesseits‘, ‚Ja zum Leben‘, und ‚Ja zum Schicksal‘.⁸⁶

Es darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass die Konzentration auf das Diesseits und den Menschen ihren Preis hat. Denn angesichts der enormen Macht des Unverfügbaren könnte gerade eine Zeit ohne metaphysische Gewissheiten und ohne deren existentielle Sicherheitsversprechen erneut jene elementare „Angst“ vor

⁸⁶ Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo. Warum ich so klug bin* 10 (Werke II, 1098).

der „Hineingehaltenheit in das Nichts“⁸⁷ hervorbringen, wie sie der Mensch bereits in früher Zeit erleben musste.

c. *Methode*

An erster Stelle hätte eine existential-analytische Untersuchung der Schicksalhaftigkeit mit einer phänomenologischen Beschreibung einzusetzen. Dabei wird es gelten, jene evidenten und unmittelbaren Erscheinungen des Unverfügbaren soweit wie möglich in ihrer formalen Gegebenheit, aber auch für das Selbstverständnis des Menschen darzustellen. Zunächst müsste also geschildert werden, was der Mensch erfährt, wenn ihm Schicksalhaftes widerfährt, und anschließend müsste gezeigt werden, was sich *in* (und nicht *hinter!*) diesen existentiellen Unverfügbarkeitserlebnissen zeigt und was dies für das Daseinsverständnis des Menschen bedeutet. Obgleich nach den Voraussetzungen und Bedingungen bestimmter Unverfügbarkeitserfahrungen gefragt wird, handelt es sich nicht um eine *transzendente Reflexion* im engeren Sinne, weil die erkenntnistheoretische Fragerichtung nicht auf ihre apriorischen Möglichkeitsbedingungen zielt; Erkenntnis über die Schicksalhaftigkeit des Menschen wird also nicht auf einer Reflexions- oder Wirklichkeitsebene *jenseits* von Empirie und Welterfahrung vermutet, sondern in der Unmittelbarkeit konkret erfahrenen Schicksals.

Eine existential-analytische Untersuchung der Schicksalhaftigkeit rechnet weder mit ableitbaren objektiven Erkenntnissen noch mit dem Auffinden eines ‚Sinn-Reservoirs‘, in dem gewissermaßen ein positiver Sinnbestand aufbewahrt wäre und aus dem man sich im Falle von existentiellm Sinnbedarf bedienen könnte. Weil die gewählte Form eines existenzphilosophischen und phänomenologischen Zugangs das Vorhandensein von ‚objektiver *Wahrheit*‘ nicht voraussetzt, besteht durchaus die Möglichkeit, darüber zu erschrecken, „dass nichts mehr auf die Frage antwortet, wozu einer existiert, wenn er doch existiert.“⁸⁸ Statt eines universalen Anspruchs werden die voraussichtlichen Erkenntnisse eher einen subjektiven oder individuellen Charakter besitzen.⁸⁹

Vielleicht wird man diese Form eines bescheidenen existential-analytischen Ansatzes zur Deutung des Unverfügbaren in gewisser Weise als *reduktionistisch* oder *subjektivistisch* bezeichnen, vielleicht wird man auch von einer *schwachen Erkenntnis*

⁸⁷ Martin HEIDEGGER, Was ist Metaphysik?, Frankfurt (1929) ⁵1949, 32.

⁸⁸ Odo MARQUARD, Identität: Schwundtelos und Mini-Existenz, 359.

⁸⁹ Vgl. Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 120 mit Bezug auf Max WEBER, Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze, Bd. 7, Tübingen 1988, 599.

sprechen,⁹⁰ doch versucht die gewählte Vorgehensweise lediglich mit jenen Voraussetzungen auszukommen, die in der gegenwärtigen Diskussionslage zustimmungsfähig sein könnten. Dieser Zugangsweg rechnet bewusst mit einem Pluralismus der Perspektiven und Bewertungen; er versucht keine Interpretation einer anderen vorzuziehen und ist weniger an den transzendentalphilosophischen Bedingungen des Unverfügbaren interessiert, sondern mehr an der existentiellen Bedeutung erlebter Schicksalhaftigkeit.

Die Wendung der Schicksalsreflexion von der Kosmologie und Metaphysik hin zur individuellen Existenz hat weitreichende Konsequenzen. Erkenntnisse über die Unverfügbarkeit sollen in formaler Hinsicht nicht deduktiv und in materieller Hinsicht nicht synthetisch, sondern eher induktiv-analytisch gewonnen werden. Diese Vorgabe führt gewissermaßen zu einem dialektischen Erkenntnisprozess, in dem sich *Schicksalserleben* und *Schicksalsbedenken* wechselseitig bedingen und beeinflussen: Erlebte Unverfügbarkeiten werden in einer persönlichen Weise existentiell gedeutet, und auf der Basis dieser Deutung werden Unverfügbarkeiten wiederum neu erlebt. Es ist nicht auszuschließen, dass dieser Prozess auch am Ende eines Lebens noch nicht zu einem Abschluss gekommen sein wird.

3. Voraussetzungen und Probleme einer existentialen Schicksalshermeneutik

a. Standort-Probleme

Obwohl „das Schicksal (...) wohl zum Lebendigsten [gehört], das sich dem Erkenntniswillen darzubieten vermag“⁹¹, ist es *als es selbst* prinzipiell unzugänglich.⁹² Weil dem Menschen zur Beschreibung der Welt ein archimedischer Punkt ebenso wenig zur Verfügung steht wie eine absolute Beobachterposition, besteht keine realistische Aussicht, objektive Erkenntnis über die ‚Welt an sich‘ oder die Gründe ihrer Makrostrukturen und Unverfügbarkeiten zu erlangen. Selbst die naturwissenschaftliche Grundlagenforschung muss sich in der Regel mit dem gegebenen *Dass* und *Wie* der Naturgesetze (z.B. Gravitation oder Magnetismus) zufriedengeben und ihr *Warum* und *Woher* ungeklärt lassen. Unzweifelhaft bleibt der Mensch stets ein Teil der Welt und kann sie in ihrer Ganzheit weder überblicken noch durchschauen; als endlich-begrenzter Analyst seiner infiniten Wirklichkeit ist er nicht nur irgend-

⁹⁰ Vgl. Gianni VATTIMO, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1998, 17f.

⁹¹ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 55.

⁹² Vgl. Dieter HATTRUP, *Der Traum von der Weltformel*, 127.

wie von den Unverfügbarkeiten der Welt umgeben, sondern in hohem Maße von ihnen *bestimmt*; Untersuchender und Untersuchungsgegenstand sind in gewisser Hinsicht nicht zu trennen.

Hinsichtlich der Schicksalsproblematik ist für den Menschen offensichtlich nur eine *Teilnehmer-* oder *Betroffenen-*, aber keinesfalls eine *Zuschauerperspektive* möglich.⁹³ Denn was immer man über das Unverfügbare sagte, ist bereits durch Unverfügbares bestimmt: Dass jemand so redet, wie er redet, und dass jemand so denkt, wie er denkt, hat stets Voraussetzungen, die nicht frei gewählt oder selbst gesetzt sind. Auch Bereiche scheinbarer Autonomie wie beispielsweise Recht, Moral oder Willensfreiheit sind vorgängig von Unverfügbarem geprägt, weil sie historische und soziokulturelle Bedingungen in sich tragen, die dem Einzelnen kaum mehr zur Disposition stehen – offenbar kommt jeder, der nach einem schicksalsunabhängigen Standort sucht, unvermeidlich zu spät. Anscheinend gibt es nichts, das nicht bereits verfügt worden wäre. Deshalb wird es nahezu aussichtslos sein, das Unverfügbare als es selbst zu ergreifen, weil alles, was ist, vom Unverfügbaren immer schon ergriffen ist. Absolute Erkenntnis über die Wahrheit des Unverfügbaren käme nur einem Absoluten zu, das von allem Weltlichen distanziert wäre.

Auch wenn dieser *absolute* Standpunkt gegenüber der Wirklichkeit des Unverfügbaren nicht zu erreichen ist, bedeutet dies keinesfalls, dass überhaupt kein Standpunkt möglich wäre. Immerhin kann der Mensch Schicksalhaft-Unverfügbares in den Grenzen seiner Konstitution beschreiben, deuten und interpretieren. Seine Einsicht mag vielleicht eher von Eindrücken, Empfindungen oder Intuitionen gekennzeichnet sein, doch trotzdem entbehrt sie nicht einer ernstzunehmenden Aussagekraft. Auch eine *Innenansicht* ist eine Ansicht, und auch eine *subjektive* Erkenntnis ist eine Erkenntnis.

Der Mensch, der einzig sicher weiß, dass er ist (René Descartes), und der sich damit bescheiden muss, die Unverfügbarkeiten der Welt nur aus seiner begrenzten Binnenperspektive und aus dem beschränkten Horizont seiner persönlichen Erfahrung zu beurteilen, erhebt sicher nicht den Anspruch, einer unumstößlichen Welt-Wahrheit oder gar der Theory-of-everything (TOE) näherzukommen, doch besitzt seine Schau gleichwohl einen *daseins-erschließenden* Wert. So wird er beispielsweise nicht behaupten wollen, die Unverfügbarkeiten der Welt *seien* immer und für jedermann – also gewissermaßen *apriorisch* und *ihrem Wesen nach* – feindselig, gleichgültig oder gewalttätig; jedoch wird er durchaus plausibel machen können, dass es ihm *erscheine*, als sei sein persönlich erfahrenes Schicksal feindselig, gleichgültig und gewalttätig. Er stellt keine Ist-Behauptungen über die Phänomene des Unverfügbaren auf, sondern beschreibt lediglich, wo sie sich ihm *zeigen* und wie sie

⁹³ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 2001, 74ff.

ihm *erscheinen*. Sein erkenntnisleitendes Interesse gilt nicht der Welt, wie sie *objektiv* ist, sondern wie sie *sich* ihm *gibt*; es geht ihm um Erfahrungs- und Bewältigungswissen, nicht aber um Tatsachenwissen.

b. Erleben von Unverfügbarem oder ‚Schicksals-Begegnung?‘

Sicher gilt auch für Unverfügbarkeitserlebnisse, dass stets die sinnliche Anschauung dem Begriff vorausgeht, dass allerdings die Anschauungen ohne Begriffe blind sind und dass ohne die Vereinigung beider kein Erkenntnisgewinn zu erzielen ist,⁹⁴ doch kommt es in diesem Zusammenhang möglicherweise mehr als sonst darauf an, *welchen* Begriff (und damit welche Verstehens-kategorie) man wählt, um das Widerfahrene zu begreifen. Gerade im Rahmen einer existential-analytischen und phänomenologischen Untersuchung dürfte es von erheblicher Bedeutung sein, *als was* und mit *welchen Begriffen* man die „Geschehnisapperception“⁹⁵ des Unverfügbaren beschreibt.

Es fällt auf, dass in der philosophisch-anthropologischen Literatur nur selten explizit vom ‚Schicksal‘ des Menschen gesprochen wird. Offenbar scheint man den ‚Schicksals‘-Begriff in der akademischen Diskussion bewusst zu meiden.⁹⁶ Dies mag vielleicht an seinem mythologischen Hintergrund oder an seinem Missbrauch durch den Nationalsozialismus liegen; auf jeden Fall aber hat man gravierende Vorbehalte wegen seines unwissenschaftlichen Charakters und der Tendenz, ihn subjektivisch im Sinne einer willentlich handelnden Schicksalsmacht zu gebrauchen („Das Schicksal wollte es so.“). Anscheinend will man sich in der Anthropologie keine zusätzlichen Probleme einhandeln, die eine unkritische Verwendung des Schicksals-Begriffs mit sich bringen könnte.

Wer jedoch trotz aller Bedenken Unverfügbarkeitserfahrungen als ‚Schicksal‘ bezeichnen möchte – wie beispielsweise der Philosoph Joachim Konrad in seiner existenzphilosophischen Untersuchung –, muss diese Entscheidung begründen. Schließlich handelt es sich bei dem Begriff ‚Schicksal‘ um einen „produzierten Begriff“⁹⁷, und seine bedenkliche semantische Vergangenheit lässt sich nicht einfach ausblenden. Obwohl Joachim Konrad möglicherweise einen Schritt zu weit geht, wenn er in

⁹⁴ Vgl. Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, B74/A 50, Stuttgart 2002, 120.

⁹⁵ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 85.

⁹⁶ Statt vom *Schicksal* der Sterblichkeit spricht man beispielsweise eher vom ‚Sein zum Tode‘ (Martin Heidegger); statt vom *Schicksal*, überhaupt und zufällig geboren worden zu sein, von ‚Kontingenzerfahrungen‘ (Hermann Lübbe), und statt vom *Schicksal* der prägenden Umstände wählt man eher den Begriff ‚Dispositiv‘ (Michel Foucault).

⁹⁷ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 55.

(oder hinter) bestimmten Unverfügbarkeitserlebnissen Begegnungen mit einer ‚Schicksals-Macht‘ erkennen will, scheint seine Begründung für eine ‚Rehabilitation‘ des Schicksals-Begriffs überzeugend.

Weil man offenbar sehr genau wisse, dass zwar alles Schicksal unverfügbar, aber nicht alles Unverfügbare bereits ‚Schicksal‘ sei, fragt Konrad sich, unter welchen Umständen und Voraussetzungen man bestimmte Erfahrungen als *schicksalhaft* bezeichnet. Da nun aber eine Wirklichkeit des Schicksals nicht unmittelbar und objektiv vorliege, spreche der Mensch üblicherweise dann vom ‚Schicksal‘, wenn er angesichts von Unverfügbarkeitserlebnissen Erfahrungen *mit sich* mache. Schicksalserfahrungen seien also per se und zunächst *Selbsterfahrungen*. Um berechtigterweise vom ‚Schicksal‘ sprechen zu können, müssten jedoch eine Reihe weiterer Bedingungen erfüllt sein.⁹⁸

Gewissermaßen als *Anlass* bedürfe es – erstens – einer konkreten Begegnung mit einem unverfügbaren Ereignis; dieses Widerfahrnis könne zunächst völlig beliebig oder geringfügig erscheinen. Der Betroffene erlebe sich jedoch in besonderer Weise als *passiv* und stelle daraufhin – zweitens – einen *persönlichen Bezug* zu diesem Widerfahrnis her. Er nehme das Eingetretene also nicht nur oberflächlich zur Kenntnis, sondern wisse sich – drittens – von ihm *unmittelbar* und *unbedingt* in seinem Selbst gemeint. Der Betroffene werde dann – viertens – seinen Bezug zu diesem Ereignis präziser reflektieren und sein individuelles Gemeintsein *erkennen* und *bewerten*. Schließlich – fünftens, und hier geht Konrad möglicherweise zu weit – erfahre er in diesem Widerfahrnis die Unnachgiebigkeit und Autorität einer ihn persönlich ansprechenden transzendenten (*Über-*)*Macht*. Wo man diese Gewalt sozusagen „vergegenständliche“ (Joachim Konrad) oder hypostasiiere, gelange man zu der Idee einer ‚Schicksalsmacht‘, die das Selbst und Sein des Menschen wesentlich bestimme.⁹⁹ – Weil diese Erfahrung etwas Einzigartiges, Tiefes und Existentielles sei –

⁹⁸ Vgl. dazu Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 57f.

⁹⁹ Nach Joachim Konrad erhält eine Erfahrung mit dem Unverfügbaren also dann den besonderen Charakter der *Schicksalhaftigkeit* (oder wird einem Menschen zum ‚Schicksal‘), wenn sie gewissermaßen wie eine eigenständige Wirklichkeit erscheint. ‚Schicksals‘-Erfahrung bezeichnet nach seiner Ansicht demnach nicht allein das Gespür eines existentiellen Ausgeliefertseins, einer konstitutionellen Passivität oder abgründigen Ohnmacht, sondern eine indirekt-vermittelte Begegnung mit einer transzendenten Macht, also einer „Objektivierung“ oder eines „Gegenständlichwerdens“, das als ein „Gegenüber (...) in den Ereignissen an mir zu handeln scheint“ und das sich „in diesem Handeln (...) als Macht dokumentiert“ (Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 57). Indem Konrad mit dem ‚Schicksals‘-Begriff augenscheinlich eine Quasi-Hypostase der Schicksals-Idee nahelegt, zieht er das Unverfügbare jedoch auf metaphysisches Terrain; und wenn er dem ‚Schicksal‘ einen Willen oder eine Intention zuschreibt und in Unverfügbarkeitserfahrungen eine

weil sie gewissermaßen eine Wirklichkeit beschreibe, die zwar außerhalb der Wirklichkeit des Menschen liege, aber ihn trotzdem und ganz persönlich *angehe* –, könne man sie zutreffend als ‚Begegnung mit dem *Schicksal*‘ bezeichnen.

Wenn man wie Joachim Konrad am Begriff des ‚Schicksals‘ festhalten möchte – ihm aber nur eingeschränkt bis zu diesem fünften Punkt folgen will –, sollten zumindest alle Objektivationsversuche und alle metaphysischen Implikationen aus ihm herausgehalten werden. Ein reflektierter Schicksalsbegriff hätte durchaus seine Berechtigung in der Anthropologie, wenn man ihn als *Metapher* für eine ungewöhnlich tiefe existentielle Bezogenheit des Menschen zu den Unverfügbarkeiten seiner Wirklichkeit verstünde. Unverfügbares wäre dann dem Menschen ‚Schicksal‘, wenn es sozusagen „in das Selbstverständnis eindringt“¹⁰⁰ und ihn ungewöhnlich tief und nachhaltig bewegt. Der Schicksals-Begriff beschreibe in diesem Fall nicht mehr und nicht weniger als eine besondere Dimension des menschlichen Selbst- und Daseinsverständnisses.¹⁰¹

Trotzdem wird es gelten, bei der Verwendung des Schicksalsbegriffs äußerst wachsam zu sein, doch offenbar lassen sich auch mit ihm – freilich ohne seine metaphysische Bedeutung – durchaus treffend existentielle Erfahrungen beschreiben. Unabhängig davon, ob man terminologisch nun von ‚Unverfügbarkeit‘ oder ‚Schicksal‘ spricht, müsste man immer jenen „aus der Reihe der Geschehnisse (...) herausgehobenen Ereignissen“¹⁰² besondere Aufmerksamkeit schenken, die eine tiefere Sinnfrage im Hinblick auf das eigene Dasein eröffnen könnten.

c. Schicksals-Denken setzt Selbst- und Freiheitsbewusstsein voraus.

Ein sehr kleines Kind, das seiner selbst noch nicht bewusst ist, lebt völlig unmittelbar im Hier und Jetzt seiner Welt. Weil es keine Alternativen zu Hunger, Schmerz oder Angst kennt, ist es sich selbst ebenso elementar wie direkt. Es lebt in seiner Welt, aber es *erlebt* diese Welt nicht. Je mehr es jedoch heranwächst, desto eher kann es sich von sich selbst und seinen spontanen Affekten distanzieren – es gewinnt Freiheitsräume gegenüber der unwillkürlichen und unbedingten Macht seiner

„auf uns gerichtete Gewolltheit“ (ebd. 85) erkennen will, gerät ihm das ‚Schicksal‘ fast zu einem handelnden Subjekt (vgl. ebd. 123).

¹⁰⁰ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 69; vgl. Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 190f.

¹⁰¹ Vgl. Otto KAISER, *Amor fati und Amor Dei*, in: *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* (= Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 161), Berlin 1985, 256-272.

¹⁰² Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 57.

Bedürfnisse. Das Kind lernt, sich selbst wahrzunehmen, es wählt unter verschiedenen Möglichkeiten aus und versteht es zusehends besser, die eigenen Ansprüche einzuordnen oder auf passende Gelegenheiten zu warten. Mit zunehmendem Selbstbewusstsein wächst mit dem Verlangen nach Autonomie und Freiheit zugleich auch die Erkenntnis von Grenzen, Zwängen und Unabänderlichkeiten. Wäre der Mensch kein geistiges Wesen und besäße er nicht die einzigartige Fähigkeit, in Alternativen zu denken, wäre alles Sein und Geschehen eben nicht nur alternativlos, sondern auch zeitlos und notwendig – und der Mensch wüsste noch nicht einmal darum, weil ihm sein Sein nicht bewusst wäre.¹⁰³ Die Erkenntnis der Unverfügbarkeit von Ereignissen oder Lagen bedarf also notwendigerweise des Wissens um Alternativen, denn nur „weil es Freiheit gibt, und wo es Freiheit gibt, ist es sinnvoll, von Schicksal zu reden.“¹⁰⁴ „Nur wer Freiheit hat, hat Schicksal“¹⁰⁵, oder anders gesagt: „Schicksalsbewußtsein setzt Freiheitsbewußtsein voraus.“¹⁰⁶

Wirkliche Freiheit – verstanden als Befähigung, sich und das unmittelbar Gegebene zu transzendieren – ist die erkenntnistheoretische und heuristische Bedingung, um Unverfügbarkeiten überhaupt als solche erkennen und erleben zu können. Denn nur ein Wesen, das eine gedankliche Vorstellung davon hat, dass Geschehnisse und Situationen auch ganz *anders* sein könnten, begreift die Autorität des Unabänderlichen. In dieser Hinsicht verhalten sich Freiheit und Schicksal wie ‚kommunizierende Röhren‘: Ändert sich das Niveau des Freiheitsbewusstseins, steigt oder fällt im selben Maß das Bewusstsein für das Unverfügbare.

Während Freiheitsbewusstsein und Imaginationsfähigkeit die formalen Voraussetzungen für das Schicksals-Denken bereitstellen, bildet das konkrete „Um-sich-selbst-Wissen“¹⁰⁷ gewissermaßen die inhaltliche Basis. Erst ein Mensch, der sich

¹⁰³ Vgl. Adrian HOLDEREGGER, Person in der Perspektive von Theologie und Ethik, in: Bewusstsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch (= Studien zur theologischen Ethik 83), hg. v. Adrian HOLDEREGGER/Günter RAGER, Freiburg (CH)/Freiburg 2000, 86-105.

¹⁰⁴ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 62.

¹⁰⁵ Paul TILLICH, Paul, Sein und Gott (= 2. Teil aus Band 1), in: Systematische Theologie, Bd. I und 2, Berlin 1987 (= ⁸1984, ¹1955), 193-336, hier: 217; vgl. bes. 214-218 (fast wortgleich mit Joachim Konrad).

¹⁰⁶ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 85; vgl. Paul TILLICH, Philosophie und Schicksal, in: Ders., Kant-Studien 34 (1929), 300-311, hier 300f.; verschiedene deutsche und englische Versionen des Textes sind abgedruckt in der Sammlung Main Works/Hauptwerke, hg. v. Carl-Heinz RATSCHOW, hier: Bd. 1, Philosophical writings/Philosophische Schriften, hg. v. Günther WENZ, Berlin 1989, 307-340, bes. 310-319. Das Original findet sich auch in: Paul TILLICH, Ausgewählte Texte, hg. v. Christian DANZ, Werner SCHÜßLER und Erdmann STURM, Berlin 2008, 223-236.

¹⁰⁷ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 130.

selbst in seiner persönlichen „Sinn- und Wertbezogenheit“, in seinem „Lebens- und Selbstverständnis“ und in seinem „So- und Nicht-anders-sein“ explizit *kennt*, kann von etwas Unverfügbarem „maßgeblich berührt“ und „betroffen“¹⁰⁸ werden. Das Erleben des Unabänderlichen kann also nur dort zu einer wirklichen *Schicksalserfahrung* werden, wo sich der Mensch in seinem spezifischen Dasein und Sosein – also in der individuellen Gestalt seiner Existenz – in Frage gestellt erfährt; Schicksalserfahrung entsteht also dort, wo der Wille des Menschen unverfügbar mit etwas Nichtgewolltem konfrontiert wird. Es muss somit zunächst ein *substanzielles* und um sich selbst wissendes Bewusstsein – es muss ein inhaltlich bestimmter Wille – vorhanden sein, damit es möglich ist, überhaupt *etwas* in Frage zu stellen. Ein Wesen ohne Selbstbewusstsein und ohne Willen könnte nichts von seiner Schicksalhaftigkeit wissen – es hätte gar kein Schicksal; es wäre „Fateless“.¹⁰⁹

Wenn es sich um eine echte Schicksalserfahrung handelt, kann sie nicht partiell bleiben und „nicht außerhalb unseres sonstigen Wert- und Wahrheitsfühlers“ stehen; sie betrifft den Menschen stets „in der Einheit und Ganzheit“ seines „Personseins (...) und (...) Lebens“¹¹⁰. Vor dem Hintergrund seines individuellen Selbstverständnisses gibt ein Mensch einem Widerfahrnis seine ganz spezifische Bedeutung und lässt es gegebenenfalls in das eigene Daseinsverständnis eindringen – es ist eben niemals dasselbe, wenn zwei Menschen etwas Gleiches widerfährt.

Jedoch verhält es sich nicht so, dass ein schicksalhaftere Ereignis unvermittelt auf ein gewissermaßen *schicksalsfreies* Selbstbewusstsein stieße. Weil jedes aufgeklärte Selbstverständnis vom Wissen um das eigene Verfügtsein und von der Erfahrung bestehender oder erlebter Unverfügbarkeiten wesentlich mitprägt ist, besitzt es – trotz seines Freiheitsbewusstseins – immer auch schon eine habituelle Schicksalhaftigkeit. Darum trifft das „Wissen um gesetzte Notwendigkeiten“¹¹¹ auf die Freiheit eines Selbst, das um seine unverfügbare Bestimmtheit und Bedingtheit weiß. Erst weil der Mensch wesentlich und vorgängig durch Unverfügbares gestaltet ist, kann das Unverfügbare für ihn Gestalt gewinnen.¹¹² Schicksalserfahrung und Selbstbe-

¹⁰⁸ Ebd., 68f.

¹⁰⁹ „Fateless“ („Schicksallos“) lautet der englische Titel von Imre KERTÉSZ’ „Roman eines Schicksallosen“ (dt). Kertész’ Roman handelt vom Schicksal eines 15-jährigen Jungen im Budapest der 40er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, der nicht fatalistisch – denn dies würde heißen, *bewusst* in das Schicksal einzuwilligen –, sondern gewissermaßen ‚schicksallos‘ lebt. Weil er nicht weiß, was er von sich und dem Leben erwarten darf – weil er nichts *will* –, nimmt er das Gegebene ohne Empörung und fast gleichmütig hin – und überlebt die Konzentrationslager Auschwitz und Buchenwald.

¹¹⁰ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 65.

¹¹¹ Ebd., 130.

¹¹² Vgl. ebd., 61f.

wusstsein stehen offensichtlich in einem dialektischen Verhältnis: Schicksal erfahren bedeutet, sich selbst zu erkennen, und sich selbst erfahren heißt, sich dem Unverfügbaren zu öffnen. Die Elemente der Trias aus *Freiheit*, *Selbstbewusstsein* und *Schicksal* stehen in engster Beziehung zueinander; sie setzen einander voraus, bedingen sich und interpretieren sich gegenseitig.

d. Subjektive oder objektive Notwendigkeit?

Wenn der Mensch das Schicksal bedenkt, bedenkt er es stets als jemand, der dem Schicksal in seiner Unmittelbarkeit und Unbedingtheit selbst unterworfen ist.¹¹³ Das Subjekt der Reflexion hat in Schicksalsfragen offenbar als ‚befangen‘ zu gelten, weil es in seinem Da-Sein und seinem So-Sein immer schon und zutiefst vom Unverfügbaren bestimmt ist; nur dank seiner essentiellen schicksalhaften Bestimmungen erhält das Subjekt seine spezifische Gestalt. Mehr noch: Ein Subjekt kann sich erst dann als ein einzigartige Selbst ergreifen, wenn es sich als ein vom Schicksal gesetztes und bestimmtes versteht¹¹⁴, und deshalb ist niemand im Stande, alles Schicksalhafte gewissermaßen aus sich herauszudestillieren oder sich von seinen Schicksalhaftigkeiten abzulösen, ohne sich selbst dabei zu verlieren.

Eine methodische Unschärfe entsteht jedoch insofern, als eine Trennung zwischen Untersuchendem und Untersuchungsgegenstand – also zwischen dem schicksalhaften Menschen und der menschlichen Schicksalserfahrung – nahezu unmöglich ist. Denn wie kann jemand in eine Distanz zum Unverfügbaren treten, wenn er konstitutionell dazu überhaupt nicht in der Lage ist?¹¹⁵ Es scheint fast so, als würde jemand versuchen, mit seinen Augen die eigenen Augen zu sehen. Sind mit diesen erkenntnistheoretischen und methodischen Handicaps nun der Subjektivität und Willkür Tür und Tor geöffnet, so dass in Schicksalsfragen intersubjektive Erkenntnis letztlich unmöglich wird, weil alles möglich erscheint?

Dies träfe vielleicht dann zu, wenn es völlig beliebig wäre, welche Unverfügbarkeits-erfahrungen einem Menschen zum Schicksal gereichten. Der Verdacht von Beliebigkeit könnte jedoch ausgeräumt werden, wenn darstellbar wäre, dass im Erleben des Schicksalhaften eine unmissverständliche und unausweichliche *Eindeutigkeit* vorläge, der sich der Betroffene nicht entziehen könnte. Eine solche Position lässt sich durchaus vertreten.

„Echte, existentielle Schicksalserfahrung“, so meint wiederum Joachim Konrad, „hat aber mit willkürlicher Deutung der Geschehnisse nichts zu tun, sondern vollzieht

¹¹³ Vgl. ebd., 62.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 66.

¹¹⁵ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Tod*, 12-17.

sich auch in der Modalität des Zufälligen mit innerer Notwendigkeit, also im strengen Sinne unwillkürlich. An Stelle deutender Willkür, die es nahelegen würde, Einbildung zu vermuten, steht die Eindeutigkeit im Vollzug einer intuitiven Notwendigkeit mit dem sachlichen Anspruch auf Geltung.¹¹⁶ Die Lebenswirklichkeit zeigt, dass es nahezu unmöglich ist, sich dem Schicksal zu entziehen oder das Schicksal zu verkennen. Offenbar wählt man das Schicksal nicht – das Schicksal wählt einen.

Mit sicherem Gespür erkennt der vom Unverfügbaren *Betroffene*, die „Eindeutigkeit im Vollzug der Schicksalserfahrung (...) also die unwillkürliche und unmittelbar gewußte Identität von Setzung und Gesetzsein, von cogito und cogitor, von Subjektsein und Objektsein, von Tun und Getanwerden“.¹¹⁷ Mag der Mensch ein notwendiges oder zufälliges Widerfahrnis auch noch sehr ignorieren oder nicht wahrhaben wollen, so erkennt er dennoch mit untrüglicher Gewissheit, ob und in welchem Maße es ihn mit schicksalhafterm Anspruch *angeht* und *meint*. Nicht wenige haben sogar den Eindruck, als trete ihnen in jenen unverfügbaren Ereignissen ein „unbedingter Wille gegenüber, dessen Geltung und Sein“ sie ohnmächtig ausgeliefert sind. Als stammte die unausweichliche Schickung von einer machtvollen Kraft „außerhalb und gegenüber der Sphäre unserer Freiheit“¹¹⁸, gilt sie unzweifelhaft uns und macht uns zu ihren *passiven* (und nicht selten *leidenden*) Empfängern.

Das unzweideutige und „persönliche Sich-gemeint-wissen, die Betroffenheit in der unvertauschbaren Existenz, ist also gerade das seiner Form nach Allgemeine jeder möglichen Schicksalserfahrung, also konstituierendes Moment ihrer Gegenständlichkeit.“ Im existentiellen Erleben des schicksalhaft Unverfügbaren zerrinnt dem Menschen die Illusion, er könne mit seiner begrenzten Kraft über seine Welt und sein Leben frei bestimmen. Doch obwohl ihn die Macht des Unverfügbaren mit ihrer zwingenden Durchsetzungskraft zum Objekt degradiert, erfährt er sich nach wie vor als Subjekt – aber er begreift sich als ein *relatives* oder *verdanktes* Subjekt, weil Machtvolleres über ihm steht, das seinem Zugriff entzogen ist und das ihn souverän in „seinem Sosein und Dasein gesetzt“¹¹⁹ hat. In einer echten Schicksalsbegegnung erkennt der Mensch somit *unwillkürlich*, dass er nur in Teilen ein Bestimmender ist – im Schicksal erfährt er sich existentiell als ein Bestimmter.¹²⁰ Dass er in seiner Per-

¹¹⁶ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 60.

¹¹⁷ Ebd., 67.

¹¹⁸ Ebd., 61.

¹¹⁹ Ebd., 66.

¹²⁰ Ob man allerdings wie Joachim KONRAD „in der den aktiven Möglichkeiten entzogenen Passivität der Geschehnisse“ nicht nur ein „An-uns-handeln unmittelbar“ erblickt, sondern zugleich auch zu der Überzeugung kommt, dass „Geschehnisse, die außerhalb unserer Freiheit liegen, den Charakter einer *uns meinenden Absichtlichkeit* annehmen“, – dass sich also durch diese Ereignisse

sönlichkeit so ist, wie er ist, dass er das erlebt, was er erlebt, und dass er es so erlebt, wie er es erlebt, gewinnt deshalb vom Schicksal her den Charakter einer *objektiven Notwendigkeit*.¹²¹

Wo Unverfügbares einem Menschen zum Schicksal wird, setzt fast unvermeidbar ein Prozess der Selbsterkenntnis ein, in dessen Verlauf sich der Mensch seiner konstitutionellen Objekthaftigkeit zusehends intensiver bewusst wird. Er begreift sich gewissermaßen als ein ‚Subjekt-Objekt‘, das immer und zugleich beides ist: Ein setzendes und gesetztes, ein bestimmendes und ein bestimmtes, ein aktives und ein passives.¹²² Er wird Objekt und unfrei (oder bleibt er es?), weil er das Unvermeidbare nicht verhindern kann, aber er bleibt Subjekt und frei (oder wird er es?), weil er darum *weiß*, dass er es nicht verhindern kann.¹²³

Beispielhaft verweist das Problem, in welchem Maß ein Subjekt sich tatsächlich selbst bestimmen können muss, um Subjekt zu sein, auf die grundsätzliche Sinn- oder Identitätsfrage, wie sie sich angesichts des schicksalhaft Unverfügbaren immer wieder stellen wird: Wie kann das, „was mir schicksalhaft zustößt, (...) mit dem, was mein Leben überhaupt soll, was ich als meine Bestimmung erkannt habe, fruchtbar in Beziehung gesetzt werden“¹²⁴? Wie kann ich ein Subjekt sein, wenn so Vieles und oft Entscheidendes nicht von mir bestimmt wird? Denn ebenso, wie nicht mehr klar voneinander abzugrenzen ist, wer aktiv und wer passiv ist, scheinen auch andere gewohnte und sicher geglaubte Kategorien ihre Eindeutigkeit zu verlieren. Aber möglicherweise kann genau darin ein Gewinn der Schicksalsreflexion liegen: Dass wir „aus dem *von uns gesetzten und gewünschten* Mittelpunkte herausgerissen (...) werden und uns auf *eine ganz andere Sinnmitte verwiesen* (...) sehen, in die ungesicherten Tiefen und Weiten des Lebens geworfen (...) werden, um über ein ‚stirb und werde‘ zu wesentlicheren Zielen unseres Lebens gedrängt (...) [zu] wer-

in gewisser Weise ein Wille offenbart –, wird sicher kontrovers diskutiert werden (Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 66f., kursiv v.m.).

¹²¹ Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 66.

¹²² Vgl. ebd., 67.

¹²³ Nicht zuletzt wird an diesem Punkt eine Grundfrage der Anthropologie deutlich: Ist der Mensch tatsächlich und ursprünglich ein *Subjekt*? Oder ist er nicht vielmehr zunächst und grundsätzlich Objekt (System, Netz?) mächtigerer Umstände? Was macht ein Subjekt zu einem Subjekt? Zeigt sich sein selbstbestimmtes Subjekt-Sein allein in seiner Handlungsinitiativität und Durchsetzungskraft – also in seinem *Tun* –, oder zeigt es sich nicht auch in seinem Wissen um die eigenen Grenzen und Möglichkeiten – also in seinem *Lassen*? Sind Subjekt- und Objekt-Sein überhaupt sinnvolle und brauchbare Kriterien? (vgl. Martin SEEL, *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 2002, 279)

¹²⁴ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 78f.

den.¹²⁵ Und vielleicht ermöglicht gerade der Umstand, dass eine systematische oder methodische Trennung zwischen Subjekt und Objekt sowie zwischen Aktivität und Passivität in Fragen des Unverfügbaren so außerordentlich schwierig ist, einen besonderen Zugang zum Verständnis des menschlichen Daseins. Denn direkte Nähe und persönliches Betroffensein könnten unter Umständen sogar zu größerer Authentizität und zu unmittelbarer Erkenntnis führen. Wären ‚Nähe‘ und ‚Betroffenheit‘ tatsächlich Ausschlusskriterien für eine legitime Beschäftigung mit einem Gegenstand, könnte beispielsweise auch über den Tod nicht sinnvoll nachgedacht werden.

4. Was dennoch getan werden kann: Zum konkreten Vorgehen

Das emphatische Ziel der Aufklärung und der technischen Moderne war die Emanzipation des Menschen von der Heteronomie des Unverfügbaren, und viele ihrer Unternehmungen wurden auch explizit als „Kriegserklärung gegen die Schicksalhaftigkeit des Lebens“ verstanden. Mitunter war der Anspruch derart ambitioniert, dass man nicht nur meinte, „das Schicksal des Menschen zu ‚verbessern‘“, sondern die Menschheit gleich gänzlich „vom Schicksal zu befreien.“¹²⁶ Die *Neue Welt* sollte eine paradiesische sein, weil sie von allen Notwendigkeiten, Zwängen und Zufällen befreit – also schicksalsfrei – wäre.

Solche phantastischen Vorstellungen hegt seit einigen Jahrzehnten wohl niemand mehr ernsthaft. Obwohl man mit den unbestreitbaren Erfolgen der Vergangenheit dem Unverfügbaren einiges Terrain abgenommen hatte, war die große Freiheit ebenso unerreichbar geblieben wie das ewige Lebensglück.

Weil gegenwärtig für vieles Unverfügbare das Reservoir an Alternativen erschöpft zu sein scheint, beginnt man auf zahlreichen Gebieten (erneut) damit, die Unabänderlichkeit des Bestehenden hinzunehmen. Eindrücklich zeigt sich dies hinsichtlich der politischen Systemangebote seit dem Wendejahr 1989. „Freiheit, das war doch die Freiheit vom Schicksal, der Anspruch auf Selbstbestimmung in Alternativen. Und jetzt sehen wir uns in einer Welt, die befreit von zwei globalen Tyranneien, eine Welt *ohne Alternative* wurde und daher zunächst nur frei ist von der Möglichkeit ihrer Befreiung.“¹²⁷ Erstaunlicherweise ist eine derart einsinnige Welt jedoch nicht nur alternativlos, sondern zugleich auch *schicksalslos* und dies deshalb, weil in ihr alles Sein und Geschehen zur hinzunehmenden Notwendigkeit geronnen und eine Dis-

¹²⁵ Ebd., 79f.

¹²⁶ Robert MENASSE, Freiheit oder Schicksal. Das ‚Engagement‘: Vorläufiger Versuch einer Rekonstruktion, in: SZ Nr. 275 (29./30.11.2003), 15.

¹²⁷ Ebd., 15 (kursiv v. m.).

tanz zum Bestehenden – mangels Alternativen – verlorengegangen ist. Wie könnte in einer Welt voller Notwendigkeiten ein Engagement gegen das Schicksal überhaupt aussehen, wenn Zwänge kaum mehr als Zwänge wahrgenommen werden, und wenn bereits die Idee davon fehlt, wie es auch anders denkbar wäre? Wer sich engagieren wollte - in welche Richtung sollte er sich in Bewegung setzen?

Es scheint, als ginge es nachneuzeitig praktisch nicht mehr um die radikale Abschaffung der Unverfügbarkeiten, sondern um ein auskömmliches Arrangement mit ihnen. Statt unbedingter Selbstsetzung vertritt man nun als ‚Kleinziel‘ eine eher ‚schwache Autonomie‘, die um ihr vorgängiges und fortwährendes (Fremd-)Bestimmtsein weiß und die stets damit rechnet, vom Unverfügbaren bestimmt zu werden. Unabhängig davon, ob die Rücknahme des emphatischen Autonomie- und Glücksanspruchs wegen der unbefriedigenden Erfahrungen in der jüngeren Geschichte vollzogen wurde, oder ob man zögernd zu der Einsicht gekommen ist, die hartnäckigen Unverfügbarkeitspotentiale der Wirklichkeit könnten ohnehin niemals überwunden werden, trägt der Kompromiss einer ‚schwachen Autonomie‘ neben resignativen Zügen wohlmöglich sogar ‚kapitulative‘.

Hinzukommt, dass ein derart zurückgenommener und „revidierter Begriff der Selbstbestimmung“ (Martin Seel) grundsätzliche Fragen hinsichtlich der *Berechtigung* und *Relevanz* des ursprünglichen Autonomiestrebens aufkommen lässt. Hatte man einfach zuviel gefordert? Waren die Freiheits- und Glückserwartungen letztlich zu ambitioniert? – Anthropologisch ergeben sich aus dieser Lage mindestens zwei Dilemmata.

Zum einen das Legitimationsproblem: Weil eine umfassende Selbstbestimmung vernünftigerweise nur dann angestrebt und eingefordert werden kann, wenn sie prinzipiell auch realisierbar ist, bleibt offen, welche Legitimität eine Wunsch-Autonomie im Sinne freier Selbstsetzung eigentlich beanspruchen darf, wenn von vornherein klar ist, dass sie nur unter den „Bedingungen weitreichender Heteronomie zu bewerkstelligen“ ist? – Entweder beharrt man auf dem Ziel der umfassenden Autonomie und setzt sich dadurch dem Vorwurf aus, wirklichkeitsfremd zu sein; oder man schreibt die Unerreichbarkeit der Selbstbestimmung fest und verzichtet damit auf das, weshalb man eigentlich angetreten war.

Zum anderen das Lebensglück-Problem: Weil im Inneren und Äußeren des Menschen „unbeherrschte und vielleicht unbeherrschbare, unbestimmte und vielleicht unbestimmbare Kräfte am Werk sind“¹²⁸, – weil unverfügbare Mächte die Lebensentwürfe permanent durchkreuzen und immer etwas dazwischenkommt –, stellt sich die Frage, wie es unter diesen widrigen Umständen überhaupt vorstellbar ist, aus eigener Kraft bleibendes Glück oder eine tragfähige Lebensorientierung zu fin-

¹²⁸ Martin SEEL, *Sich bestimmen lassen*, 279.

den. – Entweder hält man am Ziel eines gelingenden Lebens fest und nimmt angesichts der Unverfügbarkeiten in Kauf, immer wieder zu scheitern; oder man stellt die prinzipielle Unerreichbarkeit des perfekten Lebensglücks fest, verzichtet weitgehend darauf, es anzustreben, und bekräftigt damit die Macht des Destruktiven.¹²⁹

Wie immer man es auch wendet, der Wunsch nach autonomer Lebensgestaltung und die harte Wirklichkeit des Unverfügbaren scheinen offenbar nur mit deutlichen Abstrichen auf Seiten der menschlichen Freiheits- und Glücksansprüche zusammenzupassen. Bleiben tatsächlich als winzige Alternativen gegenüber der Autorität des Bestehenden nur das *kleine Glück*, die *schwache Autonomie* und die *eingezäunten Freiheiten* übrig? Sollte sich das Mensch-Sein wirklich darin erschöpfen, im aktuell Möglichen das Vorteilhafteste zu suchen und von den *großen Zielen* des Lebens am besten gänzlich Abschied zu nehmen?

Einer existential-phänomenologischen Untersuchung der Schicksalhaftigkeit des Menschen fiele nun die Aufgabe zu, eine Gestalt des Mensch-Seins zu formulieren, die die Wirksamkeit des Unverfügbaren ebenso wahrnimmt und respektiert wie den ursprünglichen Wunsch nach Freiheit und Lebensglück. Es würde gelten, die menschliche Sinn- und Glückssuche nicht zu früh zu verabschieden, aber es würde ebenso gelten, die Faktizität der unverfügbaren Wirklichkeit nicht zu unterschätzen. Möglicherweise kommt man der Wahrheit menschlicher Existenz gerade dann näher, wenn man mit unvoreingenommenem Blick die elementaren Wünsche des Menschen ebenso ernstnimmt wie seine schicksalhaften Grenzen. Es mag erstaunlich klingen, dass mitunter „das Ursprünglichste und Selbstverständliche auch das Übersehbarste, das am meisten Verdrängte sein kann“¹³⁰.

Die Aufgabe ist also etwas heikel. Denn auf der einen Seite scheint es vernünftig, Unverfügbares sozusagen als *schicksalhaft* hinzunehmen – es also als etwas Unverrückbares in das eigene Selbstverständnis zu integrieren –, und auf der anderen Seite mag man sich nicht voreilig von dem Wunsch nach Freiheit und Lebensglück trennen. Bemerkenswert ist jedoch, dass für beide Seiten nicht nur gute Gründe sprechen, sondern dass sie auch aufs Engste miteinander verflochten sind: Nicht ein nüchterner Realismus, sondern erst ein tätiges Freiheitsbewusstsein ist in der Lage, das Unverfügbare zu erkennen, weil Unabänderliches nur dann als solches erkannt werden kann, wenn es in einem Akt der Freiheit bereits gedanklich auf Alternativen transzendiert ist. Und doch steht das Freiheitsbewusstsein den Unverfügbarkeiten nicht einfach gegenüber. Denn das lebendige Verlangen nach Selbstbestimmung

¹²⁹ Vgl. ebd., 279.

¹³⁰ Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 40.

und Lebensglück scheint dem Menschen – trotz der unterschiedlich motivierten Versuche, seine Ursprünglichkeit zu relativieren, zu revidieren oder zu naturalisieren – gewissermaßen unverfügbar zu sein und damit nicht zur Disposition zu stehen. Ebenso wenig wie der Mensch wählen kann, ob er geboren *sein* möchte, kann er wählen, ob er frei *sein* will – er *ist* es, so findet er sich vor, und so möchte er sein; er ist gleichermaßen frei und unfrei. Weil beide – Freiheit und Unfreiheit – des Menschen unverfügbares Schicksal sind,¹³¹ erhält keine Dimension den Vorzug. Ebenso wie das zwingende Argument fehlt, die *absolute* Geltung der Unfreiheit zu Lasten der Legitimität der Freiheit zu behaupten, fehlt das Argument, wenn man die *absolute* Geltung der Freiheit zu Lasten der Legitimität des Unverfügbaren behauptete.

Wenn nun der Mensch weder über die Tatsache seines Daseins noch über die Existenz seiner Freiheit verfügen kann, und wenn das Unverfügbare trotz seiner universalen Macht nicht allmächtig ist – wenn also Zwänge erkannt und Alternativen gedacht werden können –, stellt sich für eine Anthropologie, die mit der Wirksamkeit der Freiheit rechnet und die sich die Wirklichkeit des Unverfügbaren zum Thema gemacht hat, das grundlegende Problem, wie Freiheit und Unfreiheit, wie Alternativität und Alternativlosigkeit, so zu vermitteln sind, dass die Möglichkeit für ein gelingendes Leben denkbar bleibt: Welche Perspektiven besitzt ein freier *Geist* in einer unfreien *Welt*? *Worüber* und *wie* kann ein Mensch, der selbstbestimmt sein will, letztlich verfügen, wenn Entscheidendes längst verfügt ist oder dauernd verfügt wird? Welche Optionen bleiben, wenn die Welt dem Menschen weniger Freiheit bietet, als dieser für sich beansprucht? – Also doch: Abschiednehmen vom ‚Glück-durch-Freiheit‘? Bestünde also eine Lösung darin, Glücks- und Freiheitsambitionen einfach voneinander zu trennen, um dann trotz und in aller schicksalhaften Unfreiheit zwar beherzt nach den erreichbaren Augenblicken des Glücks zu streben, aber von der wirklichkeitsfremden Vorstellung zu lassen, man könne nur *als wahrhaft freier* Mensch *glücklich* sein? Warum also nicht den Spatz des kleinen Glücks festhalten, wenn die Taube der Freiheit unerreichbar ist?

Angesichts der enormen Komplexität liegt es nahe, die Frage nach der Schicksalhaftigkeit und ihrer Bedeutung in mehreren Schritten anzugehen: Zunächst (vgl. Abschnitt II) wird es darum gehen, jene unmittelbaren Unverfügbarkeitserfahrungen, die einem Menschen zum Schicksal werden, wahr- und auch ernstzunehmen. Wel-

¹³¹ Im Unterschied zu Konrad ADENAUER („Wir wählen die Freiheit.“ [1952]) sieht beispielsweise Jean-Paul SARTRE („Der Mensch ist zur Freiheit verdammt.“) die fatalitäre Situation des Menschen vielleicht schärfer, wenn er fast beschwörend von der Schicksalhaftigkeit des Frei-Seins spricht; für ihn existiert die Möglichkeit, Freiheit zu wählen oder abzuwählen, definitiv nicht.

che unabänderlichen Widerfahrnisse oder Lagen *erlebt* ein Mensch als notwendig-zwanghaft-zufällig, und worin besteht deren spezifisches ‚Mehr‘, das sie schicksalhaft macht und damit von gewöhnlichen Erlebnissen unterscheidet? Schließlich wird nicht jedes Nichtgewollte und Nichtgewählte einem Menschen zum Schicksal. Im folgenden Schritt (Abs. III) bestünde die Aufgabe darin, das dargestellte empirische ‚Erfahrungsmaterial‘ auf seine auf existentielle Bedeutsamkeit hin zu analysieren: Was heißt es für das Selbstverständnis eines Menschen, wenn er sich nicht als verfügender, sondern als ein Verfügter *erfahren* muss? In welcher Weise ändert sich sein Daseinsverständnis, wenn ihm bewusst wird, dass sein Leben maßgeblich durch Fremd-Bestimmungen gekennzeichnet ist? Im darauffolgenden Gedankenschritt (Abs. IV) richtet sich der Fokus auf die Frage, wie grundsätzlich über das menschliche Dasein zu *denken* ist, wenn es wesentlich durch Unverfügbar-Schicksalhafter bestimmt ist und wird. Was bedeutet es für das Verständnis und die Legitimität jener geistigen Fähigkeiten, wie sie nur dem Menschen zukommen (Freiheit, Verantwortung, Identität, Erkenntnis), wenn auch sie elementar durch Unverfügbarkeiten gekennzeichnet sind? Wie kann der Mensch beispielsweise verantwortlich sein, wenn er vieles nicht zu verantworten hat, weil es ohne sein Zutun oder sogar gegen seinen Willen existiert oder geschieht? Im letzten Schritt (Abs. V) wird es schließlich darum gehen, drei sehr unterschiedliche Perspektiven aufzuzeigen, wie der Mensch dem Unverfügbaren auf verantwortete Weise *begegnen* kann, wobei die Macht des Schicksalhafter ebenso ernstgenommen werden soll wie die Befähigung des Menschen zu echten Freiheitsvollzügen. Doch gilt stets, dass alle Vorschläge ihre „Überzeugungskraft und Bewährung in der Lebenserfahrung“¹³² des Menschen finden müssen. Die abschließende kurze Zusammenfassung (Abs. VI) versucht, die erarbeiteten Ergebnisse zu bündeln und kritisch zu bewerten.

¹³² Hermann DEUSER, Art. „Vorsehung I“, in: TRE 35, 318.

II. Das Schicksal erleben: Elemente einer Phänomenologie des Schicksals¹³³

Der Empirist John Locke steht nicht allein mit der Auffassung, der Mensch sei zum Zeitpunkt seiner Geburt eine *tabula rasa* – also gewissermaßen ein ‚unbeschriebenes Blatt‘. Materiell habe die Natur ihn zwar ausgestattet, aber sein Geist sei völlig unformatiert, so dass es hinsichtlich seiner Persönlichkeit, seines Charakters und seiner Potentiale keine unbedingten Vor-Bestimmungen gebe. Was und wie ein Mensch im Laufe seiner Entwicklung werde, hinge einzig davon ab, was Erziehung und Gesellschaft auf die leere *tabula* zu schreiben beabsichtigten.

Auch John B. Watson, einer der prominentesten Vertreter des Behaviorismus, war offenkundig vom Vorhandensein unverfügbarer geistiger Vorgaben nicht überzeugt; zwar gab er später zu, mit seiner These übertrieben zu haben, doch meinte er 1924 voller Optimismus: „Gebt mir ein Dutzend gesunder, wohlgeratener Kinder, gebt mir meine eigene spezielle Welt, in der ich sie aufziehen kann, und ich garantiere, dass ich aus jedem beliebigen, den ich herausnehme und trainiere, jede mögliche Art von Spezialisten machen kann: Arzt, Rechtsanwalt, Künstler, Kaufmann, ja, sogar Baggerfahrer oder Dieb, und das unabhängig von seinen Talenten, Neigungen, Tendenzen, Fähigkeiten, Berufungen oder der Rasse seiner Vorfahren.“¹³⁴

Mittlerweile scheint man realistischer über die menschlichen Verfügungsspielräume zu denken. Die Sozialwissenschaften, die Psychologie und nicht zuletzt die moderne Genetik konnten eindrucksvoll nachweisen, in welchem unerhörtem Ausmaß der Mensch von Vorgegebenem bestimmt ist, das nicht nur aller Kontrolle des Betroffenen entzogen ist, sondern auch irreversibel dessen Dasein prägt. Dass jemand allein aus freiem Willen, überlegter Entscheidung und durchdachtem Plan – also bewusst und selbstbestimmt – zu dem geworden ist, der er heute ist, glauben nur noch wenige. Vielleicht mit einer gewissen Ernüchterung musste man immer mehr anerkennen, wie schicksalhafte Vorgaben, Ereignisse oder Lagen einen Menschen tiefer und umfassender festlegen, als man freiheitsoptimistisch wahrhaben wollte. Ohne einem

¹³³ Der phänomenologischen Absicht entsprechend versucht die überwiegend empirische Vorgehensweise, ohne religiöse Zusatzannahmen, weltanschauliche Vorfestlegungen oder andere Vorweginterpretationen auszukommen und das Erleben des Schicksals als Erfahrungs-‚Tatsache‘ in den Blick zu nehmen. Die Geltung der Naturgesetze wird dabei ebenso anerkannt wie die Tatsache, dass der Mensch als Wesen der Natur in ihre Wirkzusammenhänge eingebunden ist. Seine spezifisch geistigen Fähigkeiten werden so verstanden, dass sie nicht auf übernatürliche Einflüsse zurückgeführt werden müssen.

¹³⁴ John B. WATSON, Behaviorism, New York 1924, 82 (eigene Übersetzung). Der Hinweis stammt von Hans-Jürgen EYSENCK, Biologische Grundlage des sozialen Verhaltens, in: Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium, München 1977, 68-90, hier: 69.

übertriebenen Determinismus das Wort zu reden, weiß man heute sehr genau, wie unfrei der Mensch trotz allen subjektiven Freiheitsempfindens eigentlich ist. Insbesondere von Neuro-Wissenschaftlern und Biologen wird nicht selten die These vertreten, dass es sich bei der behaupteten ‚Freiheit‘ ohnehin um *nichts anderes als* eine Illusion handele, die funktionale und evolutive Vorteile biete.¹³⁵

Es ist durchaus denkbar, dass man in früherer Zeit die Herausgehobenheit des Menschen (aus der Natur) und seine Verantwortlichkeit (für sich) stärker betonen wollte und ihn deswegen freier und selbstbestimmter ‚machte‘, als er tatsächlich ist – dass also gewissermaßen der Wunsch der Vater des Gedankens war; denkbar ist aber auch, dass gerade in optimistischen, innovativen und stabilen Fortschritts-Zeiten das schicksalhaft Unverfügbare eher aus dem Blick gerät, weil es sich leichter hinter geistigen Sicherheiten und technischen Erfolgen verbergen kann.

Notwendigkeiten, Zufälle und andere Unverfügbarkeiten waren und sind stets vorhanden, und immer tragen sie das Potential in sich, dass sie einem Menschen *zum Schicksal* werden können, doch solange man den Zwang nicht spürt oder die Alternative nicht sieht, treten sie kaum in Erscheinung. Häufig fallen sie nicht auf, weil sie so absolut selbstverständlich sind, dass sie noch nicht einmal in ihrer Selbstverständlichkeit wahrgenommen werden. Erst wenn die Idee von einem ‚Es-könnte-auch-anders-oder-auch-gar-nicht-sein‘ aufkommt, begreift man mit der Unselbstverständlichkeit des Selbstverständlichen zugleich die latente Kontingenz und das elementare Verfügtsein des Daseins. Wie der eigene Blutkreislauf und das unbewusste Atmen erst ‚thematisch‘ werden, wenn gesundheitliche Störungen auftreten, kommen auch die Vorgaben und Abhängigkeiten durch das Unverfügbare erst dann in den Blick, wenn sie zum Problem werden. Erst wenn Wünsche auf Wirklichkeit stoßen, Erwartungen unerfüllt bleiben, wenn Disharmonien und Gebrochenheiten im Vordergrund stehen und das Glück in weite Ferne rückt, wenn das Scheitern unausweichlich ist und der Tod alle Pläne negiert, erfährt man die Dominanz der Fremdbestimmungen über die eigenen Lebensverfügungen. Man ist uneins mit sich und spürt schmerzhaft die Differenz; man fühlt sich desintegriert und gehandicapt – man erlebt das Schicksal am eigenen Leib.

¹³⁵ Vgl. dazu Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie, hg. v. Gerhard ROTH/Klaus-Jürgen GRÜN, Göttingen 2006; ähnlich auch Wolf SINGER, Vom Gehirn zum Bewusstsein, Frankfurt a.M. 2006; ders., Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung, Frankfurt a.M. 2007. – Die Thesen SINGERS diskutiert Kristian KLOTH, Bewusstsein und Willensfreiheit – Wolf Singers Determinismus, Norderstedt 2006. Kritisch gegenüber SINGER äußert sich auch Detlef LINKE (ders., Die Freiheit und das Gehirn. Eine neurophilosophische Ethik, München 2005).

Es dürfte lohnen, jene Lebensfelder und -lagen genauer in den Blick zu nehmen, die für schicksalhafte Erfahrungen gleichsam prädestiniert sind. Man wird erkennen, dass es ein allgemeines und individuelles, ein geburtliches und erworbenes, ein konkretes und abstraktes, ein zufälliges und notwendiges, ein vorübergehendes und ein bleibendes Schicksal gibt. Dabei sind Überschneidungen und Doppelungen nicht auszuschließen. Die Grenze zum Schicksal verläuft jedoch immer dort, wo das Verfügen zum Verfügtwerden, das Wählen zum Gewähltwordensein, das Handeln zum Erleiden, die Selbstbestimmung zur Notwendigkeit und das Planen zum Zufall hin überschritten werden. Wo keine Alternativen mehr existieren und Um- oder Auswege verschlossen sind, wo sich das Fremde ungewollt in ein Leben drängt und es in seiner Tiefe bestimmt, bewegt man sich im Bereich des Unverfügbaren.¹³⁶

Erstaunlicherweise wird man in einer Phänomenologie der Schicksalserfahrungen jenen klassischen Schicksals-Kategorien wieder begegnen, wie sie seit der Antike als metaphorische Götter-Namen bekannt sind: *Tyche* war das Schicksal in seiner unkontrollierbaren Zufälligkeit; mit *ananke* meinte man die Notwendigkeit oder den unvermeidbaren Zwang; *heimarmene* beschrieb es als unabänderliches Bestimmtein; *moira* als zugefallenes Lebenslos oder als Verhängnis und *chronos* als unausweichlichen Tod. Als abstrakte Begriffe kehren die alten Bilder nun zurück.¹³⁷

Für eine Bestandsaufnahme der Schicksalserfahrungen sollte keinesfalls das unmittelbare Erleben des ‚Mannes auf der Straße‘ ausgeklammert werden – im Gegenteil: Hinsichtlich der Frage nach dem Schicksal besitzt es nicht nur hohe Authentizität und ernstzunehmender Dignität, sondern auch wissenschaftlichen Wert; weil das Schicksal jeden (be-)trifft, kommt auch jedem eine unbestreitbare Kompetenz auf diesem Gebiet zu. Und weil das Schicksal überwiegend in seiner verhängnisvollen und problematischen Wirkung wahrgenommen wird, sollen primär die leidverursachenden Aspekte des Unverfügbaren in den Blick genommen werden. Dies kann jedoch nur exemplarisch und cursorisch geschehen.

¹³⁶ Vgl. Eberhard JÜNGEL, Tod, 14f.

¹³⁷ Michael GELVEN unterscheidet in seiner Untersuchung *Why me?* vier Erfahrungsbereiche des Schicksals, die er mit typischen Charaktereigenschaften oder Fähigkeiten des Menschen parallelisiert: Er nennt den Spieler (Schicksal als Zufall/chance), den Historiker/Geschichtenerzähler (Schicksal als Bestimmung/destiny), den Geburtstagsfeierler (Schicksal als Glück/fortune) und den Tragiker (Schicksal als Zwang/inevitability).

1. Die Schicksalhaftigkeit der Ereignisse: Der Zufall

Für den Skeptiker Odo Marquard steht zweifelsfrei fest, dass Menschen stets mehr ihre Zufälle sind als ihre Wahl;¹³⁸ er beteuert: „Des Menschen Wirklichkeit ist (...) überwiegend das Zufällige.“¹³⁹ – Die Erkenntnis klingt trivial, und doch ist sie vergleichsweise neu.¹⁴⁰ Denn wie zahlreiche renommierte Naturwissenschaftler, Philosophen und Historiker vor ihm (u. a. Leibniz, Laplace, Descartes, Spinoza, Hegel) war Albert Einstein bis zu seinem Lebensende noch fest davon überzeugt, dass es keinen ‚objektiven‘ Zufall gäbe („Gott würfeln nicht.“).¹⁴¹ Was man im Erleben intuitiv für zufällig halte, so meinte er, erweise sich bei näherer Betrachtung allenfalls als *scheinbare* Zufälligkeit, weil entweder ein geeigneter Beobachtungsstandort fehle oder die zugrundeliegenden naturgesetzlichen oder geschichtlichen Notwendigkeiten (noch) nicht bekannt seien. Es handele sich, pflichten Joachim Konrad und Romano Guardini bei, lediglich um „mangelnde Einsicht und Übersicht, die vom Zufall (...) redet.“¹⁴² Folglich wurde viel wissenschaftlicher Aufwand betrieben mit keiner anderen „Absicht, als das Zufällige zu entfernen“¹⁴³, und man war lange Zeit sehr zuversichtlich, bald alles Unberechenbare in überprüfbar natürliche Notwendigkeiten zu verwandeln, um nichts mehr dem Zufall überlassen zu müssen.

Heute jedoch weiß man detailliert zu belegen, dass auch an der Basis des Lebens nicht Zwänge, Gesetze und Notwendigkeiten herrschen, sondern Beliebigkeit und Zufall.¹⁴⁴ Für manche Entwicklungen sind wahllose – zufällige – Verteilungen sogar zwingend erforderlich, so dass auf einigen Gebieten der Zufall sogar als „verlängerter Arm der Notwendigkeit“¹⁴⁵ erscheint. Nicht allein für die Welt der Elementarteilchen gilt es als „Faktum, dass die dort vorhandenen Zufälligkeiten nicht auf

¹³⁸ Odo MARQUARD, Apologie des Zufälligen, 131.

¹³⁹ Vgl. ebd., 127.

¹⁴⁰ Vgl. Stefan KLEIN, Alles Zufall. Die Kraft, die unser Leben bestimmt, Reinbek bei Hamburg 2004.

¹⁴¹ Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Albert Einstein und Werner Heisenberg über die prinzipielle Unberechenbarkeit bestimmter Eigenschaften von Elementarteilchen („Heisenbergsche Unschärferelation“).

¹⁴² Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 128; vgl. ebd. 33f., 129; vgl. Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 163. Guardini kann sich einen *objektiven* Zufall aus prinzipiellen Gründen nicht vorstellen; seiner Auffassung nach geschähen Ereignisse entweder aufgrund naturgesetzlicher Kausalität oder aus Freiheit; daneben oder dazwischen gebe es nichts.

¹⁴³ Odo MARQUARD, Apologie des Zufälligen, 117.

¹⁴⁴ Vgl. Dieter HATTRUP, Der Traum von der Weltformel, 76-98.

¹⁴⁵ Michael THEUNISSEN, Schicksal in Antike und Moderne (= Erweiterte Fassung eines Vortrags, gehalten in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung am 17. Mai 2004), München 2004, 44.

menschliches Nichtwissen zurückgeführt werden können. Auch der mechanistische Dämon könnte beim radioaktiven Zerfall kein Einzelereignis vorhersagen.“ Angesichts des irreduziblen Zufalls spricht man heutzutage allenfalls noch von einer ‚schwachen Kausalität‘, wobei man zugleich immer um die Probabilität aller wissenschaftlichen Beschreibungen weiß. In allem, was ist und geschieht, steckt offenbar stets ein unhintergebares und nicht selten dominierendes „Zufallselement“¹⁴⁶. Man hat begriffen, dass das Phänomen des Zufalls weder als Perspektiven-Problem aufzulösen ist noch auf die subjektive Begrenztheit des Beobachters zurückgeführt werden kann, sondern eine *objektive*, nicht zu überwindende Grenze menschlichen Wissen-Könnens darstellt. Den ‚echten‘ Zufall gibt es tatsächlich.

In dieser Welt der Zufälle und des Unkalkulierbaren vollzieht sich das Dasein des Menschen. Alternativlos lebt er mit und unter der Willkür des Unberechenbaren und begegnet ihm explizit dort, wo Geschehnisse nicht in ein gängiges Gefüge passen wollen, wo sich die Dinge überraschend, ungeplant und ungewollt ereignen, wo weder Sinn noch Vernunft, ja noch nicht einmal ein Schema sichtbar werden und wo Absichten oder Zwecke offenkundig fehlen. Nicht selten werden angesichts der Unverfügbarkeit des Zufälligen brillante Pläne zunichte gemacht und einfachste Wünsche desillusioniert; geringste Ursachen führen oft aufgrund plötzlicher und unvorhersehbarer Ereignisse zu fatalen Wirkungen, beste Absichten enden in katastrophalen Ergebnissen, und banale Kleinigkeiten erlangen eine verhängnisvolle Bedeutung.¹⁴⁷ Solange immer etwas dazwischenkommt, wird aus dem Gutgemeinten noch lange nicht das Gute. Man findet sich am falschen Ort und zur falschen Zeit vor, weil man die rechte Zeit und den rechten Ort nicht kennen konnte.

Der Mensch erlebt den Zufall als Stachel im Fleisch seiner Selbstbestimmungsambitionen, weil die schwebende Unberechenbarkeit des Unverfügbaren nicht nur sein Lebensglück, sondern auch seine Freiheit und Würde bedroht. Das schmerzliche Ertragenmüssen fehlender Kontrolle zwingt ihn zu dem Eingeständnis, dass seine Begriffe nicht ausreichen, die erlebte Welt zu begreifen, und dass sein Wissen nicht genügt, sie zu verstehen. Für ein stolzes Selbstbewusstsein bedeutet es geradezu eine Demütigung, anerkennen zu müssen, dass es im Zufall vom Unbegreiflichen ergriffen wird.¹⁴⁸ Versprochen die Ideale der Aufklärung noch, selbst in die verborgensten Winkel der Wirklichkeit Licht zu bringen, steht nun die Erkenntnis der bleibenden Blindheit in vielen Bereichen. Als unaufhebbares „agnostisches Moment“ (Joachim Konrad) desavouieren die Zufälligkeiten des Daseins alle hochfliegenden Program-

¹⁴⁶ Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 32.

¹⁴⁷ Vgl. Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 164.

¹⁴⁸ Vgl. Dieter HATTRUP, Der Traum von der Weltformel, 140.

me menschlicher Absolutmachung. Die ‚Macht des Zufalls‘ führt dem Menschen auf wichtigen Lebensfeldern beständig vor Augen, dass er sich niemals sicher fühlen darf. Wie sollte er eine ganze Welt beherrschen, wenn er noch nicht einmal sein eigenes Leben bestimmen kann und vor der Unberechenbarkeit des Zufalls nicht gefeit ist? Und Taten, die manchmal mit einer gewissen Selbstüberschätzung als Ergebnis eines wohlüberlegten Plans dargestellt werden, erscheinen bei genauerer Betrachtung eher wie Glückstreffer in einer Lotterie.

Die irrationale Zufälligkeit der Widerfahrnisse verdeutlicht, dass der Mensch dem „Imperativ zum Absichtsvollen“ (Odo Marquard) nicht entsprechen kann; sie bezeugt die Begrenztheit aller Vernunftanstrengungen und offenbart Bereiche menschlicher Lebenswirklichkeit, die dem kontrollierenden Zugriff für immer entzogen sind. Die Gewissheit über den Zufallscharakter prägender biographischer Ereignisse führt zu der Erkenntnis, Entscheidendes nicht nur nicht garantieren zu können, sondern mehr noch ein Spielball des Unverfügbaren zu sein.

Die Grenzen seiner Selbstbestimmung erfährt der Mensch beispielsweise dort, wo er mit einer plötzlichen Erkrankung konfrontiert wird, einen Unfall erleidet oder eine unerwartete Niederlage verkraften muss; er spürt seine fehlende Souveränität allerdings auch dort, wo er unverhoffte Zuwendung erlebt oder Chancen sich auftun, wo eine Zufallsbegegnung folgenreich wird oder sich die Dinge erstaunlicherweise doch zum Guten wenden. Stets drängen machtvoll, unangekündigt und ungefragt Ereignisse in sein Leben, die es nachhaltig bestimmen. Weil die blinde Zufälligkeit des Ungeplanten und Unvorhersehbaren mitunter jedoch auch grausam-groteske Züge annimmt, kann sie die Grundeinstellung zum Leben bis in den Pessimismus steigern¹⁴⁹ und das „Dasein vor die schwerste Aufgabe“ stellen. Wer angesichts eines jähen Schicksalsschlags erleben muss, wie ihm die Kontrolle über seinen Alltag entgleitet, droht „am Sinn des Lebens irre“ zu werden. Er empfindet das erlebte Unverfügbare nicht nur als ärgerliche Störung oder gewaltsamen Eingriff, sondern auch als etwas „Tückisches und Böses“¹⁵⁰, das in seiner Abgründigkeit Leib und Leben unmittelbar bedroht.

Weil ausnahmslos jeder Mensch vom Zufälligen zutiefst bestimmt ist, kann es kaum eine objektiv-distanzierte Außensicht des Unkalkulierbaren geben. Auch besteht keine Rettung darin, die Dominanz des „negationsresistenten Schicksalszufälligen“ (Odo Marquard) auszublenden oder sie zu verharmlosen – solche Versuche bedeuteten, die Lebenswirklichkeit nicht ernstzunehmen oder zu halbieren. Trotz aller Absolutsetzungs- und Glücksansprüche scheint es unmöglich, das Zufällige, das ei-

¹⁴⁹ Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 34.

¹⁵⁰ Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 164.

nem Menschen zum Schicksal werden kann, aus dem Leben zu entfernen. Der Mensch erlebt nicht von Zeit zu Zeit irgendetwas Zufälliges, sondern er *ist* durch und durch vom Zufall bestimmt und in gewisser Weise selbst ein ‚Produkt‘ des Zufalls. Zufälligkeiten stellen nicht die Ausnahmen in einer ansonsten kontrollierten Welt dar, sondern sind die oft übersehene Regel. Der Skeptiker Odo Marquard bezeugt: Der „Zufall ist keine mißlungene Absolutheit, sondern – sterblichkeitsbedingt – unsere geschichtliche Normalität.“¹⁵¹ Weil der Mensch nicht absolut, sondern endlich und kontingent sei, komme er mehr als durch Wahl und Planung durch Zufälle durchs Leben und zu sich selbst.¹⁵² – Offenkundig ist es des Menschen Schicksal, mit dem Zufall leben zu müssen.

2. Die Schicksalhafterkeit der Daseins-Kategorien: Die Notwendigkeiten

Es erscheint trivial, und es ist doch entscheidend: Das menschliche Dasein vollzieht sich unverfügbar unter den Bedingungen von Raum und Zeit. Die Apriorität seiner raumzeitlichen Konstitution bestimmt nicht nur die kategorialen Anschauungsformen seines Verstandes, sondern sein *gesamtes* Dasein zutiefst. Denn jene Kategorien, die ihm „von der Natur“ mitgegeben werden, besitzen für ihn „den Charakter einer unausweichlichen Objektivität.“¹⁵³ Offenkundig ist der Mensch ein Wesen, das nur als zeitliches und räumliches existieren kann und das sich dessen bewusst ist. Weil die Kategorien von Raum und Zeit das menschliche Dasein und dessen Wahrnehmung unverfügbar bestimmen, werden Anfänge und Geschichten, Begrenzungen und Chancen überhaupt erst möglich – aber auch unausweichlich. Insofern der Mensch die Signatur der Raumzeitlichkeit unverlierbar an sich trägt, erhält seine Existenz mit ihren konkreten zeitlichen und räumlichen Bestimmtheiten eine definierbare Bestimmtheit. Doch der Preis der Eindeutigkeit ist ihre Alternativlosigkeit. Niemals wird es dem Menschen möglich sein, die Bedingungen von Raum und Zeit hinter sich zu lassen, um gewissermaßen überzeitlich und unkörperlich zu existieren. Das konstitutionelle Festgelegtsein besitzt eine „unentrinnbare Urmächtigkeit (...), gegen die anzugehen als völlig aussichtslos“¹⁵⁴ erscheint. Als Zeitlicher ist ihm die Gleichzeitigkeit ebenso verwehrt wie die Ewigkeit, als Körperlicher kann er nicht allgegenwärtig sein und als Definierter nicht grenzenlos.

¹⁵¹ Odo MARQUARD, Apologie des Zufälligen, 131.

¹⁵² Vgl. Odo MARQUARD, Apologie des Zufälligen, 131.

¹⁵³ Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 13.

¹⁵⁴ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 24.

Ohne jemals eine Wahl gehabt zu haben, lebt er zu einer *bestimmten* Zeit und an einem *bestimmten* Ort; seine Lebensdauer ist befristet, und der Körper setzt ihm Grenzen. Für die Einzigkeit seines Lebens gibt es keine zweite Chance. Wo dem Menschen die Unverfügbarkeiten seines bedingten Daseins schmerzlich bewusst werden, fühlt sich er geradezu eingesperrt in das Gefängnis seiner kategorialen Notwendigkeiten, aus dem er niemals herauskommen wird. Er erlebt die Form seines Daseins nicht nur als ein „sich abrollendes Ereignis“, sondern als eine ihn „umklammernde Mächtigkeit“.¹⁵⁵

Offenbar macht ihm das Wissen um sein zeitliches Bestimmtsein mehr zu schaffen als das um sein räumliches.¹⁵⁶ So empfindet er die „Öffnung der Schere von Weltzeit und Lebenszeit“ als „Makel seiner Endlichkeit“; obwohl die Zeit „das am meisten Unsrige“ ist, gilt sie zugleich als das „am wenigsten Verfügbare.“¹⁵⁷ Denn das Bewusstsein, unverfügbar und fest in einen zeitlichen Rahmen eingespannt zu sein, stellt dem Menschen (als einzigem Lebewesen) vor Augen, dass seine Existenz ein Ende haben wird, dass er niemals alles erleben wird und dass er sicher sterben muss. Zu erkennen, „als Episode zwischen Natalität und Mortalität in den Weltlauf eingelassen zu sein“¹⁵⁸, kann gravierende Folgen haben: Es ist nicht nur, dass manche Menschen geschockt reagieren und nahezu in Panik verfallen, wenn ihnen die Tatsache der eigenen Sterblichkeit nahekommmt; schon das ‚latente Wissen‘ der befristeten Lebenszeit verändert das Bewusstsein vom Heute.

Die Zeit erscheint dem Menschen als machtvoll und gebieterisch, und als sein Schicksal muss er sie hinnehmen: Nicht der Mensch ist souverän, sondern die Zeit ist es.¹⁵⁹ Sie verweist den Menschen auf seine konstitutionelle Ohnmacht, indem sie sich nicht nur vollends seiner Kontrolle entzieht, sondern ihn vielmehr der Vergänglichkeit ausliefert und mit ihm nach ihren Gesetzen verfährt.¹⁶⁰ Als im Fluss der Zeit Stehender vermag nur der Mensch, die Zeit genauestens zu messen, doch beherrschen wird er sie nie. Sie richtet sich nicht nach dem Menschen; stattdessen hat sich dieser alternativlos nach ihr zu richten – und am Ende richtet sie ihn unwider-ruflich und reißt ihn mit sich fort.

¹⁵⁵ Ebd., 26.

¹⁵⁶ Hilfreiche Anregungen zu dieser Thematik sind dem Buch von Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt ²1996, entnommen. vgl. auch Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, 667f.

¹⁵⁷ Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, 87, 74.

¹⁵⁸ Ebd., 73.

¹⁵⁹ Vgl. Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 75.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 74.

Der zeitliche Index der menschlichen Existenz lässt ihn die Kürze des eigenen Lebens spüren; er weiß um sein begrenztes Zeitkontingent und erlebt es häufig als eklatanten Lebens-Mangel. Denn stets ist die Zeit zu knapp, und fast immer kommt der Tod zu früh.¹⁶¹ Angesichts des „Absolutismus der Zeit“ (Hans Blumenberg) und ihrer Irreversibilität gerät er in „Versäumnisangst“. Er muss „*seine Zeit* verteidigen“¹⁶², um möglichst „alles in die Lebenserwartung des konkreten und hinfälligen Subjekts hereinzuziehen oder hineinzuzwingen“¹⁶³. Viele seiner Unternehmungen dienen einzig dem Zweck, „Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben. (...) Die Welt kostet Zeit.“¹⁶⁴

Zur Kompensation seiner Zeitknappheit versucht der Mensch nicht selten, auf ver-zweifelte Weise das verbleibende Rest-Leben zu intensivieren oder zu beschleunigen. Das Leben gerät zur einzigen und letzten Gelegenheit, so dass der „Run auf die Offerten der Welt (...) keine Behinderung“¹⁶⁵ duldet. Auf der einen Seite wächst angesichts der unaufhaltsam dahinfließenden Zeit die Angst, mit der Zeit den Anschluss zu verlieren oder etwas zu verpassen, und auf der anderen Seite sinkt die Bereitschaft, verschwenderisch mit der Zeit umzugehen. Zeitknappheit führt zu steigendem Zeit-Druck.

Die Einmaligkeit des Lebens, der Mangel an Lebenszeit und die Unfähigkeit, *alles* erleben zu können, machen es notwendig, auszuwählen und Entscheidungen zu treffen; nur unter Ausblendung der Realität des Todes ließe sich an dem Programm einer absoluten Wahl festhalten.¹⁶⁶ Die Unverfügbarkeit der Lebenszeit-Befristung bedeutet Reduzierung von Möglichkeiten, und beschränkte Möglichkeiten bewirken Entscheidungsdruck. Es scheint ebenso trivial wie erschreckend: Der Mensch muss ein anderes oder viele andere Leben auslassen, um dieses eine Leben in Freiheit führen zu können.¹⁶⁷

Die mitunter tragische Erkenntnis, aufgrund der fehlenden Zeitsouveränität gravierende Fehlentscheidungen getroffen zu haben, Geschehenes nicht ändern und Dinge nicht mehr rückgängig machen zu können, lässt alle vermeintliche „Zeitvergessenheit“ (Martin Heidegger) vergessen und die existentiell empfundene „Herrschaft der Zeit“ zu einer zentralen Schicksalserfahrung werden. Besonders wenn die Vergan-

¹⁶¹ Vgl. ebd., 73.

¹⁶² Ebd., 105, 91 (kursiv i. O.).

¹⁶³ Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, 239.

¹⁶⁴ Ebd., 73.

¹⁶⁵ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 105; vgl. ebd., 104

¹⁶⁶ Vgl. Odo MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, 122.

¹⁶⁷ Vgl. Martin SEEL, *Sich bestimmen lassen*, 277; vgl. Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, 397.

genheit der Zukunft zum Schicksal wird und deren Aussichten belastet, beschneidet oder gänzlich aufhebt, wandelt sich die Zeit zu einer „fremden und entfremdenden“¹⁶⁸ Macht, gegenüber der das Selbstbestimmungs-, Freiheits- und Glücksstreben des Menschen kraftlos erscheinen muss. Denn wo die Hypotheken des Vergangenen weite Teile des Zukünftigen bereits bestimmt haben, erstirbt die Hoffnung, dass es grundsätzlich *anders* werden könnte, und es bleibt allein der schwache Trost der Gegenwart – vielleicht sogar nur der winzige Trost des Augenblicks.

Schon immer hat man die verrinnende, gefräßige oder unumkehrbare Zeit als jene Hauptunverfügbarkeit verstanden, die das Leben elementar bestimmt und den Menschen unfrei macht. Wie kaum etwas anderes betrachtet man die Zeitlichkeit des Menschen als unabänderliches Schicksal. Mag das Hoffen und Wünschen des Menschen auch auf Dauer, Bestand und vielleicht sogar Ewigkeit zielen, so dominieren in seiner Wirklichkeit vielmehr Endlichkeit, Vergänglichkeit und Provisorium.

Doch die Raumzeitlichkeit bestimmt die konstitutionellen Unverfügbarkeiten menschlichen Daseins nicht allein. Wenngleich man dem Menschen immer wieder „idealistische Dimensionen zuweist, die vom Naturzusammenhang abgehoben sind“¹⁶⁹, bleibt er doch zutiefst und zuinnerst durch die Natur bestimmt; denn auch zu seiner *naturhaften Verfasstheit* gibt es keine Alternative. Genetische Dispositionen, physiologische, psychologische und körperliche Gegebenheiten, naturgesetzliche Beschränkungen, Anlagen, Talente und vieles andere verleihen einer Person nicht nur ihre spezifische Gestalt, sondern limitieren zugleich auch ihre Freiheitsmöglichkeiten. Insbesondere dann, wenn jemand durch Krankheit, Alter oder Gebrechen an die Grenzen seiner *naturgegebenen* Konstitution stößt, spürt er, wie sehr er durch den „Mangel an natürlicher Mitgift“ festgelegt ist und bestimmt wird. Als freier und lebendiger Geist findet sich der Mensch – ohne Wahl – in einem „lästigen Bedingungs-horizont“ vor, der nicht nur den Radius seiner Betätigungen vorgibt, sondern auch in seiner absoluten „Verbindlichkeit (...) die Gegeninstanz des (...) Willens“¹⁷⁰ darstellt.

Zweifellos ist die Natur des Menschen Schicksal, weil alle seine konkreten und geistigen Taten und Vollzüge – auch die humansten und abstraktesten – ausnahmslos eine stoffliche und natürliche Basis besitzen und an die Strukturprinzipien der (organischen) Materie gebunden sind.¹⁷¹ Ohne einem „eliminativem Materialismus“

¹⁶⁸ Michael THEUNISSEN, Schicksal in Antike und Moderne, 12.

¹⁶⁹ Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 144.

¹⁷⁰ Hans BLUMENBERG, Nachahmung der Natur, 66, 63.

¹⁷¹ Vgl. hierzu und zum Folgenden Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 143f.; Hans-Jürgen EYSENCK, Die biologische Grundlage des sozialen Verhaltens, in: Schicksal? Grenzen der Machbarkeit, 68-90.

das Wort reden zu wollen und obwohl der Mensch „sich selbst nicht als jemand [erfährt], dessen Organ die Erfahrungen seines Bewusstseins erzeugt“¹⁷², bleibt es wissenschaftliche Tatsache, dass auch das menschliche (Freiheits-)Bewusstsein nicht ohne ein natürlich-biologisches Fundament *sein* kann. Neurobiologische Prozesse, die sich unbewusst im Hintergrund vollziehen und deswegen nicht kontrolliert werden können, scheinen den Menschen entscheidender zu bestimmen, als man noch vorzeiten vermutet hatte. Offenbar kann eine Person nur in dem Rahmen frei und glücklich sein, den die physiologischen und biologischen Bedingungen erlauben. Sicherlich überzeichnet Wolfgang Roth, wenn er im Sinne eines reduktionistischen Naturalismus behauptet, der Mensch tue nicht, was er wolle, sondern er wolle, was er tue; doch gleichwohl dürfte es gute Gründe geben anzuerkennen, dass der Mensch die langen Schatten seiner schicksalhaften Physis wohl kaum überspringen wird.

Noch bevor der Mensch seiner selbst bewusst wird und frei zu handeln beginnt, ist das Dasein bereits durch den Rahmen seiner raumzeitlichen Verfasstheit und seiner natürlichen Konstitution bestimmt; dieses apriorische welthafte Kategoriengefüge gibt jeder späteren Selbstsetzung ihre unverfügbaren Regeln vor. Wo jedoch Zeit, Raum und Materie ins Spiel kommen – so hatte man schon in der Antike erkannt –, tritt zwangsläufig Schicksalhaftigkeit auf den Plan, und Unfreiheiten und Begrenzungen sind die unvermeidbaren Folgen. Doch auch wenn diese Beschränkungen mitunter leidvoll erfahren werden, sind sie zugleich in gewisser Weise hilfreiche Definitionen; denn erst aufgrund ihres Festgelegtseins wird es möglich, eine Person in ihrer *individuellen* Form zu bestimmen, zu beschreiben oder zu erkennen.

3. Die Schicksalhaftigkeit der Lebens-Vorgaben: Das Los

Unverfügbarkeiten legen jedoch nicht nur die kategorialen und naturhaften Rahmenbedingungen des menschlichen Daseins fest, sondern bestimmen auch die konkrete Gestalt des Einzelnen. Jeder Mensch besitzt eine unverwechselbare „biologische Basis“, die seinem Vermögen, aber auch seinem „individuellen Wünschen und Wollen Grenzen“ setzt. Deswegen haben Menschen „nicht alle die gleichen Fähigkeiten, sie befinden sich bei der Geburt nicht im Zustand der Lockeschen Tabula rasa, auf welche die Gesellschaft schreiben kann, was ihr beliebt; statt dessen sind sie auf wunderbare Weise verschieden und passen in kein von politischen Phantasten gezimmertes Prokrustesbett.“¹⁷³

¹⁷² Bernulf KANITSCHIEDER, *Entzauberte Welt*, 143.

¹⁷³ Hans-Jürgen EYSENCK, *Die biologische Grundlage des sozialen Verhaltens*, 89.

Allein aufgrund seines *spezifischen* genetischen Erbes findet sich Mensch in seinem einmaligen So-Gesetztsein vor und hat – ohne Widerrufsrecht – dieses Los zu tragen. Konnte er schon nicht über die Tatsache seiner bloßen Existenz entscheiden, so kann er noch weniger darüber bestimmen, *warum* er gerade als dieser und nicht als jemand anders geboren wurde. Ratlos muss er bekennen: „I am not merely *ignorant* of the forces that brought me, in all my privacy an peculiarity, into the world; I am rather *certain* that my own existence is unearned and undeserved.“¹⁷⁴ Naturwissenschaftliche Erklärungen helfen nicht weiter bei dem tiefempfundenen Staunen über „the mysterious uniqueness of every infant“¹⁷⁵. Dass jemand als dieser Einzigartige geboren wurde und nun unverfügbar auf seine individuelle leibliche und seelische Gestalt *festgelegt* ist, führt an „the sheer limits of natural explanation“¹⁷⁶. Die existentielle Erfahrung des Einflusses geburtlicher Persönlichkeitsmerkmale offenbart eine „vorbestimmte Notwendigkeit“ und eine „unabänderliche Unverfügbarkeit dessen, was jeglicher ist und was ihm geschieht.“¹⁷⁷ Infolgedessen besitzt niemand die Möglichkeit, ‚aus seiner Haut herauszukommen‘ oder ‚über seinen Schatten zu springen‘ – zeitlebens bleibt er festgelegt auf die einmalige Person, die er ist. So trägt jeder ein Erbe in sich, das er nicht gewählt und vielleicht auch nicht gewollt hat und das trotzdem Wesensbestandteil seiner Person, Bestimmung seines Charakters und Rahmen seiner Lebensperspektive ist.

Doch nicht allein die Unverfügbarkeiten seines Geno- und Phänotyps können einem Menschen zu Schicksal werden. Zu seinem Lebens-Los zählen auch all jene soziokulturellen Bestimmungsfaktoren, die seine Entwicklung tiefgreifend beeinflussen. Das familiäre und soziale Milieu, das schon vorhanden ist und in das jemand *hineingeboren* wird, liegt ebenso jenseits der Grenze individueller Wählbarkeit wie die wirtschaftlichen und politischen Umstände seiner Zeit.¹⁷⁸ Keiner konnte seine Ta-

¹⁷⁴ Michael GELVEN, *Why me?*, 39 (kursiv i. O.) [„Mir sind nicht bloß die Kräfte unbekannt, die mich als diese bestimmte und einzigartige Person zu Welt gebracht haben; ich bin mir auch sehr sicher, dass mein Dasein völlig unverdient ist.“].

¹⁷⁵ Ebd., 73 [„...über die geheimnisvolle Einzigartigkeit eines jeden Kindes.“].

¹⁷⁶ Ebd., 74 [„... führt an die äußersten Grenzen naturwissenschaftlicher Erklärung.“].

¹⁷⁷ Odo MARQUARD, *Ende des Schicksals?*, 68.

¹⁷⁸ Vgl. beispielsweise Johann Wolfgang von GOETHE, Vorwort zum ersten Band der Autobiographie „*Dichtung und Wahrheit*“: „Denn dieses scheint die Hauptaufgabe der Biographie zu sein, den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen, und zu zeigen, in wiefern ihm das Ganze widerstrebt, in wiefern es ihn begünstigt, wie er sich eine Welt- und Menschenansicht daraus gebildet, und wie er sie, wenn er Künstler, Dichter, Schriftsteller ist, wieder nach außen abgespiegelt hat. Hierzu wird aber ein kaum Erreichbares gefordert, dass nämlich das Individuum sich und sein Jahrhundert kenne, sich, inwiefern es unter allen Umständen dasselbe geblieben, das Jahrhundert, als welches sowohl den Willigen als Unwilligen mit sich fortreißt, bestimmt und bildet,

lente, Charaktereigenschaften und Begabungen auswählen, und niemand die Umstände beeinflussen, sie zu fördern oder zu vernachlässigen. Maßgebliche Kräfte, die die eigene Persönlichkeitsbildung prägen, bleiben dem Betroffenen prinzipiell entzogen.

Immer kommt der endliche Mensch zu einer bereits bestehenden Welt hinzu, und stets betritt er eine Bühne, auf der die Kulissen schon aufgebaut sind. Deshalb ist niemand „der absolute Anfang: jeder lebt mit unverfügbaren Vorgaben“ und „muß (...) an das anknüpfen, was schon da ist: Zukunft braucht Herkunft.“¹⁷⁹ Dies bedeutet, dass die „Unvermeidlichkeit der Üblichkeiten“ den verfügbaren Handlungs- und Freiheitsspielraum des Einzelnen entscheidend bestimmt. Stets wird die „Wahl, die wir sind“, getragen vom Vorgefundenen als der „Nichtwahl, die wir sind: (...) Wahl braucht Üblichkeiten.“¹⁸⁰

Es wird sicher zutreffen, dass der Mensch bestehende Anknüpfungspunkte, Üblichkeiten und Vorgaben zwingend braucht, um überhaupt leben und gestalten zu können,¹⁸¹ doch werden diese nicht selten als Enge, Beklemmung und Zwang empfunden. Die gleichermaßen unverzichtbare wie unverfügbare Herkunft, Sozialisation und Umwelt eines Menschen bedeuten unter Umständen auch lebenslanges Handicap, schwere Vergangenheitslast oder schlimmes Trauma. Denn das „Schicksalszufällige“ (Odo Marquard) ist nicht immer harmlos: es kann ganze Biographien determinieren, Chancen verunmöglichen oder Freiheiten blockieren. Wessen Kindheit und Jugend ‚unter keinem guten Stern stehen‘, trägt an der Last seines schicksalhaften Erbes mitunter bis zum Lebensende. Auch wenn es tatsächlich gelingen sollte, sich von den bedrückenden Umständen der eigenen Lebensgeschichte zu emanzipieren, bleiben immer noch die unbewussten und verborgenen psychischen Festlegungen und Bestimmungen.¹⁸² Als selbstverständliche Denkmuster und Verhaltensweisen formen sie unbemerkt und deshalb unverfügbar die „innere Gestalt“ eines Menschen und bestimmen dessen individuelle „Entelechie (...), die zum Teil im Wesen der betreffenden Person angelegt, zum Teil durch Erziehung und entscheidende Erlebnisse erworben worden ist.“¹⁸³ So liegt es gewissermaßen in einer unaufhaltsamen Konsequenz, dass manchen Menschen im Laufe ihres Lebens gerade

dergestalt, dass man wohl sagen kann, ein jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach außen betrifft, ein ganz anderer geworden sein“ (in: Goethes Werke, hg. v. Christian Christiansen, Bd. 1, Hamburg 1925, 7).

¹⁷⁹ Odo MARQUARD, *Ende des Schicksals?*, 76, 78; vgl. ders., *Zeit und Endlichkeit*, in: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1995, 45-58, hier: 48f.

¹⁸⁰ Odo MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, 125.

¹⁸¹ Vgl. Odo MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, 125; ders., *Ende des Schicksals?*, 78.

¹⁸² Vgl. hierzu und zum Folgenden Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 167f.

¹⁸³ Ebd., 168.

dasjenige Schicksal widerfährt, das ihrem schicksalhaft gewordenen Wesen *entspricht*. Die unverfügbaren Vorgaben entscheiden also nicht nur über die Gegenwart eines Menschen, sondern bestimmen auch dessen Zukunft in erheblichem Maß mit. Was jemandem an Optionen offensteht, ist häufig bereits längst entschieden, bevor er selbst zu entscheiden beginnt – jeder kann nur werden, was er ist, wenn ihm ermöglicht wird zu werden, was er ist.

Bereits in seinen biographischen Ursprüngen wird jeder Mensch in erheblichem Maß durch zufällige Umstände, vorgegebene Strukturen und eine Fülle von Üblichkeiten bestimmt. Doch trotz wachsenden Selbstbewusstseins und steigenden Freiheitsstrebens lassen die persönlichen Unverfügbarkeiten im weiteren Verlauf des Lebens nicht nach: Eltern, Verwandte, Nachbarn, Lehrer und *Vorgesetzte* fallen einem Menschen gewissermaßen zu und können positiven oder negativen Einfluss erlangen; häufig bestimmen Sachzwänge wichtige Entscheidungen, ohne dass echte Alternativen vorhanden wären; folgenreiche Begegnungen kommen meistens ungeplant und absichtslos oder auch gar nicht zustande; berufliche Chancen tun sich unverhofft auf oder verschließen sich genauso unvermittelt – oft unabhängig vom eigenen Zutun; von Krankheiten, Unglücksfällen und Katastrophen wird man getroffen oder auch verschont; und über die Liebe des Lebenspartners lässt sich nicht verfügen – sie kann nur frei geschenkt werden.

Angesichts der allgegenwärtigen und nicht nachvollziehbaren Glück/Unglück-Verteilung muss manchem das Dasein fast wie eine Lotterie erscheinen: Den einen fallen die Hauptgewinne in den Schoß, während die anderen leer ausgehen. Die Benachteiligten erleben das zugeteilte Lebens-Los überwiegend als ungerecht und unverdient; doch auch die *demütigen* Gewinner wissen, dass sie weder Recht noch Anspruch auf ihr Glück hatten. Die Zuweisung des individuellen Schicksals scheint keiner nachvollziehbaren Logik und keinem erkennbaren Plan zu folgen, und doch sind die Konsequenzen für den Einzelnen enorm. Musste er bereits anerkennen, dass die Menschen nicht mit der gleichen Ausstattung an Fähigkeiten, Begabungen und Intelligenz geboren wurden, erlebt er nun, wie Erfolge oder Misserfolge in unverfügbarer Weise den Menschen zufallen.¹⁸⁴ Wesentliches kann er offenbar nicht machen – es geschieht ihm.

Jede Rückschau auf ein Leben zeigt in besonders klarer Weise, wie wenig der Betroffene selbst an entscheidenden Stellen *gewählt*, *gemacht* oder *entschieden* hat: Vieles ist ihm ‚einfach zufällig widerfahren, einiges ist ihm ‚passiert‘, und manches ‚musste sein‘. Martin Seel hat wahrscheinlich Recht, wenn er feststellt, dass „wir nur *vergleichsweise* passiver oder aktiver leben können, dass wir die Bedingungen unseres

¹⁸⁴ Vgl. Hans-Jürgen EYSENCK, Biologische Grundlage des sozialen Verhaltens, 86f.

Handelns nicht annähernd vollständig fixieren können.“¹⁸⁵ Vielfach sind es vorhandene „natürliche oder geschichtliche Gegebenheiten und Geschehnisse, welche uns zustoßen [und die] unser Leben ausmachen.“¹⁸⁶ Offenbar ist jede Biographie von Anfang an tiefer in *Geschichten verstrickt*, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Manche Menschen spüren deutlich, so schreibt Wilhelm Schapp im Jahre 1953, dass die eigene „Geschichte nicht in das Nichts hineingestellt ist, nicht aus dem Nichts hervortaut, sondern mit tausend Wurzeln in Welt verwurzelt ist, und zwar in eine geschichtliche Welt, die unmittelbar mit der [eigenen] Geschichte mitgegeben ist.“¹⁸⁷ Bei aller Unmittelbarkeit des aktuellen Erlebens wird nach Schapps Meinung oftmals übersehen, dass jede Individual-Geschichte einen „Hintergrund“ besitzt, der sich zwar einerseits „im Halbdunkel verliert“, doch andererseits „das sicherste zu sein scheint und den Vordergrund trägt.“¹⁸⁸ So stehe jede Lebensgeschichte in den Geschichten der anderen, und die Geschichten der anderen in der eigenen.

Schon Karl Marx hatte gesehen: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“¹⁸⁹. Nicht nur das faktische Geschehensein vergangener Geschichten, sondern mehr ihr fortdauernder Einfluss auf die Gegenwart, legen den Menschen schicksalhaft fest und verhindern, „den Verstrickten (...) aus seinen Geschichten heraus[zulösen“; deswegen wird es unmöglich sein, ihn „mit erkennbarem Sinn in einen anderen Komplex von Geschichten hinein[zusetzen.“¹⁹⁰ Unvermeidlich erlebt jeder Mensch seine individuelle Geschichte, aber ebenso unausweichlich *ist* er diese Geschichte. Geschichten, in die Menschen involviert sind und die ihnen zum Schicksal werden, sind deshalb niemals allein willentlich gemacht. Was jemanden apriorisch bestimmt und was im Laufe seines Lebens als seine einzigartige Geschichte erkennbar wird, ist immer ein Konglomerat aus Planung und Berechnung, aber auch aus Dazwischenkommendem und Widerfahrem. Bei den Geschichten, „die wir nicht erst wählen, sondern in denen wir stecken“, handelt es sich offensichtlich um „Handlungs-Widerfahrnis-Gemische“ (Odo Marquard); sie können deswegen niemals voraus-

¹⁸⁵ Martin SEEL, *Sich bestimmen lassen*, 277 (kursiv v. m.).

¹⁸⁶ Odo MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, 129.

¹⁸⁷ Wilhelm SCHAPP, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Hamburg 1953, 91.

¹⁸⁸ Ebd., 89.

¹⁸⁹ Karl MARX, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: MEW, Bd. 8, 115 (zit. n. Reinhart KOSELLECK, *Über die Verfügbarkeit der Geschichte*, in: *Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium*, München 1977, 51-67, hier: 62).

¹⁹⁰ Wilhelm SCHAPP, *In Geschichten verstrickt*, 160f.

schauend entworfen, sondern immer nur im Rückblick erzählt werden. Aus diesem Grunde wirken Lebensgeschichten manchmal planlos und zufällig, sie verstören oder irritieren, und man kann den Eindruck gewinnen, als sei jemand nur selten ‚Herr des Geschehens‘, sondern eher das Opfer politischer, wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher (Groß)-Ereignisse gewesen.¹⁹¹

Nicht selten steht der Mensch ratlos und verwirrt einer Geschichtsmächtigkeit gegenüber, die den Radius individueller Lebensmöglichkeiten entscheidend bestimmt und die weder mit „traditionellen Begriffen“, noch mit „Gebilden von Kausalität“, noch mit der „Freiheit des Willens“¹⁹² zu erklären ist. Die Frage, warum die geschichtlichen Umstände so sind, wie sie sind, und warum sie dem einen Schweres zumuten, während sie einen anderen verschonen, bleibt unbeantwortbar; auch mit größten Anstrengungen lässt sich das Wollknäuel der vielen Geschichten, in die der Mensch verstrickt ist, nicht entwirren. Es kennzeichnet offenbar „die Qualität der geschichtlichen Zeit, daß sie Faktoren hervortreibt, die sich der Verfügbarkeit entziehen.“¹⁹³

Genetik, Geschichte und *Milieu* bestimmen offenbar zu einem ganz erheblichen Teil das Lebenslos eines Menschen.¹⁹⁴ Trotz aller Versuche, Gene zu manipulieren, Geschichte zu machen und Milieus zu optimieren, stellen diese Gegebenheit nach wie vor zentrale Unverfügbarkeitsfaktoren dar, die jede Person unausweichlich bestimmen.¹⁹⁵ Ohne eine Wahl gehabt zu haben, findet man sich mit einmaligen Veranlassungen, unter spezifischen geschichtlichen Bedingungen und in einem bestimmten sozialen Umfeld vor: Nur mit dieser Mitgift ist und wird jeder er selbst. Ob sich nun die Vererbung als mächtiger erweist als das Milieu,¹⁹⁶ oder ob die sozial-kulturelle Umgebung einflussreicher ist als die Gene, ändert nichts an der Tatsache, dass der Mensch *wesentlich* durch Vorgegebenes und Vorhandenes schicksalhaft festgelegt

¹⁹¹ Vgl. Odo MARQUARD, Apologie des Zufälligen, 129f. (mit Bezug auf Hermann LÜBBE, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse); zum Folgenden vgl. ebd.

¹⁹² Wilhelm SCHAPP, In Geschichten verstrickt, 162.

¹⁹³ Reinhart KOSELLECK, Über die Verfügbarkeit der Geschichte, 63; vgl. Hans BLUMENBERG, Lebenszeit und Weltzeit, 60f.

¹⁹⁴ Vgl. Mohammed RASSEM, Nachwort, in: Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium, München 1977, 193-209, hier: 195.

¹⁹⁵ Vgl. Franz KAMPHAUS, „Ach ja, der Franz“, in: FAZ (21.12.2008), 3.

¹⁹⁶ Vgl. Hans-Jürgen EYSENCK, Biologische Grundlage des sozialen Verhaltens, 74. – Eysenck betont, dass die wissenschaftliche Zwillingsforschung zeige, in welchem Maß die genetische Disposition den Charakter eines Menschen bestimme und ihn beispielsweise zum Verbrecher werden lasse; dies habe schon sehr früh Johannes LANGE, Verbrechen als Schicksal, Leipzig 1929, deutlich zu machen versucht.

ist. Je größer jedoch sein Wunsch nach Autonomie und Lebensglück ist, desto leidvoller und bekümmert muss er anerkennen, wie ihm gewissermaßen von ‚außen‘ – auf jeden Fall aber *heteronom* – nur ein begrenzter Spielraum für seine Freiheitsmöglichkeiten zugeteilt wurde. Sei es ein musikalisches Talent oder die ‚Gnade der späten Geburt‘, sei es ein zerrüttetes Elternhaus oder Asthma – sein Los hat niemand ursprünglich gewählt – es ist sein Schicksal.

4. Die Schicksalhaftigkeit der Gesellschaft: Der Zwang

Unabänderlichkeiten, die zum Schicksal werden können, erlebt der Menschen jedoch nicht nur in Form kategorialer, naturbedingter oder biographischer Vorgaben, sondern auch als *zwingende Umstände*, die sein Leben in hohem Maße bestimmen.¹⁹⁷ Noch ehe ein Individuum zu einer Gesellschaft hinzukommt, sind ihre wesentlichen Strukturen, Prozesse und Prioritäten längst festgelegt und besitzen nicht selten den Anspruch unbedingter Geltung. Die jeweiligen politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, juristischen oder ökologischen Bedingungen prägen als „Fatalität der Institutionen“ (Theodor W. Adorno) oder als tradierte Konventionen gleichermaßen Gemeinschaften wie Einzelne. Wenn ihre Autorität derart an Bedeutung gewinnt, dass Alternativen nicht nur nicht umgesetzt, sondern kaum mehr gedacht werden können, und wenn sie zugleich als machtvolle Bestimmtheit ein Leben dominieren, werden sie dem Betroffenen zum persönlichen Schicksal.

Doch obwohl gesellschaftlich-kulturelle Festlegungen letztlich menschlichen Ursprungs sind, können sie offenkundig eine so beherrschende Eigendynamik und durchsetzungsstarke Macht entwickeln, dass sich ihnen niemand entziehen kann. Wo sie in Kraft sind, schließen sie eine Wahlmöglichkeit kategorisch aus und beanspruchen bisweilen dieselbe Anerkennung wie naturgegebene Unverfügbarkeiten. Beispielsweise bestimmte noch im Deutschland des 20. Jahrhunderts die soziale Herkunft das berufliche und gesellschaftliche Schicksal eines Menschen. Bereits an der Wiege stand alternativlos fest, was aus jemandem wird: Das Kind eines protestantischen Bürgerlichen wurde ebenfalls ein protestantischer Bürgerlicher, und das eines katholischen Bauern ein katholischer Bauer. An der Geltung derartiger Ordnungen wagten damals nur wenige zu zweifeln, wobei jene, die unter der Starrheit der gegebenen Zwänge besonders zu leiden hatten, eher als die Privilegierten das

¹⁹⁷ Vgl. Ingo KLAER, Art. „Schicksal III“, in: TRE 30, 113f. – Exemplarisch am Leben Goethes zeigt Gottfried EISERMANN, in welchem Maß schicksalhafte Umstände ein Leben bestimmen (können): Schicksal und Zufall. Aus Goethes Leben, Bonn 1998.

Selbstverständliche als unselbstverständlich betrachteten und Gegenentwürfe zur Wirklichkeit, in der sie lebten, machten.¹⁹⁸

Bei den gesellschaftlichen und politischen Unverfügbarkeiten handelt es sich fast immer um kulturelle Entitäten, die der Mensch ursprünglich selbst ins Leben gerufen und denen er mal ausdrücklich, mal indirekt die Aura des Schicksalhaften gegeben hat. Durch die ihnen zugewachsene Autorität konnten sie sich schleichend verselbstständigend und zu vorherrschenden Kräften entwickeln, die die erlangte Position kaum mehr räumen. Aufgrund ihrer Anciennität, ihrer Würde oder ihrer Legitimation haben sie im Laufe der Zeit einen nahezu unantastbaren Status erlangt, der sie häufig kritikimmun und unkontrollierbar macht. Als soziale und moralische Normen, als geltende Gesetze oder als schlichte Konventionen bestimmt das *weiche Schicksal* die konkrete Lebenswirklichkeit und wird nicht selten als einengender Zwang empfunden, der kaum mehr Raum zur Selbstentfaltung lässt. Wem diese Zwangsdimension des Daseins existentiell nahekommt, erlebt sie nicht selten als erheblichen Autonomieverlust und als biographische Sackgasse. Gesellschaftliche oder soziale Schicksalhaftigkeiten können mitunter das Streben nach Freiheit und Lebensglück sogar völlig sabotieren, wenn sie mit ihren machtvollen Abhängigkeitsstrukturen den Menschen gewissermaßen gefangen nehmen und ihm keinerlei Ausweg mehr lassen.

Schwerwiegende unverfügbare Ereignisse, die das Potential in sich tragen, zum Schicksal zu werden, betreffen jedoch nicht nur den Einzelnen, sondern auch *Gemeinschaften*. Denn auch Gruppen oder ganze Gesellschaften können dem Unverfügbaren ohnmächtig ausgeliefert sein und erleben, wie sie an die Grenzen ihres Handlungs- und Entscheidungsspielraumes geraten. So haben Familien, Sippen, Städte, Völker und Kulturen ihre gemeinsamen Schicksale, denen sie sich unausweichlich stellen müssen. Individuen bilden durch ihre Verwandtschafts-, Raum- oder Zeitgenossenschaft *Schicksalsgemeinschaften*, die durch die kollektive Erfahrung des Ausgeliefertseins an übermächtige Unverfügbarkeiten gestiftet werden. Nicht selten führt, treibt und schließt ein schicksalhaftes Ereignis Menschen zusammen, die zuvor in keinerlei Beziehung zueinander standen (z. B. Patienten in einem Krankenzimmer, Mitarbeiter in der Sorge um ihren Arbeitsplatz, Opfer oder auch die Helfer eines Unglücks, Insassen eines Gefängnisses, Angehörige eines Volkes angesichts nationaler Bedrohung). Wo man sicher weiß, dass der andere mit demselben Schicksal konfrontiert ist wie man selbst und es in ähnlicher Weise

¹⁹⁸ Man denke beispielsweise nur an die gesellschaftliche Stellung der Frau; vielfach hing und hängt es allein vom Geschlecht eines Menschen ab, welche Zukunftschancen ihm zur Verfügung standen.

wahrnimmt, fallen gewohnte Barrieren und richtet sich der Blick gemeinsam auf das unumkehrbar Eingedretene oder das unvermeidbar Kommende.

Als die kulturgeschichtlich wohl ursprünglichsten Erfahrungen *gemeinschaftlich* erlebter Schicksalhaftigkeit dürfen wahrscheinlich das Rätsel um die Lebensweitergabe und das existentielle Ausgeliefertsein an die Naturgewalten gelten. Die kollektive Hilflosigkeit führte Sippen und ganzen Völkern die eigene Ohnmacht und Begrenztheit vor Augen. Vermutlich hat es das gesellschaftliche Selbst- und Weltverständnis über Jahrtausende hinweg geprägt, dass die Sicherstellung der elementaren Bedürfnisse einer Gesellschaft (Nachwuchs und Nahrung) nicht im Verfügungsbereich der Menschen stand, sondern augenscheinlich in der Hand fremder schicksalsbestimmender Kräfte lag.¹⁹⁹

Die Kultur- und Sozialgeschichte zeigt, dass abhängig von Ort und Zeit durchaus unterschiedliche gesellschaftliche Kräfte sich zu schicksalsproduktiven Mächten entwickelten, wobei ihre wirkmächtigen Konkretionen mit flächendeckender Durchsetzungskraft das Handeln und Entscheiden von Einzelnen und Gruppen festlegen. Während beispielsweise Napoleon Bonaparte und Johann Wolfgang von Goethe behaupteten, die *Politik* sei das Schicksal der Menschen²⁰⁰, erklärt mehr als hundert Jahre später Walther Rathenau die *Wirtschaft* zum Schicksal.²⁰¹ Kurz darauf betont Carl Schmitt erneut die schicksalhafte Dominanz der Politik, doch differenziert er insofern, als er erkennt, dass „von der Wirtschaft wie von jedem Sachgebiet“ erst dann eine schicksalsbestimmende Bedeutung ausgehen könne, wenn sie den „Punkt des Politischen erreicht“ habe; erst wenn also die „wirtschaftliche Machtstellung“ zu einem „Politikum“ und dadurch gesellschaftlich wirksam geworden sei, werde sie tatsächlich für die Menschen „zum Schicksal“²⁰².

In jüngerer Zeit brechen zusehends neue quasi von Menschen gemachte Lagen mit schicksalhafterm Zwang weltweit über die Gesellschaften herein: unaufhaltsame Umweltzerstörungen und Klimaveränderungen, beschleunigter Ressourcenschwund, liberalisierte Kapitalströme, Medienmacht, technische Komplexitäten,

¹⁹⁹ Zur Entstehung der Religion aus dieser fatalitären Grundsituation vgl. Gianni VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*, 12ff. (bes. 14). – Analog zu der Formel „Wo des Menschen Möglichkeiten aufhören, fangen Gottes Möglichkeiten erst an“ war und ist es immer eine Versuchung, Gott gerade *jenseits* dessen, was Menschen erreichbar ist, zu vermuten – also quasi in den ‚Lücken‘.

²⁰⁰ Vgl. Johann Peter ECKERMANN, *Gespräch mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Neue Ausgabe, hg. v. Fritz Bergemann, Wiesbaden 1955, Bd. 2, 458, 807.

²⁰¹ Vgl. Walther RATHENAU, *Wirtschaft ist Schicksal*, hg. v. Uwe GREWE, Husum 1990, 7; vgl. auch Rainer HANK, *Erklär mir die Welt. Warum ist die Wirtschaft unser Schicksal?*, in: FAZ.net vom 9.6.2008 (<http://www.faz.net>).

²⁰² Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1979, 76f.

kollabierende Sozialversicherungssysteme, unkontrollierbare Wirtschaftsstrukturen, überbordende Bürokratie und Verschuldung, Hungersnöte und der globale Terrorismus bestimmen weite Teile der Welt oder erschüttern mit unabwendbarer Macht die gewohnten Daseinssicherheiten und Lebensstandards. Mit ihrer echten oder ‚gefühlten‘ Alternativlosigkeit zwingen „Prozesse ohne Handlungssubjekte“ (Hermann Lübbe) den Gesellschaften und Staaten die Agenda des Handelns auf, üben einen immensen Druck auf Verantwortliche wie Betroffene aus und nötigen weltweit zu adäquaten Entscheidungen. Die Politik beklagt, dass ihre Gestaltungsspielräume kleiner werden, und der Einzelne empfindet eine Last von Verfügtheiten, der er sich nicht entledigen kann.

Anscheinend gleicht das kollektive Erleben sozialer und kultureller Zwänge in gewisser Hinsicht den biologischen und naturhaften Notwendigkeiten: Man spürt die Unabwendbarkeit der Lage und kann auf beiden Feldern „keine Verantwortlichen, keine Täter“ ausmachen. Und wie es bei den konstitutionell bedingten Unverfügbarkeiten offenkundig Bevorzugte und Benachteiligte gibt, bringen auch die menschengemachten Zwänge „eindeutige Nutznießer und Opfer“²⁰³ hervor.

Bemerkenswert ist jedoch die Bereitwilligkeit, mit der man das selbstverursachte Globalisierungsschicksal in ähnlich fatalistischer Weise hinnimmt wie den naturgegebenen Wechsel der Jahreszeiten. Wenn politisch „entschieden wird“, schreibt Robert Menasse, „wird ‚ohne Alternative‘ entschieden, also mit dem Gestus, vor der Geschichte nur noch zu administrieren, was sich zwangsläufig entwickelt.“ Auch im Umgang mit den selbstgeschaffenen Unverfügbarkeiten sieht er eine „abgeklärte Unterwerfung unter Systemlogik“ und beschreibt die aktuelle Lage als eine „Welt ohne Alternativen“, die „als Grundlage unseres Handelns und Denkens eine voraufklärerische Welt“ darstellt, „eine Welt, die unsere Väter nicht kannten.“ Hell-sichtig erläutert Menasse die Konsequenzen der hausgemachten Unverfügbarkeiten:

„Die Forderung an jeden einzelnen Menschen, in Alternativen zu denken, der Anspruch also, die Menschen von Schicksal zu befreien, ist heute alternativlos eine Schicksalsfrage geworden, die Frage nämlich, ob es möglich ist, nicht ‚die Menschen‘, immer mehr Menschen, sondern die Gattung insgesamt vom Glauben an die Schicksalhaftigkeit ihres Tuns zu befreien. Wie vermittelt man eine Alternative, wenn es keine zu geben scheint? (...) Jetzt muss man sagen: Die ganze Menschheit hat nichts als ein Schicksal. Das ist sehr alt und völlig neu. (...) Was Anspruch zumindest eines Kontinents war, nämlich das Denken in Alternativen, ist weltweit aufgegangen in alternativloser Affirmation der absoluten Herrschaft von Sachzwängen – Globalisierung ist, so gesehen, die technisch perfekteste Restauration des Geistes der Vorzeit der Neuzeit. Als Entschädigung für den Verlust der Selbstbestim-

²⁰³ Robert MENASSE, Freiheit oder Schicksal, 15.

mung (...) wird uns Genügsamkeit auf höherem Niveau der Produktivkräfte angeboten – wir haben, scheint es, das Angebot angenommen. Wir fügen uns heute in ein Schicksal, das wir, als wir objektiv noch eines hatten, nicht anerkennen wollten. Verglichen mit der Zwangsläufigkeit, die der Globalisierung allgemein zugeschrieben wird, war Hegels Weltgeist ein Lufthauch.²⁰⁴

Aber, so schreibt Menasse weiter, heute wisse man nicht, was am Ende stehen werde, was die Globalisierung verspreche. „Sie erpresst uns nicht mit Zukunft. Sie erklärt nicht die Notwendigkeit heutigen Leidens mit der Perspektive der Befreiung späterer Generationen, sie erklärt heutiges Leiden gar nicht, sie erpresst uns mit Gegenwart. Das heißt mit historischer Alternativlosigkeit, Schicksal. Was haben wir heute (...) dem globalisierten Schicksal entgegenzusetzen?“²⁰⁵

Wenn soziale, wirtschaftliche, politische und kulturelle Unverfügbarkeiten zum Gemeinschaftsschicksal werden, bleiben sie nie abstrakt. Kollektivereignisse geschehen keiner anonymen Gruppe, sondern widerfahren stets einzelnen und konkreten Menschen.²⁰⁶ Der Untergang der Titanic betraf nicht ein Schiff, sondern wurde 2.216 Individuen zum Verhängnis; der steigende Meeresspiegel in Bangladesh verändert das Leben von vielen Einzelfamilien in Seenähe; und die gestiegenen Energiekosten stellen auch Familie Müller in Wattenscheid vor finanzielle Probleme.

Kollektives Schicksal lässt sich jedoch auch in umgekehrter Richtung erfahren: Eine empathiefähige Gruppe kann sich das Ergehen eines einzelnen Menschen oder einer Untergruppe gewissermaßen zum gemeinsamen Schicksal werden zu lassen und sich solidarisch zeigen. Sie kann sich mit dem, was *einem* ihrer Mitglieder widerfährt, identifizieren und dessen Lage als gemeinschaftliche Herausforderung ergreifen. In sehr engen Gemeinschaften reicht diese Schicksalssolidarität oft so weit, dass Einzel- und Kollektivschicksal kaum mehr voneinander zu trennen sind.

5. Die Schicksalhaftigkeit des Lebens: Der Tod²⁰⁷

Seit jeher gilt der unausweichliche und unvermeidbare Tod als *das* Schicksal schlechthin. Das Erleben des Sterbens anderer und die gedankliche Antizipation des eigenen Todes zählen wahrscheinlich zu den ursprünglichsten Unverfügbarkeitser-

²⁰⁴ Ebd., 15.

²⁰⁵ Robert MENASSE, Freiheit oder Schicksal, 15.

²⁰⁶ Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 111-113.

²⁰⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt Eberhard JÜNGEL, Der Tod als Geheimnis des Lebens (1976), in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, Tübingen ³2002, 327-354; ders., Tod, Gütersloh ³1985; Ludger LÜTKEHAUS, Vom Anfang und vom Ende. Zwei Essays, Frankfurt a.M./Leipzig 2008; Marianne GRONEMEYER, Das Leben als letzte Gelegenheit, Darmstadt ²1996.

fahrungen des Menschen, denn nichts ist so gewiss und unabwendbar wie der Tod. Er kommt definitiv und behandelt alle gleich, und doch bleibt er rätselhaft. Es „scheint ja gerade die Definitivität seines Kommens zu sein, die ihn undefinierbar macht. Denn *alle* Menschen sind sterblich. Das heißt ja auf jeden Fall: keiner ist des Todes mächtig. Definitionen sind Herrschaftsakte. (...) Nicht wir beherrschen den Tod, sondern der Tod beherrscht uns.“²⁰⁸

Doch obwohl nicht nur der Tod, sondern auch die Geburt im Dunkeln liegen und menschlichem Zugriff entzogen sind – man also weder über die Umstände des Lebensbeginns noch über die Tatsache des Lebensendes verfügen kann –, bereitet der Tod dem Menschen deutlich größere Sorgen. Während man das Zur-Welt-Kommen meist in „nataler Euphorie“ als glückliches Geschenk betrachtet, stehen die meisten dem Tod mit „letal Depression“²⁰⁹ gegenüber und sehen ihn als Katastrophe oder Skandalon. So intensiv wie bei nur wenigen anderen Schickelserfahrungen erlebt der Mensch an den beiden Eckpunkten seines Lebens eine derartige Häufung aller charakteristischen Merkmale von Schicksalhaftigkeit wie Zufälligkeit, Beliebigkeit, Notwendigkeit, Zwang und Alternativlosigkeit. Zweifellos ist dem Menschen das Dasein selbst „Schicksal“, und „das ist das Leben zum Tod, ohne Ausnahme.“²¹⁰

Die skurrile Phantasie vom ‚glücklichen Vorteil, erst gar nicht geboren zu sein‘²¹¹, illustriert eine gewisse Irritation hinsichtlich der eigenen Existenz, aber sie verweist zugleich auf eine geheimnisvolle Paradoxie des menschlichen Daseins. Denn als Widerruf des Lebens dementiert der Tod die schicksalhafte Zumutung, ungefragt leben zu müssen; und weil das Schicksal der Geburt durch das Schicksal des Todes gewissermaßen aufgewogen und letztlich aufgehoben wird, erhält das Dasein als Ganzes den Charakter des Vorübergehenden und Provisorischen. Die Endgültigkeit des Todes widerlegt alle hochgesteckten Lebens-Erwartungen und widerlegt jede Aussicht auf Ewigkeit. Offenbar wirft nichts ein schärferes Licht auf die Konditionen des Lebens als die Dunkelheit des Todes.

Angesichts der sicheren Mortalität allen Daseins schwindet dem Menschen die Lebenszeit unaufhaltsam dahin – *tempus fluit et mundus defluit*. Jeder weiß, dass er sterben wird, und doch kennt niemand die verbleibende Frist oder die konkreten Umstände seines Todes; sicher ist allein, dass man mit jedem verstrichenen Tag sei-

²⁰⁸ Eberhard JÜNGEL, *Tod*, 11 (kursiv i. O.).

²⁰⁹ Ludger LÜTKEHAUS, *Vom Anfang und vom Ende*, 12.

²¹⁰ Robert MANASSE, *Freiheit oder Schicksal*, 15.

²¹¹ Vgl. Emile M. CIORAN, *Vom Nachteil, geboren zu sein*. Frankfurt a.M. Neuauflage 2008 (dt. 1979). – Das Bonmot stammt ursprünglich aus Sophokles’ *Ödipus auf Kolonos* und ist dann vielfach zitiert oder (auch humoristisch) verändert worden (u.a. von Calderon und Schopenhauer); vgl. Ludger LÜTKEHAUS, *Vom Anfang und vom Ende*, 40.

nem Ende einen Schritt näherkommt. Bezeichnenderweise sind Sanduhr und Sense die klassischen Symbole bildlicher Todesdarstellungen.

Im Wissen um die Schicksalhaftigkeit des eigenen Seins und des Bald-nicht-mehr-Seins wird das Leben mit einer doppelten Herausforderung konfrontiert und gerät damit unter zweifachen Druck: Zum einen steht der Mensch – alternativlos und ungefragt – vor der Aufgabe, sein Leben bewältigen zu müssen, und zum anderen hat er mit dem fremdverfügbaren Handicap zurechtzukommen, dass ihm für diesen Auftrag nur eine begrenzte Zeitspanne zur Verfügung steht. Ihm ist bewusst, dass seine Lebenserwartung letztlich eine Todeserwartung ist, und dennoch bleibt ihm keine Wahl, als sich in und auf das Leben einzulassen – er muss sich *trotz* allem gewissermaßen bejahen, obwohl er weiß, dass er final verneint werden wird.

Ohnmächtig muss der Mensch miterleben, wie er dem Schicksal der gefräßigen Zeit hilf- und schutzlos ausgeliefert ist. Seine angestregten Beschleunigungs- und Intensivierungsversuche, dem tödlichen Zeitdiktat zu entkommen und den existentiellen Zeitmangel auszugleichen, geraten nicht selten zur Verzweiflung – er läuft dem sich abspulenden Leben hinterher und findet weder Ruhe noch Trost. Am Ende bleibt stets die Zeit als „Vollstreckerin eines unausweichlichen Schicksals“ die Siegerin, die – wie einst die Göttin Fortuna – „nach eigenem Gutdünken die Gaben des Lebens austeilte oder vorenthält, gedeihen lässt und wieder hinwegrafft.“²¹² Deswegen sehen nicht wenige „die bitterste aller Entdeckungen“ und die „empörendste Zumutung der Welt an das Leben“ in der Vorstellung, dass „die Welt dieselbe wäre, wenn es uns selbst nie gegeben hätte, und alsbald dieselbe sein wird, als ob es uns niemals gegeben hätte.“²¹³ Welchen Wert hat also der Ruf ins Dasein, wenn ihm mit absoluter Gewissheit der Wider-Ruf folgt?

Der Mensch erlebt den Tod als Vernichter aller Hoffnungen, Erwartungen und Wünsche; er führt ihm die Gebrochenheit und Aussichtslosigkeit seiner Existenz drastisch vor Augen und weist ihn in die engen Grenzen seiner Verfügungsmöglichkeiten – zum Tod bietet das Leben keine Alternative.²¹⁴ Angesichts seiner Übermacht erfährt sich der Mensch als ‚Mängelwesen‘ und seine „temporale Primärerfahrung ist eine Knappheitserfahrung“. Die Kürze des Lebens und der stets zu frühe Tod (Odo Marquard) verschärfen den Eindruck, als sei – mit den Worten Martin Heideggers – der Mensch ins Dasein „geworfen“, also geboren ins ‚Sein zum Tode‘.²¹⁵

²¹² Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 75; vgl. ebd.

²¹³ Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, 75f.; vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, in: ders., *Werke III*, 309.

²¹⁴ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Tod*, 23f.

²¹⁵ Odo MARQUARD, *Zeit und Endlichkeit*, 56.

Wie kaum ein anderes Schicksal zwingt die Sterblichkeit den Menschen, sich ihr gegenüber zu verhalten, und die konkrete Gestalt seines Lebens bestimmt wesentlich mit, welche Option er trifft. Sei es, dass man sich zum ‚carpe diem‘ entschließt oder exzessiv auf seine Kosten kommen möchte, sei es, dass man seine zeitlich „limitierte Veränderungsfähigkeit“ (Odo Marquard) erkennt und sich zur Langsamkeit gezwungen²¹⁶ sieht, oder sei es, dass man mit emphatischer Selbstsetzung seinem Dasein Sinn und Richtung gibt, oder sei es, dass man aus Todesfurcht gänzlich erlahmt – immer greift der Tod tief in das Lebensgefühl ein und bestimmt die persönliche Lebenskonzeption. Angesichts des unausweichlichen Untergangs wird die (latente) „Sorge um sich“²¹⁷ zu einem zentralen Motiv, das das Handeln, Entscheiden und Fühlen wesentlich mitbestimmt.

In der Erfahrung des Todes kommt eine demütigende Kategorie des Lebens zum Vorschein, die viele als „Entwürdigung“ (Eberhard Jüngel) oder als ‚Lebensverneinung‘ bezeichnen. Der Tod offenbart, dass die Schicksalhaftigkeit nicht nur einige Teilaspekte eines ansonsten selbstbestimmten Lebens betrifft, sondern dass das gesamte Dasein von der Unverfügbarkeit des Todes als einem „Sein-zum-Tode“ (Martin Heidegger) geprägt wird. Während man in der schicksalhaften Zufälligkeit der eigenen Existenz als einem ‚Geworfen-sein‘ (wobei diese Metapher bereits etwas Gewaltames an sich hat) noch eine vielversprechende Chance zur Selbst- und Lebensergreifung sehen kann,²¹⁸ führt die Gewaltamkeit des Todes vor die Wahrheit existentieller Endlichkeit. Nichts macht so hilflos und verunsichert so elementar wie das Wissen um die eigene Sterblichkeit. Wenn es eine fundamentale *Daseinsangst* geben sollte, hat sie in der Erfahrung des fremden Todes und im Wissen um den eigenen Tod ihren Ursprung. Die Daseinsanalysen Martin Heideggers²¹⁹ und Paul Tillichs²²⁰ stellen deutlich heraus: Die vielfältigen Unverfügbarkeitserfahrungen des Menschen haben ihre Basis letztlich im Bewusstsein des sicheren Todes; eigentlich gründet jede alltägliche Schicksalserfahrung in der Unvermeidlichkeit des Todes, der „eine geschichtliche Großmacht andersgleichen“²²¹ darstellt. Denn überall dort, wo der Mensch schicksalhaft mit seiner Endlichkeit und Ohnmacht konfrontiert wird, begegnet er gewissermaßen den ‚Vorboten des Todes‘. „Dieser ist das hinter jenem stehende Urbild eines Ereignisses, das ebenso notwendig (= gewiß, unwider-

²¹⁶ Vgl. Odo MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft*, 235-241.

²¹⁷ Vgl. Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 22f.; ebd. 22.

²¹⁸ Vgl. den Abschnitt V, 2 zu Sören KIERKEGAARD in diesem Kapitel.

²¹⁹ Vgl. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1926), Tübingen 1984, 382-385.

²²⁰ Vgl. Paul TILLICH, *Der Mut zum Sein*, Berlin 1991, bes. 33-49.

²²¹ Eberhard JÜNGEL, *Tod*, 12.

ruflich, unausweichlich) wie zufällig (= nach Zeitpunkt, Umständen, Folgen ungewiß) eintritt²²². Es scheint naheliegend, dass angesichts der Todesgewissheit eine Versuchung darin besteht, ihn auszublenden, zu verdrängen oder nicht wahrhaben zu wollen: Im Grunde, so meinte Sigmund Freud, glaube niemand an seinen eigenen Tod. Und Edward Young ergänzt: Ein jeder hält einen jeden für sterblich – außer sich selbst.²²³

6. Die Schicksalhafterkeit der Psyche: Die charakterliche Bestimmung

Unverfügbarkeiten, die einem Menschen zum Schicksal werden können, kommen jedoch nicht ausschließlich ‚von außen‘. Auch *in sich selbst*, in der eigenen geistig-seelischen Verfasstheit, stößt der Mensch an die Grenzen von Freiheit, Vernunft und Kontrolle. Solche psychischen Vorgegebenheiten erlangen häufig eine so unüberwindliche und dominante Macht, dass sie das individuelle Dasein wesentlich bestimmen; sie werfen gewissermaßen jenen langen Schatten, über den der Betreffende – selbst wenn er es wollte – nicht springen kann. Joachim Konrad spricht von den „Schicksalelementen im Menschen selbst“²²⁴; der Apostel Paulus rätselt, warum er nicht das tut, was er will, sondern das, was er hasst,²²⁵ Sigmund Freud nennt sie „dunkle Mächte“, die das Innenleben in so unbeeinflussbarer Weise steuern, dass der Mensch noch nicht einmal Herr im eigenen Hause sei,²²⁶ und auch Arthur Schopenhauer weiß um den „unabänderlichen Charakter“²²⁷ des Menschen. Offenbar bleibt jeder Mensch zu einem nicht unerheblichen Teil immer auch sich selbst unverfügbar – jeder ist in sich selbst und für sich selbst sein eigenes Schicksal.²²⁸

Entgegen der Annahme, stets frei, vernünftig und autonom zu handeln, existieren in der Psyche untergründige Kräfte, die sich der bewussten und willentlichen Lenkung entziehen. Unter dem Dach des Menschen leben offenbar fremde und unkontrollierbare Mächte, mit denen er sich die Herrschaft über sich selbst teilen muss. Es

²²² Heiko SCHULZ, Art. „Schicksal IV, philosophisch“, in: TRE 30, 121.

²²³ Vgl. Edward YOUNG, *Night Thoughts on Life, Death, and Immortality*, 1742–1745 (dt. Klagen, oder Nachtgedanken über Leben, Tod und Unsterblichkeit).

²²⁴ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 165f.

²²⁵ Vgl. Röm 7,15.

²²⁶ Sigmund FREUD, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge*, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. I, hg. v. Alexander MITSCHERLICH, Frankfurt a.M. 142003, 284; vgl. ebd.

²²⁷ Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, 390.394.

²²⁸ Vgl. die T-Shirt-Aufschrift „Protect me from what I want.“ [„Bewahrt mich vor dem, was ich will.“]

scheint paradox – wenn nicht sogar ein wenig schizophran –, aber der autonome Mensch weiß, dass seine Autonomie nur eine bedingte ist und dass er sich seiner selbst nur selten gewiss sein kann. Nichtabstellbare Gefühle, innere Zwänge, Zweifel oder Ängste, sprunghafte Launen, unerklärliche Stimmungen, machtvolle Triebe, feste Gewohnheiten und Gewissensüberzeugungen oder auch eine seltsame Freude am Irrationalen gehören zu jenen verborgenen und höchst wirksamen Unverfügbarkeitskräften, die das Potential besitzen, einen Menschen so sehr zu bestimmen und vor sich herzutreiben, dass dieser sich kaum mehr wiedererkennt. Weil sie sich zumeist in Refugien aufhalten, die dem Bewusstsein und damit der Kontrolle unzugänglich sind, ist ihr Auftreten auch für den Betroffenen kaum kalkulierbar. Innere Unverfügbarkeiten kommen, bleiben und gehen wie es ihnen beliebt, ohne dass man entscheidenden Einfluss auf sie nehmen könnte. Neben aller Rationalität, Aufgeklärtheit und Selbstbestimmung sind sie das Fremde, Unverstandene und Undurchschaubare in jedem Menschen und gehören als schicksalhafte Kräfte wesentlich zu ihm. Mit überlegener Macht sitzen und wirken sie am Ursprung aller menschlichen Vollzüge und entstammen dennoch keinem „Jenseits der Naturhaftigkeit“²²⁹.

Auf einer unter- oder vorbewussten Ebene steuern und lenken die psychischen Unverfügbarkeiten das Leben des Menschen jedoch nicht nur in unbedeutenden Randbereichen, sondern auch auf seinen wichtigsten Schauplätzen:²³⁰ Beispielsweise sind die Wahl des Berufs oder Lebenspartners, persönliche Vorlieben oder politische und religiöse Optionen keineswegs so frei, wie es oft scheint. Joachim Konrad ist mit vielen anderen der festen Überzeugung, „daß nur ein geringer Bruchteil der Menschen wesentliche Entscheidungen aus Vernunftüberlegungen vollzieht.“²³¹ Angesichts des enormen Einflusses unbewusster Faktoren hält er es für eine „Illusion“, Freiheit „als ein Bündel unendlich vieler Möglichkeiten begreifen zu wollen“²³², aus dem ein völlig freies Subjekt aufgrund rationaler Abwägung am Ende eine ergreift. Stattdessen sieht er am Fundament menschlicher Freiheit eine Fülle dominierender Unfreiheiten, die aus einer Beobachterperspektive auch vermeintlich freie Entscheidungen als alternativlose Notwendigkeiten erscheinen lassen.²³³ Jene inneren Kräfte, die den Menschen treiben, motivieren und bestimmen, haben mitunter äußerst verhängnisvolle Wirkungen. Sie können den Betroffenen in emotionale Abgründe oder tiefe Verzweiflung stürzen, ihm Fesseln anlegen oder ihn blockieren; mit offenen Augen kann er sein Glück verfehlen oder gravierende Fehlentscheidungen treffen. Wäh-

²²⁹ Michael THEUNISSEN, Schicksal, 43; vgl. ebd.

²³⁰ Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 143-145.

²³¹ Ebd., 146.

²³² Ebd., 143.

²³³ Vgl. ebd., 142.

rend es schon schmerzvoll ist, ertragen zu müssen, wenn destruktive Kräfte von einem *anderen* Menschen Besitz ergreifen, entsteht eine noch bitterere Tragik, wenn jemand gewissermaßen als sein eigener Zuschauer ohnmächtig miterleben muss, wie seine Persönlichkeit „von fremden Mächten oder Wesen beherrscht, gequält und in den Untergang getrieben“²³⁴ wird und wie ihm und anderen die Mittel fehlen, dies abzumildern oder zu verhindern. Verblüfft oder auch entsetzt muss man feststellen, wozu man selbst oder ein anderer fähig ist.

Sofern psychische Unverfügbarkeiten wahrgenommen werden, erscheinen sie vorwiegend als Riss in der geistigen Gestalt einer Person – das Selbst ist gewissermaßen vom Selbst getrennt („of self from self“, Michael Gelven): Auf der einen Seite nimmt sich der Mensch als ein Subjekt wahr, das über die Wirklichkeit seiner selbst hinaus Alternativen ergreifen möchte, und auf der anderen Seite erkennt er sich als den, der faktisch an sich selbst gebunden ist. Das Dilemma wird zum Verhängnis, weil unter diesen Umständen das „eigene Tun (...) als ein Tunmüssen, passiv, leidentlich ereignishaft und insofern schicksalsmäßig erlebt“²³⁵ wird. Obwohl man anders *will*, muss man erfahren, dass man nicht anders *kann*. Nicht selten erkennt das sich selbst beobachtende Ich ohnmächtig und leidvoll, dass es nicht mehr sich selbst angehört²³⁶ – und für mögliche Alternativen fehlt die Kraft.

In der unmittelbaren Erfahrung des Menschen macht es letztlich keinen Unterschied, ob die seelischen Unverfügbarkeiten in psychoanalytischen, neurophysiologischen oder charakterologischen Kategorien interpretiert werden. Es mag richtig sein, dass sich im schicksalhaften ‚inneren Müssen‘ das unbewusste ‚Es‘ oder auch das ‚Über-Ich‘ machtvollen Einfluss auf das ‚Ich‘ verschaffen;²³⁷ es mag ebenso zutreffen, dass es sich vielfach um krankhafte psychische Veränderungen, um den unheilvollen Einfluss einer missglückten Erziehung oder um eine bestimmte Persönlichkeitsdisposition handelt, doch ändert das gewählte Interpretationsschema nichts an der überwältigenden Bestimmungsmacht jener inneren Kräfte.

Die Bedeutung psychischer Unverfügbarkeiten erlebt jeder Mensch am deutlichsten an der Permanenz von Temperament und Charakter.²³⁸ Menschen ändern sich eher selten, weil es trotz aller Anstrengungen kaum gelingt, die indisponiblen Faktoren vollständig zu überwinden, die ein *schicksalhaftes* So-Sein hervorgebracht haben. Dass der Mensch nicht nur der Initiator freier und gewollter Handlungen ist, son-

²³⁴ Ebd., 166.

²³⁵ Ebd., 37.

²³⁶ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 131 („I no longer *belong* with myself.“, kursiv i. O.).

²³⁷ Vgl. Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 132ff.

²³⁸ Vgl. Walter BENJAMIN, *Schicksal und Charakter*, in: ders., *Illuminationen* (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1), Frankfurt a.M. 1974, 42-49.

dern dass jeder Charakter in gewisser Weise sein spezifisches Lebensschicksal selber provoziert und dadurch den Möglichkeiten freier und selbstbestimmter Lebensgestaltung Grenzen gesetzt sind, gehört dabei sicher zur allgemeinen Lebenserfahrung.²³⁹

Nur äußerst selten besitzt jemand die Fähigkeit, ‚aus seiner Haut‘ herauszukommen, die ‚Vergangenheit hinter sich zu lassen‘ oder ‚ein völlig anderer zu werden‘. Stattdessen muss der Mensch erleben, wie getroffene (Fehl-)Entscheidungen das eigene Leben oft über Jahrzehnte hinweg festlegen, ohne dass sie sich rückgängig machen ließen oder zu ändern wären. Nicht ergriffene Chancen können ebenso schicksalhafte Bedeutung gewinnen wie nicht gewährte. Eine Vielzahl unserer Handlungen fällt mit ihren Konsequenzen auf den Verursacher zurück und bestimmt sein Leben nachhaltig – auch die Handelnden können zu Opfern ihrer eigenen Taten werden.

Vieles, was jemanden scheinbar schicksalhaft zufällig trifft, hat bei genauerem Hinsehen seine Vorgeschichte und erinnert in seiner Tat-Folgen-Struktur durchaus an den alttestamentlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang oder an die griechische Nemesis. Das sogenannte *Schicksalsgesetz* besagt, dass sich bestimmte Handlungen später ‚rächen‘, während andere sich ‚lohnend‘. Was einem Menschen widerfährt, ist nicht gänzlich beliebig, denn offenbar fordern bestimmte Charaktere spezifische Zwangsläufigkeiten und Ereignisse heraus.²⁴⁰ Beispielsweise wird ein ungeduldiger und hitzköpfiger Autofahrer mit großer Sicherheit eher in einen Unfall verwickelt werden als ein besonnener; spontane Menschen sehen sich meist mit anderen Problemen konfrontiert als nachdenkliche, und dem Ehrgeizigen eröffnen sich andere Chancen als dem Phlegmatiker. Individuelle Gewohnheiten können zu schicksalhaften Zwängen werden, und Erwartungen sich zu Besessenheiten entwickeln. Joachim Konrad meint sogar, dass man je nach charakterlicher Veranlagung sein Schicksal *heraufbeschwöre* oder es sich unbewusst *aussuche*; man „könnte“, schreibt Konrad, „genauso sagen, es sucht uns.“²⁴¹ Was einem Menschen in Laufe der Zeit widerfähre, sei zwar vielfach unfreiwillig und nicht gewollt, aber es sei deswegen nicht gänzlich zufällig, weil es einen wirksamen Zusammenhang zwischen Charakter und Lebensschicksal gebe. Weder träfe man Freiheits-Entscheidungen ausschließlich rational, noch sei das, was nicht rational entschieden werde, völlig beliebig, sondern beides werde durch die individuellen Gegebenheiten der Psyche bedingt. Man solle des-

²³⁹ Wer ein Gespür dafür hat, „dem wird es in vielen Fällen gelingen, vom Charakter auf das Schicksal und vom Schicksal auf den zugehörigen Charakter zu schließen“ (Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 139).

²⁴⁰ Vgl. Ingo KLAER, Art. „Schicksal III, systematisch-theologisch“, in: TRE 30, 114.

²⁴¹ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 138; vgl. ebd., 132.

halb, so Konrad, nicht den Einfluss des Unbewussten und Unterbewussten auf den Gang des Lebens unterschätzen.²⁴²

Zwar lässt sich in der Schwierigkeit, rein rational zu entscheiden, möglicherweise ein Manko erkennen, doch kann „klarsichtige Willensschwäche“ – so Martin Seel – auch ein „Beweis“ dafür sein, „dass wir in der Lage sind, uns nicht automatenhaft, sondern aus eigener Motivation und Meinung heraus zu orientieren – um den Preis freilich, nicht immer unserem besten Wissen den Ausschlag zu geben. Wer dann und wann sehenden Auges die schlechtere Wahl trifft, zeigt den anderen und sich selbst, dass er so frei ist, andere Absichten zu haben als die, die er die meiste Zeit hat. (...) Was wir hier schätzen, sind Menschen, die ihrer selbst – und damit auch vor sich selbst – nicht ganz sicher sind. Aber wer wollte das schon? Wer wollte vollständig über sich verfügen?“²⁴³ Sich und andere durch unerwartete Handlungen und Entscheidungen überraschen zu können, mache sicher einen Teil der Geheimnisthätigkeit des Menschen aus. Angesichts konkreter Herausforderungen fänden einzelne mitunter zu einer menschlichen Größe, die weder sie selbst noch andere erwartet hätten. Es gebe nicht wenige, die in einer Notlage völlig überraschenderweise fähig seien, mutig das zu tun, *was getan werden müsse* – sie folgten darin *spontan* dem Ruf ihrer inneren schicksalhaften Bestimmung, und dies geschehe zum Wohl der Betroffenen.

Zuspitzend und zusammenfassend schreibt Joachim Konrad: „Daß unser Selbst uns zum Schicksal wird, daß wir unser Ich schicksalhaft erleben wie irgendein Ereignis von außen her, gibt der Anthropologie ihre unheimliche Tiefendimension, die ein einseitiger Persönlichkeits- und Freiheitskult nur allzuleicht übersieht. Charakter ist Freiheit und Schicksal. (...) Was einem widerfährt, wie die Umwelt auf einen reagiert, hat man sich in vielen Fällen selbst zuzuschreiben.“²⁴⁴

7. Die Schicksalhaftigkeit der Mitmenschen: Der Andere

Dachte man von Cicero bis Hoffmann von Fallersleben vielleicht noch, dass zumindest die *Gedanken frei* seien und dass deswegen vielleicht in der Seele ein quasi

²⁴² Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 133, 141, 165f. Naturwissenschaftler wie zum Beispiel Arnold BENZ und Samuel VOLLENWEIDER können sich dagegen vorstellen, dass es auch hinsichtlich menschlichen Handelns und Entscheidens ‚echte Zufälle‘ – also Freiheit – gibt (vgl. dies., *Würfelt Gott?*, 190).

²⁴³ Martin SEEL, *Sich bestimmen lassen*, 244f.; ähnlich sagt es auch Hugo BALL: „Wir kennen jeden, nur uns selbst kaum.“

²⁴⁴ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 140.

schicksalsenthobener Ort ausgemacht werden könne, zeigen die empirischen Forschungsergebnisse, in welchem Ausmaß selbst das Innerste des Menschen vor- und fremdbestimmt ist. Man hat im Laufe der Zeit anerkennen müssen: Auch sich selbst erfährt der Mensch in weiten Teilen als unverfügbares Schicksal. Mit schicksalsproduktiver Macht haben biologische, gesellschaftliche²⁴⁵, psychische und viele andere Einflüsse jeden Menschen zu der Persönlichkeit werden lassen, die er ist. Jedoch ist man nicht nur sich selbst immer schon Schicksal, Menschen können auch einander zum Schicksal werden: In jedem Menschen steckt das Potential, das Leben anderer mitzubestimmen oder vom Leben anderer mitbestimmt zu werden.

Es sind in erster Linie die unüberwindbaren familiären Verwandtschafts- und Abhängigkeitsstrukturen, die jeden Menschen binden und definieren. Ebenso notwendig wie zufällig werden Kinder für ihre Eltern und Eltern für ihre Kinder zum Schicksal; der Schatten der elterlichen Erziehung reicht häufig bis zum Ende des eigenen Lebens und die Verantwortung der Kinder für ihre Eltern bis zu deren Tod. Zum unumgänglichen Bestandteil der eigenen Identität gehört es, einer Familie anzugehören und Teil des Generationenvertrages zu sein. Mitunter erlebt jemand das Verwandtschaftsschicksal jedoch als beklemmende Einengung oder als schlimme Zumutung. Wenn Eltern mit der Erziehung ihrer Kinder überfordert sind, deren Talente nicht erkennen oder es an Zuwendung mangeln lassen, schaffen sie die Voraussetzung für lebenslange Handicaps. Man weiß, dass bereits in den ersten Jahren nach der Geburt Entscheidendes für das künftige Lebensschicksal grundgelegt, wenn nicht sogar vorherbestimmt wird. Auf Seiten der Kinder kann die Einsicht um die Irreversibilität einer verkorksten Jugend zu einer schweren Hypothek für die Zukunft werden, und auf Seiten der Eltern kann die Erkenntnis, in der Erziehung versagt zu haben, zu tiefen Selbstzweifeln führen. Die Unverfügbarkeit vorgegebener Familienkonstellationen führt bisweilen dazu, dass Eltern wie Kinder wechselseitig überfordert sind. Bestanden in den vielköpfigen Drei- oder Viergenerationenfamilien noch Beziehungsalternativen, steigert sich die schicksalhafte personale Angewiesenheit bei Klein- oder Kleinstfamilien deutlich; in dem Maße, wie die innerfamiliäre Wahlfreiheit abnimmt, steigt mit der schicksalsbestimmenden Bedeutung der Verbleibenden zugleich deren Verantwortung. Psychologen und Familientherapeuten wissen beispielsweise zu berichten, dass sich vermehrt Eltern an ihre Kinder klammern, sie nicht freigegeben können und damit deren Entwicklung massiv behindern.

²⁴⁵ Peter L. BERGER, *Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive*, München ³1982, 106: „Die Gesellschaft schreibt uns nämlich nicht nur vor, was wir zu tun, sondern auch, wer wir zu sein haben. Mit anderen Worten: Unser gesellschaftlicher Ort bestimmt nicht nur unser Verhalten, sondern auch unser Sein.“

Doch nicht allein durch Geburt oder Verwandtschaft werden Menschen einander zum Schicksal; auch frei gewählte oder zufällige Beziehungen können für die Beteiligten durchaus schicksalhafte Bedeutung erlangen.²⁴⁶ Freunde erwählen einander und entscheiden sich dafür, ihre Beziehung *unverfügbar* zu stellen; Liebes- oder Ehepaare empfinden sich als füreinander *bestimmt* und lassen es zu, dass sie einander zum Schicksal werden. Mit oder ohne formalen Akt treffen sie den willentlichen Entschluss, ihre Verbundenheit als so unbedingt zu betrachten, als handele es sich um eine *ursprüngliche* Unverfügbarkeit. Indem sich beide frei füreinander entscheiden, wird der andere quasi schicksalhaft und unumkehrbar in die Persönlichkeitsbeschreibung der eigenen Person integriert – man wird zu demjenigen, zu dessen Selbstverständnis der andere *notwendig* hinzugehört; Wahlverwandtschaften erlangen dann dasselbe schicksalhafte Niveau wie Geburtsverwandtschaften.

Schicksalhafte Verbindungen beruhen nicht immer auf Gegenseitigkeit oder Wahl. Es gibt Konstellationen, in denen Menschen anderen zum Schicksal werden, weil sie durch Beruf, Funktion oder Umstände elementar in deren Leben eingreifen und ihnen eine nachhaltige Prägung geben (z.B. Richter, Lehrer, Ärzte, Prüfer, Politiker, Vorgesetzte).²⁴⁷ Insbesondere die Vertreter der pädagogischen Berufsgruppen, die professionell und gezielt das Leben Heranwachsender mitbestimmen, spüren nicht selten die Last ihrer Verantwortung. Sie wissen um die möglichen Konsequenzen ihrer Entscheidungen, um das Gewicht ihres Vorbildseins und um die Bedeutung ihrer Wert- und Zielvorgaben.

Besonders verhängnisvoll und folgenschwer erlebt man die Schicksalsmacht der Mitmenschen jedoch, wenn diese damit beginnen, anderen gegenüber *Schicksal zu spielen*. Von der perfiden Vermessenheit getrieben, das Schicksal anderer nicht nur bestimmen zu wollen, sondern es vielmehr selbst zu sein,²⁴⁸ setzen despotische Herrscher (oder Vorgesetzte) ihre Machtmöglichkeiten nicht selten willkürlich und skrupellos ein. Wie die Schicksalsgötter oder -mächte früherer Zeiten entscheiden sie nach eigenem Gutdünken über Wohl und Wehe, wenn nicht sogar über Leben und Tod derer, die ihnen ohnmächtig ausgeliefert sind. Wo sie mit absoluter Macht herrschen, ignorieren sie das Freiheits- und Selbstbestimmungsrecht der anderen, dulden weder Widerspruch noch Widerstand und setzen Ordnungen beliebig außer Kraft oder suspendieren das Recht.

²⁴⁶ Vgl. Gisbert GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1992, 113f.

²⁴⁷ Vgl. in diesem Kapitel Abschnitt II, 4.

²⁴⁸ Vgl. Sebastian HAFFNER, *Anmerkungen zu Hitler*, München 1978, 28.

Doch nicht immer muss es derart verhängnisvoll ausgehen, wenn Menschen einander zum Schicksal werden. Es kann sich mitunter sogar eine bemerkenswerte Empathie zwischen Menschen entwickeln, die das *Schicksal zusammenführt*. Obwohl man einander nicht gewählt hat und keine einklagbare Verpflichtung füreinander besteht, findet man beispielsweise unter Nachbarn, Arbeitskollegen oder Schul- und Vereinskameraden hin und wieder eine erstaunlich stark ausgeprägte Verbundenheit. Besonders dort, wo Menschen schlimm vom *Schicksal getroffen* werden, stellt sich nicht selten eine spontane Solidarität ein. Man empfindet es gewissermaßen als humanitäre Pflicht, sich das Schicksal des anderen nahekommen zu lassen und mitzutragen. Das Wissen um eine Notlage in der Nähe oder Ferne vermag nicht nur Mitleid zu wecken, sondern auch neue Identifikationen zu stiften. Gerade angesichts tragischer Ereignisse erleben sich die Beteiligten als Teil einer lokalen oder globalen Schicksals-Gemeinschaft. Wer ahnt, dass es auch ihn selbst hätte treffen können, spürt die Verantwortung für den anderen, auch wenn keine unmittelbare persönliche Beziehung besteht. Wenn Menschen sich vom Glück oder Unglück anderer betreffen lassen, fallen mitunter sogar Grenzen und Konventionen, die bislang als unverfügbar galten; Unterstützung und Hilfe kommt dann nicht selten von völlig unerwarteter Seite.

Konstellationen, in denen Menschen einander zum Schicksal werden, entstehen offenbar aus sehr unterschiedlichen Motiven und unter sehr verschiedenen Umständen. Unabhängig davon, ob sie zufällig oder notwendig zustande gekommen sind, ob sie durch freie Entscheidung, Intuition oder durch Gewalt gestiftet sind – stets greift das Leben eines Menschen in das eines anderen ein, bestimmt es mit und wird auf diese Weise schicksalsproduktiv. Wären sich diese Menschen niemals begegnet, wären die Lebensverläufe wahrscheinlich andere geworden. Offenbar steht es in der Macht der Menschen, für andere zum Schicksal werden zu können – sei es zum Segen oder sei es zum Fluch.

8. Die Schicksalhaftigkeit der Schuld: Die Tragik

Aber auch eine zum Schicksal gewordene unverfügbare Vergangenheit gefährdet das Glück und die Freiheit des Menschen. Das Empfinden von *Schuld* kann einen Menschen nicht nur in ähnlich starker Weise belasten wie körperliche oder gesellschaftliche Handicaps, sondern ihn auch zutiefst unfrei machen. Die Erkenntnis, moralisch zu versagen oder versagt zu haben, trägt das Potential in sich, das Selbstverständnis eines Menschen so sehr zu erschüttern, dass dadurch das alltägliche Dasein fundamental bestimmt wird. Wer um sein Scheitern weiß und persönliche Verantwortung übernimmt, fühlt sich nicht selten stigmatisiert und in seiner Lebendigkeit

blockiert. Schuld kann sich zu einer schicksalhaften Last entwickeln, die loszuwerden nahezu aussichtslos erscheint; das moralische Versagen der Vergangenheit überschattet die Gegenwart und macht Zukunft vielfach unmöglich. Häufig leiden Menschen schwer unter ihrer Schuld, sie verachten sich selbst und erleben ihre Situation als hoffnungslos; ihr Glück scheint ihnen für immer verloren.

Doch Schuld, die einem Menschen, einer Gruppe oder einem ganzen Volk zum Schicksal wird, kann unterschiedliche Ursachen haben, und nicht immer trägt derjenige, der Schuld *empfindet*, auch *tatsächlich* eine persönliche Verantwortung. Es gibt Situationen, in denen jemand *unverfügbar* und *unausweichlich* mit folgenreichen Umständen konfrontiert wird, für deren Zustandekommen er nichts kann und die ihm trotzdem zum Schicksal werden. Allein die unabänderliche Vorgegebenheit, in die Geschichten seiner nahen und fernen Mitmenschen (Vorfahren, Familie, Gesellschaft, Kultur und Nation) verstrickt zu sein, nimmt den Menschen gewissermaßen in die Mithaftung für deren moralisches Versagen. *Kollektive* Schuldchicksale sind niemals ausgesucht oder frei gewählt; man findet sich alternativlos in Umständen vor und hat als Erbe oder Dazugehöriger die Hypotheken der anderen mitzutragen.²⁴⁹ Zur Erfahrung des Menschseins gehört es offenbar, unausweichlich in Schuldchicksale verkettet zu sein, denn mit allem „Denken, Tun und Leiden“ sowie mit seinem „ganzen Sein“ scheint der Mensch „schuldhaft an das Schicksal einer schuldbeladenen und unversöhnten Welt preisgegeben“.²⁵⁰ Der Mensch erlebt, wie er nicht anders *kann*, als sein Dasein unter gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und globalen Bedingungen zu vollziehen, die ein hohes Maß an Ungerechtigkeit und Gewalt produzieren und damit Schuld verursachen. Auch wenn die Schuldanteile eines Einzelnen oft klein und kaum zu ermitteln sind, trägt er dennoch eine unverfügbare Mitschuld, die zu einer schicksalhaften wird, weil er sich ihr nicht entziehen kann.²⁵¹ Joachim Konrad spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „Schicksalsmächtigkeit der Schuld“ mit „dämonischem Charakter“²⁵². Als Individuum *schuldlos* in einer strukturell schuldigen Welt zu leben, scheint gänzlich unmöglich. Schicksalhafte Schuld kann einen Menschen jedoch auch ganz persönlich treffen. Er erlebt sie beispielsweise dort, wo er in ein moralisches Dilemma gerät und klar vor Augen hat, dass kein Weg offensteht, der ihn schuldlos bleiben lässt; wie auch immer er sich entscheidet, und selbst wenn er sich nicht entscheidet, lädt er Schuld auf sich. Das Leben kennt unzählige Situationen, in denen jemand aufgrund fehlender

²⁴⁹ Vgl. Michael THEUNISSEN, *Schicksal*, 27f.

²⁵⁰ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 282; vgl. ebd. 281.

²⁵¹ Vgl. ebd., 282.

²⁵² Ebd., 254.

Alternativen ohne eigenes Zutun oder Absicht schuldig wird und fortan mit dieser Last zu leben hat.

Jemand kann jedoch auch dann auf schicksalhafte Weise schuldig werden, wenn er auf der einen Seite zwar das Richtige erkennt und es auch anstreben möchte, auf der anderen Seite aber einsehen muss, dass er durch dominierende ‚innere Impulse‘ letztlich zum falschen Tun getrieben wird – wenn also Vernunft und Wille vor den unkontrollierbaren Kräften oder Trieben kapitulieren und das Nicht-anders-Können stärker ist als das Wollen.²⁵³ Er scheitert gewissermaßen an sich selbst, und tragischerweise weiß er um sein Versagen.

Die Unverfügbarkeit schicksalhafter Schuld erfährt der Mensch deswegen besonders intensiv, weil er mit Herz und Verstand (und vielleicht aus religiöser Überzeugung) vermeiden möchte, was offenkundig nicht zu vermeiden ist. Gerade angesichts des unausweichlichen Schuldigwerdens wird seine moralische Integrität beschädigt – und damit sein Kostbarstes. Wie bei allen anderen Schicksalserfahrungen spürt der in Schuld Gefallene zwar auch, wie sehr seine Handlungsfreiheit eingeschränkt ist, doch weit mehr schmerzt ihn die Unfähigkeit, dass er weder seinem Gewissen noch seinen inneren Überzeugungen folgen konnte. Im schicksalhaften Schuldigwerden erlebt sich der Mensch als jemand, dessen Gut-sein-wollen durch die unverfügbaren Grenzen seiner Welt und seiner persönlichen Möglichkeiten sabotiert wird. Mitunter kann es jemanden sogar in die Verzweiflung treiben, wenn er erkennen muss, dass er nicht der sein kann, der er eigentlich sein möchte.²⁵⁴

9. Schicksal *erleben* – Fazit

Hemmnissen, Grenzen und Einschränkungen begegnet der Mensch zeit seines Lebens. In allen Bereichen des Daseins findet er Bedingungen, Alternativlosigkeiten, Aprioritäten, Zufälle und Determinationen, die ihn festlegen, bestimmen und binden und an denen er – selbst wenn er es wollte – nichts ändern kann. Offenkundig kann er niemals so frei sein, wie er möchte, und nur selten das Glück finden, das er sich wünscht. Doch erst wenn er die eigenen Verfangenheiten und Verstrickungen in ihrer *unfrei* machenden Wirkung bewusst erkennt und auf sich selbst bezieht – wenn er also begreift, dass sie *notwendig* zu seiner Person gehören und er sie niemals loswerden kann –, erlebt er sie als sein existentielles und persönliches *Schicksal*.²⁵⁵ Es bedarf offensichtlich einer paradoxen und persönlichen Rezeption, damit erlebte Unverfügbarkeiten einem Menschen zum *Schicksal* werden: Auf der einen

²⁵³ Vgl. Michael THEUNISSEN, *Schicksal*, 47ff.

²⁵⁴ Vgl. Sören KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Stuttgart 2005, 43ff., 58ff.

²⁵⁵ Vgl. Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 66.

Seite muss er sich von konkreten Unverfügbarkeiten innerlich gemeint und betroffen wissen, sie als prägendes Moment auf die Gestalt seines Daseins beziehen und ihre unaufhebbare Faktizität *anerkennen*, und auf der anderen Seite muss er eben diese Unverfügbarkeiten als *nicht-sein-sollend* ablehnen. Trotz aller Widersprüchlichkeit und Vergrößerung gilt: Einem Menschen kann alles – letztlich sogar die gesamte „Wirklichkeit einfachhin“²⁵⁶ – zum persönlichen Schicksal werden, das er alternativlos akzeptieren *muss*, obwohl er es nicht akzeptieren *will*; wer die Macht des Schicksals spürt, ist gezwungen zu bejahen, was er eigentlich verneint.

Ob jedoch eine unverfügbare Situation oder Lage eine schicksalhafte Bedeutung erlangt, unterliegt „keiner Willkür, sondern vollzieht sich unfreiwillig“²⁵⁷. Denn was jemandem zum Schicksal wird, kann er in der Regel nicht auswählen oder abwählen, es drängt sich ihm – manchmal mit Zeitverzögerung – auf. Sofern dann ein spezifisches Wertbewusstsein und Selbstverständnis gegeben ist („So soll mein Leben sein.“), werden „die Momente eines Geschehens in ihrem So- und Nicht-anders-sein *als schicksalhaft notwendig* erfahren.“²⁵⁸ Es muss gewissermaßen beides zusammenkommen: Das Erleben von „bestimmten, aus der Reihe der Geschichte herausgehobenen Ereignissen“²⁵⁹ *und* die individuelle Disposition des Menschen. Der individuelle Charakter, die biographische Disposition, Erwartungen und Hoffnungen an das Leben, die persönlichen Moralvorstellungen und die wirksame Religiosität bestimmen wesentlich den Grad der existentiellen und schicksalhaften Infragestellung mit. Wer etwas *als* Schicksal wahrnimmt, fühlt sich unverwechselbar und zuinnerst von ihm betroffen.

So überrascht es nicht, dass ein gleiches Ereignis für den einen zum Schicksal wird und sein Selbstverständnis in Frage stellt, während es einem anderen völlig gleichgültig bleibt.²⁶⁰ Auch hängt es nicht von der Größe, der Wucht oder dem Inhalt des Widerfahrenen ab, ob etwas zum Schicksal wird²⁶¹ – selbst der Tod wird nicht von jedem Menschen als Schicksal empfunden. Wenngleich es sicher Schicksale gibt, die ganze Völker oder Gruppen betreffen, wird man phänomenologisch nur sehr zurückhaltend von einem *objektiven* Schicksal sprechen können.²⁶² Wo jemand ein Er-

²⁵⁶ Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 165.

²⁵⁷ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 57 (kursiv v.m.).

²⁵⁸ Ebd., 58 (kursiv v.m.).

²⁵⁹ Ebd., 57.

²⁶⁰ Vgl. ebd., 68.

²⁶¹ Hier schient auch der Grund dafür zu liegen, nicht zu schnell und gewissermaßen ‚von außen kommend‘ von schlimmen ‚Schicksalsschlägen‘, einem ‚schweren Schicksal‘ u. ä. zu sprechen. Die Begegnung mit körperlich oder geistig behinderten Menschen zeigt, dass die subjektive Einschätzung einer persönlichen Lebenssituation mitunter eine völlig andere sein kann.

²⁶² Vgl. Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 165f.

ereignis oder einen Zustand als schicksalhaft begreift, spürt er, dass es auch völlig anders hätte kommen können. Dass es *ihn* getroffen hat, und dass es ihn *so* getroffen hat, scheint keiner Logik, keiner Vernunft und keinem Sinn zu folgen, sondern *absolut* beliebig zu sein. Als „Geschehnisse, die außerhalb unserer Freiheit liegen“²⁶³ führen Schicksalserlebnisse dem Menschen vor Augen, wie gefährdet, unsicher, bedroht und unkontrollierbar sein Leben letztlich ist. Intuitiv fühlt er sich von sich selbst entfremdet und muss anerkennen, einer Illusion aufgesessen zu sein, wenn er meinte, sein Leben in der eigenen Hand zu haben. Im Erleben des Unverfügbaren zeigt sich das prinzipielle Verfügbarsein und -werden als Grundbestimmung menschlicher Existenz.²⁶⁴ Hier begegnet er den elementaren Grenzen seines Daseins und damit der eigenen Kontingenzen; er begreift sich in gewisser Weise als ‚Mängelwesen‘ und muss feststellen: Nur in kleinen Teilen *führt* er sein Leben – im wesentlichen Punkten widerfährt es ihm.²⁶⁵

Angesichts schicksalhaft erlebter Unverfügbarkeiten kehren sich die gewünschten Machtverhältnisse offenbar um: Der Mensch muss erkennen, dass nicht nur sein Handeln, sondern mehr noch sein gesamtes Sein in weiten Teilen verfügt wird und begrenzt ist; was ihm zustößt, was er erlebt und was seine Persönlichkeit kennzeichnet, erscheint wesentlich als Ergebnis fremder Verfügungen. Mitunter leidvoll erfährt er, dass er kaum erst- und so gut wie nie letztinstanzlich handeln kann, sondern dass er in einer seltsamen Halb-Souveränität lebt und agiert, in der immer schon für ihn und über ihn hinweg entschieden und agiert worden ist. Selbst dort, wo er aus freier Initiativität zu handeln meint, begreift er sich als jemand, dessen Handlungsoptionen und -spielräume längst festgelegt sind. Im Erleben schicksalhafter Unverfügbarkeiten erfasst er nicht nur die Kontingenzen seines Daseins, sondern zugleich die Bedingtheit seines Subjektseins: Sofern er innerhalb eines begrenzten Rahmens tatsächlich frei verfügen kann, aber auch sofern er sein schicksalhaftes Verfügbarsein klar erkennt, ist er zweifellos Subjekt; doch als jemand, dessen Da- und Sosein weitgehend bestimmt ist und der sein fortwährendes Fremdbestimmtwerden erleben und nicht selten erleiden muss, empfindet er sich als Objekt. Vor dem Hintergrund seiner Schicksalserfahrungen scheint es, als sei der Mensch als ein *als Subjekt* gesetztes Objekt.²⁶⁶ Denn durch die existentielle und schicksalhafte Begegnung mit den Unverfügbarkeiten wird er nicht nur genötigt, eine fremde ‚Bestimmungs-

²⁶³ Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 61.

²⁶⁴ Vgl. Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 52f.

²⁶⁵ Vgl. Marianne GRONEMEYER, Das Leben als letzte Gelegenheit, 123.

²⁶⁶ Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 66.

macht', sondern auch die Bedingtheit seiner Freiheit und die Brüchigkeit seines Lebensglücks anzuerkennen.

Auch wenn es bei der Beschreibung jener Lebensbereiche, in denen der Mensch dem Unverfügbaren schicksalhaft begegnet, sicher Auslassungen, Überschneidungen und Einseitigkeiten gibt, dürfte nachvollziehbar geworden sein, warum Albert Camus im *Mythos des Sisyphos* zu der Erkenntnis gelangt, die tiefe Wahrheit des Menschen bestehe darin, „daß er in Fesseln“ liege; gegen ihn hätten sich „zahllose irrationale Größen (...) erhoben“, die ihn „bis zu seiner letzten Stunde“ fest umschlössen. „An sich“, so präzisiert Camus, sei „diese Welt nicht vernünftig – das ist alles, was man von ihr sagen kann. Absurd aber ist der Zusammenstoß des Irrationalen mit dem heftigen Verlangen nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird. Das Absurde hängt ebenso sehr vom Menschen ab wie von der Welt.“²⁶⁷

Je stärker also der Wunsch nach Sinn, Rationalität, Freiheit, Selbstbestimmung und Lebensglück bei einem Menschen vorhanden ist, desto schärfer erkennt er Widersinniges, Irrationales und Absurdes. Es bleibt jedoch offen, ob der Vorschlag Martin Seels tatsächlich weiterhilft, in distanzierender „Gelassenheit“ auf die „Verfügung über das, worüber nicht zu verfügen ist“, zu verzichten und von dem Versuch der „zeitlosen Beantwortung“²⁶⁸ der Frage abzusehen, was denn überhaupt in der menschlichen Verfügung stehe.

III. Das Schicksal *erfahren*: Schicksalserfahrung als Selbsterfahrung

Alles Unverfügbare besitzt das Potential, einem Menschen zum Schicksal zu werden. Jedes geschehene Ereignis (aber auch jedes ausgebliebene Ereignis), jede zufällige oder unausweichliche Begegnung (oder Nicht-Begegnung), jede eingetretene Stimmung oder Veränderung, jede vorgefundene Lage und jeder ungeplante Moment – also die gesamte widerfahrene innere und äußere Wirklichkeit – kann *als* schicksalhaft erlebt werden, wenn sie in ihrer Unausweichlichkeit ein individuelles Selbst- und Daseinsverständnis in seiner Tiefe betrifft. Und doch ist kein Faktum von sich aus bereits ein Fatum. Erst wenn beispielsweise Augenblicke über ein ganzes Leben entscheiden, Zwänge oder Zufälle der Zukunft eine unerwartete Richtung geben oder wenn bestimmte Konstellationen Chancen eröffnen oder verbauen, wird ein Widerfahrnis zum Schicksal. Kein Zwang, keine Notwendigkeit und kein Zufall sind als solche bereits Schicksal – nur insofern der Mensch durch sie an die Grenzen seiner Macht und Kontrolle, seiner Selbstbestimmung und Freiheit, seines Lebens-

²⁶⁷ Albert CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos*, Neuübersetzung, Reinbek 2000, 32f.

²⁶⁸ Martin SEEL, *Sich bestimmen lassen*, 277; vgl. ebd.

glücks und seines Gerechtigkeitsempfindens stößt, erfährt er im Unverfügbaren das Schicksalhafte.

Festgelegt durch Alternativlosigkeit, unfrei aufgrund der Umstände und eingesperrt von Bedingungen erlebt sich der Mensch machtlos und ausgeliefert. Wenn jemandem etwas *als Schicksal* widerfährt, stehen die persönlichen Erwartungen an das Leben und an die Welt zur Disposition. Zweifelsohne erlebt jemand durch Schicksals-erfahrungen, dass gewissermaßen *von außen* in sein Leben eingegriffen wird, aber mehr noch erfährt er, wie es um ihn selbst – also um seine Existenz und die Gestalt seines Daseins – überhaupt bestellt ist; die Konfrontation mit dem Unverfügbaren kann also über Schicksalserkenntnis zur Selbsterkenntnis führen.²⁶⁹ In jedem Fall aber bedeuten echte Schicksalserfahrungen eine unerhörte Provokation und Infragestellung jenes Daseinsverständnisses, dessen man sich bis dahin immer sicher war.

Als Albert Camus einsah, dass sein Wunsch nach Klarheit und Glück aufgrund unergründlicher und absurder Unverfügbarkeiten dauerhaft unerfüllt bliebe, wurde ihm ein Doppeltes bewusst: Zum einen erkannte er, dass er offenbar sein Leben als *Abenteuer* verstehen und vollziehen müsse, und zum anderen begriff er, dass die allgemeinen „erklärenden Kategorien“ (z. B. Determinismus, Vernunft) in Fragen eines existentiell erfahrenen Schicksals nutzlos seien, weil sie „mit dem Geist nichts zu tun“ hätten; „für einen aufrichtigen Menschen“ böten sie stattdessen sogar „etwas Lächerliches“²⁷⁰. Es gehöre zu den schlimmsten Eingeständnissen, so meinte Camus wohl, dass er auf seiner Suche nach einer gedanklichen Einheit von Welt und Selbst keine zufriedenstellende Antwort finden könne. – Vielleicht aber kann gerade die Nichtbeantwortbarkeit dieser Frage ein schärferes Licht auf den Menschen werfen, als es eine Antwort je könnte.

1. Schicksalserfahrungen und die Ambivalenz des menschlichen Daseins

Offenkundig gehen *Schicksals*-Erfahrungen in ihrer existentiellen Tiefenwirkung über die Routineerfahrungen des Alltags beträchtlich hinaus. Sie machen deutlich, dass es in der Wirklichkeit erheblich mehr gibt als das, was von Menschen kalkuliert und beherrscht wird. Das Erleben des Unverfügbaren lässt allerdings nicht in erster Linie auf naturwissenschaftliche Kausalitätslöcher oder Irrationalitäten in der Welt schließen, sondern mehr auf die grundsätzliche Begrenztheit menschlicher Erkenntnis und Existenz. Unverfügbarkeiten, die jemandem zum Schicksal werden,

²⁶⁹ Vgl. Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 60.

²⁷⁰ Albert CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos*, 32f.; vgl. ebd.

konfrontieren ihn mit der unausweichlichen Realität seines Selbst; sie zielen nicht nur auf einen begrenzten Teilaspekt seines Lebens, sondern auf das Leben als ganzes. Und indem sie den Menschen zutiefst erschüttern, stellen sie ihn vor die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung seines Daseins. *Was* ich bin, erklärt Michael Gelven, mag durch physikalische Gesetze festgelegt sein, nicht jedoch, *wer* ich bin, „and what it *means* for me to exist“²⁷¹.

Wenn schicksalhaftes Geschehen derart tief in das Selbst- und Daseinsverständnis eines Menschen eindringt, dass letztlich sogar die Frage nach dem grundsätzlichen Wert der eigenen Existenz berührt wird, kann man kaum anders, als das Widerfahrene auch *sittlich* zu beurteilen. Fast unvermeidbar wird es auch immer darum gehen, ob es das Schicksal ‚gut‘ oder ‚böse‘ meint und ob man sich von ihm „getragen oder gehemmt, vielleicht sogar vernichtet weiß.“²⁷² Es gilt jedoch zu beachten, dass ein gleiches Schicksalsereignis völlig unterschiedlich bewertet werden kann: Während es für den einen eine Niederlage darstellt, sieht ein anderer in ihm eine Chance; für einen Dritten ist es eine Strafe, für den Vierten ein Geschenk. Fast jede Interpretation scheint möglich, und offenbar hängt die Bewertung des Schicksals in erheblichem Maß von der „intuitiven Anschauung“, dem „unmittelbaren Fühlen“²⁷³ und vielleicht auch der willentlichen Entscheidung des Betroffenen ab. Auch ist es möglich, eine Lage oder ein Geschehen mit zeitlichem Abstand noch einmal neu und gegebenenfalls anders zu bewerten; ein spontaner Gewinn kann sich durchaus im Nachhinein als großes Unglück erweisen und eine durchstandene Krankheit als Bereicherung. Am Ende bleibt jedoch stets die Frage, welchen Wert und welchen Belang das Dasein besitzt, wenn das, was jemand zu tragen hat, aber auch das, was jemandem erspart bleibt, gewissermaßen ‚von außen‘ bestimmt wird und das Lebenswichtige scheinbar willkürlich zufällt oder vorenthalten wird? Was also lässt sich in den Schicksalsunverfügbarkeiten erfahren und wie lassen sie sich deuten?

a. Glück, Gunst, Geschenk, Gerechtigkeit²⁷⁴

Zweifellos empfindet man manche schicksalhaften Zufälle oder Notwendigkeiten als erfreulich und positiv. Weil man spürt, dass es auch schlimm hätte kommen können, und weil man um die Unselbstverständlichkeit des Eingetretenen weiß, erfreut man sich in besonderer Weise an einem glücklichen Ausgang oder unverhofften Er-

²⁷¹ Michael GELVEN, *Why me?*, 40 (kursiv i. O.) [„...und was es für mich *bedeutet* zu existieren.“].

²⁷² Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 48; vgl. auch 48f. und 89.

²⁷³ Ebd., 49.

²⁷⁴ Vgl. z.B. *Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie?*, hg. v. Veronika HOFFMANN, Frankfurt a.M. 2009.

folg. Wenn es das Schicksal *gut meint* oder man einfach nur *Glück (gehabt) hat*, gibt es zwischen dem Gewünschten und dem Geschehenen keine Differenz – der Wille entspricht der Notwendigkeit. Man ist mit sich und der Welt im Einklang. Romano Guardini bezeichnet diese unerwartete *Gunst* als „Einverständnis zwischen dem individuellen Lebenswillen und der Initiative des Schicksals“²⁷⁵. Je stärker das Bewusstsein ausgeprägt ist, weder Recht noch Anspruch auf Glück und Wohlergehen zu haben, und je negativer die bisherige Lebenserfahrung war, desto eher begreift man wahrscheinlich einen widerfahrenen Vorteil als unerwartetes oder vielleicht sogar als unverdientes Geschenk.

Wie bei den meisten Glücksspielen gibt es auch hinsichtlich eines günstigen Schicksals keinen nachvollziehbaren Grund, warum der eine bevorzugt wird und der andere nicht. Rückblickend lässt sich zwar möglicherweise zeigen, dass sich der Begünstigte *rein zufällig* zur rechten Zeit am rechten Ort aufhielt, dass er aus vielen Möglichkeiten *rein intuitiv* die richtige wählte oder dass er *unerklärlicherweise* im passenden Moment von einem Vorhaben Abstand nahm, und doch liefert selbst die präziseste Rekonstruktion keine überzeugende Erklärung für das eingetretene Glück. Warum beispielsweise gerade *dieser* Reisende das Glück hatte, das Zugunglück unverletzt zu überstehen, bleibt trotz aller kausalen Erklärungen unbeantwortbar.

Weil über das Unverfügbare in keiner Hinsicht verfügt werden kann, kennt auch das widerfahrene Glück keinen Verantwortlichen und die Dankbarkeit keinen Adressaten; seine blinde Zufälligkeit – aber auch seine Ignoranz gegenüber persönlichen Erwartungen – lassen es als absolut beliebig und willkürlich erscheinen. Indem es jemandem völlig unverdient zufällt, wird jedoch zugleich verhindert, dass Ansprüche oder Verpflichtungen entstehen könnten. So gewährleistet das erlebte Glück ein ungewöhnlich hohes Maß an Freiheit; der, dem es zuteil wird, weiß, dass sein Glück *absolut ungeschuldet* ist – und kann sich umso unbekümmerter an ihm freuen.²⁷⁶

Neben glücklichen Wendungen und Ausgängen erscheint vielen ein Widerfahrnis auch dann als *gut*, wenn es sich in ihren Augen um ein *gerechtes Schicksal* handelt – wenn also das Eingetretene zu einer vorangegangenen Tat oder zum Charakter eines Menschen *passt*. Solche Situationen erwecken mitunter den Eindruck, als stehe das unverfügbare Schicksal gewissermaßen in Diensten einer übergeordneten Gerechtigkeit, die böse Taten oder Menschen bestraft und gute belohnt. Ein *verdientes* Schicksal erinnert in Teilen an die antike Nemesis: Es rächt oder rehabilitiert, es sorgt für einen Ausgleich oder verschafft Befriedigung – und erfüllt damit vielfach

²⁷⁵ Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 180; vgl. ebd.

²⁷⁶ Vgl. Michael GELVEN, Why me?, 33f.

moralische Erwartungen. Wenn durch das Schicksal eine Gerechtigkeit herbeigeführt wird, die sonst nicht zu erreichen wäre, erscheint es nicht länger als willkürliches Fatum, sondern als Bestätigung für eine sittliche Weltordnung. Zwar ist ein *gerechtes Schicksal* weder flächendeckend noch planbar, doch stärkt es – wo man es erlebt – das Vertrauen in die Vernünftigkeit der Welt. Aller gegenteiligen Erfahrung zum Trotz spürt man, dass es im Leben zumindest fallweise gerecht und sinnvoll zugeht und dass mit der Welt *alles in Ordnung* ist. Man fühlt sich gerecht behandelt und zugleich zu der Hoffnung ermutigt, dass sich am Ende vielleicht doch die Gerechtigkeit durchsetzen und der Gerechte siegen wird.²⁷⁷

Der Eindruck, das Schicksal sei *wohlgesinnt* und meine es gut, entsteht freilich auch, wenn sich im Rückblick auf die Vergangenheit aus einer zunächst „unzählbaren Abfolge von Zufällen (...) der Eindruck eigentümlicher Fügungen“ aufdrängt und der Lebensweg trotz aller „Wirrungen und Irrungen (...) von tiefem Sinn begleitet“²⁷⁸ erscheint. Wo im Nachhinein ein roter Faden sichtbar wird und sich die Dinge zu einem sinnvollen Ganzen fügen, kann man sogar zu der Einschätzung gelangen, als *steuere* das Schicksal auf ein gutes Ziel zu und *führe* den Menschen auf geheimnisvolle Weise.²⁷⁹ Wer erkennt, dass vieles in seinem Leben gut geworden ist, obwohl es auch anders hätte kommen können – wem also die Unselbstverständlichkeit einer positiven Lebensbilanz bewusst wird –, begreift die wechselvolle Geschichte seines Daseins möglicherweise als Geschenk und empfindet Dankbarkeit.²⁸⁰ Man könne, so deutet es Joachim Konrad, durchaus an die optimistische *Pronoia*-Vorstellung der Stoa erinnert werden, wenn man rückschauend verstünde, wie aus scheinbaren Handicaps, Problemen und Niederlagen letztlich Konstruktives und Nützliches hervorgegangen sei. Das Schicksal sehe erstaunlicherweise immer wieder Wendungen und Winkelzüge vor, durch die Ereignisse oder Lagen in einem völlig anderen Licht erscheinen könnten. Nicht selten erschlosse sich der tiefere Sinn des schicksalhaft Zugemuteten, Zufälligen und Widerfahrenen erst am Ende eines Lebens, so dass man unter solchen Voraussetzungen *versöhnt* auf die Vergangenheit zurückschauen könne.²⁸¹

Doch das Schicksal folgt augenscheinlich nur selten den Wünschen der von ihm Betroffenen. Manchem kommt es vor, als handele es sich bei einem glücklichen, gelungenen und guten Leben eher um eine seltene Ausnahme. Der Normalfall sieht

²⁷⁷ Vgl. Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 29-31.

²⁷⁸ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIER, *Würfelt Gott?*, 217.

²⁷⁹ Vgl. Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 31, 33.

²⁸⁰ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 38, 73, 86.

²⁸¹ Vgl. Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 31.

vielfach völlig anders aus: Man muss erleben, dass das Schicksal keine ausgleichende Gerechtigkeit herbeiführt, obwohl man sie so sehr ersehnt; dass Güte und Gunst willkürlich und planlos verteilt sind und viel zu oft ‚die Falschen‘ treffen; dass der Rückblick auf eine Lebensgeschichte oft gerade keinen roten Faden erkennen lässt, sondern eine Menge an Elend und Tragik offenbart, weil die Umstände schlimm und Alternativen nicht gegeben waren. Wo man sich dieser Wirklichkeit aufrichtig stellt, werden die Unverfügbarkeiten des Schicksals zu einem existentiellen Problem ersten Ranges.

b. Irrationalität, Chaos, Ungerechtigkeit

Joachim Konrad hält aller „vorzeitig gesetzten Harmonie von Schicksal und sittlicher Weltordnung (...) das *Schauerliche*“ entgegen, und er meint damit, „daß oft genug Schicksal als jenseits von Gut und Böse erfahren wird, als die um alle moralischen Setzungen unbekümmerte Macht, die zerschlägt, wo sie bauen sollte, und fördert, wo sie vernichten sollte.“²⁸² Tatsächlich erscheint das Schicksal vielfach als tragisches Verhängnis; es bringt nicht nur Enttäuschung, Bitterkeit und Leiden, sondern oft genug auch Elend und Tod. Man weiß um Menschen, die an ihrem Schicksal irre werden, und man kennt jene, die es in äußerste Verzweiflung treibt. Wohl kaum jemand hat im vergangenen Jahrhundert eindinglicher die grundsätzliche Unversöhntheit zwischen dem Menschen und seiner Welt thematisiert und in ihrer abgründigen Absurdität beschrieben als Albert Camus.²⁸³

Wenn Camus sein Dasein betrachtet, empfindet er sich ausgeliefert an ein „unaussprechliches Universum (...), in dem Gegensatz, Widerspruch, Angst oder Ohnmacht herrschen“²⁸⁴. Als ein Wesen, das nach nichts anderem so sehr strebt wie nach Glück und Vernunft, stößt der Mensch einzig auf das „vernunftlose Schweigen der Welt“²⁸⁵. Wie gerne würde er ihr und ihrer Geschichte vertrauen, in ihnen etwas Absolutes sehen oder eine Einheit erkennen (69f.), doch muss er immer wieder erleben, dass es unmöglich ist, „diese Welt auf ein rationales, vernunftgemäßes Prinzip zurückzuführen“ (69). Für Albert Camus ist die brennende Hoffnung, im Dasein Logik, Sinn und Ordnung zu finden, mehr als aussichtslos – die Welt erscheint ihm schlichtweg absurd. Den Grund der Absurdität sieht er nicht allein auf Seiten des Menschen und auch nicht allein auf Seiten der Welt (44), sondern in der grundsätzlichen Inkompatibilität beider. Nach seiner Überzeugung passe das, was der Mensch

²⁸² Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 30 (kursiv v. m.).

²⁸³ Vgl. Albert CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos*, 69.

²⁸⁴ Ebd., 35.

²⁸⁵ Ebd., 41. – Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf dieses Buch.

zutiefst ersehne (Vernunft, Klarheit), nicht mit dem zusammen, was die Welt ihm an Irrationalität und Verworrenheit biete (33, 44). Der „Kern des Konflikts“ liege in der Gleichzeitigkeit von vorgefundener *Welt* und menschlichem *Geist* (33). Egal, wie man es wende, beides ginge keinesfalls zusammen: Entweder sei die Welt zu *klein*, weil sie mit ihrer Irrationalität nicht die (legitimen) Erwartungen erfüllen könne, die der Geist an sie richte; oder der Geist sei zu *groß*, weil er ein überzogenes Maß an Vernunft und Klarheit fordere, für das die Welt (ebenso legitim) nicht zuständig sei. Solange ein Bewusstsein dieses Dilemmas vorhanden sei, dass *dieser* Mensch nicht in *diese* Welt passe, sei die Absurdität vorprogrammiert und die Qual unvermeidlich (70). Am Ende bleibt Camus das blanke Entsetzen über „dieses Chaos, diesen König Zufall und diese göttliche Gleichwertigkeit, die aus der Anarchie erwächst“ (69). Wer sich mit ganzem Herzen und klarem Verstand der Absurdität des Daseins stelle, habe „es verlernt zu hoffen“; sein „Reich“ finde er in der „Hölle des Gegenwärtigen“ (70), in der ein Sinn des Ganzen nicht zu erkennen sei. Camus kommt zu dem bitteren Schluss: „An sich ist diese Welt nicht vernünftig – das ist alles, was man von ihr sagen kann“ (33).

Zu einer ähnlich trüben Einschätzung kommt auch Michael Gelven, wenn er erklärt: „The world may be rational in a scientific sense but meaningless in an existential sense.“ Wo das Unverfügbare auf den Plan trete und einem Menschen zum Schicksal werde, konfrontiere es ihn mit der Gewissheit einer „noncorrespondence“²⁸⁶ zwischen menschlicher Erwartung und weltlicher Erfüllung. Permanent weise ihn die Welt zurück, übergehe ihn und mache ihm deutlich, dass er ihr gleichgültig sei. Die existentielle Bedeutungslosigkeit des Menschen, so Gelven, verschärfe sich noch angesichts der Erfahrung, dass nicht nur einzelne Unverfügbarkeiten, sondern oftmals auch die naturgesetzlichen Prozesse als Ganzes weder fair noch gerecht seien.

Gerade die Begegnung mit unverdientem und sinnlosem Leiden vermittelt die entmutigende Botschaft, dass der Mensch als rationales Wesen ein Fremdkörper in einem irrationalen Universum bleibt.²⁸⁷ Seine Lebens- und Zukunftspläne, sein Wunsch, willkommenegeheißten und wertgeschätzt zu werden, und seine Erwartung, dass es in der Welt vernünftig und gerecht zugehe, werden viel zu häufig mit einem Schlag zunichtegemacht, wenn eine unerwartete Kleinigkeit oder ein unglücklicher Zufall dazwischenkommt. Selbst die Erfüllung des schlichten Verlangens nach einem auskömmlichen Leben bei passabler Gesundheit und in beschaulichem Glück bleibt unzähligen Menschen aufgrund unverfügbarer und bestimmender Konstella-

²⁸⁶ Michael GELVEN, *Why me?*, 127; vgl. ebd. [„Die Welt mag ja in wissenschaftlicher Hinsicht vernünftig sein, aber sie ist sinnlos/nichtssagend in existentieller Hinsicht.“].

²⁸⁷ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 126.

tionen verwehrt, ohne dass Alternativen bestünden.²⁸⁸ Michael Gelven: „How many lofty towers have fallen to an ungoverned flaw in the fundamental stone?“ Wenn die Geschichte zeigt, dass scheinbare Belanglosigkeiten verheerende Zerstörungen und dass kleinste Fehler in technischen Details Katastrophen auslösen können, „then the world is unreasoned and we reasoners do not belong. We have lost our place in it. The world abandons us. For to be fated seems an assault against our status as free and rational beings. (...) There is also the inevitable realization that this situation leaves us somehow incomplete or lost. Things are not quite as they should be. Indeed things seem on the very brink of ribald silliness and nonsense. We are abandoned not only by the world but also by reason itself.“²⁸⁹

Offenkundig verhindern die Erwartungen der Vernunft, dass sich der Mensch in einer Welt, die von Unverfügbarkeiten, Dummheit und Unordnung bestimmt wird, existentiell beheimaten kann. Es entsteht ein tragisches Dilemma, denn einerseits kann die Welt dem Menschen nicht das Zuhause bieten, das seinen Rationalitäts- und Gerechtigkeitsstandards entspräche, und andererseits muss er zwangsläufig und alternativlos an *diesem* Ort und unter *diesen* Bedingungen sein Dasein vollziehen. So fühlt er sich von der Welt verlassen und verstoßen, und zugleich ist ihm klar, dass er ihr niemals entfliehen kann. Dasselbe Bewusstsein, das den Menschen zur Einsicht in seine fatale Lage gebracht hat, klagt sich nun quasi selbst an: Die Zweifel an der Welt und die Unzufriedenheit mit ihr seien gewissermaßen selbstverursacht, weil erst durch die Tätigkeit des Bewusstseins der Geist seiner selbst und seiner Freiheit bewusst werde und feststelle, dass er ein ‚Fremdkörper‘ in einer Welt sei, die von unvernünftigen Unverfügbarkeiten geprägt sei.

Unweigerlich steht der Mensch nun vor der ungeheuerlichen Frage, wie er als freies, vernünftiges und nach Ordnungen suchendes Wesen überhaupt in eine Welt voller Unfreiheit, Unvernunft und Chaos hineingekommen ist und in ihr angemessen existieren kann.

²⁸⁸ „Geboren am falschen Ort! Zur falschen Zeit! Mit dem falschen Geschlecht!“ – so das Titelblatt einer Werbebroschüre für Kinderpatenschaften in der ‚Dritten Welt‘ (Plan International Deutschland e.V., Herbst 2008).

²⁸⁹ Michael GELVEN, *Why me?*, 122f. [„Wie viele stolze Türme sind einer unkontrollierten Schwachstelle in ihrem Grundstein zum Opfer gefallen?“ „...dann ist die Welt unvernünftig, und wir gehören als Vernünftige dort nicht hin. Wir haben unseren Ort in ihr verloren. Die Welt gibt uns preis. Denn schicksalsbestimmt zu sein, bedeutet eine Beleidigung unseres Status als freie und vernünftige Wesen. (...) Und es stellt sich darüber hinaus unvermeidlich das Bewusstsein ein, dass uns diese Situation irgendwie unvollständig und verloren zurückschlägt. Die Dinge sind ziemlich anders, als sie sein sollten. Und tatsächlich erscheinen manche Dinge so, als seien sie an der Schwelle zum groben Unfug oder zur Dummheit. Wir sind nicht nur von der Welt, sondern auch von der Vernunft selbst verlassen.“]; zum Folgenden vgl. ebd.

Wer die Verhängnishaftigkeiten des Daseins in ihrer bodenlosen Vernunftlosigkeit und in ihrer zynischen Ungerechtigkeit wahrnimmt, provoziert die grundsätzliche Frage nach der Bedeutung und dem Wert der menschlichen Existenz *in dieser Welt*. Angesichts eines eingetretenen Unglücks nach einem Sinn zu fragen, erscheint ebenso hilflos wie unpassend, weil der Welt Logik, Absicht und Ordnung unterstellt werden, die nicht nur nicht erkennbar, sondern möglicherweise auch gar nicht vorhanden sind. Verständlicherweise sucht man nach Erklärungen und Antworten, man rätselt und spekuliert, und denkt dabei jedoch stets in menschlichen Vernunftkategorien, die denen der Welt nicht entsprechen. Die tragischen Helden aus Literatur und Alltag scheinen zu bestätigen: Die Welt garantiert nicht nur kein Happyend – sie schweigt und lässt den Menschen allein zurück. Es erscheint wie ein Skandal.

c. Gleichgültigkeit, Bedeutungslosigkeit, Kontingenz

Die vielfältigen Erfahrungen schicksalhafter Unverfügbarkeiten berühren die tiefen Wurzeln menschlichen Existenzverständnisses. Sie nehmen ihm nicht nur die Illusion, dass er im Mittelpunkt der Welt stehe und dass diese sich um ihn drehe, sondern sie belegen vielmehr die Vergeblichkeit vieler seiner Bemühungen.²⁹⁰ Vor Jahrzehnten schon hatte Jaques Monod den Menschen als einen „Zufallstreffer“ der Evolution bezeichnet, der „seinen Platz wie ein Zigeuner am Rande des Universums“ habe und sein zufälliges Dasein in der „gleichgültigen Leere des Universums“ vollziehen müsse, „das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen“²⁹¹.

Mit Erschrecken muss man erkennen, „dass die Welt unsere Existenz kaum zur Kenntnis nimmt und sich nach unserem Ausscheiden alsbald so verhält, als ob es uns nie gegeben hätte.“²⁹² Es drängt sich der Eindruck auf, als könne die Welt dem Menschen kein adäquates Zuhause bieten, sondern allenfalls eine provisorische Unterkunft. Sie interessiert sich weder für sein Wohlergehen noch für sein Glück und

²⁹⁰ Vgl. Fanz-Josef WETZ, *Die Gleichgültigkeit der Welt*, 169.

²⁹¹ Jaques MONOD, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1992, 211.

²⁹² Bernulf KANITSCHIEDER, *Entzauberte Welt*, 193. – Der Autor zitiert Antonio MACHADO mit den Versen: „Das Schiff des Lebens hinterlässt für eine Weile mit seinem Kielwasser Spuren im Ozean. Eine Zeit lang sieht man den Schaum der Wellen, den unsere Barke nach sich zieht, aber bald vermischt sich das erregte Wasser wieder mit der unermesslichen Umgebung, und das Meer zeigt wieder seine ungestörte Ordnung“ (ebd. 9); vgl. Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, 75f.

bleibt teilnahmslos gegenüber seinen Hoffnungen und Ängsten.²⁹³ Für viele ist es ernüchternd, sehen zu müssen, wie sämtliche Spuren, die ein Mensch hinterlassen hat, nach seinem Tod ausgetilgt werden und verschwinden. Nicht weniger finster – so prophezeien die Naturforscher – ist die Perspektive für die gesamte Menschheit: Ob an ihrem Ende der Wärme- oder der Kältetod steht, macht keinen Unterschied – sie wird nicht überleben. Vielleicht übertreibt Frantz Fanon, wenn er von den „Verdammten der Erde“ spricht, aber es bleibt die bittere Einsicht, mit der Gleichgültigkeit der Welt auch die eigene Bedeutungslosigkeit erfahren zu müssen. Die Welt als Lebensort des Menschen „scheint nicht nur Garten zu sein: Unbekümmertheit um den Menschen ist ihr wie eine ‚Qualität‘ eigen.“²⁹⁴ Wenn Wünsche nicht wahr werden, und Wahres sich als Ungewünschtes erweist²⁹⁵, liegt Bertrand Russell mit seiner Behauptung offenbar richtig, „daß die Welt nicht für uns geschaffen wurde“.²⁹⁶ Sie scheint ihn zu dulden, aber sie liebt ihn nicht; sie erträgt sein Dasein, doch Sicherheit gewährt sie ihm in keinerlei Hinsicht. Angesichts der Blindheit des Schicksals fühlt sich der Mensch von der Welt im Stich gelassen, abgelehnt und geringachtet. Die übermächtige Gewalt des Unvermeidbaren entzieht ihm Wert und Würde; sie zeigt ihm unerbittlich die Grenzen seiner Selbstbestimmung und seiner Lebenschancen. Wenn ohnehin alles vergänglich und vergeblich ist, scheint das Dasein letztlich bedeutungslos und egal. Nüchtern stellt Michael Gelven fest: „To be is to be in the world (this is *necessarily* so), but to be in the world is to be bestowed by un-governed fortune.“²⁹⁷ Es liegt nahe, sich unter derartigen Umständen marginalisiert, austauschbar und letztlich überflüssig zu fühlen. Viele begreifen es intuitiv: Gäbe es sie nicht, würde sich die Welt auch ohne sie weiterdrehen – und niemand würde es bemerken. Das Signal ist unzweideutig: Auf den Einzelnen kann die Welt verzichten; sein Dasein ist belanglos.

²⁹³ Vgl. Bertrand RUSSELL, Was der freie Mensch verehrt, in: Religionskritik. Arbeitstexte für den Unterricht, hg. v. Norbert HOERSTER, Stuttgart 1984, 145f.: „Kurz und ohnmächtig ist das Leben des Menschen; mitleidlos und dunkel überfällt ihn und alle seines Geschlechtes ein unausweichliches Schicksal. Blind gegen Gut und Böse, in rücksichtsloser Vernichtung wälzt sich die allmächtige Materie auf ihrer unerbittlichen Bahn. Dem Menschen, dazu verurteilt, heute das Teuerste zu verlieren und morgen selbst durch das Tor der Finsternis zu gehen, bleibt nichts als die Pflege jener erhabenen Gedanken, die seinen kurzen Tag erhellen, ehe der Schlag fällt.“

²⁹⁴ Hans BLUMENBERG, Lebenszeit und Weltzeit, 75.

²⁹⁵ Vgl. Ebd., 75.

²⁹⁶ Bertrand RUSSELL, Was der freie Mensch verehrt, 143.

²⁹⁷ Michael GELVEN, Why me?, 127 (kursiv i. O.) [„Zu sein bedeutet, in der Welt zu sein (das ist *notwendigerweise* so), aber in der Welt zu sein, bedeutet, vom unkontrollierbaren Schicksal beschert zu werden.“].

Wenn das Schicksal einen Menschen mit seiner ganzen Härte trifft, kommt sein Grundvertrauen in die Welt *und* in sich selbst ins Wanken. Als jemand, der in seiner Persönlichkeit *unbedingt* gewürdigt und wertgeschätzt sein möchte, muss er erfahren, dass die Welt ihm nicht nur die Anerkennung verweigert, sondern ihn kalt übergeht und am Ende völlig preisgibt. Gewissermaßen mit dem Rücken an der Wand hat er in weitgehender Passivität und Ohnmacht Lebenslagen zu bewältigen, die er nicht kontrollieren kann, die er nicht gewollt hat und die er nicht verursacht hat. Die absolute Geltung des Faktischen lässt ihn die Grenzen der Existenz spüren – er begreift sich als endlich und relativ, als unvollkommen und kontingent. Mal brachial, mal subtil, immer jedoch unbezwingbar und unvermeidbar, zeichnet ihm das unverfügbare Schicksal den Rahmen seiner Existenz. Mitunter scheint es, als müsse der Mensch an einem ‚Spiel des Lebens‘ teilnehmen, das – vielleicht von wenigen Ausnahmen abgesehen – überwiegend ungerecht und chaotisch verläuft.

Kontingenzerfahrungen können außerordentlich folgenreich sein, denn tragischerweise verliert nicht selten der, dem die Verhängnishaftigkeit des Schicksals bereits das Vertrauen in die Gegenwart genommen hat, auch noch die Zuversicht auf eine bessere Zukunft. Es fällt schwer zu glauben, dass die Welt morgen gut sei, wenn sie heute zerstörerisch ist.

d. *Enttäuschung, Untreue, Einsamkeit*

Wem das Unverfügbare des Daseins nahekommt und bewusst wird – wer begreift, wie unsicher, verfügt und abhängig er in vielen Bereichen ist –, wird die Vorstellung verabschieden müssen, er könne ein selbstbestimmtes und freies Leben führen und aus eigener Kraft für sein Glück sorgen. Er wird sich ebenso trennen müssen von der Illusion, er sei die Krone der Schöpfung und besäße in der Natur eine Sonderstellung, die ihn über die Welt erhebe und gewissermaßen schicksalsimmun mache. Besonders die Unausweichlichkeit seines Todes zeigt ihm, dass er Teil der vergänglichen Welt ist und ihre Gesetze auch für ihn gelten.

Schicksalserfahrungen bringen den Menschen auf den harten Boden der Realität zurück und führen deshalb nicht selten zu tiefen Enttäuschungen. Es ist schmerzhaft anzuerkennen, dass die intellektuellen und technischen Defatalisierungsbemühungen der vergangenen Jahrzehnte nicht den erhofften Erfolg gebracht haben, sondern dass der Mensch nach wie vor an unkontrollierbare Mächte und willkürliche Gewalten ausgeliefert ist, die ihn bis auf den Grund seines Daseins bestimmen.²⁹⁸ Wahr-

²⁹⁸ Wesentlich für diese pessimistische Einsicht war, dass es im Verlauf der Geschichte trotz aller unbestreitbaren Erfolge auf technischem, medizinischem und politischem Gebiet immer wieder zu spektakulären und verhängnisvoll-ernüchternden Rückschlägen kam. Exemplarisch erwähnt sei-

scheinlich zählt es zu den großen „Kränkungen der Menschheit“ (Sigmund Freud) einsehen zu müssen, wie neben den vielen äußeren Zufällen und Notwendigkeiten auch schicksalhafte innere Einflüsse (Un- und Unterbewusstes, genetische Vorgaben, sozio-kulturelles Umfeld) die Träume von Lebensglück und Freiheit zerplatzen lassen. Nicht allein die Tatsache, *dass* fremde Faktoren das Dasein auf wesentlichen Feldern bestimmen, sondern auch die Erkenntnis, auf unabsehbare Zeit oder sogar für immer ihrer Dominanz nichts entgegenstellen zu können, führt zur Desillusionierung, weil ohne die Spur einer Alternative jede Hoffnung ihren Grund verliert. Ausgeliefert zu sein und weder Ausweg noch Perspektive zu sehen, lähmt die Initiative und fördert die Frustration.

Drastische Erfahrungen von Unabänderlichkeiten können enorme Auswirkungen für das Selbstbewusstsein und den Selbstwert haben: Zunächst schwächen sie Kreativität und Antrieb, später führen sie schleichend zu einem generellen Vertrauensverlust, und letztlich lassen sie am Sinn des Lebens überhaupt zweifeln; die Zuversicht ins Dasein schwindet in demselben Maße wie die Erwartungen an das Leben sinken. Schicksalssensible Menschen erkennen in den Unberechenbarkeiten und Grausamkeiten des Schicksals eine Untreue vonseiten der Welt – für sie scheint die Welt ihr Versprechen gebrochen zu haben, dass es gut und gerecht zugehen könnte. Zu der Erkenntnis der eigenen Belanglosigkeit tritt die Aussichtslosigkeit, in der Welt Glück und Gerechtigkeit anzutreffen. Menschen fühlen sich buchstäblich von Gott und der Welt verlassen und wissen zugleich, dass kein Ausweichquartier bereitsteht. Wenn viele der besten Absichten und Unternehmungen durch schicksalhafte Einflüsse zunichtegemacht werden, bleibt nicht selten die bittere Einsicht, ein völlig unbedeutendes und einsames Wesen in einer fühllosen Welt zu sein, die sich um das Wohlergehen des Menschen nicht schert. Man fühlt sich einsam und ausgesetzt, heimatlos und ausgeschlossen. Michael Gelven spitzt es auf sarkastische Weise zu: „For fate is the cruelest power: it is indifference. We ask ‘why me?’ and hear the mocking echo ‘who cares?’”²⁹⁹ Insbesondere im schicksalhaften Erleben unaufhalt-

en: Das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 (das nicht nur an der Güte Gottes zweifeln ließ, sondern auch die Macht menschlicher Schöpferkraft grundsätzlich in Frage stellte); das Ausbrechen und die Grausamkeiten der Kriege des 19. und 20. Jahrhunderts (die nachhaltig die prinzipielle Fähigkeit des Menschen zur Humanität in Frage stellten); die Unglücke der *Titanic*, *Hindenburg* und *Challenger* (die das offensichtlich überschätzte Vermögen der Wissenschaft auf den Boden zurückholten); das Aufkommen von totalitären Regimen und die Ausbreitung des Terrorismus (die Zweifel an der Fähigkeit und dem Willen des Menschen zur Selbstbestimmung in Freiheit aufkommen ließen).

²⁹⁹ Michael GELVEN, *Why me?*, 121 [„Denn das Schicksal ist die grausamste Macht: es ist Gleichgültigkeit. Wir fragen ‚Warum ich?‘, und wir bekommen nur die spöttische Antwort zurück ‚Wen interessiert’s?‘“].

samer Gewalt, wahlloser Grausamkeit, zynischer Willkür und beißender Ungerechtigkeit erkennt mancher neben der eigenen Hilflosigkeit zugleich seine Wertlosigkeit und Irrelevanz. Mit Schrecken fragt er sich: Wen interessiert, was mit mir vorgeht, und wer tritt für mich ein?

e. *Fremdsein, Unsicherheit, Angst*

Schwere Schicksalsschläge oder -lagen haben die Macht, dem Menschen zu zeigen: Ich bin vergessen und belanglos; meine Interessen zählen nicht, ich werde entwertet und übergangen; niemals kann mir diese Welt zur Heimat werden oder Erfüllung bieten. Die Erfahrung der „Gleichgültigkeit der Welt“ (Leszek Kolakowski) sitzt häufig so tief, dass sie das Selbstvertrauen empfindlich erschüttert. Nicht wenige erkennen: „To be fated is not to count; (...) to speak of fate is to deny sense to our existence“³⁰⁰. Vielfach erweist sich die Erwartung, die Welt möge zuverlässig, gerecht und treu sein, als völlig unbegründet – die Wirklichkeit sieht anders aus. Zeitlebens hat der Mensch Anlass, sich bedroht und gefährdet zu fühlen, weil ihm echte Sicherheiten verwehrt bleiben. „The world seems not only an alien place but even a hostile one.“³⁰¹ Hinzukommt, dass das Bewusstsein, einem überlegenen, allgegenwärtigen und vor allem unberechenbaren Schicksal ausgeliefert zu sein, zu einer untergründigen und beständigen Lebens-Angst führen kann.³⁰²

Nicht selten kulminieren Schicksalserfahrungen in dem Gefühl, sich „selbst (...) und dieser Welt“ fremd zu sein, „ausgerüstet mit keinem anderen Hilfsmittel als mit einem Denken, das sich selbst negiert, sobald es eine Behauptung aufstellt“³⁰³. Vielen erscheint es, als vollziehe der Mensch sein Dasein unter den Bedingungen „sinnentleerer Obdachlosigkeit“³⁰⁴; seine Welt erweist sich als „stumm“ und „gleichgültig“, und sie ermangelt „der Gastlichkeit und Bedeutsamkeit“, damit sie ihm „zur Stätte der Geborgenheit werden“³⁰⁵ könnte. Er fühlt sich – so formuliert es Hans Jonas – „in der Welt als heimatloser Fremdling und empfindet sie als ungastliche Frem-

³⁰⁰ Ebd., 122 [„Schicksalsbestimmt zu sein, bedeutet, nicht zu zählen; (...) vom Schicksal zu sprechen heißt, einen Sinn des Daseins zu bestreiten.“]; vgl. ebd.

³⁰¹ Ebd., 130 [„Die Welt erscheint nicht nur wie ein fremder Ort, sondern sogar wie ein feindseliger.“].

³⁰² Vgl. Paul TILLICH, *Der Mut zum Sein*, 38-46, bes. 39-42.

³⁰³ Albert CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos*, 32.

³⁰⁴ Rüdiger SAFRANSKI, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt a.M. 52003, 48.

³⁰⁵ Franz-Josef WETZ, *Die Gleichgültigkeit der Welt*, 145; vgl. ebd.; vgl. auch Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 147, 153.

de.³⁰⁶ Er spürt es, und er weiß es: Eine vom Schicksal bestimmte Welt auf der einen Seite und der Mensch in seiner geistigen Verfasstheit auf der anderen Seite passen nicht zusammen. Die schicksalhaften Notwendigkeiten sieht Romano Guardini als eine Gewalt, die nicht zu beeinflussen ist; seiner Ansicht nach offenbart sich in den schicksalhaften „Tatsachen (...) ein ‚Wille‘, der macht, daß sie so seien, ohne mich erkennen zu lassen, warum; und der sie aufrecht hält, wie heftig mein Lebenswille auch gegen sie anrennen mag. Der Zufall endlich, der sich bis zur Sinnlosigkeit zuspitzt, verrät mir, daß die Richtung jener Mächtigkeit mit dem, was mein Geist und Herz als sinnvoll empfinden, nicht übereinstimmt. Letztlich kommen die Bewegungen des Schicksals aus dem undurchdringlich Fremden.“³⁰⁷ Das „Gefühl“ seiner „wesentlichen Unwahrscheinlichkeit“ versetze ihn, schreibt Jean-Paul Sartre, in eine Welt, wo er als ein „ihr Fremder, ihr absolut Fremder“³⁰⁸ leben müsse; offenkundig bleiben seine „Sinn- und Erheblichkeitsansprüche bezüglich der Welt“³⁰⁹ unerfüllt. Während Vernunft und Wille nach Begründung, Form, Ziel, Ordnung und Gerechtigkeit suchen, bietet die schicksalhafte Welt ihm häufig das exakte Gegenteil. Angesichts dieser tiefen Differenz findet der Mensch in der Welt kein bewohnbares Heim – sie erscheint ihm buchstäblich *unheimlich*. Und Albert Camus fasst sein Empfinden folgendermaßen zusammen: „Aber in einem Universum, das plötzlich der Illusion und des Lichts beraubt ist, fühlt der Mensch sich fremd. Aus diesem Exil gibt es keine Rückkehr, da es der Erinnerungen an eine verlorene Heimat oder der Hoffnung auf ein gelobtes Land beraubt ist. Diese Entzweiung zwischen dem Menschen und seinem Leben, zwischen dem Handelnden und seinem Rahmen, genau das ist das Gefühl der Absurdität.“ Gesteigert wird der Camus'sche Pessimismus noch durch die Unfähigkeit, diesen „Rahmen“ zu beschreiben; denn nicht der Mensch definiert das Schicksal, sondern das Schicksal definiert den Menschen und weist ihn in seine Grenzen. Weil selbst „schlechte Gründe“³¹⁰ für eine Erklärung fehlten, erscheine die Welt in ihrer Schicksalhaftigkeit häufig so abgründig. Der Eindruck drängt sich auf, entwurzelt zu sein und von der Welt abgelehnt zu werden – „[the] abandonment rejects utterly.“³¹¹ Man erfährt das Schicksal – so sieht es Romano Guardini – „letztlich als etwas Numinoses. Es ist mit geheimnishafter Energie geladen und

³⁰⁶ Vgl. Franz-Josef WETZ, *Die Gleichgültigkeit der Welt*, 142 (mit Bezug auf Hans JONAS, *Organismus und Freiheit*, Göttingen 1973, 294ff.).

³⁰⁷ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 175.

³⁰⁸ Jean-Paul SARTRE, *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays* (= *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften* 4), Reinbek 42007, 25.

³⁰⁹ Franz-Josef WETZ, *Die Gleichgültigkeit der Welt*, 146; vgl. ebd. 143.

³¹⁰ Albert CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos*, 14; vgl. ebd.

³¹¹ Michael GELVEN, *Why me?*, 123 [„Das Preisgebensein trifft uns ganz.“].

hat Macht über mich. Es ‚will‘ etwas von mir, oder wider mich, oder über mich hin.“³¹²

Wenn sich im Unverfügbaren nicht nur „Unordnung“, sondern sogar etwas „Verworrenes, ja Tückisches und Böses“ zeigt und man „zur Annahme böser Mächte“ neigt, die „dem Dasein übelwollen“ und „Macht über es haben“³¹³, wird das Schicksal als echte Lebensbedrohung wahrgenommen. Die Situation erscheint dann gänzlich fatal: Als Fremder in einer Welt voller Unsicherheit steht der Mensch mit seiner Angst allein.

f. Zurückweisung, Endlichkeit, Verneinung, Tod

Das Gefühl existentiellen Verstoßenseins, wie es der Mensch in schlimmen Schicksalserfahrungen erlebt, kann sich angesichts der Unausweichlichkeit des Todes zu einer Total-Ablehnung steigern. Der neuzeitlich-moderne Mensch, der sich sonst auf fast allen Gebieten zu helfen weiß, ist „nur dem Tod gegenüber schlechthin hilflos (...). Der Tod bleibt ihm fremd. (...) Was den Anschein subjektiver Willkür erweckt, ist der Ausdruck der Wahrheit, dass der Tod als ein mein eigenes Leben beendendes Ereignis mich unendlich *befremdet*. (...) Und nur als dieses befremdende Fremde gehört er zum menschlichen Leben. So freilich gehört er von vornherein dazu.“³¹⁴

Den unumgänglichen Tod vor Augen weiß der Mensch zeitlebens um seine Sterblichkeit. Es gehört offenbar „zum Wesen der Erfahrung jedes Lebens, und auch unseres eigenen, dass es die Richtung auf den Tod hat. Der Tod gehört zur Form und zur Struktur, in der uns allein jegliches Leben gegeben ist, unser eigenes wie jedes andere, und dies *von innen und von außen*.“³¹⁵ So lebensfroh und heiter einzelne Phasen seines Lebens auch sein mögen, so ernst und tödlich wird es am Ende ausgehen. Das Sein-zum-Tode, seine Unvermeidbarkeit und Ausweglosigkeit, prägen die gesamte Existenz des Menschen zutiefst. Es klingt paradox, doch ist der Tod nicht nur das dem Menschen schlechthin Fremde, „sondern er ist zugleich *unser Eigenstes*. (...) Man kann uns alles nehmen, man kann uns sogar das Leben nehmen; den Tod kann man uns nicht nehmen. Er ist unser Ureigenstes. (...) Er bleibt vielmehr als unser Ureigenstes das uns Fremdeste. Das macht den Tod so rätselhaft.

³¹² Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 174f.; vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 23f.

³¹³ Ebd., 164.

³¹⁴ Eberhard JÜNGEL, Tod, 14 (kursiv i. O.).

³¹⁵ Max SCHELER, Tod und Fortleben, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1, Bern ²1957, 22 (zit. n. Eberhard JÜNGEL, Tod, 17f.).

Und von daher versteht es sich, dass der Mensch, wenn er sich selber verstehen will, nach dem Tod *fragt*. (...) Die rätselhafte Frage nach dem Tod ist ernster. Sie rührt an das Geheimnis des Lebens.³¹⁶

Nirgends begegnet man der Verfügungsgewalt des Schicksals intensiver als in der Gewissheit des Todes: Er bedeutet das Ende aller Selbstbestimmung und allen Freiheits- und Glückstrebens; ihm gegenüber gibt es keine Alternative. Solange der Mensch Zeit hat, gibt es noch die Chance, dass es anders werden könnte, doch wenn seine Zeit zu Ende ist, sind alle Möglichkeiten für immer dahin. „Die Erfahrung der Zeitlichkeit (...) führt zur Einsicht in den *Fristcharakter* des Lebens“³¹⁷, und das Wissen um die unaufhaltsam ablaufende Lebenszeit sowie die Vorstellung, sich in einem „Wettlauf“ zu befinden, der ihn „dem Tode täglich näher bringt“³¹⁸, bringt den Menschen nicht nur unter Zeitdruck und treibt ihn in „Versäumnisangst“ (Marianne Gronemeyer), sondern mehr noch zu der Einsicht in die Vergänglichkeit und Vergeblichkeit allen Tuns. Die Lage wirkt umso beklemmender, weil sich mit jedem Stück gelebten Lebens „fühlbar“ der „Spielraum des noch erlebbaren Lebens“³¹⁹ verringert. Wo sollte ein Sinn liegen und welchen Wert könnte das Dasein haben, wenn am Ende doch alles verloren ist? „Im tödlichen Licht dieses Verhängnisses“, so deutet es Albert Camus, „tritt die Nutzlosigkeit in Erscheinung. Keine Moral und keine Anstrengung lassen sich *a priori* vor der blutigen Mathematik rechtfertigen, die über uns herrscht.“³²⁰

Versuche, den Tod gewissermaßen zu entschuldigen oder zu rechtfertigen – dass vor ihm doch alle Menschen gleich (klein) seien, keiner von ihm verschont werde und damit die Unterschiede verschwänden; dass erst die Lebens-Befristung zur Auswahl und damit zur Profilierung zwänge; dass nur durch den Abschluss eines Lebens eine Biographie überhaupt möglich werde –, wollen nicht greifen angesichts seiner Unerklärbarkeit, seiner Sinnlosigkeit und seiner Zerstörungskraft. Offenbar bleibt Hiob mit seinem Unverständnis und in seiner Einsamkeit der Inbegriff des Menschen, der dem Sterben und der Vergänglichkeit im Übermaß begegnet.

Die moderne Naturwissenschaft kann nicht nur keinen Trost bieten, sondern verschlimmert die Verlorenheit und Aussichtslosigkeit des Menschen auf fatale Weise. Das Wissen um die *kosmische Entropie* kommt einer thermischen Eschatologie gleich und lässt der gesamten Menschheit keine Chance.³²¹ Stellvertretend spricht

³¹⁶ Eberhard JÜNGEL, Tod, 16f. (kursiv i. O.).

³¹⁷ Ebd., 22 (kursiv i. O.).

³¹⁸ Albert CAMUS, Der Mythos des Sisyphos, 16.

³¹⁹ Max SCHELER, Tod und Fortleben, 20 (zit. n. Eberhard JÜNGEL, Tod, 24).

³²⁰ Albert CAMUS, Der Mythos des Sisyphos, 26 (kursiv i. O.).

³²¹ Vgl. Hans BLUMENBERG, Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt a.M. 1987, 154.

der Wissenschaftstheoretiker Bernulf Kanitscheider aus, was allgemein bekannt ist, „dass sämtliche sittlichen und kulturellen Leistungen, die die Menschheit je hervor gebracht hat oder noch hervorbringen wird, in kosmischer Perspektive dem Zerfall und dem Vergessen anheimgestellt sind“; der Mensch sei „ins räumliche und zeitliche Nirgendwo gesandt“ und habe die „bedrückende Erfahrung der Verlorenheit“ auszuhalten; sein Dasein trage eine „Zerfallstendenz“ in sich, und bei seiner Existenz handele es sich – kosmisch gesehen – nur um ein „Durchgangsstadium“³²².

Wenn sich der Mensch in seiner existentiellen Zeitgebundenheit erfährt und wenn er weiß, dass alles Zeitliche niemals vollkommen sein kann, begreift er, dass sein Dasein lädiert und des Todes ist, dass es einer „schicksalhaften Selbstverzehrung“³²³ anheimfällt und nicht gerettet werden kann. Wem also der „Skandal“ der „ablaufenden Zeit in ihrer Universalität“ und in ihrer „Irreversibilität“³²⁴ bewusst geworden ist, empfindet sich in einem Zustand der „absoluten Trostbedürftigkeit“ (Hans Blumenberg). Je stärker ihm durch die gefräßige Zeit das Verhängnis seiner Vergänglichkeit nahekommmt, desto eher sucht er Trost durch die Überwindung jener Dimension, die ihm Mangel, Leiden und letztlich Ruin einbringt. In dieser Situation scheinen sich metaphysische Konzepte als „Gegengift zur Vergänglichkeit“ anzubieten. Denn wo dem „todwärts gerichteten Ablauf des Lebens“ keine Alternative mehr offensteht, blicken sie „über den Augenschein hinweg“ und überschreiten die Zeitlichkeit auf Ewigkeit und den Tod auf Unsterblichkeit. Die metaphysischen Trostangebote versprechen, den Menschen aus den Bedingungen der Unwiederbringlichkeit herauszuziehen, um sein ewiges Wesen vor der Vergänglichkeit zu retten. Metaphysisch wird die linear ablaufende Zeit entweder durch eine zyklische Zeitvorstellung im Sinne eines Sterbens und Wiedergeborenwerdens oder durch vollständige Zeitüberwindung als ein „Land des Verweilens“³²⁵ aufgehoben. In beiden Fällen jedoch werden Zustände – in ersten Fall innerweltlich, im zweiten weltjenseitig – verheißen, in denen die vernichtende Zeit-Kategorie keine Geltung mehr besitzt, sondern ein zeitloses *Bleiben* und ein ungefährdetes *Leben* möglich werden. Metaphysische Optionen bieten offenbar Trost, weil sie Alternativen gegen die universale Todesverfallenheit darstellen; mit ihrem Angebot der *Überwindung* des Todes-Schicksals erfüllen sie die alte Sehnsucht, sich mit der Fatalität der Daseins-Verneinung zu versöhnen.

³²² Bernulf KANITSCHIEDER, *Entzauberte Welt*, 129f., 131.

³²³ Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoismus*, 131; vgl. ebd.

³²⁴ Ebd., 133; vgl. ebd.

³²⁵ Ebd., 137; vgl. ebd.

Das ‚Nein‘³²⁶ der Vergänglichkeit, das allem Lebendigen innewohnt, scheint geradezu eine feindliche Gegeninstanz zu allen Anstrengungen um Lebensglück, Selbstbestimmung und Selbstrealisierung zu sein.³²⁷ In ihm verdichtet sich nicht nur die fatal-finale Bestimmung jedes Menschen, sondern zugleich die Begrenztheit, Aussichtslosigkeit und Kontingenz seiner *gesamten* Existenz. Denn der Mensch stirbt nicht nur irgendwann, sondern er ist zeitlebens ein Sterblicher. Letztlich ist der lebendige Mensch mit all seinen Ambitionen, Zielen und Wünschen auf verlorenem Posten: „Der Tod zehrt vom Leben“³²⁸ – und dies in jeder Hinsicht. Die Konsequenzen für das Selbst- und Weltverständnis lassen Michael Gelven erschrecken; im Wissen um die Unabwendbarkeit des *definitiven* Todes sieht er den Grund, an der Welt zu verzweifeln: „Hence we have lost our place in the world; that is, we are abandoned. Being reasonable, the unreasonable world cannot provide us with our home, so we are outcasts and orphans.“³²⁹ Der Mensch spürt, dass er immer nur „ein mehr oder minder wichtiges ‚Atom‘ im Getriebe der Weltgeschichte darstellt und der Spielball der Umstände und Ereignisse bleibt“³³⁰. Die Gewissheit des sicheren Todes provoziert mehr als anderes die Frage nach dem Sinn des Daseins und nach der Bedeutung des Menschen in einer Welt, die sich am Ende nicht um ihn scheren wird.³³¹ Was als Zurückweisung und Missachtung vonseiten der Welt erfahren wird, bleibt jedoch immer zuvorderst eine Erfahrung des Menschen mit sich selbst und seiner welthaften Verfasstheit.³³² Das fatale ‚Nein‘, das seinem Wunsch nach Selbst-

³²⁶ Vgl. Jürgen WERBICK, Gebet als Gottsuche oder: Ein Versuch über die Schwierigkeit, Ja zu sagen, in: ders., Gebetsglaube und Gotteszweifel (= Fundamentaltheologische Studien, Bd. 20), Münster 2001, 63-83.

³²⁷ Vgl. Jürgen WERBICK, Den Glauben verantworten, 142.

³²⁸ Eberhard JÜNGEL, Tod, 24; vgl. ebd. 45.

³²⁹ Michael GELVEN, Why me?, 125 [„Und so haben wir unseren Platz in der Welt verloren; das bedeutet: wir sind heimatlos und preisgegeben. Sieht man es vernünftig, dann kann Unvernünftiges uns keine Heimat zur Verfügung stellen – deshalb sind wir Ausgestoßene und Waisen.“].

³³⁰ Martin HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen 1984 (1926), 382.

³³¹ Vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 72.

³³² Das Gefühl, als Sterbliche *grundsätzlich* von der Welt verneint zu sein, kann sich zu einer Totalinterpretation des ganzen menschlichen Daseins entwickeln und als self-fulfilling-prophecy zum alles dominierenden Schicksal werden. Weil man um die sichere finale Ablehnung weiß, erkennt man bereits als noch Lebender überall Vorboten der Verneinung. In der schwindenden Selbstachtung zeigt sich die ganze Verhängnishaftigkeit des Neins: Das Schicksal nährt sich gewissermaßen selbst, und wie in einem Teufelskreis pflanzt sich das Nein immer weiter fort. – Wer so die Verweigerung der Welt erfährt, verweigert sich schließlich der Welt; wer die Ablehnung anderer Menschen ertragen muss, lehnt im Gegenzug seine Mitmenschen ab. Weil Welt und Menschen nicht den ersehnten unbedingten Halt sicherstellen können, flieht man schließlich vor ihnen und flüchtet sich in Scheinwelten.

und Weltvertrauen die Basis zu entziehen droht, verweist ihn dann auf eine Wahrheit der zwiespältigen Existenzform in der eigenen Person.³³³ „The stern warrant of truth arrests us here, and we cannot avoid the indictment.”³³⁴ – Der Tod ist Ausdruck jener Lebens-Wahrheit, dass das uns Tötende uns zutiefst befremdet.³³⁵

Wo ein Wunsch an der Wirklichkeit zerbricht, wo die Ausweglosigkeit und Unumkehrbarkeit eines Geschehens in die Verzweiflung treibt und Freiheit an ihre Grenzen stößt, wo die Hoffnung größer ist als ihre Erfüllung – dort erfährt man auf schmerzliche Weise die Gebrochenheit und Unvollkommenheit der eigenen Existenz. Vielfältig sind die Lagen, in denen sich der Mensch nicht mehr zu helfen weiß und ihm tatsächlich niemand mehr helfen kann, und zahlreich die Situationen, die ihn mit der völligen Aussichtslosigkeit jeglicher Rettungsversuche konfrontieren. Spätestens im Angesicht des alles vernichtenden Todes besteht eine große Versuchung darin, an den Unverfügbarkeiten der Welt zu verzweifeln – und an sich selbst. Die Welt wegen ihrer Vergänglichkeit zu verabscheuen (ohne selbst daran Schaden zu nehmen), erscheint vielleicht als das Harmlosere, aber sich selbst für die eigene Unvollkommenheit zu verachten, wäre das bedeutend Schlimmere. Es besteht durchaus die Gefahr, dass der Mensch am Ende die Verneinung über sich selbst ausspricht: ‚Ich passe nicht in diese Welt; ich bin mit ihr überfordert oder ihrer unwürdig; ich gehöre nicht hierher.‘ Und tiefer noch könnte die selbstquälerische Anklage reichen: ‚Ich bin mit mir selbst überfordert; ich bin nichts wert; ich bedeute nichts; ich *bin* nichts. Denn was könnte ich auch schon bedeuten, wenn am Ende sowieso alles verloren sein wird?‘

Das Nicht-mehr-rückgängig-machen-können persönlicher Entscheidungen, das Nicht-mehr-wieder-gutmachen-können von schwerer Schuld und die Vergänglichkeit allen menschlichen Tuns gipfeln nicht selten in dem bitteren Wunsch, es wäre besser, überhaupt nicht geboren worden zu sein. Am Ende bleiben dem Menschen nicht nur die Welt, in der er lebt, sondern auch die Person, die er selbst ist, zutiefst fremd.³³⁶

³³³ Vgl. Paul TILLICH, Philosophie und Schicksal (Kant-Studien 1929), in: Ausgewählte Texte, 226f.

³³⁴ Michael GELVEN, Why me?, 125 [„Das strenge Urteil der Wahrheit hält uns hier fest, und wir können ihren Spruch nicht abwenden.“].

³³⁵ Vgl. Eberhard JÜNGEL, Tod, 14.

³³⁶ Vgl. Jürgen WERBICK, Den Glauben verantworten, 143.

g. Fazit

Sofern der Mensch die Unverfügbarkeiten seines Daseins in ihrer unselbstverständlichen Selbstverständlichkeit wahrnimmt und sich an ihnen reibt, betreibt er bereits Schicksals-Reflexion. Er möchte das, was ihm widerfährt, verstehen und einordnen können, damit er dessen Sinn und Bedeutung begreift; er sucht nach Kategorien und Begriffen, mit deren Hilfe sein Dasein verständlich wird. Michael Gelven nennt den Grund: „And we do this by asking not what *causes* them or what makes them *morally acceptable* but what they mean and what light they throw upon the precious mystery of who we are.“³³⁷

• **Übermächtiges Schicksal? – Ohnmächtiger Mensch?**

Solange die Welt mit ihren Unverfügbarkeiten dem Menschen freundlich und positiv begegnet, bereitet das Schicksal kaum Schwierigkeiten. Man fühlt sich in der Welt zuhause und steht mit ihr und mit sich selbst in Einklang. Doch trotz aller Harmonie spürt man intuitiv, wie zerbrechlich das Glück ist und dass es keine Garantie für den morgigen Tag gibt; man hat die Unberechenbarkeiten und Wechselfälle des Lebens erfahren und weiß, wie vergeblich alles Engagement letztlich sein kann. Am Ende – nur soviel ist sicher – wird alles vergehen.

Man könnte der Versuchung erliegen, zunächst von sich selbst abzusehen und jene das Leben „umklammernde Mächtigkeit“³³⁸ in den Blick zu nehmen, die die bedrückenden Unverfügbarkeiten verursacht – das Augenmerk also gewissermaßen ‚objektiv‘ auf die Schicksals-Macht zu legen, die mit ihrer Unbedingtheit und Durchsetzungskraft das Dasein bestimmt.³³⁹ Man käme wahrscheinlich mit Romano Guardini zu der Einschätzung, dass es sich um eine „äußerste[n] Instanz“ handeln müsse, die „jedem Einfluß des Menschen entzogen, ja endgültigerweise nicht einmal an erkennbare Maßstäbe des Gemäßen, Gerechten, Guten gebunden“ sei. Niemals könne es dem Menschen gelingen, den rätselhaften Ursprung dieser Macht zu durchdringen oder seine Gewalten zu bezwingen, und dies „nicht nur, weil es zu verborgen oder zu groß wäre, sondern weil es von Wesen, als Numinosum, jedem Zugriff entzogen ist.“³⁴⁰ Eigentlich könne man über die geheimnisvolle Schicksalsmacht nur soviel sagen, dass sie „im Letzten weder Gerechtigkeit noch Weisheit, weder Ehr-

³³⁷ Michael GELVEN, *Why me?*, 108 (kursiv v. m.) [„Und wir tun dies, indem wir nicht danach fragen, was die Schicksalhaftigkeiten *verursacht* oder was sie *moralisch akzeptabel* macht, sondern danach, welchen Sinn sie haben und welches Licht sie auf das besondere Geheimnis werfen, das wir sind.“].

³³⁸ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 26.

³³⁹ Vgl. Kapitel A und B der vorliegenden Arbeit.

³⁴⁰ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 190; vgl. ebd. 175, 190.

furcht noch Güte kennt“ und dass auf ihrem „Grund Kälte, Gleichgültigkeit, Sinnlosigkeit, ja das Böse selbst zu liegen scheinen.“³⁴¹

Doch ontologische Aussagen über das numinose Wesen der Schicksalsmacht sind nicht nur problematisch und umstritten, sondern helfen oftmals auch nicht weiter. Schließlich liegt es immer bei einer konkreten Person, wie sie die erlebten Schicksalhaftigkeiten deutet und sich ihnen gegenüber positioniert; es ist ihr individuelles Leben, und es ist ihr einzigartiges Schicksal, das verstanden werden will. „In dieser Hinsicht gibt es kein Schicksal an sich, sondern immer nur ein Schicksal für uns.“³⁴² Infolgedessen verschiebt sich die Fragerichtung: Was heißt es für das Selbst- und Daseinsverständnis eines Menschen, wenn er wahrnimmt und erkennt, in welchem erheblichem Umfang sein Leben von der Geburt bis zum Tod fremdverfügt ist? Wie deutet er es, immer wieder erleben zu müssen, dass seine Wünsche nach Freiheit, Leben und Glück an der Wirklichkeit zerbrechen?

- **Ambivalenz**

Bereits die modernen Naturwissenschaften konnten zeigen, dass in der Welt der Materie das Phänomen struktureller Unverfügbarkeit (als absolute Zufälligkeit) existiert; die Forschungsergebnisse führten zu einem differenzierteren Bild des Universums, weil seine Prozesse auf der einen Seite zwar in weiten Teilen den bekannten Naturgesetzen – und damit den Vernunft-Erwartungen des Menschen – folgen, sie aber auf der anderen Seite nicht *ausschließlich* durch kausale Determinationen zu beschreiben sind.³⁴³ In der ‚Welt des Geistes‘ gibt es diese ambivalente Wahrnehmung ebenfalls: Viele Lagen und Ereignisse entsprechen der menschlichen Planung, sie sind verständlich und fügen sich in seine Vorstellung von dem, wie die Welt sein sollte; doch andererseits erlebt der Mensch auch, wie Unverfügbarkeiten sein Leben bestimmen und ihn mit einer Realität konfrontieren, die seinem Willen zuwiderläuft, die er nicht begreift und die er zutiefst ablehnt.

Sofern die Welt und ihre Unverfügbarkeiten dem Menschen entgegenkommen, fühlt er sich in ihr wohl und anerkannt; läuft es jedoch seinen Plänen und Hoffnungen entgegen, betrachtet er sich als Unbehauster und fühlt sich verlassen und abgelehnt. In diesem Fall empfindet er sich gewissermaßen zwangseinquartiert in das Haus einer Welt, das nicht zu ihm passt; zudem hat er sich einem Willkür-Regiment zu unterwerfen, das er nicht gewählt oder gewollt hat und das sich dennoch rigoros durchsetzt. Die Welt, die eigentlich alles bereithält, dass sie ihm Heimstatt sein

³⁴¹ Ebd., 190f.

³⁴² Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 26.

³⁴³ Vgl. Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 107 (mit Bezug auf die Forschungen von Kurt Gödel, Werner Heisenberg und Max Planck).

könnte, erscheint ihm dann fremd; er lebt zwar in ihr und doch ist er über sie hinaus; er weiß, dass es keine Alternative zu ihr gibt, und dennoch wünscht er, dass es anders wäre; er kennt ihren Despotismus und will ihn gleichwohl nicht anerkennen. Die Welt hat ja zu ihm gesagt – denn sonst wäre er nicht –, und doch bleibt dieses Ja seltsam kraftlos, weil es sich im Leben des Menschen nicht verlässlich einlöst. Es kommt ihm vor, als bliebe die Welt nicht nur hinter seinen Erwartungen zurück und ihm Wesentliches schuldig, sondern als entspräche er auch sich selbst nicht. Denn er weiß, dass er – solange er notwendigerweise ein Teil dieser Welt ist – nicht der sein kann, der er sein möchte.

So scheitern am Ende beide, Welt *und* Mensch am Unverfügbaren – die Welt an ihrer ‚Kleinheit‘ und der Mensch an seiner ‚Größe‘. Weil er sich niemals seiner inneren und äußeren Unverfügbarkeiten entledigen kann, muss er oft resignierend feststellen: „I no longer *belong* with myself“.³⁴⁴ – Es ist gewissermaßen die Tragik seines Daseins, sich selbst als Fremder in einer ihm fremden Welt erleben zu müssen.

So lebt der Mensch in einer eigentümlichen Spannung zwischen faktischer Schicksalhaftigkeit und geistiger Schicksalsüberwindungshoffnung, und ihm bleibt keine Wahl, als anzuerkennen, dass es sich um die zwei Seiten jener Münze handelt, die sein Dasein ist. Auch wenn er nicht erklären kann, warum es in dieser Weise konstituiert ist, weiß er dennoch, dass beide Aspekte *wesentlich* zu ihm gehören und seine existentielle Verfasstheit kennzeichnen.³⁴⁵

• Kontingenz

Was scheinbar von der Naturwissenschaft bekräftigt wird – dass der Mensch lediglich eine „unerhebliche und bedeutungslose Manifestation“ evolutionärer Entwicklungen sei und „nach kurzem Gedeihen spurlos die kosmische Bühne“³⁴⁶ wieder verlasse –, entspricht vielfach der Intuition und mitunter auch der Erfahrung des Menschen. Das Gefühl, zufällig und deswegen belanglos zu sein, drückt, so schreibt Romano Guardini, latent „als dumpfe Last im Gemüt“ und „bildet den inneren Kern der Schwermut.“³⁴⁷ Nicht in erster Linie die Erfahrung, daß der Mensch „in letzter Instanz nicht agiert, sondern reagiert auf eine Macht, die er nicht selbst gesetzt hat und der er nichts gleich Mächtiges entgegenzusetzen hat“, sondern vielleicht mehr die Erkenntnis, ein Dasein zu führen, das von keiner Notwendigkeit gewollt ist und das genauso gut nicht zu sein brauchte, fördert die lähmende „Einsicht seiner voll-

³⁴⁴ Michael GELVEN, *Why me?*, 131 [„Ich gehöre nicht mehr zu mir.“].

³⁴⁵ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 107.

³⁴⁶ Bernulf KANITSCHIEDER, *Entzauberte Welt*, 100.

³⁴⁷ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 190f.

ständigen Vergeblichkeit.³⁴⁸ Begreifen zu müssen, dass im Maßstab der Welt das Individuum völlig unerheblich ist und keine Rolle spielt, und einzusehen, dass ohnehin alle Unternehmungen letztlich nutzlos sind, bedeutet nicht selten eine der schlimmsten Demütigungen für das Selbstbewusstsein. Umgeben von „Boten der Vergänglichkeit“ (Eberhard Jüngel) wird dem Menschen die Illusion genommen, er sei bedeutsam, habe sein Leben in der Hand und könne es sichern oder retten. Stattdessen empfindet er sich preisgegeben an die mitunter grausamen Unverfügbarkeiten und Zwangsläufigkeiten einer Welt, die ihn sowenig liebt wie er sie. Hinzu kommt, dass es oftmals dem Menschen in seiner Ohnmacht noch nicht einmal möglich ist, ein „dauerhaft glückendes Miteinander zu gewährleisten“, weil er von unauflösbaren „Verstrickungen gefangen“³⁴⁹ wird, die auch das (kleine) zwischenmenschliche Leben beeinträchtigen.

Zweifellos sind die Schicksalserfahrungen des Menschen wesentlich Kontingenzerfahrungen. Die Unbedingtheit und Dominanz der faktischen Unverfügbarkeiten offenbart den Ernst menschlicher Wirklichkeit: Mag er noch so sehr auf sein Lebensglück und seine Freiheit pochen, so bleibt er doch unwiderruflich an unlösbare Abhängigkeiten *ausgeliefert* und in ihnen *verhaftet*.

- **Kern des Konflikts**

Offenkundig passen schicksalhafte Welt und geistiger Mensch nicht besonders gut zusammen. Doch solange „dem Menschen sein Leben zustößt, kann er das gute Leben nicht wählen und das schlechte nicht abwählen.“ Es bleibt ihm keine Wahl, als sich mit der vorgegebenen Konstellation zu „arrangieren.“³⁵⁰ Jedoch wäre das ‚Arrangement‘ wahrscheinlich zu einfach gedacht, wenn die Schuld an der misslichen Lage allein der Welt und ihrer Schicksalhaftigkeit zugeschoben würde. Sie für ungerecht, gleichgültig oder brutal zu halten und dem Menschen mit seinen Hoffnungen, Erwartungen und Wünschen gewissermaßen Recht zu geben, wäre zu kurzschlüssig. Die schicksalhafte Welt ist weder ein moralisches Subjekt noch eine Instanz, die dem Glücks- und Lebensanspruch des Menschen zu Diensten zu stehen hätte. Man kann ihre unverfügbaren Binnenstrukturen, denen auch der Mensch auf schicksalhafte Weise unterworfen ist, nicht dafür verantwortlich machen, dass dieser in ihr kein adäquates Zuhause findet. Die Welt kann nichts dazu, dass sie seinen Glücks-Ansprüchen und Lebens-Erwartungen nicht genügt. Sie denkt nicht daran –

³⁴⁸ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 16, 121.

³⁴⁹ Dorothea SATTLER, *Gemeinschaftstreue ist offenbar(e) Erlösung vom Bösen. Akzente in der gegenwärtigen christlichen Soteriologie*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 43 (2000) 2, 73-78, hier: 74.

³⁵⁰ Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, 123.

weil sie überhaupt nicht denkt – dem Menschen das Gefühl zu vermitteln, er sei gewollt oder willkommen, und dies von ihr zu erwarten, scheint unangemessen und deplatziert. „It is therefore not the world that is random but my *being* in the world that is subject to randomness. In other words, the abandonment is not from an indifferent world to a reasoning subject but from being in the world as dweller to being in the world as alien. The difference is solely in the ways or modes in which I exist *as* being in the world. I am not forgotten *by* the world but rather abandoned in my own way of being in the world.“³⁵¹

Das Problem des *Missverhältnisses* von Welt und Mensch erweist sich bei genauem Hinsehen als ein grundlegendes *Missverständnis*. Denn das Gefühl, fehl am Platz zu sein und nicht in diese Welt zu gehören, resultiert aus den zwei Weisen, in denen sich ein und derselbe Mensch erlebt: Als jemand, der notwendigerweise und alternativlos unter den Konditionen dieser Welt steht, ist er *zugleich* auch jemand, der sich fremd in ihr fühlt, weil er sich von diesen Konditionen bevormundet und geknechtet sieht.³⁵² Es ist in der Tat eine Besonderheit menschlichen Existenzverständnisses, dieses Dilemma zu bemerken: Einerseits in der Welt zuhause sein zu müssen (weil es faktisch so ist) und andererseits in der Welt nicht zuhause sein zu können (weil sie die Erwartungen an das Leben nicht erfüllt). Nicht die konkrete Verfasstheit der Welt, sondern erst die geistige Konstitution des Menschen macht gewissermaßen eine Lage zum ‚Schicksal‘; denn nicht die Welt als solche *ist* schicksalhaft, sondern allein der Mensch *empfindet* sie als schicksalhaft – und deshalb wird sie ihm zum Schicksal.³⁵³

Der tragische Konflikt beruht also nicht auf den scheinbaren Unzulänglichkeiten der Welt, sondern liegt in der Ambivalenz des menschlichen Wesens begründet; der Riss geht durch den Menschen hindurch – weil der Mensch sich selbst fremd ist, erscheint ihm die Welt fremd.³⁵⁴ Er muss mit der Trennung „of self from self“

³⁵¹ Michael GELVEN, *Why me?*, 128 (kursiv i. O.) [„Es verhält deswegen nicht so, dass die Welt beliebig ist, sondern dass mein Dasein in der Welt ein Gegenstand der Beliebigkeit ist. Mit anderen Worten: Die Trennung liegt nicht zwischen einer gleichgültigen Welt und einem vernünftigen Wesen, sondern zwischen dem Dasein in der Welt als Bewohner und dem Dasein in der Welt als Fremdling. Der Unterschied liegt also allein in der Art und Weise, in der ich als In-der-Welt-Seiender bin. Ich bin von der Welt nicht vergessen, vielmehr bin ich verlassen durch meine Art, in der Welt zu sein.“]

³⁵² Das Motiv des ‚Fremdseins in der Welt‘ (oder des ‚verlorenen Paradieses‘) findet sich in zahlreichen religiösen Kosmologien; so u. a. in gnostischen, aber auch in alt- und neutestamentlichen Schriften (z.B. Joh 15,19; 17,16; 2 Kor 5,6; 1 Petr 1,17; 2,11; Hebr 11,13).

³⁵³ Vgl. Paul TILLICH, *Der Mut zum Sein*, 42.

³⁵⁴ Es scheint, als habe Friedrich Nietzsche diesen Konflikt mit großer Klarheit gesehen: Nicht die Welt sei dem Menschen entfremdet, sondern dieser sei sich selbst entfremdet; der Mensch lebe

zurechtkommen, handelt es sich doch um einen „conflict between our being controlled and controlling on the one hand and our being random and ungoverned on the other. That is, fate is due not to the gap between a mindless world and a meaningful thinker but to two internal and conflicting modalities within *us*. Fate is not external but internal to us; and the conflict of abandonment is precisely that in us between what is given or bestowed and what is earned or deserved.“³⁵⁵ Der Mensch lebt als jemand, der einerseits weiß, dass er nicht mit dem Strom des Schicksals mit-schwimmen möchte, *und* als jemand, der ebenfalls weiß, dass ihm das niemals gelingen wird. „To dwell in the world and to be alien in the world are fundamental ways we exist. To be abandoned is therefore *not* to be rational in an irrational world but to be able to lose our way because we are not complete masters of all that happens.“³⁵⁶

- **Vorzüge?**

Wem seine existentiellen und unüberwindlichen Begrenztheiten nicht zu Bewusstsein kommen oder wer sich nicht an ihnen stößt – wer also Unverfügbarkeiten nicht als solche wahrnimmt³⁵⁷ –, kann die unbedingte und provozierende Kraft des Schicksals nicht erfahren. Doch zugleich dürfte einem Schicksallosen auch entgehen, dass die unabänderlichen Zufälligkeiten, Notwendigkeiten und Zwänge in gewisser Weise konstruktiv sind: So besitzen sie neben ihrer persönlichkeitskonstitu-

nicht in einer ihm unangemessenen *Welt*, sondern er lebe in einer ihm unangemessenen *Weise*; fände der Mensch zu seinem wahren Wesen, wäre er mit der Welt (einschließlich ihrer Fatalität) versöhnt. Erst seine weltflüchtigen (und himmelsüchtigen) Erlösungsphantasien trennten ihn von der Welt und ließen sie ihm fremd erscheinen. In der Liebe zur Erde und in der Annahme seines Schicksals finde der Mensch wahrhaft zu sich. Nicht die Welt bedürfe einer Revision (oder Überwindung), sondern der Mensch. Nietzsches Lehre fordert nicht eine ‚neue Welt‘, sondern einen ‚neuen Menschen‘.

³⁵⁵ Michael GELVEN, *Why me?*, 129 (kursiv i. O.) [Er muss mit der Trennung von „ich und ich“ zurechtkommen, handelt es sich doch um einen Konflikt „zwischen unserem Beherrschtwerden und Beherrschen auf der einen Seite und unserem Belanglossein und unserer Freiheit auf der anderen. Das bedeutet, dass das Schicksal nicht aufgrund der Kluft zwischen einer geistlosen Welt und einem geistvollen Denker entsteht, sondern aufgrund von zwei inneren und gegensätzlichen Modalitäten in uns selbst. Das Schicksal ist nicht außerhalb von uns, sondern in uns; und der Konflikt des Verlassenseins ist genau der in uns zwischen dem, was uns gegeben und geschenkt ist, und dem, was wir verdient haben und uns zusteht.“]

³⁵⁶ Michael GELVEN, *Why me?*, 130 (kursiv i. O.) [„Sich in der Welt zuhause zu fühlen und in der Welt ein Fremder zu sein, sind grundlegende Weisen zu sein. Preisgegeben zu sein, bedeutet deshalb *nicht*, vernünftig in einer unvernünftigen Welt zu sein, sondern die Orientierung verlieren zu können, weil wir nicht vollständig die Herren des Geschehens sind.“]

³⁵⁷ Vgl. z.B. Imre KERTÉSZ, *Roman eines Schicksallosen*; Franz KAFKA, *Der Prozess*.

ierenden auch eine daseinserhellende Bedeutung. Denn zum einen beschreiben die schicksalhaften Festlegungen einen Menschen in seiner Einzigartigkeit, sie zeichnen aus und „stiften Identitäten“³⁵⁸; und zum anderen macht das Wissen über den Bereich des Unverfügbaren das menschliche Dasein tatsächlich verständlicher. Die Schicksalserfahrungen erhellen also nicht nur das zwiespältige Verhältnis des Menschen zu seiner Welt, sondern klären zudem über seine ambivalente existentielle Verfasstheit auf. Auch wenn man nicht davon ausgehen mag, dass sich im Unverfügbaren ein „uns gegenüber stehende[r] Schicksalswille“³⁵⁹ verrät, erkennt man hinsichtlich der menschlichen Konstitution eine „unwillkürlich und unmittelbar gewusste Identität“ von Aktivität und Passivität, von Bestimmenkönnen und Bestimmtwerden, von Handeln und Leiden, von Macht und Ohnmacht, „in der und aus der sich die Besonderheit der Sinnhaftigkeit meines Schicksals ergibt.“³⁶⁰

Weil schlimme Schicksalswiderfahrnisse fast immer eine empfindliche Infragestellung des Selbst- und Daseinsverständnisses darstellen, sind sie der Katalysator für die Klärung dessen, was es mit dem Menschsein überhaupt auf sich hat. Denn gerade dann, wenn das Schicksal den Erwartungen von Vernunft und Moral in außerordentlicher Weise widerspricht, wenn der Mensch den Eindruck hat, er sei nur der Spielball eines blindes Schicksals, wenn er sich daran reibt, dass Recht und Gerechtigkeit auf der Strecke bleiben und wenn er seine eigene Ohnmacht erkennt, muss er zu der Erkenntnis kommen, dass es um die Verwirklichung jener Eigenschaften, die ihn auszeichnen – Vernunft, Moral und Freiheit – unter den Bedingungen der Welt schlecht bestellt ist.³⁶¹ Schicksal zu erfahren stellt den Menschen also nicht nur vor die Herausforderung, es in guter Weise zu bewältigen, sondern lässt ihn zudem nach den Chancen seiner Selbst-Verwirklichung fragen.

³⁵⁸ Odo MARQUARD, *Ende des Schicksals?*, 68; vgl. ebd. – Angesichts der Tatsache, dass Identitäten in weitgehend schicksalhaft festgelegt sind – sie also nur zu einem Teil ‚Produkte‘ des Identitätsträgers sind – stellt sich die Frage nach der Verantwortung für die eigene Identität. Wie kann man für etwas verantwortlich sein, das man nicht selbst verursacht und vielleicht noch nicht einmal gewollt hat? Deshalb schlägt Odo Marquard vor, hinsichtlich der eigenen Identität nicht von „Urheberverantwortung“, sondern besser von „Treuhandverantwortung“ zu sprechen; vgl. Odo MARQUARD, *Identität – Autobiographie – Verantwortung* (ein Annäherungsversuch), in: *Identität (Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII)*, hg. v. Odo MARQUARD und Karlheinz STIERLE, 690-699, bes.697f.

³⁵⁹ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 63.

³⁶⁰ Ebd., 67.

³⁶¹ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 106.

- **Naheliegende Lösung?**

Wenn das Problem der „incorespondence“ (Michael Gelven) von Mensch und Welt in der Subjektivität und Vernunfttätigkeit des Menschen begründet liegen sollte, könnte dann nicht die Rücknahme des Geist-Subjekts die Lösung sein? Sollte sich der Mensch nicht besser von jener Instanz verabschieden, die ihm seinen Bedeutungsverlust und sein Weltfremdsein überhaupt erst ein- (weil zu Bewusstsein) gebracht hat?

Wäre das Subjekt mit seiner aufgeklärten Vernunft, seinem Willen und mit seiner stets begehrenden Freiheit (des Machens, Wollens und Hoffens) die Ursache für die eigene Unzufriedenheit mit der Welt und den daraus resultierenden Weltbemächtigungs- und Weltzerstörungsunternehmungen, wäre seine Abschaffung (oder Neuschaffung) fast naheliegend. Denn ohne das ‚Unruhe- und Protestzentrum des Geistes‘ – ohne das Denken in Alternativen – hätte es ein Ende mit den zu hochgesteckten Erwartungen an das Leben und den unrealistischen Forderungen an die Welt. Schraubte der Mensch die Ambitionen seiner Subjektivität zurück, wäre er von dem ‚Fluch der Freiheit‘ (Jean-Paul Sartre) befreit, sich stets von allem Faktisch-Vorfindlichen zu distanzieren; er brauchte sich nicht länger durch imaginierte Alternativen über die konkrete Wirklichkeit zu erheben und die Welt seiner andauernden Kritik auszusetzen.³⁶² Stattdessen nähme er Welt und Leben hin als das, was sie sind – Widerspruch wäre ebenso wenig eine Kategorie wie Dankbarkeit. Er hielte nicht fortwährend das zuteilte Los für unangemessen, die vorhandene Welt für zu eng und die eigene Lebensspanne für zu kurz. Eine Befreiung des Menschen von seiner kreativen Vernunfttätigkeit bedeutete eine Generaleinwilligung in die Unverfügbarkeiten des Schicksals; sie bedeutete die Einstellung seines Widerstands und die Stillstellung seines Einspruchs gegen die Welt. Weil die Ansprüche des Willens mit dem widerfahrenen Schicksal identisch wären, ließe der Mensch davon ab, Alternativen zum Status quo zu fordern. Er wäre von Unruhe und Zweifel erlöst – freilich um den Preis seines Ich-Seins, seiner Subjekthaftigkeit. Friedrich Nietzsche wird diesen Schritt auf eine ganz spezielle Weise vollziehen.³⁶³

- **Am Ende**

Eine erste Reflexion der Schicksalserfahrungen scheint den Eindruck zu bestätigen, dass ‚freier Mensch‘ und ‚unfrei machende Welt‘ nicht harmonieren; zu groß sind

³⁶² Aus diesem Grund spielen einige säkulare und religiöse Erlösungskonzepte mit der fatalen Phantasie, den Menschen ‚retten‘ zu wollen, indem man ihn von dem ‚Fluch seiner Freiheit‘ befreit. Die Lösung ist einfach: Wo keine Freiheit, da keine Unzufriedenheit; wo keine Unzufriedenheit, da Zufriedenheit und Glück.

³⁶³ Vgl. den Abschnitt V, 3 in diesem Kapitel.

die Erwartungen (nach Beheimatung, Gerechtigkeit, Glück und Leben), und zu klein ist ihre Erfüllung. Mag eine erfolgreiche Schicksalsbewältigung vielleicht zu „Zeiten des Glücks und der Kraft, der Hoffnung oder eines inneren Stillwerdens“ gelingen, dürfte dies „im Ganzen nicht“ der Fall sein. Was letztlich „auf dem Grund des Lebens zurückbleibt, ist die Resignation, das Gefühl einer letzten Ausweg- und Sinnlosigkeit.“³⁶⁴ Der Mensch fühlt sich nicht nur unverstanden, sondern mehr noch ausgeschlossen und verbannt aus einer Welt, die offenbar nicht seine ist. Doch das Gefühl, preisgegeben zu sein, bedeutet selbstverständlich nicht, so betont Michael Gelven, irgendwie außerhalb der Welt zu existieren; es heißt vielmehr „existing as one who is understood, in part, as the recipient of the undeserved, whether good or bad. Abandonment is realized when this modality waxes negatively beyond our comprehension.“³⁶⁵

Was Viktor E. Frankl³⁶⁶ über die psychische Situation von den Gefangenen eines Konzentrationslagers sagt, lässt sich durchaus auf die ‚Gefangenen des Schicksals‘ übertragen: Man ist vom Leben abgeschnitten und empfindet sich nicht mehr als Subjekt, sondern als Objekt und als „Spielball des Schicksals“ (84; vgl. 89, 94); das Selbstwertgefühl schwindet (vgl. 84), und das eigene Ich wird entwertet (vgl. 83); von einem „Jemand“ wird man zu einem belanglosen „Niemand“ (vgl. 103), und die (moralische) Orientierung droht verlorenzugehen (vgl. 90f.). Um nicht in die Lage zu geraten, „selber Schicksal zu spielen“, ist man erstaunlich schnell geneigt, ihm freiwillig seinen Lauf zu lassen und sich ihm anzuvertrauen (vgl. 92, 94, 97); mitunter empfindet man sogar „eine Scheu (...), selbst sein Schicksal in die Hand zu nehmen, also Entscheidungen zu treffen“ (102); stattdessen ist man dankbar, „wenn das Schicksal (...) den Zwang zur Entscheidung eben abnimmt“ (94). Aber trotz aller Fatalismusgefahr bemerkt Viktor Frankl etwas Auffällig-Seltsames: Im „Blick“ (97) des KZ-Häftlings erkennt er die sehnsuchtsvolle Bitte, wie sie auch jeder aussprechen könnte, der unter seinem Schicksal zu leiden hat: ‚Lass mich nicht allein!‘ Offenbar kann auch die Einsicht in die absolute Aussichtslosigkeit einer Lage nicht die Sehnsucht unterdrücken, dass es noch einmal anders kommen werde. Die *Hoffnung*, am Ende doch noch *geschenkt* zu bekommen, was man sich nicht mehr selbst

³⁶⁴ Romano GURARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 189.

³⁶⁵ Michael GELVEN, Why me?, 129 (kursiv i. O.) [„zu existieren als jemand, der verstanden wird, in Teilen, als Empfänger des Unverdienten, sei es nun gut oder schlecht. Das Preisgegebensein wird dann Wirklichkeit, wenn diese Situation auf negative Weise das überwuchert, was wir verstehen.“]

³⁶⁶ Viktor E. FRANKL, ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1982 (²⁹2008). Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

verschaffen kann und womit man noch nicht einmal mehr rechnet,³⁶⁷ scheint über das Maß der Vernünftigkeit hinauszureichen. Vielleicht zeigen sich Größe und Geheimnis des Menschen gerade darin, gewissermaßen gegen die Faktizität des Schicksals *anzuhoffen* – auch wenn es möglicherweise vergeblich oder unvernünftig sein sollte.

2. Schicksalserfahrungen konfrontieren mit der Wirklichkeit der Existenz.

Das Unverfügbare *als Schicksal* zu erleben, heißt zunächst, eine Disharmonie zwischen der Welt und der eigenen Person, aber auch in sich selbst wahrzunehmen. Dabei verändern echte Schicksalserfahrungen die Perspektiven und Prioritäten grundlegend. Sie stellen die früheren Gewissheiten und Sicherheiten in Frage und besitzen das Potential, das Vertrauen zunächst in den Alltag, dann in die Welt und schließlich in sich selbst zu erschüttern; sie drängen sich in den Vordergrund, dulden kaum Aufschub und zwingen dazu, sich ihnen gegenüber in persönlicher Weise zu verhalten. Sagt auch der Verstand, dass ein unverfügbares Ereignis nicht gezielt eine bestimmte Person *gemeint* haben *kann*, so ist es doch der Einzelne, den das Unverfügbare so trifft, dass es ihm nun zu seinem Schicksal wird. Schicksalserfahrungen gehen den Menschen zwar unmittelbar an, doch geben sie dabei weniger Auskunft über den Zustand der Welt als über die existentielle Verfasstheit des Menschen. Weil die Wirklichkeit dessen, was *mit* ihm geschieht, zur Wahrnehmung jener Wirklichkeit zwingt, die er *ist*, erkennt der Mensch im Unabänderlichen nicht nur seine äußeren Grenzen, sondern zugleich auch seine existentielle Begrenztheit. Wo der Mensch sich seiner Schicksalhaftigkeit bewusst wird und ihre alternativlose Unvermeidlichkeit erkennt, eröffnet sich die Chance, der ‚Wahrheit‘ des eigenen Daseins zu begegnen. Mag sich sein Denken und Zweifeln auch zunächst auf die Bedeutung eines *einzelnen* Widerfahrnisses richten („Warum geschieht dieses oder jenes mir?“), so verschiebt es sich früher oder später zu der Frage nach dem Sinn des Daseins *überhaupt* („Welchen Sinn kann dieses Leben haben angesichts seiner Unsicherheit und Vergeblichkeit?“). Erst wenn man das Widerfahrene als persönliche Herausforderung annimmt, um tiefer und weiter zu schauen, als es im Alltag geschieht, öffnet man sich für jene existentielle Dimension, wie sie durch Schicksalsergebnisse freigelegt werden kann. Doch worin besteht diese ‚Wahrheit‘ und wie ist sie zu beschreiben?

³⁶⁷ Vgl. Manfred SOMMER, Zur Formierung der Autobiographie aus Selbstverteidigung und Selbstsuche (Stoa und Augustinus), in: Identität (= Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII), hg. v. Odo Marquard und Karlheinz Stierle, 699-702. hier: 701.

a. Der Mensch erfährt sich als Wertender und Urteilender.

Viel zu oft bringt das Schicksal „eine Fülle von Leiden mit sich“.³⁶⁸ Es kann hart, schwer und grausam sein und unter Umständen auch als *böse* erscheinen.³⁶⁹ Ein Fatalist nimmt alles Unverfügbare so an, wie es sich ihm bietet. Für ihn gibt es keine Differenz zwischen sich, seinem Wollen und seinem Schicksal: Er ist identisch mit seinem Schicksal. Ein Fatalist wählt nicht aus, er bewertet nicht und urteilt nicht. Doch solche Kritikzurückhaltung ist eher selten. Denn üblicherweise empfindet der Mensch gerade angesichts schlimmer Schicksalsereignisse einen tiefen Widerspruch zur Welt; er fühlt sich ungerecht behandelt und meint, ein anderes Schicksal verdient zu haben; er erwartet, die Welt möge fair, gerecht und gut sein und seinen Hoffnungen und Wünschen entsprechen.

Offenkundig kann der Mensch kaum anders, als *alles* Geschehen – sei es schicksalhaft oder gewollt – immerzu zu werten. Stets setzt er sich zu einer Handlung, einem Ereignis oder einer Lage in eine kritische Distanz und beurteilt sie, indem er seiner Zustimmung oder Missbilligung Ausdruck gibt: Als ‚schlecht‘ wird bezeichnet, was in seinen Augen *nicht sein soll*; ‚gut‘ nennt er hingegen, was – ebenfalls aus seiner Perspektive – *sein soll*. Dabei ist das sittliche und ästhetische Empfinden des Menschen der Bewertungsmaßstab sowohl über Gewolltes wie über Schicksalhaftes.

Die Kritik an den zuschreibungsfähigen Handlungen eines Menschen unterscheidet sich jedoch in einem gravierenden Punkt von der an den schicksalhaften Unverfügbarkeiten. Im ersten Fall ist der Adressat identifizierbar; man kann sich direkt an ihn wenden, um ihn zu loben oder zu tadeln. Beurteilt man jedoch das Schicksal, bleibt der Adressat anonym und im Dunkeln – man kritisiert gewissermaßen ins Leere hinein, aber erstaunlicherweise kritisiert man dennoch. Während der Fatalist das gewünschte mit dem faktischen Sein gleichsetzt und es ohne Protest annimmt (was ist, ist gut), beurteilt der Kritiker das faktische Sein nach den Maßstäben eines vorgestellten Seins (was ist, ist nicht *notwendigerweise* gut). Er bewertet die widerfahrene Wirklichkeit von einem Standpunkt aus, der zwar – weil es seiner ist – in der realen Welt liegt, der aber zugleich eine Sicht über sie hinaus gewährt: Es sieht etwas, das nicht ist, das aber sein könnte und das – nach seiner Vorstellung – auch sein sollte. Es ist bemerkenswert, dass der Schicksalskritiker auch über jene unabänderlichen Geschehnisse und Lagen richtet, deren Verursachung und Rechtfertigung nicht im Verantwortungsbereich des Menschen liegen. Er kritisiert gewisser-

³⁶⁸ Klaus BERGER, *Wer bestimmt unser Leben?*, 194.

³⁶⁹ Vgl. zu den Facetten des Bösen: Rüdiger SAFRANSKI, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*; vgl. Hermann HÄRING, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999, 51-92.

maßen über seine Verhältnisse, denn er beurteilt etwas, das ihn nicht nur mit großer Überlegenheit bestimmt, sondern über das er auch keinerlei Macht hat. Doch selbst wenn seine Kritik verpufft, weil sich das Unverfügbare nicht ändern wird, scheint das Kritisieren gewissermaßen in seiner Natur zu liegen.

Der Schicksalskritiker akzeptiert die Autorität des Faktischen nicht unmittelbar. Er versucht, an seinen Glücks- und Freiheitsstandards festzuhalten, auch wenn er um die Aussichtslosigkeit seines Unternehmens weiß. In den schicksalhaften Geschehnissen Schlechtes, Negatives oder Böses zu erkennen, signalisiert einerseits den Selbstbehauptungswillen des Menschen gegenüber den Fatalitäten des Lebens, aber andererseits auch seine Fähigkeit, die Faktizität der Welt zu transzendieren. Weil er alles Vorfindliche nicht als das Selbstverständliche hinnimmt – weil alles auch anders sein könnte –, freut er sich, und er empfindet *Dank*, wenn es seinen Wünschen entspricht; wenn es jedoch seinen Erwartungen widerspricht, ärgert er sich und lehnt es ab. Wer negativ oder positiv kritisiert, denkt in Alternativen zur Wirklichkeit; er findet sich mit seinem Schicksal nicht ab, sondern artikuliert ein Bewusstsein für das (noch) nicht Wirkliche. Noch in seiner Missbilligung hält der Mensch – weil und insofern er Widerspruch gegen sein Schicksal erhebt – an seinen Interessen nach Leben, Gerechtigkeit und Glück fest. Er gibt sich nicht zufrieden mit dem, was ihm schicksalhaft zukommt, sondern er besteht auf dem, von dem er meint, dass es (für ihn) ‚gut‘ sei. Wo der Mensch sich über sein Schicksal erhebt und über es urteilt, stellt er Lebenswunsch gegen Lebenswirklichkeit, Phantasie gegen Faktizität, Traum gegen Trauma. Mag die Kritik am Unverfügbaren auch erfolglos sein, so ist sie nicht folgenlos: Im Akt des Unterscheidens beharrt er mit seinen Ansprüchen auf seiner Würde, die ihm von nichts und niemandem genommen werden soll; denn solange er kritisiert, ist er souverän, ein Jemand und nimmt sich selbst ernst. Es scheint paradox: Der Mensch empfindet sich als Opfer schicksalhafter Umstände und Ereignisse, und dennoch macht er sich zum Richter über sie. Im Urteilen über das Unverfügbare holt er sich gewissermaßen jene Macht zurück, die ihm das Schicksal nehmen wollte, denn insofern er kritisiert und bewertet, kapituliert er nicht vor dem, was ihn übermächtigen will. Indem sich das Bewusstsein in eine Distanz zum Unverfügbaren bringt und über es urteilt, bestreitet es die *unbedingte* Geltung der Fatalitäten zugunsten eines erst Vorgestellten und Nichtwirklichen – eines Zustands, der nicht wahrscheinlich ist, aber doch möglich sein könnte und in dem die Macht des Schicksals überwunden sein wird.³⁷⁰ Zwar muss der Mensch die Unverfügbarkeiten der Welt hinnehmen, aber er will sich nicht zwingen lassen, sie auch noch für ‚gut‘ zu erklären.

³⁷⁰ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 47.

Jedoch reklamiert der urteilende Mensch sein Lebensglück von einem schwachen Standpunkt aus. Er richtet über das Schicksal, und doch richtet er mit seinem Urteil nichts aus, weil ihm die Mittel fehlen, seinen Urteilspruch zu vollstrecken. Angesichts der Übermacht der Schicksalsverfügungen muss er seine konstitutionelle Schwäche erkennen; die Größe des Unverfügbaren bringt ihm die eigene Kleinheit zu Bewusstsein, und die Unbedingtheit der Fatalität zwingt ihn zur Anerkennung der eigenen Bedingtheit. Das Dilemma seiner Kritik ist deutlich: Der Mensch begehrt, und er weiß, dass er das Begehrte wahrscheinlich nicht erreichen wird.

In der Freiheit, sich ein Urteil über das schicksalhaft Unverfügbare herauszunehmen, äußert sich die vermisste Übereinstimmung zwischen dem, was die Wirklichkeit bietet und immer wieder hervorbringt, und dem, was der Mensch wünscht. Den Grund für dieses Missverhältnis sucht er jedoch nicht immer auf Seiten der Welt, sondern auch bei sich selbst. Schließlich ist der Gedanke naheliegend, die Verfasstheit der Welt gewissermaßen hinzunehmen und festzuschreiben, ihre Autorität zu akzeptieren und letztlich vor ihr zu kapitulieren, um dann zu erklären, es müsse wohl an ihm selbst liegen, sich in ihr nicht wohlfühlen. Die Kritik am Schicksal wäre dann zugleich ein indirekter Einspruch gegen die schwächliche und mangelhafte Konstitution des eigenen Daseins. Der Mensch protestierte dann eigentlich nicht gegen die ihm widrige Welt, sondern vielmehr gegen seine eigene Unvollkommenheit und Kraftlosigkeit. Der Schicksalskritiker litte gewissermaßen an sich selbst, weil er der Überzeugung wäre, dass – wenn schon keine bessere Welt zur Verfügung stünde – er zumindest die Kraft haben müsste, die Dinge so hinzunehmen, wie sie sind – dass er also eine ‚bessere‘ Ausstattung verdient hätte, um der widrigen Welt gewachsen sein zu können.

Im Grunde laufen Welt- und Selbstkritik jedoch auf dasselbe hinaus: Denn ebenso wenig wie der Mensch entscheidenden Einfluss auf die Verfasstheit der Welt nehmen kann, kann er über seine eigene Konstitution bestimmen. Schicksalhaft findet er sich in und mit beidem vor, und die Kritik gilt in beiden Fällen der *Unbedingtheit* und *Unabänderlichkeit* des Unverfügbaren: Die Welt, in der er lebt, ist ebenso sein Schicksal, wie er sich selbst Schicksal ist. Es wird also nicht überraschen, dass das Fernziel vieler Kritiken nicht nur eine verbesserte ‚neue Welt‘, sondern auch ein verbesserter ‚neuer Mensch‘ ist.³⁷¹

³⁷¹ Vgl. Die Evolution verbessern. Utopien der Gentechnik, hg. v. Andreas LIENKAMP/Caspar SÖLING, Paderborn 2003.

b. Der Mensch begreift sich in echter und zugleich bedingter Freiheit.

Kritisieren und beurteilen kann der Mensch nur, wenn er Distanz zum Faktischen herstellt, es als unselbstverständlich betrachtet und sich in gewisser Weise darüber erhebt. Alternativen zur Wirklichkeit *denken* zu können, ist die Voraussetzung, um die Macht des Unverfügbaren überhaupt *als* Schicksal erkennen und bewerten zu können. Auch wenn der Mensch das Unverfügbare der Sache nach nicht ändern kann, vollzieht er *als Kritisierender* einen Akt der Freiheit und setzt sich darin als freies Subjekt.³⁷² Freiheit heißt in diesem Zusammenhang, Geschehnisse, Lagen und Situationen nicht einfach nur unreflektiert hinzunehmen, sondern sie *in Verantwortung* auf sich zu beziehen, sie *in Freiheit* zu bewerten, um dann bewusst zu entscheiden, ob und in welcher Weise man sie sich zum Schicksal werden lässt.³⁷³ Der freiheitliche Geist transzendiert also die Zwänge, Zufälligkeiten und Notwendigkeiten, und Freiheit ‚ereignet‘ sich immer dort, wo sich der Mensch *in innerer Freiheit* dem Unverfügbaren gegenüber positioniert.

Verstände man Freiheit ausschließlich „formell“ als äußere Handlungsfreiheit und als absolute „Selbstbestimmung des freien Subjekts“³⁷⁴, wäre es um die Freiheitsmöglichkeiten des Menschen schlecht bestellt. Doch auch wenn der Radius der inneren Freiheit deutlich weiter reicht, verhält es sich nicht so, dass Freiheit gewissermaßen als völlig autonome Gegeninstanz dem Unverfügbaren vor- oder übergeordnet wäre und von ihm komplett unberührt bliebe. Zwar ist Freiheit die Möglichkeitsbedingung für jede Form kritischer Distanzierung, doch ist sie weder absolut noch extraterrestrisch; Freiheit ist stets an eine bestimmte Person gebunden, und diese vollzieht ihr Dasein unter den Konditionen und im Rahmen ihrer konkreten Wirklichkeit, also in der Spannung zwischen dem Unverfügbaren und dem (noch) Verfügbaren. Weil auch der *freie* Mensch bereits bestimmt, festgelegt und in einzigartiger Weise geformt wurde, ist er nicht mehr in jeder Hinsicht frei; er hat beispielsweise nicht die Wahl, jemand anders zu sein, als der, der er aufgrund seiner physischen, sozialen, genetischen, biologischen, kulturellen und psychischen Vorgegebenheiten und Entwicklungen geworden ist.

Aus diesem Grund beginnt auch die Freiheit des freien Menschen niemals bei Null; von Anfang an ist er wesentlich auch ungefragt Erbe seiner Vorgaben. Denn vieles, was ihn kennzeichnet, hat er übernommen, und nur durch die Einzeichnungen sei-

³⁷² Zu den komplexen Fragen nach Selbst, Subjekt, Freiheit, Bewusstsein und Willen vgl. *Bewusstsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, hg. v. Günter RAGER und Adrian HOLDEREGGER, Freiburg (CH)/Freiburg 2000, hier bes. Günter RAGER, *Bewusstsein und Person in Wissenschaft und Lebenswelt*, 9-26.

³⁷³ Vgl. Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 167f.

³⁷⁴ Norbert LUYTEN, *Das Kontingenzproblem*, 57.

ner unverfügbaren Bestimmungen wird sein individuelles Dasein überhaupt erst möglich und verständlich.³⁷⁵ Zwar bestimmt das Unverfügbare den Menschen in seiner Existenz und in der spezifischen Form seines Daseins, aber es bestimmt ihn auch dazu, frei und über sich selbst hinaus zu sein: Da-Sein und So-Sein, aber auch das *Frei-vom-Da-sein-und* das *Frei-vom-so-sein* stehen dem Menschen nicht mehr zur Disposition: Als der, *der* er ist, und im Rahmen dessen, *was* er ist, *ist* er frei. Wenn er ein Bewusstsein für seine Freiheit in ihrer Bedingtheit entwickelt – wenn er also auch die Bedingtheiten seiner Freiheit in Freiheit ergreift – und sie zu einem Bestandteil seiner Identität werden lässt, wird sie ihm ebenfalls zum Schicksal.

Offenbar ist der Mensch trotz aller Erbschaften und Bestimmungen niemals *absolut* festgelegt (gegen deterministische Ansätze), aber er ist auch niemals *absolut* frei (gegen Positionen eines emphatischen Libertinismus). Beides steht in einer ganz eigentümlichen Dialektik, denn das Unverfügbare ermöglicht die Freiheit in doppelter Hinsicht: Zum einen bestimmt es den Menschen dazu, über ein freies und distanzierendes Bewusstsein zu verfügen, und zum anderen stellt es ihm mit seinen Vorgaben erst die notwendige Basis zur Verfügung, auf der sich seine Freiheit entfalten kann. Deswegen könnte es kein freies und verantwortliches Selbst geben, wenn es nicht vom Unverfügbaren her gesetzt worden wäre – als ein vom Schicksal Geschickter ist der Mensch auf der einen Seite zwar der Empfänger unverfügbarer Widerfahrnisse, auf der anderen Seite ist er aber auch in eine echte ‚freie‘ Freiheit gesetzt.³⁷⁶

Mit dem *Erbe der Bestimmungen* legt das Unverfügbare den Menschen in seiner spezifischen Form fest und bindet ihn, aber mit dem *Erbe der Freiheit* gibt es ihm zugleich ein Instrument in die Hand, den Zwang des Unabänderlichen zu erkennen und (zumindest gedanklich) zu brechen. Es scheint fast so, als erhielte der Mensch von dem, was ihn einsperren will, den Schlüssel ausgehändigt, mit dessen Hilfe er sich aus dem Gefängnis des Unverfügbaren (wenn auch nicht immer faktisch) selbst *befreien* kann, denn kraft seiner Freiheit ist der Mensch in die Lage versetzt, zumindest entscheiden zu können, *welche Bedeutung* er dem Unverfügbaren beimessen will.³⁷⁷ Der Mensch besitzt zwar nur einen kleinen Spielraum, darüber zu bestimmen, was ihm zustößt oder was ihm erspart bleibt, doch kann er durchaus darüber verfügen, ob und in welchem Maße er es sich zu seinem Schicksal und damit zu seiner Identität werden lässt. Obwohl der Mensch nicht anders als als *Erbe* existiert und deshalb „nur *als* Erbe frei sein kann“, muss dies „seine Freiheit und Verant-

³⁷⁵ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 75f.

³⁷⁶ Vgl. ebd., 77f..

³⁷⁷ Vgl. ebd., 80.

wortlichkeit in keiner Weise in Abrede stellen“.³⁷⁸ Auch die Freiheit eines schicksalhaft Bestimmten ist echte Freiheit – wenngleich sie auch immer eine bedingte Freiheit bleibt.

Kein Selbst verdankt sich selbst, und obwohl es vom Unverfügbaren gesetzt ist, erhält es aufgrund seines einzigartigen Daseins Wert und Bedeutung. Nur in seiner bestimmten Form gibt es den Menschen, und nur als dieser kann er seine Freiheit vollziehen: „Because I am fated to be me I can be who I am, and *as* who I am only can I be free.“³⁷⁹

Weil erst beide Aspekte in ihrer sonderbaren Dialektik den Menschen kennzeichnen, wäre es verzerrend, wenn man annähme, dass nur das Gewählte zuschreibungsfähig wäre und der Mensch nur die willentlich-freien Handlungen auf sich beziehen könnte. Diese These zu vertreten, würde bedeuten, sich in seinem spezifischen Selbst – das in weiten Teilen längst bestimmt ist –, nicht ernst- und anzunehmen. Verantwortung besitzt der Mensch „not only for what I do but also for what I am, even though over these inheritances I have had neither control nor option“³⁸⁰; zudem wäre es „absurd, for we are fated to endure our misfortune as surely as to endure censure or to bask in praise.“³⁸¹

Wenn Michael Gelven erklärt, dass eine Welt ohne Zufälligkeiten nicht denkbar sei, aber dass eine Welt ausschließlich mit Zufälligkeiten unlebbar sei,³⁸² so gilt dies in analoger Weise für die freiheitlich-unfreie Konstitution des Menschen: Ein Leben in absoluter Freiheit ist nicht denkbar, aber ein Leben ohne Freiheit ist nicht lebenswert. Wäre der Mensch zur Gänze schicksalsbestimmt – also völlig unfrei –, könnte er weder um sich selbst noch um seine Unfreiheit wissen; wäre er jedoch absolut frei, hätte er weder Ort noch Orientierung oder Inhalt.³⁸³ Joachim Konrad beschreibt das Verhältnis von Freiheit und Schicksal folgendermaßen: „Das zuordnende Schicksal ist Basis und Rahmen aller Freiheit, und trägt mit seiner Dialektik die Dia-

³⁷⁸ Michael GELVEN, *Why me?*, 76 (Übers. v. m.; kursiv i. O.); vgl. ebd.

³⁷⁹ Ebd., 84 (kursiv i. O.) [„Weil mir das Schicksal bestimmt hat, ich zu sein, kann ich der sein, der ich bin; und nur als der, der ich bin, kann ich frei sein.“]; vgl. ebd.

³⁸⁰ Ebd., 83 [„...„nicht nur für das, was ich tue, sondern auch für das, was ich bin – auch dann, wenn ich dieses Erbe nicht wählen konnte und auf es keinen Einfluss hatte.“].

³⁸¹ Ebd., 78 [... „absurd, denn wir sind dazu bestimmt, unser Unglück ebenso selbstverständlich ertragen zu müssen, wie wir Kritik ertragen müssen oder wie wir uns im Lob sonnen.“]; vgl. auch Odo MARQUARD, *Identität – Autobiographie – Verantwortung* (ein Annäherungsversuch), in: *Identität (= Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII)*, hg. v. Odo Marquard u. Karlheinz Stierle, 690-699.

³⁸² Vgl. ebd., 45.

³⁸³ Vgl. Paul TILLICH, *Philosophie und Schicksal* (Kant-Studien 1929), in: *Philosophical Writings*, 310-312.

lektik meiner freiheitlichen Bestimmungen. (...) So liegt mein Schicksal in meiner Freiheit und meine Freiheit in meinem Schicksal eingebettet.³⁸⁴

In Freiheit begegnet der Mensch seinen Unfreiheiten, und trotz seines Verfügtheits kann er über sie verfügen, indem er sich ihnen gegenüber verhält; einerseits bricht sein distanzschaffendes Freiheitsbewusstsein den Panzer des Schicksals auf, und andererseits relativiert seine Schicksalhaftigkeit die Absolutsetzung seiner Freiheit. Wie die Freiheit das Unverfügbare entmächtigt, so entideologisiert die Schicksalswirklichkeit allen übersteigerten Freiheitskult. Die freiheitlich-schicksalhafte Dialektik des menschlichen Daseins einseitig aufzulösen würde bedeuten, sich dem Verdacht ideologischer Motive auszusetzen. Konkret führt die Verflochtenheit von Freiheit und Schicksal dazu, dass es nicht einseitig vom Menschen und nicht einseitig vom Schicksal abhängt, welche Qualität und Relevanz ein Ereignis besitzt; erst beide Faktoren konstituieren gemeinsam die persönliche Bedeutung des Unverfügbaren – und damit seine Schicksalhaftigkeit.³⁸⁵

Wenn sich der Mensch in seinem schicksalhaften Bestimmtsein und in seiner Freiheit ergreift und sofern er erkennt, dass beides nur zusammen zu haben ist, stellen Schicksalserfahrungen „eine Form unbedingten Selbstverständnisses dar“³⁸⁶. Schicksalserfahrungen sagen dann weniger über die Unfreiheiten der Welt als darüber, was es mit der Freiheitlichkeit des Menschen auf sich hat. Dem Unverfügbaren in Freiheit zu begegnen und zugleich die Schicksalsverwurzelung der Freiheit zu sehen, kann durchaus zur vertieften Selbsterkenntnis führen und damit helfen, der ‚Wahrheit‘ des menschlichen Daseins näherzukommen. Weil der Mensch die Verschränkung von Schicksalsverhaftetheit *und* Schicksalstranzendierung in sich selbst vorfindet – weil er also gleichermaßen als verfügter und als freier konstituiert ist –, kann er ein Bewusstsein für die Freiheitsräume und für die Unverfügbarkeiten seiner Umgebung entwickeln – er sieht in ihr, was er in sich selbst bereits kennt.

³⁸⁴ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 142.

³⁸⁵ Es gilt zu bedenken: Nicht für jeden ist beispielsweise ein Lottogewinn, eine geglücktes Projekt oder eine Beförderung ein Glücksfall. Auch für ein scheinbar glückliches Schicksal ist eine freie Affirmation erforderlich, weil allein durch sie ein Widerfahrenes in spezifischer Weise bewertet und auf eine Person bezogen wird. Gleiches gilt auch für das erlebte Unglück: Ein Ereignis wird erst dann zu einem Unglück, wenn es vom Betroffenen als solches bewertet wird. Mag die Mitwirkung des Menschen am Eintreten eines Ereignisses auch so gut wie nicht gegeben sein, ist sein qualifizierender (freier) Beitrag doch unverzichtbar.

³⁸⁶ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 67.

c. *Der Mensch erkennt sich in seiner Individualität.*

Eine Reflexion über die Unverfügbarkeiten des Daseins kann nicht nur helfen, das Wesen menschlicher Freiheit besser zu verstehen, sondern es kann auch ermöglichen, eine Person in ihrer Individualität tiefer zu begreifen. Denn was den Menschen beschreibt und was ihn einzigartig macht, ist in weiten Teilen nicht von ihm gewählt oder entschieden und manchmal noch nicht einmal gewollt.³⁸⁷

Weil es sich niemand selbst ausgesucht hat, ins Dasein zu treten – man vielleicht sogar in gewisser Weise von einem „Diktat der Geburt“³⁸⁸ sprechen kann –, ist bereits die eigene Existenz dem Menschen unverfügbar.³⁸⁹ Mit erwachendem Bewusstsein findet er sich als ein Jemand vor, der sein Leben unter dem Vorzeichen der Befristung – also der Knappheit und Auswahl – zu vollziehen hat: Niemals alles, sondern nur eine begrenzte Anzahl spezifischer Charaktereigenschaften, Veranlagungen, Dispositionen, Wesensmerkmale und Talente kommen einem Menschen zu und *bestimmen* seine spezifische innere und äußere Gestalt; nur zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, nur in einem einmaligen personalen, kulturellen und ökonomischen Umfeld ereignet sich seine Sozialisation und Persönlichkeitsbildung.³⁹⁰ Vieles von dem, was ihn wesentlich ausmacht, ist für den Betroffenen unverfügbar und wird ihm zum Schicksal. Man kann den Eindruck haben, als sei gewissermaßen für ihn und über ihn hinweg schon verfügt worden und als werde er mit etwas ihm Fremdem konfrontiert, das er doch selbst ist.

Der Mensch erkennt, dass er primär durch das Unverfügbare zu einem einzigartigen Individuum wird, und er erlebt sich mit seinem spezifischen charakterlichen Erbe und mit seinen konkreten Möglichkeiten als unaustauschbare Person. Das, was die „unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters“³⁹¹ in weiten Teilen kennzeichnet, und das, was sie bestimmt, prägt und festlegt, liegt dem Menschen offenbar immer schon voraus; das Unverfügbare wird gewissermaßen zum *principium individuationis*.³⁹² Nur *mit* dem, was er hat, kann er ein Wer wer-

³⁸⁷ Vgl. Abschnitt II, 3 in diesem Kapitel.

³⁸⁸ Ludger LÜTKEHAUS, Vom Anfang und vom Ende, 21.

³⁸⁹ Dies gilt in gleicher Weise auch hinsichtlich der gentechnischen Möglichkeiten in der modernen Reproduktionsmedizin („Designer-Babies“). Mögen auch Eltern und Ärzte spezifische Merkmale des Kindes aktiv festlegen (und insofern willentlich manipulieren), wird diese Einflussnahme für den betroffenen Menschen zur unverfügbaren Kennzeichnung seiner Person.

³⁹⁰ Vgl. Arthur SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, 362; Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 74; Michael GELVEN, Why me?, 84f.

³⁹¹ Arthur SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, 398.

³⁹² Es ist bemerkenswert, dass die wichtigen Kategorien zur Identifizierung einer Person, wie sie beispielsweise im Personalausweis zu finden sind, nur mit Ausnahme des Künstler- oder Ordens-

den; und nur *als* der, der er ist, ist er dieser Mensch. Weil ihn ohne sein Zutun und ohne seine Einwilligung jene Unverfügbarkeiten getroffen haben, die seine Identität wesentlich beschreiben, müssen sie erst zu seinem Eigenen werden; er muss gewissermaßen von sich selbst Besitz ergreifen, sich selbst kennenlernen und zu sich selbst kommen. Fast scheint es, als trete das Bewusstsein zu etwas bereits Vorhandenem erst später hinzu, um sich im Selbst der eigenen Person zu beheimaten. Wie Babys ihren Leib zunächst und buchstäblich als ‚Fremd-Körper‘ betrachten und ihn erst sukzessive als ihr Eigen wahrnehmen, muss sich auch der (heranwachsende) Mensch mit sich selbst vertraut machen und Erfahrungen mit sich selbst sammeln.³⁹³ Das Gefühl des Fremdseins beschleicht den Menschen offenbar nicht nur hinsichtlich der Welt, in die hinein er geboren wurde, sondern auch hinsichtlich der eigenen Person, als die er geboren worden ist; und ebenso wie er seine Welt ergreifen muss, wenn er sich in ihr beheimaten will, so muss er auch sich selbst *ergreifen*, wenn er in sich selbst ein Zuhause finden will. Hellsichtig schreibt Arthur Schopenhauer: „Zuletzt lernen wir uns selbst kennen, als ganz Andere, als wofür wir uns *a priori* hielten, und oft erschrecken wir dann über uns selbst.“³⁹⁴ Und Joachim Konrad erkennt: „Dass unser Selbst uns zum Schicksal wird, dass wir unser Ich schicksalhaft erleben wie irgendein Ereignis von außen her, gibt der Anthropologie ihre unheimliche Tiefendimension, die ein einseitiger Persönlichkeits- und Freiheitskult nur allzuleicht übersieht.“³⁹⁵

Auch wenn die eigene Identität wesentlich durch unverfügbare Bestimmungen gekennzeichnet ist, trägt der Mensch dennoch insofern Verantwortung für sie, als er bereit ist, sich selbst in seinem So-gegeben-Sein anzunehmen. Denn was für seine schicksalsgebundene Freiheit gilt, trifft in gleicher Weise für seine charakterliche Identität zu: Er kann nicht beliebige seiner Eigenschaften akzeptieren und andere ausschließen, sondern steht gewissermaßen für sich selbst in *Gesamthaftung* oder in „Treuhandverantwortung“ (Odo Marquard) – das heißt, er bürgt ebenso für die Wesensmerkmale, die seine Zustimmung finden, als auch für jene, auf die er am liebsten verzichtete und doch niemals loswird.³⁹⁶ Eine willkürliche Auswahl persönlichkeitskonstituierender Merkmale scheint nur um den Preis einer Identitäts-

namens ausschließlich die unverfügbaren Vorgegebenheiten beinhalten (Geburtsdatum und -ort, Körpergröße, Foto des Gesichts etc.).

³⁹³ Vgl. Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, 384, 395.

³⁹⁴ Ebd., Bd. I, 387 (kursiv i. O.); vgl. ebd. 395f.

³⁹⁵ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 140.

³⁹⁶ Vgl. dazu Abschnitt V in diesem Kapitel.

Halbierung möglich – wer nicht bereit ist, sich *ganz* zu finden und anzunehmen, riskiert, sich zu verlieren.

Doch was bedeutet es nun, wenn zentrale Identitätsbestimmungen und Persönlichkeitsmerkmale vorgängig zu jeder freien Auswahl des Menschen sind und von ihm nicht mehr verändert werden können? Was heißt es, scheinbar *alternativlos* der sein zu müssen, der man ist, und was erfährt man über sich, wenn auf dem Grund der eigenen Person unhintergehbare Notwendigkeiten, Vorgegebenheiten und Zwänge liegen, die in der „eigentümlichen Verflochtenheit (...) mit unseren Geschicken (...) unvertauschbar (...) die Wirklichkeit des Sinnes unseres Lebens“³⁹⁷ ausmachen? Die Schicksalhaftigkeit des Identitäts-Anfangs muss sich jedoch nicht zwangsläufig als Handicap erweisen:

- Mit sich selbst gewissermaßen nicht bei einem Nullpunkt beginnen zu müssen, sondern sich immer schon als ein *Bestimmter* vorzufinden, bildet wahrscheinlich sogar die notwendige Voraussetzung für das menschliche Dasein überhaupt. Michael Gelven vergleicht diese Situation mit einem Architekten: „For an architect, walls are essential for the declaration of space; limits add grace to our spatiality. So, too, the opaque is essential for the historian; without the limits of our destiny, our temporality would be without surprise, suspense, or interest. A story told only with the elements of control and responsibility would be as ungracious as a building without walls. (...) Thus history is the unfolding of our true story in which destiny provides the uncontrolled but thinkable plot that unites the disparate moments.“³⁹⁸ In Gelvens Augen wird eine Lebensgeschichte überhaupt erst sinnvoll und erzählbar (und damit wertvoll), wenn eigene Verfügungen auf bereits Verfügbares treffen, wenn in Planungen etwas dazwischenkommt, wenn Freiheit sich an Zwängen bewähren muss und wenn mit Kreativität ein begrenzter Raum auszufüllen ist. Wie uninteressant und langweilig wäre es, wenn eine Biographie lediglich aus einer Aneinanderreihung von Gewolltem, Kontrolliertem und Geglücktem bestünde. Wäre *alles* wählbar und jederzeit wieder abwählbar,

³⁹⁷ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 74.

³⁹⁸ Michael GELVEN, *Why me?*, 65f. [„Für einen Architekten sind Wände geradezu notwendig, um einen Raum zu markieren; erst die Begrenzungen geben unseren Räumlichkeiten Anmut. Deshalb ist auch das Abgeschlossene für einen Historiker wesentlich; ohne die Begrenzungen aufgrund unserer Schicksalhaftigkeit, wäre unsere Zeitlichkeit ohne Überraschung, Spannung oder Interesse. Eine Geschichte, die nur aus dem bewusst Gesteuerten und Verantworteten bestünde, wäre so fade wie ein Gebäude ohne Wände. (...) Deshalb ist ‚Geschichtsschreibung‘ die darstellende Entfaltung unseres wahren Lebens, in der (ausgerechnet) das Schicksalhafte dafür sorgt, dass ein nichtgewolltes, aber denkbare Handlungsschema die unterschiedlichsten Elemente miteinander verbindet.“]

hätte das Gewählte keinen Wert; gäbe es aber *nichts* zu wählen, wäre das Dasein unerträglich und bedeutungslos.³⁹⁹

- Das Wissen um die Unverfügbarkeit – und damit um die Unerreichbarkeit des Ursprungs – von Sein und Identität einer Person schützt zudem vor möglichen Fremd- und Selbstbemächtigungsversuchen. Mögen die Wissenschaften auch die natürlichen Allgemeinbedingungen erklären, wie ein Exemplar der Gattung ‚Mensch‘ entsteht und wie es zu dem wird, das es ist, so können sie doch nicht erklären, warum ein *bestimmtes* unverwechselbares Ich notwendigerweise sein sollte; die Existenz eines Individuums ist stets kontingent, und genau diese Schicksalhaftigkeit verschafft ihm Freiheit, weil sie es vor Abhängigkeiten, Verpflichtungen oder Dankbarkeiten bewahrt. Weder ist das Dasein eines spezifischen Menschen verdient oder geschuldet, noch entstammt es einer äußeren Absicht oder einem Willen. Weil seine Herkunft niemandem zugeschrieben werden kann, ist das Individuum zunächst einzig Zweck und Geschenk an und für sich selbst. Seine einzigartige Bedeutung verdankt es keiner anderen Instanz, sondern besitzt sie kraft der eigenen Existenz. – Offenbar gibt es Situationen, in denen Nichtwissen, Nichtkennen und Unkontrollierbarkeit vorteilhafter sind als ihre Gegenteile. Eine Welt ohne Unverfügbarkeiten könnte alles erklären, „except that we matter, uniquely.“⁴⁰⁰ Sich in seiner Schicksalhaftigkeit zu begreifen, ist – so formuliert es Joachim Konrad – die „Form der Bewusstwerdung individuierter *Unbedingtheit*.“⁴⁰¹
- Als ein bereits Verfügter erlebt der Mensch die Unverfügbarkeiten seiner Person und seiner Welt. Er steht nicht neutral, enthoben und unberührt zwischen oder über allen Zwängen und Zufälligkeiten, sondern er begegnet ihnen als ein durch und durch schicksalhaft Bestimmter – und dies in einer Weise, die in hohem Maße ebenfalls schicksalhaft ist. Insofern ist er ausnahmslos ein Teil seiner Welt; aber er ist zugleich auch über sie hinaus, weil er sich seines kontingenten Daseins bewusst ist. Insofern er die Kontingenz seiner Existenz und seiner Persönlichkeit erkennt, weiß er, dass er zwar faktisch so ist, wie er ist, dass er aber auch prinzipiell *anders* sein könnte. Seine Schicksalsverhaftetheit gilt, aber sie gilt nicht unbedingt, denn sie bedeutet nicht fortwährenden Stillstand des Willens

³⁹⁹ Vgl. Peter BIERI, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eignen Willens, München 2001, 29-151.

⁴⁰⁰ Michael GELVEN, Why me?, 39 [„nur nicht, dass wir von Bedeutung sind, als einzigartige.“]; vgl. ebd., 33-38, bes. 36 und 38.

⁴⁰¹ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 147 (kursiv v. m.).

und der Selbstwerdung oder Aussichtslosigkeit von Entwicklung. Seine unverfügbare existentielle Verfasstheit bestimmt zwar den Ausgangspunkt und auch den Rahmen seiner Möglichkeiten – aus einem musikalisch untalentierten Menschen wird voraussichtlich nie ein großer Konzertpianist werden, und dem handwerklich Unbegabten fehlt die Voraussetzung für ein erfolgreiches Klempnerdasein –, doch determiniert sein schicksalhafter Erbe den Menschen niemals absolut. Es bildet gewissermaßen die Möglichkeitsbedingung für Entwicklungen, weil erst *etwas* vorhanden sein muss, damit es dann verändert werden kann. Kraft seiner Freiheit erkennt der Mensch seine Unfreiheiten und den Spielraum seiner individuellen Entwicklungsmöglichkeiten; er formt seine Persönlichkeit in der existentiellen Dialektik von selbstbestimmtem Willen und schicksalhaften Unverfügbarkeiten – „Charakter ist Freiheit und Schicksal“⁴⁰². Unlösbar sind die charakterlichen Grunddispositionen und die weitere Entfaltung einer Person ineinander verschränkt. Wahrscheinlich wird am Ende eines Lebens niemand mehr unterscheiden können, welche Persönlichkeitsanteile tatsächlich schicksalhaft und welche erworben sind.

Bemerkenswert ist allerdings, dass charakterliche Dispositionen oft und mit beinahe zwingender Konsequenz – also schicksalhaft – ganz bestimmte Widerfahrnisse provozieren. Es existiert offenkundig eine „Wahlverwandtschaft“⁴⁰³ zwischen der Biographie eines Menschen und seinem Charakter; was jemandem scheinbar zufällig zustößt, muss keinesfalls so überraschend sein, wie man zunächst meinen könnte. Wahrscheinlich ist Joachim Konrad Recht zu geben, wenn er behauptet, dass das „Warum“ der Lebensschicksale „im entdeckbaren oder verborgenbleibenden Geheimnis“⁴⁰⁴ der Individualität begründet sei. Die Formel „Mein Charakter wird mir zum Schicksal, und in meinem Schicksal zeichnet sich mein Charakter ab“⁴⁰⁵ unterstreicht den Zusammenhang von Persönlichkeit und Lebensgeschichte: Weil erfahrungsgemäß bestimmten Menschen Bestimmtes widerfährt, offenbart das, was jemandem geschieht, (zu einem gewissen Teil) sein Wesen. Gewissermaßen wird das „Geschehnis (...) dem Charakter assimiliert“⁴⁰⁶, weil dieser die konkreten Entscheidungen, Bewertungen und Handlungen bedingt; man vollzieht, was man ist, und wird im Vollzug zu dem, der man ist.

⁴⁰² Ebd., 140.

⁴⁰³ Ebd., 73; vgl. ebd.

⁴⁰⁴ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 73.

⁴⁰⁵ Ebd., 142.

⁴⁰⁶ Ebd., 131; vgl. Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 170.

Den Entsprechungs-Zusammenhang von innerem Sein und äußerem Geschehen bezeichnet Romano Guardini als die „Entelechie“ eines Menschen und meint damit, dass es eine unverfügbare, nicht gewählte individuelle Bestimmung – sozusagen ein „inneres Müssen“ oder einen „Plan des Verhaltens“⁴⁰⁷ – für jeden Menschen gebe. Seiner Auffassung nach seien nicht nur das ‚Da-Sein‘ und das ‚So-Sein‘ eines Menschen schicksalhaft bestimmt, sondern auch sein ‚Wozu‘ beziehungsweise sein ‚Woraufhin‘. Wie eine „fremde“, an ihn „herantretende Macht, manchmal sogar wie eine Übermächtigung“⁴⁰⁸ werde der Mensch mit seiner ‚inneren Bestimmung‘ konfrontiert, und diese *dränge* ihn in eine gewisse Richtung. Freiheit bedeute deshalb nicht Willkür oder Beliebigkeit; vielmehr beinhalte sie den *Auftrag*, unverwechselbar der zu werden, der man *eigentlich* immer schon ist.⁴⁰⁹ Das individuelle Telos liege in der Wesenstiefe jedes Menschen begründet, und dieser spüre sehr genau, was er zu tun habe und was er unterlassen *müsse*, um integer zu sein. Seine innere Bestimmung sei nicht verhandelbar und stehe daher nicht zur Disposition; sie bedeute stattdessen „Gewalt von jenseits“ seines „Ich her, zugleich aber auch die Form“, wie man sich „selbst verwirkliche“. Weiter erklärt Guardini: „Es ist nicht so, daß ich fertig wäre und dann aus Natur und Geschichte Schicksal an mich heranträte, sondern ich selbst bin mein Schicksal.“⁴¹⁰

Vorausgesetzt Guardinis Thesen träfen zu, wären die Konsequenzen beachtlich: Der Mensch hätte im Grunde nicht die Wahl, sich für dieses oder jenes Leben, für bestimmte Inhalte oder Ziele, völlig *frei* zu entscheiden, sondern er müsste – um sich nicht zu verfehlen⁴¹¹ – stets jenem *Ruf* folgen, den er in seinem Inneren hörte. Er würde sich gewissermaßen in Dienst nehmen lassen für eine Lebens-Aufgabe, die zunächst außerhalb seines Willens läge und auf deren inhaltliche Bestimmung er keinen Einfluss hätte. Ihm bliebe im Grunde keine Alternative, als mitzuvollziehen, wozu er *berufen* wäre; sein Leben bekäme den Charakter einer *Sendung*.⁴¹² Das Luther-Wort „Hier stehe ich – ich *kann* nicht anders“ wäre nicht die Ausnahme, sondern gleichsam die Regel. Nach Guardini bestünde die Selbstbestimmung des Menschen hauptsächlich darin, genau herauszuhören, welches seine innere Bestimmung wäre, um dann – mit freiem Willen! – in diese einzuwilligen oder sie zu verwerfen. Wer seine Identität gewinnen wollte – wessen Ziel es also wäre, mit sich selbst iden-

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., 170.

⁴⁰⁸ Ebd., 171.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 168.

⁴¹⁰ Ebd., 173.

⁴¹¹ Vgl. ebd., 170.

⁴¹² Vgl. Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg 2007, 587, bes. Anmk. 142 (mit Bezug auf Hans Urs von Balthasar).

tisch zu sein –, müsste seinen Willen dem Wollen der ‚inneren Entelechie‘ angleichen.⁴¹³

Dass seine Persönlichkeit, sein Charakter und vielleicht sogar seine Lebensbestimmung zu weiten Teilen schicksalsgestiftet sind, verweist den Menschen auf eine ‚Wahrheit‘ seines Daseins: Mit dem, was er ist und hat, ist er sich selbst gewissermaßen anvertraut; es gibt für ihn keine Alternative, als der zu sein, als der er sich vorfindet, und es liegt bei ihm, sich selbst zu übernehmen, zu bejahen und mit seinem Leben Antwort auf die Verfügungen des Schicksals zu geben.

Obwohl wahrscheinlich niemandem ein kompletter Identitätswechsel gelingen wird, besitzen die meisten Menschen jedoch echte Entwicklungs- und Veränderungsperspektiven. Es scheint aber eine Besonderheit des Menschen darin zu liegen, dass er auch Wünsche und Sehnsüchte in sich tragen kann, deren Verwirklichung seine persönlichen Möglichkeiten bei weitem übersteigen. Offenbar sind Träume, Phantasien und Kreativität nicht immer bereit, sich an den tatsächlichen Fähigkeiten des Menschen und an den faktischen Gegebenheiten der Welt zu orientieren. Nicht selten muss dann jedoch der Selbstbestimmungswille vor der Selbstbestimmungsfähigkeit kapitulieren, weil der Mensch den inneren Wünschen vor dem Hintergrund der äußeren Umstände nur mit jenen Mitteln und Möglichkeiten begegnen kann, die ihm aufgrund seines schicksalhaften Gewordenseins zur Verfügung steht.⁴¹⁴ Wer die Erfahrung macht, dass sein *Wollen* zum einen durch die Beschränkungen seines *Könnens*, zum anderen durch die Imperative seines inneren *Müssens* und zum dritten durch die Vorgegebenheiten seiner Welt an Grenzen stößt, spürt das Gefängnis, das er sich selbst ist. Und je überschießender das Begehren eines Menschen ist, desto stärker wächst in ihm das Gefühl, in sich selbst eingeschlossen und unfrei zu sein.⁴¹⁵ Schicksalhaft nicht *der* sein zu können, der man gerne wäre, und nicht *so* sein zu können, wie man es sich wünschte, sondern sich selbst *als einengendes Schicksal* erfahren zu müssen, führt den Menschen in eine Einsamkeit und vielleicht sogar in eine innere Traurigkeit, die er letztlich mit niemandem teilen kann.⁴¹⁶ Er weiß, dass die Schuhe, in denen er steht, zwar einzigartig sind, aber er weiß auch,

⁴¹³ Weiteres dazu im Abschnitt V dieses Kapitels.

⁴¹⁴ Therapeutische Arbeit setzt häufig an diesem Punkt an. Sie versucht, die Handlungsspielräume, Lösungsmöglichkeiten und Alternativen – also die Freiheits- und Gestaltungsoptionen eines Menschen – so zu erweitern, dass beengende und bedrängende Lebenssituationen konstruktiv bewältigt werden können. Im therapeutischen Geschehen sollen Perspektiven in den Blick kommen, die der Klient *von sich aus* wahrscheinlich nicht hätte entdecken können und die doch zu *seinen eigenen* werden können. – Spiritualität kann insofern durchaus eine therapeutische Qualität besitzen, weil auch sie den Horizont erweitert und neue Dimensionen aufzeigt.

⁴¹⁵ Vgl. Mt 26,41; Röm 7,15.

⁴¹⁶ „Die Quelle der Barmherzigkeit ist die Einsicht in Grenzen.“ (Unbekannt)

dass sie ihm zugewiesen wurden, und dass er sie weder umtauschen noch zurückgeben kann – in diesen Schuhen muss er den Weg seines Lebens gehen. „As we have seen (...), there are factors in our lives over which we have no control. When this fundamental trait of human existence is woven into a story that is both true and ours, it becomes destiny. But destiny (...) gives a peculiar direction to the unfolding story of a people.“⁴¹⁷

d. Der Mensch erfasst sich in seiner Wirklichkeit.

Gäbe es nicht die allgegenwärtigen schicksalhaften Unverfügbarkeiten, wäre es leicht möglich, sich über die Wirklichkeit des eigenen Lebens zu täuschen. Erst die leidvollen, bitteren und tragischen Zufälle und Notwendigkeiten führen dem Menschen mit großer Eindringlichkeit vor Augen, wie es um sein Dasein *in Wahrheit* bestellt ist. Und besonders die schlimmen und unwiderruflichen Ereignisse machen unzweideutig klar, dass das Leben kein Spiel ist, dass vieles niemals mehr zu korrigieren sein wird und dass es mitunter keine zweite Chance gibt. Was einem Menschen an Schicksalhafterm zustößt – was er nicht verweigern oder verändern kann –, wird zu einem Teil seines Lebens und bestimmt ihn alternativlos. Die Wahrheit dieser Wirklichkeit nimmt dem Menschen die Illusionen und drängt ihn, sich der Wahrheit seines eigenen Daseins zu stellen; denn was ihm widerfährt, ist unverwechselbar *sein* Leben, und was ihn prägt, gehört zu *ihm* und wird zu *seiner* einzigartigen Geschichte. Wahrscheinlich hat Sören Kierkegaard recht, wenn er den Mangel geradezu preist: „Sieh, darum sind Nahrungssorgen so veredelnd und bildend, weil sie dem Menschen nicht erlauben, sich über sich selbst zu täuschen.“⁴¹⁸

Weitet man den Blick über das individuelle Leben hinaus und richtet ihn auf die unverfügbaren Daseinsbedingungen aller Menschen, steht man einer ernüchternden Einsicht gegenüber: Denn die menschliche ‚Spezies‘ erscheint wie ein winziges Staubkörnchen in einem unermesslichen Universum; sie gilt als zufälliges Produkt einer langen Evolutionsgeschichte, und ihre vermeintliche geistige Freiheit ist in hohem Maße von den Einflüssen ihres unkontrollierbaren Un- und Unterbewussten bestimmt. Mag der Mensch Sicherheit und Dauer, Verlässlichkeit und Gerechtigkeit

⁴¹⁷ Michael GELVEN, *Why me?*, 65 [„Wie wir gesehen haben, gibt es Faktoren in unserm Leben, über die wir keine Kontrolle haben. Wenn dieses grundlegende Kennzeichen menschlichen Daseins in eine Lebensgeschichte, die einerseits unsere und andererseits wahr ist, eingewebt wird, entsteht schicksalhafte Bestimmung. Und erst Bestimmung gibt der sich entfaltenden Lebensgeschichte eines Menschen eine besondere Richtung.“]

⁴¹⁸ Sören KIERKEGAARD, *Entweder – Oder* (Teil I und II), hg. v. Hermann DIEM und Walter REST, München 2005, 857.

auch noch so sehr begehren, so prallt sein Verlangen an der unerbittlichen Härte der Wirklichkeit ab; er muss erkennen: Seine Sehnsucht wird nicht erfüllt; das Universum schweigt; das Leben endet tödlich. Die Wirklichkeit seines Daseins macht ihm drastisch klar, dass es keine sittliche Weltordnung gibt, dass seine Existenz nicht nur kurz, sondern auch unvollkommen und gefährdet ist, und dass Glück und Unglück völlig willkürlich verteilt sind.⁴¹⁹ Vor diesem trüben Hintergrund beschreibt Hans Blumenberg die Lage des Menschen sicher nicht unzutreffend als „absolut trostbedürftig“⁴²⁰.

Die *unbedingte* Wahrheit des Schicksals lässt keine Ausflüchte mehr zu und nimmt den Menschen so sehr in Haft, dass alle Versuche, das Unverfügbare in Systeme aufzulösen, es wegzudiskutieren, es zu leugnen, zu rechtfertigen oder zu ignorieren nicht greifen können – an der Evidenz und an dem Ernst der unabänderlichen Wirklichkeit kommt niemand vorbei. Unübersehbar zeigt die Unausweichlichkeit des Schicksals die ungeschönten Bedingungen menschlichen Daseins („*ecce homo*“). Damit wird das Schicksal gewissermaßen zur Offenbarerin dieser Wahrheit.

Deswegen sehen nicht wenige in der literarischen Gattung der *Tragödie* die fatale Wirklichkeit allen menschlichen Lebens verdichtet – und vieles spricht offenkundig für diese These.⁴²¹ Der *tragische Held* – also ‚der Mensch‘ schlechthin – gerät unverdient in eine gleichermaßen schlimme wie aussichtslose Lage. Das Böse, mit dem er im Verlauf der Handlung konfrontiert wird, findet keine Erklärung oder Rechtfertigung, aber es breitet sich mit unaufhaltsamer Gewalt aus, und bereits am Anfang steht fest, dass es den Helden letztlich in den Untergang treiben wird. Unheilvolle Konstellationen, unglückliche Zufälle, aber auch die Unvernunft und Bosheit der Gegenspieler verdichten sich zu einer Verschwörung gegen den Protagonisten und finden in ihm ihr Opfer. Woher das unaufhaltsame Verhängnis stammt und warum es bestimmte Personen trifft und andere verschont, bleibt ungewiss; sicher ist nur, *dass* es den Helden chancenlos lässt. Die Tragödie missachtet die Hoffnungen der Zuschauer auf Fairness, Glück und Gerechtigkeit; man *weiß*, dass der tragische Held an der Übermacht der äußeren Umstände scheitern wird, und doch kommt es entscheidend darauf an, ob er in der Bewältigung seines Schicksals Edelmut, Tapferkeit und innere Größe zeigt. Am Ende zählt nicht der ‚objektive Erfolg‘ des Helden, sondern seine charakterliche Erhabenheit und seine Integrität. Ohne das Schicksal in

⁴¹⁹ Vgl. Sigmund FREUD, Die Zukunft der Illusion, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 14, 325-380 (Hinweis von Bernulf KANITSCHIEDER, Entzauberte Welt, 157f.).

⁴²⁰ Hans BLUMENBERG, Die Sorge geht über den Fluß, 154.

⁴²¹ Vgl. Michael GELVEN, Why me?, 89-104; Arthur SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, 419.

irgendeiner Weise zu legitimieren oder ihm gar Sinn zuzusprechen, wird es gewissermaßen zur Bewährungsprobe für das charakterliche Format und die Würde eines Menschen. Weil sich die Umstände zuspitzen und die Zeit abläuft, fordert es die Beteiligten heraus, ihr wahres Wesen zu offenbaren. Die unabwendbare Krise *zwingt* alle, sich zu bekennen, und die Macht des Unverfügbaren *nötigt* sie zur Stellungnahme. Auf der Theaterbühne sieht man gewissermaßen das Drama des menschlichen Lebens: Ist es möglich, im Angesicht eines unverdienten, ungerechten und grausamen Schicksals menschliche Größe zu zeigen und Charakterstärke zu bewahren?

Mit einer gewissen Trostabsicht macht die Tragödie anschaulich, dass Bedeutung, Rang und Format eines Menschen nicht davon abhängen, ob das Böse schließlich besiegt wird, sondern davon, ob jemand zu seinen Überzeugungen, Entscheidungen und Werten – auch um den Preis der Selbsthingabe – stehen kann. Unter glücklichen Umständen ein guter Mensch zu sein, dürfte nicht schwerfallen, aber im schlimmen und ungerechten Schicksal aufrecht, treu und integer zu bleiben, zeichnet den Helden aus und macht ihn zu etwas Besonderem. Das bedeutet, so Michael Gelven, „that existence in and of itself can matter; it is to show that *who* we are counts as much, if not more, than what we do or what happens to us.“⁴²² Und an anderer Stelle betont er: „Our existence stands out the more our life is darkened.“⁴²³

Sofern es tatsächlich zutrifft, dass die Form der klassischen Tragödie ein Modell für die Lage des Menschen unter der Macht des Schicksals darstellt, offenbart sie zwei scheinbar widersprüchliche Wahrheiten über das menschliche Dasein: Auf der einen Seite lässt sie keinen Zweifel daran, dass die Fallrichtung des Menschen unumkehrbar der Tod ist; seinem Schicksal zu entgehen ist aussichtslos, und man könnte meinen, dass deshalb alles Leben letztlich *bedeutungslos* sei. Auf der anderen Seite demonstriert die Tragödie zugleich das exakte Gegenteil: Gerade angesichts des unverfügbaren Verhängnisses kann der Mensch in einzigartiger Weise *Bedeutung gewinnen* und *Würde bewahren*, wenn er – in und trotz aller Vergeblichkeit – Größe zeigt gegenüber dem, was ihn kleinmachen will; zwar stirbt der Held am Ende, doch geht mit ihm nicht das unter, wofür er eintrat. – Die Grundbotschaft ist tragisch und tröstlich zugleich: Der Mensch ist *mehr*, und er ist *bedeutsamer* als die tödliche Macht des Schicksals.

⁴²² Michael GELVEN, *Why me?*, 94 (kursiv i. O.) [...], „dass das Dasein an und für sich von Bedeutung sein kann; es macht deutlich, dass wer wir sind, genauso viel – wenn nicht mehr – zählt als das, was wir tun oder was uns geschieht.“].

⁴²³ Ebd., 101 (kursiv i. O.) [„Je mehr unser Leben verdunkelt wird, desto mehr sticht unser Dasein heraus.“].

Das Unverfügbare – wie es in der Tragödie verdichtet vor Augen kommt – vertreibt alle Oberflächlichkeit und alle Leichtfüßigkeit bezüglich des Lebens. Es offenbart in eindrücklicher Weise seinen Ernst, seine Einmaligkeit und eben auch seine Tragik. Die Einsicht fällt möglicherweise schwer, anerkennen zu müssen, dass „Tand das Gebilde von Menschenhand“ (Theodor Fontane) ist und dass er selbst nicht bedeutender ist als eine „Blume auf dem Felde, an die sich nach einem heißen Windstoß noch nicht einmal der Ort erinnert, auf dem sie stand“ (Ps 103,15f.). Dasein heißt offenbar Leben auf tönernen Füßen – ohne Sicherheitsgarantie, ohne Bestandschutz; das Provisorium ist der Ernstfall. Das Schicksal *zwingt* den Menschen zur Anerkennung der Wahrheit über sich und sein Leben; und es provoziert die unausweichliche Frage, welche Rolle man angesichts dieser Umstände zu spielen bereit ist.

e. *Der Mensch begreift seine Geschichte als seine Gestalt.*

Offenbar herrscht großes Einvernehmen über die identitätsstiftende Bedeutung von Geschichten:⁴²⁴ Hermann Lübke erklärt, dass erst „über ihre Geschichten (...) Individuen identifizierbare Identität“⁴²⁵ erlangten, weil Geschichten gewissermaßen seine „Identitätsrepräsentation“ seien;⁴²⁶ Odo Marquard meint, jeder Mensch sei „sein Lebenslauf: das Ensemble seiner Geschichten“; wer „auf seine Geschichten“ verzichte, verzichte „auf sich selber“⁴²⁷; für Wilhelm Schapp sind die Geschichten „das Wesentliche“ eines Menschen; und weil sie „sein Eigenliches“ seien, komme er allein durch sie „mit seinem Selbst in Berührung“; die Geschichte stehe „für den Mann“, denn nur durch sie erhalte man den „letztmöglichen Zugang zu dem Menschen“; das „Ich selbst“ sei, so Schapp, „qualitätslos“, da alle Wahrheit und „alle Qualität

⁴²⁴ Anders als in anderen Sprachen verbindet der deutsche Begriff ‚Geschichte‘ zwei unterschiedliche semantische Inhalte miteinander: Zum einen meint er das Gewesene, die Vergangenheit oder die Historie; zum anderen bezeichnet er aber auch die Form, *wie* Vergangenes erzählt wird, nämlich als erzählte ‚Geschichten‘. Offenbar steckt in dieser Wortentwicklung die Erkenntnis, dass das Vergangene nur in Gestalt von *Geschichten* zugänglich ist.

⁴²⁵ Hermann LÜBBE, Identität und Kontingenz, in: Identität (= Poetik und Hermeneutik, Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII), hg. v. Odo Marquard u. Karlheinz Stierle, München 1979, 655-659, hier: 655.

⁴²⁶ Vgl. Hermann LÜBBE, Identitätsrepräsentationsfunktion der Historie, in: Identität (= Poetik und Hermeneutik, Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII), hg. v. Odo Marquard u. Karlheinz Stierle, München 1979, 277-292, hier: 278, vgl. 284.

⁴²⁷ Odo MARQUARD, Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens, in: Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart 2007, 55-71, hier: 64.

(...) in den Geschichten“ liege.⁴²⁸ Und Michael Gelven spricht davon, dass der Mensch „*only as stories*“ verständlich („intelligible“) sei; wenn man wissen wolle, wer ein Mensch sei, müsse er seine Geschichte erzählen; Gelven betont: „My life is my story“, „we *are* our stories“⁴²⁹, und unsere Geschichte „cannot be denied or overcome“⁴³⁰. – Insofern der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, lässt sich seine Identität offenbar nicht anders als *geschichtlich* kommunizieren; wer seine Geschichte(n) durch einen Gedächtnisverlust verliert, vergisst nicht nur, *wer* er ist, sondern kann sein Selbst anderen Menschen auch nicht mehr verständlich machen.⁴³¹ Zweifellos gehört die „uns umgreifende und bestimmende Geschichte (...) gleichsam zur Substanz unseres Selbst, unseres Personseins.“⁴³²

Wenn also die Identität eines Menschen primär in Form von Geschichten offenbar wird, stellt sich die Frage, welche Elemente zu seiner Geschichte wesentlich hinzugehören und damit seine Einzigartigkeit konstituieren. Augenscheinlich sind Lebensgeschichten trotz aller Entwürfe und aller Absichtlichkeit nur zu einem kleinen Teil das Resultat menschlichen Willens und persönlicher Entscheidungen. Lebensläufe können immer nur im Nachhinein erzählt werden, weil sie „keine prognostizierbaren Naturabläufe und keine planbaren Handlungen sind: erst wenn ihnen etwas (...) dazwischen kommt, werden sie zu Geschichten. Es sind die Kontingenzen, die Zufälle, die sie zu Geschichten machen. Erst wenn einem geregelten Ablauf oder einer geplanten Handlung ein unvorgesehenes Widerfahrnis geschieht, müssen sie – als Geschichten – erzählt werden.“⁴³³ Erst durch das Schicksalhafte, also durch „die unverfügbaren, (...) zufälligen, die quer- und dazwischenkommenden intervenierenden Kontingenzen“ wird ein Mensch „einzigartig und unverwechselbar, also identifizierbar“⁴³⁴. Was ihn auszeichnet und kennzeichnet, sind ohne Zweifel seine Leistungen, Aktivitäten und Entscheidungen – aber es sind vielmehr auch die Schicksalsschläge, die ihn treffen, und das, was ihm unfreiwillig zustößt. Als zeitliches Wesen wird der Mensch unvermeidbar durch die Ereignisse der Zeit mitbe-

⁴²⁸ Wilhelm SCHAPP, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953, 105, 103, 190; vgl. 150.

⁴²⁹ Michael GELVEN, Why me?, 57 (kursiv i. O.) [„Mein Leben ist meine Geschichte; wir *sind* unsere Geschichten.“]; vgl. ebd. und 52.

⁴³⁰ Ebd., 76 [...], „kann nicht verleugnet oder überwunden werden.“]

⁴³¹ Vgl. z.B. Max FRISCH, Mein Name sei Gantenbein, Frankfurt a.M./Hamburg 1970.

⁴³² Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 191.

⁴³³ Odo MARQUARD, Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens, 63f; vgl. Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 129.

⁴³⁴ Hermann LÜBBE, „Was heißt: ‚Das kann man nur historisch erklären?‘“, in: Geschichte, Ereignis und Erzählung (= Poetik und Hermeneutik)V, 550 (zit. nach Odo MARQUARD, Schwundtelos und Mini-Essenz, in: Identität, 364).

stimmt; Michael Gelven nennt es: „to be in time is to be determined by time“⁴³⁵. Wer jemand ist, entscheidet sich demnach zu einem erheblichen Teil daran, in welche Geschichten er verstrickt ist, was er zu ertragen hat und in welcher Weise er das Zugemutete bewältigt.⁴³⁶ „Denn Geschichten“, sagt Odo Marquard, „sind Aktions-Kontingenz-Legierungen, sie sind Handlungs-Widerfahrnis-Gemische.“⁴³⁷

Weil der Mensch nicht irgendwie existiert und daneben eine Geschichte *hat*, sondern weil er wesentlich seine Geschichte *ist* – weil also Lebensgeschichte und Identität weitgehend ununterscheidbar sind –, erhalten die schicksalhaften Umstände, durch die jemand zu seiner Lebensgeschichte kommt (oder besser: durch die die Geschichte *zu ihm* kommt und *zu seiner wird*), eine besondere Bedeutung. Denn wie Geschichte in weiten Teilen keinem Plan folgt und nur selten aktiv gemacht wird, sondern vielfach zufällig geschieht, ist auch die Identität eines Menschen „kein Handlungsresultat“ und nicht das „Produkt einer Absicht zur Hervorbringung dieses Produkts“⁴³⁸. „Unsere Identität steht nicht zur Disposition unseres Willens“⁴³⁹, denn sie entspringt keiner „ungestörten Rationalität“ und keiner „Planrealisation“, sondern vielfach dem Zufall.⁴⁴⁰ Nicht der Mensch ‚macht‘ seine Geschichte, sondern sie „ist es, die uns zu denen macht, die wir sind“.⁴⁴¹

Aufgrund ihrer geschichtlichen Bedingtheit erhält die Identität eines Menschen den Charakter der Zufälligkeit und Kontingenz; Odo Marquard erklärt: „Einen Lebenslauf ohne Kontingenzen gibt es nicht: wir sind stets mehr unsere Zufälle als unsere Leistungen.“⁴⁴² Weil das Unverhoffte und Unerwartete, das nicht Prognostizierbare und Fremdverfügte eine Persönlichkeit wesentlich kennzeichne, könne nur mit Hilfe von erzählbaren Geschichten eine kohärente Biographie konstruiert werden. Sie bilde gewissermaßen – so deutet es Hermann Lübbe – eine Kompensation des Kontingenten, denn sie schaffe – freilich immer erst in der Rückschau – Klarheit, Struktur und einen sinnvollen Zusammenhang im ungeordneten und schicksalhaften Ablauf

⁴³⁵ Michael GELVEN, *Why me?*, 76 [„In der Zeit zu stehen, heißt, von der Zeit bestimmt zu werden.“].

⁴³⁶ Vgl. Odo MARQUARD, *Schwundtelos und Mini-Essenz*, in: *Identität*, 364; vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 51.

⁴³⁷ Odo MARQUARD, *Skepsis in der Moderne*, 63.

⁴³⁸ Hermann LÜBBE, *Identitätsrepräsentationsfunktion der Historie*, in: *Identität*, 277.

⁴³⁹ Hermann LÜBBE, *Identität und Kontingenz*, in: *Identität*, 656.

⁴⁴⁰ Hermann LÜBBE, *Identitätsrepräsentation der Historie*, in: *Identität*, 280; vgl. ebd.; vgl. ders., *Identität und Kontingenz*, 655f.

⁴⁴¹ Michael GELVEN, *Why me?*, 53 [„she makes us who we are.“].

⁴⁴² Odo MARQUARD, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, 63.

der Ereignisse; individuelle und allgemeine Historie sei deshalb gewissermaßen eine „Kontingenzerfahrungskultur“⁴⁴³.

Wenn nun aber die Identität eines Menschen wesentlich durch das Unverfügbare seiner Geschichte bestimmt ist, wenn also vieles ungeplant, willkürlich oder zufällig geschieht und der Mensch in erheblichem Umfang vom Unkontrollierbaren bestimmt und geleitet wird, ist zu fragen, ob in einer kontingenten Lebensgeschichte ein *Ziel* oder ein *Sinn* vorhanden sein kann, wodurch sie Bedeutung erhalte. Gibt es gewissermaßen eine ‚Wahrheit‘ in jener Geschichte, die der Mensch zwar vollständig selbst ist, die er aber nur unvollständig beherrscht?⁴⁴⁴

Sofern es zutrifft, dass die Lebensgeschichte eines Menschen die Repräsentation seiner Identität darstellt, wird in dieser Geschichte – sofern sie gut erzählt ist – tatsächlich seine individuelle Bestimmung („destiny“) entfaltet. Hat sie Format, so offenbart sie das ‚wahre Wesen‘ eines Menschen, und es wird deutlich, wer jemand ‚in Wahrheit‘ ist.⁴⁴⁵ Selbstverständlich bedeutet Geschichten-Erzählen Ereignisse und Handlungen zu *interpretieren*, wobei gute Interpretationen sich dadurch auszeichnen, dass es ihnen gelingt, ‚Wahrheiten‘ sichtbar zu machen. Sie legen die leitende Bestimmung, das inhärente Ziel und damit den Sinn eines Lebens offen, und sie zeigen, dass ein Dasein trotz aller Unfreiheit und Schicksalhaftigkeit durchaus Bedeutung und Größe haben kann.⁴⁴⁶

Auch wenn es sich um nachträgliche biographische und retrospektivische Identitätskonstruktionen handeln mag,⁴⁴⁷ so entfalten die verdichteten Lebensgeschichten doch die zentralen Wesensmomente eines Menschen, der in seinen „Handlungs-Widerfahrnis-Gemischen“ (Odo Marquard) versucht, sich als sich selbst zu behaupten. Gerade mit Blick auf die Schicksalhaftigkeiten eines Lebens könnte es am Ende sogar möglich sein, mithilfe seiner Geschichte(n) den Menschen zu verstehen.⁴⁴⁸ Es klingt vielleicht paradox, aber erst die Kombination aus schicksalhaften Verfügungen und freien Entscheidungen geben einem Leben Kontur und einer Person Charakter.⁴⁴⁹ Sinnvoll und in gewisser Hinsicht sogar notwendig ist eine Lebensgeschichte, weil allein sie die „Besonderheitsidentität“ (Odo Marquard) eines Menschen in den dramatischen Wechselfällen seines Lebens herausstellen kann, wobei

⁴⁴³ Hermann LÜBBE, Identität und Kontingenz, in: Identität, 658; vgl. ebd.

⁴⁴⁴ Vgl. Michael GELVEN, Why me?, 53. – Weiteres dazu im Abschnitt IV und V dieses Kapitels.

⁴⁴⁵ Vgl. ebd., 51.

⁴⁴⁶ Vgl. z.B. die beeindruckende Autobiographie von Marcel Reich-Ranicki, Mein Leben, Stuttgart 1999.

⁴⁴⁷ Vgl. Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 79.

⁴⁴⁸ Vgl. Michael GELVEN, Why me?, 53.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., 65.

die Genauigkeit der Fakten eine eher untergeordnete Rolle spielt. „History seeks truth in its telling, not in what the telling is *about*.“⁴⁵⁰ Wahrscheinlich ließe sich eine Geschichte *ohne* Schicksalhaftigkeiten überhaupt nicht sinnvoll erzählen.⁴⁵¹

Wenn der Mensch überwiegend in den Geschichten und durch die Geschichten seines Lebens zu seiner Identität kommt, kann es keine Auswahl der zuschreibungsfähigen Ereignisse geben, denn nicht nur seine freien Handlungen, sondern vielleicht mehr noch seine schicksalhaften Widerfahrnisse machen ihn erst zu dem, der er ist. Niemand wird beispielsweise seine unverfügbare Herkunft völlig ignorieren können, aber auch niemand muss sich für sie entschuldigen; sie gehört zu jedermanns schicksalhafter Geschichte und ist identitätskonstitutiv. Das Unverfügbare der eigenen Biographie ist – im Unterschied zu freien Tathandlungen – grundsätzlich nicht rechtfertigungsbedürftig (und wahrscheinlich auch nicht rechtfertigungsfähig), aber es ist – um der Identität willen – zustimmungsfähig und anerkennungspflichtig.⁴⁵²

Hermann Lübke spricht von der „Vorweganerkennung der herkunftsgeschichtlichen Identitäten“⁴⁵³ als Bedingung für jedes gelungene Miteinander, und Niklas Luhmann sieht eine zwingende Notwendigkeit zur „Übernahme der Geschichte als Handlungsgrundlage“⁴⁵⁴, um den Druck der Komplexität zu reduzieren.

Wenn der Mensch seine Identität nicht verfehlen will, bleibt ihm offenbar keine Wahl, als sich mit seiner *gesamten* Geschichte zu identifizieren und diese als seine zu übernehmen. Und zu der eigenen Geschichte zählen eben auch die schicksalhaften Zufälle und Notwendigkeiten; zu ihr gehören die Menschen, die Wege kreuzten und bedeutsam wurden; sie wird gebildet aus Umständen, die das Leben schwer oder einfach machten, und sie besteht aus jenen Momenten, die man sich und anderen gerne erspart hätte. Ein bloßer Verweis auf die jeweils Verantwortlichen oder auf die verursachenden Faktoren des Unverfügbaren erscheint als Ausflucht, weil es nicht nur eine sinnvolle Geschichtserzählung unmöglich macht, sondern auch nicht erklärt, was diese Geschichten für jemandes Identität *bedeuten*.⁴⁵⁵ Weil es entscheidend darauf ankommt, *wie* man die Vergangenheit interpretiert, handelt es sich bei einer Lebensgeschichte um keine Chronik, sondern um eine echte Identitäts-*Erzählung*. Erst dadurch, *dass* die Geschichte eines Lebens erzählt wird, gewinnt es Bedeu-

⁴⁵⁰ Ebd., 63 (kursiv i. O.) [„Geschichte sucht die Wahrheit im/durch Erzählen, nicht in dem/durch das, was sie erzählt.“].

⁴⁵¹ Vgl. ebd., 70.

⁴⁵² Vgl. Hermann LÜBBE, Identität und Kontingenz, in: Identität, 655f.

⁴⁵³ Ebd., 656.

⁴⁵⁴ Niklas LUHMANN, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a.M. ⁸1983, 149.

⁴⁵⁵ Vgl. Michael GELVEN, Why me?, 55.

tung. "It is not the past that makes the story possible but the story that makes the past possible."⁴⁵⁶

Was es bedeutet, der geschichtlichen Wahrheit der eigenen Existenz durch die Erfahrung der Unverfügbarkeiten näherzukommen, beschreibt Karl Rahner zusammenfassend: Ein durch die Geschichte Bestimmter zu sein,

„bezeichnet jene eigentümliche Grundbestimmung des Menschen, durch die er gerade als freies Subjekt in die Zeit gestellt ist und durch die ihm eine jeweilige Welt verfügt ist, die er in Freiheit schaffen und erleiden und in beidem noch einmal übernehmen muss. Die Welthaftigkeit des Menschen, sein dauerndes Wegegebensein an das andere einer vorgegebenen und auferlegten Welt als Umwelt und als Mitwelt ist ein inneres Moment dieses Subjekts selbst, das zwar in Freiheit verstanden und getan werden muss, das aber gerade so zu einem ewig gültigen an diesem Subjekt wird. Der Mensch ist als Subjekt nicht zufällig in diese materielle zeitliche Welt hineingeraten als in das ihm als Subjekt letztlich doch Fremde und zu ihm als Geist Widersprüchliche, sondern die weltliche Selbstentfremdung des Subjekts ist gerade die Weise, in der das Subjekt sich selber findet und endgültig setzt. Zeit, Welt und Geschichte vermitteln das Subjekt zu sich selbst und zu jenem unmittelbaren und freien Selbstbesitz, auf den hin ein personales Subjekt angelegt ist und auf den es immer schon vorgreift.“⁴⁵⁷

Mag es mitunter auch erhebliche Überwindung kosten und vielleicht sogar an der Grenze des Zumutbaren sein, den eigenen Geschichten *als eigener Geschichte* zuzustimmen, so gehört dieser Schritt doch – um der Identität willen – zum unverzichtbaren Reifungsprozess eines jeden Menschen; erst die Bejahung jener Wahrheit, die man in all ihrer Widersprüchlichkeit *ist*, kann einen Menschen in Freiheit setzen.

3. Schicksal *erfahren* – Fazit

Dem, der seine Sensibilität für das Unverfügbare des Daseins geschärft hat, kann sich ein tieferes Verständnis der menschlichen Existenz eröffnen. Zunächst wird er Abschied nehmen müssen von der Vorstellung, dass dem Menschen alle Möglichkeiten offenstünden, dass er ein durch und durch freies Wesen sei und dass er sich nur einen Willen zu bilden brauche, um diesen dann umzusetzen. Stattdessen wird der Schicksalssensible erkennen, wie begrenzt, endlich, gefährdet, verfügt und unfrei der Mensch auf dem Grund seines Wesens ist. Einen wirklichen ‚self-made-man‘ wird es niemals geben können, weil niemand sich selbst erschafft oder ohne äußere, ungewählte oder ungewollte Einflüsse er selbst geworden wäre. Eine Fülle von Unverfügbarkeiten haben jeden Menschen vom Beginn seines Lebens an festge-

⁴⁵⁶ Michael GELVEN, *Why me?*, 57; vgl. ebd. 64 [„Es ist nicht die Vergangenheit, die eine Geschichte möglich macht, sondern es ist die Geschichte, die Vergangenheit möglich macht.“].

⁴⁵⁷ Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 51f.

legt und bestimmen ihn bis zu seinem Lebensende unaufhörlich weiter. Niemand ist nur der Akteur jenes Stückes, das er selbst geschrieben hat und selbst inszeniert, sondern jeder ist immer auch eine Figur auf einer bereits vorhandenen Bühne, die unter fremder Regie steht. Offenbar ist der Mensch beides zugleich: Spieler *und* jemand, dem mitgespielt wird; Handelnder *und* jemand, der behandelt wird. Ein nüchterner Blick zeigt, dass „our existential meaning can be thought about, supported, and even revered, but never mastered. We do not make it happen; it makes us who we are.“⁴⁵⁸

Dass der Mensch sein Dasein in vielerlei Hinsicht als chaotisch, ungerecht, gemein und sinnlos empfindet, dass er spürt, dieser Lage niemals völlig Herr werden zu können und dass er sich deswegen vom Unverfügbaren dominiert sieht, verweist ihn nachdrücklich auf die eigene Kontingenz. Seine Kraft ist zu gering, um die widerfahrenden Schicksalhaftigkeiten in gewünschtem Maße zu beeinflussen; seine Freiheit ist zu klein, sich über sie hinwegzusetzen; und sein Verstand ist zu schwach, sie völlig zu begreifen oder zu rechtfertigen. Doch trotz aller Einwände und Widersprüchlichkeiten, so beteuert Michael Gelven, müsse man das Unverfügbare nicht vornherein als irrational betrachten und deshalb vorschnell abtun. Weil es hinsichtlich der Existenzerhellung des Menschen „werthaltig“ sei, könne sich eine vertiefte Reflexion durchaus lohnen. Dabei ginge es nicht darum, nach den Ursachen oder Gründen des Unverfügbaren zu fragen, sondern danach, was sie bedeuten und welches Licht sie auf die spezifische Daseinsweise des Menschen werfen.⁴⁵⁹ Vielleicht, so meint Gelven, werde am Ende nicht klarer, was es mit dem *Sachverhalt* des Unverfügbaren oder seiner Metaphysik auf sich habe, doch könnten möglicherweise erst durch die Einbeziehung des ‚Faktors Schicksal‘ wesentliche Kennzeichnungen des Menschen verständlicher werden. So seien erst durch die Macht des Schicksals beispielsweise die Freude des Menschen am *Spiel*, seine *unbedingte Bedeutsamkeit*, aber auch seine einzigartige *Identität* durch Zugehörigkeit und Erbe erklärbar. Wer sich mit der existenzphilosophischen Bedeutung des Schicksals beschäftige, habe also die Chance, der Wahrheit seines Selbst ein großes Stück näherzukommen.⁴⁶⁰

• Individuelle Gestalt

Joachim Konrad hatte festgestellt, dass sich erst in der „eigentümlichen Verflochtenheit unseres Ich, – unbenommen dessen, was wir unsere Freiheit nennen, – mit

⁴⁵⁸ Michael GELVEN, *Why me?*, 53 [„Der Sinn unserer Existenz kann bedacht, bekräftigt oder sogar gewürdigt, aber niemals beherrscht werden. Wir verursachen ihn nicht; er macht uns zu denen, die wir sind.“].

⁴⁵⁹ Michael GELVEN, *Why me?*, 108; vgl. ebd. (übers. und kursiv v. m.).

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., 106-108.

unseren Geschicken (...) unvertauschbar und einmalig die Wirklichkeit des Sinnes unseres Lebens⁴⁶¹ entfalte. Romano Guardini erkannte im Schicksal „das Ganze des Daseins überhaupt“; es sei „das Persönlichste“, worin jemand „ganz allein, unvertretbar und unverdrängbar“ stehe, und doch auch das, was ihn „mit Allen zusammenbinde“; erst das „Nicht-zu-Ändernde, Unentrinnbare, Zwingende“ führe den Menschen zu sich selbst; doch obwohl es zu seinem „Eigensten“ gehöre, sei es ihm „zugleich fremd“⁴⁶². Der Mensch stehe, so bekräftigt Karl Rahner, in der merkwürdigen Situation, nur deshalb ein ganz bestimmter Jemand sein zu können, weil er „durch anderes geworden“ sei. Aufgrund seiner Unbedingtheit erscheine „dieses andere, (...) von dem er herkommt“, manchmal sogar als das Feindliche, das „Unversöhnliche, Subjektlose der Natur (samt der ‚Geschichte‘ [...])“.⁴⁶³

Offenbar wohnt das Schicksalhafte dem menschlichen Dasein so sehr inne, dass es ohne seine Unverfügbarkeiten nicht nur nicht vorhanden, sondern auch überhaupt nicht zu denken wäre; entfernte man alles Schicksalhafte vom Menschen, verschwände mit dem Schicksalhaften zugleich seine Identität. Deshalb betrachtet Karl Jaspers die bestimmenden Begrenzungen und die verfügenden Vorgaben als notwendige Voraussetzung zur ‚Freisetzung‘ der Person: „Ich bin *ich selbst* da, wo ich mich nicht mehr hinter einen objektiven Standpunkt zurückziehe, den ich lediglich repräsentiere – da, wo weder ich selbst noch die Existenz eines andern mehr Objekt für mich werden kann.“⁴⁶⁴ Das Unverfügbare in den unterschiedlichen Erfahrungsbereichen konfrontiert den Menschen mit nichts anderem so wesentlich wie mit sich selbst und seiner einzigartigen Identität. Weil und insofern das Schicksal Grenzen setzt, führt es den Menschen vor die wahre Gestalt seines individuellen Daseins.

• Bedeutsamkeit I - Zeitlichkeit

Kein Schicksal ist so gewiss wie der Tod. Scheint es auf den ersten Blick, als könne man dem Tod keinerlei Sinn abgewinnen, so offenbart sich durch ihn doch die Wahrheit jeder Existenz.⁴⁶⁵ Denn der Tod bedeutet nicht nur die Beendigung des Lebens, sondern auch dessen Vollendung; erst der Tod komplettiert und substanziert eine Biographie. „To think of ourselves as fated to die“, schreibt Michael Gelven, „is therefore to characterize our essential existence as ‘tellable’; that is, our story can

⁴⁶¹ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 73f.

⁴⁶² Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 155.

⁴⁶³ Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 38.

⁴⁶⁴ Karl JASPERS, Die Illusion – der Weg der Philosophie, Bern 1956, 102 (zit. nach Albert CAMUS, Der Mythos des Sisyphos, 18, kursiv i. O.).

⁴⁶⁵ Michael GELVEN, Why me?, 185 (kursiv i. O.)

be told.”⁴⁶⁶ Durch die Begrenztheit der Ressource ‚Leben‘ erhalten getroffene Entscheidungen, aber auch erlittene Widerfahrnisse ihren biographischen Ort und damit Wert und Bedeutung. Auch wenn vieles nicht zu kontrollieren ist, wäre ein Leben ohne Unverfügbarkeiten „no story at all; and with no story there is no meaning to us as a people.”⁴⁶⁷

Erst der schicksalhafte Tod vervollständigt ein Leben und erklärt das Gewesene für gültig. In einer Welt, in der Leben unbegrenzt zur Verfügung stünde, wäre jeder Erfolg wiederholbar, jeder Fehler korrigierbar und jede Ungerechtigkeit kompensierbar – alles wäre egal, und nichts hätte Belang. Nur weil es Einschränkungen, Irreversibilitäten und Begrenzungen gibt, sind Sinn und Struktur des Daseins erkennbar. Denn was ein Leben auszeichnete, wofür jemand stand und wer jemand war, lässt sich verbindlich erst sagen, wenn die letzte Seite seines Buches geschrieben ist; Gelven erklärt: „*We have no past without the telling of it*“⁴⁶⁸. Das Modell der Tragödie hatte es deutlich zu machen versucht: Erst der Tod wirft das entscheidende Licht auf den Helden. Um sein Leben würdigen zu können, muss es abgeschlossen sein;⁴⁶⁹ sein schicksalhaftes Ende beglaubigt und verbürgt seine Existenz.

• **Kontingenzkompensation oder Entfremdungsheroismus?**

Die Gegenwart des Todesschicksals ist das Bewusstsein der Sterblichkeit. Weil das Dasein nicht nur vergänglich, sondern auch von anderen Unverfügbarkeiten bestimmt ist, läuft es permanent Gefahr, entwertet zu werden. Das Wissen um die eigene Kontingenz und die Unmöglichkeit, Bedeutung durch Bleiben zu erlangen, erschwert es dem Menschen, sich sicher zu fühlen und seinem Leben einen gültigen Sinn abzugewinnen. Indem Historio- und Biographen im geschichtlichen Gewebe von Freiheitshandlungen und unverfügbaren Widerfahrnissen eine Struktur, Logik oder sogar eine Bestimmung oder einen Sinn herausarbeiten, versuchen sie zwar, erzählerisch die Kontingenz des Daseins zu kompensieren, doch bleibt in allem Bemühen der Eindruck von Hilflosigkeit und Vergeblichkeit zurück; denn zugleich weiß man: Das Leben kann möglicherweise gedeutet, aber es kann nicht gerettet werden. Auch wenn es der Vernunft gelingen sollte, die fehlende Kausalität der Ereignisse durch eine plausible Kohärenz der Konstruktion auszugleichen – wenn sie

⁴⁶⁶ Ebd., 186 (kursiv i. O.) [„Zu bedenken, dass es unser Schicksal ist zu sterben, bedeutet deshalb, unser wesentliches Dasein als ‚erzählbar‘ zu charakterisieren; das heißt, unsere Geschichte kann erzählt werden.“].

⁴⁶⁷ Michael GELVEN, *Why me?*, 70 [„...überhaupt keine Geschichte; und ohne Geschichte gäbe es keinen Sinn für uns als Menschen.“].

⁴⁶⁸ Ebd., 64 (kursiv i. O.) [„Wir *haben* keine Vergangenheit, wenn sie nicht erzählt wird.“].

⁴⁶⁹ Vgl. ebd., 116f.

also einen ‚Roten Faden‘ erkennt und sich nicht mit unbefriedigenden Zufalls-Erklärungen zufriedengibt⁴⁷⁰ –, muss sie dennoch ihre Grenzen erkennen. Denn die endliche Vernunft kann ihre Interpretation immer erst nachträglich, also im Überblick und in der Gesamtschau vorlegen; doch solange jemand noch mitten in der dramatischen Rätselhaftigkeit seines geschichtlichen Schicksals steht, von seinen Widersprüchlichkeiten bedrängt wird und nach plausiblen Antworten sucht, ist sie zumeist überfordert; Gegenwartsanalysen bleiben provisorisch, und Prognosen sind unsicher – die Vernunft versucht zu verstehen, was sie doch nicht verstehen kann.

Aufgrund der Schwierigkeiten mit der historiographischen Kontingenzkompensation könnte es naheliegen, mit Michael Gelven gewissermaßen aus der Not eine Tugend zu machen: Man betrachtet es nicht als Manko, sondern erkennt Vorteile darin, bestimmte Lagen *nicht* deuten und bestimmte Ereignisse *nicht* vorhersagen zu können. Eine ihre Endlichkeit respektierende Vernunft freue sich an den ungeplanten Momenten des Lebens, sie genieße die Spannung des Ungewissen, vergesse sich selbst im Spiel und empfinde Erleichterung im Nichtwissen.⁴⁷¹ Auch wenn mit Gelvens bonisierenden (Um-)Deutungen das unsichere und kontingente Dasein zu einem aufregenden Lebensabenteuer stilisiert werden sollte, zeigt sich in dieser Ästhetisierung des Unverfügbaren doch Wahres. Denn zum einen akzeptiert die Vernunft ihre wesentliche Begrenztheit, und zum anderen ist sie kreativ genug, das schicksalhafte Lebensrisiko nicht nur anzuerkennen, sondern es sogar als eine lebenssteigernde Qualität aufzuwerten und zu rechtfertigen.

Der denkende Mensch versucht offenbar, die Kontingenz seines Daseins, wie sie ihm in Unverfügbarkeitserfahrungen offenbar wird, auf zweierlei Weisen zu bewältigen: a.) Durch aktiven *Vernunftgebrauch* beispielsweise in Form sinnstiftender Lebenserzählungen und b.) durch aktiven *Vernunftverzicht* mittels ästhetisierender Akzeptanz der Grenzen. Die Wirkung ist in beiden Fällen gleich: Das Bedrohliche eines zunächst unverständlichen und sinnlosen Schicksals wird durch Plausibilisierung gerechtfertigt und letztlich als etwas Sinnvolles interpretiert; wenn die Vernunft tätig wird, steht am Ende zumeist etwas Vernünftiges.

Wo das intellektuelle Immunsystem jedoch nicht greift und sinnvolle erzählerische oder ästhetische Einfriedungen des Schicksalhaften nicht gelingen wollen, wächst das Gefühl einer elementaren Entfremdung. Werden die Bedrohungen durch das Unverfügbare als so destruktiv empfunden, dass eine rationale Stillstellung kaum mehr möglich ist, bleiben am Ende nicht selten nur noch Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Denn ohne die Aussicht auf ein Mindestmaß an Selbstbestimmung und Lebensglück wirkt jede Auseinandersetzung sinnlos; in diesem Fall wird das

⁴⁷⁰ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 109.

⁴⁷¹ Ebd., 117.

Dasein nur noch als lebenslange Haft oder als Tragödie wahrgenommen – der Tod erscheint dann als Befreiung.

Wer sich jedoch – wie beispielsweise Albert Camus – nicht mit den Kontingenzkompensationsangeboten der Vernunft zufriedengeben will (und religiöse Schicksalsbewältigungsoptionen ausschließt), wer also den traditionellen Sinngebungsverfahren misstraut und die schicksalhaften Widerfahrnisse nicht *anders sehen* kann, bringt sich in die nur schwer zu ertragende Lage, die entfremdende Diskrepanz zwischen innerem Wünschen und erlebter Wirklichkeit aushalten zu müssen. Wohl kaum jemand leidet so sehr an den Absurditäten des Unverfügbaren wie derjenige, der sein Schicksal weder fatalistisch umarmen noch mit den Mitteln von Vernunft und Religion seligsprechen oder kompensieren will. Sollen nicht Selbstmitleid und Larmoyanz das letzte Wort haben, sieht er sich allein auf sich selbst und seine Kraft verwiesen – und muss zugleich feststellen, dass er höchstwahrscheinlich mit seiner Selbststrettung überfordert ist. Wie der Held in den klassischen Tragödien kämpft er – um seiner Selbstbehauptung, seiner Würde oder seines Stolzes willen – den aussichtslosen Kampf gegen sein Schicksal und weiß zugleich um die Sisyphoshaftigkeit seines Tuns. Aber auch ein tragischer Held ist immer noch ein *Held*.

- **Bedeutsamkeit II – Sterblichkeit**

Weil Schicksalserfahrungen stets mehr Selbst- als Welterfahrungen sind, können sie helfen, der Wahrheit menschlicher Existenz näherzukommen. Zwar ist nicht alles, was wirklich ist, bereits wahr, doch wird man die Wirklichkeit nicht beiseitelassen können, wenn man die in ihr verborgene Wahrheit aufspüren will.⁴⁷² Falls man mit Michael Gelven das als ‚wahr‘ betrachtet, was (weil kein Weiterfragen mehr möglich ist und eine Diskussion nicht weiterführen würde) *unbedingte Geltung* für sich beansprucht, was also nicht von einem Höheren abgeleitet oder in einem Größeren aufgehoben werden kann, sondern gewissermaßen aus sich selbst einen Schlusspunkt setzt, ist es zweifellos wahr, dass es des Menschen Schicksal ist, ein *Sterblicher* zu sein. Was zunächst trivial klingt, hat gleichwohl beachtliche Folgen: Wenn nämlich unbestreitbare Geltung nur das beanspruchen kann, was wahr ist, erlangt der Mensch aufgrund seiner Sterblichkeit Bedeutung; als ein Wesen, das des Todes ist, ‚partizipiert‘ er gewissermaßen an dessen Wahrheit. So paradox es scheint: Erst die *unbedingte* Wahrheit des Todes verschafft dem menschlichen Leben *unbedingten* Wert.

Eine verdichtete Form dieser Erkenntnis findet sich wiederum in der Tragödie. Unabhängig von der jeweiligen Handlung lautet ihre ursprünglichste Botschaft: Der

⁴⁷² Vgl. zum Folgenden Michael GELVEN, *Why me?*, 111ff.

schicksalhafte Tod ist des Menschen Bestimmung; was immer er auch unternimmt, an dieser Wahrheit kommt er niemals vorbei. Aber die Tragödie zeigt darüber hinaus auch, dass dem Menschen gerade aufgrund der Gewissheit seines Todes eine unverlierbare Würde zukommt; er besitzt einen bleibenden Wert und eine unauslöschliche Bedeutung, weil er fähig ist, seinem Leben einen achtbaren Sinn zu geben, mit dem er sich über die Schicksalhaftigkeiten erheben und seinem Leben Gültigkeit verschaffen kann. „What matters is the nobility of their confrontation of their fate, which is *causally* random but *existentially* inevitable. And it is this difference, this triumph of the existentially significant *over* the causally random, that prepares us for the awesome confrontation of truth that fate, when properly understood, provides.“⁴⁷³ Bemerkenswerterweise ist der Mensch in der Lage, gegen den sicheren Untergang und mit dem Einsatz seines Lebens den bleibenden Anspruch auf Gerechtigkeit und Liebe aufrechtzuerhalten. ‚Wahr‘ ist nicht nur die unverfügbare Wirklichkeit des Todes – ‚wahr‘ ist vielmehr auch das, dessen Bedeutung vom Tod nicht erfasst werden kann und deshalb unberührt bleibt. Der Tod macht wahr, wer jemand war und wofür jemand stand. Und dies gilt unbedingt – es ist nicht mehr zurückzunehmen.

- **Menschliche Größe**

Befristetes Dasein bedeutet, sich entscheiden zu müssen. Weil niemand alles ist, und niemandem alles verfügbar ist, ergibt sich die Notwendigkeit auszuwählen und auszulassen. Allerdings kann dieser Schicksals- und Entscheidungsdruck in ein doppeltes Dilemma führen: Denn die unverfügbaren Umstände und Widerfahrnisse des Daseins fordern vom Menschen Festlegungen, die er einerseits nicht treffen *will* und die er andererseits nicht treffen *kann*: Er *will* sie nicht treffen, weil sie von ihm weder gewählt noch gewünscht, sondern aufgezwungen sind; es ist allein seine existentielle Situation, die es notwendig macht, Entscheidungen zu treffen. Und er *kann* sie nicht treffen, weil ihm aufgrund seiner kontingenten Verfasstheit die Voraussetzungen für eine verantwortete Entscheidung fehlen; ihm mangelt es an Einsicht und Überblick, ihm läuft die Zeit davon, und ihm ist es nicht möglich, die Zukunft in seinem Sinne sicherzustellen.

Das Dilemma, *schwerwiegendste* Entscheidungen von einer ungemein *schwachen* Position aus treffen zu müssen, trägt in gewisser Weise sogar tragische Züge. Denn

⁴⁷³ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 117 (kursiv i. O.; mit Bezug auf Shakespeares ‚Romeo und Julia‘) [„Was von Bedeutung ist, ist der Edelmüt ihrer Begegnung mit ihrem Schicksal, das ursächlich zufällig, aber existentiell unvermeidbar ist. Und es ist dieser Unterschied, dieser Triumph des existentiell Bedeutsamen über das ursächlich Zufällige, der uns für die fürchterliche Konfrontation mit jener Wahrheit rüstet, die das Schicksal – wenn man es recht versteht – uns zumutet.“].

auf der einen Seite weiß der Mensch erstens um den aufgenötigten Entscheidungsdruck; ihm ist zweitens seine konstitutionelle Überforderung bewusst; und er besitzt – drittens – trotz dieser Handicaps keine Alternative, als sich durch die unvermeidbaren Festlegungen festlegen zu *müssen*. Auf der anderen Seite dürfte jedoch auch der zu Entscheidungen gezwungene Mensch darum bemüht sein, sich nicht selbst zu verfehlen, sondern möglichst verantwortete und authentische Entscheidungen zu treffen, die seinem Wesen und Willen entsprechen und personale Gültigkeit besitzen. Erschwerend kommt noch hinzu, dass sich manche Entscheidungen im Nachhinein als falsch erweisen können, dass also stets das Risiko besteht, an ihnen zu scheitern. Deshalb wagt mancher es nicht, verbindliche Entscheidungen zu treffen; er legt sich nur vorläufig oder ‚unter Vorbehalt‘ fest.

Wie aber und auf welcher Basis kann jemand, der in einer derartigen Zwangslage steckt, *überhaupt* kompetent und verantwortet Entscheidungen treffen, die seinem Anspruch auf Integrität genügen? Die Herausforderungen jedenfalls scheinen enorm.

Die Komplexität der Situation wird wiederum deutlich am Bewusstsein des unausweichlichen Todes, der gleichsam als Katalysator die großen Lebens-Themen auf die Tagesordnung setzt: *Welche Richtung* will ich meinem Leben geben, und *als was* möchte ich sterben? Wenngleich diese Fragen auf die Gesamtdeutung eines *abgeschlossenen* Lebens zielen, drängen sie auf Beantwortung, solange man mitten im Leben steht. Die zu treffenden Festlegungen erfolgen also im ungesicherten Vorgriff auf eine offene Zukunft. Entscheidungen von großer Tragweite zu fällen und hierdurch dem Leben eine Bestimmung zu geben, gleicht in gewisser Hinsicht einem Flug nach ‚Instrumentennavigation‘, wenn nicht sogar einem ‚Blindflug‘: Man kennt das Ziel, doch hat man es nicht vor Augen, und allein aus den Koordinaten der zurückgelegten Wegstrecke und des aktuellen Standorts legt man einen Kurs fest und hegt die Hoffnung, er sei der richtige.

Sich durch Entscheidungen zu binden, bleibt offenbar stets ein Wagnis, und deshalb braucht es Erfahrung, Mut und auch Charakterstärke. „Nicht wir entscheiden über das Niveau unserer Aufgaben“, schreibt Joachim Konrad, „aber wir entscheiden uns an ihnen.“⁴⁷⁴ Wieder einmal zeigt der tragische Held, was es heißen kann, angesichts äußerst prekärer Zwangsläufigkeiten „nicht daran zu verzweifeln, man selbst zu sein“ (Sören Kierkegaard). Der Held repräsentiert menschliches Format und charakterliche Größe, er orientiert sich an seinen inneren Überzeugungen und trifft Entscheidungen, von denen er überzeugt ist, sie in dieser Weise treffen zu *müssen*. Seine Integrität bedeutet ihm soviel, dass er bereit ist, als Konsequenz sogar das Opfer des eigenen Lebens in Kauf zu nehmen, um nicht sich selbst zu verraten. Sein sach-

⁴⁷⁴ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 88.

lich möglicherweise vermeidbarer, aber persönlich unvermeidbarer Untergang verleiht nicht nur seinem Anliegen, sondern ebenso seiner Person eine bleibende Bedeutung. „Because, stripped of success, the noble hero shows us the autonomy of his existential worth, and this reveals to us a truth about ourselves *from which we dare not turn away*.” Seine zwar faktische, nicht aber moralische Niederlage macht deutlich: „nobility is independent of success.“⁴⁷⁵

Erst die vom Schicksal erzwungene Notwendigkeit, Entscheidungen wagen zu *müssen*, ermöglicht es, der eigenen inneren Bestimmung Ausdruck zu verleihen. Auch wenn man Joachim Konrad nicht darin zustimmen mag, in den Herausforderungen des Unverfügbaren eine „Zweckbezogenheit“⁴⁷⁶ des Schicksals hinsichtlich der Individualisierung des Menschen zu sehen, liegt in ihnen dennoch seine Wirkung; an den Unbedingtheiten zeigt sich, ob „du (...) der bist, der du sein musst“⁴⁷⁷.

- **Schicksalsbejahung braucht Transzendenz**

Die Erfahrung der alltäglichen Unabänderlichkeiten drängt zu ihrer lebenspraktischen Zustimmung, und das Wissen um die individuelle Schicksalhafterkeit fordert jene Einwilligung heraus, durch die sich jemand auf verbindliche Weise charakterlich festlegt,⁴⁷⁸ an seinem Schicksal – so scheint es – entscheidet sich der Mensch. Denn es ist sicher richtig, dass schicksalhafte Notwendigkeiten zu einer gewissen Zwangsläufigkeit der Ereignisse führen; es ist ebenso richtig, dass schicksalhafte Zufälle das Dasein unkalkulierbar machen und manches beliebig erscheint, doch bedeutet dies nicht unweigerlich, dass auch der individuelle Umgang mit dem Schicksal und die persönliche Haltung ihm gegenüber ebenso zwangsläufig oder beliebig wären. Wo es in der Sache keine Alternativen gibt, können hinsichtlich ihrer Interpretation und des Umgangs mit ihr sehr wohl Wahlmöglichkeiten vorhanden sein. Es ist der freiheitlichen Vernunft des Menschen zu verdanken, ein *Bewusstsein* für seine Unverfügbarkeiten zu besitzen. Denn der Mensch lebt nicht einfach nur unreflektiert *mit* seinen Grenzen und Bestimmungen, sondern er *weiß*, dass er ein Wesen ist, das mit ihnen zu leben *hat*. Allein dem vernunftbegabten Menschen ist bewusst, wie es um die Konstitution seines Daseins bestellt ist. Er erfährt *sich* „in seiner welthaften Tat und auch in seiner theoretisch gegenständlichen Reflexion im-

⁴⁷⁵ Michael GELVEN, *Why me?*, 113 (kursiv i. O.) [„Weil dem erhabenen Helden der Erfolg genommen ist, zeigt er uns die Unabhängigkeit seines existentiellen Werts, und dies offenbart uns eine Wahrheit über uns selbst, *von der wir es nicht riskieren sollten, uns abzuwenden*.“ (...) dass nämlich „Erhabenheit unabhängig vom Erfolg ist.“].

⁴⁷⁶ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 63.

⁴⁷⁷ Ebd., 73.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd., 111.

mer als einer, dem eine geschichtliche Position in seiner Umwelt und Mitwelt vorgegeben ist (...), ohne dass er sie sich ausgesucht hätte (...). Der Mensch weiß immer von seiner geschichtlichen Endlichkeit, von seiner geschichtlichen Herkunft, von der Kontingenz der Ausgangsposition.⁴⁷⁹ Aber der Mensch, der um seine spezifische schicksalsbestimmte Verfasstheit weiß und diese distanzierend beschreiben kann, ist gedanklich bereits über sie hinaus; er hat die Realität seines konkreten Daseins und seines festgelegten Soseins gewissermaßen hinter sich gelassen, ihre scheinbare Selbstverständlichkeit und Alternativlosigkeit überschritten und spricht nunmehr von einem erhabeneren Standort *jenseits* seiner unmittelbaren Schicksalhaftigkeit; und er tut dies, obwohl er nach wie vor in seinen faktischen Unverfügbarkeiten verhaftet bleibt. Denn indem er seine Lage nicht als *absolut* alternativlos, sondern (nur) in ihrer Kategorialität *als* unverfügbar-schicksalhaft erkennt und wohl oder übel anerkennen muss, vollzieht er einen Akt geistiger Freiheit – er „ergreift Transzendenz“ (Karl Rahner).

Zwar weiß er, dass er notwendigerweise so ist, wie er ist, und er weiß, dass seine Welt notwendigerweise so strukturiert ist, wie sie ist, aber er weiß zugleich, dass beides grundsätzlich auch *anders* sein könnte. Weil und insofern der Mensch sein eigenes Dasein und seine Welt transzendiert, blickt er über die empirische Wirklichkeit hinaus und misstraut allen Ansprüchen, sie absolut zu setzen; er misstraut jedem fatalistischen Monopol auf Welt- und Daseinsdeutung und gibt sich nicht mit dem unbedingten Geltungsanspruch der Faktizität zufrieden. Sein schöpferisches Denken führt ihn aus dem ausweglosen So-und-nicht-anders-Sein der Wirklichkeit heraus und ermöglicht ihm, sich selbst und seine Welt *andere vorzustellen*. Weil seine Fähigkeit zur Transzendenz die ‚Wahrheit‘ des Schicksals relativiert und einen Raum der Freiheit gegen die Macht der (scheinbaren) Notwendigkeiten eröffnet, besitzt sie ein kritisches und manchmal sogar ein subversives Potential.

Der transzendental mitgedachte ‚größere Horizont‘ des Geistes erweitert den Bereich des kategorial Wirklichen um (noch) nicht Wirkliches, das aber insofern dennoch real ist, als es wirksam werden *kann*. Wirksam wird diese Freiheit beispielsweise dort, wo der Mensch die Unverfügbarkeiten seiner selbst oder seiner Welt nicht fraglos hinnimmt, sondern sie erst nach einem Akt der Distanzierung als persönliches Schicksal *aktiv* bejaht. Wenngleich die Vorfindlichkeiten der Welt nur selten echte Verneinungen erlauben, verschafft bereits die Infragestellung ihrer selbstverständlichen Geltung ein gewisses Maß an Bewegung. Zwar weiß der Mensch, dass keine andere Welt als die vorhandene zur Verfügung steht und dass er sich allein schon aus lebenspraktischen Gründen mit ihr arrangieren muss, doch wird sie erst durch seine freie Affirmation zu seiner. Gleiches gilt für seine weitgehend

⁴⁷⁹ Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 52f.

schicksalhaft gewordene Persönlichkeit: Erst die freie Bejahung der individuellen Gestalt und Geschichte, die jemand ist, verwandelt ihre Kontingenz in Selbstbesitz und Identität;⁴⁸⁰ das Willkürliche und Fremde der eigenen Person wird durch Einwilligung zum Eigenen. Selbstbeheimatung und Selbstliebe kann erst da möglich werden, wo sich der Mensch in der Dialektik seines schicksals- und selbstverfügtens So-seins *in Freiheit* annimmt und sich zu sich selbst bekennt. Als Wesen der Transzendenz sagt er ‚Ja‘ zu sich in seiner Kategorialität. Es wird also alles darauf ankommen, ob und in welchem Maße der Mensch in der Lage und auch willens ist, das ihm schicksalhaft zugewiesene in sein individuelles Selbstverständnis zu integrieren und anzuerkennen; denn nur das, was man angenommen hat, kann man dann möglicherweise wandeln (C. G. Jung).

IV. Schicksal *bedenken* I: Sinn im Dasein trotz Schicksal?

Zweifellos werden Existenz und Identität des Menschen zutiefst durch das Unverfügbare bestimmt und gekennzeichnet. Ohne seine Schicksalhaftigkeiten wäre menschliches Dasein überhaupt nicht zu denken, denn erst das Unverfügbare gibt einem Leben Kontur und formt eine Persönlichkeit; erst das Unverfügbare macht Entscheidungen notwendig und fordert den Willen und die Freiheit heraus, und erst das Unverfügbare hebt das Individuum heraus, profiliert es und gibt seiner Lebenszeit Bedeutung. Fast scheint es, als müsse man dem Schicksal dankbar sein.

Sicher ‚verdankt‘ man sich in gewisser Weise dem Unverfügbaren, doch was geschieht, wenn dessen schicksalhafte Festlegungen und Bestimmungen als *Zwang* und *Fremdbestimmung* wahrgenommen werden? Was ist, wenn man sich vom Schicksal übergangen, überfordert oder überrumpelt fühlt und man mit Widerfahrnissen oder Lagen konfrontiert wird, die den eigenen Wünschen und Erwartungen völlig zuwiderlaufen? Gehört zu einem *sinnvollen, guten* und *gelungenen* Leben nicht ganz entscheidend ein hohes Maß an Freiheit und Autonomie, an Eigenverantwortung und Zufriedenheit, und ist es nicht oft genug das Schicksal, das diesen elementaren Ansprüchen entgegensteht? Wie lässt sich damit umgehen, wenn das Leben nicht die Sinn-Erwartungen des Betroffenen erfüllt, sondern eine ganz andere

⁴⁸⁰ Davon unberührt ist die Tatsache, dass Vergangenes den Menschen auch *unbewusst* betreffen, bestimmen und prägen kann. Doch sind diese Faktoren gerade nicht erzählbar und tauchen deshalb in den Geschichten nicht auf. Es sind wiederum Therapeuten und Psychologen, die die Bewusstmachung und Affirmation dieser Geschichten fördern können. In manchen Fällen sprechen sie von ‚ausgeblendeter Vergangenheit‘, ‚verdrängten Erlebnissen‘ oder ‚unbewussten Prägungen‘, die erst dann zum Eigenen (und bearbeitet) werden können, wenn sie ins Bewusstsein gebracht und angenommen sind.

Richtung einschlägt; wenn man also das eigene Leben nicht *führt*, sondern wenn man gewissermaßen *geführt* wird – und noch dazu auf Wege oder an Orte, die man niemals freiwillig wählen würde? Wird einem dann eine Auseinandersetzung mit dem Unverfügbaren nicht geradezu aufgenötigt und steht man nicht ungefragt vor der Aufgabe, dieser ungewollten Lage einen Sinn oder eine Rechtfertigung abzugewinnen?

Wenn man sich nicht gänzlich von der Sinn-Frage verabschieden will und sie weder für sinnlos noch für obsolet hält, ist es gerade das Schicksal, das den Menschen zur ihrer Beantwortung drängt. Denn offenbar muss man auch dann im Dasein einen Sinn *finden* (oder ihm einen Sinn *geben*), wenn es nicht im eigenen Sinne verläuft. Schließlich möchte man im Einklang mit sich sein und sich mit sich selbst wohlfühlen, auch wenn man sich bereits vorfindet und man sich und die eigene Geschichte nicht frei wählen konnte.

Die Frage nach dem Sinn des Daseins unter Schönwetter-Bedingungen zu stellen, mag sicher reizvoll sein, mit ihr jedoch aufgrund eines widrigen Schicksals konfrontiert zu werden, macht die Dramatik des Lebens aus und zwingt förmlich zu ihrer Beantwortung. Wie also kann es möglich sein, im Dasein einen tragenden Sinn zu erkennen, wenn es in weiten Teilen von Unverfügbarkeiten bestimmt wird und traditionelle Sinnquellen unter Verdacht geraten sind? Wie könnten konkrete Lösungsvorschläge aussehen?

1. Schicksals-Vergessenheit

Sicher kann nur derjenige die Brisanz der Sinnfrage erfassen, der sich den Umfang und die existentielle Bedeutung des oft verhängnisvollen Schicksalsbestimmtheits mit aller Klarheit vor Augen führt. Menschen jedoch, die von sich behaupten, ‚das Skript ihres Lebens selbst zu schreiben‘, verkennen vermutlich nicht nur die tatsächliche Macht des Unverfügbaren, sondern auch die Bedeutung der Frage nach dem Sinn ihrer Existenz. Ihre enorme Selbstsicherheit und ihre scheinbare Autonomie machen es ihnen schwer, sich ihrer existentiellen Schicksalsverfangenheiten bewusst zu werden. Sie unterschätzen sowohl die Vorgegebenheiten und Bedingungen ihres Daseins als auch die Grenzen ihrer Möglichkeiten und die Unverrückbarkeiten ihrer Persönlichkeit. Zu meinen, man habe das eigene Leben selbst in der Hand und lebe sozusagen *schicksalsenthoben*, erscheint mitunter sogar etwas skurril. Denn wer das Unverfügbare ignoriert, täuscht sich einerseits über die Welt, in der er lebt, und andererseits über sich selbst, der er ist. Die Wahrheit des menschlichen Daseins dürfte tatsächlich erst verständlicher werden, wenn man seine Unverfügbarkeiten in angemessener Weise ernstnimmt. Doch der Mensch, meint Michael Gelven, überse-

he dies gerne; er werde nicht nur existentiell vom Schicksal bestimmt, sondern er vergesse offenbar auch, dass er vom Schicksal bestimmt werde.⁴⁸¹

Dabei gehöre es zu den ursprünglichsten Erkenntnissen, dass der Mensch ein Wesen sei, „to whom bestowals are essential for who we are.“⁴⁸² Und ebenso selbstverständlich gelte: “[A] world with no chance or fate is unthinkable; but a world of only chance and no order is unlivable.”⁴⁸³ Unverfügbarkeiten bestimmen und prägen das menschliche Dasein buchstäblich von seinem Anfang bis zu seinem Ende, aber Unverfügbarkeiten – vorausgesetzt, man nimmt sie als persönliches Schicksal wahr – berühren auch das Selbstverständnis und lassen nach dem grundsätzlichen *Sinn* der Existenz fragen. Insofern ist die Begegnung mit dem eigenen Schicksal zugleich eine Begegnung mit der Wirklichkeit, die man ist und in der man lebt. Allerdings – und hier liegt möglicherweise ein Grund für die Schicksalsvergessenheit – kann die Konfrontation mit der Wirklichkeit des eigenen Lebens auch verunsichern: Sie deckt Abhängigkeiten und Fremdbestimmungen auf; sie lässt die eigene Ohnmacht erkennen und stellt die üblichen Gewissheiten, Lebensdeutungen und Freiheitsvorstellungen in Frage. Ein Bewusstsein für die Schicksalhaftigkeiten des Daseins offenbart beispielsweise, dass vieles, das man sich selbst zurechnet und auf das man vielleicht sogar stolz ist – Charakter, Herkunft, Kultur, Geschichte, Talente – von anderen vererbt, überlassen oder einfach nur vorgegeben oder zufällig ist, und es zeigt, dass selbst Persönlichstes und Individuellstes nicht allein auf eigener Leistung beruhen, sondern in erheblichem Maße durch fremde Einflüsse bedingt sind. In jedem Fall aber fördert Schicksalssensibilität die Demut, indem sie einen realistischeren Blick auf die eigene, zutiefst kontingente Verfasstheit eröffnet.

Schicksalsbewusstsein stellt gewohnte Sinn-Sicherheiten in Frage. Es macht deutlich, dass das Eigenste zugleich das Fremdeste und dass das Selbstverständlichste zugleich das Unselbstverständlichste sein kann. Kommt es schlimm, erscheint das Unverfügbare sogar als das Böse und Vernichtende.⁴⁸⁴ Deshalb löst die Auseinandersetzung mit dem Schicksal nicht selten Beklommenheit, wenn nicht sogar Angst, Vertrauensverlust oder Verzweiflung aus. Wer sich über seine Schicksalhaftigkeit klar wird, erkennt die eigene Bedeutungslosigkeit im Gefüge der Welt; er weiß, dass Lebensglück oft reine Glückssache ist und dass er weder Dauer noch Sicherheit herstellen kann. Vieles, dessen er so entscheidend bedarf, muss ihm geschenkt werden, und anderes, das er sich ersparen möchte, wird ihm zugemutet.

⁴⁸¹ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 170f.

⁴⁸² Ebd., 114 [...], „für den Vorgegebenheiten wesentlich sind, um jemand zu sein.“]

⁴⁸³ Ebd., 45 [„Eine Welt ohne Zufall oder Schicksal ist undenkbar; aber eine Welt nur mit Zufall und ohne Ordnung ist unlebbar.“].

⁴⁸⁴ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 155.

Vielleicht empfinden manche diese existentielle Schicksalhaftigkeit so sehr als Zumutung, als Demütigung oder sogar als „Beleidigung“ (Christoph Schlingensiefel), dass sie versuchen, sie aus ihrem Blickfeld herauszuhalten. Vielleicht ist es auch schwer zu ertragen, nicht nur nicht die Krone der Schöpfung zu sein, sondern noch nicht einmal das eigene Leben im Griff zu haben. Wenn dann noch Erfahrungen von Vergänglichkeit und Aussichtslosigkeit hinzukommen, könnte man gänzlich in eine Sinnkrise geraten oder in Schwermut verfallen.⁴⁸⁵

Es gibt offenbar gute Gründe, die Unverfügbarkeiten beiseite zu schieben und *schicksalsvergessen* durchs Leben zu gehen, doch ändert dies nichts an der Tatsache, dass man zumindest von Zeit zu Zeit unfreiwillig mit einer schicksalhaften Herausforderung konfrontiert wird, „an der ich mich vorbeidrücke[n] oder der ich gerecht werde[n]“ kann. Im Vollzug dieser Aufgabe könnte „ich mich als der [erweisen], der ich bin, (...) [und] mich im sittlichen Sinne selbst“⁴⁸⁶ verstehen, denn wo vom Unverfügbaren die Rede ist, stellt sich fast zwangsläufig die Frage nach Sinn und Wahrheit.

2. Fatalität als Existential?

Es wäre eine Illusion anzunehmen, es könnte ein vom Schicksal unberührtes Leben geben. Bei der Schicksalhaftigkeit des Daseins handelt es um keine akzidentielle Bestimmung, die gegebenenfalls auch fehlen könnte. Dasein *ist*, sofern es ist, immer und zutiefst fatalitär. Apriorisch und existentiell *ist* der Mensch ein schicksalhafter; er ist ein Wesen, das existentiell unverfügbar ist. Denn offenbar verhält es sich nicht so, dass dem Menschen nur von Zeit zu Zeit Schicksalhaftes widerfährt und er sich mit dem Unabänderlichen abfinden muss, ansonsten aber sein Leben frei, selbstbestimmt und glücklich führen könnte, sondern es ist offenbar so, dass er *durch und durch*, allgegenwärtig und überall, immer schon ein fatalitärer ist – unverfügbar gehört das *Unverfügbar-Sein* notwendig zum Menschen.

Sein existentielles Unverfügbar-Sein ist jedoch kein weiteres Existential neben anderen (Welthaft-leiblich-Sein, Geschichtlich-Sein, Frei-Sein, Geworfen-Sein etc.), sondern eine Bestimmung seiner Existentialität überhaupt. Wenn zutrifft, dass jedes Existential unverfügbar ist, dann ist die Unverfügbarkeit als solche gewissermaßen das Merkmal *aller* Existentialien.

Die Rede von der *Fatalität* des Daseins rückt jedoch nicht die *Inhalte* einzelner existentialer Bestimmungen wie beispielsweise die ‚Sterblichkeit‘ oder die ‚Sorge‘ in den

⁴⁸⁵ Vgl. Dieter Bauer, „... und nicht wie die Schriftgelehrten.“ Die Botschaft der Dämonenaustreibungen bei Markus, in: *Bibel heute* 137 (1999), 11-13, hier: 13.

⁴⁸⁶ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 87.

Vordergrund – sie macht also nicht das Sterblich-Sein und das Besorgt-Sein zum Thema –, sondern lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache der *Unverfügbarkeit* des Zum-Tode-Seins und der *Unverfügbarkeit* des In-Sorge-Seins. Dem Fatalitätsdenken geht es also weniger um den Gegenstand der jeweiligen konkreten existentiellen Bestimmungen – es handelt sich also nicht um einen Essentialismus oder um eine Wesensmetaphysik –, sondern mehr um den *unbedingten* und *unverfügbaren Charakter* dieser Bestimmungen; es versucht zu ergründen, was es bedeutet, dass Existenz nicht nur in dieser oder jener Weise verfasst ist, sondern dass sie *notwendigerweise, unbedingt* und *alternativlos* so verfasst ist und dass es augenscheinlich für diese schicksalhafte Verfasstheit keine Erklärung gibt.

Ein Bewusstsein, das um die Schicksalhaftigkeit des Daseins weiß, steht einerseits vor der Herausforderung der *Kontingenzbewältigung* und andererseits vor der Aufgabe der *Fatalitätsbewältigung*. Denn wer das Dasein unter dem Aspekt der *Alternativlosigkeit* seiner schicksalhaften Bestimmtheiten betrachtet, sieht das Problem nicht primär in den konkreten existentiellen Bestimmungen als solchen, sondern darin, nicht selbst gewählt oder entschieden zu haben, ob er so oder so bestimmt sein *will*. Er reibt sich möglicherweise nicht daran, in dieser oder jener Weise bestimmt zu sein, sondern daran, nicht gefragt worden zu sein, ob er es will.⁴⁸⁷ Fatalitätsdenken bereitet also keinesfalls einem frei gewählten oder entmündigenden Fatalismus den Boden, sondern macht die Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht stark; Schicksalsdenken ist ein Denken in Alternativen, wo es keine Alternativen zu geben scheint. Für denjenigen, der seine Schicksalhaftigkeit in der Tiefe seiner Existenz verankert sieht, stellt sich deshalb mit besonderem Nachdruck die Frage nach dem Sinn einer derartigen Verfasstheit.

3. Sinn des Daseins trotz schicksalhafter Umstände?

Wer jedoch bereit ist, sich den vielfältigen Unverfügbarkeiten seines Daseins zu stellen, kommt zu einem ernüchternden Ergebnis: In den „maßgeblichen Hinsichten“ ist Entscheidendes und Wichtiges längst unwiderruflich festgelegt; man ist bereits ein bestimmtes Was und auf eine konkrete Form des Lebens „*eingestimmt*“, lange bevor man „bestimmte Vorhaben wählen oder bestimmte Projekte aus eigener Imagination und Überlegung entwerfen“ konnte.⁴⁸⁸

Abgesehen von einer Phase moderner Absolutmachungs- und Freiheitseuphorie bestätigten die vergangenen fünf Jahrhunderte die alte Erkenntnis, dass das menschliche Dasein in einem unerhörten Ausmaß von fatalitären Einflüssen bestimmt wird.

⁴⁸⁷ Vgl. Arthur SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, 411.

⁴⁸⁸ Martin SEEL, Sich bestimmen lassen, 284f. (kursiv i. O.).

Man kann den Eindruck gewinnen, als hätten sich allein die Namen der schicksalsbestimmenden Faktoren geändert. Neuzeitlich wurden nach und nach sogar jene Bereiche, die zuvor als schicksalsresistent galten (z.B. Freiheit, Gewissen, Wesen, Wahrheit, Würde, Vernunft, Seele) und die deshalb ein hohes Maß an Beständigkeit und Halt zu garantieren schienen, durch Naturalisierung oder Vergeschichtlichung relativ, vorläufig und bedingt – man entwertete ihren Absolutheitsanspruch gegenüber dem Kontingenten, und sie verloren damit ihre sinngebende Kraft. Hegte der Mensch vielleicht einmal die Hoffnung, Sinn und Glück darin zu finden, ausschließlich selbst bestimmen zu können, was ihn bestimmen soll, wiesen ihm die modernen Natur- und Humanwissenschaften nach, wie beschränkt sein Handlungs- und Entscheidungsspielraum tatsächlich ist. Trieb man es auf die Spitze, gab es bald nichts mehr, das nicht entweder kausal determiniert oder prinzipiell zufällig war; haltgebender Sinn ließ sich in einer naturalisierten und refatalisierten Welt jedenfalls nicht finden.

Angesichts der Dominanz der geltenden Zwänge und Zufälle gerät der Mensch in ein fatales Dilemma: Auf der einen Seite sucht er ein verlässliches Fundament in einer Absolutheit oder Wahrheit, und auf der anderen Seite hatte er dieses Fundament selbst zerstört. Eine Ironie des Schicksals liegt gewiss darin, dass die technisch-instrumentelle Vernunft, mit deren Hilfe er sich von den Unverfügbarkeiten früherer Zeiten emanzipieren wollte, zur Aufdeckung subtilerer Schicksalsverfangenheiten beitrug; was einst als Befreiung gedacht war, führte zur Erkenntnis neuer Unfreiheiten. Am Ende halten einige den Menschen ohnehin nur noch für eine „genetisch gesteuerte Überlebensmaschine“ oder für ein „ohnmächtiges Glied im anonymen Spiel verborgener Naturkräfte“, das an seinem eigenen Erfolg gescheitert und dessen „Heilsperspektive in Apokalyptik“⁴⁸⁹ umgeschlagen ist.

Weil das Netz genetischer, neurophysiologischer, pädagogischer, sozialer und zahlreicher anderer Unverfügbarkeiten immer enger geknüpft werden konnte, weil ständig etwas „Unkontrollierbares, Unvernünftiges und Ungutes“⁴⁹⁰ dazwischenkommt und weil der Tod letztlich alles vernichten wird, bleibt für den Bereich des Nichtschicksalhaften zusehends weniger Raum. Für die Frage nach dem Sinn hat diese Entwicklung enorme Konsequenzen: Denn im Unterschied zu jenem kategorialen Geflecht aus Zwängen, Zufällen und Notwendigkeiten könnte allein das Schicksalsfreie und Schicksalsüberlegene einen Sinn für das stets gefährdete Dasein sicherstellen. Sofern man nämlich das Rechtfertigungsbedürftige in den Unverfügbarkeiten von Natur, Geschichte und Subjektivität erkennt, scheint es einleuchtend, den tragenden Sinngrund allen *dynamischen* Geschehens in einer statischen *übernatürli-*

⁴⁸⁹ Franz-Josef WETZ, Die Gleichgültigkeit der Welt, 245f., 253.

⁴⁹⁰ Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 173.

chen, *übergeschichtlichen* und *überpersonalen* Metawirklichkeit zu sehen; nur etwas Absolutes kann dem Relativen Halt und Sinn geben. Aber offenbar gelingt es häufig nicht mehr, ‚hinter‘ der Natur eine sinnstiftende Wahrheit zu erkennen; die Vorstellung eines kartesischen Ichs oder eines kantschen Subjekts wird für viele immer unplausibler; ebenso zweifelt man an der sinngebenden Fügung eines schicksalserhabenen Gottes oder überhaupt an seiner Existenz; und auch von dem ‚Buch der Natur‘ verspricht man sich keine Lösung für die Frage nach Sinn und Lebensglück. Es scheint, als verschwänden die sinnstiftenden Ressourcen in demselben Maße, wie der Glaube an die zurückgekehrte Macht der Unverfügbarkeiten das Bewusstsein bestimmt.

Angesichts dieser geistesgeschichtlichen Ausgangslage wächst der Sinn-Druck enorm: Als sinn- und glücksbedürftiges Wesen möchte der Mensch in einer Welt leben, die seinen Standards von Vernünftigkeit, Gerechtigkeit und Glück entspricht – dies wäre für ihn ein sinnvolles Leben in einer sinnvollen Welt. Wenn jedoch diese ideale Welt offenbar nicht zu haben ist, möchte er wenigstens wissen und verstehen können, warum die Welt, in der er lebt, so anders und mitunter so sinnwidrig ist als die, die er sich wünscht; gerade im Vermissen des Ersehnten wächst das Verlangen nach Einsicht, Klarheit und Sinn. Schließlich möchte man nicht nur verstehen, *wie* und *wodurch* etwas verhängnisvoll ist, sondern mehr noch möchte man wissen, *warum* es ist, *wozu* es (gut) ist und *wer* oder *was* es letztlich verantwortet. Wer nach dem Sinn eines schicksalhaften Widerfahrnisses sucht, verlangt nach nichts Geringerem als nach der *Wahrheit*.

Die Frage nach dem Sinn des Sinnwidrigen auszublenden und das Rechtfertigungsbedürftige einfach als ‚hinzunehmendes Schicksal‘ zu bezeichnen, würde nicht nur in einen Fatalismus führen, sondern auch dem ursprünglichen Sinnanspruch und Wertempfinden jegliche Berechtigung absprechen.⁴⁹¹ Doch welche Erklärung bleibt, wenn die transzendenten, metaphysischen oder rationalen Sinn- und Wahrheitsquellen versiegt sind und man nicht in Selbstmitleid oder Resignation verfallen will?⁴⁹²

4. Trockengelegte Sinn-Quellen

Insbesondere das schicksalhaft Tragische, Widersprüchliche, Unvernünftige und Ungerechte verlangt nach Erklärung und Rechtfertigung. Man sucht Sinn, Plausibilität und Wahrheit; man möchte verstehen und nachvollziehen können, denn solange keine überzeugende Antwort gefunden ist, fühlt man sich haltlos, ohnmächtig

⁴⁹¹ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 122.

⁴⁹² Vgl. ebd., 125.

und ausgeliefert. Doch offenbar steht es schlecht um die Quellen, die Schicksalhaftere rechtfertigen oder als sinnvoll erscheinen lassen könnten.

a. Erstes Handicap: Überforderte Vernunft

Hatte man nach dem Ausfall der ‚externen‘ – besonders der religiösen – Sinnquellen möglicherweise von der Vernunft eine Antwort auf die Sinn-Frage erwartet, so war auch sie ins Zwielficht geraten. Schließlich war es ja gerade die Vernunft selbst, die die Vernunftlosigkeit der Unverfügbarkeiten und damit das Fremdsein in der Welt aufgedeckt hatte. Allein mittels seiner Vernunft hatte der Mensch erkennen können, wie tief der „Abgrund zwischen Begehren und Erfüllung“⁴⁹³ tatsächlich war; wegen ihr stieß er sich an der Sinnlosigkeit und Unerklärbarkeit des ungerechten Leidens, und bei ihr schien der mittelbare Grund für sein Unglücklichsein zu liegen, weil sie augenscheinlich damit überfordert war, die grausamen Zustände der Welt in überzeugender Weise zu rechtfertigen. Trotz aller Bemühungen fand die Vernunft keinen Ansatzpunkt, im Unverfügbaren einen Sinn oder Zweck zu erkennen; für sie blieb es ‚unhintergebares Schicksal‘. Enttäuscht musste der Mensch einsehen, dass ihn seine Vernunft bei der Suche nach einem tragfähigen Lebens-Sinn im Stich ließ; er war „abandoned not only by the world but also by reason itself.“⁴⁹⁴ Die Welt mochte ja in wissenschaftlicher Hinsicht vernünftig zu erklären sein, in existentieller und moralischer Hinsicht erschien sie jedoch sinnlos.⁴⁹⁵

Angesichts der Schicksalssinn-Problematik schien sich die These derer zu bestätigen, die der Vernunft ohnehin nicht zugetraut hatten, sich über das Natürliche zu erheben. Weil sie selbst *nichts anderes als* ein Teil der Natur sei – wobei die Natur als das Primäre und einzig Wahre verstanden wurde –, könne sie nichts *Übernatürlichen* darstellen oder erreichen. Die Vernunft rage nicht über die Natur hinaus, sondern die Natur fatalisiere die Vernunft. Sie sei so sehr die Sklavin der natürlichen Leidenschaften, Bedürfnisse und Begierden (David Hume), dass sie nicht schicksalsautonom sein könne. Zwar räumte man ein, dass die Vernunft eine Höchstform der evolutionären Entwicklung darstelle, doch trotzdem besäße sie keine Sonderstellung, die sie über das Weltlich-Natürliche erhöhe. Sie sei ebenso kontingent wie alles andere auch und könne sich daher nicht anmaßen, unabhängige Richterin über Kontingentes zu sein.

⁴⁹³ Albert CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos*, 28.

⁴⁹⁴ Michael GELVEN, *Why me?*, 123 [Er war „verlassen nicht nur von der Welt, sondern auch von der Vernunft selbst.“].

⁴⁹⁵ Vgl. ebd., 127.

Konsequenterweise geriet auch ihre Erkenntnisfähigkeit in die Kritik. Weil die Vernunft nur das sehen könne, was man vorher in sie hineingelegt habe, schien sie für die Wahrheits- und Sinnerkenntnis gänzlich ungeeignet. Mit vielen anderen stellt Albert Camus fest, dass es nur „Bruchstücke der Erkenntnis“ gebe und „jede wirkliche Erkenntnis unmöglich“ sei. Der Mensch könne nichts erreichen, was „das vergängliche Spiel der Erscheinungen transzendiere“, sondern müsse sich mit den unbefriedigenden Wirklichkeits-Konstruktionen seines Bewusstseins begnügen, ohne dass er die Wahrheit oder das Wesen der Wirklichkeit erfasse. Selbst wenn man annehme, es gäbe eine ‚apriorische‘ Moral oder einen ‚objektiven‘ Sinn, seien diese dem Menschen prinzipiell unzugänglich; niemals könne man einer ‚Sache‘ wirklich näherkommen, weil „alles ein Chaos sei“ und weil „der Mensch nichts klar sehen und genau erkennen könne als die Mauern, die ihn umgeben.“ Die Mauern der Erkenntnis seien so „dicht“ und undurchdringlich, dass man in der „Fremdheit der Welt“ auch sich „selbst immer fremd“ bleibe.

Nachdem in „dieser verwüsteten Welt (...) die Unmöglichkeit der Erkenntnis erwiesen“⁴⁹⁶ sei, scheide die menschliche Vernunft sowohl als Quelle als auch als Mittel zur Sinnfindung aus. Der Mensch stehe vor der absurden Situation, ein Leben in einer Welt führen zu müssen, deren Sinn er niemals verstehen werde.

b. Zweites Handicap: Schweigende Natur - leere Wesenheiten

Zudem setzte sich die Überzeugung durch, dass auch aus der besonderen Konstitution des Menschen kein Sinn mehr zu generieren war. Friedrich Nietzsche beraubte ihn seiner „Herrlichkeit“ und „göttlichen Abkunft“; für ihn besaß der Mensch keine größere „Gottesverwandtschaft“ als etwa eine „Ameise“ oder ein „Ohrwurm“.⁴⁹⁷ Im Menschen mochte man nichts Absolutes, Ewiges oder Übernatürliches mehr finden, an das man einen Sinn hätte binden können. Weder wollte man ihm eine *schicksals-erhabene* Stellung in der Welt zusprechen, noch war man bereit, seine einzigartige Wesensnatur als überzeitlich oder unabänderlich zu betrachten. Die Existenz einer unsterblichen Seele bezweifelte man ebenso wie die Existenz Gottes. Man sah den Menschen allenfalls als ein beliebiges Netz von Überzeugungen und Wünschen, das ohne Kern und Mitte im belanglosen Strom der Geschichte seine zufällige Gestalt bildete. Als metaphysisch entkerntes und kontingentes Zufallsprodukt wäre er nie-

⁴⁹⁶ Albert CAMUS, Der Mythos des Sisyphos, 29, 37, 40, 25, 30, 37 (mit Anspielung auf Martin Heidegger und Karl Jaspers); vgl. ebd.

⁴⁹⁷ Friedrich NIETZSCHE, Morgenröte, Aph. 49, in: Werke I, 1045f.

mals in der Lage, seine fatalitäre Existenz mit Rückgriff auf ein übernatürliches Element in sich zu rechtfertigen.⁴⁹⁸

Denn wie könnte aus der menschlichen *Wesens-Natur* dem Dasein Sinn eingestiftet werden, wenn es zur Gänze „wissenschaftlich objektiviert“ ist, „also stumm geworden [ist] auf die Frage, worauf wir unser Dasein stellen sollen“; wie könnte sie einen Grund bereitstellen, wenn sie selbst „ohne Grund und Zweck“⁴⁹⁹ existiert? Bereits Max Weber hatte erkannt, dass die Natur – wenn sie ihres Geheimnisses beraubt sei – dem Menschen keinen Sinn verschaffen könne und dass ohnehin die Naturwissenschaften in der Sinnfrage völlig unzuständig seien.⁵⁰⁰

Doch der stärkste Einwand, einen tragenden Sinn in der besonderen Natur des Menschen zu verankern, ist die Vergänglichkeit. Wie sollte der Mensch der vermeintlichen Besonderheit seines Wesens vertrauen und ihm einen tröstlichen Sinn abgewinnen, wenn nichts Bestand hat und der Tod am Ende immer siegreich sein wird? In seiner „Rücksichtslosigkeit (...) gegenüber jedermann“⁵⁰¹ zeigt ihm der Tod unmissverständlich, dass auch sein Leben vernichtet wird und dass es dazu keine Alternative gibt. Eberhard Jüngel nennt „Todeserkenntnis Selbsterkenntnis“⁵⁰², weil der Tod als „Ur-Ereignis *befremdenden* Staunens“ die Erkenntnis der eigenen Vergänglichkeit „herausarbeitet“⁵⁰³. Im Tod wird der Mensch mit der bitteren Wahrheit seiner konstitutionellen Flüchtigkeit konfrontiert, und er hat keine Veranlassung anzunehmen, er sei ein Wesen, das von der Vergänglichkeit verschont bliebe. Statt dem Schicksal zu trotzen, unterliegt er dem Schicksal; statt ihm einen Sinn zu geben, entreißt es ihm alles – sein Eigenstes, sein Leben.

Offenbar ist die Natur des Menschen zu schwach – oder ‚nicht ausreichend absolut‘ –, als dass sie ihn über die Widerfahrnisse und Zumutungen des Schicksals erheben und dadurch sinnstiftend sein könnte. Dagegen tritt der Tod als mächtigster Einwand gegen die Hoffnung auf, jedes Dasein habe letztlich einen unverlierbaren Wert und sei aus diesem Grund bedeutsam. Doch woher sollten Daseins-Sinn und Schicksals-Rettung kommen, wenn bislang kein Leben dauerhaft gerettet werden konnte? Angesichts der Gewissheit des alles vernichtenden Todes und im Bewusstsein eigener Ohnmacht und Ratlosigkeit verschärft sich die Frage: „Is there any sense at all to

⁴⁹⁸ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluß*, 153.

⁴⁹⁹ Franz-Josef WETZ, *Die Gleichgültigkeit der Welt*, 239, 230.

⁵⁰⁰ Vgl. Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, in: Max Webers vollständige Schriften zu akademischen und politischen Berufen, hg. u. mit einer Einleitung v. John DREIJMANIS, Bremen 2010, 29-60, hier: 40f.

⁵⁰¹ Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, 67.

⁵⁰² Eberhard JÜNGEL, *Tod*, 68, 65f. (kursiv i. O.).

⁵⁰³ Ebd., 67 (kursiv v. m.).

my life? (...) Is my existence meaningful? If one were to tell my story, would the telling make sense?”⁵⁰⁴ Zweifellos hat Herbert Grönemeyer Recht, wenn er singt, dass das Leben angesichts des ungerechten Todes nicht „fair“ sei,⁵⁰⁵ aber wo ließe sich eine überzeugende Lösung dieses existentiellen Sinn-Problems finden?

c. *Drittes Handicap: Unfreiheit*

Man mag es der Vernunft und der Freiheit des Menschen zugute kommen lassen, dass allein sie es ermöglichen, die eigene Kontingenz und Schicksalhaftigkeit zu erkennen, doch scheinen beide – Vernunft und Freiheit – gewissermaßen strukturell überfordert oder beschädigt zu sein, weil sie weder unbedingt noch absolut oder vollkommen sind. Albert Camus hatte sich bereits daran gestoßen, dass er nicht die Freiheit besäße, beliebig fortzudauern: „Welche Freiheit im vollen Sinne des Wortes kann es geben ohne die Gewähr einer Ewigkeit?“⁵⁰⁶ Im Grunde, so meinte Camus, sei man ein Sklave, denn die *vollkommene* Freiheit, die man so sehr begehre, bliebe einem verwehrt. Auch Odo Marquard erkennt, dass es trotz aller menschlichen *Absolut*machungsanstrengungen keine unbegrenzt realisierbare Freiheit gebe: Weil es dem Menschen an Vollkommenheit fehle und er nicht das Sein selbst sei, sei alles, was zu ihm gehöre – einschließlich seiner Freiheit – relativ, abhängig und kontingent. Sein Handlungs-, Denk- und Entscheidungsspielraum reiche immer nur so weit, wie es seine schicksalhaft-konstitutionelle Bedingtheit zulasse; menschliche Freiheit sei also stets die Freiheit eines Unfreien. Unterstützung erfährt diese Einschätzung auch vonseiten jener naturwissenschaftlichen Positionen, die das subjektive Freiheitsbewusstsein ohnehin nur für eine Illusion, wenn nicht sogar für Selbstbetrug halten; absolut seien nicht das Denken und Wollen des vermeintlichen Ich, sondern allenfalls die unverfügbaren Reflexe seiner neuronalen Systeme und biochemischen Determinationen.

Wenn es jedoch zutreffend ist, dass Freiheit und Selbstbestimmung unverzichtbare Voraussetzungen für ein sinnvolles Dasein sind, ergibt sich das Problem, wie die gewünschte „Autonomie unter den Bedingungen weitreichender Heteronomie zu

⁵⁰⁴ Michael GELVEN Why me?, 26 [„Gibt es überhaupt irgendeinen Sinn in meinem Leben? (...) Hat mein Dasein Bedeutung? Wenn jemand meine Geschichte erzählen sollte, würde die Erzählung einen Sinn ergeben?“].

⁵⁰⁵ Herbert GRÖNEMEYER, ‚Der Weg‘ aus der CD ‚Mensch‘ (2002). Eigentlich stammt die Formulierung von John F. Kennedy „Life isn’t fair, but government should be.“ [„Das Leben ist nicht fair, aber eine Regierung sollte es sein.“]

⁵⁰⁶ Albert CAMUS, Der Mythos des Sisyphos, 77; vgl. ebd.

bewerkstelligen⁵⁰⁷ ist: „How can I be free if I am a ‚who‘, that is, if I am fated?“⁵⁰⁸ Solange „innen und außen überall unbeherrschte und vielleicht unbeherrschbare, unbestimmte und vielleicht unbestimmbare Kräfte am Werk sind“, scheint es nahezu unmöglich, das Leben „aus eigener Kraft zu orientieren.“⁵⁰⁹ Wo die Freiheitsmöglichkeiten so stark begrenzt sind und von einer *faktischen* Unbedingtheit der Freiheit keine Rede sein kann, wird es für die Verwirklichung eines sinnvollen, selbstbestimmten und glücklichen Daseins eng. Denn die fehlende Wahl- und Entscheidungsfreiheit führt dem Menschen ja nicht nur die Grenzen seiner konstitutionellen Möglichkeiten (‚Mängelwesen‘) vor Augen, sondern zeigt ihm zugleich die prinzipielle Aussichtslosigkeit, jemals ein Leben vollständig im eigenen Sinne zu führen.

d. Viertes Handicap: Finalitäts-Skepsis

Immer wieder ist man versucht, schlimmen Schicksals-Widerfahrnissen einen Sinn zu geben, indem man sie in einen planvollen Gesamtzusammenhang *einordnet*. Was zunächst chaotisch und willkürlich erscheint, lässt sich offenbar leichter ertragen, wenn man ein zugrundeliegendes ordnendes Prinzip kennt und begreift, wozu etwas dient, welchen Zweck es erfüllt oder wofür es gut ist; denn was in einem größeren zeitlichen oder inhaltlichen Kontext eine unterstützende oder notwendige Funktion besitzt, kann nicht vollständig sinnlos sein.

Wer Unverfügbarkeiten *final* interpretiert, ändert zwar an der Sache wenig, doch verschafft er sich die Möglichkeit, nachträglich sogar bedrückte Lagen und Geschehnisse zu rechtfertigen. Vorausgesetzt man ist von der Güte und Integrität des Ziels überzeugt, kann auch das Leid auf dem Weg dorthin noch als „Notwendigkeit zum Guten“⁵¹⁰ und damit als sinnvoll interpretiert werden. Indem man nämlich ein zunächst unverständliches und befremdliches Widerfahrnis in einen zielorientierten Prozess einbettet – es also gewissermaßen für etwas Größeres *verzweckt* –, wird es vom Ziel her mit einem Sinn aufgeladen, den es ohne diese Hinordnung nicht besäße.

Um in den konkreten Widersinnigkeiten eines individuellen Daseins Sinn zu erkennen, wird also alles darauf ankommen, die erlebten „Handlungs-Widerfahrnis-Gemische“ (Odo Marquard) so auszulegen, dass ihre rückblickende Erzählung nicht nur eine homogene und zielorientierte – und insofern sinnvolle – Lebensgeschichte

⁵⁰⁷ Martin SEEL, *Sich bestimmen lassen*, 279.

⁵⁰⁸ Michael GELVEN, *Why me?*, 173 [„Wie kann ich frei sein, wenn ich ein ‚Wer‘ – also schicksalsbestimmt – bin?“].

⁵⁰⁹ Martin SEEL, *Sich bestimmen lassen*, 279.

⁵¹⁰ Odo MARQUARD, *Ende des Schicksals*, in: *Abschied vom Prinzipiellen*, 83.

ergibt, sondern in ihr zugleich die unverwechselbare Identität einer Person repräsentiert wird. Als *individuelle* Geschichtsteleologie kann deshalb auch von einer schlüssigen Biographie keine objektive Gültigkeit erwartet werden – ihre Wahrheit zu beurteilen, steht allein demjenigen zu, dessen Geschichte erzählt wird; eine identitäts-teleologische Interpretation von außen, die über den Kopf des Betroffenen hinweggeht, dürfte sicher wenig hilfreich sein.

Wenngleich häufig erklärt wird, dass man bei einer späteren Rückschau in vielen Ereignissen, die bei ihrem Eintreten wie sinnlose Zufälle aussahen, eine „eigentümliche Fügung“ oder eine „sinnvolle Ordnung“ wahrnehmen könne, überzeugt diese Sichtweise nicht jeden; und längst nicht immer lässt sich sagen, dass der zurückgelegte „Lebensweg von tiefem Sinn begleitet“ war und „gar nicht anders hätte verlaufen können“⁵¹¹. Für die Skepsis gegenüber finalen und finalitätsähnlichen Deutungen und ihrer sinneinstiftenden Kraft spricht offenbar eine Reihe guter Gründe.⁵¹²

- Um Schicksalhafteres von einem übergeordneten Ziel her interpretieren zu können, muss dessen Existenz vorausgesetzt werden. Gibt es solche Ziele oder Zwecke tatsächlich? Woher stammen sie? Wer setzt sie und wer verantwortet sie?
- Wenn dieses Ziel geschichtlich-kontingenten Ereignissen Sinn geben soll, müsste es dann selbst nicht außerhalb der Geschichte liegen? Wie ist das vorstellbar?
- Wie und auf welche Weise kann ein (metaphysisches) Geschichtsziel überhaupt Einfluss auf schicksalhafte – also ungewollte und unverfügbare – Ereignisse nehmen? Über welche Instrumente, Medien oder Kanäle verfügt es, um sich kategorial durchzusetzen?
- Wenn einzelne Ereignisse Sinn-Bestimmungen haben, müsste dann nicht auch die Geschichte als ganze auf ein Universalziel hin orientiert sein? Könnte es überhaupt selbstständige Partikularziele geben?
- Wie lässt sich erkennen, worin dieses Ziel besteht? Gibt es ein (Geheim-)Wissen über das sinngebende Telos der Universal- oder Individualgeschichte und woher sollte es stammen? Gibt es Eliten, die über dieses (absolute) Wissen verfügen?
- Müsste dieses Ziel seiner Natur nach nicht totalitär sein? Gäbe es überhaupt noch echte Kontingenz? Wäre das Zufällige nicht gänzlich abgeschafft, wenn alle Geschehnisse auf eine Bestimmung hinauslaufen und – mit der „List der Vernunft“ – einem Zweck dienen?
- Wo liegen Unterscheidungskriterien, um festzustellen, welche Ereignisse der Erreichung des Ziels dienen und welche nicht? Welchen Status haben Handlungen

⁵¹¹ Arnold BENZ/Samuel VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott?*, 217; vgl. ebd.

⁵¹² Vgl. Klaus von STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes*, Freiburg 2006, 106-152.

aus Freiheit? Wäre das, was Menschen *aus Freiheit* tun, letztlich nicht nur eine scheinbare Freiheit?

- Gibt es überhaupt eine Möglichkeit, das Ziel *nicht* zu erreichen? Oder setzt es sich notwendig – quasi schicksalhaft – durch?
- In der Regel enthüllt sich die Bedeutung des Schicksalhaften erst in der Retrospektive, während man in der aktuellen Situation den Sinn nicht kennt und hilflos dasteht. Teleologisches Denken benötigt Vorschuss-Vertrauen in die Existenz und Tragfähigkeit des Ziels.
- Finale Sinngebung ist in doppelter Weise ideologieverdächtig: erstens weil sie das spontane und persönliche Wertempfinden ‚korrigieren‘ kann (je nach erkanntem Ziel kommt es zu Bonisierungen oder Malisierungen); und zweitens, weil letztlich alles zu rechtfertigen wäre und stets der Zweck die Mittel heiligen könnte. Schlechtes und Schlimmes ließe sich zu ‚Kollateralschäden‘, ‚Rückschlägen‘, ‚Restrisiken‘ oder ‚notwendigen Opfern‘ umdeuten und würde instrumentalisiert; der Skandal würde verpuffen.

Der ‚Trick‘ teleologischer Schicksalsrechtfertigungen scheint darin zu bestehen, das Unverfügbare der geschichtlich-kategorialen Ebene durch Unverfügbares auf der übergeschichtlich-transzendenten Ebene zu erklären; das erlebte Schicksal wird gewissermaßen in einem Meta-Schicksal aufgehoben, und damit werden die kleinen Rätsel des Lebens in das große Geheimnis der Welt hineingestellt.

So tröstend und sinnstiftend teleologisch-idealistische Erklärungen für schicksalhafte Widerfahrnisse auch sein mögen, so problematisch bleiben ihre Voraussetzungen und Konsequenzen. Angesichts ihrer enormen Missbrauchsanfälligkeit halten es viele nicht mehr für legitim, mit einer absoluten Bestimmung der Geschichte zu rechnen. Sie sehen in teleologischen Spekulationen eher ein hohes Verführungspotential, weil diese Konzepte zwar auf der einen Seite sinnsuchenden Menschen durch die Autorität einer vermeintlichen Wahrheit eine Sicherheit verhießen, sie auf der anderen Seite aber auch zur Ruhigstellung und Vertröstung taugten. Solange man eine schicksalsenthobene zweite Wirklichkeitsebene konstruiere, die dann aufgrund ihrer Unveränderlichkeit absolute Geltung beanspruchen müsse, entwerte man das konkrete Dasein, blockiere die Arbeit an der Gegenwart und mindere die Leidenschaft für die Welt.

e. Fünftes Handicap: Ziellose Geschichte – enttäuschende Erfahrungen

Offenbar wird es wegen der Vorbehalte gegenüber dem teleologischen Denken zusehends schwieriger, Sinn, Erklärung oder Rechtfertigung für das Schicksalhafte in

einem geheimnisvollen Plan oder einer lenkenden Absicht zu erkennen.⁵¹³ Man mag nicht länger die eigene und die universale Geschichte als Etappe in einem letztlich gut verlaufenden historischen Prozess sehen und auch nicht mehr an ein machtvolles Subjekt oder einen genialen Masterplan der Geschichte glauben; viel zu oft erwies sich die behauptete Existenz eines geschichtlichen Über-Sinns als brüchiges Konstrukt, wenn nicht gar als Illusion, und nicht selten dürfte allein der Wunsch nach Sinn der Vater des Gedankens gewesen sein. Denn ob die erfahrenden Schicksalhaftigkeiten tatsächlich von einer wie auch immer gearteten Absichtlichkeit oder Hingeordnetheit bestimmt waren und es sich dabei „um eine (...) zutreffende Rekonstruktion (...) handelt“, oder ob es sich „lediglich um eine gelungene nachträgliche Sinngebung von Sinnlosem – bekanntlich ein Hauptbetätigungsfeld für tüchtige Historiker – (...) handelt“⁵¹⁴, lässt sich erst viel später oder gar nicht feststellen.

Besonders nach den Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts empfinden es heute viele als zynisch, die eigenen oder fremden Leiden der Gegenwart mit der Aussicht auf eine bessere Zukunft zu rechtfertigen, und weil die Opfer viel zu oft von aller Versöhnung ausgeschlossen bleiben, erscheint der Preis für die Erreichung eines historischen Fernziels zu hoch. In der Folge traut man weder den geschichtsphilosophischen Konzepten zu, die Schicksalhaftigkeiten überzeugend zu rechtfertigen, noch erwartet man von ihren politischen Umsetzungen deren Bewältigung. Selbstverständlich wünscht man sich nach wie vor, dass ‚am Ende alles gut ausgehen wird‘ und dass sich alles in gewisser Weise ‚lohne‘, doch weiß man nicht mehr, wie dieser ‚gute Ausgang‘ beschaffen sein könnte und wer ihn garantieren sollte. Sofern die metaphysischen Sinnquellen unter Generalverdacht stehen, wird es ungemein schwierig, eine orientierende Lebensbestimmung zu erkennen, mit deren Hilfe die Unverfügbarkeiten doch noch als sinnvoll erscheinen oder gerechtfertigt werden könnten. Denn wo die *übergeordneten* Ziele wegbrechen, wird es kaum mehr möglich, in der Verschiedenheit der Ereignisse die *Einheit* eines Sinns zu sehen, der die Gesamtheit des Lebens eben nicht nur als „Summe, sondern als Bedeutungseinheit“⁵¹⁵ verständlich machen könnte. Neuzeitlich-postmodern lebt man offenbar in einem „Vorgriff auf Unvollkommenheit und hat deshalb eine offene Zukunft“⁵¹⁶ vor sich, die weder Trost noch Sicherheit zu geben in der Lage ist.

Wenn es weder für eine Individual- noch für die Universalgeschichte einen *absoluten* Sinn gibt, wenn das Verlangen nach klarem Sinn keine Erfüllung findet und

⁵¹³ Vgl. Odo MARQUARD, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 13-82.

⁵¹⁴ Rainer BLASIUS, Der Ton macht die Musik, in: FAZ Nr. 198 (27.8.03), 7; vgl. ebd.

⁵¹⁵ Joachim KONRAD, Schicksal und Gott, 101.

⁵¹⁶ Reinhart KOSELLECK, Über die Verfügbarkeit der Geschichte, 61.

Rechtfertigungssysteme nicht mehr funktionieren, wenn ohnehin alles bedingt ist und am Ende negiert wird,⁵¹⁷ bleiben schließlich nur noch selbstgefertigte Sinnoptionen oder Weltvergeblichkeitsphantasien übrig. Solche Vorstellungen machen Ernst mit der Eindimensionalität und Banalität der Welt, in der letztlich alles umsonst, belanglos und zwecklos ist; in einer solchen Welt gibt es kein universales Ziel und keine allgemeingültige Wahrheit; es existiert nichts, das aus sich unveränderlich oder haltgebend wäre; stattdessen gilt das Zufällige, Absurde und Irrationale als die einzige Wahrheit; alles, was ist, ist kontingent, und es gibt nichts, das bleibenden Bestand hätte.

Anscheinend kann es in einem solchen Klima für die Erklärung der schicksalhaften Widerfahrnisse den *großen* und *unbedingten* Sinn nicht mehr geben – doch bedeutet dies auch schon, dass gar kein Sinn mehr möglich ist?

5. Fazit: Die alten Lösungen gehen, aber die Sorge bleibt.

Offenbar glaubt in der Gegenwart eine Mehrheit nicht mehr an einen objektiven Sinn, eine absolute Wahrheit oder überhaupt an die Möglichkeit einer überzeugenden Weltrechtfertigung. Nach dem ‚Tod Gottes‘, dem Ende der großen Erzählungen und dem Misstrauen in die Meta-Systeme kann man den Eindruck gewinnen, als habe man sich mit dem Unverfügbaren abgefunden. Es scheint, als existierten keine sinnstiftenden Fixsterne mehr, die eine halbwegs sichere Navigation durch die Schicksalhaftigkeiten und Kontingenzen des Daseins möglich machen könnten. Wenn Sein und Wesen des Menschen mit der unmittelbaren Wirklichkeit seines kategorialen Daseins identisch sind und ein Sinn – wenn überhaupt – ausschließlich im Nichtmetaphysischen gefunden werden kann, haben Absolutheit und Unbedingtheit kaum mehr eine Chance. Denn wie sollte aus Kontingentem etwas Transzendentes hervorgehen können? Wie könnte ein *letzter* Sinn gefunden werden, wenn in einer selbstbezüglichen und sich ziellos entwickelnden Welt alles relativ ist und es kein Letztes oder Erstes gibt? Und welchen Sinn sollte diese Welt haben können, wenn ihr Zweck einzig in ihrer bloßen Existenz liegt und man bereits die Frage für sinnlos hält? Der Amerikaner Michael Gelven beschreibt die geistige Lage sehr klar: „Da ist nichts, was für uns eintreten würde. Wir sind alleingelassen, verbannt und ausgestoßen von einer vernunftlosen und absurden Welt. Unser flehentliches Verlangen nach Sinn verhallt ungehört; wir bekommen nur die höhnische Antwort ‚Wen interessiert’s?‘“⁵¹⁸

⁵¹⁷ Vgl. Albert CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos*, 32f.

⁵¹⁸ Michael GELVEN, *Why me?*, 121 (Übersetzung v. m.).

Wenn es jedoch in den oft schwer zu ertragenden Schicksalhaftigkeiten des Lebens „keinen absoluten Wert an sich“ mehr gibt und auch die traditionellen Sinnangebote nicht mehr greifen und wenn zudem keine „außermenschliche Quelle menschlicher Würde“ mehr zu finden ist, können Selbst- und Weltzweifel das Leben nahezu unerträglich machen. Deshalb sieht Franz-Josef Wetz die Menschen nach wie vor als „hochbedürftige, sorgenvolle Lebewesen, die (...) mit den Problemen des guten und gerechten Lebens alleine fertig werden müssen.“ Seiner Meinung nach bedeute die „zunehmende Verwissenschaftlichung und Naturalisierung des Menschen (...) zwar dessen metaphysische Entwertung, nicht aber dessen Entlastung von der Sorge um sich“; niemals könne in einer „sinnentleerten Welt“ das „Biologische das Biographische“⁵¹⁹ ersetzen. Wo jedoch Sinn-*Findung* in einem metaphysischen „Oben“ nicht mehr möglich sei, folgert Wetz, stehe man fast zwangsläufig – und vor allem allein – vor der gewaltigen Herausforderung einer individuellen Sinn-*Schaffung* von „unten“.⁵²⁰

Es scheint paradox: Auf der einen Seite sehnt sich auch der metaphysikskeptische Mensch nach einem unerschütterlichen Vertrauensfundament: Auch er sucht Sinn, Anerkennung und Gültigkeit; auch er möchte, dass sein Leben in irgendeiner Weise bedeutsam ist und dass er selbst nicht vergessen wird. Doch auf der anderen Seite versichern ihm sein aufgeklärter Verstand und seine Lebenserfahrung, dass diese Sehnsucht offenkundig *weltfremd* ist: Mangels Alternative habe er sich der Tatsache zu stellen, als kontingentes Wesen in einer unzuverlässigen und vergänglichen Welt voller Bedingtheiten und Unverfügbarkeiten leben zu müssen; die Welt könne er jedenfalls nicht dafür verantwortlich machen, dass seine Sinn-, Glücks- und Freiheits-erwartungen unerfüllt blieben und er sich permanent zurückgewiesen fühle.

Das Dilemma reicht tiefer, als es möglicherweise scheint, offenbart es doch einen Konflikt zwischen Vernunft und Vernunft: Denn einerseits sucht die Vernunft mit all ihren Kräften stabilen Sinn und klare Gewissheit, und andererseits muss dieselbe Vernunft einräumen, dass sie mit dieser Aufgabe überfordert ist: Sie kann nicht erklären, warum überhaupt eine Welt ist; sie kann nicht darlegen, warum sie so ist, wie sie ist; und sie kann nicht begründen, warum so vieles Schicksalhafte in ihr ungerecht, absurd und grausam ist. Angesichts der eingeschränkten Reichweite ihrer Handlungs- und Erkenntnismöglichkeiten muss die Vernunft vor der Undurchdinglichkeit des Unverfügbaren kapitulieren. Sofern sie sich ihrer konstitutionellen Begrenztheit und Überforderung bewusst ist, behauptet sie jedoch nicht, dass es prinzipiell keinen Sinn und keinerlei Rechtfertigung für die Schicksalhaftigkeiten des Daseins geben könnte; sie gibt lediglich zu, dass sie mit *ihren* Mitteln und mit

⁵¹⁹ Franz-Josef WETZ, Die Gleichgültigkeit der Welt, 260, 262f.; vgl. ebd.

⁵²⁰ Ebd., 228; vgl. auch 262ff.

ihren Möglichkeiten nicht in der Lage ist, sinnvolle Erklärungen zu finden, und sie bekennt, dass auch sie über das Unverfügbare nicht verfügen kann.

Doch auch wer um die schicksalhafte Begrenztheit der menschlichen Vernunft weiß, steht nicht mit leeren Händen da. Denn auch ein „Kapitulationswissen“ (Peter Strasser) im Sinne eines grundsätzlichen Nichtwissenskönnens ist immerhin ein *Wissen*, mit dessen Hilfe sich die wahre Konstitution des Menschen erhellen lässt. Mag das Eingeständnis des Nichtwissens auch Enttäuschungen hervorrufen, so bedeutet es nicht zwangsläufig Absurdität, Verzweiflung, Resignation oder Fatalismus, sondern kann durchaus zu einer gelassenen, distanzierenden und einsehenden Akzeptanz des Unverfügbaren führen; schließlich handelt es sich um eine beachtliche und intellektuelle Freiheitsleistung anzuerkennen, „dass wir nicht wissen können“⁵²¹.

Freilich bleibt trotz aller Aufklärung das grundlegende Sinn-Problem weiterhin drängend: Denn auch jemand, der hinnimmt, dass ihn die endliche Vernunft bei der Rechtfertigung des Schicksalhaften im Stich lässt, sehnt sich in gewisser Weise noch immer nach einem „Obdach für seine Seele“ (Paul Michael Zulehner), das seinen Ansprüchen von Plausibilität und Sinnggebung genügt. Solange er nämlich Sinn und Klarheit vermisst und auch keine Alternativen zum Bestehenden vorhanden sind, fühlt er sich unbehaust und fremd in seiner Welt, und es wäre vermutlich eine Verkennung der Lebenswirklichkeit, dieses urmenschliche Bedürfnis zu ignorieren oder zu diskreditieren.⁵²² Denn die Frage nach dem Sinn des Unverfügbaren zielt nicht nur auf ein technisches oder intellektuelles Problem, sondern mehr noch auf den Wert und die Bedeutung der Person überhaupt; wer nach dem Sinn des Daseins angesichts seiner Schicksalhaftigkeit fragt, fragt zugleich nach dem Sinn und der Bedeutung der eigenen Existenz: „Is there any sense at all to my life?“⁵²³

Michael Gelven veranschaulicht die tiefe Sehnsucht nach Lebensweite und -glück am Beispiel des Lotteriespielers: „The player dreams, and because of this the world is wider than all the sorrows and all the suffering that we know. (...) the dream,

⁵²¹ Johann Wolfgang von GOETHE, Faust I, Anfang der Nacht-Szene, in: Hamburger Ausgabe, Bd. 3, hg. v. Erich TRUNZ, München 1976, 14f.

⁵²² Nicht wenige Anthropologien versuchen jedoch genau dies: Sie wollen zeigen, dass die Wünsche und Hoffnungen des Menschen träumerisch, unangemessen, illusorisch und wirklichkeitsfremd sind. Es liege nicht an der *Welt*, dass sie nicht zum Menschen passe, sondern das Problem sei der Mensch, der sich mit der Wirklichkeit der Welt nicht zufriedengeben wolle. Es komme nicht darauf an, die Welt zu ändern, sondern den Menschen und dessen Erwartungen. Weil es ihrer Auffassung nach töricht wäre, die unbedingte Geltung der Weltwirklichkeit in Zweifel zu ziehen, bliebe als einziger Ausweg, sich mit den Gegebenheiten zu arrangieren und die Wünsche der Wirklichkeit anzupassen. – Im Grunde läuft dieser Vorschlag auf die stoische Option hinaus, *aus Einsicht* zum Fatalisten zu werden.

⁵²³ Michael GELVEN, *Why me?*, 26.

which needs merely to be anchored by chance too thin for hope, is enough. It is the gift of the 'ungoverned'.⁵²⁴ Indem der Spieler sein Glück herausfordert, hofft er – wider besseren Wissens – auf das Eintreten des Unwahrscheinlichen und nahezu Unmöglichen; und obwohl seine rechnerische Chance gegen Null tendiert, beseelt ihn die Hoffnung, dass nicht das Erwartbare, sondern das Außergewöhnliche geschieht. Zwar sprechen Erfahrung und Fakten gegen ihn – doch angespornt wird der Spieler von der Phantasie auf ein besseres, glücklicheres und freieres Leben als Lottomillionär.⁵²⁵

So ist auch gegenwärtig die Frage nach dem Schicksals-Sinn weiterhin offen. Doch kann sie jetzt nur noch mit dem Instrumentarium einer *schwachen Vernunft*, die sich über sich selbst aufgeklärt hat, beantwortet werden – und dies ohne Rückgriff auf die unterschiedlichen metaphysischen Erklärungsversuche.

Weil die alten Rechtfertigungswege für das Dasein und insbesondere für seine schicksalhaften Verhängnisse verbaut sind und die Vernunft nicht zu einem universal-absoluten *Über-Sinn* vordringen kann, werden neue intrinsische Welt- und Schicksalsbegründungen notwendig. Folglich liegt es nun in der Zuständigkeit des Einzelnen, eine *übergreifende* und ordnende Sinneinheit für die eigene Biographie sowie eine belastbare Erklärung für die Schicksalhaftigkeiten des Daseins zu finden. Weil er dabei aber nicht mehr ohne Weiteres auf die frühere ‚essentia‘ und auf teleologische oder religiöse Vorstellungen zurückgreifen kann,⁵²⁶ – weil also all jene metaphysischen Erklärungsmodelle ausfallen, die *universale* und *absolute* Geltung beanspruchten –, ist es nun dem Menschen gewissermaßen aufgegeben und zugemutet, eigenständig herauszufinden oder festzulegen, welches seine Bestimmung ist.

Doch anders als beispielsweise der gelassene Stoiker besitzt der nachmetaphysische Mensch kein Grundvertrauen mehr in eine weise Weltvernunft, von der er sich getragen wissen darf, weil er glaubt, dass sie letztlich alles zum Guten fügen wird. Weil Identität, Kontinuität und Stabilität der Person von keiner *äußeren Instanz* mehr angeboten oder sichergestellt werden, hängt die Integrität des Einzelnen entscheidend vom Gelingen seiner autonomen Sinnfindung ab. Angesichts dieser Lage meinen nicht wenige, der zentrale Sinn des Lebens bestehe offenkundig darin, dem Leben einen Sinn zu *geben*.⁵²⁷ Unvertretbar sei der Mensch aufgerufen, eine individuel-

⁵²⁴ Ebd., 47 [„Der Spieler träumt, und deswegen ist für ihn die Welt weiter als alle bekannten Traurigkeiten und Leiden. Der Traum reicht aus, wenn er nur festgemacht ist in einer Möglichkeit, die für Hoffnung zu vage ist. Er ist das Geschenk des Nichtbeherrschbaren.“].

⁵²⁵ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 47f.

⁵²⁶ Vgl. Odo MARQUARD, *Schwundtelos und Mini-Essens*, in: *Identität*, 360.

⁵²⁷ Vgl. neuerdings z.B. Terry EAGLETON, *Der Sinn des Lebens*, Berlin 2008 (engl. Originalausgabe: *The Meaning of Life*, Oxford 2007).

le Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines so schicksalhaften Daseins zu suchen – und selbstverständlich für die gefundene Antwort auch die alleinige Verantwortung zu übernehmen.⁵²⁸

Am Ende, so scheint es, hat das Schicksal seine frühere Bedeutung nicht nur in den konkreten Prozessen der Wirklichkeit, sondern auch im Denken wiedererlangt. Weder vonseiten der naturwissenschaftlichen Mehrheit noch vonseiten moderner Weltanschauungen wird die Geltung des Unverfügbaren mehr in Zweifel gezogen; wie vor Zeiten rechnet man in der Praxis und Theorie erneut mit der Macht des Unverfügbaren. Doch fällt es nun allein dem Menschen zu, überzeugende Lösungen für seine drängenden Fragen zu finden.

V. Schicksal *bedenken* II: Konzeptualisierungen eines Daseins-Sinns

Wo keine Aussicht besteht, aus den zerstörerischen Kreisläufen, den zwingenden Notwendigkeiten und tückischen Zufällen der Geschichte herauszukommen – sie gewissermaßen zu transzendieren –, wäre der Mensch dazu verurteilt, sein kurzes und offenbar unbedeutendes Leben ziellos wie in einem unheimlichen Laufrad zu fristen, aus dem es kein Entrinnen gibt und das nichts verspricht als die ewige Wiederkehr des Gleichen.

Es erscheint tatsächlich grotesk: Das Dasein scheint von machtvollen Unverfügbarkeiten bestimmt zu werden, die in keiner Hinsicht einer erkennbaren Logik folgen, in ihren konkreten Schickungen weder zu begründen noch zu rechtfertigen sind und die alles Leben einmal vernichten werden – und doch ist jeder Mensch aufgerufen, einen Sinn in dieser offensichtlichen Absurdität zu finden. Er steht gewissermaßen mit dem Rücken zur Wand, und dennoch muss er sich dem stellen, das ihn niederbringen will.⁵²⁹

Als jemand, der durch das Schicksal in dieser „eigentümlichen, unwillkürlichen Weise *vom Sinn des Lebens* gefordert“⁵³⁰ ist, weiß sich der Mensch nicht nur persönlich gemeint, sondern zugleich auch gefordert, sein individuelles Schicksal zu verstehen; denn „noch in dem rätselhaft unerklärlichen Warum des dunkelsten Schicksals verbirgt sich die Sehnsucht nach Erkennbarkeit und Eindeutigkeit.“⁵³¹ Zwar weiß er um die Dialektik, dass ihm einerseits *als* der unverwechselbaren Person, die er ist, sein einzigartiges Schicksal widerfährt und dass er andererseits erst zu dieser

⁵²⁸ Vgl. das eindrucksvolle Gesamtwerk von Viktor E. FRANKL, der die ‚Frage nach dem Sinn‘ zum zentralen Thema seiner Überlegungen macht (z.B. ders., *Der Wille zum Sinn*, Bern ⁵2005).

⁵²⁹ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 125.

⁵³⁰ Joachim KONRAD, *Schicksal und Gott*, 72 (kursiv v. m.).

⁵³¹ Ebd., 46f.

unverwechselbaren Person wird, *weil* ihm sein besonderes Schicksal widerfährt; und doch ist damit das Problem noch nicht gelöst, Person und Widerfahrnis durch einen *sinnvollen* Bedeutungszusammenhang zu verklammern.⁵³² Dabei fällt die Sinnfindung doppelt schwer: Zum einen verliert sich ein „kausalrückläufiges“ Rekonstruieren der Ereigniskette im Unendlichen, was dazu führt, dass das „Warum der Bedeutung“⁵³³ nicht erreicht wird; und zum anderen gelingt Sinn-Erkenntnis in der Regel nicht im Moment des Widerfahnisses – also dann, wenn das Bedürfnis nach Sinn am größten ist –, sondern erst nach einem längeren zeitlichen Abstand, – also in der Rückschau –, und auch für diesen Fall ist nicht sichergestellt, dass es sich nicht um Wunschdenken oder Willkür handelt. Angesichts so zahlreicher Schwierigkeiten, Unklarheiten und Unsicherheiten hinsichtlich der Sinn-Frage könnte Michael Gelven am Ende mit seinem Resümee Recht behalten: „Thrown into this fearsome silence and limitless emptiness, what can we do? (...) It is without hope. It is despair. It is the end of sense and reason.“⁵³⁴ – Doch auch andere Denker haben sich an dieser Frage versucht.⁵³⁵

1. Arthur Schopenhauer⁵³⁶ (1788-1860)

• Die Wahrnehmung

Mit ungemein hoher Sensibilität und tiefer Betroffenheit hat Arthur Schopenhauer die Menschen in ihrem schicksalhaften, aber auch in ihrem selbstverursachten Elend wahrgenommen. Für ihn stand unzweifelhaft fest, dass „alles Leben Leiden“⁵³⁷ (I, 405) und „jede Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte“ (I, 422) sei; den Menschen empfand er als das „Preis gegebene, hilfsbedürftige Wesen, (...) welches daher in beständiger Sorge und Furcht zu leben“ (II, 174) habe. „Das Leben der Aller-

⁵³² Vgl. ebd., 76.

⁵³³ Ebd., 72.

⁵³⁴ Michael GELVEN, *Why me?*, 123f. [„Hineingeworfen in diese fürchterliche Stille und in diese grenzenlose Leere – was kann man tun? (...) Es ist hoffnungslos. Es ist Verzweiflung. Es ist das Ende von Sinn und Verstand.“].

⁵³⁵ Aus verständlichen Gründen kann das Gesamtwerk der im Folgenden exemplarisch referierten Philosophen nicht in angemessener Weise dargestellt werden. Es sollen jedoch jene wichtigen Impulse erkennbar werden, die sie dem Schicksalsdenken gegeben haben.

⁵³⁶ Vgl. Dieter BIRNBACHER, *Arthur Schopenhauer. Wille und Weltverneinung*, in: *Philosophen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, hg. v. Margot FLEISCHER und Joachim HENNIGFELD, Darmstadt 1998, 123-143; Jürgen WERBICK, *Den Glauben verantworten*, 455-460; ders., *Soteriologie*, 23-28; ders., *Gott verbindlich*, 432f.

⁵³⁷ Die folgenden Seitenangaben beziehen sich auf Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung I und II* (1818). Gesamtausgabe, München 1998 (32005).

meisten“ sei „nur ein steter Kampf um diese Existenz selbst, mit der Gewißheit ihn zuletzt zu verlieren.“ (I, 407) „Dornen über Dornen“ seien „auf unsern Pfad“ (II, 743) gestreut; in „Erfahrung und Geschichte“ finde man nichts als „namenlosen Jammer“ (I, 421) und einen fortwährenden „Kampf gegen die Noth.“ (II, 661). Mangel, Sorge, Schmerz, Not, Irrtum und Tod begleiteten den Menschen, solange er lebe (I, 406f.), und wenn einmal das Leiden nachlasse, rücke unerträgliche Langeweile unmittelbar an seine Stelle (I, 408). Keine Erfüllung könne die unerschöpflichen Wünsche des Menschen jemals befriedigen (vgl. II, 666), und „Alles im Leben“ gebe „kund, daß das irdische Glück bestimmt“ sei, „vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden.“ Weil der Mensch ausnahmslos „seinem Schicksal ohne Gnade Preis gegeben“ (I, 423f.) sei, stelle sich das Leben dar „als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen, wie im Großen“ (II, 666). Letztlich gleiche es einem Geschäft, das niemals die Kosten decke (vgl. II, 667; vgl. II, 673), wobei jedem der Tod als „Quittung“ (II, 667) herübergereicht werde; er sei das „Ergebnis, das *Résumé* des Lebens“, das „der Belehrung“ durch das Dasein „die Krone aufsetzt“ (II, 741, kursiv i. O.).

Für Arthur Schopenhauer gibt es keinen Zweifel, dass das „Leben jedes Einzelnen (...) immer ein Trauerspiel“ (I, 419) ist. Ja, letztlich erscheint dem Pessimisten das Leben so sehr verleidet, dass diesem ein „gänzliches Nichtseyn (...) entschieden vorzuziehen wäre“ (I, 422; vgl. II, 670). Und als ob das schicksalhafte Übel allein nicht schon reichen würde, machen sich die Menschen ihr mühseliges Leben auch noch gegenseitig schwer: Die Allgegenwart von Neid, Egoismus, Krieg, Eifersucht, Bosheit, Gewalt, Grausamkeit und Ehrsucht tragen entscheidend dazu bei, sich in dieser Welt niemals heimisch fühlen zu können (vgl. I, 432f., II, 672). Schopenhauer ist überzeugt: Stets bleibt der Mensch des Menschen Wolf (vgl. II, 671).

• Die Erkenntnis

Schopenhauer will die Welt und das Dasein mit einem „unverzerrten Blick auf die Tatsachen“ – also nicht metaphysisch, sondern phänomenologisch – betrachten. Stets ist er sich bewusst, dass er nur erkennen kann, was „die Welt *als Welt* sei“ (II, 746, kursiv v. m.) und wie sie dem Menschen (als Natur) *erscheine*, nicht jedoch, was sie *an sich* sei; schließlich verfüge der Mensch nur über *Vorstellungen* der Erscheinungen, weil ihm das Ding an sich prinzipiell verborgen bleibe. Um die Wirklichkeit zu verstehen, betreibt Schopenhauer keine klassische „transzendente Metaphysik“ im Sinne einer Ursachenforschung im Übernatürlichen, sondern eine „immanente“ und erfahrungsbezogene; seine Metaphysik ist gewissermaßen eine „unmetaphysische Metaphysik“,⁵³⁸ weil sie nicht nach den mitzudenkenden Gründen, Ursachen und Möglichkeitsbedingungen der empirischen Wirklichkeit, sondern le-

⁵³⁸ Dieter BIRNBACHER, Arthur Schopenhauer, 127, 129, 128.

diglich nach ihrem Gemeinsamen und Verbindenden fragt: Schopenhauer will nicht wissen, was *hinter* den Dingen *ist*, sondern was sich *in* ihren Erscheinungen *zeigt*. Er ist sich sicher, dass es „offenbar (...) richtiger [ist], die Welt aus dem Menschen verstehen zu lernen, als den Menschen aus der Welt: denn aus dem unmittelbar Gegebenen, als dem Selbstbewußtseyn, hat man das mittelbar Gegebene, also das der äußeren Anschauung, zu erklären; nicht umgekehrt“ (II, 747).

Und was erkennt Schopenhauer, was sieht das Selbstbewusstsein, wenn es die Welt betrachtet? – Es scheint ihm, als herrsche in der Welt nichts anderes als ein ewiger, machtvoller Wille. Seiner Meinung nach offenbare sich in der *gesamten* Natur ein unbändiger, durch nichts aufzuhaltender ‚Wille zum Leben‘. Diese unpersönliche Kraft besitze quasi den gleichen metaphysischen Charakter wie das ‚Sein selbst‘ oder das ‚Ding an sich‘; für Schopenhauer ist der Wille zum Leben die absolute, freie, allmächtige und niemals irrende Universalmacht (vgl. I, 455). Sich in der Natur zeigend, aber außerhalb von Raum und Zeit liegend (vgl. I, 473), sei er „immer wahr und konsequent“ (I, 427; vgl. I, 370). Die empirische Welt sei „nur ein Spiegel dieses Wollens“ – „wie der Wille ist, so ist die Welt“ (I, 455). Folglich stelle alles Seiende und alle Dynamik – einschließlich des Menschen, seiner Individualität, seiner Handlungen und seines Leidens – nur die sichtbare Seite, die „Objektivierung“ (I, 376f.; 381), dieses Willens dar. So sei auch das, was dem Menschen an Leidvollem widerfahre und was ihm von seinen Mitmenschen zugefügt werde, *nichts anderes als* die erkennbare Seite des Willens zum Leben.

Woher jedoch der Über-Wille stammt, woraus er besteht, warum die Welt in dieser verhängnisvollen Weise konstituiert ist und wozu sie überhaupt existiert, bleibt in Schopenhauers Konzeption ungeklärt (II, 745). Für ihn rückt damit der ‚Wille zum Leben‘ gewissermaßen an die Stelle des ‚früheren Weltgeistes. Weil mit diesen Rätseln der „Intellekt (...) an unauflösbare Probleme, wie an die Mauer unsers Kerkers“ (II, 746) stößt, will Schopenhauer auch keine transzendenten Antworten zur Weltbegründung oder Weltrechtfertigung zulassen; Fragen dieser Art müssten immer und *absolut* unbeantwortbar bleiben, da der weltliche Verstand niemals über die Welt hinausreichen könne (vgl. II, 744ff.). Deshalb vermag er die Welt auch nicht als das Werk eines gütigen Schöpfers zu sehen, der die Letztverantwortung „für das Daseyn und die Beschaffenheit dieser Welt“ (I, 455) trägt; stattdessen sei sie „aus ihrer innern Kraft und durch sich selbst da“ (II, 749). Auch ließe „die Welt sich nicht aus sich selbst rechtfertigen, kein Grund, keine Endursache ihres Daseyns in ihr selbst finden, nicht nachweisen, daß sie ihrer selbst wegen, d.h. zu ihrem eigenen Vortheil dasei“. Selbst wenn in einzelnen Akten vielleicht ein Zweck erkennbar sei, gebe es keinen Zweck des Ganzen (vgl. II, 748). Schopenhauer ist der Auffassung, dass „das Princip ihres Daseyns ausdrücklich ein grundloses ist, nämlich blinder

Wille zum Leben, welcher, als Ding an sich, dem Satz vom Grunde (...) nicht unterworfen sein kann“ (II, 673).

Das schicksalhafte Übel und das allgegenwärtige Böse – der „große Mißton“ (II, 745) in der Welt – wird von Schopenhauer ebenso wenig erklärt wie gerechtfertigt; sie seien „nur verschiedene Seiten der Erscheinung des einen Willens zum Leben“ (I, 456). Einzig könne man sagen, dass der Grund ihres Ursprungs identisch sei mit dem Grund der Welt überhaupt – und beides liege im absoluten Dunkel.

Sofern der Mensch nach dem Sinn, Grund oder Ziel seiner leidvollen Weltexistenz fragt, kann er weder – theologisch – eine Antwort von einer transzendenten Schöpfer-Instanz einklagen, noch kann er sich – naturwissenschaftlich – damit beruhigen, dass alles einer notwendigen Kausalität folgt – der Zustand des Daseins muss in seiner Unerklärbarkeit und Alternativlosigkeit hingenommen werden. Allenfalls könne man sagen, es *erscheine*, als sei die „Welt (...) sich selbst das Weltgericht“; denn könnte „man allen Jammer der Welt in EINE Waagschale legen, und alle Schuld der Welt in die andere; so würde gewiß die Zunge einstecken“ (I, 455f., groß. i. O.). Offenbar, so hat es den Anschein, als entsprächen Schuld (*malum culpae*) und Schicksal (*malum poenae*) einander (I, 459).

• Der Irrtum

Für Arthur Schopenhauer gilt es als unumstößliche Tatsache, dass es kein Leben ohne Leiden gibt und dass zu jedem Leben Leiden *notwendig* hinzugehört (vgl. I, 411). In der Weigerung, dieses Faktum einzusehen und zu akzeptieren, sieht er den Grundfehler des um sein Glück besorgten Menschen: „Es giebt nur EINEN angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir dasind, um glücklich zu seyn“ (II, 737, groß i. O.); denn glücklich wäre der Mensch, wenn Wollen und Befriedigung in weitgehender Übereinstimmung stehen – und dies sei unter den Bedingungen der Welt nicht zu haben (vgl. II, 737). Nach Schopenhauer sucht der individuelle Wille immer wieder ein „chimärisches Glück, in einem (...) traumartigen, täuschenden Daseyn“. Doch das Schicksal, das sich auf die „Zerstörung unsers Glücks“ richtet, steht diesem Willen entgegen und entlarvt alle Wünsche als naive Illusion (II, 743; vgl. ebd.). Solange man nämlich nicht erkannt habe, „daß die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet sind, ein glückliches Daseyn zu enthalten“, müsse der Mensch den Eindruck haben, als sei die Welt „voll Widersprüche“ (II, 737). Ausichtslos sei es zudem, sich selbst oder den jeweiligen Umständen die Schuld für die fortwährenden Enttäuschungen zu geben – das Leben bringe immer, zwangsläufig und notwendig Leiden mit sich, und niemand könne dies verhindern (vgl. II, 738). Offenkundig, so Schopenhauer, sei die Welt dazu da, „daß wir uns NICHT glücklich darin fühlen sollen“ (II, 738, groß i. O.). Deutlich spricht „aus dem ganzen mensch-

lichen Daseyn das Leiden als die wahre Bestimmung desselben. Das ist tief darin eingesenkt und kann ihm nicht entgehen“ (II, 739).

- **Scheinlösungen**

Selbstverständlich bleibt Schopenhauers provokant-pessimistische Sicht auf das Dasein nicht unwidersprochen. Doch all jenen, die meinen, man müsse auch das Positive sehen, um in den Schicksalhaftigkeiten des Daseins einen Sinn zu erkennen, schleudert er entgegen, dass man in einer solchen Welt einfach nicht Optimist sein könne (vgl. I, 424; vgl. II, 676ff.). Konsequenter lehnt er alle Versuche einer optimistischen Weltrechtfertigung ab:

Dem spinozistischen Pantheismus hält er entgegen, dass er gewissermaßen nur ein ‚X‘ durch ein ‚Y‘ erklärt: „Denn die Welt Gott nennen heißt nicht sie erklären: sie bleibt ein Räthsel unter diesem Namen, wie unter jenem“ (II, 751); sinnvoller werde die Welt hierdurch nicht. – Denen, die meinen, das Leben sei – im Sinne der „protestantischen“ oder stoischen „Ansicht“ – eine „Lektion“, die den Menschen wachsen und reifen lasse, und der „Zweck des Daseyns“ liege darin, durch Leiden die Tugenden hervorzubringen, hält Schopenhauer entgegen, dass man gut auf Lektionen dieser Art verzichten könne (vgl. II, 743f.; II, 674). – Wer voller Zuversicht das Leben als ein „Geschenk“ ansehen wolle, würde – wenn er es vorher betrachtet und geprüft hätte – „sich dafür bedankt haben“ (II, 674). – Und jenem, der sein Leben als moralische Qualifikationsphase auffasst und der Überzeugung ist, dass er sich für Getanes oder Unterlassenes einmal rechtfertigen muss, wirft er vor, die Verhältnisse umzukehren: Als Erdulder dieser Welt sei er „berechtigt“, „selbst erst Rechenschaft zu fordern darüber, daß man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine so mißliche, dunkele, geängstete und peinliche Lage versetzt hat“ (II, 674).

In Grunde akzeptiert Schopenhauer nur *eine* (Nicht-)Erklärung für das Elend des Daseins: Das Leben ist gleichermaßen Strafe und Buße für die Schuld (vgl. II, 674f.). Als Zweck des Daseins komme nur eine „gänzliche Umkehrung dieses unsers Wesens (...) herbeigeführt durch das Leiden“ (II, 744) in Frage. „Das Leben stellt sich alsdann dar als ein Läuterungsproceß, dessen reinigende Lauge der Schmerz ist. Ist der Proceß vollbracht, so läßt er die ihm vorhergegangene Immoralität und Schlechtigkeit als Schlacke zurück“ (II, 744).

- **Erlösung I: Intellektuelle Einsicht und Bejahung des Willens zum Leben**

Angesichts des Elends seines Daseins sehnt sich auch der schopenhauersche Mensch nach Erlösung oder zumindest nach einem erhabeneren und damit sichereren Standort. Denn was ihm in dieser Welt in besonderer Weise zu schaffen mache, sei die sinnlose *Zufälligkeit*, mit der verhängnisvolle Ereignisse einträten. Sofern man nämlich etwas als *zufällig* erkenne, wisse man implizit, dass es auch anders – näm-

lich günstiger – hätte kommen können; man leide darunter, ohne Erklärung von dieser Gunst ausgeschlossen zu sein. Wenn es nun aber gelinge, begreifbar zu machen, dass etwas scheinbar Beliebigen *unabwendbar* so geschehen musste – wenn man also in der Zufälligkeit eines Widerfahrnisses eine übergeordnete Notwendigkeit erkenne –, könne der Stachel der Willkürlichkeit verschwinden und den Schicksalhaftigkeiten der *gefühlte* Schrecken genommen werden. Man würde erkennen: Etwas ist geschehen, weil es so geschehen *musste*.

Wie die antiken Stoiker ist Schopenhauer deshalb der Überzeugung, dass es bereits durch vernünftige „Erkenntniß“ (I, 372) möglich sei, sich gedanklich aus den leidvollen Verstrickungen der Welt zu *lösen*, wobei der Schmerz die Funktion eines Katalysators übernehmen könne. Wenn man sich nämlich „auf einen höhern Standpunkt“ stelle, das „Ganze im Auge“ (I, 372) behalte und es „aus dem Gesichtspunkte der inneren und äußeren Nothwendigkeit“ (I, 398f.) betrachte, würde man begreifen, dass sich in der scheinbaren Willkür der Welt *nichts anderes als* der unbedingte Wille zum Leben zeige. Wer erkenne, dass auch das eigene Leben nur eine Objektivierung dieses Willens sei, könnte auch bereit sein, die Übermacht dieses Willens zu akzeptieren und zu bejahen. In diesem Fall stünde alles Geschehen (einschließlich des selbst Gewollten) in Übereinstimmung mit dem universalen Willen, und die Kausalität wäre vollständig – alles wäre „nothwendig“ und „determinirt“ (I, 376f.; vgl. I, 381f.). Hinsichtlich seines eigenen Handelns habe der Mensch zwar nach wie vor den „Schein einer empirischen Freiheit“ (I, 381) und deshalb den Eindruck, tatsächlich autonom zu handeln; objektiv jedoch wisse er, „daß sein Handeln ganz nothwendig hervorgeht aus dem Zusammentreffen des Charakters mit den Motiven“ (I, 379; vgl. 393), also absolut notwendig sei: Im Grunde *handelt* der Mensch nicht – er *verhält* sich dem Willen gemäß. Schopenhauer drückt es so aus: „Wir gleichen den eingefangenen Elephanten, die viele Tage entsetzlich toben und ringen, bis sie sehen, daß es fruchtlos ist, und dann plötzlich gelassen ihren Nacken dem Joch bieten, auf immer gebändigt“ (I, 398). Wer diese Wahrheit erkannt habe, entgehe dem „bittersten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns selbst, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntniß der eigenen Individualität, des falschen Dünkels und daraus entstandener Vermessenheit ist“ (I, 401). Und wer begreife, „daß der Schmerz als solcher dem Leben wesentlich und unausweichbar ist“ (I, 411), dass das Leiden „nicht von außen“ auf den Menschen „einströmt“ (I, 415), sondern dass es „im Wesen des Lebens“ (I, 421) begründet sei, dass er selbst „die unversiegbare Quelle desselben in seinem eigenen Inneren herumträgt“ (I, 415) und dass lediglich die Form und Gestalt, in der es auftrete, vom scheinbaren Zufall abhänge, könne einen „bedeutenden Grad Stoischen Gleichmuths herbeiführen“ und die „ängstliche Besorgniß um das eigene Wohl sehr vermindern“ (I, 411).

• **Erlösung II: Intellektuelle Einsicht und Verneinung des Willens zum Leben**

Wer sich aus Einsicht oder geläutert durch Leiden entschließt (vgl. II, 742), den Willen zum Leben zu bejahen, kann nicht selektiv vorgehen, sondern muss in diese Bejahung *alles* einschließen, also auch den Schmerz und den Tod (vgl. I, 427). Die Einwilligung in die absolute und unabänderliche Geltung des wirkenden Willens, wie er sich in der Welt objektiviert, wird auf diese Weise gewissermaßen zum „Quietiv“ (I, 402), zum Trost für das verängstigte Individuum. Denn insofern dieses mit einem gewissen Fatalismus in die Schicksalhaftigkeiten des Daseins *einwilligt*, nimmt es an, was kommt, und findet in der Bejahung „Erlösung“ (I, 505). Es beruhigt sich mit dem Wissen, dass es nichts anderes wolle als das, was ohnehin gewollt werde; der Einzelwille gleicht sich dem Universalwillen an – und gibt sich darin letztlich selbst auf. Freiwillig überlässt er das Feld dem *Willen zum Leben* und sich selbst dem Schicksal. Der Mensch, der sich seiner begrenzten Perspektive bewusst ist, weiß, dass er gegen die Macht des ewigen Lebenswillens ohnehin nichts ausrichten kann und dass dieser auch vom Sterben der Individuen unberührt bleibt und weiter fortbesteht; schließlich, so Schopenhauer, werde auch die Sonne durch ihren abendlichen ‚Untergang‘ in keiner Weise getroffen (vgl. I, 473). Wer eingesehen habe, wie aussichtslos es sei, den eigenen Willen gegen den universalen Lebenswillen behaupten zu wollen, lasse schließlich von allen Selbstbehauptungs-Ambitionen ganz ab.

Wer diesen Zustand erreicht habe, erklärt Schopenhauer, erkenne, dass alles zusammengehöre und dass jede Erscheinung Beachtung verdiene, weil es sich um eine Ausdrucksgestalt des Gesamt-Einen handle. Auch wenn das Individuum mitunter das Nachsehen habe, sei im Weltmaßstab die Glück-Unglücks-Bilanz ausgeglichen; es bestehe also kein Anlass, sich zu beklagen (I, 482). Letztlich bedeute Erlösung vom Welt-Leiden das „gänzliche Aufgeben des Willens zum Leben“ (I, 483). Die angestrebte Verneinung des eigenen Willens führe dazu, dass wir „gleichsam uns selbst los werden“ (I, 502). Selig sei jenes Leben, „dessen Wille (...) auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird. (...) Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen“ (I, 502). So werde die „Erkenntniß des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum QUIETIV alles und jedes Wollens“ (I, 488, groß i. O.). Der Wille wende sich schließlich völlig vom Leben ab und steige gewissermaßen aus dem natürlichen Prozess des Lebens aus; das Ziel sei die „freiwillige Entsagung“, die „Resignation“, die „wahre Gelassenheit“ und die „gänzliche Willenslosigkeit“ (I, 489; vgl. 490, 505). Wer das beherzige, könne der „Säligkeit gewiß“ (I, 483) werden und befinde sich „auf dem geraden Wege zur Erlösung“ (I, 483). Ein solcher Mensch habe weder Wünsche noch Erwartungen und könne deshalb auch nicht enttäuscht werden. Das „letzte Werk der Intelligenz [sei] die Aufhebung des Wollens, dem sie

bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte“ (II, 709). Weil der Wille die Quelle des Leidens der Welt sei, müsse man ihn „brechen“ und „töden“ (I, 492), um ihn zu überwinden; explizit spricht Schopenhauer an dieser Stelle von der „Mortifikation“ (I, 492) oder der „Euthanasie des Willens“ (II, 742).

Am Ende – so seine Vision – sei keine „Sucht nach individuellem Daseyn (...) mehr übrig“ (II, 708), weil der Mensch freiwillig all seinen Motiven entsagt habe (vgl. I, 433f.). Angesichts dieser Totalversagung des eigenen Willens nimmt Schopenhauer sogar in Kauf, dass letztlich die Menschheit ausstirbt – aber mit ihr verschwände auch alles Leid aus der Welt.

• Erlösung III: Metanoia und Askese

Für Schopenhauer ist es ein „Akt seiner Freiheit“, wenn sich der Mensch zur „Verneinung des Willens zum Leben“ (I, 512) entschließt. *In Freiheit* folge der ‚Erleuchtete‘ nicht länger dem Diktat des Willens und dessen Gründen, sondern setze sich – aufgrund tieferer Einsicht – über alle Kausalitäten hinweg, indem er nun mit einer „veränderten Erkenntnißweise“ die „Motive unwirksam“ (I, 518; vgl. I, 520) mache. Diese „einzige unmittelbare Aeußerung der FREIHEIT DES WILLENS“ gleiche etwa dem, was im religiösen Kontext „GNADENWIRKUNG“ oder „WIEDERGEBURT“ (I, 519; II, 701, groß i. O.) genannt werde. Wer die wahren Zusammenhänge durchschaut habe, erhebe sich über die Leiden der Welt und finde „unanfechtbare Ruhe, Säligkeit und Erhabenheit“ (I, 505). Schopenhauer geht es mit seinem Aufruf zur Umkehr um die Um- und Neugestaltung des inneren Wesens des Menschen, also gewissermaßen um seine ‚Bekehrung‘; er will ihn aus der Verirrung und Fremdheit (vgl. II, 702f.) herausholen und zu „innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe“ (I, 501) führen, auf dass er „die Welt abschütteln“ (I, 520) könne. Letztlich sei „wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden, (...) ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken“ (I, 511).

Sobald man ein *theoretisches* Bewusstsein für seine Metaphysik bekommen und hierdurch größere Klarheit erlangt habe (vgl. I, 463), änderten sich die *ethischen* Maßstäbe und das *praktische* Leben: Überzeugt von einer Haltung der *Askese* und des echten *Mitleids* (vgl. I, 493, 484) wolle man nicht länger ein „Welteroberer“, sondern ein „Weltüberwinder“ (I, 496) sein. Denn wenn man erkannt habe, dass alles mit allem zusammenhänge, dass der „Quäler und der Gequälte (...) Eines“ seien und dass das Übel der Welt und das Böse des Menschen aus derselben Quelle stammten (I, 459; vgl. I, 463), könne man alle Leiden und Qual freudig ertragen und das Böse mit Gutem vergelten. Wo die Begierde stillgestellt und der Wille vollends verneint sei, verzichte man auf Selbstverteidigung, Ansprüche und Rechte. Weil man in uneigennütziger Liebe den anderen zugetan sei (vgl. I, 483), gebe es auch keine Rache, kein Blutvergießen und keinen Ehrgeiz mehr. Man habe erkannt, „alle

wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht“ (I, 484f.). Die Unterschiede zwischen sich, einer fremden Person und aller Kreatur verschwänden. Dem erkennenden Menschen sei „kein Leiden mehr fremd“ (I, 488).

Schopenhauer weiß sehr wohl, dass seine Aufforderung zur Willensverneinung der „natürlichen Richtung des Menschen“ widerspricht und sie „ein entschiedenes der Natur Entgegentreten“ (II, 731) bedeutet. Doch genau das will er: Solange man nämlich den Willen zum Leben bejahe, sei man (wie Adam) noch ganz der Natur verhaftet. Erst die Ruhigstellung allen Wollens (nach dem Vorbild Jesu Christi) verheiße Gnade und Erlösung, und nur auf diesem Weg gewinne der Mensch völlige Freiheit. Man müsse sich „emporschwingen (...) zu einem bessern, uns unbegreiflichen Daseyn“ (II, 730), das de facto einem „Uebergang in das leere NICHTS“ (I, 525, groß i. O.; vgl. II, 590f., 711) gleichkomme. Am Ende löse sich alles auf – „Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.“ (I, 527) –, und es stehe ein „Friede, der höher ist als alle Vernunft,⁵³⁹ jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit (...): nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden“ (I, 528f.).

- **Sinn?**

Schopenhauers willensmetaphysische Konzeptualisierung des schicksalhaft Schlimmen scheint durch und durch von einem *soteriologischen Interesse* geleitet zu sein. Ihm ist es ein fast missionarisches Bedürfnis, den Menschen aus der Abhängigkeit des fatalen und scheinbar unverfügbaren *Willens zum Leben* zu befreien und ihm trotz aller Gefährdungen und Ausweglosigkeiten ein sinnvolles Dasein zu ermöglichen. Methodisch geht er –vielleicht etwas halbherzig – auf Distanz zu den theologischen und transzendentalphilosophischen Ansätzen und positioniert seine explizit atheistische ‚Weltanschauung‘ als ‚naturalisierte‘ Erkenntnistheorie⁵⁴⁰ zwischen den beiden Hauptdenkströmungen seiner Zeit, wobei er deren Weltrechtfertigungskonzepte für völlig unbefriedigend erachtet: Sofern man nämlich den Ursprung von Welt und Mensch als die freie Tat eines göttlich-transzendenten Schöpfers ansieht, muss sich die Sinnfrage notwendigerweise an den adressieren, der die Verantwortung für ihre Existenz und Gestalt trägt; alternativlos hat sich der ohnmächtige Mensch dem göttlichen Ratschluss bedingungslos zu ergeben, was letztlich auf einen religiösen Fatalismus hinausläuft. Sofern man Welt und Mensch als Produkte ewiger und allmächtiger (allerdings auch geistloser und nur selbstzweckhafter) Natur-Kausalitäten betrachtet, sind allein diese der Verursachungsgrund für die

⁵³⁹ Vgl. Phil 4,7

⁵⁴⁰ Dieter BIRNBACHER, Arthur Schopenhauer, 130.

Miseren des Daseins; und weil es aus diesem naturalistischen Pankausalismus ebenfalls kein Entrinnen geben kann, läuft auch dies letztlich auf einen Fatalismus hinaus. Beide Konzepte bedeuten eine Entmündigung des Menschen und bekräftigen sein verhängnisvolles Ausgeliefertsein an überlegene Mächte und Gewalten, wobei diese zwar sein Elend verschulden, jedoch die Rechenschaft dafür schuldigbleiben. Schopenhauer versucht offenbar gegen die etablierten Schulphilosophien einen dritten quasi naturkosmologischen Ansatz: Im absoluten und freien „Willensakt, aus welchem die Welt entspringt“, sieht er dieselbe unverfügbare Macht am Werk, die sich auch im Willen des Individuums manifestiert; immer da, wo etwas gewollt wird oder mit Notwendigkeit – also kausal – eintritt, ist ein und derselbe Wille am Werk. Was sich als universaler und schicksalhafter Kausalismus zeigt, ist seiner Meinung nach „bloß die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn einmal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig“. Weil der Wille zum Leben seinem Wesen nach frei ist, steckt in jeder Manifestation dieses Willens – also auch im Menschen – ebenfalls ein ‚Stück‘ Freiheit; „in Folge hievon allein können wir (...) demgemäß *eventualiter* anders wollen“ (II, 751, kursiv i. O.).

Der Mensch ist also nicht nur Spielball des Schicksals-Willens, sondern punktuell auch freies Subjekt, und er kann seine Freiheit und seinen Intellekt deshalb in der Weise beanspruchen, dass er sich in einem *Akt der Umkehr* dem Willen zum Leben vollständig entzieht, ihn gewissermaßen mit dessen eigenen Mitteln verneint, sich vom Leben und der Welt abwendet und damit bewirkt, dass er sich letztlich selbst aufhebt. Solange der Mensch an seinem Subjektsein festhält und es beansprucht, bejaht er eigentlich noch den Willen zu Leben, weil Subjektsein immer bedeutet, einen Willen zu haben, doch das schopenhauersche Subjekt bejaht sich nur insofern, als es sich in einem freiheitlichen Akt verneint – der Mensch will, dass er nicht mehr will. Mag sich der ungestüme Wille zum Leben auch weiterhin durchsetzen wollen, so findet er nun im Menschen keine Angriffsfläche mehr, weil dieser einen Zustand *willenloser* Ruhe und Unabhängigkeit gefunden hat, in dem alle Einfallstore und Quellen des Schicksals (Subjekthaftigkeit, Raumzeitlichkeit, Zufall) verschlossen sind. Wer diese Erkenntnis erreicht und die innere Umkehr vollzogen hat, gibt sich *nicht* fatalistisch dem Schicksal hin, sondern entzieht sich ihm.

Die schopenhauersche Soteriologie erscheint in diesem Punkt vielleicht paradox, weil sie ihr Ziel – den Menschen aus den elenden Verhängnissen der Welt zu befreien – gerade dadurch erreichen will, dass sie ihn als Subjekt verabschiedet. Jedoch ist dieser Weg innerhalb seines Konzepts konsequent, denn anders als das transzendente Subjekt Kants ist das schopenhauersche nicht aus sich heraus bereits schicksalserhaben, sondern muss sich selbst – weil es voll und ganz Natur ist – erst willentlich in einen schicksalserhabenen Zustand bringen, der es über die Natur erhebt. Gewissermaßen defatalisiert sich der erkennende Mensch selbst, indem er den na-

türlichen Willen zum Leben verneint und sich damit der Macht des Unverfügbaren verweigert. Die Logik ist ebenso bestechend wie eskapistisch: Sofern alles Leben unverfügbar Leiden bedeutet, ist der sicherste Weg, das Leiden aufzuheben, das Leben zu verneinen. Anders als die Stoiker, die der Welt durchaus zugeneigt waren, aber sich nicht von ihr abhängig machen wollten, ist das schopenhauersche Konzept bedeutend radikaler: Seine Gemeinde distanziert sich nicht nur innerlich von der Welt, sondern entzieht sich ihr vollends.

So überzeugend Schopenhauers detaillierte Analysen und Beschreibungen von Welt und Wille auch sein mögen – er umgeht die Frage, aus welchem Grund und zu welchem Zweck die Welt so ungastlich konstituiert ist; stattdessen ersetzt er die Sinn- und Rechtfertigungsfrage durch ein (fast gnostisches oder esoterisches) Erlösungs- oder Fluchtangebot. Sein Konzept begründet weder die Welt noch ihre konkrete Gestalt – weil beides möglicherweise niemals verstehbar ist –, aber es bietet eine theoretische Grundlage für eine Welt-Überwindung. Weil alles mit allem zusammenhängt, ja letztlich sogar eins ist, verabschiedet sich Schopenhauer gleich von allem: vom Schicksal, von der Welt und vom Menschen. Kein Wunder, dass am Ende nur noch das Nichts steht.

Während Schopenhauer den Menschen im All-Einen aufgehen lässt und ihn darin verliert, wird Friedrich Nietzsche ihn später auf sich selbst konzentrieren – und ihn dabei ebenfalls verlieren.

2. Sören Kierkegaard⁵⁴¹ (1813-1855)

• Eine neue Sicht

Im Unterschied zur abstrakt-objektiven Wesens- und Begriffsphilosophie in der Tradition Hegels konzentriert Sören Kierkegaard seine Überlegungen hinsichtlich

⁵⁴¹ Sören Kierkegaard gehört sicher zu den facettenreichsten Denkern seiner Zeit. Ihn auch nur einigermaßen angemessen darzustellen und gebührend zu würdigen, kann an dieser Stelle leider nicht möglich sein. Hier soll es lediglich um jenen Impuls gehen, den er als einer der ersten existentialistischen *Philosophen* dem Schicksalsdenken geben konnte; deshalb muss – trotz aller Bedenken – weitgehend auf sein *theologisches* Werk verzichtet werden.

Sören KIERKEGAARD, Entweder – Oder, München 2005; ders., Der Begriff Angst, Stuttgart 1992; ders., Die Krankheit zum Tode, Stuttgart 1997; Joakim GARFF, Sören Kierkegaard. Biographie, München 2005; vgl. Jochem HENNIGFELD, Sören Kierkegaard. Der subjektive Denker, in: Philosophen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, hg. v. Margot FLEISCHER und Jochem HENNIGFELD, Darmstadt 1998, 88-102; Jürgen WERBICK, Gott verbindlich, 344-346; ders., Den Glauben verantworten, 324-329; Eberhard RATHGEB, Rezension zu Joakim Garff, Sören Kierkegaard, Biographie, in: FAZ Nr. 71 (24.3.2004), L 15.

der Sinnfindung im Schicksalhaften auf den konkreten Einzelnen, ist er doch der festen Überzeugung, dass sich Wahrheit allein in der Subjektivität finden lässt. Schließlich sei der Mensch nicht als allgemeines Gattungswesen, sondern stets in der Gestalt eines bestimmten Individuums mit der Schicksalhaftigkeit seiner Existenz konfrontiert und stehe in seiner Einzigartigkeit vor der unvermeidbaren Aufgabe, sein Dasein in guter Weise zu bewältigen. Weil offenbar alles *Interesse* des Menschen den Fragen seiner Existenz gilt, wird für den frühen Existentialisten Kierkegaard das *persönliche* „Interesse zum Ausgangspunkt des Philosophierens“⁵⁴².

- **Schicksalhafte Ausgangslage**

Mit analytischer Schärfe erkennt auch Sören Kierkegaard eine schicksalhafte Widersprüchlichkeit – und damit ein grundlegendes Dilemma – in der Konstitution der menschlichen Existenz: Als „Zwischenwesen“ (Kierkegaard) positioniert er den Menschen zwischen Ewig-Notwendigem und Zeitlich-Zufälligem, geistiger Unendlichkeit und geschichtlicher Endlichkeit, Absolutheit und Relativität. Denn obwohl der Mensch als (transzendenter) *Geist* auf Absolutheit aus ist, muss er unter den Bedingungen der Kontingenz leben; obwohl er ein Wesen der *Ewigkeit* ist, wird er in ein raumzeitliches Korsett gezwängt; und obwohl er *freiheitliche* Person ist, sieht er sich in einem unüberwindlichen Geflecht aus vorgegebenen Zwängen oder beliebigen Belanglosigkeiten. Anscheinend passt die konstitutionelle Offenheit des Menschen nicht mit der Geschlossenheit zusammen, die ihm die Welt bietet, und weil sich der denkende Mensch dieser Diskrepanz bewusst ist, empfindet er seine existentielle Grunddisposition als ungemein tragisch; er hätte deshalb allen Grund, (an sich) zu verzweifeln (vgl. KzT, 22). Angesichts dieser Ausgangslage scheint es ausgesprochen schwierig, in der Tatsache der eigenen Existenz Sinn zu finden.

Insofern er nämlich ein Wesen ist, das unverfügbar unter der „Bestimmung der Notwendigkeit“ (EO, 725) steht, findet sich der einzelne Mensch immer schon als ein Jemand vor, der als dieser Bestimmte in die Welt gesetzt ist. Er konnte sich nicht wählen, sondern ist schicksalhaft-notwendig dieser spezifische Jemand, der nicht gefragt worden ist, ob er überhaupt dieser Jemand sein will und der zudem keine

⁵⁴² Vgl. Jochem HENNIGFELD, Sören Kierkegaard, 91. – Es gibt durchaus Gründe anzunehmen, in der Biographie Sören Kierkegaards liege der Anlass für seine neue Sicht auf das Dasein. Kierkegaard hatte offenbar ein höchst ambivalentes Verhältnis zum strengen Protestantismus, wie er ihn bei seinem schwermütigen Vater erlebte; dieser war – wie weite Teile der dänischen Staatskirche – der festen Überzeugung, dass sich in den Widerfahrnissen des Lebens stets Gottes (strafendes oder belohnendes) Handeln zeige. Deshalb schrieb sich der Vater für die Schicksalsschläge der Familie Kierkegaard selbst die Schuld zu; er meinte beispielsweise, durch sein sündiges Verhalten in der Jugend den späteren Tod zweier Kinder mitverantwortet zu haben. Kierkegaard mochte dieser Lebens- und Glaubensvorstellung nicht folgen und suchte nach eigenen Wegen.

Möglichkeit besitzt, jemand anders zu sein. Er empfindet sich als so unfrei, dass er weder von sich selbst noch von jener Macht, die ihn setzte, loskommen kann; bereits die Tatsache seiner bloßen Existenz stellt ihn vor die absolute Forderung, alternativlos der sein zu müssen, der er ist (vgl. KzT, 22f.). Und wäre dies nicht schon Zumutung genug, so „widerfährt“ ihm täglich Unvorhergesehenes, oder es „stößt ihm etwas zu“, das seinem Leben mitunter einen „solchen Knacks“ versetzt, dass er verzweifelt „sagt, er werde niemals wieder er selbst“ (KzT, 58f., kursiv i. O.). Als Wesen des Geistes und der Freiheit erkennt der Mensch die Gebrochenheit seiner Existenz und die Verfahrenheit seiner Lage; er weiß darum, und er leidet darunter, dass er unter dem Zwang steht, unter den widrigen Bedingungen des Daseins ein authentisches Selbst zu werden.

Weil sich Kierkegaard der menschlichen Wirklichkeit in ihrer Abgründigkeit stellen will, hält er die Spannung aufrecht und löst die Ambivalenz der Existenz zu keiner Seite hin auf: Verstünde man das Dasein nämlich ausschließlich als Notwendigkeit, müsste man zum Deterministen oder zum Fatalisten werden (und gäbe sich selbst auf), und unterstellte man, dass der Mensch absolute Freiheit besäße, würde seine Individualität formlos (und er verlöre sich ebenfalls). „Die Persönlichkeit“, schreibt Kierkegaard, „ist eine Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit“ (KzT, 44) und ihre „Geschichte (...) mehr als ein Produkt der freien Handlungen der freien Individuen“ (EO, 724). Offenbar ist es das Los des seiner Kontingenz bewussten Menschen, ständig in der Gefahr zu stehen, an der eigenen Existenz zu verzweifeln, kann er doch das nicht erreichen, was er so sehr begehrt – ein absolutes, bleibendes, ewiges Selbst zu sein.

• Das Problem

Man kann den Eindruck gewinnen, als übertrüge Kierkegaard die Turmerlebnis-Frage Martin Luthers – „Was muss ich tun, damit ein heiliger und gerechter *Gott* trotz meiner Sünde an mir Gefallen findet und ich vor seinem Gericht bestehen kann?“ – ins Anthropologische. Sein existentialistisch gewendetes Problem lautet dann: „Was muss ich tun, damit mein Leben trotz seiner Unverfügbarkeit, Trostlosigkeit und Schuld dennoch gültig, bedeutsam und sinnvoll ist?“ Beide – Luther wie Kierkegaard – sehen klar die Nutzlosigkeit aller menschlichen Heils- und Sicherungsanstrengungen, und beide ahnen, dass die Existenz – gemessen an der Ewigkeit – letztlich leer und vergeblich ist. Was der Mensch auch unternimmt, macht oder wählt, erscheint am Ende belanglos; immer schaut er in den „Abgrund der Grundlosigkeit, (...) der konkret-zufälligen Realisierung“⁵⁴³ seines Daseins, denn alles könnte auch anders oder auch nicht sein, und nichts hat (vor dem Absoluten)

⁵⁴³ Jürgen WERBICK, Den Glauben verantworten, 326.

Bestand. Beide, Luther und Kierkegaard, leiden unter der Kontingenz des Daseins, denn vor beiden steht die erschreckende Erkenntnis, nicht notwendig, ja überflüssig und egal zu sein; der eine meint, vor Gott keine Gnade finden zu können, der andere vor sich selbst.

Vor diesem Hintergrund läuft Kierkegaards Denken auf die zentrale Frage hinaus, wie es zu erreichen sei, der Existenz ein solches Maß an Halt und Anerkennung zu verleihen, dass sie trotz ihrer Schädlichkeit und trotz aller Makel letztlich *gesichert* und *gesegnet* ist. Wirklichen Trost wird der Mensch jedoch nur dann finden, wenn sein Leben nicht nur für *etwas*, sondern wenn es vor der *Ewigkeit* (Gottes und des eigenen Selbst) gut und gültig ist. Denn Rettung kann es nach Kierkegaards Überzeugung erst dann geben, wenn das Individuum *absolut* geworden und damit gewissermaßen existentiell ‚wetterfest‘ gemacht ist. – Doch wie lässt sich unter den Bedingungen der Kontingenz ein unbedingter Stand in der Zeit finden?⁵⁴⁴ Wie können die Ewigkeit und die Geschichtlichkeit des Menschen vermittelt werden, damit das Individuum eine *absolute* Bedeutung erlangt und als sinnvoll und notwendig erscheint?

Kierkegaard vermag diesen absoluten Sinn weder in geschichtlichen Ereignissen noch in *allgemeinen* Vernunftkenntnissen zu finden – also auch nicht in der bloßen *Lehre* des Christentums. Mit Gotthold Ephraim Lessing hält er daran fest, dass Geschichtswahrheiten aufgrund ihrer Äußerlichkeit und Zufälligkeit keine existentiellen Notwendigkeiten begründen können;⁵⁴⁵ und gegen rationalistische Positionen formuliert er immer wieder seine grundsätzliche Skepsis, weil sich jener Sinn, der für einen Einzelnen relevant ist, niemals im objektiven Außerhalb des Betroffenen finden ließe, sondern allein in dessen Subjektivität und Freiheit. Es reiche also nicht aus, sich mit der Vorstellung zu beruhigen, bereits dadurch absolut zu sein, weil man von absoluter Seite gesetzt worden sei, sondern es sei geradezu unausweichlich, sich aus der Kraft eigener Geist-Ewigkeit *selbst* absolut zu setzen. Denn als Wesen des Geistes besitze der Mensch bereits etwas Absolutes und damit die einzigartige Fähigkeit, zu sich selbst in ein Verhältnis zu treten, um ein Bewusstsein für die eigene Persönlichkeit auszubilden und sich dann durch eine *absolute* Wahl selbst zu setzen – und dies im Angesicht der permanenten Angst vor der Vergeblichkeit. Zwar finde sich der Mensch immer schon als ein einzigartig Gesetzter vor, doch erlange er Absolutheit erst dadurch, dass er sich selbst in ausdrücklicher, freier und unbedingter Wahl erneut wähle und zwar als den, der er als dieser Bestimmte unverfügbarschicksalhaft sei. Nur die Inanspruchnahme seiner Geistigkeit und Freiheit bewahre

⁵⁴⁴ Vgl. ebd., 329.

⁵⁴⁵ Vgl. Gotthold Ephraim LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Ders., Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften, Stuttgart 2003, 31-38, hier: 34.

ihn davor, das Ewige in sich zu verlieren und am Sinn des Daseins zu verzweifeln (vgl. KzT, 58).

- **Verzweiflung und Angst**

Angesichts dieser Lage sieht Kierkegaard den Menschen in andauernder Verzweiflungs-Gefahr: Weil er sich als jemand erfährt, dessen „Daß der Existenz“ ohne seine „Verfügungsgewalt“ längst „von einem Anderen (von Gott) gesetzt ist“, kann er immer nur *nachfolgend* versuchen, „in einem ursprünglichen Akt der Freiheit sein Selbst“ zu konstituieren. Unter der Voraussetzung, dass er auch vorreflexiv – gewissermaßen als „träumender Geist“ – schon ein bestimmter Jemand „ist“, steht er nun vor der Aufgabe, ein Selbst zu *werden*⁵⁴⁶ und sich in sich selbst zu beheimen. Doch obwohl im Grunde keine Alternative besteht, als man selbst zu sein, ist es leicht, an der eigenen Selbst-Werdung zu scheitern: Denn ebenso wie man daran verzweifeln kann, krampfhaft man selbst sein zu wollen, kann man daran verzweifeln, verbissen nicht man selbst sein zu wollen. ‚Verzweifelt man selbst sein wollen‘ heißt: Man will *nicht* das Selbst sein, als das man (von Gott) gesetzt ist. ‚Verzweifelt nicht man selbst sein wollen‘ heißt: Man will ein Selbst, das sich nur sich selbst verdankt. Das jedoch ist unmöglich, weil das Selbst immer schon und unaufhebbar ein gesetztes ist. Also gilt generell: Es gäbe keine Verzweiflung, wenn der Mensch nicht von Gott gesetzt wäre und so als zeitliche Existenz einen Bezug zum Ewigen hätte.⁵⁴⁷

Die Wahrheit des eigenen Unverfügbarseins auf die eine oder andere Weise zu verkennen und damit sein Selbst zu verfehlen, treibt den Menschen fast zwangsläufig in den Zustand der Angst; in Kierkegaards Wahrnehmung wird sie zur „Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz.“⁵⁴⁸ Dabei verzweifelt man jedoch nur vordergründig am konkreten Versagen – einzelne Selbst(ent)täuschungen bieten fast immer nur den Anlass –, sondern man verzweifelt eigentlich „am Ewigen, an seiner Erlösung, an der eigenen Kraft usw.“ (KzT, 69). Denn wer von der Angst ergriffen ist, bezweifelt, dass der ewige Geist in sich fähig ist, das Selbst, das man schicksalhaft ist, absolut zu setzen; er hat Angst davor, sich mit der Widersprüchlichkeit und Gebrochenheit seiner Persönlichkeit zu bejahen. Möglicherweise könnte man sogar sagen: Wer voller Angst und Selbstzweifel steckt, traut sich nicht, sich als sich selbst anzunehmen und zu lieben.

- **Irrwege**

⁵⁴⁶ Vgl. Jochem HENNIGFELD, Sören Kierkegaard, 98 (kursiv i. O.).

⁵⁴⁷ Vgl. ebd., 99 (kursiv i. O.).

⁵⁴⁸ Vgl. ebd., 98.

Kierkegaard ist der Überzeugung, dass der Mensch nur dann zu seinem wahren Selbst vorstoßen kann, wenn er sich seine *Geistigkeit* beanspruche. Weil diese gewissermaßen eine unangreifbare Bastion des Absolut-Ewigen in ihm darstelle, sei der Mensch grundsätzlich in den Stand versetzt, den Versuchungen zu widerstehen, die seine Selbst-Werdung gefährden könnten. So liege nicht selten eine Gefahr darin, mit der Leugnung der individuellen Unverfügbarkeiten und Möglichkeiten das eigene Selbst zu verfehlen; Schicksalsignoranz laufe letztlich auf Selbstverfehlung hinaus. Konkret sieht Kierkegaard folgende Gefährdungen:

Erstens: Der Mensch will sich nicht hinnehmen als der, der er schicksalhaft *notwendig* ist; „er will sich sein Selbst nicht anziehen, nicht in dem ihm gegebenen Selbst seine Aufgabe sehen, er will es (...) selbst konstituieren“ (KzT, 78). Weil er nicht *mit* sich selbst anfangen, sondern weil er *sich* selbst anfangen möchte, kann er „eigentlich kein Selbst“ werden, sondern allenfalls ein virtuelles, ein „hypothetisches Selbst“ (KzT, 79). Der Irrtum besteht nach Kierkegaard darin, ohne Einsicht in die Unverfügbarkeiten und ohne fremde Hilfe trotzig-verzweifelt sich selbst schaffen zu wollen. Ein solcher Selfmademan kann nicht klein, schwach oder demütig sein: Bevor „er Hilfe sucht, will er lieber (...) mit allen Qualen der Hölle er selbst sein“ (KzT, 82). Doch weil er *fremdmächtig* gesetzt ist, wird es ihm niemals gelingen, sich *eigenmächtig* zu konstituieren. Wenn er aber sein Selbst nicht verraten will, muss er die „Grenze“ in sich anerkennen und „sich dem Notwendigen im eigenen Selbst“ (KzT, 40) beugen. Andernfalls entwickelt er einen „Haß auf das Dasein“ (KzT, 84) und protestiert gegen das Unverfügbare, das er doch selbst ist.

Zweitens: Der Mensch will sich nicht zu seinen individuellen *Möglichkeiten* bekennen; er läuft Gefahr, in der Allgemeinheit unterzugehen, „den anderen zu gleichen, eine Nachäffung, eine Nummer zu werden, gehörend zur Masse“ (KzT, 37). Er übersieht, dass er erst dann ein wahres Selbst wird, wenn er seine Einzigartigkeit mit ihren Möglichkeiten würdigt und sein Potential anerkennt; doch stattdessen geht er den vermeintlich bequemeren Weg und lebt infolgedessen an seinem Selbst vorbei.

Drittens: Der Mensch wendet sich der kategorial-geschichtlich-zufälligen Welt zu; er gibt sich mit dem Oberflächlichen zufrieden, geht vollends in ihm auf und verzichtet auf die ‚ethische‘ Dimension seiner Existenz. Weil jedoch die menschliche „Freiheit (...) sich selbst keinen Gehalt geben [kann], der ihrer Realisierung im Zufälligen den Makel der Beliebigkeit nähme und ihr einen ewigen Sinn verleihen würde“⁵⁴⁹, stillt das Kontingente, dessen er sich ‚ästhetisch‘ zu bedienen sucht, sein Absolutheitsbedürfnis nicht.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ Jürgen WERBICK, Den Glauben verantworten, 327.

⁵⁵⁰ Vgl. Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 146-156.

Viertens: Der Mensch versucht, eine sinnstiftende Synthese seiner ambivalenten Existenz ohne Gott zu schaffen. Doch als kontingentes Wesen wird er sich selbst niemals jenen bleibenden Halt geben können, den er so sehr ersehnt. Ohne einen letzten Bezug zu Gott –so Kierkegaard – fällt er in die Bedeutungslosigkeit und verfehlt sein Selbst.⁵⁵¹

- **Absolutheit durch ‚Selbst-Wahl‘**

Doch trotz aller Schwierigkeiten bleibt der existentielle Wunsch bestehen, Gültigkeit, Sinn und Bestand für das eigene Dasein zu finden. Dabei geht es entscheidend um das Problem, wie Ewigkeit und Absolutheit so in die schicksalhaft-kontingente Existenz implementiert werden können, dass diese gleichsam auf *immer gesichert* ist. Kierkegaard sieht den Schlüssel zur Absolutsetzung des Individuums im Akt der freien ‚Wahl‘. Wenn es nämlich möglich wäre, die am Beginn des Daseins übersprungene Entscheidung-für-sich existentiell ‚nachzuholen‘ und *eigenständig* zu verantworten, wäre ein Weg gefunden, wie sich der Mensch in sich selbst absolut beheimaten könnte; denn obwohl er schicksalhaft als dieser Bestimmte gesetzt wurde, wählte er gewissermaßen sich selbst neu; er verwandelte „seine ganze Äußerlichkeit in Innerlichkeit“ (EO, 816). „Indem nämlich die Wahl mit der ganzen Inbrunst der Persönlichkeit vorgenommen worden ist, ist sein Wesen geläutert und er selbst in ein unmittelbares Verhältnis zu der ewigen Macht gebracht, die das ganze Dasein allgegenwärtig durchdringt“ (EO, 716). Das „Ich wählt sich selbst, oder richtiger, es empfängt sich selbst“ (EO 728); denn „das Große ist nicht, dieses oder jenes zu sein, sondern man selbst zu sein; und das kann ein jeder Mensch, wenn er es will“ (EO 728). Weil der (transzendente) Geist die Kontingenz des Menschen erkennt, will er „gleichsam aus dieser Zerstreutheit heraus sich sammeln und sich selbst erklären; die Persönlichkeit will sich ihrer selbst in ihrer ewigen Gültigkeit bewusst werden“ (EO, 742).

Kierkegaard verfolgt dabei eine doppelte Absicht: Zum einen will er vermeiden, dass sich der Mensch einfach nur unreflektiert in der zufälligen Form seiner Persönlichkeit hinnimmt und damit hinter seinen Möglichkeiten zurückbleibt; und zum anderen will er durch die ‚Selbst-Wahl‘ sicherstellen, dass der Einzelne in Distanz zu sich selbst tritt, sich in seinem spezifischen So-Sein bewusst ergreift und in einem ausdrücklichen Akt der Bejahung annimmt als den, der er ist. Denn derjenige, dem kraft seines Geistes klargeworden ist, dass er unweigerlich und *absolut* als dieser Einzigartige ins Dasein gesetzt ist, bestimmt sich durch Wahl zu jenem *wahren* Selbst, zu dem er bestimmt worden ist; er wählt „sich selbst in seiner ewigen Gültig-

⁵⁵¹ Vgl. Jürgen WERBICK, Den Glauben verantworten, 325f.

keit“ (EO, 770). Durch diese Wahl gewinnt man nicht nur sich selbst in seiner eigenen Wahrheit, sondern erlangt auch den Status der Absolutheit (vgl. EO, 768).

Besonders wenn man an sich selbst verzweifelt ist, gilt es, sich selbst zu wählen, denn erst „in der Verzweiflung ist die Persönlichkeit beruhigt, nicht mit Notwendigkeit, denn ich verzweifle niemals notwendig, sondern mit Freiheit, und erst darin ist das Absolute gewonnen“ (EO, 770f.). „Indem ich also absolut wähle“, schreibt Kierkegaard, „wähle ich die Verzweiflung, und in der Verzweiflung wähle ich das Absolute, denn ich bin selbst das Absolute, ich setze das Absolute und ich bin selbst das Absolute; aber als völlig identisch hiermit darf ich sagen: ich wähle das Absolute, das mich wählt, ich setze das Absolute, das mich setzt; (...). Was ich wähle, das setze ich nicht, denn wäre es nicht [zuvor schon] gesetzt, so könnte ich es nicht wählen, und doch, wenn ich es nicht setzte dadurch, daß ich es wähle, so wählte ich es nicht. Es ist, denn wenn es nicht wäre, könnte ich es nicht wählen; es ist nicht, denn es wird erst dadurch, daß ich es wähle, und sonst wäre meine Wahl eine Illusion“ (EO, 771).

Kierkegaard macht deutlich, dass der Mensch erst durch die ausdrückliche und freie Bestätigung seiner schicksalhaften Existenz die Kontingenz und die damit einhergehende Bedeutungslosigkeit überwinden könne, weil er das Zufällige und Beliebige in sich zwar sehe, es aber nicht als Zufälliges und Beliebiges – und damit als Bedeutungsloses – anerkenne, sondern es *als sein unverwechselbares Selbst* akzeptiere und ihm durch *selbst-bewusste* Wahl zustimme. Denn in dieser Wahl „wählt er ja sich selbst und nicht einen andern. Dieses Selbst, das er solchermaßen wählt, ist unendlich konkret, denn es ist er selbst, und doch ist es absolut verschieden von seinem früheren Selbst, denn er hat es absolut gewählt. Dieses Selbst ist zuvor nicht dagewesen, denn es ist durch die Wahl geworden, und doch ist es dagewesen, denn es war ja ‚er selbst‘“ (EO, 773).

Auch wenn man sich vielleicht von Zeit zu Zeit eine „andere Form“ (EO, 773) der eigenen Person wünscht – sich also in gewisser Hinsicht ändern möchte –, will man letztlich doch mit niemandem tauschen, denn was ich absolut wähle, das „bin ich selbst in meiner ewigen Gültigkeit“ (EO, 771). Absolute Geltung zu haben, so Kierkegaard, sei allemal wichtiger, als jemand anders zu werden. Kierkegaard betont, „ich erschaffe mich nicht, ich wähle mich“ (EO, 773).

• Der Sprung

Sich selbst zu erkennen und sich in einer ausdrücklichen Entscheidung bedingungslos anzuerkennen, mag zunächst einfach und selbstverständlich klingen, doch erweist es sich bei genauerem Hinsehen als unendlich schwer. Kierkegaard sieht sehr genau, dass es „Mut“ und *Sprung*-Bereitschaft braucht, sich *allen* Facetten seiner Persönlichkeit zu stellen. Denn vor allem gehört zur „Identität mit sich selbst“ die

„unendliche Mannigfaltigkeit“ der eigenen Geschichte, die durchaus „etwas Schmerzliches“ und Unangenehmes enthalten kann. Und doch ist jeder als „der, der er ist, nur durch diese Geschichte“ (EO, 774) zu haben.

Wer zu sich selbst ‚gesprungen‘ und an der eigenen Wurzel angekommen ist, erlebt jedoch zugleich die Weite der Freiheit und die Enge der Angst: *Freiheit* deshalb, weil er sich von den Fesseln der eigenen Bedeutungslosigkeit losmacht und nunmehr bei sich selbst angekommen ist, aber auch weil er sich mit einer bislang nicht gekannten Aufrichtigkeit mit sich selbst identifiziert und „um diesen Besitz als um seine Seligkeit“ kämpft; *Angst* deshalb, weil er durch die Begegnung mit der ungeschönten Wahrheit seines ‚neuen‘ Selbst eine unendliche „Reue“ empfindet. Denn sich absolut für sich selbst zu entscheiden und sich bedingungslos in allem anzunehmen, kommt für Sören Kierkegaard einem inneren „Kampf“ gleich, weil auch das „Schwerste“ (EO, 774), das Nichtwiedergutzumachende und das Peinliche der eigenen Geschichte als Selbst-Besitz übernommen werden müsse. Nicht selten werde der Mensch, der „sich in seiner ewigen Gültigkeit ergriffen“ habe, geradezu „überwältigt“ von „ihrer ganzen Fülle“ (EO, 792).

Es erscheint merkwürdig, doch das Selbst, das der Mensch mit beherzter Entschlossenheit und liebender Reue ergreift, steht „gleichsam außer ihm“ und muss erst von ihm „erworben“ (EO, 775) werden, als sei es etwas Fremdes. Zwar bleibt er „ganz derselbe, der er zuvor war, bis auf die unbedeutendste Eigentümlichkeit, und doch wird er ein anderer, denn die Wahl durchdringt alles und verwandelt es. So ist nun seine endliche Persönlichkeit

verunendlich in der Wahl, darin er sich selbst unendlich wählt. Jetzt besitzt er also sich selbst als durch sich selbst gesetzt, das heißt, als von sich selbst gewählt, als frei“ (EO, 783).

Das so entstandene ‚neue Selbst‘ „ist das Bewußtsein von diesem bestimmten freien Wesen, das es selbst ist und kein anderer. Dieses Selbst enthält in sich eine reiche Konkrete, eine Vielfalt von Bestimmtheiten, von Eigenschaften, kurz, [es] ist das ganze ästhetische Selbst, das ethisch gewählt ist“ (EO, 782). Alles scheinbar Zufällige und Beliebige verliert den Charakter der Bedeutungslosigkeit, weil es im Akt der freiwilligen Affirmation als ursprüngliche Wahrheit der eigenen Person (an)erkannt wird. „In dem ersten Augenblick der Wahl tritt daher die Persönlichkeit anscheinend ebenso nackt hervor wie das Kind aus der Mutter Schoß, im nächsten Augenblick ist sie konkret in sich selbst“ (EO, 782). Nach vollzogener Wahl sieht sich der Mensch gewissermaßen mit neuen Augen. Er hat jetzt das Maximum dessen, was für ihn überhaupt ergreifbar ist, ergriffen – sich selbst. Weil jeder für sich selbst das Absolute sei, betrachtet Kierkegaard die Selbst-Wahl als „absolute Wahl“, und weil der Mensch jene Wahrheit wähle, die er selbst sei, bedeute sie seine Freiheit (EO, 783; vgl. ebd.). Zwar sei man „aus des ewigen Gottes Hand“ (EO, 775) unverfügbar

ins Dasein gesetzt, doch erst wenn man den Mut aufbringe, der Verzweiflung ins Angesicht zu schauen und man den Sprung wage, in Freiheit sich selbst zu wählen (vgl. EO, 776, 816), könne man Rettung finden.

• **Ethische Existenz = selbstverantwortete und sinnvolle Existenz**

Eindringlich stellt Kierkegaard immer wieder die Krise dar, in die der Mensch gerät, wenn es ihm nicht gelingt, der individuellen schicksalsgestifteten und schicksalhaften Existenz positiv zu begegnen. Sein Ansatz besteht darin, das Nichtgewählthaben des Unverfügbaren durch eine nachträgliche Selbst-Wahl der eigenen Persönlichkeit auszugleichen. Durch diesen bewussten Akt des Selbst-Erwerbs überwinde man die Verhängnishaftigkeit seiner Kontingenz und gewinne Integrität, Selbstverantwortung und Absolutheit. Es unterstreiche die Würde des Menschen, wenn „man in Freiheit sich alles zueignet, was einem begegnet, das Frohe sowohl wie das Traurige“ (EO, 815; vgl. EO 827). Denn erst „wenn man in der Wahl sich selbst übernommen hat, sich selbst angezogen, sich selbst total durchdrungen hat, (...) erst dann hat man sich ethisch gewählt, (...) erst dann ist man konkret, erst dann ist man (...) in absoluter Kontinuität mit der Wirklichkeit, der man zugehört“ (EO, 813).

Schien es zunächst, als sabotiere die Schicksalhaftigkeit der Existenz die Möglichkeit für Selbstbewusstsein, Selbstbesitz und Identität, so bildet nun die autonome Selbst-Wahl eine unangreifbare Basis für die eigene Person, weil sie die *Notwendigkeit*, man selbst sein zu *müssen*, in die *Freiheit*, man selbst sein zu *wollen*, verwandelt. Zwar wird die „Zufälligkeit“, dieser bestimmte Mensch zu sein, nicht „abgestreift“, aber sie löst sich dadurch auf, dass der Mensch „in ihr bleibt und sie veredelt. Er veredelt sie aber dadurch, daß er sie wählt“ (EO, 829). Denn die „wahre konkrete Wahl ist die, durch welche ich im selben Augenblick, da ich mich aus der Welt herauswähle, mich in die Welt zurückwähle. Wenn ich nämlich (...) mich selbst wähle, so sammle ich mich selbst in meiner ganzen endlichen Konkretion, und indem ich solchermaßen mich selbst aus der Endlichkeit herausgewählt habe, bin ich in der absolutesten Kontinuität mit dieser“ (EO, 814). Und was für die konkreten Gegenwartsbestimmungen der individuellen Gestalt gilt, gilt in gleicher Weise für ihre geschichtlichen: Denn wenn ich mich selbst in Besitz nehme und mich mit mir vollständig identifiziere, betrachte ich meine Geschichte nicht länger als „den Inbegriff dessen (...), was mir geschehen oder widerfahren ist, sondern als meine eigene Tat, dergestalt, daß selbst das mir Widerfahrene durch mich verwandelt“ (EO, 815) und in Freiheit angenommen wird.

Kierkegaard legt großen Wert darauf, sich den Selbst-Erwerb so konkret wie möglich vorzustellen. Jede Einzelheit, die zunächst zufällig und *fremdbestimmt* schien, verliert durch den Akt der Selbst-Wahl ihren schicksalhaften Charakter, und der Makel der Kontingenz verschwindet, sobald man sich „als dieses bestimmte Indivi-

duum, mit diesen Fähigkeiten, diesen Neigungen, diesen Trieben, diesen Leidenschaften, als beeinflusst von dieser bestimmten Umgebung, als dieses bestimmte Produkt einer bestimmten Umwelt“ (EO, 816; vgl. 829f.) bewusst wird. Kierkegaard ist allerdings auch klar, dass es fortan nicht mehr möglich sein wird, die Verantwortung für das eigene Dasein zu ignorieren oder zu delegieren. Denn indem der Mensch sich *absolut* in Besitz nimmt, „übernimmt er alles *unter seine Verantwortung*. Er häsiert nicht, ob er das einzelne mitnehmen soll oder nicht; denn er weiß, daß etwas weit Höheres verlorengelht, falls er es nicht tut“ (EO, 816, kursiv v. m.).

• **Sinn des Daseins: Selbst-Realisierung**

Die bewusste Wahl der eigenen Persönlichkeit bildet für Kierkegaard zwar einerseits das Ende eines mitunter schmerzlichen *Selbsterkenntnisprozesses*, doch ist sie andererseits auch der Anfang der authentischen und autonomen *Selbstrealisierung*. Denn wer sich erkannt und sich für sich selbst entschieden habe, komme nicht nur bei sich selbst und in seiner konkreten Umgebung an, sondern finde zugleich „seinen Platz in der Welt“ und damit „seine Aufgabe“. Und tatsächlich betrachtet Kierkegaard die ‚zurückgewählte‘ „Wirklichkeit des Individuums (...) als Ziel, als Zweck“ (EO, 816f.) des Menschen. Entscheidend sei jedoch, dass das ‚neue Selbst‘ sehr genau wisse, „was das ist, was es realisieren soll“, gehe es doch nicht nur darum, sein faktisch-seiendes, sondern auch sein noch-nicht-seiendes, sein „ideales Selbst“ (EO, 826), zu verwirklichen. Das Sinn-Ziel der Existenz liege also in der konkreten Persönlichkeit des Menschen; es handele sich deshalb nicht um etwas Fremdes oder Abstraktes, „das überall hinpaßt und darum nirgends“, sondern sei im Selbst des Menschen anzutreffen. Somit bestehe dessen Aufgabe auch nicht darin, sich selbst zu „bilden“, sondern sich selbst zu „wirken“. Nach Kierkegaard – und Romano Guardini wird es später ähnlich sehen – trägt der Mensch sein Telos in seinem schicksalhaft-wiedergewählten Selbst, denn der „Zweck seiner Tätigkeit *ist* er selbst, jedoch nicht willkürlich bestimmt, denn er *hat* sich selbst als eine Aufgabe, die ihm gesetzt ist, mag sie die seine auch dadurch geworden sein, daß er sie gewählt hat“ (EO, 829, kursiv v. m.). So werde der Mensch quasi „sein *eigener Redakteur*“, doch müsse er „sich zugleich voll bewusst“ sein, dass er als „*verantwortlicher Redakteur*“ vor sich selbst, vor der Ordnung der Dinge und vor Gott Rechenschaft abzugeben habe (EO, 827, kursiv i. O.; vgl. ebd.).

Kierkegaard betont, dass die Selbst-Realisierung keinesfalls nur ein ausschließlich selbst-bezüglicher oder diskreter Vorgang sei, sondern dass sie auch über die Person hinaus wirksam werde. Weil man durch die absolute Wahl auch sein soziokulturelles Umfeld mitwähle und dieses damit zu einem unverzichtbaren Bestandteil des eigenen Selbst werde (und weil der Zweck der Existenz nichts anderes sei als dieses facettenreiche Selbst), gehörten nunmehr auch soziale und bürgerliche Aufgaben

zum Wirkungsbereich des Individuums. Deshalb sei es nur konsequent, wenn der sich selbst realisierende Mensch eine ihm entsprechende gesellschaftliche Verantwortung übernehme und „als diese bestimmte Persönlichkeit in die Verhältnisse des Lebens eingreift“ (EO, 829f.). Kierkegaard ist überzeugt: Erst durch die autonome und gnadenhaft ermöglichte Bejahung der schicksalhaft gesetzten Existenz lässt sich ein Zweck und Sinn im Leben erkennen; „erst wenn man selbst ethisch lebt, erst dann gewinnt das eigene Leben Schönheit, Wahrheit, Sinn, Sicherheit“ (EO, 840f.).

- **Fazit**

Obwohl Kierkegaard keine neue Problemlage beschreibt, ist die Wendung, die er einer möglichen Lösung gibt, ungewöhnlich originell. Wie viele Denker vor ihm beschäftigt auch er sich mit dem Dilemma, wie dem schicksalhaft-unverfügbaren Dasein, das dem Menschen gewissermaßen ‚von außen‘ zugemutet wird, ein *gültiger* Sinn und eine *absolute* Bedeutung verliehen werden kann. Zwar weiß das geistbegabte Individuum auf der einen Seite sehr genau um seine welthaft-geburtliche Kontingenz, und doch kann es auf der anderen Seite nicht von dem drängenden Bedürfnis lassen, diese Kontingenz zu überwinden; es möchte aus der Bedeutungslosigkeit heraustreten und absolute Geltung erlangen. Offenbar empfindet Kierkegaard diesen Widerspruch in der eigenen Existenz als nahezu unerträglich; er spürt, dass die Ewigkeitsambitionen des transzendenten Geistes nicht mit der Zufälligkeit der erfahrenen Welt zusammenpassen. Denn *sinnvoll* und *bedeutsam* kann Leben für ihn nur dann sein, wenn die zugespilte Form des Daseins in *absoluter* Weise zur eigenen Form wird, wenn sie vom ‚Betroffenen‘ gleichsam gewählt, verantwortet und gewollt ist und wenn sie als sein authentisch-absolutes Selbst nicht nur erkannt, sondern auch frei bejaht wird.

Kierkegaard gibt sich weder mit den dogmatischen Beruhigungen der Theologie noch mit den ontologischen Richtigkeiten der Philosophie zufrieden, sondern ist der Überzeugung, dass bei der Frage nach dem Sinn der Existenz die Subjektivität und das Denken nicht übersprungen werden dürfen. Insofern der Mensch zwar im Weltmaßstab kontingent, aber für sich selbst gesehen absolut sei, könne allein eine *absolute* und *individuelle* Selbst-Wahl die eigene Schicksalhaftigkeit (freilich nicht in materieller Hinsicht) aufheben. Kierkegaards Ziel ist es, die eigene Existenz nicht als schicksalhaftes Verhängnis ertragen und aushalten zu *müssen*, sondern sie als Selbst-Besitz vollziehen zu *dürfen*; deshalb will er mit der ganzen Kraft des eigenen Selbst-Bewusstseins über das Unverfügbare verfügen. Doch erst der schwierige und schmerzvolle Prozess der freiwilligen Selbst-Beheimatung in einem Zuhause, das – obwohl man es ursprünglich nicht wählen konnte – immer schon das eigene ist, führe den Menschen zu seiner Wahrheit und verschaffe ihm Freiheit und „Möglichkeit“ (Sören Kierkegaard). Und erst so sei es dem Individuum trotz aller schicksal-

haften Heteronomie möglich, Selbststand, Würde und Autonomie zurückzugewinnen. Was Kierkegaard unternimmt, ist der aus Verzweiflungsgefahr in Gang gesetzte Versuch, sich mit eigener Kraft – und vielleicht im zaghaften Vertrauen auf Gottes gnadenhafte Bejahung – aus den existentiellen Fatalitäten zu einem Selbst zu erlösen. Ihm ist bewusst, dass die Erfahrung von Ausweglosigkeit und Angst der entscheidende Antrieb seines Aufbegehrens gegen das Schicksal ist und dass es viel Mut – und noch mehr Gottvertrauen – braucht, den inneren Kampf mit sich selbst aufzunehmen – und doch ist er bereit, die volle Verantwortung für sich selbst zu übernehmen.

Doch es bleibt die Frage, wohin sich der wählt, der sich aus der Welt heraus- und in sie zurückgewählt hat, und ob die gewonnene Freiheit nicht letztlich in die Einsamkeit und damit in eine neue Ausweglosigkeit führt. Denn durch die vollzogene ‚Wahl‘ gewinnt sich der Mensch zwar neu, aber dennoch wird weder seine Persönlichkeit noch seine Welt eine andere. Deshalb sieht Albert Camus den Vorschlag Kierkegaards auch äußerst kritisch: Absurditäten blieben auch dann Absurditäten, wenn man sie gewählt und ihnen zugestimmt habe, und eine „Versöhnung“ mit der eigenen Schicksalhaftigkeit durch eine mehr oder weniger „gezwungene Zustimmung“ sei ein „Skandal“, weil eine solche Einwilligung den „Empörungsschrei“⁵⁵² über das Irrationale ersticke und das Absurde letztlich festschreibe.

Kierkegaard spürte offenbar sehr genau, dass seine ‚Selbst-Erlösung‘ schwach, unzulänglich und letztlich unmöglich bleibt, wenn sie nicht von göttlicher Seite, gewissermaßen vom ‚absoluten Absoluten‘, gesegnet wird.⁵⁵³ Denn seine Forderung, sich den eigenen Unverfügbarkeiten ehrlich zu stellen, sie – und damit sich selbst – willentlich zu wählen und sich schließlich dauerhaft auszuhalten als der, der man ist, dürfte den Einzelnen oft beträchtlich überfordern. Weil sich Kierkegaard jedoch sehr genau der menschlichen Schwachheit bewusst ist, weiß er, dass sie nur durch ein *größeres* Vertrauen auf die Güte Gottes überwunden werden kann. Es sei ein expliziter Akt des Glaubens, sich in Demut dem Schöpferwillen Gottes anzuvertrauen und auf dessen Anerkennung seines Geschöpfs mit Selbst-Anerkennung zu antworten. Wenn Gott sein Werk von Anfang an bejaht habe und es auch weiterhin bejahe, dürfe und könne auch der Mensch zu sich selbst ja sagen.

⁵⁵² Albert CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos*, 54f.

⁵⁵³ Selbstverständlich sind die theologischen Überlegungen Kierkegaards von ganz zentraler Bedeutung, und ohne den christlichen Glauben hinge seine Philosophie gewissermaßen in der Luft. An dieser Stelle soll es jedoch in erster Linie um den analytischen Beitrag Kierkegaards gehen.

3. Friedrich Nietzsche⁵⁵⁴ (1844-1900)

• Vorbemerkung

Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, dass die Philosophie Friedrich Nietzsches über weite Strecken eine generalisierende Bearbeitung seiner persönlichen Lebenstragik ist; viele seiner Gedanken scheinen tatsächlich aus großem Schmerz geboren zu sein.⁵⁵⁵ So spricht trotz aller Radikalität und Polemik, trotz aller Koketterie und Selbstdarstellung und trotz der Härte seiner Urteile und der Schärfe seiner Analysen aus Nietzsches helllichtigen Texten keine triumphale Selbstsicherheit, sondern eher ein abgründiges Leiden am Dasein; es fällt schwer, sich vorzustellen, dass Nietzsche in seinem Leben jemals glücklich war. Viele seiner Gedanken spiegeln das (buchstäblich) unerhörte Ringen eines ebenso ambivalenten wie unerfüllten Menschen wider, der voller Argwohn und immer nahe an der Verzweiflung nach der Fassbarkeit des unfassbar Ungeheuren sucht. Für Nietzsche besitzen Gedanken eine solche „geistig-leibliche Wirklichkeit“⁵⁵⁶, dass sie von seiner Person nicht zu trennen sind – in gewisser Weise *ist* Nietzsche sein Denken, und sein Lebensweg erscheint wie die sichtbare Seite seiner Philosophie.

Dass Nietzsche häufig so verletzend formuliert, dass viele seiner anmaßenden Thesen einen derart destruktiven Zungenschlag haben und dass er sich bei aller Rationalität von seiner Wut kaum distanzieren kann, mag vielleicht dadurch zu erklären sein, dass er von der Welt mit ihren schicksalhaften Tragödien, ihren institutionalisierten Lügen und ihren bürgerlichen Verlogenheiten nicht nur im Innersten ent-

⁵⁵⁴ Friedrich NIETZSCHE, Werke in drei Bänden, hg. v. Karl SCHLECHTA, Darmstadt 1997 (wenn nicht anders gekennzeichnet, wird im Folgenden aus dieser Ausgabe zitiert); ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), hg. v. Giorgio COLLI undazzino MONTINARI, München/Berlin 1980; vgl. Karl JASPERS, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin ²1947; ders., Nietzsche und das Christentum, Hameln 1946 (nach einem Vortrag aus dem Jahr 1938); Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche. Biographie seines Denkens, Frankfurt a.M. 2002; Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, hg. v. Klaus MÜLLER, Münster 2002; Jürgen WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, bes. 33-59, 66-71, 159-167, 177-183; ders., Den Glauben verantworten, bes. 460-471; ders., Gott verbindlich, bes. 99-104; Margot FLEISCHER, Friedrich Nietzsche. Dionysische Bejahung der Welt, in: Philosophen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, hg. v. Margot Fleischer und Jochem Hennigfeld, Darmstadt 1998, 179-198; Christoph HELFERICH, Geschichte der Philosophie, München ³1999, 346-357; zahlreiche Fundstellen und wertvolle Hinweise verdanke ich den genannten Autoren. Wie bei Nietzsche selbst lassen sich auch in der folgenden Darstellung an einzelnen Stellen Wiederholungen nicht ganz vermeiden. – Zitate von Friedrich Nietzsche werden in den folgenden Anmerkungen direkt mit dem Titel des Werks – also ohne Nennung des Autorennamens – angegeben.

⁵⁵⁵ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede zur zweiten Ausgabe, Aph. 3, Bd. II, 12f.

⁵⁵⁶ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 249.

täuscht war, sondern diese (Un-) Kultur auch als persönliche und intellektuelle Beleidigung empfand. Was dem Menschen insbesondere vonseiten der Kirche und ihrer dienstbaren Theologen vorgegaukelt werde, sei seiner Größe völlig unwürdig und verletze zudem alle Standards von Vernünftigkeit.⁵⁵⁷ Es treibt Nietzsche keine klammheimlich-pathologische Freude am Zerstören an – er reißt lediglich das nieder, was in seinen Augen ohnehin dem Untergang geweiht ist. Er hält sich für den „*frohen Botschafter*“⁵⁵⁸ – für den Evangelisten – eines neuen Äons, der es als Einziger wagt, eine Wahrheit auszusprechen, die niemand hören will, und der sich deshalb die Freiheit nehmen kann, anzuklagen und zu verurteilen, obwohl Konsens und Gefährten fehlen.

Dabei wirkt Friedrich Nietzsche in seiner Ruhelosigkeit wie ein zutiefst einsamer, zeitlebens unverstandener, ja letztlich *ungeliebter* Mensch, in dessen Herzen die Sehnsucht nach einer neuen Lebens-Wahrheit und einer unverfälschten Unmittelbarkeit brodelte, für die er bereit wäre, sich bedingungslos hinzugeben. Mit aller Kraft und ohne jegliche Rücksicht arbeitet er sich an der Konturierung dieses Neuen ab, um endlich ein Ja-Sagender sein zu können. Dieser Lebensaufgabe verschreibt er sich, und an diese Suche knüpft er seine ganze Existenz; sie wird ihn am Ende um den Verstand bringen. Vielleicht kann Nietzsche deshalb als einer der zuverlässigsten Gewährsleute für das Aufspüren von Schein-Lösungen, Selbsttäuschungen, Ideologien und Unredlichkeiten auch hinsichtlich des Schicksalsdenkens gelten. Zwar stellen manche seiner provokativen Texte selbst für einen gutwilligen Leser eine echte Zumutung dar, doch sollte die sprachliche Form nicht über das inhaltliche Gewicht täuschen.

Verständlich wird Nietzsches Deutung des Schicksals freilich erst dann, wenn sie – zumindest in groben Zügen – in den Gesamtzusammenhang seines Denkens eingeordnet wird.

• **Absolute Unbehaustheit**

In seinem Grundempfinden gegenüber der Welt unterscheidet sich Friedrich Nietzsche zunächst nicht von vielen anderen. Auch er fühlt sich fremd und verloren; er hat den Eindruck, jenseits von Eden zu leben, sich nicht entfalten zu können und weit hinter seinen Erwartungen und Möglichkeiten zurückzubleiben. Doch nicht nur am eigenen Leib, sondern überall entdeckt er Schief lagen, Tragiken und Unverfügbarkeiten; Nietzsche lässt es sich nahekommen, wie Menschen um ihre ursprünglichen Lebenschancen gebracht werden, wie man ihnen etwas vormacht, sie

⁵⁵⁷ Vgl. *Der Antichrist*, Aph. 52, Bd. II, 1218f. (kursiv i. O.).

⁵⁵⁸ *Ecce homo*. Warum ich ein Schicksal bin, Aph. 1, Bd. II, 1152 (kursiv i. O.); auch: *Ecce homo*. Götzen-Dämmerung, Wie man mit dem Hammer philosophiert, Aph. 2, Bd. II, 1144.

instrumentalisiert und ausbeutet. Die Welt, ihre Spielregeln und deren Preis erscheinen ihm ungeheuerlich, abgründig und dunkel. „Lieber sterben, als *hier* leben“⁵⁵⁹ – so fasst er seine Enttäuschung über die Schicksalhaftigkeiten des Daseins zusammen. Im Zarathustra gibt er sich ein Sprachrohr: „Das Suchen nach *meinem* Heim: o Zarathustra, weißt du wohl, dies Suchen war *meine* Heimsuchung, es frißt mich auf. Wo ist – *mein* Heim? Danach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht. O ewiges Überall, o ewiges Nirgendwo, o ewiges – Umsonst.“⁵⁶⁰ Nietzsche spürt, dass er sich in dieser Welt beheimaten muss, aber er kann es nicht; er könnte *sich* verändern, von seinen Erwartungen lassen und ein Arrangement mit der Welt schließen – doch das ist ihm zuwider; mehr und mehr wird ihm deshalb „das Heimische zum Unheimlichen“⁵⁶¹, und nicht selten ekelt es ihn geradezu vor der Welt. Um der Wahrheit und um der Erlösung willen entwickelt sich Nietzsche zum Rebell.

Seine frühen Bemühungen, durch die Erhabenheit der Kunst (insbesondere durch die wagnersche Wiederbelebung germanischer Mythen) – also ästhetisch – oder mithilfe der empirischen Wissenschaften – also durch Wissen – einen festen Boden in die Ungeheuerlichkeiten der Welt und in die Abgründigkeit der eigenen Seele einzuziehen, scheitern: Einerseits sind *Mythos* und *Logos* überfordert, weil sie die Tragiken des Lebens zwar überhöhen oder erklären, sie aber nicht rechtfertigen können; und andererseits sind sie nicht akzeptabel, weil sie auf der Basis erkenntnistheoretischer Vorgaben stehen, die längst dekonstruiert und damit obsolet sind. So bleibt trotz des Zaubers der Musik und trotz des wissenschaftlich-technischen Fortschritts die Wirklichkeit des Individuums bodenlos, ungeheuer und unaufhellbar. Nietzsche muss erkennen, dass er auf diesen Wegen keine Heimat findet.

Aber auch die Konzeptualisierungen der früheren Philosophie (insb. des Idealismus) und vor allem der christlichen Theologie bieten nur einen scheinbaren Trost. Für Nietzsche gaukeln sie dem Menschen wider besseren Wissen und deshalb boshafterweise eine gute, geordnete und vernünftige Welt vor, die zwar einige Schönheitsfehler aufweise, aber im Großen und Ganzen vernünftig sei und dem Menschen eine angemessene Heimstatt biete. Nietzsche ist der Überzeugung, dass solche optimistischen Theorien zwar „die Sehnsucht, nach Hause zu kommen“⁵⁶² bedienen – schließlich könne es der Mensch in einer sinnlosen Welt kaum aushalten –, aber dass dies um den Preis der Wahrhaftigkeit geschehe. Bei allen Idealisten sei die Methode stets dieselbe: Zufälle würden zu Notwendigkeiten erklärt, und aus Notwen-

⁵⁵⁹ Menschliches, Allzumenschliches I, Vorrede 3, Bd. I, 439 (kursiv i. O.).

⁵⁶⁰ Also sprach Zarathustra, Vierter und letzter Teil, Der Schatten, Bd. II, 511 (kursiv i. O.).

⁵⁶¹ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 73.

⁵⁶² Ebd., 152.

digkeiten mache man unversehens höhere Notwendigkeiten. In allen Fällen würde die *wahre* Wirklichkeit zugunsten einer imaginären metaphysischen Zweitwirklichkeit entwertet.

Nietzsche jedoch ist der Auffassung, dass es keine Alternativen zur konkreten, empirischen und unmittelbaren Lebens- und Erdenwelt gebe – mag sie auch noch so ungeheuerlich und brutal sein. Die Welt sei weder dazu da, dem Menschen zu gefallen noch ihm ihr vermeintliches Betriebsgeheimnis zu offenbaren. Es sei absolut aussichtslos, nach dem ‚An sich‘ der Welt – also nach ihrem objektiven Wesen – zu suchen; es stünde jedoch dem Menschen frei, das ‚Für sich‘ der Welt jeweils unterschiedlich zu interpretieren. Nietzsche lässt nicht die Spur eines Zweifels daran, dass er jene Anschauungen für Erfindungen und Täuschungen hält, die in der Welt eine verborgene Absicht, einen übergeordneten Zweck oder sogar das Werk eines göttigen Schöpfers auszumachen meinen. All das Behauptete existiere ebenso wenig wie ein göttlicher Masterplan der Geschichte oder ein verbürgtes Ziel der Menschheit. Deshalb erklärt er sämtliche teleologischen Versuche, die widerfahrenen Schicksalhaftigkeiten zu rechtfertigen und damit Opfer und Elend zu legitimieren, für lebensverneinend, ideologisch und zynisch.

Was dem Dasein einmal Orientierung, Halt und Sicherheit zu geben versprach, gerät bei Nietzsche unter schärfsten Generalverdacht. Er misstraut den Vertrauensverkündern, aber er misstraut zugleich seinem eigenen Verlangen, vertrauen zu wollen: Nichts Geringeres als „das Leben selbst wurde zum Problem.“⁵⁶³ Radikal entlarvt er die in seinen Augen falschen Propheten; er bezichtigt sie der Lüge, dekonstruiert ihre Systeme und untergräbt ihre Wahrheiten. Den vielfach proklamierten Tod Gottes denkt Nietzsche allerdings konsequent weiter: Mit seinem Ende existiert nun nichts mehr, das die Welt gewissermaßen *von außen* begründen oder ihr Sinn und Wert verleihen könnte; es erlischt der letzte Fixstern in einem künftig seelenlosen Universum. Am Ende gibt es keine Gewissheiten mehr, und es bleibt eine „letzte Ziellosigkeit der Menschen“, so dass das Dasein den „Charakter der Vergeudung“⁵⁶⁴ annimmt. Weil der Himmel leer und die Erde materialistisch und gewöhnlich geworden sind, kann das ehemalige Weltenhaus keine Geborgenheit mehr gewähren. Das Wort, das hilft, muss der Mensch sich nun selber sagen.

Sogar der Begriff des ‚menschlichen Selbst‘, das individuelle und freiheitliche Ich, das bislang als uneinnehmbare Festung gegen allen Relativismus galt, zerrinnt

⁵⁶³ Die fröhliche Wissenschaft. Vorrede zur zweiten Ausgabe, Aph. 3, Bd. II, 13.

⁵⁶⁴ Menschliches, Allzumenschliches I, Bd. I, 472.

Nietzsche zwischen den Fingern und erscheint ihm als Trugbild.⁵⁶⁵ Das Ich – so behauptet Nietzsche – „gibt es schlechterdings nicht“, es sei nichts als eine bloße Fiktion. Was man für das Individuum halte, bleibe prinzipiell dunkel und „unaussprechbar“; das vermeintliche Selbstbewusstsein sei keinesfalls der „Identitätspunkt von Sein und Bewusstsein“.⁵⁶⁶ Später wird er erklären, dass es sich bei der Idee des Individuums um einen „Irrtum“ handle und dass das „Subjekt‘ (...) nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes“⁵⁶⁷ sei. Wie alles Sein werde auch das vermeintliche ‚Ich‘ von einem ewigen und übermächtigen Strom anonymer Prozesse aus Taten und Ereignissen bestimmt; mit der Erfindung einer Ich-Identität versuche man, dieser Unfasslichkeit eine künstliche Gestalt zu geben, indem man sie gewissermaßen ‚hypostasie‘. Weil der gewöhnliche Mensch das Ungeheure dieser Botschaft jedoch nicht aushalte, bilde er sich ein, es sei anders. Argumentationshilfe bekomme er vonseiten der deutschen Grammatik: Weil es nach ihren Regeln notwendig sei, dass ein vollständiger Satz stets ein Subjekt beinhalten müsse, erfinde man für alle Taten stets einen Täter hinzu. Freiheit und Verantwortung seien jedoch nur stabilisierende ‚Ideen‘, die, wenn sie nur lange genug vertreten würden, als unumstößliche Wahrheit gälten. Nietzsche naturalisiert auf diesem Weg das transzendente Ich-Bewusstsein und macht aus ihm eine vegetative Funktion für die zwischenmenschliche Kommunikation. Im Kern sei auch das ‚Ich‘ nichts anderes als Biologie, Chemie und Physik – also unbelebte und geistlose Natur. Der Mensch rage in keiner Hinsicht über die Natur hinaus, sondern gehe vollständig in ihr auf; deshalb sei alles ‚spezifisch Menschliche‘ lediglich Fiktion und Täuschung. Statt sich auf ein imaginäres Ego zu konzentrieren, empfiehlt er, „kosmisch“ zu empfinden.⁵⁶⁸

In dieser absoluten Einsamkeit,⁵⁶⁹ in der jenseits aller Sicherheiten, Werte und Ordnungen allein ein blindes Schicksal regiert, gibt es keinen Trost. Nur die *Instinkte* und das *Fühlen* können einen gewissen Wahrheitsanspruch für sich behaupten, weil sie aufgrund ihrer Unableitbarkeit ursprünglicher seien als alles andere.⁵⁷⁰ Das authentische, unverfälschte *Leben*, das Nietzsche so überaus ersehnt, findet er offenbar ausschließlich im Naturhaften: im Werden und Vergehen, im universalen

⁵⁶⁵ Vgl. Magnus STRIET, Selbst-Erlösung? Anmerkungen zu Nietzsches Subjektkritik, in: Natürlich: Nietzsche!, hg. v. Klaus MÜLLER, 29-47; Karen JOISTEN, Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche, Würzburg 1994.

⁵⁶⁶ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 216.

⁵⁶⁷ Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Bd. III, 903; vgl. Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 311.

⁵⁶⁸ Vgl. Nachgelassene Fragmente. Anfang 1880 bis Sommer 1882, KSA 9, 442 f.

⁵⁶⁹ Vgl. Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Die Heimkehr, Bd. II, 432f.

⁵⁷⁰ Vgl. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Bd. III, 903, 909.

Machtstreben, in der Durchsetzung der Stärksten, im Einfallsreichtum der Genies und im ewigen Kampf. Nietzsche akzeptiert keine andere Begründung für das Leben als das Leben selbst; einzig das Bestreben zur Arterhaltung und Selbststeigerung scheint irreduzibel, auch wenn dies „im Grunde Trieb, Instinkt, Torheit, Grundlosigkeit“⁵⁷¹ ist. Wenn überhaupt von einem Sinn des Daseins gesprochen werden kann, dann wäre er hier anzutreffen.

Am Ende steht eine ernüchternde Einsicht: „Du wirst niemals mehr (...) im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben (...) – es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen“⁵⁷². – Nietzsche bleibt existentiell heimatlos und konfrontiert sich – allein und ohne Sicherheiten – mit dem Ungeheuren des Daseins. Und dieses Ungeheuerliche entdeckt er überall: im äußeren schicksalhaften Geschehen, in den Unabänderlichkeiten und Notwendigkeiten der Natur und in der unbegreifbaren Abgründigkeit der eigenen Person. Doch wie kann es ihm angesichts dieser Lage gelingen, ein lebens-bejahender und wahrhaftiger Mensch zu werden, und was kann er tun, „um sich für die Zukunft enttäuschungsfest zu machen“⁵⁷³? Für Nietzsche wird es zu einem „Gradmesser der Willenskraft, wie weit man des Sinnes in den Dingen entbehren kann, wie weit man in einer sinnlosen Welt zu leben aushält“⁵⁷⁴.

- **Zunächst: Nein sagen**

Gegen das Scheinwissen der Vergangenheit will Nietzsche seine *neue Lehre* setzen. Doch um der Schöpfer des absolut Neuen werden zu können, muss er zuerst ein „Vernichter sein (...) und Werte zerbrechen“⁵⁷⁵. Dazu bedarf zunächst es eines „reinigenden Nihilismus, der die Nichtigkeit früherer Ideologien offenlegt. Mit dem Selbstverständnis eines Propheten übernimmt Nietzsche die Offenbarung des Nihilismus selbst: Er entlarvt, dekonstruiert und zerstört alle traditionellen Sicherheiten und Systeme. Keinesfalls sei die Welt so, wie es sich die Theologen und Philosophen zurechtgelegt hätten. Wenn überhaupt, lasse die Welt sich nur *weltlich* verstehen, niemals aber durch eine *weltfremde* Optik. Wie bereits Schopenhauer erkennt auch Nietzsche in ihr nichts „Vernunftartiges, Logisches“ oder gar „Geistartiges“⁵⁷⁶. Alle

⁵⁷¹ Die fröhliche Wissenschaft. Erstes Buch 1, Bd. II, 34.

⁵⁷² Ebd. Viertes Buch, Aph. 285, Bd. II, 166f.

⁵⁷³ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 103.

⁵⁷⁴ Nachgelassene Fragmente Herbst 1887, KSA 12, 366.

⁵⁷⁵ Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin, Aph. 1, Bd. II, 1153.

⁵⁷⁶ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 36, 40.

Versuche, das Konkrete, Einzelne und Unmittelbare in etwas Höheres, Übergeordnetes oder Metaphysisches aufzuheben, seien hinterlistige Täuschungen und damit nichtig. Statt belastbarer Erkenntnisse habe der Mensch immer nur sich selbst in den Blick bekommen. Sämtliche bisherigen Theorien hätten lediglich die Abgründigkeit des Daseins mit reichlich Blendwerk kaschieren wollen, um ihren Anblick erträglicher zu machen. Sobald sich jedoch das Wissen über sich selbst aufgeklärt habe, müsse man erkennen, dass es weder allgemeine noch synthetische Begriffe gebe, dass die Welt etwas ganz und gar Ungeheures und Unerträgliches sei und dass sie deshalb niemals begriffen werden könne.

Ähnlich wie Arthur Schopenhauer kann auch Friedrich Nietzsche einzig einen ungestümen *Willen zum Leben* in der Welt erkennen; dieser Wille stellt für ihn so etwas wie ein ontologisches Grundprinzip aller Wirklichkeit dar. Deshalb hält er das Christentum für eine „Religion jenseitsfixierter Lebensverneinung“⁵⁷⁷ und seine Gottesvorstellung für einen „Gegensatz-Begriff zum Leben“⁵⁷⁸. Die christliche Sittenlehre verhöhnt er als „*décadence*-Moral“⁵⁷⁹, weil mit ihrer Hilfe Lüge, Ressentiment und Schwäche in ‚Wahrheiten‘ umgemünzt würden. Das Christentum gaukele dem Menschen ein objektives Wissen über Werte und Moral vor, doch verfolge es mit seiner Lehre ausnahmslos eigene Machtinteressen; letztlich seien die christlichen (wie alle) Bewertungen und Begriffe leer. Stattdessen verfißt Nietzsche die Sinnlosigkeit und Gleichgültigkeit der Welt, deren *Wille zum Leben* jenseits von gut und böse stehe.

Für alle unverfügbaren Zufälle und Notwendigkeiten des Lebens – also für all das, was dem Menschen zum *Schicksal* werden kann, gibt es in Nietzsches neuer Lehre keine akzeptable Rechtfertigung. Nach seiner Überzeugung existiert nirgends eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn, dem Woher oder dem Zweck des Widerfahrens, so dass ihm bereits sinnlos erscheint, danach zu fragen.⁵⁸⁰ Denn das Schicksal zu rechtfertigen würde ja bedeuten, es in ein größeres, übergeordnetes – also wahrscheinlich kosmologisches oder metaphysisches – System zu integrieren, um es am Ende doch als zumindest nicht sinnwidrig erscheinen zu lassen. Man würde dem Schicksal eine Bedeutung hinzufügen, die ihm nicht zukomme, und dies lehnt Nietzsche strikt ab. Die Dynamik der Welt sei absolut ziellos, wirr und unerhellbar, so dass sich dieses Ungeheure niemals nivellieren, rationalisieren oder rechtfertigen lasse. Wer meine, hinter oder über den Wechselfällen des Daseins stehe eine sinngebende Ordnung oder ein absichtsvoller göttlicher Plan, erliege dem eigenen

⁵⁷⁷ Jürgen WERBICK, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, 159f.

⁵⁷⁸ *Ecce homo*, *Warum ich ein Schicksal bin*, Aph. 8, Bd. II, 1159.

⁵⁷⁹ *Ebd.*, Aph. 4, Bd. II, 1154 (kursiv i. O.).

⁵⁸⁰ Vgl. Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich*, 100.

Wunschdenken, weil er deren Nichtvorhandensein vermutlich nicht aushalte. Für Nietzsche gibt es keine Wahrheit jenseits der Wahrheit-des-Faktischen, und damit gibt es auch keinen ästhetischen, spirituellen oder wissenschaftlichen Trost im Schicksal. Weil er allein das *Leben* als die einzige Vernunft betrachtet, bleibt kein Platz für eine rechtfertigende Über-Vernunft, und weil er die Welt für geistlos hält, kann sie der Mensch mit seinem Geist nicht erfassen. Keine Theodizee, keine Geborgenheitsphantasien und keine Beruhigungstheorien können die allgegenwärtigen Zufälle, Bosheiten und Ungerechtigkeiten wegerklären. Überall sieht Nietzsche nur Kräfte und Bewegungen am Werk; nichts gilt unbedingt, und keine Gewissheit gewährt Halt. „Sinn, Bedeutung und Wahrheit liegen weder am Ursprung noch am Ziel. Die Wirklichkeit ist alles, was unterwegs ist.“⁵⁸¹

Nietzsche bezichtigt das menschliche Erkenntnisstreben des Größenwahns: Erkennen könne man ausschließlich Vertrautes, Ähnliches oder Verstehbares – und all das treffe für die Welt, wie sie dem Menschen schicksalhaft begegne, nicht zu. Weil sie „keine intelligible Welt“⁵⁸² sei, lasse sie sich weder begreifen noch auf den Begriff bringen, geschweige denn, in den Griff bekommen. Wer meine, die Welt verstanden zu haben und ihre Geschehnisse mit seinem (Geheim-)Wissen rechtfertigen zu können, verkenne die Abgründigkeit des „blinden, opaken, bloß vorhandenen Sein[s]“⁵⁸³.

Überhaupt bergen die großen Welt-Rechtfertigungssysteme in Nietzsches Augen eine gravierende Gefahr: Sie erklärten das schicksalhafte Weltgeschehen nicht nur durch phantastische Metatheorien, sondern sie entschuldigten es zugleich und ließen es in seiner brutalen Tatsächlichkeit nicht gelten. Damit beruhigten sie zwar die Angst der Menschen, weil sie es ihnen ersparten, sich der kaum zu ertragenden Abgründigkeit des Daseins zu stellen, doch sei diese Verharmlosungstaktik nicht nur intellektuell unredlich und des Menschen unwürdig, sondern provoziere zudem eine übereilte und erniedrigende Unterwerfung unter das Faktische. Statt sich mit diesen Beschwichtigungs- und Verklärungsversuchen zu beruhigen, müsse man sich mit der Verhängnishaftigkeit der Welt konfrontieren, und dann werde man erkennen, dass das Leben weitaus schlimmer, gefährlicher, rücksichtsloser und vernichtender sei, als es den Menschen immerzu vorgemacht werde.

Auch in diesem Punkt richtet sich Nietzsches vernichtende Kritik gegen das kirchliche Christentum, weil es mit seinem Vorsehungs- und Jenseitsglauben die Welt auf den Kopf gestellt habe. Denn mit der Vorsehungslehre versuche es, das Schicksalhafte um seine Härte zu bringen, und mit dem Jenseitsglauben erfinde es eine Alter-

⁵⁸¹ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 172.

⁵⁸² *Ecce homo*, Menschliches, Allzumenschliches, Bd. II, 1123 (kursiv i. O.); den Satz übernimmt Nietzsche von dem Naturwissenschaftler und Freund Paul Rée.

⁵⁸³ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 174.

native zum Tatsächlichen. Statt das Leben in seiner erbarmungslosen Unmittelbarkeit zu bejahen, betreibe es unentwegt „Weltverleumdung“ und „Verbrechen *am Leben*“⁵⁸⁴. Weil es nämlich in allem Sein und Geschehen das freie Handeln Gottes erkenne, der zwar in dieser bestimmten Weise entschieden habe, aber in seiner schöpferischen Allmacht auch anders hätte entscheiden können, behaupte es die *Kontingenz* des Wirklichen; wenn Gott es wolle, könne die Welt auch ganz anders oder auch gar nicht sein. Mit diesem theologischen Kniff bringe das Christentum die Wirklichkeit um ihren Wert, weil es sie als willentliche Schöpfung betrachte und deswegen für *nicht notwendig* erkläre. Es stelle damit die Absolutheit Gottes über die Unbedingtheit der Wirklichkeit, und dies sei ein Verrat an der Welt. Die Geltung des Welthaften werde aufgeweicht, weil nun das Unverfügbare nur deswegen ist, weil Gott es *will* – und nicht, weil es (naturhaft) sein *muss*.

Zudem übernehme das Christentum die Rolle des Fluchthelfers für die Zukurzgekommenen, die sich in einem imaginären Jenseits ihre ewige Rehabilitierung versprechen, und mache sich zugleich zum Sprachrohr des Ressentiments gegen das Leben. Dafür erwarte es als Gegenleistung vonseiten seiner Profiteure die unbedingte Bejahung Gottes – freilich um den Preis der eigenen Selbst-Verneinung. Konsequenter verachte der christliche Glaube deshalb die Vitalität, Schönheit und Stärke des Menschen; stattdessen mache er seinen Gott zum Bestandsgaranten für die Benachteiligten, Schwachen und Missachteten. Nietzsche lehnt dieses Pseudo-Gutsein rundherum ab, weil es das irdische Geschehen nicht nach irdischen, sondern nach über-irdischen Kriterien beurteile und dementsprechend handle. Im Laufe der Geschichte habe sich das Christentum verhängnisvollerweise die Interpretationshoheit über die Welt angeeignet und nun nichts anderes im Sinn, als die Wirklichkeit mit seiner Moral zu verraten und sich am Leben zu rächen.⁵⁸⁵

Die Erde und ihre inneren (Macht-)Strukturen seien jedoch absolut alternativlos, also Schicksal, und damit normativ. Weil das urwüchsige Leben – bevor es durch christliche Manipulation umgewertet wurde – keine Ethik kennt, räumt Nietzsche alle (künstlich-erfundenen) ‚Werte‘ der alten Sklavenmoral radikal ab: Er sagt nein zu Nächstenliebe, Selbsthingabe, Gnade, Barmherzigkeit und Solidarität; er verachtet Krankheit, Schwäche, Missratenheit und alles Lebensverneinende. Schließlich rette auch die Natur nicht das Zugrundegehende und Schwache. Doch Nietzsche bleibt bei diesem Nihilismus nicht stehen; sein Heilsziel ist die „große Loslösung“ aus den Versklavungen einer falschen Weltanschauung und Moral, und sein Programm einer neuen Herrenmoral lautet: „Du sollst Herr über dich werden, Herr

⁵⁸⁴ Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin, Aph. 6, Bd. II, 1156 f. (kursiv i. O.); vgl. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Bd. III, 800.

⁵⁸⁵ Vgl. Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin, Aph. 7, Bd. II, 1158.

auch über die eigenen Tugenden. (...) Du sollst das Perspektivische in jeder Wertschätzung begreifen lernen“.⁵⁸⁶

- **Anschließend: Ja sagen**

Nietzsches Nihilismus ist zwar äußerst radikal, aber er ist kein Selbstzweck. Der ‚Philosoph mit dem Hammer‘ betrachtet ihn als längst überfällige Abbrucharbeit und als Voraussetzung zum endgültigen Ja, „um dessentwillen das zu Verneinende verneint werden muss“⁵⁸⁷ Auf dem Weg zu einem „aufsteigenden und jasagenden Leben“ sei das „Verneinen *und Vernichten* Bedingung“⁵⁸⁸, und der reinigende Nihilismus zerstöre lediglich das Hohle und Leere der Vergangenheit. Der Raum *jenseits* des Nihilismus eröffnet für Nietzsche dann jenes freie Feld, auf dem er sein großes Ja sprechen will. Und dieses Ja kann einzig der Erde gelten, weil nur sie *ist* und weil nur sie *wahrheitshaltig* ist. Es wird ein leidenschaftliches Ja zur Welt, zum Leben und zur Absolutheit des Faktischen. Alles Schicksalhafte wird darin eingeschlossen sein.

Nietzsche muss sein Ja-zur-Welt allerdings aus eigener Verantwortung und Kraft sprechen. Weil er sich nicht den falschen Lehren anschließen, sondern eine neue schaffen will, hatte er sich von nahezu allen philosophischen und religiösen Wahrheitstraditionen losgesagt. Am Ende gilt Nietzsches Ja einer materiellen und begrenzten Welt, die in nie endender Zeit sinn- und ziellos durchs Weltall taumelt. In dieser Welt gibt es keinen Gott, keine Objektivität, kaum sichere Erkenntnis und keine Wahrheit als sie selbst, und statt eines zusammenhängenden Geschichtsablaufs ist alles Geschehen nichts anderes als ein Aufeinanderfolgen naturnotwendiger Ereignisse, die im Kleinen zwar kausal, im Großen jedoch chaotisch sind.⁵⁸⁹

Doch die Sehnsucht nach dem *wahren Leben* zieht Nietzsche so an wie das Meer einen Seemann. Geradezu besessen will er es wagen, ohne Mannschaft, Kompass, Lotse, Seekarte und Radar aufs offene Meer der Existenz hinauszufahren. Er weiß, dass er auf den Ozeanen vagabundieren wird und dass es nirgendwo einen sicheren Hafen gibt. Tiefenströmungen werden ihn fortreiben, und er wird gegen die Gewalt der Elemente ankämpfen müssen; seine Vorräte werden schwinden, nicht aber die Gefahren; vor der buchstäblichen Abgründigkeit des Meeres und vor dessen grenzenloser Weite wird er sich ebenso ängstigen wie vor der Einsamkeit und den Entbehrungen. Doch er wird versuchen, allen Widrigkeiten tapfer die Stirn zu bieten, damit er vor sich selbst bestehen kann; er will sich nicht unterkriegen lassen, son-

⁵⁸⁶ Menschliches, Allzumenschliches, Aph. 3 und 6, Bd. I, 439, 443 (kursiv i. O.).

⁵⁸⁷ Jürgen WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, 67.

⁵⁸⁸ Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin, Aph. 4, Bd. II, 1154 (kursiv i. O.).

⁵⁸⁹ Interessanterweise zeigt die moderne Quantenphysik, dass es sich genau andersherum verhält.

dern kämpfen, auch wenn es aussichtslos erscheint. Die einzigen Gewissheiten auf seiner Fahrt sind ihm die Planken unter den Füßen, die Unendlichkeit des Ozeans und die Ungewissheit des kommenden Tages. In allem – und trotz der vielen Nöte – wird er erkennen, dass das Meer sein Schicksal und sein einziger wahrer Gefährte ist. Und er wird es aus ganzem Herzen lieben.

Nietzsche ist sich sicher: Niemand vor ihm hatte (und hätte) es gewagt, eine solche Reise zu unternehmen. Mit ihm beginnt eine neue Zeitrechnung. – Doch, so wird zu fragen sein, was genau meint Nietzsche, wenn er von der ‚Welt‘ und dem ‚Leben‘ spricht? Was heißt es, beides zu ‚bejahen‘ und das Schicksal sogar zu ‚lieben‘? Wie, und vor allem warum soll das geschehen?

Welt. Die Hinwendung zur Welt, verbunden mit der Aufforderung, der Erde treu zu bleiben,⁵⁹⁰ bedeutet zunächst eine radikale Absage an alle Ideologien, die mit dem Fremdsein in der Welt kokettieren und sich in irgendeiner Weise über sie erheben oder sich aus ihr verabschieden wollen. Damit zielt Nietzsche selbstverständlich auf das Christentum, aber auch auf die platonisch-idealistische Tradition. Er will verhindern, dass die konkrete, unmittelbare und erlebte Wirklichkeit durch abstrakte Spekulationen untergraben wird. „Das Wesen“, erklärt Nietzsche, „ist nicht etwas, das hinter der Erscheinung steckt, sondern es ist selbst Erscheinung.“⁵⁹¹ Die Erde sei nicht das Phänomen von etwas anderem, sondern ganz sie selbst; sie sei der eigentliche und wahre Ort des Menschen; darüber, daneben oder dahinter gebe es nichts. Sofern der Mensch sich selbst bejahen wolle, müsse er auch Ja zu seiner Erden-Existenz sagen, denn anders als als Irdischen gebe es ihn nicht. Folglich lehnt Nietzsche jede Trennung des Menschen in (weltlichen) Leib und (überweltlichen) Geist als bloße Phantasterei strikt ab; das Geistige sei nichts anderes als nur eine besondere Funktion des Materiellen und zudem keinesfalls höherwertiger.

Wer die Welt im Sinne Nietzsches bejahen will, kann und darf somit nichts von seiner Bejahung ausschließen. Von wo auch könnten in einem „Absolutismus der Wirklichkeit“⁵⁹² jene Kriterien kommen, mit denen die Erden-Realität unterschieden werden könne? In einem Jenseits-von-gut-und-böse gilt stattdessen der *moral-freie* Grundsatz, dass unterschiedslos *alles* bejaht werden soll, „was faktisch geschieht“.⁵⁹³ Sein und Sollen sind nicht kongruent – sie sind absolut identisch.

Weil zu dieser Wirklichkeit auch schlimme Katastrophen, „*Notstände* aller Art“ sowie die „Furchtbarkeiten (...) in den Affekten, in den Begierden, im Willen zur

⁵⁹⁰ Vgl. Also sprach Zarathustra, Vorrede 3, Bd. II, 280.

⁵⁹¹ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 212.

⁵⁹² Ebd., 71.

⁵⁹³ Jürgen WERBICK, Gott verbindlich, 120; vgl. ebd.

Macht⁵⁹⁴ gehören, muss auch dies alles bereitwillig angenommen werden. Nietzsche fordert eine Bejahung gerade dann, wenn das zu Bejahende allem zuwiderläuft, was man zuvor für gut, schön und gerecht erachtet hatte. Sein ungeteiltes Ja gilt deshalb auch jenen Ungeheuerlichkeiten der Welt, die sonst gerne übersehen oder eiligst gerechtfertigt werden: So müsse man beispielsweise die erschreckende Wahrheit akzeptieren, dass begriffliche Erkenntnis gänzlich unmöglich sei, weil „es nur Einzelheiten“ gebe, die „alles sind, aber kein Ganzes“⁵⁹⁵; ebenso müsse man ja sagen zu der totgeschwiegenen Tiefenschicht des Menschen, die „von dionysisch-heraklitischer Art (...), grausam, vital und gefährlich“⁵⁹⁶ sei. Und endlich müsse man auch ja sagen zu den schicksalhaften Spielregeln der Natur, denen auch das menschliche Dasein vollständig unterworfen sei.

Wenn die Welt Gewalt, Ungerechtigkeit, Rücksichtslosigkeit und ungleiche Lebenschancen – also all das, was das ‚alte Denken‘ ablehnt – hervorbringe, dann sei mitfühlende Anteilnahme völlig unangemessen. Mitleid mit den Verlierern und Schwachen kaschiere nur die Wirklichkeit des Lebens, weil es darüber hinwegtäusche, dass soziale und naturhafte Tragiken wie auch unvermeidliche Schuld zu dieser Welt elementar dazugehörten. Nietzsche rät, schlimme Schicksalslagen nicht zu beseitigen, dienten sie doch der Auswahl, Höherentwicklung und Steigerung der menschlichen Gattung. Erst durch die hierdurch ermöglichte Selektion könnten sich Heroen aus der Durchschnittlichkeit herausbilden und sich über das Gewöhnliche erheben. Letztlich müsse es darauf ankommen, exakt das zu wollen, was das Sein und Geschehen der Welt ausmache. Nietzsche ist der Überzeugung, als einer der ersten dieses Ziel erreicht zu haben: „so ist’s jetzt mein Wille: / und seit das mein Wille ist, / geht Alles mir auch nach Wunsche - / Dies war meine letzte Klugheit: / ich wollte das, was ich muß: / damit zwang ich mir jedes ‚Muß‘... / seitdem giebt es für mich kein ‚Muß‘...“⁵⁹⁷

Die vorhandene biologisch-physische Welt – die Natur – wird für Nietzsche zum Fixpunkt aller weiteren Überlegungen. Gäbe es in seinem Denken eine Leerstelle für das, was einmal ‚Gott‘ hieß, so wäre es diese Welt-Natur: Vor ihr gibt es nichts, und über sie hinaus kann nichts Größeres gedacht werden; sie ist ungeschaffen und ewig, allmächtig und normativ; sie herrscht und bestimmt; sie flößt Angst ein und fasziniert; sie ist in allem gegenwärtig und doch mehr als jedes Einzelne. Nietzsches Dogma, dass auch der Mensch nichts anderes als Welt-Natur sei und sie niemals

⁵⁹⁴ Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin, Aph. 4, Bd. II, 1154 (kursiv i. O.).

⁵⁹⁵ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 215.

⁵⁹⁶ Ebd., 71.

⁵⁹⁷ Nachgelassene Fragmente, Sommer 1888, 20 [25], KSA 13, 553.

und in keiner Hinsicht überrage,⁵⁹⁸ hat weitreichende Folgen für sein Schicksals-Verständnis.

Natur. Wenn Nietzsche der Natur eine derart prominente Position gibt und sie zum absolut unhintergehbaren Schicksal erklärt, dann geschieht es nicht, um einem romantischen ‚Zurück-zur-Natur‘ das Wort zu reden. Nietzsche sieht im Naturgeschehen nämlich keineswegs die idyllische Harmonie naiver Schwärmer, sondern einen machtvollen Willen und einen allgegenwärtigen Kampf um das Gattungsüberleben durch Selbsterhalt.⁵⁹⁹ Deshalb gilt das große Ja, zu dem Nietzsche sich durchringen will, den evolutionären Regeln und den biologischen Gesetzen einer Natur, für die Moralität keine Kategorie ist. Nietzsches Natur-Begriff ist gekennzeichnet vom Recht des Stärkeren, von Selbststeigerung, von der Lust und dem Willen zur Macht, von Durchsetzungskraft und Ausbeutung.⁶⁰⁰ Er will Ja sagen zum Leib, zur Stärke, zu den Instinkten, den Affekten und dem eigenen Selbst; sein Ja soll den stolzen, gesunden, wohlgeratenen, jasagenden und zukunfts gewissen Menschen gelten, und dieses Ja soll auch alles umfassen, was die Welt ‚böse‘ nennt.⁶⁰¹

Hat man erst den physischen Natur-Leib und dessen Bedürfnisse als die „große Vernunft“ anerkannt und somit die *erste Natur* „verleiblicht“ (Friedrich Nietzsche), richtet sich alles weitere Streben auf die Erschaffung einer *zweiten Natur*, gewissermaßen einer Über-Natur für den Über-Menschen. Diese *zweite Natur* soll jedoch nicht die Rohheit und Geistlosigkeit der ursprünglichen Erstnatur durch humanisierende Kulturleistungen überwinden, sondern deren absolute Bedeutung durch entschiedene Selbstnaturalisierung noch verstärken; Nietzsche geht es nicht um die Zähmung des Naturhaften, sondern um dessen Steigerung und Verschärfung. Der Mensch, der sich mit der Welt verschmolzen und (buchstäblich!) nichts anderes mehr im Sinn hat als das Naturhaft-Ursprüngliche, steigt auf zum Übermenschen, und dieser ist *nichts anderes als* der Kristallisationspunkt dessen, was die Gesamtnatur immer schon ist. Bei ihm ist nicht nur das *Sollen*, sondern auch das *Wollen* mit dem schicksalhaften Welthaft-*Sein* identisch. Weil alles eins („kosmisch“) geworden ist, gibt es nichts Distanzschaffendes mehr zwischen dem Einzelnen und dem ‚Welt-Natur-Fatum‘. Was bislang ‚Freiheit‘, ‚Moral‘ oder ‚Individuum‘ genannt wurde, hört sodann auf zu existieren. Damit hat Nietzsche die Natur als absoluten Souverän der Welt (wieder) eingesetzt.

⁵⁹⁸ Vgl. Menschliches, Allzumenschliches. Von den ersten und letzten Dingen 34, Bd. I, 473.

⁵⁹⁹ Vgl. Nachgelassene Fragmente, Oktober 1888, KSA 13, 611f.

⁶⁰⁰ Vgl. Jenseits von Gut und Böse, Aph. 259, Bd. II, 729.

⁶⁰¹ Vgl. Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin, Aph. 8, Bd. II, 1159.

Doch warum macht er das? Warum führt Nietzsche – trotz aller zuvor geäußerten Metaphysikkritik – mit der *Natur* schließlich doch wieder ein quasi-metaphysisches Wesensprinzip der Welt ein?

Man darf vermuten, dass es ihm um nichts Geringeres als um die Wahrheit geht. Nietzsche ist der Auffassung, dass, je weiter sich der Mensch von seiner *natürlichen* Quelle entfernt und das Geschäft der Wahrheit, Moral und Interpretation selbst in die Hand genommen habe, nur Lebensverneinung, Verfall und Lüge herausgekommen sei. Mit der Aneignung der praktischen und Deutungs-Hoheit über die Welt habe der Mensch gewissermaßen sein eigenes Wesen verraten und sich am Leben vergangen, wobei das Christentum die fatale Funktion des Dekadenzbeschleunigers übernommen habe. Festen Boden und Orientierung – also doch: Wahrheit (!) – finde man nur am ontologischen Ursprung von allem, und diesen Ursprung sieht Nietzsche nicht im Geistigen, nicht in einer Philosophie und erst recht nicht in einem Gott, sondern allein in der Ewigkeit der konkreten Welt-Natur. Diese wird ihm zur ungeschaffenen Urmutter allen Seins (einschließlich des Menschen), zum ‚un-metaphysischen‘ Wesensprinzip aller Wirklichkeit und damit zur Norm aller Normen. Etwas ‚Wahreres‘ als die Wahrheit der Natur ist für Nietzsche schlicht unvorstellbar, und deshalb bezeichnet er jeden, der eine andere ‚Wahrheit‘ lehrt, als Betrüger.⁶⁰²

Allerdings, die Welt-Natur weiß nicht um sich, weil sie kein Bewusstsein hat. Sie verfolgt außer ihrem Selbsterhalt kein höheres Ziel und dichtet vor allem keine phantastischen Theorien hinzu. Sie kennt nicht ihre Wahrheit, weil sie überhaupt keine Wahrheit kennt; Geist und Moral sind ihr fremd – sie *ist einfach*: Ihre bloße Existenz, ihr dominantes Dasein, genügt zu ihrer Rechtfertigung. Nietzsche empfindet diese Einfalt als äußerst verlockend. Nicht ein *naturverbundenes*, sondern ein *naturhaftes* Leben – eine völlige *Adaequatio* mit der Natur – schwebt ihm als Lebensideal vor: einfach und dionysisch zu leben, dem spontanen Gefühl zu folgen und keine Skrupel zu kennen, nicht zu reflektieren und stets alles anzunehmen, was die Welt als Schicksal bereithält. Wo sonst ließe sich ‚Wahrheit‘ finden, wenn nicht hier? Weil aber die Natur mitsamt ihrer Strukturen und ihrer ‚wertjenseitigen Werte‘ ebenso unverfügbar wie alternativlos ist, erlangt sie als *Fatum unbedingte* und *alleinige* Bestimmungsmacht. Denn angesichts des Welt- und Naturtotalitarismus ist

⁶⁰² Wahrheits-Kriterien sind also nicht die Vernunftseinsichten (z.B. das Nützliche, Konstruktive, Logische, Mehrheitliche), sondern die pure Macht (d.h. das, was sich durchsetzt oder durchgesetzt hat). Ob etwas ‚wahr‘ ist, entscheidet somit weder Vernunft noch Argument. Etwas abgewandelt kennt man diesen Zusammenhang aus dem Recht, wo es seit Thomas Hobbes’ *Leviathan* heißt: „Auctoritas, non veritas facit legem“ (vgl. Hermann LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, München 2004, 80, Anmk. 14).

kein *über*-natürlicher Standort mehr denkbar, von dem aus die Natur kritisiert werden könnte. Nietzsches Naturalismus ist in sich geschlossen und konsequent: Alles ist Natur, und außer der Natur war nichts, ist nichts und wird niemals etwas sein. Die All-Natur ist Rahmen, Bild und Maler in einem.

Bezeichnenderweise sieht Nietzsche im kindlichen Lebensgefühl den Inbegriff einer erlösten Existenz:⁶⁰³ Denn ein Kind vereinigt auf natürliche Weise Gefühl, Welt und Wille; es hält für wahr, was es vorfindet, und wertet nicht; es lebt spontan und handelt unmittelbar; es erwartet nichts, freut sich aber über Zuwendung; ein Kind hegt keine Hintergedanken, es spricht aus, was ihm in den Sinn kommt, und kümmert sich nicht um Moral; es versenkt sich in sein Spiel und lebt den Augenblick; es denkt nicht an gestern und nicht an morgen – und vor allem: nicht an sich selbst.

Weil sich die All-Natur ihres Seins nicht bewusst ist, begegnet Nietzsche allen Formen des Bewusstseins mit großer Skepsis, und manchmal scheint es, als sehne er geradezu einen Zustand der Vor- und Unbewusstheit herbei. Reflektieren zu können, ist in Nietzsches Augen alles andere als ein Vorteil, denn erst wegen seines intellektuellen Vermögens habe der Mensch ein sentimentales Gespür für das Elend der Welt entwickeln können. Es habe sich gezeigt, dass das bewusste Denken immer wieder ein Einfallstor für defätistische Ideologien (wie beispielsweise die christliche Moral) gewesen sei. Würde der Mensch nicht nachdenken, wäre sein Leben bedeutend leichter, da ihm die Vergeblichkeit, Not und Brutalität der Welt keine Skrupel bereiteten. Um den Augenblick dionysisch genießen zu können, sei es ohnehin besser, der „Unbewusstheit des Triebes“ zu folgen und „nicht zur Besinnung zu kommen“.⁶⁰⁴

Offenkundig sieht Nietzsche in der Geistbegabung des Menschen nicht nur nichts Transzendentes, sondern auch keine selbstständige Wirklichkeit. Für ihn steht das Bewusstsein keinesfalls der Natur entgegen oder *über* ihr; es stellt nur insofern ein besonderes Vermögen (*innerhalb*) der Natur dar, als dass diese sich im menschlichen Denken ihrer selbst bewusst wird und erkennt, was sie antreibt.⁶⁰⁵ Die vollständige Naturalisierung der Intellektualität führt jedoch zwangsläufig zu ihrer Stilllegung. Denn durch die Neutralisierung ihres Eigenstands verliert sie das Stör-Potential, als *kritische* Instanz – also als Gegenpol zur Schicksalhaftigkeit der Welt – Alternativen zum Faktischen zu artikulieren. Ihre Funktion beschränkt sich lediglich darauf, die Wahrheit der Wirklichkeit zu bestätigen und in sie einzuwilligen.

⁶⁰³ Also sprach Zarathustra, Von den drei Verwandlungen, Bd. II, 293f.

⁶⁰⁴ Unzeitgemäße Betrachtungen. Schopenhauer als Erzieher 5, Bd. I, 323; vgl. Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 111.

⁶⁰⁵ Vgl. Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 112, 114.

Leben. Für Nietzsche ist die Natur wesentlich *Leben*. Deshalb kommt dem Leben als natürlichem Leben in seinem Denken eine entscheidende Bedeutung zu. Nietzsche zielt damit allerdings nicht auf den unbedingten Respekt vor *jedem* Leben und erst recht nicht auf sittlich-moralische Hochschätzung alles Lebendigen, sondern er meint – eher im Sinne eines Biologismus – den Anspruch auf *Lebenssteigerung* und *Lebensgenuss* für die Heldenhaften und Starken. Ganz in der Tradition Heraklits und Hobbes' gehöre es zur schicksalhaften Dynamik des Lebens, dass sich im Kampf um Ressourcen und Macht stets der Willenstärkste, Robusteste und Skrupelloseste durchsetze. Deshalb deutet Nietzsche das Leben als Kampfplatz, auf dem sich dieser universale *Wille zur Macht* austobe und auf dem die edlen und wertvollen Exemplare der Menschheitsgattung offenbar würden. Die Heroen des neuen Zeitalters seien jene Über-Menschen, die das Leben nicht unter einer Auswahl-Perspektive sähen und es entsprechend bewerteten, sondern die es *als alles* nähmen, es rückhaltlos bejahten und ohne Absicht, Bedingung oder Verdienstaussicht in ihm aufgingen. Die Über-Menschen hätten gelernt, die unverfügbaren Strukturen des Lebens als ihren eigenen Willen zu begreifen und sogar „das Notwendige an den Dingen als das Schöne [zu] sehen“⁶⁰⁶ – also: Das Schicksal zu lieben.

Wenn es überhaupt einen Lebenszweck gäbe, bestünde er darin, sich wie eine sich vergeudende Blume dem ganzen Leben hinzugeben, um es dionysisch auszukosten – ohne Angst vor der Zukunft, ohne Reue über das Vergangene und ohne schlechtes Gewissen in der Gegenwart. Weil es dem christlichen Ressentiment gelungen sei, die Tugenden der Lebensverneinung mit der Aura der Wahrheit zu umgeben, lautet Nietzsches Programm nun: Rückabwicklung der *Décadence-Moral* und Rehabilitierung des Lebens mittels der „Umwertung aller Werte“.⁶⁰⁷ Was zähle, meint Nietzsche, sei allein das Jetzt und das Hier, jener „Augenblick“, wie er betont, in dem sich die „Ewigkeit“ verdichte; das Leben sei immer nur ‚im Präsens‘ zu haben, und deshalb müsse man zu jedem Moment *bedingungslos* Ja sagen, ohne sich von etwas Jenseitigem beeinflussen zu lassen.⁶⁰⁸

Dies bedeutet allerdings auch, das Schreckliche und Grausame des Lebens nicht zu meiden, sondern sich ihm mit Selbstdisziplin und Tapferkeit zu stellen, sich von diesem Übermächtigen auch dann nicht beugen zu lassen, wenn es einen (fast) umbringt, und sich in allen Widerfahrnissen mit innerem Triumph dem Schicksal hinzugeben.⁶⁰⁹ Für Nietzsche sind auch die schlimmsten schicksalhaften Widerfahrnisse kein Skandal, sondern ein willkommenes Mittel zur Selbststeigerung und Selekti-

⁶⁰⁶ Die fröhliche Wissenschaft, Viertes Buch, Aph. 276, Bd. II, 161 (kursiv i. O.).

⁶⁰⁷ Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin, Aph. 1, Bd. II, 1152.

⁶⁰⁸ Nachgelassene Fragmente, Ende 1886 – Frühjahr 1887, KSA 12, 307f.; vgl. ebd.

⁶⁰⁹ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 154.

on. Denn die Chance, über sich und die ‚erste Natur‘ hinauszuwachsen, steige in dem Maße, wie die Herausforderungen des Lebens ungeheurerlicher würden; schließlich, so erklärt Nietzsche, erweise sich die Größe eines Menschen an der Tollkühnheit der Aufgabe.

Letztlich schließt die unbedingte Lebensbejahung auch die heroische Annahme des Todesschicksals mit ein. Nietzsche sieht darin kein Problem, bedeutet doch ‚Leben‘ für ihn, nicht nur zu vernichten, sondern auch vernichtet zu werden. Anders sei das Leben nicht zu haben – zum Tod gebe es keine Alternative.

Wille. Im Denken Nietzsches fällt dem ‚Willen‘ eine so elementare Bedeutung zu, dass er den ‚Logos‘-Begriff des Johannesprologs höchstwahrscheinlich nicht mit ‚Wort‘, sondern mit ‚Wille‘ (oder vielleicht ‚Kraft‘) übersetzt hätte.⁶¹⁰ Dabei gibt Nietzsche dem *Willen* eine Sinnspitze, die ihn deutlich vom üblichen Sprachgebrauch abhebt: In seinem Verständnis meint ‚Wille‘ nämlich nicht etwas bewusst Gewolltes; er ist gerade nicht das fassbare Resultat der Geistestätigkeit eines denkenden Subjekts – Nietzsches ‚Willen‘ hat mit *Willensfreiheit* oder *Willensbildung* nichts zu tun. Stattdessen sieht er den Willen als eine unverfügbare Kraft, die zwar in allem Seienden existiert, aber trotzdem von diesem nicht unterschieden werden kann. Er ist erkennbar, aber nicht greifbar; er ist niemals Objekt, sondern stets Handlungsinitiierender. Für Nietzsche ist der ‚Wille‘ jedoch keine Substanz und kein Sein im Sinne der traditionellen Metaphysik, sondern eher das irdisch-konkrete Urprinzip der Welt. Als *reiner, absoluter und unbedingter Wille* subsistiert er gewissermaßen ewig. Obwohl Nietzsche es vermutlich bestreiten würde, gerät ihm der ‚Wille‘ de facto doch zu einem ontologischen Grundprinzip und ersetzt das vergleichsweise ‚harmlose‘ und ruhende Sein. Ist für Nietzsche die materielle Welt sozusagen der stoffliche Lebens-Raum, so ist der amorphe Wille sein alldurchherrschendes Prinzip; durch ihn und mit ihm und in ihm hat alles Bestand. Der ‚Wille‘ ist gewissermaßen die ‚Seele‘ der Welt, ihr *Kraftzentrum*, ihr unhintergebares ewiges Schicksal.

Doch was will der Wille, und worauf richtet er sich? – Dem Willen, so präzisiert Nietzsche, gehe es um nichts anderes als um sich selbst. Er habe keinen Inhalt und kenne keine Ziele außer seinem Selbsterhalt und der eigenen Macht-Steigerung. Während der schopenhauersche Wille lediglich *sein* wollte, will der Wille Nietzsches immer und allem *überlegen sein*. Vermochte die Freiheit dem schopenhauerschen Willen Einhalt zu gebieten und ihn sogar stillzustellen, ist Nietzsches Wille stärker als alles denkbare Vermögen. Sein *Wille zur Macht* ist eine intolerante und rück-

⁶¹⁰ Vgl. Johann Wolfgang von GOETHE, Faust I, Studierzimmer, hg. v. Erich TRUNZ, München 1986, 44.

sichtslose Macht, deren Machthunger niemals gestillt werden kann. Weil der *Wille zur Macht* als daseinsbestimmende Kraft nicht erst (von außen) zur Welt hinzukommt, sondern mit ihr immer schon gleichursprünglich und identisch ist, steht die Welt in keinem instrumentellen Verhältnis zu ihm. Anders als die alten Schicksalsgötter der Religionen wirkt er weder mittelbar noch unmittelbar in die Welt hinein, denn er *ist* die Wirklichkeit dieser Welt. „Und wißt Ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist?“, fragt Nietzsche, und sogleich gibt er die Antwort: „Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selbst seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“⁶¹¹

Den *Willen-zur-Macht* als die *Wahrheit-der-Welt-und-des-Menschen* erkannt zu haben, hat für das Schicksals-Denken Nietzsches eine eminente Bedeutung. Wenn *Wahrheit* nämlich nichts anderes ist als der Wille zur Macht, ist *alles* Gewollte – allein weil es *gewollt* wird – bereits wahr; damit wird das Wollen zum alleinigen Wahrheitskriterium. Wenn es nun aber so ist, dass der natürliche Wille-zur-Macht des Menschen Schicksal ist, dann ist dieses Schicksal ebenfalls wahr – und jede Kritik oder Alternative wäre unberechtigt.

Sofern Nietzsche von der Wahrheit des Willens spricht, hat er jedoch nicht das bewusste und reflektierende Wollen im Blick, sondern den Willen zur Unmittelbarkeit,⁶¹² d.h. zum spontanen, ursprünglichen und unverfälschten Begehren, wie es sich in den naturhaften Trieben, Instinkten und Lüsten (der Herrenmenschen) zeigt. Nietzsche geht es um den unkritischen und willenlosen Willen, der nicht weiß, dass er will und was er will. Das Ja zum Leben, wie Nietzsche es sprechen will, bedeutet somit zugleich ein Ja zu diesem urwüchsigen, rohen und egoistischen Schicksals-Willen.⁶¹³ Statt sich den – wegen seiner Naturhaftigkeit – ‚wahren‘ Willen religiös oder kulturell ausreden zu lassen, fordert Nietzsche die „Kraft (...) zur Selbstbestimmung [und zur] Selbst-Wertsetzung“; als einzige Wahrheit solle nichts anderes als der „Wille zum *freien Willen*“⁶¹⁴ zu seinem Recht kommen.

Die Bejahung des *Willens zur Macht* bedeutet für Nietzsche zunächst, die Macht über sich selbst zurückzugewinnen. Wer dann die anezogenen Pseudo-Willen überwinde und sich auf die Wahrheit seines Tiefen-Willens (buchstäblich) verlasse, habe den Schlüssel in der Hand, sein Selbst zu steigern und über seine erste Natur hinauszuwachsen; er lerne zu begreifen, dass das Leben Zweck an sich selbst sei und

⁶¹¹ Nachgelassene Fragmente Juni-Juli 1885, KSA 11, 610f.

⁶¹² Vgl. Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 130.

⁶¹³ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft. Fünftes Buch, Aph. 347, Bd. II, 212f.

⁶¹⁴ Menschliches, Allzumenschliches I, Vorrede 3, Bd. I, 440 (kursiv i. O.).

dass man sich ihm frei hingeben müsse.⁶¹⁵ Dem *Willen zur Macht* zu folgen, heißt darüber hinaus, sich nicht beirren zu lassen von den reaktionären Kräften, die das Ich nieder-, aber die Moral hochhalten wollen. Nichts führe so sehr zu einem wahrhaftigen Dasein wie die Entdeckung und Bejahung des *Willens zur Macht*, denn wer die kraftvolle Wahrheit dieses schicksalhaften Ur-Willens in sich spüre, schrecke auch vor den gewaltigsten Aufgaben nicht zurück: Er lasse sich keine Ziele mehr vorgeben, sondern erschaffe eigene und mache sich so zum Schöpfer seiner selbst; als mündig Gewordener glaube er nicht länger den entmündigenden Lehren der Vergangenheit; und als jemand, der zu seiner wahren Größe erwacht sei, handle er niemals mehr unter seinem Wert. Als Heiliger einer wahrhaft erlösten Zeit definiere der kommende *Übermensch* auf völlig neue Weise, was künftig als ‚menschlich‘ zu gelten habe.⁶¹⁶

Den *Willen zur Macht* als das schicksalhafte Gesetz der Welt zu bejahen, bedeutet freilich auch, Krieg, Egoismus, Unbarmherzigkeit, Menschenzucht und einen elitären Heroenkult ebenso als Wahrheiten zu begrüßen wie das Vernichtungstreiben der Geschichte und die Grausamkeiten der Natur. Nietzsche ist der festen Überzeugung, dass es die Übermenschen der neuen Generation ertrügen, in die dunklen Abgründe der sinnlosen Welt zu blicken, ohne vor deren Ekel oder ihrer eigenen Scham zurückzuschrecken.⁶¹⁷ Sie hätten es nicht mehr nötig, die angebliche Kontingenz der Welt zu kompensieren oder sie durch Rückgriff auf etwas ‚Höheres‘ zu rechtfertigen. Wer den *Willen zur Macht* verinnerlicht und die Begründungsunbedürftigkeit der Welt akzeptiert habe, verfüge über eine „Optik des Lebens, die jede Trostbedürftigkeit überwinde“⁶¹⁸; er verzichte darauf, die Welt hinter sich zu lassen, weil er fähig sei, sie auszuhalten.

- **„Amor fati“: Die Liebe des Schicksals**⁶¹⁹

⁶¹⁵ Vgl. *Götzen-Dämmerung*, Was ich den Alten verdanke, Aph. 4, Bd. II, 1030-1032; Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich*, 100.

⁶¹⁶ Vgl. Rüdiger SAFRANSKI, *Nietzsche*, 46.

⁶¹⁷ Ebd., 99.

⁶¹⁸ Ebd., 80.

⁶¹⁹ Vielfach und mit unterschiedlicher Resonanz wurde immer wieder versucht, das Denken Nietzsches vor seinem lebensgeschichtlichen Hintergrund psychologisch verständlich zu machen (z.B. an der nachgeholten Vater-Sohn-Auseinandersetzung). Diese Ansätze vertreten im Wesentlichen die Auffassung, dass Nietzsche zwar vordergründig Sachfragen verhandle, aber diese ihm nur als Vehikel dienten, sein persönliches Lebensschicksal zu reflektieren. Ob und in welchem Maße derartige Ansätze hilfreich sind, wird sicher zu diskutieren sein; wahrscheinlich aber wären ohne seine persönliche Betroffenheit die Überlegungen zur ‚Liebe des Schicksals‘ in dieser Form nicht möglich gewesen.

Um echte Erlösung zu erlangen, soll Nietzsches Übermensch die Kraft aufbringen, sich die unmittelbare Welt und ihre unabänderlichen Notwendigkeiten zum alleinigen Schicksal werden zu lassen. Weil jedoch nur *Wahrheit* über das Potential verfügt, einen Menschen existentiell zu binden,⁶²⁰ kann Nietzsches Appell nur unter der Voraussetzung vertretbar sein, dass der ‚Gegenstand‘ der geforderten Identifikation zweifelsfrei wahr ist und deshalb absolute Geltung beanspruchen darf. In der konkreten materiellen Wirklichkeit mit ihrem permanenten Daseinskampf und ihren natürlichen Selektionsstrukturen, aber besonders im *Willen zur Macht* glaubt Nietzsche genau jene *erstursprüngliche* und deshalb *letztgültige* Wahrheit gefunden zu haben, die dem Menschen Erlösung garantieren und der er unbedingt vertrauen kann. Andere Wahrheits-Instanzen scheiden dagegen aus. Insbesondere das Christentum habe mit seinen ‚Wahrheiten‘ alle Glaubwürdigkeit verspielt, weil es mit seiner Mitleidsdoktrin und seiner Jenseitsgläubigkeit über die evidente Wahrheit der Wirklichkeit hinweggegangen sei; statt sich der Erde zuzuwenden und dieser bis zum Tod treu zu bleiben, habe es Leitern in den Himmel gestellt und alles Irdische geringgeachtet oder schlechtgeredet.

Bestimmt würde sich Nietzsche nicht damit abmühen, seinen Lesern ein erfüllteres Leben zu verkünden, wäre er ein eingefleischter Misanthrop. Zweifellos soll sein leidenschaftlicher *Diesseitsglaube* als eine wirksame Erlösungslehre verstanden werden. Nach dem Vorbild der religiösen Soteriologien will Nietzsche die Menschen aus ihren knebelnden Abhängigkeiten lösen und ihnen wahrhaft befreiende Heilsperspektiven aufschließen. Allerdings muss er alles daransetzen, die erlösungsstiftende Wahrheit nicht in einem Über-Raum (‚Himmel‘) und in einer Über-Zeit (‚Ewigkeit‘), sondern in der konkreten Wirklichkeit und in der unmittelbaren Gegenwart, also im Hier und Jetzt, anzusiedeln.

Im Grunde entspricht Nietzsches atheistischer Soteriologie-Entwurf oft bis ins Detail dem Modell der Religionen: Denn wie die meisten Erlösungs-Religionen erwartet auch Nietzsche, dass sich der Mensch voll und ganz dem Heiligen verschreibe und lerne, es zu lieben; wie sie fordert auch er von seinen ‚Katechumenen‘ eine geistige Selbstaufgabe und das Eintauchen in die Sphäre des Absoluten; und ganz in religiöser Terminologie spricht auch Nietzsche davon, dass der Bekehrte als neuer und erlöster Mensch wiedergeboren werde.⁶²¹ – Das ‚Heilige‘ ist für Nietzsche allerdings die konkrete *Erde*, der ‚Wiedergeborene‘ der kommende *Übermensch*, und seine ‚Gottes‘-Begegnung besteht in der *Liebe des Schicksals* – amor fati.⁶²²

⁶²⁰ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 111ff.

⁶²¹ Vgl. Eph 4,22-24; Gal 2,20.

⁶²² Vgl. die Frühschriften Nietzsches „*Fatum und Geschichte*“ sowie „*Willensfreiheit und Fatum*“ (beide 1862), in: KSA 1.

Wie es scheint, ersetzt Nietzsche in seinem Erlösungskonzept die Stelle der ‚Liebe Gottes‘ durch die ‚Liebe des Schicksals‘⁶²³, wobei sich in beiden Formulierungen der Genitiv subjektivisch (als Liebe *vonseiten* Gottes/des Schicksals) und objektivisch (als Liebe *zu* Gott/ zum Schicksal) verstehen lässt. Doch es gibt trotz der strukturellen Gemeinsamkeit entscheidende Unterschiede: Während der Religiöse in (letztlich) allem Sein und Geschehen das vorsehende und liebende Handeln seines Gottes erkennt und das geschichtlich Widerfahrene als Erweis der (oft schwer verständlichen) ‚Liebe Gottes‘ deutet,⁶²⁴ sieht Nietzsche in denselben Geschehnissen nur die schicksalhaft-unverfügbaren Naturnotwendigkeiten der ‚heiligen Erde‘, die er bemerkenswerterweise ebenfalls als ‚Liebe‘ interpretiert – allerdings als Liebe des Schicksals. Das Heilige (aktiv) zu lieben – also im Sinne des genitivus objektivus – bedeutet in den Religionen, Geschichte wiederum instrumentell zu verstehen und die unverfügbaren Widerfahrnisse (mehr oder weniger) uneingeschränkt willkommenezuheißen; religiös manifestiert sich die Liebe *zu* Gott also indirekt und in geschichtlich-kategorialer Weise, indem sowohl gute wie schlimme Geschehnisse und Lagen gläubig bejaht werden, weil *ihre Akzeptanz* die liebende Hingabe des Menschen zu Gott dokumentiert und sie zudem Ausdruck des Vertrauens ist, sich nicht über Gottes geschichtlich sichtbaren Willen zu erheben.⁶²⁵ Auch für Nietzsche zeigt sich die Liebe zur ‚heiligen Erde‘ darin, das Unverfügbare bereitwillig anzunehmen und mutig zu bejahen, aber einzig und allein deswegen, weil die Welt notwendig und alternativlos so *ist*. „Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit

⁶²³ Grammatikalisch und semantisch (!) ist die Formulierung ‚amor fati‘ nicht eindeutig: Als genitivus *subjektivus* meint ‚amor fati‘ eine Liebe, die *vom* Schicksal ausgeht und sich auf ein Drittes richtet – das Schicksal ist also sozusagen handelndes Subjekt, *es liebt*; als genitivus *objektivus* ist mit ‚amor fati‘ dagegen jene Liebe gemeint, die dem Schicksal vonseiten eines Dritten entgegengebracht wird – es ist also das Schicksal, das *geliebt wird*. ‚Amor fati‘ kann also beides bedeuten: Die Liebe *vom* Schicksal, aber auch die Liebe *zum* Schicksal.

⁶²⁴ Diese – zugegebenermaßen – vergrößernde Charakterisierung eines ganz zentralen Problems der Theologie dient allein der schärferen Profilierung der Position Friedrich Nietzsches. Dass beispielsweise das *christliche* Verständnis vom ‚Handeln Gottes‘ deutlich differenzierter gesehen werden muss, wurde vielfach dargestellt. Vgl. z.B. Jürgen WERBICK, Die Auferweckung Jesu – Gottes „eschatologische Tat“? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik, in: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (= Stuttgarter Bibelstudien 134), hg. v. Ingo Broer/Jürgen Werbick, Stuttgart 1988, 81-131.

⁶²⁵ z.B. Ijob 40,1-5.

nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen –, sondern es *lieben*...⁶²⁶

Was beide Ansätze gemeinsam haben, ist die hohe Bereitschaft zum Einverständnis mit dem Unverfügbaren sowie die bereitwillige Unterordnung des Menschen unter jene Macht, die als unbedingt und wahr (an)erkannt wird. Im religiösen Verständnis bejaht der Gläubige die absolute Geltung einer *jenseitigen Gottes-Macht*, indem er in den geschichtlichen Widerfahrnissen nicht nur ihre Handschrift, sondern mehr noch ihren Willen erkennt; in Nietzsches Interpretation bejaht man die absolute Geltung der *diesseitigen Schicksals-Macht*, indem man die geschichtlichen Widerfahrnisse als Ausdruck der ewigen Erden-Wahrheit begreift. Während nach religiöser Lesart das Geschichtliche zumeist *metaphorisch* verstanden wird, so dass es als *Medium* der wechselseitigen Kommunikation zwischen Mensch und Gott dienen kann – man die geschichtlichen Ereignisse also mit einer zusätzlichen religiösen Bedeutung auflädt und sie so gewissermaßen instrumentalisiert –, ist für Nietzsche die Geschichte nichts anderes als eine sinnlose Aneinanderreihung zufälliger Ereignistatsachen. Aus seiner Sicht bringt das Sichereignende weder die Liebe eines Gottes noch die eines Schicksals zum Ausdruck; es steht für nichts anderes als es selbst und besitzt keinen transzendenten Mehrwert, weil es selbst das Unbedingte *ist*. Wahrheit und Liebe liegen für Nietzsche nicht als gesonderte Entitäten in oder hinter der geschichtlichen Wirklichkeit, weil sie mit der unmittelbaren, konkreten geschichtlichen Wirklichkeit absolut *identisch* sind. Nach Nietzsches Grundüberzeugung ist allein das Wirkliche wahr, und jenseits dieser unmittelbaren Wirklichkeit gibt es für ihn überhaupt nichts, erst recht keine Wahrheit.⁶²⁷

Der Religiöse liebt Gott, weil und indem er an eine höhere Vernunft in der Welt glaubt und einen tieferen Sinn in der Geschichte für wahr hält, beides ergreift und daran teilnimmt; er fühlt sich von seinem Gott persönlich angesprochen und geliebt, weil dieser sich *für ihn* geschichtlich offenbart (hat). Friedrich Nietzsche liebt das Schicksal, weil und indem er an die unverfügbaren Notwendigkeiten der Welt glaubt und den Willen zur Macht für wahr hält, beides verleibt und daran teilnimmt; und auch er fühlt sich vom Schicksal in gewisser Weise geliebt, weil es ihn vor Herausforderungen stellt, durch die nur er sich persönlich angesprochen weiß und an denen er über sich hinauswachsen kann.⁶²⁸ Sowohl die Liebe Gottes als auch die Lie-

⁶²⁶ Ecce homo. Warum ich so klug bin 10, Bd. II, 1098 (kursiv i. O.).

⁶²⁷ Jürgen WERBICK, Gott verbindlich, 118.

⁶²⁸ Bei der ‚Liebe‘ vonseiten des Schicksals scheint es sich auf den ersten Blick um ein sehr spezielles Verständnis von Liebe zu handeln, wird doch der Urheber der ‚liebenden‘ Zuwendung und ‚würdigen‘ Anerkennung in unverfügbaren und unpersönlichen Ereignissen gesehen. Doch nicht nur einsame Menschen fühlen sich tatsächlich durch manches Schicksalhafte angesprochen

be des Schicksals sind offenbar in der Lage, einen Menschen in solch überwältigender und unverwechselbarer Weise zu würdigen, dass dieser seine erste Natur hinter sich lässt und – als zweite Natur – zu einem völlig neuen (Über-)Menschen (wiedergeboren) wird.

In der Konsequenz bedeutet für Nietzsche die ‚Liebe zum Schicksal‘ freilich auch, bereit zu sein, sich *allen* ziellosen und zwecklosen Schickungen – den absurden Zufällen ebenso wie den zwingenden Notwendigkeiten – voll und ganz hinzugeben und sich in sie fallenzulassen;⁶²⁹ er will „sich dem, was ist, übermenschlich-mutig [zu] stellen und es vorbehaltlos [zu] bejahen.“⁶³⁰ Deshalb will Nietzsche „immer mehr lernen, das Notwendige an den Dingen als das Schöne sehen (...) *Amor fati*: das sei von nun an meine Liebe!“⁶³¹. Wie von der Liebe eines Menschen möchte sich Nietzsche von den Schickungen des Fatums persönlich beflügeln lassen, um sich selbst zu steigern und letztlich sich selbst zu übertreffen. In keiner Weise beabsichtigt er, die schicksalhaften Widerfahrnisse oder Lagen zu relativieren, zu rechtfertigen oder gar zu verharmlosen; er sucht weder Trost- noch Fluchtmöglichkeiten, sondern will dem standhalten, was das Leben ihm zuspielt (oder zumutet); er ist bereit zu kämpfen und notfalls unterzugehen – aber stets mit erhobenem Haupt. Am Ende heißt die Liebe zum Schicksal allerdings auch: Den Tod als schicksalhafte Notwendigkeit nicht zu fürchten oder zu ignorieren, sondern ihn liebend zu bejahen.⁶³²

und herausgefordert. Nicht wenige erleben sich beispielsweise durch zufällige Polizeikontrollen oder Bürokratismus, aber auch durch Krankheiten, Unfälle und andere Gefahrensituationen (erstmalig) aus ihrer Unscheinbarkeit herausgehoben, persönlich ‚gemeint‘ und in gewisser Weise ‚gewürdigt‘. Wie sonst wäre es zu erklären, dass ausgerechnet diese Ereignisse die alltäglichen Gespräche beherrschen? In solchen Situationen spüren manche Menschen, dass es *unverwechselbar* um sie geht, dass sie sich *bewähren* können und dass sie (noch) am Leben teilnehmen. Wenn die Wertschätzung vonseiten eines Menschen ausbleibt, kann in der Tat das Schicksal an seine Stelle rücken, doch anders als in einer personalen Liebesbeziehung kommt das unberechenbare Schicksal für niemanden auf und übernimmt keinerlei Verantwortung. Vielfach bleibt allein der Kitzel, für einen Moment das Leben zu spüren, im Mittelpunkt zu stehen und sich bedeutsam zu fühlen. – Das Schicksalhafte wird so zum Sinnstiftenden.

⁶²⁹ Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches*. Erstes Hauptstück, Von den ersten und letzten Dingen 33, Bd. I, 471f.

⁶³⁰ Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich*, 125.

⁶³¹ *Die fröhliche Wissenschaft*, Viertes Buch, Aph. 276, Bd. II, 161 (kursiv i. O.).

⁶³² Auch wenn es anders scheinen mag, ist Nietzsches Schicksalsliebe kein Fatalismus im traditionellen Verständnis. Schicksalsergebenheit, wie er sie im „Türkenfatalismus“/„Kismet“ zu beobachten meint, lehnt er als des Menschen unwürdig ab. Sie führe entweder zur Laszivität oder zur Resignation – beides aus der Einsicht, ohnehin nichts ändern zu können. Statt am Schicksal zu wachsen oder sich an ihm zu steigern, falle jemand, der sich passiv, ohnmächtig und gläubig dem

Nietzsche denkt seine Schicksalsliebe so radikal, dass er – mancher menschlichen Liebesbeziehung vielleicht ähnlich – die eigene Persönlichkeit zugunsten des geliebten Schicksals-Gegenübers aufzugeben bereit ist; er will nicht nur seinen Willen dem des Fatums assimilieren und eins mit ihm fühlen, sondern letztlich ganz mit ihm verschmelzen. Anders als Hegel geht es Nietzsche nicht darum, in den allgegenwärtigen Schicksalhaftigkeiten das Ich dadurch zu behaupten, dass es souveräne Einsicht in die Vernunft der Notwendigkeiten zeigt und diese aus gesicherter Distanz heraus frei bejaht. Stattdessen ist Nietzsche willens, auf Souveränität und Freiheit vollends zu verzichten und damit sein Selbst – das er ohnehin für eine Illusion hält – völlig aufzugeben. Sobald ihm das gelingt, hört das Schicksal auf, ein widerständiges Gegenüber zu sein. Durch die „Macht“ einer „zauberhafte[n] Umwandlung“, schreibt Rüdiger Safranski, kommt Nietzsche dahin, das Schicksal „liebenswert“⁶³³ zu finden, und ein „geliebte[s] Fatum ist nicht mehr dasselbe wie jenes, das als Geschick bloß erlitten wird“⁶³⁴. Damit ist das Fatum zur Universal-Wirklichkeit und -Liebe geworden, in der sich jede Subjektivität auflöst, so dass Nietzsche sein großes Ja aussprechen kann: „So, wie es ist, ist es unendlich – ‚ewig‘ – willkommen.“⁶³⁵

Nietzsches Soteriologie scheint am Ziel: Indem der *dionysische* Mensch nichts als das Schicksal liebt, befreit er das Leben aus allen teleologischen Verpflichtungs- oder Verdankungsabhängigkeiten; der unmittelbare und zweckfreie Augenblick kommt endlich zu seinem Recht; das Leben ist *gut*, und der so lebende Mensch ist *erlöst*. Nun kann das Leben „lebensmächtig werden, um sich zu verschwenden, nichts außerdem.“⁶³⁶ Einer solchen Welt erteilt Nietzsche seinen *Segen*, ihr gilt das „ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen“⁶³⁷.

Und erst an dieser Stelle zeigt sich die wahre Größe eines Übermenschen, der wahrhaft gelernt hat, das Schicksal zu lieben: Er bejaht all seine Triebe und genießt die Ekstase; er hält den Ekel vor der Welt aus und bewertet nichts mehr;⁶³⁸ er erschafft sich selbst, entdeckt seine Souveränität und wird sein eigener Maßstab; er verzichtet auf jede metaphysische Heimat und rückt stattdessen sich selbst in den Mittelpunkt; er bejaht „das Sinnlose der absoluten Determination“ und schafft es trotzdem, nicht zum „Fatalisten zu werden“⁶³⁹; er fürchtet weder Tod noch Teufel und verspürt so-

Schicksal ergebe, weit hinter seine Möglichkeiten zurück. Letztlich sei der Glaube an das Kismet ein Eingeständnis menschlicher Schwäche und Feigheit vor der Wirklichkeit.

⁶³³ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 289.

⁶³⁴ Ebd., 179.

⁶³⁵ Jürgen WERBICK, Gott verbindlich, 102.

⁶³⁶ Jürgen WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, 182.

⁶³⁷ Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Vor Sonnen-Aufgang, Bd. II, 415; vgl. ebd.

⁶³⁸ Vgl. Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 73.

⁶³⁹ Ebd., 303.

gar eine gewisse „Lust, im Ungeheuren unterzugehen“⁶⁴⁰. Er hat *alles* Alte hinter sich gelassen und ist zum *neuen* Menschen geworden; zwischen ihm und dem Schicksal gibt es keine Differenz mehr.

- **Eine neue ‚Religion‘?**⁶⁴¹

Möglicherweise – die These sei erlaubt – bekämpft Nietzsche das Christentum so erbittert, weil er mit ihm um dasselbe Ziel – nämlich um den Anspruch auf absolute und universalgültige *Wahrheit* – konkurriert. Denn sowohl das Christentum als auch Nietzsche wollen eine *alleingültige Theorie* zum Verständnis der Welt liefern, beide suchen das *wahre Wesen* des Menschen zu ergründen, und beide wollen nichts Geringeres, als den *einzigsten Weg* zum Heil aufzeigen. Nietzsche begibt sich also auf genau jenes Feld, auf dem bislang vor allem das religiöse Denken zuhause war. Doch anders als die klassischen Religionen versucht Nietzsche eine Welterklärung *ohne Metaphysik*, eine Anthropologie *ohne Idealismus* und eine Soteriologie *ohne Theologie*. Als Prätendent des absolut Neuen gehört es zu seinem Radikal-Programm, genau jene Schlüsseldisziplinen von vornherein zu verwerfen, denen man bislang die Zuständigkeit für die Beantwortung der Frage nach der *Wahrheit* von Welt, Mensch und Erlösung überlassen hatte.

Allerdings kann Nietzsche den Schatten des christlichen Wahrheits-Systems niemals ganz hinter sich lassen. Denn trotz seiner galligen Kritik bleibt Nietzsche den inneren Denkstrukturen des Christentums merkwürdig verbunden, ja fast kann man den Eindruck gewinnen, als formuliere er nach christlichem Modell eine Heilslehre, die zwar ausdrücklich keine ‚systematische Religion‘ sein will, aber de facto auf eine neue hinausläuft.⁶⁴² Es fällt auf, dass Nietzsche nahezu alle zentralen Topoi der christlichen Theologie (Gottesfrage, Heiligkeit, Gnade etc.) nicht nur ausgezeichnet kennt, sondern auch darum bemüht ist, sie im Sinne seiner weltlich-atheistischen Lehre völlig neu zu interpretieren. Offenbar weiß er, dass seine neue Lehre auch in jenem Fragehorizont bestehen muss, den das Christentum bereits seit Jahrhunderten abdeckt. Überließe er der christlichen Religion die Deutungshoheit und das Antwortmonopol für die transzendenten Bedürfnisse der Menschen (z.B. für die Fragen nach Ewigkeit, Tod, Schicksal), wäre seine Lehre unzulänglich und sein Projekt letztlich gescheitert. Wenn Nietzsche in diesem Wettstreit um die *wahre* Welt- und Daseinsdeutung das traditionelle Christentum entlarven und der Lüge über-

⁶⁴⁰ Vgl. ebd., 166.

⁶⁴¹ Vgl. Karl JASPERS, Nietzsche und das Christentum, 40-70; Heinrich DETERING, Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte, Göttingen 2010, 161-164

⁶⁴² Es wäre sicher eine lohnende Aufgabe, detailliert die zahlreichen und frappanten Strukturparallelen zwischen der Heilslehre Nietzsches und dem Christentum herauszuarbeiten.

führen will,⁶⁴³ muss er sich – ob er will oder nicht – auf dessen strukturelle, inhaltliche und (zum Teil) terminologische Antwort-Vorgaben einlassen und vor diesem Hintergrund sein Denken entwickeln. Hierdurch entsteht jedoch fast zwangsläufig der Eindruck einer ‚Gegen-Religion‘, der man an vielen Stellen die unfreiwillige Partnerschaft des Christentums ansieht. – Doch was bedeutet dies für die Frage nach dem Schicksal?

Wenn die christliche Theologie versucht, dem Problem des Schicksalhaft-Unverfügbaren mit dem ausgefeilten Instrumentarium ihrer Schöpfungs-, Gnaden- und Gotteslehre (auch als Theodizee und Vorsehungslehre) beizukommen, muss Nietzsche den theologischen Lösungen Adäquates entgegensetzen; er ist gewissermaßen gezwungen, eigene atheistische ‚Schöpfungs-‘, ‚Gnaden-‘ und ‚Gotteslehren‘ zu formulieren, um seine Fatums-Philosophie überzeugend darzustellen. Und eben dies unternimmt Nietzsche.

‚Atheistische Schöpfungslehre‘: Für Nietzsche werden Welt und Dasein selbstverständlich nicht als freie Schöpfungswerke eines einzig-heiligen und allmächtigen Gottes gerechtfertigt; *wahr* ist nicht ein imaginärer Schöpfer, *wahr* und damit heilig sind allein die konkrete, sinnlich-erfahrbare Materie und das aus ihr hervorgegangene Leben. Anspruch auf Normativität und Verehrung kommen somit allein dem Irdischen und Lebendigen zu – nichts sonst. Wie christlicherseits Gott hat in Nietzsches ‚atheistischer Theologie‘ die Erde göttliche Attribute: sie ist ursprungslos und verdankt sich niemandem; sie ist als das ‚*Ens a se*‘ Zweck an sich selbst, ewig und gut. Deswegen lässt sich allein an der faktischen Konstitution der Welt und an ihren (Über-)Lebensregeln – und nicht an den Geboten einer außerweltlichen Instanz – verbindlich ablesen, was als ‚gerecht‘ und ‚gut‘ zu gelten hat.⁶⁴⁴ Nietzsche konzipiert die göttliche Erde als geistlose Wirklichkeit, zu der eine Alternative noch nicht einmal gedacht werden kann. Auch folgt sie keinem Plan und hat außer ihrem Selbsterhalt keinen Sinn. Sie ist der Inbegriff allen Seins und funktioniert ausschließlich nach den unabwendbaren Regeln zielloser Naturdeterminationen. Nietzsche versteht die Welt als ein in sich geschlossenes Ganzes, in dem nichts anderes als unbedingte Notwendigkeiten herrschen; diese gelten so absolut, dass Verursachungen aus Freiheit völlig ausgeschlossen sind; auch der Mensch bildet keine Ausnahme, er steht in keiner Weise *über* der Welt. Mag sich seine Vernunft auch freie Motivwahl und effektive Entscheidungsfreiheit vorgaukeln, so hängt sie doch immer „am Gän-

⁶⁴³ Vgl. Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 23.

⁶⁴⁴ Vgl. Jürgen WERBICK, Gott verbindlich, 103f.

gelband der Natur. Sie hält sich für etwas Bewirkendes und ist doch bloß ein Effekt.“⁶⁴⁵

In Nietzsches Alternativkonzept zur Schöpfungstheologie sind die schicksalhaften Widerfahrnisse und Lagen, die der Mensch einst als *Mangel*, *Mahnung* oder *göttliche Strafe* – auf jeden Fall aber als Unvollkommenheit und als Nicht-sein-Sollendes – interpretierte, nichts anderes als die völlig üblichen und ganz normalen Wirkungen der Weltzusammenhänge. Sie (negativ) bewerten zu wollen, erscheint Nietzsche müßig und unzulässig, weil sie in seinen Augen nichts Anstößiges, Ärgerliches oder Destruktives an sich haben; in ihnen zeigt sich die Welt lediglich so, wie sie in *Wahrheit* ist. Nietzsche macht absolut Ernst mit der sprichwörtlichen Normativität des Faktischen: Das Wirkliche ist das vom Erden-Willen Gewollte, und das Vorhandene ist das Gute. Deshalb kann das ‚Schicksalhafte‘ niemals brutal, ungerecht oder grausam sein, denn es ist, wie es sein ‚muss‘ und sein ‚soll‘. Allein die moralisierenden Menschen besitzen noch nicht die Kraft, das Tatsächliche heldenhaft hinzunehmen oder willkommen zu heißen. Solange das Ressentiment noch die Macht hat, eine Differenz zwischen Wunsch und Wirklichkeit aufrechtzuerhalten, bleibt es offenbar nur wenigen Übermenschen vorbehalten, das Schicksal zu lieben.

‚Atheistische Gnadenlehre‘: Nietzsche findet ein religiöses Umfeld vor, in dem es der christlichen Theologie gelungen war, mit der Idee der *Gnade* eine Wirkverbindung zwischen dem Willen Gottes und der Welt-Wirklichkeit herzustellen. Insofern man nämlich in der Gnade die Wirksamkeit des Heiligen Geistes erkannte, wurde die unendliche Distanz zwischen Transzendenz und Immanenz überwunden und der Mensch in die Lage versetzt, im Sinne Gottes und seines Reiches zu handeln; erst die Gnade machte es möglich, dass göttliche Prinzipien beim Menschen und in seiner Welt gewissermaßen ‚ankommen‘ konnten. Wer dem Gnadenwirken Gottes vertraue, es sich ganz zueigen mache und quasi verleibliche, so schrieb der Apostel Paulus, lege den *alten Menschen* ab und werde wahrhaft zum *neuen Menschen* (vgl. Eph 4,2-24; Kol 3,1-4); in diesem Fall lebe nicht mehr er selbst, sondern Christus lebe in ihm (Gal 2,20). Zugleich erschien die eucharistische Kommunion – also die geistliche *Einverleibung* göttlicher Wirklichkeit – als Form nicht nur der Kommunikation, sondern auch der angestrebten Identifikation zwischen dem Menschen und Gottes Ewigkeit (Joh 6,58); der Einzelne werde Teil des mystischen Leibs Christi. Letztlich, so die christliche Vorstellung, werde der Mensch seine unvollkommene Erst-Natur ganz überwinden, zur Schwester oder zum Bruder Jesu Christi erhoben und vom göttlichen Vater an Kindes Statt angenommen – er werde hineingenom-

⁶⁴⁵ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 243; vgl. ebd. 242f.

men in das göttliche Leben, also aus reiner Gnade *vergöttlicht*; er kehre zu seinem Ursprung zurück und finde bei ihm die Vollendung in ewiger Fülle (Joh 10,10).

Es scheint frappant, in welchem erheblichem Umfang Nietzsche konzeptionelle Anleihen bei der christlichen Gnaden- und Erlösungslehre macht. Man kann den Eindruck gewinnen, als übernehme er Stück für Stück die Theorie-Komponenten seiner Konkurrentin und ersetze sie lediglich durch eigene Vorstellungen. So entspricht dem göttlichen und alles durchherrschenden Lebensatem, dem *Heiligen Geist*, in der Philosophie Nietzsches der alles dominierende und ebenso vitale *Wille zur Macht*. Diese archaisch-ewige Urkraft erklärt Nietzsche zum Grund- und Wirkprinzip allen Seins. Sein *Wille zur Macht* avanciert als „biologistisches und naturalistisches Prinzip“ zum quasi göttlichen „Grundprinzip des Lebens“ und zum „Generalschlüssel der Welterklärung“⁶⁴⁶. Behauptete das Christentum, dass der Heilige Geist in die Wahrheit einführe (Joh 16,13), entscheidet bei Nietzsche allein die blanke Macht über Wahrheit: Wahr ist das, was sich durchsetzt. Insgesamt gibt Nietzsche dem *Willen zur Macht* nahezu dieselben Attribute wie die christliche Theologie dem *Heiligen Geist*: Er ist gleichursprünglich mit der Welt, überall am Werk und doch nicht zu packen; er ist ewig, heilig und allmächtig; er operiert jenseits von Gut und Böse, handelt willkürlich und fügt sich in kein Schema; er ist jene alles wirkende Kraft, in der die ‚Absicht‘ der göttlichen Erde sichtbar und erfahrbar wird, und bleibt stets furchterregend und ungeheuerlich. Nietzsche fasst zusammen: „Die Welt von innen gesehen (...) wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts außerdem.“⁶⁴⁷

Wenn der Mensch an der Fülle des Lebens partizipieren will, darf er sich dem obersten Lebensprinzip, dem *Willen zur Macht*, nicht verweigern. Er soll in ihn einwilligen und ihn so *einverleiben*, dass keine Reste des ‚alten Menschen‘ mehr zurückbleiben. Wer sich auf diese Weise selbst zum Leben überredet,⁶⁴⁸ wird wahrhaft frei und erlöst. Bejaht man den *Willen zur Macht* und lässt sich von dessen elementarer Kraft überwältigen, wird zugleich Ungeahntes und Großes möglich: Der nunmehr *neue Mensch* bringt sich in die Lage, seine trostlose Erst-Natur zu überwinden und sich zum heroischen Über-Menschen zu steigern; er erschafft sich selbst, formt sich seine zweite Natur, wird zum Licht und erwirbt sich Unsterblichkeit. Fast im Sinne einer präsentischen Eschatologie wird seine ‚Erlösung‘ durch das Abschütteln falscher Abhängigkeiten unmittelbare Wirklichkeit und er selbst zum ‚Heiligen‘; wie ein Konvertit sieht er fortan die Welt mit anderen Augen – er ist bereit zur Umwertung aller Werte. Nicht mehr er lebt und handelt, sondern der *Wille zur Macht* lebt und handelt in ihm.

⁶⁴⁶ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 295, 303, 301; vgl. ebd.

⁶⁴⁷ Jenseits von Gut und Böse 36, Der freie Geist, Bd. II, 601.

⁶⁴⁸ Vgl. Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 322.

Analog zum Christentum will auch Nietzsche die Welt über die Enge ihres Status quo emporheben und die Menschheit zur Vollkommenheit führen.⁶⁴⁹ Doch weil für ihn der Sinn der Geschichte nicht außerhalb der Zeit und der Sinn der Erde nicht jenseits des Konkreten liegen, definiert er die gewünschte Vollendung völlig neu. Er sieht die „Verzückungsspitze“ des Zukünftigen „im großen Individuum und im großen Werk“⁶⁵⁰, und den Höhepunkt des Menschen erkennt er in der Geburt des Genius, des Übermenschen.⁶⁵¹ Nietzsche will auf keinen Gott warten, der gnadenhaft sein Reich heraufführt und die Menschheit in sein eigenes Bild verwandelt (2 Kor 3,18); stattdessen soll die Erschaffung der *neuen* Welt und des *neuen* Menschentypus zur Sache des Menschen selbst werden.⁶⁵²

„Atheistische Soteriologie“: Nietzsche geht es dabei allerdings nicht um das Glück der Vielen, sondern um die Stärkung der Eliten, also um die Überlegenheit jener Übermenschen, die den *Willen zur Macht* am stärksten verinnerlicht haben – die also im ‚Stand der Gnade‘ sind. Um deren Vorherrschaft zu sichern, dürfe man weder vor der Vernichtung der Schwachen und Missratenen zurückschrecken, noch dürfe man sich der Auslese und Menschengattung verweigern. Nur eine rücksichtslose Selektion mache es möglich, die Natur der Menschengattung so zu steigern, dass diese schließlich an die Stelle Gottes treten könne. Wer zurückschreie oder gar Mitleid zeige, taue nicht für die Zukunft.

Wer sein Selbst jedoch im *Willen zur Macht* – dem Großen im Ganzen – aufgehen lässt und damit das Bemächtigungs- und Verdrängungsprinzip des Lebens zu seiner neuen Identität macht, ist in der Lage, sogar Schwerstes, Schlimmstes und Ungeheuerlichstes zu ertragen. Er will nicht länger bewerten und auswählen, sondern heroisch *alles* annehmen, was kommt (Röm 8,35; 2 Kor 6,4). Dabei erscheint die Haltung des Übermenschen der eines gläubigen Christen durchaus ähnlich. Doch während der Gläubige (mit einer für Nietzsche unannehmbaren Geste der Demut und Unterwerfung) bereit ist, alles deswegen auszuhalten (1 Kor 9,12), weil er hinter den Widerfahrnissen den vorsehenden Willen Gottes erkennt, der letztlich alles zum Guten führen wird (Röm 8,28), heißt der Übermensch das Widerfahrende willkommen, weil ihm darin die urwüchsige Macht der schicksalhaften Wirklichkeit begegnet; was für den einen Ausdruck der *Liebe Gottes* ist, betrachtet der andere als *amor*

⁶⁴⁹ Fast kann man den Eindruck gewinnen, als griffe Nietzsche hier das scholastische Axiom des Thomas von Aquin („*gratia praesupponit et perficit naturam*“) auf.

⁶⁵⁰ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 194; vgl. ebd.

⁶⁵¹ Vgl. Also sprach Zarathustra. Vorrede 3, Bd. II, 280.

⁶⁵² Vgl. Karen JOISTEN, Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche, 213-225.

fati. Beide fühlen sich auf ihre Art ‚geliebt‘, ‚gemeint‘ und ‚gesegnet‘; beide leben in derselben Welt und lieben das Leben, und doch interpretieren sie ein gleiches Widerfahrnis völlig unterschiedlich: Für den Christen ist alles auf irgendeine Weise auf Gott hin transparent; er glaubt, dass unabhängig von seiner subjektiven Einsicht nichts ohne Sinn geschieht. Für Nietzsche dagegen gibt es keinen (Hinter-)Sinn und keine Hinterwelt; das faktische Schicksal steht als es selbst, ohne dass darin etwas Über-Natürliches oder Sinntragendes zum Ausdruck käme. Dieser sinnlosen Wirklichkeit soll sich der Übermensch ausliefern und sie als einzige Wahrheit bejahen; in ihr soll er sich bewähren (2 Tim 2,15; 1 Petr 1,7) oder sie tapfer aushalten (2 Kor 1,6; 2 Thess 1,5); und nötigenfalls soll er sogar willens sein, an oder mit ihr zugrunde zu gehen (Off 2,10; 1 Kor 9,15). Aus der Sicht Nietzsches ist diese Form von Schicksalsliebe kein Fatalismus, sondern eine Chance zur „Selbstgestaltung im Sinne der Steigerung“ und zur „Höherbildung des ganzen Leibes“. ⁶⁵³ Wenn sich angesichts des Schicksals ein *Glaube* bewähren sollte, dann ist es in seinen Augen allenfalls der Glaube an Kraft, Stärke und Wille – und an die eigene Größe. Und auch hier gibt es eine erstaunliche Analogie zur christlichen Theologie: Ist ein Christ davon überzeugt, dass er erst durch die Annahme der von Gott geschenkten Gnade zu seinem wahren Menschsein findet (1 Kor 15,10; Apg 15,11), so vertritt Nietzsche die Position, dass erst die Einwilligung in den *Willen zur Macht* und in die *Liebe des Schicksals* den Menschen auf sein wahres Niveau emporhebt; für beide sind es jeweils Akte der Bejahung und Verschmelzung, und beide sehen darin Wege zur Vollkommenheit.

Die ‚Vollkommenheit‘ besteht für Nietzsche jedoch nicht darin, auf einen *neuen Himmel* und eine *neue Erde* zu warten (2 Petr 3,13; Off 21,1), sondern die faktische Erde und das konkrete Leben mit ihren Unverfügbarkeiten bedingungslos anzunehmen, und ‚Erlösung‘ bedeutet nicht Erlösung in ein Jenseits hinein, sondern engagierte *Selbstbejahung* und aktive *Selbsterlösung*, die sich darin erweist, dass sich das „Leben, das sich selbst will, (...) aus dem Schlamm herausziehen“ ⁶⁵⁴ kann. Denn wer vor den zerstörerischen Kräften der Welt nicht kapituliert, sondern ihrem „„Nein““ ein „ausdrückliches ‚Ja‘“ entgegensetzt, bei dem wirkt der Wille zur Macht, der Geist der Offensive“, der setzt sich gegen alle Widerstände durch und triumphiert über die „Kräfte der Verneinung“. ⁶⁵⁵ Nietzsche treibt diesen Gedanken bis ins Extrem weiter, indem er fordert, sogar gegen das unausweichliche Schicksal des Todes ein heldenhaftes ‚Ja‘ zu sprechen.

⁶⁵³ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 268f.; vgl. ebd. 269ff.

⁶⁵⁴ Ebd., 291.

⁶⁵⁵ Ebd., 292.

In seinem Wettstreit um die ‚bessere Religion‘ macht sich Nietzsche mit der Idee eines *Ewigen Lebens* erneut einen zentralen christlichen Glaubensinhalt zueigen. Allerdings transformiert er das christliche Erlösungsziel ins Hier und Jetzt, indem er das *Ewige Leben* nicht mehr als etwas von Gott Gestiftetes und qualitativ Neues betrachtet, sondern es zu einer rein diesseitigen *Ewigen Wiederkunft des Gleichen*⁶⁵⁶ umformuliert. Nietzsche will mit dieser Vorstellung vermutlich zum Ausdruck bringen, dass tatsächlich nichts Neues unter der Sonne geschieht und dass es immer der eine und einzige „Wille zum Leben“ ist, der sich in allem Wechsel „ewig selbst bejaht“; hier ereignet sich das „ewige Leben“ als „die ewige Wiederkehr des Lebens“, als „das triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus“ und als „das wahre Leben durch das Gesamt-Fortleben“⁶⁵⁷. Die äußerst mysteriöse Idee der *Ewigen Wiederkunft des Gleichen* stellt sozusagen das Maximum an Erlösungspotential dar, das die ‚heilige Erde‘ bieten kann. Und doch scheint es, als versuche Nietzsche mit diesem Theorem einen Teil jenes Hoffnungsangebots abzudecken, für das bislang allein die Theologie gesorgt hatte. Ganz in der Spur christlicher Eschatologie geht es ihm offenbar darum zu gewährleisten, dass nichts umsonst geschieht und dass kein Augenblick des Daseins unbedeutend oder vergeblich ist. Obwohl es für die Schlüssigkeit seines Konzepts eigentlich nicht erforderlich wäre, führt Nietzsche mit der Idee der *Ewigen Wiederkunft des Gleichen* eine Unvergänglichkeitsvorstellung ein, durch die alles Sein und Geschehen absolut bewahrt und gesichert wird. Zudem besitzt die *Ewige Wiederkunft* ein beachtliches Hoffnungs- und Trostpottential: Nichts ist vergebens, weil nichts vergeht.

Auch Rüdiger Safranski sieht in dieser Lehre nicht in erster Linie eine *kosmologische Erkenntnis*, sondern eine „Aufforderung, jeden Augenblick so zu leben, daß er einem ohne Schrecken wiederkommen könnte“. Erhält das Handeln für einen Christen insofern Ewigkeits-Relevanz, als dass er sich unter den Augen Gottes weiß (Mt 6,4.6.18), so wertet die Wiederkunfts-Idee Nietzsches das menschliche Tun dadurch auf, dass sie den „Augenblick in einem Glanz erstrahlen“ lässt und „dem Leben die Würde des Ungeheuren“⁶⁵⁸ gibt. Offenbar fühlen sich beide rechenschaftspflichtig – der eine vor dem Richterspruch Gottes, der andere vor der Ewigkeit.

Mit der Idee der *Ewigen Wiederkunft des Gleichen* als einer Zeitvorstellung steter Gegenwart holt Nietzsche die Ewigkeit gewissermaßen vom Himmel auf die Erde: Ewigkeit *wird* nicht erst, sie *ist* bereits Wirklichkeit. ‚Ewiges Leben‘ ist auch nicht länger Gott vorbehalten, sondern wird zum Wesensmerkmal des Übermenschen, für

⁶⁵⁶ Vgl. Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Der Genesende, Bd. II, 462-467, bes. 466; Die fröhliche Wissenschaft, Viertes Buch, Sanctus Januarius, Bd. II, 202.

⁶⁵⁷ Götzen-Dämmerung, Was ich den Alten verdanke, 4, Bd. II, 1031 (kursiv i. O.).

⁶⁵⁸ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 181f.

den sich ohnehin die Kategorie der Zeit aufgelöst hat. Denn der Übermensch lebt (wie ein Heiliger) ‚sub specie aeternitatis‘, und er erlebt alles unmittelbar; er hat sich von den Zwängen des alten Menschen befreit und weiß sich auserwählt und gesegnet; selbstbewusst schöpft er Zuversicht aus der unzerstörbaren Vereinigung zwischen sich und der Erden-Ewigkeit. Das Wissen, im Strom eines ewigen Kontinuums zu stehen, lässt ihn beherzt auf das schicksalhaft Unverfügbare zugehen und es lieben, denn es bedeutet für ihn eine persönliche Herausforderung vor der Ewigkeit. Das Ziel dieser Bewährungsprobe ist es jedoch nicht, sein Schicksal *vor* einem Gott oder *mit* einem Gefährten zu bewältigen, sondern *allein* und vor sich selbst bestehen zu können; Nietzsches Übermensch strotzt zwar vor Bejahungs-Kraft, aber er ist ein *gesichtsloser* und *einsamer* Held.

Gut möglich, dass diese Charakterisierung des Übermenschen genau jene Eigenschaften widerspiegelt, die Nietzsche einst bei den Heiligen des Christentums vorfand und die er jetzt, da er die Übermenschen zu den neuen Heiligen stilisiert, auf diese überträgt. Denn ebenso wie er die Ewigkeit und den Himmel auf die Erde herabzieht, verdiesseitigt er Gott selbst, indem der *Neue Mensch* als Erwählter in dessen Fußstapfen tritt. Nietzsche tötet zwar den Gott der Christen, aber er schafft das Göttliche nicht ab. Fortan „verkörpert“ der Übermensch „die Heiligung des Diesseits als Antwort auf den *Tod Gottes*“; er ist „frei von Religion: er hat sie [aber] nicht verloren, er hat sie in sich zurückgenommen.“⁶⁵⁹ Der Übermensch macht sich zum Alleinerben des toten Gottes, indem er dessen (vermeintliche) Attribute für sich beansprucht: Er lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit und betrachtet sich als heiliger Schöpfer; er handelt letztinstanzlich und steigert sich zum Herrn über Gesetz und Moral; er setzt sich absolut, ist rechtfertigungsunbedürftig und letztlich nicht definierbar; er ist das Ungeheuerliche, das ‚tremendum et fascinosum‘, die Wahrheit selbst und absolute Freiheit; er sprengt alle bekannten Kategorien und lässt sich weder durch Skrupel noch Mitleid beeinflussen; er saugt das Schicksal auf, bis er selbst zum Schicksal wird; er glaubt allein an sich selbst, bittet nicht und dankt nicht; er hat nichts mehr nötig, er schafft, wählt und vernichtet, wie es ihm beliebt. Die heroischen Übermenschen werden zu Göttern der neuen Religion, als deren Stifter und Offenbarer sich Nietzsche versteht.⁶⁶⁰ Sie kennen keine Liebe und kein Erbarmen, und weil ihnen nichts wahr ist als sie selbst, erlauben sie sich alles,⁶⁶¹ indem sie jene Werte wieder um- und zurückwerten, die das Christentum pervertiert hatte. Nietzsche ist der festen Überzeugung, er selbst bilde den Wendepunkt der Geschichte und seine Lehre sei der Beginn einer neuen Zeitrechnung; er hält sich nicht nur für den

⁶⁵⁹ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 281 (kursiv i. O.).

⁶⁶⁰ Vgl. ebd., 262.

⁶⁶¹ Vgl. Also sprach Zarathustra. Vierter und letzter Teil, Der Schatten, Bd. II, 511.

neuen, sondern auch für den besseren Christus, denn er ist sich sicher: „ich bin Gott“⁶⁶².

- **Kein Fazit**

Zweifellos wäre es vermessen zu behaupten, mit Nietzsche an ein Ende kommen zu können. Zu anregend und zu radikal sind seine Gedanken, als dass man rasch mit ihnen fertigwerden könnte. Dabei ist Nietzsche sicher kein Diplomat; er macht es weder sich noch dem Leser bequem und schenkt beiden nichts. Was ihn treibt, ist die Suche nach ‚belastbarer‘ Wahrheit, und wenn er entlarvt, überführt, anklagt und (ver)urteilt, sind seine Indizien, Beweisführungen und Plädoyers ebenso eindrucksvoll wie schmerzhaft. Mit beispielloser Intuition und in einer Sprache, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lässt, legt er den Finger in die Wunden unredlicher Analysen und Argumentationen. Dass Nietzsche mitunter über das Ziel hinauschießt, dass viele seiner Ideen unvollständig bleiben und nicht selten widersprüchlich sind, mag man ihm angesichts der Fülle erhellender Einsichten nachsehen. Aber dennoch bleiben Nachfragen:

Was ist Wahrheit? Nietzsche misstraut allen, die behaupten, im Besitz der Wahrheit zu sein – außer sich selbst. Was Philosophen und insbesondere Theologen immer wieder als (*metaphysische*) Wahrheit *über* die Welt behaupteten, entspringe einzig deren grenzenloser Weltverachtung: Bisweilen handele es sich ‚nur‘ um Verharmlosungen oder naive Illusionen, doch meist seien die behaupteten ‚Wahrheiten‘ ideologisch gefärbt oder schlicht von Macht- und Herrschaftsinteressen geleitet und deshalb eigentlich immer falsch. Glaubwürdig – weil unbestreitbare Tatsache – sei allein das, was die Welt *aus sich selbst*, unmittelbar-physisch und sinnlich-konkret hervorbringe. Weil er selbst nur eine unbedeutende Episode in der Weltgeschichte und ein zufälliges Rädchen im großen Getriebe sei, dürfe es sich der Mensch nicht anmaßen zu definieren, was als universale Wahrheit zu gelten habe. Statt der kontingenten Menschen bestimmten allein die natürlichen und notwendigen Unverfügbarkeiten der Erde die Norm aller Normen – das Schicksalhafte sei das einzig Wahre. Wahrheitserkenntnis gewinne man also nicht durch geistige *Kultur*-Leistungen, sondern ausschließlich durch Einsicht in die materiellen *Natur*-Tatsachen; Wahrheitsfindung erfolge rezeptiv, nicht aber kreativ. Sobald ein menschliches Bewusstsein das Geschäft der Wahrheit in die Hand nehme, werde die ursprünglichste aller Wahrheitsquellen, die schicksalhafte Natur, entweder übersehen oder übergangen oder diskreditiert.

⁶⁶² Nachgelassene Fragmente, November 1887 - März 1888, Zur Psychologie des Nihilisten, KSA 13, 145.

Sind Wahrheit und Schicksal erst einmal *vollständig* gleichgesetzt, gibt es weder einen wahrheits- noch einen wirklichkeitskritischen Standort mehr. Denn infolge dieser *Totalidentifikation* wird jedem Wahrheitsanspruch, der über die Normativität der Welt-Faktizität hinausgeht, der Boden unter den Füßen weggezogen. Das denkende Individuum als Hort eines kritischen Bewusstseins degeneriert im Konzept Nietzsches zum Störfaktor und verliert jede Wahrheitskompetenz; nach seiner Auffassung dient es allein dem Zweck, bis zur Erkenntnis der eigenen Kontingenz emporzusteigen. Anschließend, so kalkuliert Nietzsche, schaffe sich das Geistige mit all seinen Möglichkeiten selber ab, indem es mit einem guten Gefühl und ohne Reue im ewigen Strom der Welt-Wirklichkeit untergehe und sich darin auflöse.⁶⁶³

Zumindest zwei Aspekte fallen an dieser Stelle auf: Da ist – erstens – Nietzsches ambivalente Haltung dem individuellen Bewusstsein gegenüber. Auf der einen Seite lobt Nietzsche zwar die *Unverfügbarkeit* der Triebe, Affekte und Instinkte, weil sie weit ursprünglicher und deshalb wahrer seien als alle Intellektualität, doch setzt er auf der anderen Seite zur Erlangung dieser Erkenntnis deren Gegenspieler, nämlich ein *freies* Bewusstsein mit Rationalität und Einsichtsfähigkeit, geradezu notwendig voraus. Erstaunlicherweise beansprucht Nietzsche für seine *vernünftige* Argumentation ausgerechnet jene Fähigkeiten, die er später nicht nur für entbehrlich, sondern sogar für eine Fehlentwicklung halten wird: Es erscheint paradox, aber Nietzsche setzt die Existenz *freien Denkens* voraus, um die Existenz *freier Wahrheitserkenntnis* und *freien Handelns* zu widerlegen; mithilfe seiner Freiheit soll der Mensch einsehen, dass er unfrei ist, und mithilfe seines Geistes erkennen, dass er geistlos ist. Denn wenn allein das Schicksalhafte das Wahre ist, muss konsequenterweise das *Schicksalstranzendierende* – also Geist und Freiheit – unwahr sein.

Und da sind – zweitens – die Schicksalhaftigkeiten der Erde, denen nach dem Reinigungsbad des Nihilismus die *Aura absoluter Wahrheit* zukommen soll. Weil Nietzsche das Wahre in seiner klarsten Form nur in den nackten Notwendigkeiten der natürlichen Welt sieht, muss er sie von allen geistigen Einkleidungen befreien; und weil auch Begriffe bereits Interpretationen sind, verabschiedet er sich am Ende

⁶⁶³ Menschliches, Allzumenschliches, 2. Band, Der Wanderer und sein Schatten, Aph. 61 (Türkenfatalismus), Bd. I, 905f.: „In Wahrheit ist jeder Mensch selbst ein Stück Fatum; wenn er (...) dem Fatum zu widerstreben meint, so vollzieht sich eben darin auch das Fatum; der Kampf ist eine Einbildung, aber ebenso jene Resignation in das Fatum; alle diese Einbildungen sind im Fatum eingeschlossen. (...) Die Torheiten des Menschen sind ebenso ein Stück Fatum wie seine Klugheiten: auch jene Angst vor dem Glauben an das Fatum ist Fatum. Du selbst, armer Ängstlicher, bist die unbezwingliche Moira, welche noch über den Göttern thront, für alles, was da kommt; du bist der Segen oder Fluch und jedenfalls die Fessel, in welcher der Stärkste gebunden liegt; in dir ist alle Zukunft der Menschen-Welt vorherbestimmt, es hilft dir nichts, wenn dir vor dir selber graut.“

sogar von der Sprache.⁶⁶⁴ Wahr seien allein die Erde und das Leben, nicht aber das, wozu man beides durch Ideologien, Interpretationen und Deutungen gemacht habe. Im Grunde müsse man die unschuldige Wahrheit der Tatsachen sogar vor dem bemächtigenden Zugriff der Denker schützen. – Zweifellos hat Nietzsche Recht, wenn er fortwährend die Unwiderlegbarkeit des Faktischen betont und vor übereifrigen ‚Erklärungen‘ warnt. Auch ist unstrittig, dass nur Weniges so gewiss ist wie das, was man unmittelbar erlebt. Aber rechtfertigt die Unverfügbarkeit des Wirklichen auch schon dessen Anspruch auf Normativität? Haben nur die herausdestillierten Ursprungs-tatsachen und die moralfreien Gesetze der Evolution ein Existenz- und Bleiberecht? Trifft es zu, dass allein die geistfreien archaischen Lebensprinzipien (z.B. der ‚Wille zur Macht‘) das Wahrheits-Monopol besitzen und dass es nichts Wahres jenseits des Tatsächlichen geben kann? Und sollte man Nietzsche mit seinem *Plädoyer für Unmittelbarkeit* zustimmen, wenn er nur die ‚ewige Gegenwart‘ gelten lässt, Vergangenheit und Zukunft aber für unreal und deshalb für unwahr hält?

Nietzsches Motiv ist nachvollziehbar und ehrgeizig: Er will eine *absolute* Wahrheit finden, eine Wahrheit, die nicht religiös begründet ist und die dennoch auf einem so festen Fundament steht, dass sie gegenüber allen Manipulationsinteressen immun ist. Deshalb darf Nietzsches Wahrheit keiner göttlichen Offenbarung geschuldet sein und auch nicht in die Beliebigkeit des individuellen Bewusstseins gestellt werden; es muss sich um eine *unmittelbare* Wahrheit handeln, gegen die nicht angedacht werden kann, weil sie *unbedingt* gilt. Nietzsches Ziel ist äußerst ambitioniert, und doch erscheint sein Vorgehen nicht frei von Widersprüchen: Denn auch der behaupteten Gewissheit, dass allein das Schicksalhaft-Unverfügbare wahr sei, liegt eine bewusste Entscheidung, also eine Beteiligung von Subjektivität und transzendtem Geist, zugrunde. ‚Unmittelbares‘ ist nie aus sich selbst unmittelbar, sondern wird – von einem erkennenden Subjekt – *als unmittelbar* erfasst; und ‚Wahrheit‘ ist nie für sich selbst wahr, sondern muss – von einem Subjekt – *als wahr* erkannt werden. Nietzsches Wahrheiten – Erde und Leben – liegen also nicht einfach vor, so dass man sie nur ergreifen müsste, sie fallen auch nicht als Privatoffenbarungen vom Himmel, sondern sind erst durch die Tätigkeit eines freien Bewusstseins *hervorgebracht* worden. Auch für Nietzsche bleibt das kantsche ‚Ding an sich‘ unzugänglich, denn ‚Objektives‘ ist nur insofern ‚objektiv‘, als es einem Subjekt *als objektiv* erscheint; auch hier gilt: kein Objekt ohne Subjekt. Wenn Nietzsche also die seelenlose Ursprünglichkeit des Lebens gemeinsam mit der faktischen Wirklichkeit der Erde auf das Podest unbedingter Wahrheit stellt, dann mag er zwar behaupten, dass dies selbstvident und rechtfertigungsunbedürftig sei, doch bleibt es ihm trotzdem nicht erspart,

⁶⁶⁴ Zum ‚Schweigen‘ vgl. Morgenröte, Fünftes Buch, Aph. 423, Bd. I, 1219; zur ‚Nacktheit‘ vgl. Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 322.

seine *Entscheidung* und *Prioritätensetzung* durch Argumente zu begründen. Allerdings scheint es, als wolle Nietzsche das Unmögliche wagen und *mit* der Subjektivität *gegen* die Subjektivität philosophieren. Er, der entschieden gegen alle Ideologien kämpft, setzt sich dem Verdacht aus, selbst ein Ideologe zu sein, wenn er den *Willen zur Macht* zur schicksalhaft-unbedingten Wahrheit erklärt.

Verkappter Metaphysiker? Wiederholt und scharf kritisiert Nietzsche die (platonische und christliche) Metaphysik: Ihre Methode sei durchsichtig, ihr Motiv verwerflich, ihr Ergebnis nicht konsistent und ihr Ziel (buchstäblich) utopisch.⁶⁶⁵ Es sei aussichtslos, *hinter* die Wirklichkeit schauen zu wollen, weil hinter der Wirklichkeit nichts sei; und wer sogar behauptet, dort etwas gefunden zu haben, lüge und verrate die Erde. Insbesondere die Kirchen und Religionssysteme zehrten von einer vermeintlichen Zweitwirklichkeit, weil sie ihren Ursprung, Inhalt und Sinn gerade nicht in der unmittelbaren Realität sähen, sondern in einer Scheinwelt, die freilich nur ihrer Phantasie entstamme und nach ihren zweifelhaften Interessen konzipiert sei. Wahr sei stattdessen allein der lebendige Mensch in seinem Schicksal, auch wenn dessen Unverfügbarkeiten mitunter herausfordernd, gewaltig oder sogar tödlich sein könnten; besser, sich der harten Wirklichkeit zu stellen, als sich mit sanften Illusionen zu (ver)trösten.

Doch auch in der Frage der Metaphysik scheint Nietzsches Denken nicht frei von Widersprüchen. Einerseits hält er das metaphysische Denken (früherer Zeiten) zwar für indiskutabel, doch andererseits weiß er zugleich, dass er auf Metaphysik nicht völlig verzichten kann. Denn als jemand, der die Absicht hat, das Betriebsgeheimnis der Welt zu lüften, muss auch er gewissermaßen *hinter* die Dinge und ihre Erscheinungen schauen – also zum *Meta*-Physiker werden. Es legt sich die Vermutung nahe, als wolle Nietzsche trotz seiner radikalen Kritik das metaphysische Denken nicht gänzlich abschaffen, sondern lediglich durch ein neues – nämlich sein eigenes – ersetzen. Denn – so wird zu fragen sein – was sind die Theorien vom *Willen zur Macht* und von der *Ewigen Wiederkunft des Gleichen* anderes als Metaphysik? Vielleicht fällt Nietzsches Metaphysikkritik nur deshalb so halbherzig aus, weil er sich für den *besseren* Metaphysiker hält.

Nietzsche dürfte vermutlich gespürt haben, dass er in einer Zwickmühle steckt: Sein Versuch, einen metaphysikfreien Glauben zu stiften, der zwar alle wesentlichen Strukturmomente einer (christlichen) Religion beinhalten soll, aber nicht über die materiell-konkrete Welt hinausgehen darf, kann letztlich – wie *alle* Religionen –

⁶⁶⁵ Vgl. z. B. Menschliches, Allzumenschliches, Erster Band, Von den ersten und letzten Dingen, Bd. I, 462 (Aph. 20), 467 (Aph. 26); ebd. Das religiöse Leben, 518 (Aph. 109); bes. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Bd. III, 883.

nicht ohne eine metaphysische Begründung auskommen. Zwar erhebt Nietzsche mit seiner weltlichen Heilslehre den Anspruch, Wahrheiten zu verkünden, doch können Wahrheiten nicht einfach nur behauptet werden. Sie bedürften einer (wie auch immer gearteten) *metaphysischen* Rechtfertigung, für die häufig logische Prinzipien, unfehlbare Dogmen, Traditionen, Konsense oder auch göttliche Offenbarungen herangezogen werden; in jedem Fall aber reichen die Begründungsansätze stets tiefer als jene Ebene, auf der die zu begründende These angesiedelt ist.

Wenn Nietzsche nun behauptet, allein das Ursprüngliche, Natürliche und Physische sei wahr, muss er zwangsläufig *meta*ursprünglich, *metan*atürlich und eben auch *meta*physisch argumentieren, um seine Ansicht zu begründen. Es bisse sich gewissermaßen die Katze in den Schwanz, wenn das Ursprüngliche nur deshalb wahr sein sollte, weil es ursprünglich ist, und wenn das Physische nur deswegen Geltung besäße, weil es physisch ist. Es scheint, als bliebe Nietzsche eine Erklärung dafür schuldig, warum das Matriell-Konkrete und Sinnlich-Erfahrbare wahrer sein sollen als ein Gedanke, eine Idee oder ein moralischer Wert. Auch kann man nicht recht erkennen, wie er die von ihm geforderte *normative* Kraft des Faktischen letztlich begründet – warum soll sein, was ist, und warum darf nicht sein, was (noch) nicht ist? Auch der „Kritiker der metaphysischen Hinterwelt“⁶⁶⁶, dem alles *ewig gegenwärtig* und *unmittelbar* sein will, kommt – wenn seine Thesen diskursfähig sein sollen – nicht umhin, sich der Welt des Geistes, der Geschichte und der Freiheit zu stellen. Einfache Behauptungen oder Tautologien dürften nicht ausreichen.

Erklärbar wird Nietzsches Metaphysikphobie jedoch dann, wenn er seine Welt-Erkenntnis für so evident, klar und wahr hält, dass sie keiner weiteren Begründung mehr bedarf. Das hieße, dass er sich absolut gewiss sein müsste, das ‚Ding an sich‘, die ‚unbedingte Wahrheit‘ oder ‚den Stein der Weisen‘ gefunden zu haben. Weil sich Nietzsche im Besitz eines solchen *exklusiven* Wissens wähnt, weil er gewissermaßen die ‚Weltformel‘ gefunden zu haben meint, erhebt er sich über alle Metaphysiken, Metabegründungen und Metaerklärungen; er schwebt gewissermaßen über den schlichten Gemütern der Welt und befindet sich in einem Zustand *absoluter* (göttlicher) Freiheit. Nietzsche zweifelt nicht daran, dass ihm als Erstem und Einzigem ein Blick auf den geheimsten Bauplan der Welt zuteil geworden ist. Was die größten Geister vergeblich gesucht hatten, offenbart sich ihm: Das Verständnis der Welt und die Erkenntnis ihrer Totalen. Diese Offenbarung ist so gewaltig, dass ihr Prophet aus allen Konventionen herausfällt und sich fortan zu nichts mehr verpflichtet fühlt. Er wird zum ersten Kündler der ultimativen Lehre und teilt doch das einsame Los aller Welt-Überlegenen: Er versteht alles, doch er selbst bleibt unverstanden; er besitzt das erlösende Wissen, aber die Welt will es nicht hören; er kennt den Weg zu Frei-

⁶⁶⁶ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 302.

heit und Glück, doch niemand will ihm folgen. Und so ist es nur konsequent, dass sich der ‚erleuchtete‘ Nietzsche mit seinem explosiven Über-Wissen die Autorität nimmt, die Welt von allen früheren Religionen, Ideologien und Philosophien zu reinigen, um anschließend seine endgültige (weil einzig *wahre*) Lehre an deren Stelle zu setzen. Schließlich ist er der sicheren Überzeugung, das Schicksal der Welt zu sein.⁶⁶⁷

Fehlende Distanz? In der Tat stellt Nietzsche das Schicksalsermpfinden und -verständnis seiner Zeit vollständig auf den Kopf. Galt das Unverfügbare in der Regel als Heimsuchung, Unzulänglichkeit oder als religiöse Herausforderung in einer ansonsten kalkulierbaren und sinnvollen Welt, kann Nietzsche im Schicksal nichts Dazwischenkommendes oder Feindliches mehr erkennen. Die optimistische Vorstellung, die Welt sei im Großen und Ganzen ein geordneter Kosmos und das Schicksal ‚nur‘ eine lästige und zu überwindende Dysfunktion, hält er für eine fromme Lüge; seiner Meinung nach handele es sich bei den schicksalhaften Zufälligkeiten und Notwendigkeiten um keine störenden *Webfehler* der Schöpfung, sondern um das natürliche und konstitutionelle *Webmuster* der Erde. Absurd und träumerisch sei die Vorstellung, es habe einmal eine schicksalsfreie Ideal-Welt gegeben, und ebenso absurd sei der Glaube, es könne in der Zukunft eine solche Welt erneut erstehen. Keinesfalls könne man aus den idealisierenden Spekulationen über den Ursprung und das Ziel der Welt Kriterien für die Beurteilung der Gegenwart beziehen. Für Nietzsche *ist* die schicksalsverhaftete konkrete Wirklichkeit die eine, einzige und eigentliche Welt; sich von ihr zu distanzieren, ist absolut aussichtslos. Der Himmel ist leergefegt, die Unterwelt eingestürzt und der Geist ausgelöscht – es gibt nichts mehr, das diese Welt überschritte, und niemanden mehr, der ein Urteil über sie sprechen könnte.

Deshalb hält es Nietzsche für ebenso unmöglich wie sinnlos, die Welt moralisch zu bewerten. Sie und ihre Geschichte seien nichts anderes als *Natur* und stünden deshalb wie alles Natürliche jenseits von Gut noch Böse. Gebote, Werte und Moral – also die an Idealvorstellungen entwickelten Beurteilungskriterien für die konkrete Welt – hält Nietzsche für Akte des Ressentiments, für Erfindungen der Schwachen und Zukurzgekommenen, die auf kaltem Wege ihre Ansprüche einzuklagen versuchen, um die Benachteiligungen und Demütigungen durch das Schicksal zu kompensieren. Weil es definitiv keinen Stand- oder gar Fluchtpunkt außerhalb der faktischen Welt gebe, habe der Mensch *alternativlos* hier und jetzt zu leben. Diese Welt müsse der Mensch bejahen, segnen und gutheißen, wenn er sich selbst bejahen, segnen und gutheißen wolle. Seine einzige Option bestehe darin, die Welt und sein

⁶⁶⁷ Vgl. *Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin, Bd. II, 1152ff.

Schicksal anzunehmen – und beide mit ganzer Kraft zu lieben. Wenn er stark genug sei, dem konkreten Schicksal auf Augenhöhe gegenüberzutreten, dürfe er unabhängig vom moralischen Urteil anderer ein gutes Gewissen haben.⁶⁶⁸

Offenbar bemüht sich Nietzsche vehement darum, mögliche Schlupflöcher für das *Denken-in-Alternativen* zu schließen; deshalb wehrt er sich gegen alle Versuche, die unbedingte Geltung der Schicksalswirklichkeit gedanklich zu relativieren oder die widerfahrenen Schicksalsfolgen praktisch auszugleichen. In Nietzsches Lehre gilt einzig die Absolutheit des Konkreten. Weil es dazu keine Gegeninstanz und keine Alternative gibt, kann es zu keinem Widerstand gegen das Faktische kommen. Vom Übermenschen erwartet Nietzsche auch keine Kritik, sondern die freudige Bereitschaft, das Schicksal zu umarmen und sich von ihm umarmen zu lassen. Eindeutig läuft das Programm Nietzsches auf eine *Totalidentifikation* mit dem Ist-Zustand der Erde hinaus.

Hätte Nietzsche in diesen Punkten Recht und besäße – mit allen Konsequenzen – tatsächlich nur das Schicksalhafte Geltung, träte die Welt gewissermaßen auf der Stelle. Denn ‚Fortschritt‘ bedeutet in seinem Denken immer nur ‚Rückkehr zum seligen Ursprung‘ der Natur, niemals aber echte Innovation und erst recht kein Griff nach den Sternen. Zwar wären in seiner Welt wahrscheinlich sogar technische Perfektionierungen vorstellbar, doch bliebe eine kulturelle oder humane Weiterentwicklung prinzipiell ausgeschlossen – es sei denn, man betrachtete die Herrschaft der Übermenschen als Fortschritt.

Zudem, so wird man weiter fragen müssen, führt die geforderte Identifikation mit dem Bestehenden nicht zwangsläufig zur rest- und unterschiedslosen Bejahung von *allem*? Warum sollte das Faktische schon allein deshalb anerkannt und gewürdigt werden, weil es –im Unterschied zum Noch-nicht- oder Nicht-mehr-Seienden – zufällig vorhanden ist? Riecht das zum ‚amor fati‘ stilisierte „Bejahenkönnen und Bejahenwollen des tödlich-schöpferischen Schicksals“ nicht nach einer verbissenen Selbstbehauptungs- oder „Überlegenheits-Geste“ angesichts des ohnehin unvermeidbar Notwendigen? Und warum sollte die freie und liebende Annahme dessen, was sowieso kommt, ‚wertvoller‘, ‚heldenhafter‘ und ‚mannhafter‘ sein als der Protest dagegen?

Mitunter scheint es, als wolle auch Nietzsche aus der Not der Umstände eine Tugend des Charakters machen: Wenn die Dinge ohnehin nicht zu ändern oder aufzuhalten sind, nimmt man ihnen ihre bevormundende Schicksalhaftigkeit, indem man sie kurzerhand für die eigene Selbstwerdung und -steigerung vereinnahmt; lieber *aktiv wollen*, was unvermeidbar ist, und bejahen, was einem zustößt, als sich von

⁶⁶⁸ Vgl. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Bd. III, 910.

den Widerfahrnissen ohnmächtig überkommen und überrollen zu lassen.⁶⁶⁹ Wenn es sowieso aussichtslos ist, dem Gegner zu widerstehen, kann man ihm auch gleich die Stadttore öffnen und ihn im eigenen Hause willkommen heißen – so lässt sich die Einwilligung in den eigenen Untergang zumindest noch in eine Leistung freier Selbstbestimmung ummünzen.

Indem auf diese Weise „der Wille (...) zum Schicksal und das Schicksal zum eigentlich Gewollten“⁶⁷⁰ werden, geht jegliche Distanz zu den Ereignissen und zu sich selbst verloren; die Einswerdung mit dem Fatum wird zwar als heroischer Selbstvollzug deklariert, meint im Grunde genommen aber nichts anderes als Selbstauflösung durch Selbsthingabe „in einen reflexionslosen Willen, der um seiner selbst willen geschehen muss, ohne dass noch ein Subjekt dieses Willens angenommen werden dürfte.“⁶⁷¹ Es bliebe allerdings zu fragen, ob das Ziel – die Selbstvollendung durch die Verschmelzung mit dem Unausweichlichen – das Opfer der Selbstpreisgabe rechtfertigt.⁶⁷²

Auch wenn Nietzsche wahrscheinlich entgegenen würde, dass es für seinen Übermenschen nichts gibt, was nicht hinnehmbar wäre, wird man ihn fragen müssen, ob er nicht doch eine Bereitschaft zur Verdrängung verlangt, nämlich das zu verdrängen, was (ethisch) schlichtweg nicht hinnehmbar ist?⁶⁷³ Wäre es wirklich denkbar, dass es für ihn tatsächlich nichts so Widerwärtiges gibt, das in jedem Fall bekämpft werden müsste, egal wie sehr man in den schicksalhaft-natürlichen Ablauf der Ereignisse vernarrt ist? Wenn Nietzsche schon nicht zu einer „Verweigerung des Einverständnisses mit der Verfasstheit der Wirklichkeit im Ganzen“⁶⁷⁴ fähig ist, sollte es dann nicht extreme Widerfahrnisse geben können, denen auch er seine Einwilligung verweigert? – Es steht zu befürchten, dass Nietzsche sagte: „Wenn es so ist, *ist* es so.“ Denn woher könnte eine Distanzierungs- und Differenzierungskompetenz gegenüber den Schicksalhaftigkeiten noch kommen und was sollte den Widerstand gegen sie noch motivieren, wenn das Fatum zum Gegenstand der *Liebe* geworden ist? – Was man liebt, entzieht sich aller Kritik.

⁶⁶⁹ Vgl. Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich*, 440-446, hier 441f. (kursiv i. O.).

⁶⁷⁰ Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich*, 445.

⁶⁷¹ Ebd., 441.

⁶⁷² Nietzsche würde vermutlich einwenden, dass durch das Aufgehen im Fatum kein ‚Selbst‘ preisgegeben werden kann, weil auch zuvor kein ‚Selbst‘ (sondern nur die Wunschvorstellung eines ‚Selbst‘) vorhanden war. Sich vom Schicksal umarmen zu lassen und in der Welt unterzugehen, wäre nichts Schreckliches, sondern eine Rückkehr zum Ursprung.

⁶⁷³ Vgl. Jürgen WERBICK, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, 69.

⁶⁷⁴ Heinz Robert SCHLETTE, Art. „Religion“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1974, 1233-1250, hier 1247 (zit. nach Jürgen Werbick, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, 71).

***Amor fati* – aber mit welchen Folgen?** Fast emphatisch feiert Nietzsche seine neue Erkenntnis: „So wie meine innerste Natur es mich lehrt, ist alles Notwendige, aus der Höhe gesehn und im Sinne einer *großen* Ökonomie, auch das Nützliche an sich – man soll es nicht nur tragen, man soll es *lieben*... *Amor fati*: das ist meine innerste Natur.“⁶⁷⁵ Der Mensch verrate sich selbst, solange er sein Schicksal kleinmütig und in „fatalistische(r) Gottergebenheit“⁶⁷⁶ nur hinnehme; dagegen zeige sich die wahre „Größe am Menschen“, wenn er aus eigener Willenskraft „nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht.“ Nietzsche appelliert eindringlich an seine Leser: „Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen –, sondern es *lieben*...“⁶⁷⁷ Offenbar verschafft ihm die vorbehaltlose und uneingeschränkte Schicksalsliebe den höchsten „Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn – : meine Formel dafür ist *amor fati*.“⁶⁷⁸

Nietzsche möchte *lieben*, und er möchte sich *hingeben*, und dazu erwählt er sich – aus welchen Gründen auch immer – das Schicksal: „*Amor fati*: das sei von nun an meine Liebe!“ Es wirkt vielleicht paradox – und wahrscheinlich würde er entschieden widersprechen –, aber Nietzsche folgt mit seiner radikalen Liebesbereitschaft dem Modell christlichen Daseinsverständnisses: Nämlich so sehr ein Liebender zu sein, dass man willens ist, sich selbst hinzugeben und dieses Opfer nicht als Verlust, sondern als persönliche Bestimmung und als wahre Erfüllung zu begreifen (Mk 8,35; Lk 9,24; Joh 15,13). Die Parallelität ist frappant, doch Nietzsche will sein ‚Ich‘ nicht nur hintanstellen, sondern sogar *vollständig* auflösen, um ganz beim anderen – in seinem Fall: beim Schicksal – zu sein.⁶⁷⁹

Bedeutet Liebe, sich das Schicksal eines anderen (oder anderer) zum eigenen Schicksal werden zu lassen, so ist Nietzsche genau dazu bereit – doch heißt dies für ihn, sich gewissermaßen mit dem ‚Schicksal des Schicksals‘ – also mit der Unverfügbarkeit des Notwendigen – zu identifizieren. Dabei will Nietzsche jedoch weder

⁶⁷⁵ Nietzsche contra Wagner, Epilog, Bd. II, 1059 (kursiv i. O.); vgl. *Ecce homo*, ebd. 1151.

⁶⁷⁶ Briefe Nr. 154 (an Franz Overbeck), Bd. III, 1181.

⁶⁷⁷ *Ecce homo*, Warum ich so klug bin 10, Bd. II, 1098 (kursiv i. O.).

⁶⁷⁸ Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Bd. III, 834 (kursiv i. O.); der Abschnitt ist überschrieben mit „Mein neuer Weg zum ‚Ja‘.“

⁶⁷⁹ Vom christlichen Standpunkt müsste man an dieser Stelle einwenden, dass es bei der liebenden Identifikation mit dem Schicksal der Mitmenschen keinesfalls um Selbstauflösung oder Selbstpreisgabe geht, sondern dass erst die *freie* und *willentliche* Entscheidung eines sich selbst bewussten Selbst für den anderen eine substantielle Solidarität ermöglicht; im Grunde geht es dem Christen nicht um Verschmelzung, sondern um partnerschaftliche Verbundenheit. Denn wer sollte sich solidarisieren, wenn sich das Selbst zuvor selbst aufgelöst hat und damit ein Gegenüber verschwunden ist?

schwaches Opfer noch distanzierender Beobachter des geliebten Fatums sein – er will, wie jeder Liebende, *eins* mit dem Geliebten sein und dessen Schicksal mittragen. Tragischerweise kann Nietzsche sein Ja offenbar nicht zu einem einzelnen Menschen sprechen, und deshalb sagt er bedingungslos Ja zur *ganzen Welt* einschließlich dessen, was er für ihre Wahrheit hält. Und wie in einer personalen Liebe will Nietzsche die Geliebte keinesfalls anders haben; er will nicht unterscheiden und erst recht nichts von seiner Liebe ausschließen; er will *alles* lieben, und er will *ganz* lieben: Das Leichte wie das Schwere, das Erwünschte wie das Unvermeidbare; das Schöne wie das Schlimme; das Geborenwerden und den Tod – er will, so sagt er selbst, „irgendwann einmal nur noch ein Jasagender sein!“⁶⁸⁰. Im *Fatum* scheint er tatsächlich gefunden zu haben, wozu er „aus ganzem Herzen Ja sagen kann“, in ihm entdeckt er endlich „einen Adressaten für [sein] Ja und Amen“⁶⁸¹. – Es ist Nietzsches langer Weg zum Ja.

So plausibel und vielleicht sogar verständlich Nietzsches Denken und Entscheiden auch sein mögen, so bleiben doch Anfragen. Könnte es nicht sein, dass ihm das unberechenbare und teils grausame „Fatum gerade deshalb bejahens- und liebenswert“ erscheint, „weil der Übermensch ihm gewachsen sein und deshalb einen Grund haben wird, sich selbst zu bejahen und zu lieben?“⁶⁸²; dass Nietzsche also nicht nur lieben, sondern dass er auch *geliebt werden* will? Ist dann die Fatumsliebe nur eine besonders bizarre Art von (Selbst-),Liebe, die sich nichts schenken lassen kann, sondern sich den Grund, liebenswert zu sein, erst durch übergroße Kraftanstrengung selbst verschaffen muss? Zeigt sich hier nicht die subtile Selbstrechtfertigungsstruktur eines tragischen Menschen, der sich zwar (buchstäblich) *verlassen* möchte, sich aber nicht auf andere verlassen kann? Oder verbirgt sich hinter der „Lust, im Ungeheuren unterzugehen“ und sein Leben zu vergeuden, möglicherweise Selbstablehnung oder sogar Selbstverachtung? Wie sonst wäre der Widerspruch aufzulösen, auf der einen Seite zwar das ‚Leben als solches‘ höchstzuschätzen, auf der anderen Seite aber das individuelle Leben geringzuachten? Es dürfte wohl mehr eine psychologische und biographische Aufgabe sein, genauer zu eruieren, welche tieferliegenden Motive eine Rolle spielen, wenn jemand „den Abgrund mehr liebt als den Grund.“⁶⁸³

Fest steht dagegen, dass nahezu zwangsläufig die „Jasage-Gewalt des amor fati (...) in einer Liquidationsgewalt“ konkret wird, „die sich die Beschleunigung des Fatums

⁶⁸⁰ Die fröhliche Wissenschaft, 4. Buch, Sanctus Januarius, Aph. 276, Bd. II, 161.

⁶⁸¹ Jürgen WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, 74.

⁶⁸² Ebd., 67.

⁶⁸³ Vgl. Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 166f.

vorgenommen hat.⁶⁸⁴ Denn wer der eigenen Navigation misstraut und gewissermaßen auf den ‚Zug des Schicksals‘ aufspringt, macht sich gemein mit jenen (Nicht-)Zielen, zu denen das Fatum hin unterwegs ist – und seien sie auch noch so zufällig, menschenverachtend und zerstörerisch. Wenn Nietzsche seiner Liebe zum Schicksal treu bleiben und Erfüllung in der Verschmelzung mit ihm finden will, muss er sich zu dessen Komplizen machen und das Nichthinnehmbare nicht nur hinnehmen, sondern auch vorbehaltlos und aktiv vorantreiben. In der Konsequenz führt dies zu einer „Über- wenn nicht sogar Totalaffirmation ohne Rücksicht auf Verluste“⁶⁸⁵. Damit bleibt es Nietzsche allerdings verwehrt, gegen das Unerträgliche zu protestieren, denn ein Zögern würde nur beweisen, dass er der gestellten Herausforderung nicht gewachsen und deshalb der Liebe vonseiten des Schicksals unwürdig wäre. Hinzukäme, dass eine Kritik am Schicksal zugleich einem Hoch- und Selbstverrat gleichkäme, gilt doch das Fatum als die einzige unbedingte Wahrheit.

Fast hat es den Anschein, als hätte Nietzsche eine Art ‚Teufelspakt‘ mit dem Schicksal geschlossen: Er verschreibt sich voll und ganz dem Fatum, und im Gegenzug garantiert ihm das Fatum Erlösung; er sagt Ja zum Schicksal, und das Schicksal sagt Ja zu ihm. Doch wie hoch ist der Preis, den Nietzsche für die ‚gefühlte‘ Gewissheit zahlt, auf diese Weise anerkannt und wertgeschätzt zu werden? Wie klein muss sich der Mensch machen, was hat er alles hinzunehmen und wie viele Abstriche von seinen Erwartungen und Wünschen sind gefordert, damit das Schicksal sein Ja nicht zurücknimmt? Welche Opfer dürfen die seelenlosen Unverfügbarkeiten verlangen und wodurch können sie diese Opfer rechtfertigen, wenn die innere Bestimmung der Erde allein in einem diffusen *Willen zur Macht* besteht? Zählen tatsächlich nur vitalistische oder Macht-Interessen, ohne dass zu fragen wäre, auf wessen Kosten diese durchgesetzt werden? Haben in Nietzsches Welt nur jene elitären Übermenschen eine Chance, die sich von Geist und Gewissen verabschiedet haben und dem Anforderungsprofil des ‚survival of the fittest‘ genügen, so dass sie auch bereit wären, notfalls über Leichen zu gehen?

Man wird Nietzsche diese Fragen ebenso wenig ersparen dürfen, wie man darauf verzichten sollte, Präzisierungen hinsichtlich der Daseins-Rechtfertigung einzufordern. Denn warum sollte ausgerechnet das Erdenschicksal – allen Wahrheitsbeteuerungen Nietzsches zum Trotz – soviel Vertrauen genießen, dass man sein Leben mit einer *begründeten* Zuversicht wagen könnte? Reicht es aus, Lebens-Engagement dadurch zu motivieren, dass man vor einer unpersönlichen Ewigkeit bestehen wird? Aufgrund welcher Eigenschaften, Erfahrungen oder Versprechen sollte das Fatum soviel Glaubwürdigkeit und Integrität besitzen, dass man ihm vertrauen darf? Was

⁶⁸⁴ Jürgen WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, 68.

⁶⁸⁵ Ebd., 73.

qualifiziert das Schicksal, dass es das uneingeschränkte Ja verlangen kann? Oder bedarf das Schicksal keiner Rechtfertigung und Begründung?

Mit Recht macht Jürgen Werbick darauf aufmerksam, dass der Mensch – um Mensch zu werden – eines vorgängigen Jas bedürfe, weil er nur als ein bereits Bejaher „sein faktisches Dasein (...) nachträglich' bejahen“ könne; es müsse also der Selbstannahme stets eine Fremdannahme vorausgehen. Der Einzelne zehre deshalb solange vom Vertrauenskapital anderer, bis er das nötige Vertrauen entwickelt habe, sich selbst zu bejahen. In der Regel, so Werbick, vermittelten Eltern, Bezugspersonen oder Lebenspartner dem Individuum jene Wertschätzung, die es benötige, um ein Grundvertrauen zum Leben aufzubauen. Diese Basis sei unverzichtbar, damit das eigene Dasein als zustimmungswürdig und bejahenswert erscheine. Man müsse aus Erfahrungsgründen „glauben“ können, „dass es gut ist zu leben, besser jedenfalls als nicht zu leben“⁶⁸⁶; zudem brauche man die Gewissheit, dass sich die Welt nicht gegen einen verschworen habe, sondern dass man *in* der Welt angenommen und willkommen sei. Nietzsche scheint dies gespürt zu haben, wenn er sagt: „Du musst an das Fatum *glauben*, – dazu kann die Wissenschaft dich zwingen. Was dann aus diesem Glauben bei dir herauswächst – Feigheit, Ergebung oder Großartigkeit und Freimut – das legt Zeugnis von dem Erdreich ab, in welches jenes Samenkorn gestreut wurde, nicht aber vom Samenkorn selbst – denn aus ihm kann alles und jedes werden.“⁶⁸⁷ – Es bleibt jedoch die Frage, ob das Fatum tatsächlich so viel Glauben verdienen darf.

Frei genug, um unfrei zu werden. Immer wieder bestreitet Nietzsche die Existenz eines freien Bewusstseins. Auch wenn durch den Begriff des ‚Ich‘ stets der Eindruck eines handelnden Subjekts erweckt werde, handele es sich um ein reines Phantasiegebilde – syntaktisch zwar notwendig, aber semantisch unsinnig. Er beschwört seine Leser geradezu, endlich die Idee eines freien Individuums aufzugeben, um mit der einzigen und wahren Urkraft der Erde – dem schicksalhaften *Willen zur Macht* – identisch zu werden.

Doch an wen richtet Nietzsche seinen Appell? Muss er nicht ein echtes Selbstbewusstsein voraussetzen, dessen Wirklichkeit er soeben noch abgestritten hatte? Denn welches Ich soll im *Willen zur Macht* aufgehen und diesen Willen verleiblichen, wenn es ein Ich doch gar nicht gibt? Muss an dieser Stelle nicht auch die Existenz der zuvor naturalisierten und damit für unwirksam erklärten Freiheit mitgedacht werden, damit Nietzsche sie für den Akt der Fatums-Bejahung beanspruchen

⁶⁸⁶ Vgl. Jürgen WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, 69; vgl. ebd. 69f.

⁶⁸⁷ Menschliches, Allzumenschliches, 2. Bd. (Vermischte Meinungen und Sprüche), Aph. 363, Bd. I, 861f. (kursiv v.m.)

kann? Nietzsche wirbt in seinen Schriften nicht nur suggestiv, sondern auch *argumentativ* für seine neue Lehre, was offenbar darauf hinweist, dass er an die *freie Einsicht* appelliert und eine *freie Entscheidung* provozieren will. Ohne vorausgesetzte Freiheit wäre ein solches Vorgehen wenig sinnvoll.⁶⁸⁸

Es scheint, also probiere Nietzsche erneut etwas Unmögliches: Er will gewissermaßen *mit* der Freiheit *gegen* die Freiheit andenken; sie passt ihm zwar nicht ins Konzept, aber dennoch kann er nicht auf sie verzichten. Für Nietzsche tut sich damit ein Dilemma auf: Denn auf der einen Seite ist es für seine „theory-of-everything“ konstitutiv, dass *kein* kritisches, freies und denkendes Bewusstsein vorhanden ist; er will unbedingt Recht behalten mit seiner Universalerklärung, dass alles Sein und alle Geschichte nichts anderes sind als unbedeutende Tröpfchen im ewig fließenden, geistlosen und determinierten Schicksalsstrom der Welt. Auf der anderen Seite braucht er, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen und um in sie einwilligen zu können, genau das, was nach seiner Lehre nicht vorkommen darf: Bewusstsein, Freiheit und Subjektivität. Mit dieser Freiheit soll der Mensch einsehen, dass er keine Freiheit besitzt.

Doch auch später rechnet Nietzsche fest mit der Steuerungskraft eines tätigen Bewusstseins. Denn der Übermensch soll dem Fatum nicht nur liebend ergeben sein, sondern auch selbst das Programm des Schicksals aktiv vorantreiben. Nietzsches Plan sieht vor, dass die Generation des neuen Menschen die Züchtung und Verbesserung der Menschheitsgattung schöpferisch forciert, indem sie die evolutionären Ausleseprozesse beschleunigt.⁶⁸⁹ Offenbar sollen sich die ‚Jünger‘ seiner Lehre nicht nur schicksalskonform verhalten, sondern auch *zielbewusst* handeln und *wissen*, was sie tun.

Hinzukommt, dass insbesondere das Denken Nietzsches selbst außerordentlich distanzierend, frei und geistvoll ist. Aber wie kann sich jemand, für den das von ihm formulierte Unfreiheits- und Determinationsdogma ebenfalls gelten müsste, über die eigene Unfreiheit erheben und sie auch noch als ‚Unfreiheit‘ erkennen? Wenn alle zeit ihres Lebens in einem fahrenden Zug mit verdunkelten Fenstern sitzen, kann niemand wissen, ob der Zug rollt – doch woher weiß Nietzsche es? Es bleibt kaum eine andere Möglichkeit – und Nietzsche deutet es selbst an –, als dass ihm eine Art ‚Privatoffenbarung‘ zuteil wurde, die ihn auf eine einzigartige Erkenntnisebene hebt.

⁶⁸⁸ Vgl. Ulrich WILLERS, Das Theodizeeproblem – christlich-allzuchristlich?, in: Theodizee im Zeichen des Dionysios. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion hg. v. Ulrich WILLERS (= Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, Bd. 25), Münster 2003, 211-236, hier: 236 (Anmk. 95).

⁶⁸⁹ Vgl. Götzendämmerung, Die ‚Verbesserer‘ der Menschheit, Bd. II, 979-982; Jenseits von Gut und Böse, Aph. 203, Bd. II, 661f.; Nachgelassene Fragmente, Frühjahr 1884, KSA 11, 73.

Offenbar gelingt es Friedrich Nietzsche nicht in überzeugender Weise, *Freiheit* und *Fatum* im „schwierigen und erhebenden Werk“⁶⁹⁰ so zu vermitteln, dass eine plausible Lösung herauskommt. Sein Versuch, den Menschen auf die Ebene eines Tieres zu ziehen, das sich *immer instinktiv* verhält (auch wenn es in den Augen des Beobachters vielleicht den Eindruck erweckt, als habe es einen ‚Willen‘), misslingt, solange es einzelne ‚Tiere‘ gibt, die um diese Instinktgebundenheit wissen und ihre Determination durchschauen. Freiheit ist auch dort eine ‚Realität‘, wo man die schicksalhaften Notwendigkeiten *in Freiheit* anerkennt.⁶⁹¹ Doch offenbar dient Nietzsche die Freiheit lediglich als Steigbügel, um sich auf das wilde Pferd des *Fatums* zu setzen und anschließend die Zügel aus der Hand zu geben.

Wahnsinn. Einige Denkfiguren Nietzsches erinnern an einen Computer, der sich durch infinite Rechenprozesse oder widersprüchliche Befehle selbst ‚aufhängt‘ und stehenbleibt. Doch was bei einem modernen Rechner durch den sogenannten ‚Neustart‘ leicht zu beheben ist, bringt Nietzsche am Ende um den Verstand. Denn mit der Vernunft will er gegen die Vernunft, mit den Begriffen gegen die Begriffe, mit dem Bewusstsein gegen das Bewusstsein und mit der Wahrheit gegen die Wahrheit denken. Über weite Strecken wirkt es, als zöge sich Nietzsche immerzu selbst den Boden unter den eigenen Füßen weg. Er hält die Erträge der bisherigen Philosophie für genauso nutzlos wie ihren Werkzeugkasten, und doch hat er keine Wahl, als mit diesen Vorgaben zu arbeiten. Das Verhältnis ist – wie in jeder „Ablehnungsbindung“ (Richard Sennett) – paradox und konfliktreich: Nietzsche muss nutzen, was er ablehnt, und er muss vollziehen, was er überwinden will.

Im Grunde können die gedanklich-seelischen Komplikationen nicht überraschen, versucht Nietzsche sich doch an nichts Geringerem als an der Entdeckung der ‚Weltformel‘. Um dieses Ziel zu erreichen, müsste er nicht nur das Wesen der Welt und das Wesen aller Menschen erkennen, sondern auch sich selbst auf den Begriff bringen können. Dabei steckt er jedoch in der erkenntnistheoretischen Kalamität, selbst ein Teil jener Welt zu sein, deren inneres Wesen er entschlüsseln will. Es scheint fast, als wolle er die Unmöglichkeit wagen, mit den eigenen Augen die eigenen Augen zu sehen. Das Problem ist jedoch offensichtlich: Nietzsche verfügt nicht über die Ewigkeits-Perspektive Gottes, er hat keinen ‚omniscient point of view‘, und er steht weder über sich selbst noch über der Welt. Es ist fast zum Verrücktwerden, denn

⁶⁹⁰ Rüdiger SAFRANSKI, Nietzsche, 29; vgl. ebd.

⁶⁹¹ „Die Freiheit des Menschen von natürlichen Trieben besteht nicht darin, daß er keine hätte und also seiner Natur nicht zu entfliehen strebt, sondern daß er sie überhaupt als ein Notwendiges und damit Vernünftiges anerkennt und sie demgemäß mit seinem Willen [d.h. in Freiheit] vollbringt.“ (Georg Friedrich Wilhelm Hegel).

Nietzsche muss die schicksalhafte Begrenztheit des Menschen überwinden und einem *übermenschlichen* Gott ähnlich werden, damit er erkennen *kann*, was er erkennen *will*. Er müsste, weil das absolute Wissen *über* die Welt nicht *in* der Welt gefunden werden kann, über einen Zugang zu *überweltlichen* und *überzeitlichen* Wahrheitsquellen verfügen, – er müsste -kurz gesagt- die Welt hinter sich gelassen und überwunden haben (vgl. Joh 16,33; 17).

Nietzsche dürfte wahrscheinlich sehr genau gespürt haben, dass es seiner revolutionären Lehre nicht erst wegen ihres Inhalts, sondern schon aufgrund der erkenntnistheoretischen Verlegenheiten an Glaubwürdigkeit mangelt (vgl. Mt 13,54.56; Mt 21,27). Zu umstürzlerisch, zu abgehoben und zu schwach begründet mussten viele seiner Thesen erscheinen, als dass man ihnen hätte zustimmen können. Auch Nietzsche war nicht frei von Eitelkeit und litt ganz sicher nicht an fehlender Bescheidenheit, und doch schmerzt wenig einen Philosophen mehr, als wenn er verkannt, gemieden oder völlig ignoriert wird. Es ist nur eine Vermutung, aber wäre es nicht denkbar, dass er seinem exklusiven Wissen deswegen die quasi-göttliche Autorität einer *Offenbarung* gibt und sich selbst zum erwählten *Propheten* stilisiert, um den Begründungsschwierigkeiten zu entgehen und seiner Lehre (und sich) auf diese Weise doch noch Anerkennung zu verschaffen (vgl. Mk 1,22.27)? Denn als ‚*Prophet der Erde*‘ unterläge er nur einer eingeschränkten Rechenschaftspflicht; er wäre lediglich das Sprachrohr einer Botschaft, die er nicht selbst zu verantworten hätte, und zugleich gäbe ihm der Propheten-Status eine Kategorie in die Hand, seine eigene Situation zu deuten.

Es ist unübersehbar, bis in welche Einzelheiten hinein Nietzsche sein Schicksal mit dem Leben Jesu Christi (freilich unter umgekehrten Vorzeichen) parallelisiert.⁶⁹² Offenbar fühlt auch er sich zum Heils- und Erlösungsbringer berufen, der die Geister scheidet und an dem sich das Schicksal der Welt entscheiden wird (Lk 12,49). Er sieht sich in der Tradition des einsamen Rufers in der Wüste, der zwar als einziger die *letzte Wahrheit* ausspricht, jedoch bei fast niemandem Gehör findet. Für Nietzsche muss es ungemein frustrierend gewesen sein zu erleben, dass er zwar den Weg zur Befreiung gefunden hat, aber die Gefangenen lieber in ihrer Haft verharren wollen. Wenn die Dinge jedoch so liegen, sind auch dem Klügsten und Weisesten die Hände gebunden.

Doch Nietzsche ist so überzeugt von seiner Lehre, dass er sein Lebensglück als ‚*Märtyrer für die Erde*‘, die er endlich ins Recht setzen will, gewissermaßen aufopfert; auch in diesem Punkt teilt er das Schicksal vieler Propheten. Vielleicht ist es letztlich nicht besonders überraschend, dass jemand, der alle anerkannten Werte, Ordnungen und Ansichten verrücken will, am Ende an der Welt selbst verrückt wird; denn

⁶⁹² Vgl. Heinrich DETERING, *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, 136, 138-155.

wenn die Welt nicht bereit ist, den Worten Nietzsches zu folgen, wenn sie sich offenbar nicht verrücken lässt, bleibt dem Propheten kaum eine andere Wahl, als sich aus dieser Welt zu verabschieden und sich in seine eigene (für ihn wahre) Welt zurückzuziehen. Es mutet fast an wie eine Ironie des Schicksals, dass Nietzsche bei seinem letzten Aufenthalt in Turin aus spontanem Mitleid, das er doch so sehr verachtete, über der gepeinigten Kreatur zusammenbricht und aus dieser Umnachtung nicht mehr erwacht. – Darüber, wer am Ende ‚wirklich‘ verrückt ist, dürfte es – je nach Standort – geteilte Meinungen geben.

Am Ende? Friedrich Nietzsche ist und bleibt ein höchst ambivalenter Gesprächspartner: Auf der einen Seite macht die Vielfältigkeit, aber mehr noch die Widersprüchlichkeit seines Werkes jede Auseinandersetzung mit ihm zu einer ungemein anregenden Herausforderung; doch auf der anderen Seite muss die an Fanatismus grenzende Anstößigkeit und Radikalität, mit der er seine Lehre vertritt, auch den gutwilligsten Leser irritieren und verstört zurücklassen. Nietzsche will es niemandem bequem oder einfach machen; er bürstet die bisherige Philosophie gegen den Strich und schert sich weder um persönliche Empfindlichkeiten noch um gesellschaftliche Konventionen. Er ist ein *Philosoph* durch und durch – ein Freund der Weisheit und ein Feind falscher Wahrheiten.

Doch Nietzsche hält seine Erkenntnisse (und auch sich selbst) für epochemachend: Er ist überzeugt, derjenige zu sein, der als erster das Welt-Rätsel lösen konnte, weil ihm exklusiv die *Weisheit der Erde* zugänglich wurde. Wer könnte einem so Erwählten auf gleicher Augenhöhe begegnen, und was könnte jemand ihm sagen, das er nicht bereits wüsste? Wer sich wie Nietzsche im Besitz absoluter Wahrheit wähnt, kann kaum anders, als zum Apodikten zu werden. Denn wenn er wirklich die Wahrheit gefunden hat (wovon Nietzsche selbstverständlich überzeugt ist), gibt es im Grunde nichts mehr zu diskutieren. Wahrheit braucht nicht zu *hören* – sie *spricht* buchstäblich für sich, wobei ihr Kündler nur vermeintlicherweise über sie verfügt, denn eigentlich verhält es sich so, dass nicht er von ihr, sondern sie von ihm Besitz ergriffen hat. Folglich sieht Nietzsche seine Bestimmung als Prophet der Wahrheit darin, künftig allein ihr zu gehorchen, mit aller Kraft für sie einzutreten und sich um ihre Ausbreitung zu kümmern. Denken und Leben verschmelzen bei Nietzsche ununterscheidbar.

Ein derartiges Selbstverständnis hat zweifellos Auswirkungen auf Nietzsches Schicksalsdenken, denn mit der Autorität einer ‚Weltformel-Hermeneutik‘ lässt sich sogar dem Nichtverfügbaren der rechte Ort zuweisen. Und so ist es vielleicht weniger überraschend, dass Nietzsche im Unterschied zur Tradition das Schicksal in keiner Weise für rechtfertigungsbedürftig oder erklärspflichtig hält. Es ist zwar richtig, dass die Ausnahme gegenüber der Regel eine Bringschuld hat, doch wenn das

Schicksalhafte als Normalfall gilt, besteht für eine Erklärung kein Bedarf mehr. Denn für Nietzsche ist das schicksalhaft Unverfügbare nichts, woran man Anstoß nehmen sollte – es ist sozusagen die ‚Standard-Lage‘ schlechthin, d.h. die *Wahrheit* der Welt.⁶⁹³ An dieser Wahrheit, ihrer Dignität und ihrer Normativität zu zweifeln, bedeutet in Nietzsches Augen nichts anderes als Ressentiment. Für die Starken sei auch das Schwere des Schicksals problemlos zu bewältigen, doch weil die Schwachen mit der Wahrheit der Welt nicht zurechtkämen, würde sie gegen sie aufbegehren und ihre eigene Wahrheit dagegensetzen. Ihre Option bestünde entweder in Weltverunglimpfung oder in Weltflucht – und beides sei nicht akzeptabel.

Nietzsche ist jedoch weit davon entfernt, aus der Not des Schicksals eine Tugend für Helden zu machen, auch wenn die Konfrontation mit dem schlimmen Schicksal nicht selten übermenschliche Kraft verlangt. Das Unverfügbare – auch in seiner brutalen, grausamen und menschenverachtenden Gestalt – ist für Nietzsche nämlich *keine* Not; er sieht in ihm *keinen* Zustand, der zu ändern oder zu beseitigen wäre. Sich an der Wahrheit der Welt – an ihrem Sosein und ihren Bedingungen – zu stören, sei etwas für Kinder oder Unmündige, nicht jedoch für Menschen des neuen Typs. Denn auf der Basis welcher Erkenntnisse sollte man sich über die ewige Wahrheit der Welt hinwegsetzen können und nach welchen Kriterien sollte man in ihre ewig-gültigen Gesetze eingreifen? Nietzsche kann sich nicht vorstellen, dass die Weisheit des Menschen größer wäre als die Vernunft der Welt (Phil 4,7). Schließlich sei der Mensch – so seine Überzeugung – in die Welt und ihre Spielregeln *unlösbar* eingewoben und stehe keinesfalls über ihnen. Somit könne man sich auch niemals gegen das Schicksal stellen, weil man sich damit gegen sich selbst (und die Welt) stellen müsste. Jeder sei selbst sein Schicksal, und die Begegnung mit dem Schicksal kann niemandem erspart bleiben, wenn er sich sich selbst nicht ersparen will. Selbstredend erwartet Nietzsche ein unerhört hohes Maß an Heroismus, wobei er zugleich weiß, dass Viele den übermenschlichen Anforderungen nicht gewachsen sein werden. Doch gehöre es auch zur wahren Wirklichkeit der Welt, dass sie selektiere und vernichte. Wenn der Mensch dies nicht nur hinnehme, sondern lustvoll und liebend willkommen heiße, sei er wahrhaft welttauglich und zukunftsfähig.

Als ‚Religionsstifter‘ erwartet Nietzsche letztlich nichts anderes als *Glauben*: Doch nicht dem imaginären Gott (der Christen) und seiner Vorsehung solle sich der Mensch vertrauend hingeben, sondern allein der göttlichen Erde und ihrer ‚Vorsehung‘; aus dem ‚amor dei‘ wird bei ihm der ‚amor fati‘; aus einer Liebe, die sich mit dem Schicksal der Welt nicht abfinden will, wird der Glaube an die Wahrheit der

⁶⁹³ Vgl. *Jenseits von Gut und Böse, Unsere Tugenden*, Bd. II, 697.

Gegenwart.⁶⁹⁴ Sein ‚amor fati‘ treibt ihn auch dort in die Totalidentifikation mit der Unerbittlichkeit des Lebens, wo es in einer Katastrophe endet.⁶⁹⁵

Am Ende freilich bleibt der einsame Held, dem nichts als die eigene Kraft zur Verfügung steht, um sein Weltwirklichkeits-Schicksal zu meistern. Dieser erdverwachsene Mensch kennt weder Sinn noch Zweck noch Treue. Er stammt aus dem Dunkel der Erde, und er geht in das Dunkel der Erde; sein Dasein hat keine Bedeutung. Und wenn er an seinem Schicksal verzweifeln oder zerbrechen sollte, könnte er niemals sagen, wofür es ‚gut‘ wäre. Kein Gott kann ihn erlösen, kein Glaube ihn aus seinem Schicksal erretten – und selbst wenn es so wäre, er würde es nicht mehr wollen: „Excelsior! – ‚Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluten in seinem Herzen trägt – es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird -deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden – Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!“⁶⁹⁶

VI. Zur Vernunft des Unverfügbaren

Im Erleben und Bedenken der schicksalhaften Unverfügbarkeiten erlebt und bedenkt der Mensch sich selbst im Verhältnis zur Wirklichkeit, in der er lebt und die er ist. Ohne dass es Alternativen gäbe, konfrontiert ihn das Schicksal mit den Zufälligkeiten und den zufälligen Notwendigkeiten seiner Existenz. Deshalb sind Schicksalserfahrungen immer Kontingenzerfahrungen. Um sich jedoch als Kontingenter erfahren zu können, bedarf es zumindest einer Ahnung, wie es wäre, ein Nichtkontingenter zu sein. Schicksalserfahrungen sind also zugleich auch (dialektische) Freiheitserfahrungen.

⁶⁹⁴ Vgl. Claudio MAGRIS, Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 18.10.2009.

⁶⁹⁵ Vgl. Romano GUARDINI, Freiheit – Gnade – Schicksal, 185.

⁶⁹⁶ Die fröhliche Wissenschaft, 4. Buch, Sanctus Januarius, Aph. 285, Bd. II, 166f.

Jedoch dokumentieren die *schicksalsgestifteten Freiheitserfahrungen* keineswegs die Überlegenheit, die Würde oder den Glanz der Freiheit, sondern eher ihre Unvollkommenheit und Kraftlosigkeit. Denn angesichts der Schicksalsdominanz erfährt der Mensch, wie beschädigt und schwach seine Freiheit *tatsächlich* ist: Er erkennt nicht nur seine unverfügbaren Grenzen, sondern auch, dass er – so sehr er sich auch anstrengt – nicht über sie hinaus*kann*. Nicht zu können, was man will – also an sich selbst zu scheitern –, verletzt zwar den Stolz und die Eitelkeit eines selbstsicheren Menschen, aber mehr noch macht es ihm *Angst*, weil ihm unmissverständlich vor Augen geführt wird, dass er keine vollständige Kontrolle über das eigene Leben, ja noch nicht einmal über den morgigen Tag hat. Das Unverfügbare zwingt ihn anzuerkennen, dass er definitiv nicht dort steht, wo er sich selbst gern sähe, und dass er nicht der ist, der er gern wäre. Der Mensch, der um seine schicksalsgebundene Freiheit weiß, muss einsehen, dass sein *Wille zur Freiheit* größer ist als die *Verwirklichungschancen seiner Freiheit*, und er dürfte sich fragen, was eine Freiheit letztlich wert ist, die zwar unbegrenzt *wollen*, aber nur eingeschränkt verwirklichen *kann* – die ihm sozusagen eine Frustration nach der anderen beschert.

Knüpft er darüber hinaus den *Sinn* seines Daseins an die Realisierbarkeit seiner Freiheit, wird die Lage für ihn gänzlich demütigend und fatal. Denn wer sein Leben nur dann als *sinnvoll* betrachtet und nur dann *glücklich* ist, wenn er kann, was er will, steuert geradewegs in eine Sinnkrise hinein, weil viel zu selten und viel zu unzuverlässig das verwirklicht wird, was seine Freiheit begehrt. Dabei sind seine Erwartungen für ein gutes, sinnvolles und glückliches Leben meistens noch nicht einmal überzogen: Er wünscht sich nicht mehr als Sicherheit und Verlässlichkeit; es soll einigermaßen gerecht und vernünftig zugehen; und er will sich in angemessener Weise frei entfalten. Doch fast immer durchkreuzt das unverfügbare Schicksal seine Wünsche: In existentieller Hinsicht entzieht es ihm Sicherheit und Vertrauen; in ethischer Hinsicht schert es sich nicht um Gerechtigkeit, und in ontologischer Hinsicht siegt das finale Nichtsein über das befristete Sein.

Offenkundig stellt kaum etwas anderes den Menschen so eindringlich vor die Frage nach dem *Sinn* seines Daseins wie Schicksalserfahrungen. Denn gerade das Schicksalhafte zeigt ihm nicht nur die Grenzen seiner instrumentellen und freiheitlichen Ambitionen, sondern auch die Grenzen seiner individuellen Bedeutsamkeit. Zwar möchte vermutlich jeder Mensch *ohne* Einschränkungen und *ohne* Bedingungen – also absolut und unbedingt – erwünscht, willkommen und bejaht sein, doch sind es immer wieder die machtvollen Unverfügbarkeiten, die ihm dramatisch vor Augen führen, wie beliebig, zufällig und letztlich bedeutungslos er *tatsächlich ist*. Wie eine Welle der Verneinung schlägt das Schicksal über dem Menschen zusammen, und es stellt sich die Frage, woher er die Kraft nehmen kann, sich dem entgegenzustellen und das aufrecht zu erhalten, was ihm etwas ‚wert‘ ist. Im Grunde steht er ange-

sichts der letztlich tödlichen Überlegenheit des Schicksals „mit dem Rücken zur Wand“ (Michael Gelven), doch trotzdem ist er offenbar nicht bereit, sich dem Schicksal freiwillig zu ergeben und von all seinen Hoffnungen und Initiativen abzulassen.

Doch auf welcher Basis und mit welchem Recht kann der Mensch sich selbst, seine ‚Werte‘ und seine Lebensziele bejahen angesichts all des Widerständigen, Chaotischen und Zufälligen? Warum sollte er – und vor allem: Wie kann er? – an etwas festhalten, das erwiesenermaßen viel zu schwach ist, um es mit der (Über-)Macht des Schicksals aufzunehmen? Wäre es nicht die bedeutend sinnvollere – weil realistischere – Option, fatalistisch aufzugeben und das Feld dem Schicksal zu überlassen?

Wenn das Schicksal alles mit sich fortreißt, was dem Menschen lieb und teuer ist – Vernunft, Gerechtigkeit, Freiheit, Geltung, Glück, Bleiben, Wohlergehen und am Ende das Leben –, dann gibt es eigentlich nur eine Lösung: Der Mensch muss an eine transzendente und *absolute Wahrheit* glauben, die so *zeitlos* ist, dass sie über allen geschichtlichen Ereignissen steht, die so *frei* ist, dass sie von allen augenblicklichen Situationen unbeeinflusst ist, und die zugleich so *mächtig* ist, dass sie die vorhandene schicksalsbestimmte Wirklichkeit überwinden kann. – Die Frage ist nur: Gibt es eine solche Wahrheit tatsächlich, und ist diese unbedingte Wahrheit für ein bedingtes Wesen zugänglich?

Über viele Jahrhunderte hatten Philosophie und Theologie den Menschen metaphysische Rückzugs- und Schutzräume geboten, in die sie sich vor der Verneinungs- und Vernichtungsmacht des Unverfügbaren in Sicherheit bringen konnten. Mochte das Schicksal das Leben auch unendlich schwermachen und es am Ende sogar nehmen, so existierte eine Rettung im *Überweltlichen* und *Überzeitlichen* – also in der *Wahrheit* des Über-Schicksalhaften – man glaubte gewissermaßen an etwas ‚Exterritoriales‘, Schicksalsloses oder Schicksalserhabenes – an einen Zustand, eine Idee, einen Logos voller Freiheit. Von Platon („unsterbliche Seele“) und den christlichen Theologen („Heimat im Himmel“) bis Hegel („List der Vernunft“) und der Neuscholastik („ewige Wahrheiten“) ging es entweder darum, die Bedeutung schicksalhafter Ereignisse zu relativieren oder das Schicksalhafte so in absoluten Systemen aufzulösen, dass man sich im Vertrauen auf eine vernünftige Vorsehung beruhigen konnte. Die Welt und das Leben seien zwar wirklich und in gewisser Weise auch wichtig,⁶⁹⁷ aber letztlich seien sie nicht *wahr*, denn wahr sei allein die zeitlose und unveränder-

⁶⁹⁷ ‚Wichtig‘ waren Welt und Leben nicht um ihrer selbst willen, sondern nur insofern, als dass man sich gerade angesichts schicksalhafter Herausforderungen für die ‚neue Welt‘ und das ‚neue Leben‘ bewähren konnte.

liche Wahrheit *hinter* der geschichtlich-schicksalhaften Wirklichkeit. Eine „Wahrheit, die *im* Schicksal stand“⁶⁹⁸ war prinzipiell nicht vorstellbar.

Tatsächlich traute man der Philosophie und der Theologie lange Zeit zu, überzeugend darzustellen, dass der Mensch selbst nicht verlorenginge und dass alles geschichtlich-schicksalhaft Widerfahrende – auch das Widersprüchliche, Widerwärtige und Irrationale – einem (höheren) Zweck diene und deshalb einen vernünftigen Sinn habe; metaphysische Schicksalshermeneutiken sollten trösten, und sie konnten trösten, weil es ihnen gelang, heilsame Freiräume in den Notwendigkeiten, Wechselfällen und Zwängen des Unverfügbaren offenzuhalten.⁶⁹⁹

Dabei musste man allerdings voraussetzen, dass die Philosophen und Theologen die Welt gewissermaßen auf ihr *Wesen* hin ‚durchschauen‘ konnten – dass sie also gleichsam aus der schicksalsbedingten unmittelbaren Wirklichkeit herausgenommen waren und über ihr standen; ohne einen schicksalslosen *Metastandpunkt* ließ sich keine *Metaphysik* betreiben. Von der Philosophie erwartete man, dass sie nicht nur über diese Metaperspektive verfügte, sondern auch eine *Vernunft* besaß, die so erhaben, so eindeutig, so machtvoll und so erleuchtet war, dass ihr die „Teilnahme an der unbedingten Freiheit des Unbedingten (...) möglich“ war; und von der Theologie erwartete man, dass ihr durch göttliche Offenbarung und Inspiration Erkenntnisse und Einsichten zur Verfügung standen, deren Wahrheit von Gott selbst verbürgt war und die die üblichen Weltweisheiten weit übertrafen. Sofern man den philosophischen und theologischen *Überwahrheiten*, ihren Quellen und ihren Vertretern vertraute, „war die Drohung des Schicksals beseitigt.“ Die „Freiheit triumphierte über die Notwendigkeit“⁷⁰⁰, so dass sich das Dasein trotz aller Widrigkeiten einigermaßen ertragen ließ. Man durfte die Hoffnung haben, dass es *in Wahrheit* nicht so schlimm sei, wie es schien.

Der Preis war jedoch hoch. Denn wer sich auf Metaphysik einließ, musste die Welt und den Menschen gleichsam in zwei Hemisphären oder Prinzipien trennen. Auf der einen Seite standen die faktische Welt und in ihr der konkrete Mensch, die beide dem Wirken des Schicksals ausgesetzt waren, und auf der anderen Seite gab es eine *Metawelt* und gewissermaßen eine *Metaperson* – die *jenseitige Ewigkeit* und die *vernünftige Seele* –, denen das Schicksal nichts anhaben konnte. Probleme ergaben sich freilich aus der Frage, wie beide Sphären so miteinander vermittelt werden konnten, dass sie überhaupt noch etwas miteinander zu tun hatten, war doch in diesen dualistischen Modellen – vergrößernd gesagt – die Wahrheit nicht wirklich und

⁶⁹⁸ Paul TILLICH, Philosophie und Schicksal (Kant-Studien), in: Philosophical Writings, 315 (kurz v. m.).

⁶⁹⁹ Vgl. z.B.: Boethius, Vom Trost der Philosophie, aus dem Jahr ca. 525.

⁷⁰⁰ Paul TILLICH, Philosophie und Schicksal (Kant-Studien), in: ders., Ausgewählte Texte, 233.

das Wirkliche nicht wahr. Doch solange man an die Wirksamkeit einer *erleuchteten Vernunft* und an die Existenz einer *unsterblichen Seele* glauben konnte, boten beide ein schicksalserhabenes – quasi-göttliches – Bollwerk gegen eine ansonsten schicksalsbestimmte Welt. Denn die schicksalsüberwindende Vernunft konnte das Wahre vom Unwahren unterscheiden; die Seele garantierte sozusagen ein Stück Ewigkeit in der Zeitlichkeit; und die Hoffnung auf ein Jenseits bot eine Perspektive über diese Welt hinaus. – Allerdings stand und fiel der Trost, den Philosophie und theologische Soteriologie geben konnten, mit der Plausibilität dieses schicksals- und geschichtstranszendierenden Denkens in einer schicksalsverfangenen Welt.

Doch was tut man, wenn man nicht mehr an eine ‚*erleuchtete Vernunft*‘, eine ‚*unsterbliche Seele*‘ und ein ‚*jenseitiges Paradies*‘ glauben kann? Was hilft die Verlockung einer Rettung ins Metaphysisch-Ungewisse, wenn die physisch-konkrete Existenz unerträglich wird und dualistische Denkansätze nicht mehr überzeugen? Was bleibt, wenn man erkennt, dass weder das philosophische noch das theologische Denken *frei* über den schicksalhaften Notwendigkeiten stehen, sondern *mitten in ihnen* und ebenfalls von ihnen bedingt werden, also *unfrei* sind? Und von woher soll eine absolute Erkenntnis überhaupt kommen, wenn (übernatürliche) Offenbarungswahrheiten in Zweifel gezogen werden und alle Erkenntnisse ebenso wie alle Erkennenden schicksalszufällig – also geschichtlich-kontingent – und damit konstitutionell nicht absolutheitstauglich sind?⁷⁰¹

Naturalismus, Rationalismus und Aufklärung hatten zunächst die Theologie, dann aber auch die metaphysische Philosophie unter erkenntnistheoretischen Generalverdacht gestellt und in arge Bedrängnis gebracht. Überzeugend hatte die moderne Wissenschaftlichkeit zeigen können, dass es in einer kontingenten Welt voller Bedingtheiten nichts übergeschichtlich Unbedingtes geben könne und dass in einem Geflecht von Kausalitäten und Determinationen tatsächliche Freiheit nur schwer zu begründen sei. Viel schwerer wog jedoch die Erkenntnis, dass auch Philosophie und Theologie keineswegs so schicksalserhoben waren, wie man geglaubt hatte, sondern genauso den geschichtlichen Kräften unterworfen waren wie alles andere auch. Absolute Gewissheiten konnten von ihnen nicht erwartet werden, weil jede behauptete Objektivität immer auf ein Subjekt bezogen und somit relativ war. Die schicksalslose „Geborgenheit der Philosophie war zu Ende“⁷⁰², weil das Schicksal – sofern es als geschichtliche Unverfügbarkeit wahrgenommen wurde – gewissermaßen in

⁷⁰¹ Vgl. Jürgen HABERMAS, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hg. v. Michael REDER/Josef SCHMIDT, Frankfurt a.M. 2008, 26-36, hier: 27-29.

⁷⁰² Paul TILLICH, Philosophie und Schicksal (Kant-Studien), in: Philosophical Writings, 315.

das „Heiligtum des Denkens, in die *Wahrheit* als solche⁷⁰³ eingedrungen war. Den unerschütterlichen und schicksalsjenseitigen Beobachterstandort gab es ebenso wenig wie es eine absolute Wahrheit gab – alles war Teilnehmerperspektive, geschichtlich und relativ. Mit der neuen historischen Sicht auf sich selbst war die Philosophie „*vor die Frage ihres [eigenen] Schicksals gestellt.*“⁷⁰⁴

So schienen neuzeitlich allein die konkrete Welt und die bloße Existenz des Menschen alles zu sein, was übrig blieb; beide waren fest in der Geschichte verankert und damit dem Schicksal unterworfen. Ungeteilte Zustimmung konnte nur noch das erwarten, was vor dem ‚Forum der Vernunft‘ Bestand hatte. Für das philosophische Schicksalsdenken bedeutete diese Entwicklung, dass mit dem Ende der Metaphysik auch teleologische, anthropologische und kosmologische *Unbedingtheits*hermeneutiken ihre Glaubwürdigkeit verloren. Wurde das schicksalhaft Unverfügbare zuvor in seiner dreifachen Beziehung – nämlich zum Überweltlichen, zur Welt und zum Menschen – diskutiert, so hatte es nun seinen transzendenten Bezug eingebüßt. Doch der nunmehr verkleinerte Bezugsrahmen und die Unmöglichkeit einer Flucht in transzendente Wahrheiten änderten nichts an der Tatsache, dass das Schicksal nach wie vor als Widerständiges, Zufälliges und Irrationales existierte.

Sollte es nicht länger wie im Alten Griechenland der unberechenbar-dämonische Gegenspieler zu einer transzendent-erhabenen Wahrheit sein (was es aufgrund der Entwicklung nicht mehr sein konnte), musste es nun gleichsam in das (im Grunde nicht mehr vorhandene oder zumindest nicht mehr erkennbare) ‚Wesen‘ der Welt und in die Existenz des Menschen hineingenommen werden. Damit *hatte* der Mensch nicht ein (ihm gegenüberstehendes) Schicksal, gegen das er sein schicksalsloses Selbst hätte verteidigen können, sondern er *war* immer schon und in jeder Hinsicht ein Schicksalhafter. Auch ‚pendelte‘ er nicht mehr zwischen einer schicksalslosen Wahrheit und einem schicksalsgebundenen Dasein, sondern die Wahrheit seines Daseins war seine existentielle Schicksalhaftigkeit. Dies bedeutete, dass sich weder sein Denken noch sein Handeln über die Schicksalsgebundenheit des Daseins erheben konnten. Es existierte nichts Schicksalsunbedingtes mehr, und es gab auch keinen absoluten Plan, mit dem sich die schicksalhaften Ereignisse der Geschichte hätten rechtfertigen lassen.

Nachmetaphysisch kann das Schicksalhafte also nur dort noch eine Rolle spielen, wo es entweder das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt oder sein Verhältnis zu sich selbst betrifft. Sofern sich das mit ‚Schicksal‘ Gemeinte nicht gänzlich in Psychologie, Soziologie, Genetik oder in den Neurowissenschaften naturalistisch auflöst, wird das Schicksalsdenken damit im weitesten Sinne zu einem Thema der *Exis-*

⁷⁰³ Ebd. 318 (kursiv v. m.).

⁷⁰⁴ Ebd. 315 (kursiv i. O.).

tenz- und – soweit sich die Existenz auf das Sein bezieht – der *Seinsphilosophie*, also der *Ontologie*.

Sollte das Dasein tatsächlich einen *Logos* oder einen *Sinn* haben, dann gäbe es diesen *Logos* oder *Sinn* nur *in* der konkreten Geschichte und Gestalt von Welt und Mensch – also nur als *schicksalhaften*. Aber auch wenn der *Sinn des Seins* nicht in einem Außerhalb des Seins liegt, ist er trotzdem nicht unmittelbar anzutreffen – er muss gesucht, und er kann gefunden werden. Weil der bedingte Mensch jedoch schnell versucht ist, in „die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltätlichkeit“⁷⁰⁵ abzustürzen und sich mit dem oberflächlich Seienden zufriedenzugeben, fällt es ihm nicht leicht, den im Seienden anwesenden *Sinn* seines geschichtlich-schicksalsgebundenen Seins zu erkennen. Deshalb muss sich das Verborgene gleichsam „zeigen“, „entbergen“ oder „offenbaren“. Damit wandelt sich allerdings die Rolle des Menschen: Er wird vom ‚Herrscher über das Sein‘ gewissermaßen zum ‚Hörer des Seins‘ (Martin Heidegger). Dabei verhält es sich jedoch nicht so, dass ein transzendenter *Sinn* im kategorialen Sein ‚inkarniert‘ wäre – dass der *Sinn* sich im Sein vergrübe und bei Bedarf aus ihm herauspräpariert werden könnte –, sondern so, dass das Sein der *Sinn* selbst *ist*. Das heißt also, dass die ‚Wahrheit‘ der Existenz das Sein des Daseins – und zwar unter den Bedingungen des Schicksals – selbst ist.

Der nachmetaphysische Mensch steht also vor der Aufgabe, in seinem schicksalsgebundenen *Dasein* einen *Sinn* zu finden, ohne auf Quellen zurückgreifen zu können, die aus einem *Übersein* stammen, und ohne die Gewissheit zu haben, es mit einer *absoluten* Wahrheit zu tun zu bekommen. *Seinserkenntnis*, *Seinsrechtfertigung* und *Seinsgestaltung* liegen nun allein in seinen Händen, und vom Erfolg des Sinngebungsunternehmens hängt es ab, ob das Dasein trotz – oder vielleicht sogar wegen – seiner Schicksalsgebundenheit tatsächlich als *sinnvoll* betrachtet werden kann.

Konsequenterweise geht es in nicht wenigen existenzphilosophischen Ansätzen darum, das, was die metaphysische Tradition als sichere Wahrheit behauptet hatte, anzuzweifeln, es aus rationaler Einsicht – weil man erkannt hat, dass diesen Wahrheiten Ideen, Phantasien oder Offenbarungen zugrunde liegen, die nicht tragfähig sind – zurückzunehmen und sich dem Sein so zu öffnen, wie es sich in der Welt zeigt. Das heißt allerdings auch, letztlich die als Konstrukt erkannte Subjekthaftigkeit zu überwinden und sich selbst geringzuachten – was möglicherweise sogar zur völligen Selbstverneinung führen kann. Und doch erscheint diese Haltung weniger wie eine Kapitulation oder Resignation vor der bloßen Macht des Faktischen, sondern eher als Ausdruck des Respekts vor der Würde des ‚größeren‘ und ‚wahreren‘ Seins *im*

⁷⁰⁵ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1984, 178; vgl. ebd. 126-130, 175-180.

Faktischen. – Wenn man so will, macht der nachmetaphysische Mensch Ernst mit dem Wissen über seine winzige Bedeutung im Kosmos.

Auf den ersten Blick scheint es, als hätten sich die Stoa, der Buddhismus und Arthur Schopenhauer dem faktisch-geschichtlichen Sein *fatalistisch* ergeben und ihr individuelles Dasein diesem Sein ganz anheimgestellt. Zwar haben alle drei Denkansätze einen fatalistischen Grundton, auch kommen sie darin überein, das vernünftige *Sinn-Ziel* des geschichtlich-schicksalhaften Daseins in der wesenhaften Identifizierung (oder Verschmelzung) aller mit allen zu sehen (sie alle sind empathisch, sanftmütig und pazifistisch), und doch sind ihre Voraussetzungen, Motive und Konsequenzen durchaus unterschiedlich. Besaßen die beiden Ersten noch ein basales Vertrauen, dass es vielleicht doch (oder ganz gewiss) eine ‚höhere Vernunft‘ gäbe, lebte Schopenhauer dagegen in tiefem Pessimismus und ohne dieses Vertrauen. Weil er den Welterklärungen der Theologen oder Philosophen misstraute, wollte er allein auf den ‚Ruf des Seins‘ hören, doch was er hörte, begeisterte ihn keineswegs. Ursprünglich sah sein Konzept vor, sich den „Tatsachen der Welt“ hinzugeben, doch was ihn hätte anziehen sollen, schreckte ihn eher ab. Die Stoiker und Buddhisten hatten sich noch eine Hintertür offengelassen, aber für Schopenhauer existierte diese Option nicht mehr. Er glaubte, in einer Welt voller Leid seinen Seelenfrieden nur dann zu finden, wenn er von allem Wollen und Begehren abließe und sich (innerlich) von allem Seienden, als dessen eigentliches Wesen er den dämonischen *Durchsetzungs-Willen* identifizierte, verabschiedete. Seine Lösung hieß, entweder Mitleid mit der Kreatur zu haben oder die Welt zu fliehen. Während man den Stoikern und Buddhisten vorwerfen konnte, die Geschicke der Menschen nicht ernstzunehmen und de facto zu einem ‚uneigentlichen Leben‘ aufzufordern, weil sie gewissermaßen ein schicksalsfreies Schweben über der Welt propagierten, denkt Schopenhauer radikaler: Für ihn besteht der Sinn des Daseins darin, besser nicht zu sein. – Für alle drei Richtungen gilt jedoch, dass ihre Fatalismen letztlich einer Entwertung der Welt gleichkommen – für die Stoa und den Buddhismus ist sie letztlich nicht wichtig, und für Schopenhauer bedeutet sie eine Zumutung.

Angesichts der offenkundigen Sinnlosigkeit und Irrationalität der Welt wurden auch Albert Camus und Sören Kierkegaard fast in die Verzweiflung getrieben. Sie empfanden es als eine nahezu unerträgliche Last, sich in einer alternativlosen und schicksalsbestimmten Welt vorzufinden und in ihr leben zu müssen. Doch während Kierkegaard das versöhnende *Ja-zum-Leben* – den Sinn – nicht vom Sein, sondern von Gott vernahm und so die Kraft aufbrachte, sich neu zu wählen und sich mit allem, was unverfügbar zu ihm gehörte – Charakter, Geschichte, Schuld –, als vorgängig und absolut Bejahen selbst zu bejahen und gerade dadurch sich selbst *als Schicksalhaften* zu gewinnen, blieb Albert Camus nur die absurde Option, sich Sisy-

phos als einen glücklichen Menschen vorzustellen. Camus und die Welt wollten einfach nicht zusammenpassen. Weder hörte er ein Ja vonseiten der Welt, noch würde er jemals zu dieser Welt ja sagen können. So sehr er sich auch bemühte, sie blieb ihm fremd, und er blieb ihr ein Fremder.

Friedrich Nietzsche hatte offenbar genauer auf den ‚Ruf des Seins‘ gehört oder mehr als andere verstanden. Er wollte mit allen Konsequenzen der Erde treu bleiben, und deshalb war er fest entschlossen, nicht mit dem schicksalhaften Dasein zu fremdeln und sich keine Fluchttüren ins Transzendente offenzulassen. Mochte auch das, was sich ihm als das Wesen der Welt zeigte, erschreckend rau, brutal und unmenschlich sein, so war es allein doch deshalb absolut *wahr*, weil es wirklich war. Gegen die Evidenz der Tatsachen halfen keine Ideologie, keine Metaphysik und erst recht keine Theologie. Wenn der „Wille zur Macht“ – koste es, was es wolle – der Sinn des Seins war, dann war er nicht nur unverfügbar wahr, sondern auch des Menschen Schicksal. Zwar konnte man dieses Schicksal verleugnen (wie es in Nietzsches Augen über Jahrhunderte hinweg geschehen war), es in Verruf bringen (wie es das Resentiment zum eigenen Vorteil machte) oder auch verharmlosen (wie es die Gelehrten taten), doch änderte dies alles nichts an seiner Wahrheit. *Macht* und *Wille* bildeten offenkundig den ontologischen Kern allen (Da-)Seins – gewissermaßen das Super-Existential alles Seienden –, und mit welchem Recht und auf welcher Basis hätte der Mensch dem etwas entgegenzusetzen, wenn er doch selbst *nichts anderes als* ein unbedeutendes Teil dieses Daseins war? Für Nietzsche war es schlüssig und eindeutig: Das Sein hatte sich ihm als dem Propheten des Neuen exklusiv geoffenbart, und er hatte (als Einziger) dessen Botschaft verstanden. Erfüllung und Sinn fände der Mensch, wenn er die Welt *als Welt* bejahe, indem er sich ihr restlos verschreibe, sich steigere und über sich hinauswachse, aber nicht, indem er sich aus der Welt, seinem Schicksal und seiner Geschichte (ver-)führen lasse. Weil die Welt nun einmal so (brutal) sein, wie sie sei, seien Härte, Selektionen und Überlebenskämpfe nicht nur unvermeidbar, sondern sogar erwünscht; die Übermenschen des Kommenden würden diesen Kampf dankbar annehmen und seien ohne zu zögern bereit, gegebenenfalls in ihm unterzugehen; schließlich vollziehe sich auch in ihrem Opfer der Wille zur Macht.

So bleibt am Ende die Frage, was eine nichtmetaphysische philosophische Schicksalshermeneutik tatsächlich leisten kann. Ohne Zweifel hilft sie mit, die Existenz des Menschen hinsichtlich seiner schicksalhaften Notwendigkeiten und Zufälligkeiten besser aufzuklären. Sie kann beispielsweise zeigen, dass jeder des unverfügbar Vorhandenen und des bereits Entschiedenen notwendig bedarf, damit er überhaupt sein kann; sie kann verdeutlichen, dass Geschichten und Charaktere erst dann entstehen, wenn Absichtsvolles auf Dazwischenkommendes trifft. Sie kann auf die Entlastungs-

funktion hinweisen, die es bedeutet, wenn Lagen und Ereignisse eben nicht vom Menschen verursacht, sondern tatsächlich schicksalhaft sind – wenn der Mensch also nicht *verantwortlich* und nicht *schuld* sein kann. Auch kann die philosophische Schicksalshermeneutik zur Demut anstiften, wenn sie darauf hinweist, dass nicht alles, was man möchte, machbar, kontrollierbar oder planbar ist. Sie kann sogar helfen, die Menschlichkeit des Menschen zu bewahren, wenn sie darlegt, dass Humanität ohne die schicksalhafte Geheimnishaftigkeit des Menschen nicht zu denken ist. Doch bei allen Verdiensten philosophischen Schicksalsdenkens bleibt eines offen: Kann die Philosophie – gerade dann, wenn sie sich als nichtmetaphysische versteht – helfen, einen Menschen zu trösten, der angesichts eines erlittenen Schicksals der Verzweiflung nahe ist? Kann allein aus dem vernünftigen Denken des Menschen eine Kraft erwachsen, die imstande ist, ja zu einem Schicksal zu sagen, das so entsetzlich ist, dass man es selbst dem ärgsten Feind nicht wünscht? Und kann es der Philosophie wirklich gelingen, ein Schicksal – wahrhaft! – *gut sein zu lassen*, das nach allem Empfinden und nach aller Erfahrung alles andere als gut ist? Mit anderen Worten: Kann die Philosophie das leisten, was nur die Liebe kann?

D. ...UND WENN DAS ‚SCHICKSAL‘ KEIN VERHÄNGNIS IST? ZUR THEOLOGISCHEN SCHICKSALSHERMENEUTIK

I. Vorbemerkungen zur theologischen Schicksalshermeneutik

1. Perspektivisches

Die religionswissenschaftliche Hermeneutik (vgl. Kapitel A) hatte in erster Linie jenseitig-geheimnisvolle Mächte für die erfahrbaren Schicksalhaftigkeiten verantwortlich gemacht. Zwar blieb das Unverfügbare willkürlich, dunkel, bedrohlich und weitgehend unkalkulierbar, aber es verlor insofern ein wenig von seiner Undurchdringlichkeit, als dass man seine Verursacher identifizierte. Wer es verstand, die ‚Sprache‘ der Schicksalsmächte zu lesen und ihre Pläne zu erkunden, wer sich ihnen freiwillig unterwarf und ihnen Respekt zollte, konnte zumindest das Gefühl haben, ihnen nicht mehr völlig ausgeliefert zu sein. Allerdings änderten auch diese bescheidenen Selbstbehauptungsversuche nichts an der prinzipiellen Ohnmacht der Menschen. Diesen musste es erscheinen, als seien sie nichts anderes als austauschbare Figuren in einem Spiel, an dem sie nicht nur nicht aktiv beteiligt waren, sondern das sie auch niemals verstehen würden. Eine Versöhnung mit dem Schicksal wäre nur durch eine wie auch immer geartete Versöhnung mit den im Hintergrund stehenden Schicksalsmächten denkbar, aber an einem solchen Friedensschluss schienen diese (göttlichen) Mächte kein ernsthaftes Interesse zu haben. Weil Alternativen nicht in Betracht kamen, blieb das Schicksal ein Verhängnis. Von einem getrösteten oder erlösten Dasein war man weit entfernt.

Technisch-modern (vgl. Kapitel B) vermutete man dagegen den Grund der Unverfügbarkeiten in der Welt selbst. Nicht willkürlich handelnde Götter oder geheimnisvolle Schicksalsmächte, sondern allein die Ordnungen und Gesetzmäßigkeiten der Natur, aber auch die Unschärfen und Zufälligkeiten der Materie schienen alles Sein und Werden zu bewirken. Mochten manche Widerfahrnisse auch unabänderbar sein, so waren sie doch nicht unerklärbar. Wer begriff, *wie* die Welt ‚funktioniert‘, würde – so hoffte man – auch einmal in der Lage sein, das Schicksal ganz abzuschaffen. Man nahm also nicht nur einfach hin, was geschah, und haderte oder freute sich, sondern man hatte die Hoffnung, Welt und Dasein bald vollständig nach den eigenen Wünschen gestalten zu können. Ziel war es also nicht, sich mit dem Schicksal zu versöhnen, sondern es zu überwinden und zu besiegen. Und lange

glaubte man auch, die Kraftprobe gewinnen zu können. Getröstet und zufrieden wäre man erst, wenn man es geschafft hätte, sich selbst vom Schicksal zu erlösen. Philosophisch (vgl. Kapitel C) hielt man sich nicht lange mit den angeblichen ‚jenseitigen Schicksalsmächten‘ auf und beobachtete auch das Treiben der Naturwissenschaft eher distanziert. Stattdessen beschäftigte man sich mit der ‚Existenz als solcher‘ und erkannte, dass ihre Unverfügbarkeitsmomente notwendige Bedingungen der Möglichkeit von Identität, Würde, Freiheit und Verantwortung darstellten. Mochte manches Schicksalhafter auch immer wieder dazwischenkommen oder unerwünscht sein, so sah man in ihm doch eher eine Herausforderung und Chance zur Selbsterkenntnis und -werdung. Man begriff, dass man ein Schicksal weniger *habe*, sondern vielmehr sich selbst ein Schicksal *sei*. Trost, der zum Leben befähigte, fände man, indem man sich als sich selbst annehme und die eigenen Unverfügbarkeiten nicht als Fremdes ablehne, sondern als Eigenes akzeptiere. Über die daraus zu ziehenden Konsequenzen gingen freilich die Meinungen erheblich auseinander.

Jede dieser Schicksalshermeneutiken ist auf ihre Art vernünftig, und alle verfolgen das Ziel, Schicksalhafter so zu rationalisieren, dass es durch die Aufdeckung seiner ‚metaphysischen Hintergründe‘ verständlicher wird. Abhängig vom leitenden Paradigma (und eigenen Interessen) wird das Unverfügbare in weniger undurchsichtige Kategorien übertragen und in nachvollziehbare Systeme und Ordnungen hineingeholt. Dabei gehen die Schicksalshermeneutiken von den vorhandenen religiösen, naturwissenschaftlichen oder philosophischen Interpretationsmustern aus und versuchen das Unverfügbare auf *vernünftige* Weise so zu *naturalisieren*¹, dass es gewissermaßen ‚entschärft‘ wird. Sie hoffen, dass man in dem Umfang, wie man das übergeordnete System versteht und durchschaut, auch das Schicksal besser versteht und durchschaut. Zwar nimmt man damit dem Unverfügbaren einen großen Teil seines Bedrohungspotentials (und seines Geheimnisses) – man macht es fassbarer und vielleicht sogar akzeptabel –, aber zugleich lässt man es nicht mehr das sein, was es seinem Wesen nach ist: nämlich tatsächlich *Unverfügbares*.

Offenbar kommen die meisten Schicksalshermeneutiken darin überein, dass sie die opake Unverständlichkeit des Unverfügbaren – also seine oft verstörende *Irrationalität* und seine kompromisslose *Bestimmungsmacht* – nicht hinnehmen wollen. Sie stufen das Schicksal sozusagen zu einem ‚Rätsel‘ herab, das sich grundsätzlich lösen lässt und mit dem man umgehen kann. Das Ziel ist in allen Fällen dasselbe: Man möchte sich gegenüber dem Unverfügbaren behaupten, sich von ihm emanzipieren oder zumindest eine gewisse ‚innere‘ Überlegenheit erlangen. Letztlich kennzeichnet

¹ Das englische Wort „to naturalize“ bedeutet etwa „einbürgern“, „eingliedern“, „gemein machen“, „integrieren“, „anpassen“.

es fast alle Hermeneutiken, dass sie das Unverfügbare als wesentlichen Bestandteil von Welt und Dasein nicht *gut sein lassen* können. Wo sie jedoch versuchen, es ‚gut sein zu lassen‘ – es also wertfrei hinzunehmen – geht nicht selten die Humanität verloren.

Offenbar scheint es tief in der Natur des Menschen zu liegen, dass die Welt für ihn nur dann ‚gut‘ oder ‚in Ordnung‘ ist, wenn er sein Dasein in den für ihn wichtigen Bereichen *frei* und *selbst* bestimmen kann. Nur weniges ärgert, brüskiert und demütigt ihn mehr als Widerfahrnisse und Lagen, die er nicht gewollt und nicht gewünscht hat. Sogar das ‚positiv‘ Unverfügbare, das ihm oder seinen Mitmenschen widerfährt, findet er in gewisser Hinsicht nicht ‚gut‘, weil es – ebenso wie das schlimme Schicksal – ‚unkalkulierbar‘, ‚ungerecht‘ und nicht selten ‚unverdient‘ ist. Jedes schicksalhafte Ereignis macht dem Menschen unmissverständlich deutlich, dass es offenbar mächtige Bestimmungskräfte des Daseins gibt, die ihm nicht nur seine Ohnmacht vor Augen führen, sondern auch keiner Ordnung, keiner Moral und keinem Plan folgen. Stillschweigend setzt er allerdings voraus, dass alles, was ist und geschieht – also auch das, was er nicht selbst macht oder verantwortet –, eigentlich *seiner* Ordnung, *seiner* Moral und *seinem* Plan zu entsprechen habe. Meist ohne zu zögern, richtet und urteilt er über alles, was in sein Blickfeld gerät, wobei er die *Perspektive* seiner Erkenntnisse, Erwartungen und Gewissheiten zur *Richtschnur* seiner Bewertungen macht. Als sei es sein ‚natürliches‘ Recht, bezeichnet er als ‚gut‘, was sein Gefallen findet, und als ‚nicht gut‘, was seinen Wünschen zuwiderläuft. In der Regel kann er seine Urteile und Unterscheidungen so gut begründen, dass am Ende er selbst und andere davon überzeugt sind, sie seien nicht nur berechtigt, sondern auch *wahr*.

So erhebt sich der Mensch nach und nach zum alleinigen Richter über ‚Gut‘ und ‚Böse‘, und vielleicht meint er sogar, es sei ‚völlig in Ordnung‘, über die Welt, seine Mitmenschen und sich selbst zu urteilen. Hat er jedoch erst einmal Geschmack am Beurteilen gefunden, ist es nur ein kleiner Schritt, sich als Richter *absolutzusetzen* und die eigene Perspektive für die *wahre* zu halten. Wahre Urteile fällen kann allerdings nur jemand, der über einen unmittelbaren Zugang zu einer Wahrheit verfügt, die er nicht selbst ist. Andernfalls läuft er Gefahr, nichts anderes als die eigene Weltanschauung und die eigenen Interessen zur Grundlage seiner Urteile zu machen, deren ‚Wahrheit‘ er behauptet und deren Durchsetzung er verlangt.² Dass es eine

² Anlässlich des 100. Todestags Ludwig Feuerbachs schreibt DER SPIEGEL (mit Bezug auf Günter Rohrmoser): „Wenn das Christentum praktisch abgeschafft ist, dann ist der Mensch dem Menschen nicht nur das höchste Wesen, sondern dann ist er ihm auch unentrinnbar ausgeliefert“ – eine Einsicht, die Sartre in seinem Drama „Der Teufel und der liebe Gott“ fast gleichlautend formu-

Wahrheit neben oder ‚über‘ seiner geben könnte, die möglicherweise sogar ‚wahrer‘ als die eigene ist, fällt erfahrungsgemäß jedem Richter schwer zu akzeptieren, würde es doch bedeuten, dass es eine Perspektive gäbe, die weiter und gerechter wäre als die eigene. – Doch genau dies behauptet die *theologische* Schicksalshermeneutik.

Als Glaubenswissenschaft geht sie davon aus, dass der Mensch mit all seinen Erfahrungen – also auch mit denen des Unverfügbaren – in einer ursprünglichen Beziehung zu Gott steht, den sie als *den* Unverfügbaren schlechthin – als die *Wahrheit* – glaubt. Ihr primäres Thema ist nicht das Unverfügbare als solches, sondern seine Bedeutung für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Deshalb lauten die Leitfragen der theologischen Schicksalshermeneutik auch nicht „*Woher* stammt das Unverfügbare?“ oder „*Warum* geschieht es (mir)?“, sondern „Wie kann die Gottesbeziehung angesichts schlimmer Widerfahrnisse intakt bleiben?“ und „Wie kann der Mensch in seinem Schicksal und trotz seines Schicksals zum Heil finden?“. Die theologische Schicksalshermeneutik rechnet nicht damit, dass Gott für alle schicksalhaften Widerfahrnisse persönlich und ursächlich verantwortlich ist, aber sie ist sich sicher, dass alles, was ist und geschieht, in einem Bezug zum göttlichen Heilswillen und -wirken steht. Im Grunde will sie nicht mehr, als diesen Bezug darzustellen und zu beleuchten.

Die theologische Schicksalshermeneutik ist demütig genug anzuerkennen, dass sie weder Gott noch das Unverfügbare jemals verstehen wird, und deshalb wird sie keinen Versuch unternehmen, ein neues ‚System‘ oder eine ‚theory-of-everything‘ zu entwerfen. Sie wird das Schicksal nicht rechtfertigen oder erklären, sondern allenfalls ein wenig *erhellen*. Statt mit zwingenden Theorien aufzutrumpfen, will sie lediglich ein bescheidenes Angebot zu einer heilvolleren Daseins-Bewältigung machen. Deshalb versucht sie zu zeigen, dass es – obwohl alles Leben unter der ‚Macht des Schicksals‘ steht – nicht unvernünftig ist, einem Gott zu vertrauen, von dem die Bibel sagt: „Ich bin mit dir, ich behüte dich, wohin du auch gehst, und bringe dich zurück in dieses Land. Denn ich verlasse dich nicht, bis ich vollbringe, was ich dir versprochen habe“ (Gen 28,15).

2. Be(un)ruhigendes

Hermeneutiken wollen erklären. Erklärungen sind jedoch nur dann notwendig, wenn Erklärungsbedarf besteht, und dieser besteht, wenn etwas unklar ist und wenn die Unklarheit zugleich Unruhe hervorruft. Im Grunde wollen Hermeneutiken also

lierte: „Wenn Gott nicht existiert, so gibt es kein Mittel mehr, den Menschen zu entrinnen“, Art. „So ändern sich die Dinge“, o. Verf., in: DER SPIEGEL 40 (1972), 153-156.

durch Erklären *beruhigen*. Zweifelsohne sind Menschen in besonderer Weise beunruhigt, wenn sie nicht verstehen und nicht begreifen können, *was* geschieht, *warum* es geschieht und *wozu* es geschieht. Deswegen versuchen alle Hermeneutiken im Horizont ihres jeweiligen Paradigmas, Zusammenhänge herzustellen, Gesetzmäßigkeiten zu erklären und Ordnungen zu finden. Durch die Arbeit der Hermeneuten soll das, was zunächst planlos, zufällig, ungerecht, fatal oder sinnlos erschien – und deshalb Beunruhigung auslöste –, nicht nur verständlich, sondern auch *akzeptabel* gemacht werden.

Hermeneutiken, die auf zugrundeliegende oder übergeordnete Ordnungen, Systeme und Gesetze rekurren, verfolgen gleichsam eine doppelte Beruhigungs-Strategie: Sie wollen einerseits den Verstand zufriedenstellen, indem sie rational begründen und damit aufklären; und sie wollen andererseits die Seele beruhigen, indem sie den Orientierung Suchenden einen transzendenten Halt versprechen, der *über* ihrer unmittelbaren Erlebnisebene liegt. Weil sie davon ausgehen, dass Ordnungen, Systeme und Gesetze *per se* nicht sinnlos sind, folgern sie, dass auch das nicht sinnlos sein kann, was sich aufgrund ihrer universalen Geltung ereignet. Dabei gehen sie davon aus, dass derjenige, der die übergeordneten – ‚ewigen‘ – Gesetze versteht und akzeptiert, zugleich den Schlüssel in der Hand hat, sein individuelles Schicksal zu verstehen und zu akzeptieren. Durch diese Form der Naturalisierung wird das, was zuvor als unverständliches oder willkürliches Schicksal erschien, gewissermaßen eingeordnet und als ‚nachvollziehbare Konsequenz der zusammenwirkenden Faktoren‘ oder als ‚Wahrheit der menschlichen Existenz‘ gerechtfertigt. Mag im Einzelfall das Unverfügbare auch hart und kaum zu ertragen sein, so bleibt dem Betroffenen letztlich keine Alternative, als es dennoch gut sein zu lassen, hat er doch als Teil der Welt die Gesetze der Welt hinzunehmen. Schicksalshermeneutiken geben sich also alle Mühe, jene unverfügbaren Strukturen und Abhängigkeiten aufzudecken, in die Menschen verstrickt sind, und sie werben gleichzeitig darum, diese existentielle Situation zu bejahren. Ob allerdings die kalten Ordnungen, die unpersönlichen Systeme und die gelehrten Wahrheiten einlösen können, was sie verheißen – nämlich Beruhigung –, wird wesentlich von dem Vertrauen abhängen, das man ihnen entgegenzubringen bereit ist.

Man könnte die Erwartung haben, eine theologische Schicksalshermeneutik wolle das Unverfügbare in einem großen theologischen System verständlich machen und damit seine hinzunehmende Notwendigkeit vernünftig darlegen. Wäre dies der Fall, handelte sie nicht anders als die übrigen Hermeneutiken auch: In der Absicht, die Menschen zu beruhigen, würde sie das Schicksal im Rahmen ihres theologischen Paradigmas rechtfertigen, und vielleicht würde sie sogar meinen, die kompetentere und bessere Antwort zu geben.

Erstaunlich ist jedoch, dass eine theologische Schicksalshermeneutik möglicherweise sogar mehr Beunruhigung als Beruhigung bewirkt. Denn mit großer Skepsis begegnet sie auch den ambitioniertesten Versuchen, schlimme Unverfügbarkeiten dadurch zu ‚plausibilisieren‘, dass man rechtfertigende (theologische) Systeme, Ordnungen oder Theorien – also im weitesten Sinn *Theodizeen* – bemüht, um mit schicksalhaften Widerfahrnissen und Situationen fertigzuwerden. Selbst ihrer eigenen Geschichte und dem eigenen Instrumentarium scheint sie nicht zu trauen, wenn sie sich eingesteht, weder den Grund noch den Sinn des Unverfügbaren benennen zu können. Im Gegensatz zu anderen Hermeneutiken respektiert sie das Unverfügbare als Unverfügbares und bescheidet sich damit, seine Geheimnishaftigkeit *auf Gott hin* zu bedenken. Angesichts dieses Selbstverständnisses ist die theologische Schicksalshermeneutik kein weiterer Naturalisierungsversuch, sondern vielmehr Ausdruck des Respekts vor den Grenzen von Welt und Vernunft.

Damit spitzt die theologische Hermeneutik des Unverfügbaren das Schicksalsproblem allerdings noch einmal erheblich zu, weiß sie doch, dass unzählige Widerfahrnisse dezidiert nicht zu den Heils-Ankündigungen Gottes passen. Bewusst stellt sie sich der inneren Zerreißprobe, denn als *theologische* und *tröstende* Hermeneutik will sie von einem Gott künden, der allen „Leben und Freude in Überfülle“ (Ps 16,11; Joh 10,10) verheißt, aber als *mitleidende* Hermeneutik muss sie zugleich einräumen, dass dieser Gott offenbar seiner eigenen Verheißung nicht gerecht wird. Keinesfalls will sie der Versuchung erliegen, mit klugen Theodizeen über das offensichtliche Drama hinwegzugehen, wenn Menschen, die um ihren Glauben ringen, über die scheinbare Untätigkeit Gottes verzweifeln und anfangen, ihrer Hoffnung auf das Ankommen der Gottesherrschaft zu misstrauen. Eine theologische Hermeneutik mit menschlichem Angesicht wird sich streng davor hüten, das Klagen der Leidenden durch schlüssig-sterile Konzepte oder den Verweis auf ‚Gottes undurchschaubaren Plan‘ zum Verstummen bringen zu wollen.

Stattdessen sieht sie ihre Aufgabe eher darin, angesichts des menschlichen Schicksals die ‚Untätigkeit‘ und das ‚Schweigen‘ Gottes so zu ‚bedenken‘, dass es – trotz allem – nicht unvernünftig ist, diesem Gott zu vertrauen. Deswegen wird die theologische Schicksalshermeneutik gerade den unbequemsten Fragen nicht ausweichen: Was heißt es für *glaubende* Menschen, wenn sie den schlimmen Unverfügbarkeiten der Welt ebenso ohnmächtig ausgeliefert sind wie alle anderen auch? Wie sollen sie glauben, und woran können sie glauben, wenn ihnen offenbar der Glaube keinerlei Vorteile gegenüber den Widerwärtigkeiten der Welt bietet? Warum überhaupt noch ‚ora et labora‘, warum noch Beten und Handeln, wenn die Mächte der Welt derart überlegen sind und Gott scheinbar so wenig Interesse zeigt? Welchen vernünftigen Sinn sollte es haben, gegen alle Hoffnungslosigkeit zu hoffen, wenn die Erfahrung doch bestätigt, dass Gott sogar die fürchterlichsten Katastrophen nicht verhindert?

Und warum sollte man es wagen, sich im eigenen Handeln an der Liebe zu orientieren, wenn der liebende Gott sich selbst zurückhält und seine Liebe nicht erfahrbar wird?

Ist am Ende nicht alles Arbeiten und Beten vergebliche Mühe? Sollte man sich nicht besser der Welt zuwenden – eben nicht über sie hinausschauen – und das Beste und Meiste aus seiner kurzen Lebenszeit herausholen? Warum also nicht Einwilligung in die Gegenwart, statt Engagement für eine heile, aber ungewisse Zukunft? Muss das Leben nicht noch unerträglicher erscheinen, wenn man es an jener großen Verheißung misst, die Gott den Menschen gegeben hat? Und haben bei nüchterner Betrachtung die Glaubenden nicht mehr statt weniger Probleme, wenn sie an einem Gott festhalten, der die Unruhe eher steigert als nimmt? – Oder ist es gewissermaßen der Mut der (Glaubens-)Verzweifelten, das Heft des Handelns selbst in die Hand zu nehmen, wenn Gott nicht handelt?

Man mag es drehen und wenden, wie man will: Am Ende steht die theologische Hermeneutik vor der Frage, wie die *Beziehung* zwischen Gott und Mensch gedacht werden kann, damit sie auch (und gerade) dann zu einer ‚Quelle des Heils‘ wird, wenn sich das Unverfügbare immer wieder unheilvoll zwischen beide schiebt. Kann eine Gottes-Beziehung wirklich so tragfähig sein, und kann sie so viel Hoffnung in sich tragen, dass Menschen die Kraft zuwächst, das Unverfügbare anzunehmen und sogar seinem Verhängnispotential zu widerstehen?

Deswegen hat die theologische Schicksalshermeneutik nicht nur (wie andere Hermeneutiken) das Ziel, die Menschen angesichts der vielen Schicksalhaftigkeiten zu beruhigen, sondern ihnen explizit *Trost* zu spenden. Die Schriften beider Testamente nehmen die Welt-Verängstigung und die Gottes-Enttäuschung der Glaubenden sehr ernst, wissen sie doch, dass ein Leben in der Gottferne auf Bewältigung und Trost drängt.³ Auf vielfältige Weise versuchen sie, ihrem Glauben und ihrer Hoffnung Ausdruck zu geben, dass auch die schlimmsten Lagen nicht verhängnisvoll, endgültig oder ausweglos sein müssen.

3. Methodisches

Weil davon ausgegangen wird, dass die „theologische Kontinuität“⁴ von Erstem und Zweitem Testament erheblich größer ist als alle offensichtlichen Diskontinuitäten – weil zweifellos der uneingeschränkte Heilswille desselben Gottes JHWH im Zentrum

³ Vgl. Jürgen WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, 105f.

⁴ Bernd JANOWSKI, „Verstehst du auch, was du liest?“ Reflexion auf die Leserichtung der christlichen Bibel, in: Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (= QD 185), hg. v. Frank-Lothar HOSSFELD, Freiburg u.a. 2001, 150-191, hier 181.

des gesamtbiblischen Zeugnisses steht –, wird in der folgenden Betrachtung zwischen beiden Testamenten nicht gewichtet. Statt von ‚Juden‘ oder ‚Christen‘ zu sprechen, werden beide gemeinsam als ‚Glaubende‘ bezeichnet, vertrauen doch sowohl das Volk Israel als auch die Kirche gleichermaßen auf den immerwährenden Bund zwischen Gott und den Menschen. Beide sehen in der verlässlichen Beziehungstreue JHWHs das Fundament ihres Glaubens und die Mitte ihres Lebens. Und weil beide immer wieder die schmerzliche Spannung zwischen Heils-Verheißung und Unheils-Wirklichkeit spüren, stehen auch beide vor denselben ‚Beziehungs-Problemen‘: Woher sollen sie die Kraft nehmen, ihr Leben einem Gott anzuvertrauen, der seine Auserwählten in ihrem schlimmen Schicksal scheinbar alleinlässt, obwohl er doch versprochen hatte, immer bei ihnen zu sein (vgl. Hag 1,13; Mt 28,20) und sie zu retten (vgl. Ps 32,7; 2 Kor 1,10)? Wie können sie sich Hoffnung und Glaubenszuversicht bewahren, wenn sie neben der *Enttäuschung* über Gottes scheinbare Untätigkeit auch noch mit dem Gefühl des *Verlassenseins* fertigwerden müssen (vgl. Jer 14,8f.)? Und warum sollten sie selbst treu sein, wenn die Treue ihres Gottes so sehr im Dunklen bleibt?

Beide Testamente der Heiligen Schrift, Juden wie Christen, versuchen in immer neuen Anläufen und mit unterschiedlichen Akzentsetzungen, dieser inneren Zerrissenheit glaubender Menschen nachzugehen. Wie der Schmerz einer nicht heilenden Wunde so drängt sich auch der Kummer über die *Abwesenheit* Gottes in nahezu allen biblischen Texten immer wieder in den Vordergrund (vgl. Kgl 5,20; Mk 15,34). Dabei ist es mehr als bemerkenswert, dass sich die jüdischen und christlichen Autoren dem Widerspruch zwischen erfahrener (Welt-) Wirklichkeit und geglaubter (Gottes-)Wahrheit nicht nur ausdrücklich stellen, sondern auch vor voreiligen Antworten warnen. Zu hoch scheint ihr Respekt vor dem vielfältigen Leiden der Menschen, als dass sie es durch einfache Beschwichtigungen oder ausgefeilte Theorien zum Verstummen bringen wollten; auch sind fromme Durchhalteparolen oder fatalistische Kleinmütigkeit ihre Sache nicht. Im Wissen um die Unerforschlichkeit und Erhabenheit Gottes akzeptieren sie die Grenzen der menschlichen Vernunft, und deshalb sind ihre Texte äußerst zurückhaltend gegenüber Positionen, die meinen, sie könnten erklären, warum so viel unverfügbar Schlimmes in der Welt sei. Mit ihrem freiwilligen Verzicht auf theologische Letztantworten gestehen sich die biblischen Schicksalshermeneuten ein, dass sie ‚nur‘ (transzendental) *nachdenken*, nicht aber *vordenken* und erst recht nicht *durchschauen* können. Doch auch wenn sie nicht auf alle Fragen eine Antwort geben können, halten sie an ihrer pastoralen Absicht fest, ihren Hörern und Lesern Trost zu spenden.

Zwar finden sich im biblischen Kanon eine Fülle von theologischen Deutungen, Erklärungen und Rechtfertigungen des Unverfügbaren, aber weil keiner der Vorzug gegeben wird – weil es *die* normative Schicksals-Theorie offenkundig nicht gibt –,

heben sich die Ansätze in gewisser Weise selbst auf. Mit der Entscheidung, auf das Schicksalsproblem mehr als nur eine Antwort zu geben, will man offenbar nicht nur der eigenen Begrenztheit Rechnung tragen, sondern auch die Souveränität JHWHs bewahren und ihn vor der Vereinnahmung durch ‚Erkenntnis‘ schützen.⁵ Eine Reflexion über die Schicksalsreflexionen der Bibel wird also keine Eindeutigkeit zu Tage fördern können, weil die Texte selbst nicht eindeutig sind. Was sich jedoch wie ein roter Faden durch alle Seiten der Bibel zieht, ist das Bewusstsein von der zwiespältigen Existenz der Gott-Glaubenden: Weil sie einerseits mit Haut und Haaren unter den Bedingungen ihrer sehr konkreten und scheinbar alternativlosen Welt-Wirklichkeit leben müssen (von der sie auch selbst ein Teil sind), können sie kaum anders, als diese in gebotenum Umfang ernstzunehmen; doch weil sie sich andererseits (und vielleicht sogar mehr noch) als ‚auserwähltes Volk‘ oder als ‚Kinder Gottes‘ verstehen, die schon jetzt in der Wahrheit des Himmels leben, wollen sie diese Wahrheit ebenso ernstnehmen. Als *Glaubende in der Welt* – als Zeitliche, die Ewigkeit in sich aufgenommen haben – stehen sie also ständig vor der Herausforderung, sowohl den Ansprüchen der Welt als auch denen Gottes gerecht zu werden. Deshalb empfinden nicht wenige ihr Dasein wie eine Gratwanderung zwischen Erde und Himmel. Und so versuchen sie, gegen die evidente Unzuverlässigkeit der Welt auf die zuverlässige – aber oft rätselhafte – Treue ihres Gottes zu hoffen.

II. Zum Unverfügbaren im Alten Testament

1. Wie das Unverfügbare zum ‚Schicksal‘ wird.

Wenn Gott sich ‚entscheidet‘, ein (nichtgöttliches) Gegenüber zu schaffen, und wenn dieses Gegenüber wahrhaft frei und lebendig sein soll, ‚muss‘ er das Unverfügbare gewissermaßen mitschaffen. Denn sobald etwas in Raum und Zeit gestellt wird, gibt es notwendigerweise Endlichkeit, Sterblichkeit, Begrenztheit, Geschichte, Irreversibilität, Ordnungen und Zufälligkeiten. Diese und viele weitere Unverfügbarkeiten sind nicht nur die unvermeidbaren Implikationen alles Materiellen, sondern auch die Rahmenbedingungen der Möglichkeit von Freiheit und Leben. Selbst die beste aller möglichen Welten kann offenbar nicht anders gedacht werden als ein Lebensraum voller Festlegungen, Vorgegebenheiten und Unabänderlichkeiten; eine Welt ohne Unverfügbarkeiten wäre unvorstellbar, und eine Welt ohne Freiheit wäre unlebbar (Michael Gelven).

⁵ Vgl. Odo MARQUARD, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 2000, 91-116, bes. 106-111.

Wenn mit der Schöpfung also Materialität und Geschichtlichkeit ins Spiel kommen, bedeutet dies, dass auch das Unverfügbare unvermeidbar wird.⁶ Krankheiten, Schmerzen und Sterben, Arbeit, Erfolglosigkeit und Verlust, aber auch unverhofftes Glück und günstige Zufälle werden so zu wesentlichen Elementen des menschlichen Daseins.

Wie man jedoch das Leben und die grundsätzliche Lage des Menschen angesichts so vieler Unverfügbarkeiten und Unsicherheiten deutet – *ob* man überhaupt über sie urteilt und *wie* man über sie urteilt –, steht keineswegs von vornherein fest. Und damit steht auch nicht fest, ob die ‚condition humaine‘ ein übles Schicksal oder gar ein Verhängnis ist.⁷

a. Der ‚Garten Eden‘: Kein Problem mit dem Unverfügbaren

Die Bibel beschreibt den ‚Garten Eden‘ (Gen 2 und 3) nicht als einen Ort absoluter Freiheit und nicht als einen Zustand, in dem der Mensch untätig sein könnte, weil er rundum versorgt wäre. Die Septuaginta bezeichnet den Gottesgarten zwar als ‚Paradies‘ (παράδεισος) – also als einen Ort immerwährender Glückseligkeit –, doch meint sie damit keineswegs ein Schlaraffenland oder einen Dauerurlaub.⁸

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich der ursprüngliche Schöpfungszustand keineswegs so behaglich und komfortabel, wie man sich ein ‚Paradies‘ möglicherweise vorstellt: Denn offenbar bedeutete der ‚Garten Eden‘ durchaus Schweiß und harte Arbeit, erhalten die Menschen doch von Gott den ausdrücklichen Auftrag, den Garten zu pflegen und zu beschützen (Gen 2,15). Auch sind sie vermutlich nicht unverletzlich und nicht unsterblich, denn andernfalls wäre es kaum verständlich, warum Gott eigens einen ‚Baum des Lebens‘ – also der Unsterblichkeit – in die Mitte des Gartens pflanzt (2,9). Zudem verfügen sie anscheinend auch nicht über jene kulturellen Hilfsmittel, die die Arbeit erleichtern und das Leben angenehmer machen – sie sind nackt, ungeschützt und ohne Werkzeuge (2,25). Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass in Gen 1 und 2 nicht davon berichtet wird, dass Adam und Eva *miteinander* gesprochen haben. Sie tauschen sich offenbar nicht über ihre Lage im Gottesgarten

⁶ Vgl. Martin RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 223), Berlin 1994, 25-99; Erwin DIRSCHERL, Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006; vgl. auch die feinsinnigen Beobachtungen von Franz ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 1988, bes. 140ff., 196ff.

⁷ Vgl. Otto KAISER, Der Mensch unter dem Schicksal, in: Ders., Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit (= Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 161), Berlin 1985, 63-90.

⁸ Vgl. Christoph DOHMEN, Art. ‚Paradies‘, in: ³LThK 7, 1360-1362 (II. Biblisch-theologisch).

aus; sie loben nicht, sie danken nicht, aber sie kritisieren und urteilen auch nicht. Es findet sich lediglich ein kurzer Lobpreis Adams, nachdem Gott ihm eine Frau an die Seite gestellt hatte (Gen 2,23).⁹

Doch erstaunlicherweise – so legt es der Text nahe –, wird der Schöpfungszustand des Gartens Eden trotz seiner zahlreichen Unverfügbarkeiten und Vorgegebenheiten von niemandem als Einschränkung, Begrenzung oder Mangel betrachtet. Anscheinend kann der Mensch die Welt mit ihren Gesetzen und Strukturen als Werk Gottes und so, wie sie ist, ‚gut‘ und ‚in Ordnung‘ sein lassen. Der Garten Eden ist zwar voll von Unabänderlichkeiten – Arbeit, Sterblichkeit und Nacktsein sind sozusagen nur *pars pro toto* –, aber sie werden offenbar nicht als *Unglück*, nicht als *schlimmes Schicksal* und erst recht nicht als *Verhängnis* wahrgenommen.¹⁰ Offenbar hat der Mensch, – solange er noch nicht vom ‚Baum der Erkenntnis‘ gegessen hat –, kein Problem damit, die Unverfügbarkeiten seines Daseins zu akzeptieren. Noch bejaht er alles, noch unterscheidet er nicht zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘, noch ist er mit *allem* zufrieden. Denn in *allem*, was ist und geschieht, weiß er sich eins und verbunden mit seinem Gott – und das genügt ihm vollkommen.¹¹ Offenbar war „nicht die na-

⁹ Es wäre sicher reizvoll, an dieser Stelle dem Verhältnis von ‚Liebe‘, ‚Sprechen‘ und ‚Schweigen‘ detaillierter nachzugehen: Ob nicht gerade Momente des Schweigens zugleich Momente größten Glücks sind? Ob nicht das Sprechen als solches, – weil es immer subjektives Sprechen ist –, singuläre Perspektiven stark macht und andere vernachlässigt? Ob nicht jedes Ausgesprochene immer nur ein Ausschnitt ist und deshalb ein Mehr an Unausgesprochenem übriglässt und damit dem Ganzen nicht gerecht wird? Ob es nicht ein größerer Erweis von Liebe ist, mit dem anderen zu schweigen, als alles zu zerreden? Und ob sich manche Dimensionen nicht erst eröffnen, wenn die Sprache an ihre Grenze stößt und allein das Schweigen bleibt? – Wo nicht gesprochen wird, kann auch niemand be- oder verurteilt werden. Weil Schweigen nicht nur in Rechtsangelegenheiten *Zustimmung* signalisiert (vgl. „Qui tacet, consentire videtur.“), darf es durchaus als Ausdruck des Einvernehmens und der Einheit verstanden werden.

¹⁰ Bemerkenswerterweise gibt es in der Hebräischen Bibel so gut wie keine Äquivalente für die Begriffe ‚Schicksal‘ oder ‚Vorsehung‘. Nur das Buch Kohelet kennt für das ‚Schicksal‘ den Begriff ‚miqræh‘, was soviel bedeutet wie „was widerfährt, was begegnet“. Weil man offenbar bewusst alle Anklänge an griechisches Schicksalsdenken vermeiden will, übernimmt die Septuaginta zur Bezeichnung des Unverfügbar-Schicksalhaften keinen der vorhandenen hellenistischen Begriffe wie z.B. τύχη, εἰμαρμένη, μοῖρα. Ähnliches gilt für den Begriff der ‚Vorsehung‘: Ein hebräisches Äquivalent für die griechisch-stoische ‚πρόνοια‘ taucht ebenfalls an keiner Stelle auf; lediglich in den ursprünglich griechisch verfassten Texten und dort auch eher selten findet man das Wort (z.B. 2 Makk 4,6; Dan 6,19 [LXX]). Doch auch hier schien man sich mit der Verwendung des Begriffs bewusst zurückzuhalten.

¹¹ Vgl. den bekannten Vers der THERESIA von AVILA (1515-1582): „Nichts beunruhige dich, nichts ängstige dich. Wer Gott hat, dem fehlt nichts. Gott allein genügt“ (im spanischen Original: „Nada te turbe nada te espante; quien a Dios tiene nada le falta. Sólo Dios basta.“).

türliche Welt eine andere, sondern das *Weltverhältnis* des Menschen war ein anderes, nämlich ein von der Gnade erleuchtetes¹². Insofern handelt es sich tatsächlich um ein glückseliges ‚Paradies‘, weil es einen Zustand zeigt, in dem ein Klima umfassender Bejahung und vorbehaltlosen Gutseinlassens herrscht. – Doch wie ist es zu erklären, dass der Mensch bereit ist, eine Welt gut sein zu lassen, in der Arbeit, Mühsal, Krankheit und Tod zuhause sind?

Siebenmal verwendet Gen 1 die Formel „Gott sah, dass es gut war.“ Wie ein Mantra, das sich tief ins Gedächtnis einprägen soll, wird dieser Satz beständig wiederholt. Er steht auf der allerersten Seite der Heiligen Schrift, und damit wird er gewissermaßen zur Grundmelodie für alles Nachfolgende. Erstaunlicherweise sagt Gott jedoch nicht, *in welcher Hinsicht* sein Schöpfungswerk ‚gut‘ sei; er nennt keine Kategorie, kein Kriterium und keinen Maßstab. Offenbar wollen die Verfasser der Genesis kein herkömmliches ‚Bewertungs- und Prädikationsnetz‘ über die Schöpfung werfen; sie lassen das, was ist und wie es ist, gut sein, weil sie es als von Gott *Gewolltes* und *Geschaffenes* betrachten. Indem sie dem Schöpfer das ‚erste gute Wort‘, den *Segen*, überlassen, geben sie ihm – und nicht dem Menschen! – die maßgebliche ‚Bewertungshoheit‘ über alles Seiende. Weil sie darauf vertrauen, dass etwas *in Wahrheit* gut ist, wenn Gott es für gut erklärt, halten sie sich mit eigenen Urteilen und Bewertungen vollständig zurück – ausdrücklich verbieten sie, über das Schöpfungswerk Gottes zu richten und zu urteilen (vgl. Gen 2,17). Demütig und dankbar erkennen sie an, dass die Schöpfung allein dem Willen und der wesenhaften Liebe Gottes entspringt, und deshalb wagen sie es nicht, sich über das ‚Urteil‘ des Schöpfers zu erheben, der als Liebender sein Gegenüber bedingungslos gut sein lässt.

Ist die Schöpfung in ihrer Gesamtheit von Gott gewollt, geschaffen, für *gut* erachtet und gesegnet (vgl. Gen 1,31), dann ist sie zugleich unüberbietbar bejaht, gewürdigt und geliebt – und deshalb prinzipiell zustimmungswürdig und bejahenswert. Denn wie Eltern ihre Kinder nicht erst dann *gutfinden*, wenn diese bestimmte Eigenschaften und Qualitäten aufweisen, sondern wie sie ihre Kinder *vorbehaltlos* und ‚*an sich*‘ gut sein lassen – wie sie sie also nicht erst dann lieben, wenn sie (nach ihren Maßstäben) *liebenswert* sind, sondern wie sie sie allein deshalb lieben, weil sie *da sind* –, so liebt und bejaht auch Gott seine Schöpfung uneingeschränkt. Liebe – wenn es sich denn wirklich um Liebe handelt – kennt keinen anderen Grund als das Dasein des Geliebten und keine andere Wahrheit als sie selbst, und weil sie keinen anderen ‚Gesetzen‘ folgt als denen der Liebe, kann sie auch jedes Sosein des Geliebten und alle noch so widrigen Umstände gut sein lassen. Insofern anerkennt und offenbart die menschliche Liebe die unveräußerliche Würde und das ursprüngliche Gutsein des Geliebten, aber sie bewirkt beides nicht. Weil das „Sein selbst (...)“ den Charakter

¹² Leo SCHEFFCZYK, Art. ‚Paradies‘, in: ³LThK 7, 1362 (III. Systematisch-dogmatisch), kursiv v.m.

des Guten¹³ bereits hat – weil man es in der Liebe gut sein lassen kann –, ist alles grundsätzlich annehmbar – und nicht erst dann, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Ein Seiendes, dessen Sein aus der Liebe Gottes rührt, kann deshalb an und für sich nicht ‚schlecht‘ oder ‚böse‘ sein – es sei denn, es ermangelte ihm an göttlichem (Gewollt-)Sein. Zwar mag es unangenehm oder schwer zu ertragen sein, es mag hochfliegende Pläne zunichtemachen oder eine fürchterliche Last darstellen, aber ein Verhängnis für die Liebe muss es deswegen noch lange nicht sein. Solange man in der Liebe bleibt und sich des Gesegnetseins sicher ist, kann man alles annehmen und gut sein lassen.

Die Septuaginta übersetzt das hebräische „טוב“/„tôb“, das von der Grundbedeutung ‚makellos‘, ‚zweckmäßig‘ oder ‚dienlich‘ meint, mit dem Begriff „καλός“, was im Unterschied zum Hebräischen gerade keine an Nützlichkeitsmaßstäben orientierte und auch keine moralische Bewertung darstellt, sondern auf den griechisch-philosophischen *Schönheits*-begriff rekurriert.¹⁴ Damit gibt die LXX der Aussage des masoretischen Textes einen ganz neuen Akzent. Denn „καλός“ zielt auf Vorstellungen von Ordnung, Harmonie und Symmetrie und ist seit Platon mit der ‚Idee des Guten‘ („ἀγαθόν“), mit dem göttlichen Sein, aufs Engste verknüpft. Nach platonischer Vorstellung nimmt im „καλόν“ das „ἀγαθόν“ irdische Gestalt an und wird somit sinnlich erfahrbar. Offenbar will die Übersetzung der LXX gezielt auf diesen Zusammenhang anspielen und betonen, dass die gesamte Schöpfung („καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν“, Gen 2,1) aus göttlicher Perspektive und so, wie sie sich zeigt, ‚schön‘ ist. Sie spiegelt Gottes Ordnung wider und entspricht seiner Ästhetik – sie ‚gefällt‘ ihm sozusagen –, und deshalb ist sie an und für sich – gewissermaßen ontologisch – ‚schön‘ und deswegen ‚gut‘ und ‚in Ordnung‘.

Das General-Prädikat „καλός“ (als Übersetzung des hebräischen „טוב“) will offenbar zum Ausdruck bringen, „daß Gottes schöpferisches und rettendes Handeln sich nicht aus höheren Zwecken oder tieferen Notwendigkeiten ableiten läßt.“¹⁵ Es entspringt allein seiner ungeschuldeten, verschwenderischen Liebe“ und lässt sich nicht

¹³ Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik* (= Werke, Bd. 2, hg. v. Berthold WALD), Hamburg 2001, 1-57, bes. 3-9, hier: 7 (mit den Quellenhinweisen bei Thomas).

¹⁴ Vgl. hierzu und zum Folgenden Martin RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*, 35f., 52f. (auf den Seiten 73-87 auch der Vergleich der biblischen Schöpfungsgeschichte mit der „Weltschöpfung“ im Timaios).

¹⁵ Durch die elfmal wiederholte Formel „er schuf es *der Art gemäß*“ (Übersetzung von Martin Rösel) soll offenbar unterstrichen werden, dass jedes Geschöpf allein für sich selbst stehen kann und in seiner Art gut ist; kein Geschöpf braucht etwas anderem gemäß zu sein, sondern besitzt Integrität und Würde als es selbst und in seiner Eigenart; einzig den Menschen erschafft Gott „*seinem Bild* gemäß“.

auf „Bedürfnisse reduzieren“ oder „Zwecken nutzbar machen.“ Das Schöne entzieht sich deshalb der „Logik der instrumentellen Vernunft.“ Diese liebende Zuwendung kann man sich „nur gefallen lassen“ und sich absichtslos „ihrer (...) von Herzen freuen.“¹⁶

Sinngemäß könnte man also die wiederholte Billigungsformel aus Gen 1 übersetzen: „Gott sah, dass alles so, wie er es durch sein Wort geschaffen hatte, *in Ordnung* und *schön* war.“ Allein durch Gottes liebendes ‚Sehen‘, durch sein ‚Für-gut-Erkennen‘, hat es Sein, Würde und eine unverlierbare Schönheit und *ist* deshalb bereits ‚gut‘ und gerechtfertigt. „Esse est percipi – Sein ist Wahrgenommenwerden“ (Epikur).

Im Gegensatz zur späteren ‚Erkenntnis‘ des Menschen (vgl. Gen 3), die sich offenbar im Unterscheiden, Bewerten und Kategorisieren erweist, leistet sich Gott gewissermaßen nur *eine* Perspektive und nur *ein* ‚Urteil‘: Nämlich *alles* gut sein zu lassen und *jedes* in seiner spezifischen Schönheit zu erkennen. Wie jeder Liebende sieht auch Gott nur das Gute im anderen bzw. den Anderen *als gut*. Es geht ihm um das absichtslose und zweckfreie Sein und Wahrnehmen dessen, was ist; um die Würdigung der gesamten Schöpfung und aller Geschöpfe um ihrer selbst willen – fern von *allen* „Wert- und Nützlichkeits-Perspektiven“ (Friedrich Nietzsche). So, wie jedes ist, empfängt es Gottes Segen.

Der ‚Garten Eden‘ bezeichnet sozusagen das Ideal einer göttlichen *Kultur der Liebe und des Vertrauens*, weil hier die Wahrheit und das Wesen Gottes – weil hier sein liebender Gemeinschaftswille – verwirklicht und in Geltung ist. Zwischen Gott und seinen Geschöpfen gibt es keine nennenswerte Differenz, und auch zwischen den Geschöpfen scheint alles so, wie es ist, gut und in Ordnung zu sein.¹⁷ Was an unverfügbaren Vorgegebenheiten des Daseins vorhanden ist, hat nicht das Potential, einen Keil zwischen Gott und Mensch oder zwischen Mensch und Mensch zu treiben. Bezeichnenderweise erwähnt Gen 2,25 ausdrücklich, dass Mann und Frau zwar nackt waren, aber sich voreinander nicht schämten; ihnen ist offenbar intuitiv klar, dass sie so, wie sie sind, vor Gott und voreinander gut sind und dass sie deswegen auch einander gut sein lassen dürfen. Sie brauchen nichts zu verdecken oder mehr darzustellen, als sie sind. Diese paradiesische Gemeinschaft mit Gott ist nicht das

¹⁶ Paul DESELAERS, Wenn nicht ‚nützlich‘ – dann nicht gefragt? Erwägungen zum Diakon- und Priestersein als Zeugnis von der ‚Schönheit Gottes‘, in: Der Prediger und Katechet 138 (1999, Heft 2), 251-261, hier 257.

¹⁷ Gen 1 und 2 legen sogar die Vorstellung nahe, als handele es sich beim Menschen („אָדָם“/ „Adam“) in gewisser Weise um *ein* in sich vereintes Wesen – jedoch auf *zweierlei* Weise. Zweifellos überwiegt der Eindruck, dass vor dem ‚Sündenfall‘ das Gemeinsame in jedem Fall größer ist als das Trennende. (vgl. Gen 2,24)

Vorstadium eines noch ausstehenden Heils – sie *ist* bereits die ganze Fülle des Heils; auch muss nichts versöhnt werden, weil „jedes nach seiner Art“ sein darf und alles mit allem in Gott bereits eins ist (Gen 1,11f. 21.24f.). Noch sind die unverfügbaren Weltverhältnisse weit davon entfernt, als Weltverhängnisse *erkannt* zu werden.

Gott beauftragt den Menschen zwar nicht ausdrücklich, aber er gestattet es ihm, allen lebendigen Wesen einen verbindlichen *Namen* zu geben (vgl. Gen 2,19f.). Mit der Namensgebung ist jedoch weder ein Urteil noch eine ‚Erkenntnis‘ verbunden, fügt sie doch dem namentlich Bezeichneten in der Regel keine weitere Eigenschaft hinzu und legt ihn nicht auf bestimmte Merkmale oder eine bestimmte Funktion fest. Ein Name steht für das Ganze seines Namensträgers, er bekräftigt dessen Integrität und bedarf keiner Zusätze. Wer nach dem Namen einer Person fragt, fragt nach ihrem *Wer*, nicht nach ihrem *Was*. Deshalb macht ein Name in gewisser Weise *erhaben* und bewahrt mit der Einzigkeit des Benannten zugleich dessen Geheimnis,¹⁸ so dass jedem, der einen Namen trägt, Würde und Respekt zukommen. Wer Namen gibt, unterscheidet zwar insofern, als dass er den namentlich Bezeichneten unverwechselbar und identifizierbar macht, aber er bemächtigt sich seiner nicht, weil er keine Eigenschaft ausschneidet und kein Merkmal zuspitzt. Ein Name ist weder ein Begriff noch eine Attribution, sondern eher ein Platzhalter, eine Chiffre oder ein Symbol; er lässt gelten, gewährt Freiheit und anerkennt jemanden als den, der er ist. Über einen Namen hinaus lässt sich eigentlich nicht fragen, denn er vertritt gleichsam das Ganze des Bezeichneten und steht für jene Wahrheit, die er ist.

Gewissermaßen ‚empfiehlt‘ Gott den Menschen, es mit der Namensgebung gut sein zu lassen und es ansonsten so zu belassen, wie es ist. Sie sollen nicht daran zweifeln, sondern darauf vertrauen, dass das, was Gott für ‚gut‘ erklärt und gesegnet hat, auch *in Wahrheit gut ist*. Doch die Menschen wollen erkennen und verstehen, sie wollen selbst festlegen und definieren, *wann* und *warum* es gut ist, *in welcher Hinsicht* es gut ist und inwiefern es *für sie* gut ist. Sie können die Schöpfung und ihre Mitgeschöpfe nicht als etwas Unverfügbares stehenlassen und annehmen, sondern wollen offenbar selbst bewerten und urteilen und über die Bejahenswürdigkeit und Güte selbst entscheiden.

Die „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21) ist jedoch fragil, denn auch unter paradiesischen Umständen sind Selbstbehauptungsambitionen und Bes-

¹⁸ Eine subtile und boshafte Art, einen Menschen seiner Würde zu berauben, ist, ihm den Namen zu nehmen und diesen beispielsweise durch eine Nummer oder eine Funktionsbezeichnung zu ersetzen. – Andersherum bedeutet gerade die (feierliche) Namensgebung Anerkennung und Freisetzung; jemanden bei seinem Namen zu rufen, heißt, ihn als einzigartige Persönlichkeit ernstzunehmen und zu würdigen.

serwisserei das Ende jeder Harmonie. Freiheit schließt auch die Freiheit ein, nein zu sagen, und deshalb gibt es in der Mitte des Paradiesesgartens einen ‚Selbsterstörungsmechanismus‘ – den ‚Baum der Erkenntnis von Gut und Böse‘ (vgl. Gen 2,9). Er symbolisiert gewissermaßen die Versuchung des Menschen, zum Segnenden und Richter zu werden – also Gott zu sein. Verständlich, dass ein Schöpfer, dessen Herzensanliegen die Bewahrung der lebendigen Gemeinschaft aller mit allen ist, es streng verbietet, von diesem Baum zu essen. Vom ‚Baum des Lebens‘ zu kosten, hätte wahrscheinlich nur eine ‚geringfügige‘ Verschiebung der Schöpfungsgegebenheiten zur Folge gehabt; Gott hatte diesen Fall zwar nicht vorgesehen, aber er hatte den Lebensbaum auch nicht ausdrücklich zum Tabu erklärt (Gen 3,22).

b. Der ‚Baum der Erkenntnis‘: Die Attribute schaffen das Verhängnis.

‚Erkennen‘ heißt *unterscheiden*, und *unterscheiden* heißt *auswählen, trennen, reduzieren* und *bestimmbar* machen. Erkennen hat zur Folge, dass das Erkannte bereits im Prozess des Erkennens nicht mehr ganz, eins, heil und heilig *sein* kann. Der Erkennende muss sich aus der Einheit mit dem Zuerkennenden gewissermaßen herauslösen, sich von ihm distanzieren und es sich als Objekt gegenüberstellen, damit er es analysieren und unter verschiedenen Hinsichten betrachten kann. Der Preis des analytisch-perspektivischen Erkennens – des *Definierens* und des *Kritisierens* – ist stets das Ende der Verbundenheit und der Einheit von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisgegenstand.¹⁹

Attribute oder Namen?

Seinen sprachlichen Ausdruck findet das menschliche ‚Erkennen‘ in der Existenz und Verwendung von *Attributen*, also überwiegend von *Adjektiven* und *Adverbien*. Erst mithilfe von *Prädikationen* wird es möglich, einen Menschen, einen Umstand, einen Gegenstand oder eine Handlung zu kategorisieren und zu bewerten. *Adjektive* und *Ad-verbien* werden dem Bezeichneten vom Bezeichnenden als Eigenschaften, Merkmale, Kennzeichnungen, Feststellungen, Unterscheidungen – und damit immer als direkte oder indirekte *Bewertungen* – hinzugefügt. Sie drücken aus, in welcher *Hinsicht*, aus welcher *Perspektive*, mit welcher *Absicht* und in welcher

¹⁹ Solange man beispielsweise ‚eins‘ mit der Natur und tief mit ihr verbunden ist, wird es nicht möglich sein, diese *als* feindlich, *als* Rohstoffquelle oder *als* schützenswert zu erkennen; Erkenntnis setzt immer eine innere Distanzierung des Erkennenden von seinem Erkenntnisgegenstand voraus.

Weise der Beschreibende seinen ‚Gegenstand‘ erkennt.²⁰ Weil sich offenbar alle Erkenntnis in den Attributen manifestiert, führt Erkennen nahezu immer dazu, etwas ‚*als etwas*‘ zu erkennen. Fast unvermeidbar werden in der Folge aus subjektiven Feststellungen objektive Festlegungen, und aus dem Festgelegtwerden wird durch die Kopula ‚ist‘ eine formale Tatsachenbehauptung, und diese suggeriert – weil sie ein Sein bezeichnet – eine Wahrheit, die wie alle Wahrheiten Geltung beansprucht. Besonders verhängnisvoll werden ‚Erkenntnisse‘, wenn sie sich in der Formel „etwas ist *nichts anderes als*“ ausdrücken, weil hierin das Erkannte auf eine singuläre Eigenschaft festgeschrieben wird und damit alle anderen Eigenschaften unterschlagen werden.

Dagegen handelt es sich bei den *Nomina* (Namen!) und *Substantiva*²¹ – sofern sie unattributiert sind – lediglich um Benamungen, Bezeichnungen oder um symbolische Platzhalter, die in der Regel nicht über eine einfache (und oft beliebige) sprachliche Benennung hinausgehen. Sie belassen das Bezeichnete als das, was es ist, und fügen ihm nichts hinzu. In Gen 2,19 hatte es Gott dem Menschen zwar gestattet, allem Geschaffenen einen *Namen* zu geben – es gewissermaßen mit einem *Nomen* oder einem *Substantiv* zu bezeichnen –, nicht jedoch, attributive Unterscheidungen, und erst recht nicht die zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘ zu treffen. Damit hatte er dem Menschen verboten, das von ihm Benannte unter einer bestimmten Hinsicht oder aus einer besonderen Perspektive zu betrachten. Ihm war geboten, sich mit eigenmächtigen Bewertungen, Klassifizierungen und überhaupt mit Urteilen zurückzuhalten. Offenbar wollte Gott verhindern, dass der Mensch durch sein erkennendes Kritisieren die harmonische Einheit der Schöpfung zerstörte. Denn die willkürliche Neu-Attributierung hätte unweigerlich zur Folge, dass die Wahrheit Gottes („*Alles ist an sich gut.*“) mit der ‚Wahrheit‘ des Menschen („*Einiges ist für mich gut.*“) gleichsam überschrieben würde. Der selbstständig attributierende Mensch nähme dem Geschaffenen sozusagen das göttliche ‚Gut-Sein‘ weg und gäbe ihm stattdessen Attribute nach eigenem Gutdünken – damit hätte er „all das unmöglich gemacht, was die Güte seines Lebens und seiner Welt ausmachen könnte.“²² Würde sich der

²⁰ Vgl. Eberhard JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen ⁵2006 (¹1998), 119.

²¹ Im primarschulischen Deutschunterricht nennt man Substantive und Nomen auch „*Hauptwörter*“ oder „*Namwörter*“. Es scheint, als wolle man mit dieser Bezeichnung deutlich machen, wie sinnvoll es ist, zwischen ‚Hauptsachen‘ (Substantive) und ‚Nebensachen‘ (Attribute) zu unterscheiden.

²² Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 222 (mit Bezug auf Eberhard Jüngel).

Mensch über das Gebot Gottes hinwegsetzen, wäre die Konsequenz, dass er sich gewissermaßen selbst des ‚Paradieses‘, d.h. eines attributions- und bewertungsfreien Lebens beraubte. Doch offenbar macht der Mensch von der Möglichkeit, *in seinem Sinne* zu erkennen – und das heißt immer auch zu bewerten –, Gebrauch, sobald sich die Gelegenheit dafür bietet.²³

Mit der Unterscheidung von Gut und Böse zerbricht die Einheit der Schöpfung. Das *Universum* wird gewissermaßen in zwei ‚Welten‘ aufgeteilt, denn fortan unterscheidet der Mensch zwischen einer ‚guten/schönen/heilen Welt‘ und einer ‚bösen/schlechten/schlimmen Welt‘. Was welchem Bereich zugeordnet werden soll, – wie etwas oder jemand zu attributieren ist –, wird zur Sache des erkennenden und kritisierenden Menschen, der seine Perspektive zum alleinigen Beurteilungsmaßstab für alles Seiende macht. Das Für-gut-Erkennen Gottes, das die Einheit und Harmonie der Schöpfung verbürgt hatte und eigentlich auch weiter verbürgen könnte, wird damit außer Kraft gesetzt. In der Folge ist nicht nur die vertraute Gemeinschaft mit Gott zerstört, sondern auch das Band zwischen den Menschen zerrissen.²⁴ Bibel und Theologie nennen dieses Distanz-Verhältnis ‚Sünde‘.

Fatale Folgen

Damit bahnt sich das *Verhängnis der Attributionen* an. Denn es macht einen gravierenden Unterschied, ob man beispielsweise einen Hund (Nomen) als Hund sieht, oder ob man ihm das Attribut ‚schön‘ oder ‚hässlich‘ (Adjektiv) *hinzufügt*, weil man meint, ihn so *erkannt* zu haben; es liegen Welten dazwischen, ob man einen Menschen (nur) mit seinem Namen bezeichnet, oder ob man in ihm einen ‚sympathischen‘ oder einen ‚unsympathischen‘ Menschen *erkennt*; und noch fataler ist es,

²³ Es erscheint bemerkenswert, dass in Gen 1 und 2, also bis zum sog. ‚Sündenfall‘, in MT und LXX so gut wie keine Attribute oder Prädikationen vorkommen. Wenn dort attribuiert wird, ist es allein Gott, der attribuiert, und dieser bezeichnet alles – ohne jede Ausnahme! – als ‚gut‘, am Ende sogar als ‚sehr gut‘. Wo in Gen 1 und 2 Adjektive auftauchen, handelt es sich fast immer um ‚uneigentliche Adjektive‘ (wie z.B. ‚jeder‘, ‚alles‘, ‚überall‘), die gerade keine Bestimmungen sind; Adjektive und Adverbien dienen (mit Ausnahme des *schönen* und *köstlichen* Baumes der Erkenntnis) an keiner Stelle einer Unterscheidung oder Bewertung, eher ist das Gegenteil der Fall: Die ohnehin wenigen Adjektive verbinden und schaffen Einheit, sie betonen das Gemeinsame und vermitteln den Eindruck von Harmonie, Vertrauen und Ganzheit. Es ist kaum zu übersehen, dass alle Formen von (negativ) bewertenden Attributionen und Prädikationen erst *nach* dem Sündenfall ab Gen 3,6 – und dann in übergroßer Anzahl – vorkommen. Erst von da an ist die Arbeit *anstrengend*, das Gebären *schmerzhaft*, die Geschlechterbeziehung *gestört* etc.

²⁴ Vgl. Eberhard JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Tübingen ³2002, 290-317, bes. 306-308.

wenn man es nicht dabei belässt, einen Menschen in seiner unverwechselbaren Vollkommenheit zu sehen, sondern wenn man in ihm einen ‚guten‘, ‚produktiven‘ und ‚effizienten‘ oder einen ‚bösen‘, ‚unproduktiven‘ und ‚ineffizienten‘ Menschen *erkennt*. Mit der Verteilung selektiver Attribute, von deren Richtigkeit und Berechtigung man überzeugt ist, erschafft man gewissermaßen eine neue von Menschen gemachte ‚Wahrheit‘.

Attribute sind jedoch fast immer Ausdruck des *Richtens* und *Urteilens*. Sie haben das Potential zu verletzen, weil sie eine einzelne Eigenschaft herauschneiden, diese starkmachen und den Erkenntnisgegenstand darauf reduzieren. Zwar mag es sein, dass auch die attributierte Eigenschaft in irgendeiner Weise zum Bezeichneten gehört, aber sie allein macht ihn nicht aus, sie entspricht möglicherweise nicht seiner Selbstbeschreibung, und sie trifft vielleicht noch nicht einmal sein Wesentliches. Mit seinen souveränen Attributierungen verfügt der Attributierende über etwas an sich Unverfügbares – nämlich die Integrität des Anderen – und dies häufig in der Absicht, es für sich und seine Zwecke verfügbar zu machen.

Um attributieren zu können, muss er sich jedoch zunächst selbst als Subjekt ergreifen; mit dem so gewonnenen Selbstbewusstsein betrachtet er anschließend andere Subjekte als seine Objekte. Wenn er sich seiner Erkenntnis gewiss ist, meint er, dass etwas tatsächlich *ist, als was er* es sieht, und dass jemand tatsächlich *so ist, wie er* ihn beschreibt. Damit erhebt sich der Mensch gewissermaßen zum Schöpfer seiner eigenen Welt – denn wer „benennt, macht alles neu.“²⁵. Gänzlich fatal wird es jedoch, wenn der zum Objekt gemachte Andere die ihm gegebenen Attribute am Ende sogar selbst glaubt.

Attribute sind Perspektivierungen.

Mit Adjektiven und Adverbien setzt man das ‚Erkannte‘ von anderem ab und macht es unterscheidbar, indem man es nicht mehr „seiner Art gemäß“²⁶, sondern vor allem *Eigenschaften* und *Zusammenhängen* gemäß beschreibt. Diese entstammen allerdings dem Horizont und der Perspektive des Attributierenden, so dass dieser das Erkenntnisobjekt in der Regel nicht als das erkennen kann, „was es in sich für sich selbst ist“²⁷, sondern vollständig *als* etwas ‚anderes‘ oder zumindest selektiv und damit unvollständig.²⁸ Wie auch könnte der Erkennende nicht nach eigener Per-

²⁵ So lautete eine Artikelüberschrift in der Literaturbeilage der FAZ vom 20.1.2010 (letzte Seite).

²⁶ Vgl. Anmerkung 15 in diesem Kapitel.

²⁷ Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 230.

²⁸ Die Syntax der deutschen Sprache stützt diese Beobachtung durch die Stellung von Adjektiv und Substantiv: *Zunächst* setzt der Sprecher das Attribut und bestimmt mit der genannten Eigenschaft zugleich die Hinsicht, unter der das nun Folgende zu betrachten ist, und erst *danach* nennt er das

spektive vorgehen, wenn er versucht, Merkmale herauszustellen oder Eigenschaften aus ‚seinem‘ Objekt herauszulesen? Alle perspektivischen Reduzierungen zerstören nahezu unvermeidbar die Integrität – das Heil – des ‚Erkannten‘, weil sie durch Segmentierung seine Ganzheit zerstören und es in eine Ordnung stellen, die nicht in ihm selbst liegt.

In den Werkzeugkasten des kritischen Erkennens gehören unverzichtbar Kategorien, Begriffe, Ordnungen, Gattungen, Unterscheidungen, Systeme und Bewertungen. Im Grunde erkennt man im anderen stets das, was man in ihm erkennen *will*, beziehungsweise das, was man zuvor in ihn hineingelegt hat; und man erkennt immer nur in der Hinsicht, unter der man sich entschieden hat zu erkennen (Ist es nützlich? Ist es schön? Ist es meins?). Wer attributiert, wirft über die Schöpfung gleichsam das Ordnungsnetz seiner eigenen Krieriologie; er beurteilt seine Objekte nicht nur, sondern er legt auch die Maßstäbe fest, nach denen er beurteilt.

Weil der Mensch jedoch nicht über die Universalperspektive Gottes verfügt, in der alle Kategorien versöhnt und aufgehoben sind, können menschliche ‚Erkenntnisse‘ nicht anders als selektiv sein, und deshalb sind sie immer ausschnittshafte Reduktionen. Doch wo ausgeschnitten wird, tut man dem, aus dem man ausschneidet, zwangsläufig Gewalt an, übersieht man doch zumeist, dass der Gegenstand der Erkenntnis möglicherweise auch ganz *anders* ist oder sein kann, als man ihn aktuell wahrnimmt. Deshalb ist jede ‚Erkenntnis‘ in gewisser Weise immer eine Form von Bemächtigung, Verletzung und Aneignung.²⁹ Dabei scheint es, als äußere sich gera-

Nomen, dem diese Bestimmung zukommt (z.B. das „blaue Haus“, der „schlaue Junge“). Damit wird der Hörer verleitet, den gemeinten ‚Gegenstand‘ gleichsam durch die ‚Brille‘ des Attributs zu sehen. Der Sprecher heftet dem Nomen gewissermaßen eine Eigenschaft – als *seine Erkenntnis* – an und unterstellt damit in gewisser Weise, dass das Beschriebene auch tatsächlich *so sei*; er lässt also das Benannte nicht als es selbst sein, sondern färbt es mit seinem Attribut ein und sieht es *primär* unter dieser kategorialen Bestimmung. – Andere Sprachen formulieren dagegen bedeutend sensibler. So sagt man beispielsweise im Indonesischen nicht „die Blüte *ist* gelb“, sondern „die Blüte *zeigt sich mir* als gelbe“ oder – blumiger – „die Blüte bietet sich meinem Auge dar, als sei sie gelb“. Vgl. auch „Weltatlas der Sprachstrukturen“ der Max-Planck-Gesellschaft, München 2005; www.mpg.de

²⁹ Anthropologisch scheint sich dieser Befund zu bestätigen: Menschen reagieren nicht nur auf explizite Kritik rein intuitiv ablehnend, sondern auf *jede* Form von festlegender Attributierung. Sei es, dass man jemanden mit einem positiven und schmeichelhaften Attribut belegt, oder sei es, dass man ihn auf eine negative Eigenschaft oder Handlung festlegt – stets wird der auf diese Weise Attributierte darauf bestehen, dass er auch noch ganz anders – und oft sogar gegenteilig – sein kann und auch ist. Menschen spüren offenbar sehr genau, dass man ihnen Gewalt antut und ihnen nicht gerecht wird, wenn man sie auf *einen* Aspekt festlegt und ausschließlich aus dieser Perspektive betrachtet.

de im Wunsch nach Beurteilungen und Attributierungen die „vitale Selbstbehauptung“ des Menschen, nämlich jene „Selbstsucht“, die „alles andere für das eigene Wohlbefinden“ verzweckt und damit zum Einfallstor für das Böse wird.³⁰

Wenn Menschen damit beginnen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden – wenn ihnen die „Augen aufgehen“ und sie „erkennen“ –, hören sie auf, die segnende Perspektive Gottes zu teilen. Fortan können sie ihre Welt mit ihren Unverfügbarkeiten nicht mehr gut sein lassen; für sie ist nur noch dann etwas gut und in Ordnung, wenn es vor ihrem Richterstuhl Bestand hat. Offenbar genügt es ihnen nicht, Gesegnete zu sein – sie wollen selbst zu Segnenden, zu Göttern, werden. Paulus, Augustinus und die folgende Tradition sehen in einer solchen Perspektivverabsolutierung – oder überhaupt in Perspektivierungen – die Quelle, aus der die Sünde und das Verhängnis entspringen.³¹

Keine Attribute vor dem ‚Sündenfall‘

Es ist bemerkenswert, dass die Beschreibung des paradiesischen Zustands in Gen 1 und 2 nahezu vollständig ohne Adjektive und Adverbien, also ohne *Attribute*, auskommt³² – einzige Ausnahme ist die Beschreibung des ‚Baumes der Erkenntnis‘: Dieser ist *verlockend* anzusehen (Adverb) und trägt *köstliche* Früchte (Adjektiv). Ansonsten finden sich in den ersten beiden Kapiteln fast ausschließlich Substantiva und Nomina, was zur Folge hat, dass Urteile und Bewertungen unmöglich sind.

³⁰ Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 223; vgl. ebd.

³¹ Vgl. ebd., 218-239.

³² Bemerkenswert ist eine Beobachtung aus der kindlichen Sprachentwicklung, die an dieser Stelle nur erwähnt, aber leider nicht vertieft werden kann: Kinder lernen zunächst Substantive und geben Menschen und Gegenständen in ihrer Umgebung eigene zum Teil recht phantasievolle Namen (Nomina). Solange Kinder mit diesen bescheidenen sprachlichen Mitteln ihre Welt sehen, ist sie für sie ‚gut‘ und ‚in Ordnung‘. Kinder können in dieser Lebensphase nicht zwischen gefährlichen und harmlosen Situationen unterscheiden, sie machen keinen Unterschied zwischen Gesunden und Kranken, sie differenzieren nicht zwischen schön und hässlich, und sie begegnen den Bewertungen der Erwachsenen häufig mit Unverständnis. Erst später kommen zum kindlichen Wortschatz Verben hinzu, und in einer noch späteren Entwicklungsphase erweitert sich schließlich ihr Wortschatz um Adjektive und Adverbien. Erst von diesem Sprachstand aus ist es möglich, Menschen, Gegenstände, Handlungen und Ereignisse zu unterscheiden, zu bewerten und einzuordnen. War es beispielsweise zuvor nur ein ‚Hund‘, mit dem das Kind Bekanntschaft machte, so ist es jetzt ein ‚böser‘ Hund oder ein ‚lieber‘ Hund; gab es zuvor nur die Tante oder den Onkel, so ist es jetzt die ‚spendable‘ Tante oder der ‚knauserige‘ Onkel. – Mit der Möglichkeit zur attributiven Unterscheidung von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ geht die kindliche Welt zu Ende – fortan ist nicht mehr alles ‚gut‘ und ‚in Ordnung‘ (vgl. Mk 10,15). – Im Grunde überrascht es nicht, wenn nicht wenige Erwachsene sich in die Naivität und die Unschuld eines Kindes zurücksehnen und in der Kindheit ein ‚verlorenes Paradies‘ sehen (vgl. Friedrich Nietzsche, C.S. Lewis, Heinrich Spaemann u. a.).

Offenbar fordert nun die Schlange das arglos-kindliche Vertrauen des Menschen auf seinen Schöpfer heraus, indem sie mit dem lockt, was der Baum symbolisiert: Erkenntnis durch Attributionen – also ‚Macht durch Wissen‘. Sie provoziert Eva dazu, die Schöpfung zu beurteilen – also den einfachen Nomina *eigene* Attribute hinzuzufügen.³³ Und noch bevor Eva von dem ‚Baum der Erkenntnis‘ isst, bewirkt er bereits, was er verheißt: Eva *erkennt*, und sogleich spricht sie es aus: Ja, der Baum ist *schön* anzusehen, und es wäre *köstlich* von diesem Baum zu essen; und sie spürt darüber hinaus, „daß es angenehm ist zu verstehen“³⁴ (Gen 3,6). Obwohl sie zuvor (Gen 3,3) lediglich im knappen Nominalstil von den Früchten (ohne Attribut!) und von dem Baum (ohne Attribut!) gesprochen hatte, kann sie nun nicht mehr anders: Sie hat das, was zunächst ‚nur als es selbst‘ vorhanden war, *als* schön und *als* köstlich – also *als* etwas *für sie* Positives und damit *als für sie* Erstrebenswertes – erkannt; und nun möchte sie – weil „es angenehm ist zu verstehen“ – weiter und mehr erkennen. Dabei hatte Eva den Baum mit seinen Früchten wahrscheinlich schon viel früher wahrgenommen, nur war ihr weder der Baum *als* eine besondere Augenweide noch waren ihr seine Früchte *als* besonders köstlich aufgefallen – es war vermutlich ‚einfach nur‘ ein Obstbaum in der Mitte des Gartens, der für die Menschen allerdings tabu sein sollte. Allem Anschein nach stellte der Baum bis dahin weder eine Herausforderung noch eine Versuchung dar. Eva war eins mit allem, und weil sie vertraute, war alles so, wie es war, gut und in Ordnung.

Dabei hat die Schlange nichts *völlig* Falsches gesagt, sie hat lediglich von ihrer ‚Klugheit‘ in geschickter Weise Gebrauch gemacht, indem sie *zuspitzte*, *wegließ* und *in Zweifel* zog.³⁵ Gerade diese ‚Verführung zur Erkenntnis durch Erkenntnis‘ bewirkt das Verhängnis, denn die Schlange lässt durch Eva das aussprechen, was zwar auch zuvor schon vorhanden, aber nicht thematisch – also noch nicht ‚*erkannt*‘ – war und deswegen weder bewusst noch wichtig sein konnte: Nämlich die *Schönheit* des Baumes und die *Köstlichkeit* seiner Früchte. Die Schlange hat nicht mehr getan, als – ohne es ausdrücklich zu sagen – einzelne Eigenschaften des Baums in den Fokus zu rücken und Eva – indirekt – darauf aufmerksam zu machen. Dies konnte sie jedoch nur tun, indem sie einerseits die Ernsthaftigkeit der göttlichen Drohung („Ihr wer-

³³ Möglicherweise hätte die Schlange sogar noch raffinierter sein können: Wenn sie den Menschen erst angeboten hätte, vom ‚Baum des Lebens‘ zu essen – also Unsterblichkeit zu gewinnen – und sie *anschließend* aufgefordert hätte, vom ‚Baum der Erkenntnis‘ zu essen, hätten sie die Androhung des Todes nicht mehr fürchten müssen. Aber offenbar zielten die Verfasser von Gen 3 auf eine andere Sinnspitze.

³⁴ Übersetzung von Martin RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung, 88.

³⁵ Sinngemäß könnte die Übersetzung von Gen 3,1 etwa so lauten: „Was hat Gott gemeint, als er sagte: Ihr dürft nicht von irgendeinem Baum essen, der in dem Garten steht?“

det sterben.“) bezweifelte und andererseits eine Belohnung für die Verbotsübertretung in Aussicht stellte („Ihr werdet wie Götter sein, die Gut und Böse erkennen“, Gen 3,5). Bereits zu diesem Zeitpunkt war die Harmonie im ‚Garten Eden‘ für immer zerstört. Erlebte Gegenwart (das „angenehme Gefühl“ zu erkennen) und verheißene Zukunft („Werden wie Götter“) siegten über die Vergangenheit („Es war gut so.“). Eva spürte: Die Schlange lockte mit einer besseren Zukunft. Damit stellte sie den Menschen vor die Entscheidung, wem er mehr trauen wolle: Dem Segenswort Gottes, es gut sein zu lassen, oder ihrer Verheißung, selbst Richter zu werden. Am Anfang steht somit keine Kraft-, sondern vielmehr eine doppelte Glaubensprobe: Ist die Drohung Gottes glaubwürdig, dass derjenige das Heil zerstört, der vom Baum der Erkenntnis isst? Und – wichtiger noch – kann der Mensch seine Lage auch gut sein lassen, wenn er nicht zwischen Gut und Böse unterscheidet, weil er darauf vertrauen darf, mit der Gottesgemeinschaft schon alles gewonnen zu haben? – Beides zweifelt die Schlange an (vgl. Gen 3,4f.): Sie will den Menschen nicht dazu verführen, unter den Konditionen des Gartens Eden ewig zu leben (dazu hätte sie ja zum Essen der Früchte des Lebensbaums ermutigen können!); stattdessen lockt sie mit Alterität: Sie verspricht dem Menschen, dass er *anders* und dass er *mehr* sein könne; wenn er wolle, könne er selbst an die Stelle Gottes treten, wahrhaft Subjekt sein, sich über alles erheben und zum Richter werden; er könne in eine Position gelangen, sich die Welt zum Objekt zu machen, indem er das Vorhandene aus überlegener Distanz ‚als‘ etwas ‚für sich‘ erkenne. Damit beschwört die Schlange eine Super-Perspektive mit umfassender Macht.³⁶ Bestand das göttliche Leben noch im Gleichsein aller, so lockt die Schlange nun mit Unterschieden; betonte Gott noch die Einheit, so verheißt die Schlange dagegen Hierarchie und Überlegenheit.

Was den Menschen schließlich veranlasst, das Risiko zu wagen, von den Früchten des Baumes zu essen, erscheint ungewiss. Bewegen ihn Stolz, Eitelkeit oder Neid, es mit Gott aufzunehmen? Oder treibt den Menschen gleichsam ein innerer *Subjekt*-werdungswunsch, der sich vor allem dann als Macht- und Überlegenheitsstreben manifestiert, wenn sich der Mensch als Kritisierender über andere und anderes erhebt? Kann Subjektwerdung sowieso nur um den Preis gelingen, dass alles, was nicht Subjekt ist, zum Objekt gemacht werden muss – dass also der Mensch nur dann zu einem wirklichen Ich werden kann, wenn er zu allem Nicht-Ich auf *kritische* – also unterscheidend-bewertende – Distanz geht? Ist also das (Sich-vom-anderen-)Unterscheiden für eine Person, die ein Selbst werden und Identität finden will, unverzichtbar? Wäre also jenen zuzustimmen, die der Überzeugung sind, die ‚Wurzel allen Übels‘ läge in dem *Willen* des Menschen, aus der Gesamtheit der Schöpfung

³⁶ Vgl. Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 230f.

herauszuragen und etwas ‚Besonderes‘ zu sein? Oder liegt es vielleicht bereits in der Konstitution des Menschen, dass er meint, er sei nur dann anerkannt und bedeutsam, wenn er sich zum *Richter* über andere macht? Gibt es im Menschen tatsächlich ein so tiefes Misstrauen, dass es ihm unmöglich ist, sich voll und ganz auf andere zu verlassen? Oder leitet ihn sein Bedürfnis nach Sicherheiten und Gewissheiten, die immer *eigene* Sicherheiten und *eigene* Gewissheiten sein müssen? Vielleicht aber isst der Mensch von den Früchten des Baumes auch nur deswegen, weil sich ihm die Gelegenheit dazu bietet und weil er es *kann* – so wie er möglicherweise vieles allein deswegen tut, weil er es *kann*?³⁷

...und sie erkannten.

Als erstes ‚erkennen‘ die nunmehr individuierten Menschen³⁸ sich selbst. Sie beobachten an sich eine Eigenschaft, die zuvor zwar auch schon da war, aber offenbar keine Bedeutung hatte (vgl. Gen 2,25): Sie nehmen wahr, „dass sie nackt“ sind, d.h. sie erkennen sich *als* Nackte, und sofort bewerten sie ihr Äußeres als einen Zustand, der *nicht sein soll*. Aus ihrer Bewertung ergibt sich unmittelbar ein vorher unnötiges Handeln – um sich zu bedecken, fertigen sie sich provisorische Schurze (vgl. Gen 3,7). Ihre Nacktheit wird ihnen jetzt unangenehm bewusst, und so stehen sie nun vor einem ‚Problem‘, das sie vorher nicht (er-) *kannten*. Weil sie aus der ‚Ordnung der Liebe‘, die alles gut sein lassen konnte und in der es keine Scham gab („Wo Liebe ist, braucht es keine Scham“, Max Scheler), herausgefallen sind, müssen sie sich

³⁷ Literarisch findet sich letzteres Motiv („Man macht es, weil man es machen *kann*.“) z.B. in Fjodor DOSTOJEWSKI'S Roman „Schuld und Sühne“ in der Figur des Raskolnikow oder in Albert CAMUS' Novelle „Der Fremde“, hier in der Gestalt des Protagonisten Meursault. Beiden gemeinsam ist, dass es für ihre Morde keine Gründe, keine nachvollziehbaren Motive und auch keine überzeugenden Anstöße gibt. Was beide Mörder in den folgenden Gerichtsverhandlungen zu ihrer Entlastung vorbringen, erscheint ebenso beliebig wie zufällig; offenbar haben sie Menschen umgebracht, um sich und anderen zu zeigen, dass sie „es können“. – Ein ähnliches Begründungsmuster taucht interessanterweise auch in der modernen Hochleistungsmedizin auf: Ärzte rechtfertigen zweifelhafte Behandlungen (z.B. die intensivmedizinische Maximalversorgung von bereits sterbenden Patienten) nicht selten damit, dass sie „das technologische Know-how dazu haben“. Wer so argumentiert, münzt allerdings eine der notwendigen Bedingungen, um überhaupt handeln zu können – nämlich das Vorhandensein von Wissen und Technik –, um in einen hinreichenden Grund, durch den er den Einsatz dieses Wissen und dieser Technik zu legitimieren sucht (vgl. Beate LAKOTTA im Gespräch mit Michael de Ridder, Art. „Was ist so schlimm am Sterben?“, in: DER SPIEGEL Nr. 12 (22.3.2010), 168-170, hier 170).

³⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Bedeutungswechsel von ‚Adam‘: War zuvor mit ‚Adam‘ der Mensch im Allgemeinen – quasi die Einheit aller Menschen, die Menschheit – gemeint, wird ‚Adam‘ nun zum Eigennamen eines männlichen Individuums: Er wollte unterscheiden – nun ist er geschieden.

nun eine Ersatzkultur, eine ‚zweite Haut‘, schaffen.³⁹ Ihre (gottes-) kindliche Naivität – ihre ‚Unschuld‘ – haben sie in diesem Moment verloren; ihre Welt gerät in Unordnung.

Denn wer *erkennt*, muss offenbar nach den Regeln seiner Erkenntnis handeln: Was er als böse oder peinlich erkannt hat, soll nicht so bleiben – auch wenn es vor Gott irrelevant ist. Fortan gilt nicht mehr die göttliche ‚Ordnung‘, nämlich sein Segen, sondern die menschliche Ordnung, die nicht mehr bereit ist, *alles* Zeitliche zu segnen. Als Erkennende können die Menschen sich und die Welt nur noch so sehen, wie es ihre begrenzte Perspektive zulässt. Weil sie die Schöpfung in Gut und Böse einteilen wollten, entdecken sie nun auch Gutes und Böses. Ihre Erkenntnisse und Bewertungen werden handlungsbestimmend, und damit nimmt das selbstverursachte ‚Verhängnis‘ seinen Lauf – mit fatalen Folgen: Sie verstecken sich, weil sie nackt sind und weil es ihnen peinlich ist. Sie wollen etwas verbergen, von dem sie *meinen*, dass es nicht ‚gut‘ sei. Gott lässt sie in dieser ‚Erkenntnis‘ und schenkt ihnen sogar Rösche aus Fell, damit sie in diesem Zustand leben können (vgl. Gen 3,21).

Damit wird die Sünde zugleich zur Strafe: Der erkennende Mensch verstößt sich gleichsam selbst aus dem Paradies, und durch die gegenseitige Schuldzuweisung – durch das Richten über den anderen – zerstört er zugleich die Gemeinschaft untereinander (vgl. Gen 3,12f.). Daran, dass der Mensch seine Nacktheit erkannt hat, sie abwertet und sich versteckt, erfasst Gott, dass die Menschen erkennen können – und dass sie sich eher auf ihr eigenes Urteil verlassen als auf seinen Segen. In den folgenden Fluchworten über die Schlange, das Gebären, die Arbeit und das Geschlechter-Verhältnis (vgl. Gen 3,14-19) ist es nun Gott selbst, der seiner Schöpfung (negative) Attribute gibt – offenbar haben es Adam und Eva ja so gewollt. Gott überschüttet gewissermaßen sein eigenes Werk mit zahllosen Bewertungen, die vorher unnötig waren; er scheint sich nun aktiv daran zu beteiligen, die Einheit seiner Schöpfung zu beenden. Erst jetzt – durch die gewonnene Erkenntnis – be-

³⁹ Gerade das Nacktsein des ‚paradiesischen‘ Menschen scheint eine hilfreiche Metapher zu sein für eine ‚Kultur der liebenden Bejahung‘, die keine Attributionen nötig hat. Kleidung würde nicht nur die ‚natürliche‘ Gestalt („so wie Gott ihn schuf“) des Menschen verhüllen, sondern ihn auch unterscheidbar machen und damit die Gleichheit und Einheit aufheben. – Bezeichnenderweise bestimmt in vielen Kulturen der gesellschaftliche Status und das Renommee eines Menschen, welche Kleidung er zu tragen hat („dress code“). Es liegt auf der Hand, dass das (Ver-)Kleiden eine Form der Selbst- und Fremdattribution ist und man sich gerade durch die ‚Ausstattung‘ als jemand völlig anderes darstellen kann. Vgl. Patricia RIEFF ANAWALD, Weltgeschichte der Bekleidung. Geschichte – Traditionen – Kulturen, Bern 2007; Umberto GALIMBERTI, Die Sache mit der Liebe. Eine philosophische Gebrauchsanweisung, München 2007, 113-121. Vgl. auch die literarischen Bearbeitungen des Be- und Verkleidungs-Themas; z.B. „Kleider machen Leute“ von Gottfried Keller oder „Der Hauptmann von Köpenick“ von Carl Zuckmayer.

trachten die Menschen einen Teil ihres Daseins als Verhängnis: In ihrer neuen Sicht erscheinen ihnen nun die Unverfügbarkeiten des Daseins als Unglück und Verhängnis. Solange sie die Perspektive Gottes teilten, konnten sie noch alles gut sein lassen.⁴⁰

Gottes Abwesenheit als Versuchung

Was war geschehen? Gott war für einen gewissen Zeitraum nicht präsent gewesen; er hatte die Menschen sich selbst überlassen und ihnen vertraut. Er hatte gleichsam ‚gehofft‘, dass seine Abwesenheit sie nicht in Versuchung führen würde. Offenbar thematisierte die Heilige Schrift bereits auf ihren ersten Seiten eine Situation, die sie auch weiterhin aufs Intensivste beschäftigen wird: Die *Abwesenheit Gottes* und die Reaktion der Menschen darauf. Ihnen geht es um die zentralen Fragen überhaupt: Werden sich die Menschen auch dann auf Gott verlassen, wenn dieser sich ihnen nicht zeigt? Haben sie die Kraft, dem göttlichen Segen zu vertrauen, wenn der Segnende fern ist? Halten sie der Versuchung des Alleinseins stand? Und sind sie bereit, zumindest phasenweise mit Gott eine ‚Fernbeziehung‘ zu führen, ohne dass Liebe und Vertrauen erlöschen?

c. *Jenseits von Eden: Der Mensch (ver-)urteilt – Gott nicht.*

Der Mensch hatte vom ‚Baum der Erkenntnis‘ gegessen und nun verfügt er über das Wissen von ‚Gut‘ und ‚Böse‘. Fortan sieht er seine Welt nicht mehr als einen *guten* Ort, in dem alles mit allem eins und versöhnt ist, sondern er sieht sie aus seiner reduzierten und möglicherweise von Hochmut und Eigennutz korrumpierten Perspektive. Er hat nun, was er haben wollte, aber kann er seiner neuen ‚Macht‘ auch gerecht werden?

Denn woher sollte er wissen, was etwas *in Wahrheit* ist, und wie sollte er erkennen, ob es *in Wahrheit* gut oder böse ist?⁴¹ Er kann ja immer nur sagen, was es *in seinen Augen* ist und ob es *für ihn* ‚gut‘ oder ‚böse‘ ist. Den Blickwinkel Gottes – die Wahrheitsperspektive einer bedingungslosen Liebe – einzunehmen, müsste der Mensch erst wieder erlernen – vorausgesetzt, er würde es überhaupt wollen. Doch solange er an seiner Erkenntnis festhält, solange er also unterscheiden, urteilen und richten

⁴⁰ Die Perspektivenverengung – die für ‚wahr‘ erklärten menschlichen Beurteilungen – zu überwinden, weist bereits die Richtung zur Erlösung. Wenn es gelingen könnte, die Welt wieder mit den ‚Augen Gottes‘ zu sehen, seine liebend-wohlwollende Perspektive einzunehmen, die eigentlich die Über-Perspektive eines Segnenden ist, wäre bereits ein Schritt zur Erlösung, zum Wieder-gut-sein-Lassen getan. Der ‚neue Adam‘ – Jesus Christus – wird sich genau darum bemühen.

⁴¹ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen*, 116f.

will, tritt er in ein Konkurrenzverhältnis zu seinem Schöpfer. Mit seinem Anspruch, Grenzen zu setzen, definiert er nicht nur, was geht und wie weit etwas gehen darf, sondern macht auch den ersten Schritt zur *Selbstbegründung* – also zur Gott-Werdung.⁴² Er möchte gewissermaßen zum kleinen ‚selfmade Gott‘ aufsteigen, sich selbst durchsetzen und das in Geltung bringen, was er als ‚würdig‘ und ‚wertvoll‘ erkannt hat. Sich – um der Liebe willen – mit seinem Menschsein zu bescheiden, von der Möglichkeit zu urteilen, keinen Gebrauch zu machen und sich zurückzuhalten, scheint kaum mehr in Reichweite für den, der einmal von der grenzenlosen Macht gekostet hat und diese „angenehm“ fand.

Jene Kultur, die im Garten Eden noch selbstverständlich war, scheint nun nicht mehr möglich: Den anderen *als Anderen* nicht durchschauen oder auf den ‚Begriff‘ bringen zu wollen, sondern ihn in und trotz (und vielleicht sogar wegen) seiner Andersartigkeit wahrhaft zu würdigen und gerade durch diese Würdigung sein unverfügbares So-Sein wertzuschätzen und nicht einfach nur hinzunehmen; aus innerer Überzeugung das Gut-Sein des Anderen anzuerkennen, es positiv zu bekräftigen und vielleicht sogar zu lieben; im Angesicht des Anderen den Wunsch nicht nur wahrzunehmen, sondern auch zu erfüllen, dass er als der, der er ist, sein darf und bejaht ist; zu respektieren, dass der Andere an-ders ist, als er ‚von außen‘ gesehen wird, und ihm zugleich zu ermöglichen, dass er sich entwickeln und auch noch einmal ganz anders sein darf, als alle ihn sehen und als er sich selbst sieht; vor dem einzigartigen und unzugänglichen Geheimnis, das jedes Geschöpf ist, innezuhalten, sich seiner nicht zu bemächtigen, und sich damit zu bescheiden, es nur beim Namen zu nennen – dies alles bedeutete ein Erlöstsein und eine Freiheit, wie es offenbar nur unter den liebevollen Augen Gottes möglich war.⁴³

Mit seiner Kritikfähigkeit und -willigkeit, die sich in der Ausbreitung von bewertenden Attributionen, von Kategorien und Urteilen manifestiert, sieht der Mensch die Welt nun nicht mehr so, wie Gott sie sieht – nämlich vorbehaltlos und als in sich selbst gut –, sondern so, wie sie *ihm* gefällt. Nachdem er vom ‚Baum der Erkenntnis‘ gegessen hat und ihm die ‚Augen aufgingen‘, ergreift er eine Position, die ihn zum Richter über ‚Gut‘ und ‚Böse‘ macht. Nun ist es der Mensch, der darüber entschei-

⁴² Von dem schweizerischen Schriftsteller Robert WALSER (1878-1956) stammt das Wort, „Niemand ist berechtigt, sich mir gegenüber so zu benehmen, als kennte er mich.“ (ders., *Das Kind* (III), in: Ders., *Die Rose* (= Sämtliche Werke in Einzelausgaben, Bd. 8, hg. v. Jochen Greven), Frankfurt a.M. 1986, 74-79, hier 78; vgl. auch den Essay von Martin Walser über Robert Walser, in: Martin WALSER, *Erfahrungen und Leseerfahrungen*, Frankfurt a.M. 1965, 148-154, hier: 154)

⁴³ Vgl. Jürgen WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, 229 (Anmk. 29).

det, was akzeptabel ist und was nicht, denn fortan gelten nicht mehr die „Satzungen Gottes“ (Lev 26,3), sondern die „Satzungen des Menschen“ (Mt 15,9). Damit setzt er allerdings sich selbst und andere unter einen gehörigen Druck, weil nun ein unparadiesisches Klima herrscht, in dem man nicht länger nur *sein* darf, sondern erst etwas oder jemand *werden* muss, um den fremd- oder selbstgesetzten Ansprüchen zu genügen. So entsteht eine buchstäblich pervertierte Weltordnung: Weil nichts mehr von vornherein gut ist, muss alles paradoxerweise *besser* werden. Künftig erhält nur das, was vom Menschen aus *seiner Perspektive* und nach *seinen Kategorien* ‚zertifiziert‘ worden ist, das anerkannte ‚Güte-Siegel‘. Damit eröffnet der Mensch die Konkurrenz um das eigene Gut-Sein und den endlosen Kampf ums Überleben. Am Ende erliegt er dem Irrtum, er könne nur aufgrund von Anstrengung und Leistung vor Gott, vor den anderen und vor sich selbst bestehen. Und weil er die eigene Perspektive auf Gott überträgt und nicht mehr glauben kann, dass die gesamte Schöpfung *ohne* vorweisbare Verdienste von Gott längst gerechtfertigt ist, meint er, er müsse sich nun selbst jene ‚Pluspunkte‘ verschaffen, die zur Rechtfertigung seines (Wieder-)Gut-Seins taugen.

‚Jenseits von Eden‘ wird das Leben zu einem mühevollen Kraftakt, weil man leisten und kämpfen muss, damit man Anerkennung und Wertschätzung erfährt. Niemand kann sich mehr von vornherein der Liebe Gottes und seiner Mitmenschen gewiss sein, und deshalb unternimmt man alles, damit man in den Augen der Anderen *liebenswert* erscheint. Denn anders als im Paradies ist die Bejahung nicht mehr das vorgängig Geschenke, sondern das erst noch zu Erringende. Die ‚Seligkeit‘ – das Vertrauen, dass alles ‚gut‘ und ‚in Ordnung ist‘ – ist nicht mehr der Normalzustand, sondern wird zur Belohnung für erbrachten Einsatz. Und selbst dann, wenn man den Eindruck hat, alles getan zu haben, was möglich war, kann man sich niemals sicher sein, ob es auch wirklich ‚gereicht‘ hat. Vor diesem Hintergrund setzt nahezu unvermeidbar eine Dynamik der Selbstbehauptung – der Sünde – ein: Man lebt auf eine *bessere* Zukunft hin, in der man wieder nach ‚oben‘ kommt und ‚vorne‘ steht. Es herrscht gewissermaßen eine Diktatur der „Selbstoptimierung“, in der „Perfektion Pflicht“ ist und „alle Alternativen diskreditiert“⁴⁴ sind. Was in einer Generation nicht geschafft wurde, muss die folgende leisten; Kinder sollen es nicht nur besser *haben* als ihre Eltern, sie sollen vor allem auch besser *sein*. So vererbt sich der Anspruch, etwas darstellen zu müssen, gewissermaßen von Generation zu Generation. Die ‚Tat‘ (die Ursprungs-Sünde), – nämlich urteilen, trennen und ausgrenzen zu wollen –, wird gewissermaßen zum Fluch: Man findet sich vor als jemand, der ge-

⁴⁴ Evelyn FINGER, Das Buch der Stunde (Rez. zu Juli ZEH, Corpus Delicti. Ein Prozess, Frankfurt a.M. 2009), in: DIE ZEIT Nr. 10 (26.2.2009).

trennt *ist*, und man erlebt sich als jemanden, der ausgegrenzt *wird*. – Die Einheit des ‚Gartens Eden‘ scheint unwiederbringlich verloren, und das Dasein selbst ist zu einem *Verhängnis* geworden.

Nachdem die Paradieses-Harmonie zwischen Himmel und Erde zerbrochen ist,⁴⁵ erhält das Misstrauen freie Bahn: Man zweifelt am Gutsein Gottes, man zweifelt am Wohlwollen seiner Mitmenschen, und man zweifelt an seinem eigenen Wert. Konnte Gott noch in *allem* das Liebenswerte sehen und noch *alles* segnen, so scheint man es jetzt ein für allemal verlernt zu haben. Angesichts des permanenten Scheiterns an den enormen Ansprüchen und erschüttert darüber, wie sehr es manche Menschen genießen, *kategorisch* und *schonungslos* zu urteilen, *vermisst* man das All-Versöhntsein in der Liebe Gottes nun umso mehr – es *fehlt* gleichsam die Stimme, die autoritativ-verbindlich sagte: „Es ist in Ordnung. Du brauchst um Dein Gut-Sein nicht zu kämpfen.“ Es scheint, als spürte der Mensch ‚jenseits von Eden‘ sehr genau, dass er sein ursprüngliches Zuhause verloren hat und nun dazu verurteilt ist, in einer Welt leben zu müssen, die ihm nicht entspricht.⁴⁶ So sehnt er sich an seinen Ursprung – in das verlorene Paradies – zurück, um seine ‚erste Naivität‘, seine geburtliche Unschuld, wiederzugewinnen.

Weil er sich zudem eingestehen muss, in der Gegenwart niemals aus eigener Kraft fähig zu sein, den Himmel auf die Erde zu zwingen – weil er nicht mehr in dem Maße lieben und vertrauen kann, wie es einmal möglich war –, verschiebt er die Wieder-Vereinigung aller mit allem notgedrungen in eine weit entfernte Zukunft. Zwar wächst in ihm die Hoffnung auf eine versöhnende Initiative Gottes, aber er erwartet sie gewissermaßen ‚nach‘ der Zeit. Wenn die Menschen-Herrschaft an ein Ende gekommen sein wird – so hofft er nun – werde Gott wiederkommen, um sein eschatologisches Reich, das „Himmlische Jerusalem“, zu errichten. Und doch vermag sich der erkennende Mensch die Wiedereingliederung in die göttliche Gemeinschaft nur noch als (End- und Straf-)Gericht vorzustellen. So sehr scheint er von den Kategorien des Urteilens und des Richtens besessen, als dass er sich einen bedingungslos barmherzigen Vater-Gott noch denken könnte.

Im Buch Genesis wird dieser entscheidende Paradigmenwechsel in großer Klarheit beschrieben: Der Mensch in seinem ursprünglichen Zustand – als „Adam und Eva“ – lebte in vitaler Gemeinschaft mit seinem Schöpfer. Er hatte weder Kulte noch Opfer ‚nötig‘, um sich der Anerkennung Gottes zu vergewissern – er *brauchte* sich auch nicht zu vergewissern, weil die wechselseitige Zugeneigtheit überhaupt nicht in Fra-

⁴⁵ Vgl. z.B. die Metapher von der großen Sprachenverwirrung in Gen 11,1-9.

⁴⁶ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 122f.

ge stand, und er *konnte* sich auch nicht vergewissern, weil ‚Anerkennung‘ und ‚Wertschätzung‘ gar keine Kategorien der paradiesischen Wirklichkeit waren. Dagegen werden Kain und Abel zu den ersten Opfernden, die meinen, sich das Wohlwollen Gottes durch Anstrengung, Ehrerbietung und Verzicht verdienen zu *müssen*.⁴⁷ Kain und Abel sind gewissermaßen die ersten Opfer der neuen – erkennenden – Weltsicht, nach der allein die Menschen über das ‚Gut‘-Sein entscheiden. Kain ist sich nicht mehr sicher, ob seine Opfergabe – ob er selbst – vor Gott Gefallen findet; deshalb interpretiert er fälschlicherweise die vermeintlich fehlende Aufmerksamkeit Gottes als Missachtung seiner Person und als Bevorzugung seines Bruders (vgl. Gen 4,4f.). Von Eifersucht und Neid getrieben und im Ringen um Wahrnehmung, Anerkennung und Wertschätzung – also ganz verhaftet in der Vorstellungswelt des nachparadiesischen Äons –, tötet er seinen Bruder. Durch diese Tat will er aus der zweiten in die erste Reihe vorrücken, weil er offenbar der Überzeugung ist, die ‚erste Reihe‘ sei *besser* als die ‚zweite‘. Diese Bewertung entsprang jedoch allein seinem menschlich-subjektiven Denken; Gott dagegen hatte nichts von Rangordnungen oder Privilegierungen gesagt. Hätte Kain glauben können, dass auch sein Opfer gut und in Ordnung war – hätte er also die Freiheit gehabt, sich aus jener Perspektive zu lösen, die für ihn schließlich handlungsbestimmend wurde –, wäre sein Bruder zweifellos am Leben geblieben.

2. Das Ende der Angst vor dem Schicksal: Bundesschlüsse

Vonseiten des Menschen war die Lebensgemeinschaft mit Gott fahrlässig aufgekün- digt worden, und beide lebten nun gleichsam in ‚getrennten Welten‘. Die umfassen- de und vorbehaltlose Liebe Gottes – seine ‚Schwäche‘ für den Menschen – war von dessen Selbstbehauptungsambitionen verdrängt worden. Gottes guter Geist hatte weichen müssen, und an seine Stelle waren der Argwohn und die verzerrte Perspek- tive des Menschen getreten, dessen Kategorien und Urteile fortan die Sicht des Da- seins bestimmten.

Ohne das Vertrauen auf Gott, der *unabhängig vom Augenschein* das unbedingte Gut-Sein von allem und jedem garantiert hatte, ist der Mensch nun gleichsam auf sich allein gestellt. Zwar war die äußere Gestalt der Welt nach dem ‚Sündenfall‘ kei- ne wesentlich andere geworden, aber trotzdem ist alles nun völlig anders. Weil dem

⁴⁷ Vom „neuen Adam“, von Jesus Christus, wird ebenfalls nicht erwähnt, dass er an den jüdischen Opferkul-ten teilnahm oder dass er sie aktiv unterstützte (abgesehen vielleicht von Mt 8,4); statt- dessen überliefern die Evangelisten eher seine harsche Kritik an der herrschenden Opferpraxis (vgl. Mk 11,15-19). In seiner Haltung zur gängigen Opferpraxis steht Jesus offenbar ganz in der Tradition der alttestamentlichen Propheten (z.B. Hos 6,6). Vgl. auch Abs. III in diesem Kapitel.

Menschen mit dem Verlust des ‚Paradieses‘ das Vertrauen abhanden gekommen ist, die Welt mit ihren Unverfügbarkeiten bejahend anzunehmen, betrachtet er sie nun *als* Verhängnis, wenn nicht sogar *als* Katastrophe: Das Dasein selbst erscheint ihm *als* Bürde, das Arbeiten-Müssen erlebt er *als* Mühe, Krankheiten *als* Qual und den unausweichlichen Tod *als* Fiasko. In seinem Lebensraum fühlt er sich unsicher und von allen Seiten gefährdet, und selbst seine Mitmenschen nimmt er *als* Gegner oder zumindest *als* Bedrohung wahr. Warum auch sollte er an das Gut-Sein und Wohlwollen der anderen glauben, wenn er keinen Grund mehr hat, an das eigene Gut-Sein glauben zu können?

Zweifellos ist ein solcher Zustand nur schwer zu ertragen, und wäre Gott nicht unendlich geduldig, müsste die Lage völlig aussichtslos erscheinen. Weil Gott gewissermaßen nicht anders kann, als er selbst – nämlich liebend-barmherzig – zu sein, bietet er auch dem ‚gefallenen‘ Menschen immer wieder an, in die (Über-)Lebensgemeinschaft mit ihm zurückzukehren. Die Schriften der Bibel bezeugen vielfach, dass Gott nach wie vor als der „Verlässliche“ und „unbedingt Treue“ geglaubt werden darf.⁴⁸

Weil die ursprüngliche Einheit nicht mehr besteht, muss sie nun durch einen ‚formalen Akt‘ neu begründet werden – die Bibel nennt dieses Angebot zur ‚Wiedervereinigung‘ von Gott und Mensch „Bund“. Der Bund („ברית“/„berit“), den Gott mit der Erwählung einzelner Menschen zugleich allen Menschen anbietet, ist sein Versuch, sie zu bewegen, nicht länger auf ihre eigenen Erkenntnisse und Erfahrungen zu setzen, sondern wieder seinem Segen, seiner Huld (חַסֵּד/„häsed“) und seiner Treue zu vertrauen. Für Gottes potentielle Bundespartner bedeutet dies allerdings, dass sie die Courage aufbringen müssen, aus der ‚Heimat ihrer weltlichen Sicherheiten‘ aufzubrechen und aus dem ‚Haus ihrer menschlichen Kategorien‘ auszuziehen (vgl. z.B. Gen 12; Ex 3; Mt 4,22); denn die Bindung an die Wahrheit Gottes – soviel ist klar – ist nur um den Verzicht der Bindung an die ‚Wahrheit‘ der Welt zu haben (vgl. Ex 34,14).

Mit seinen Bundesangeboten spricht Gott die Einladung aus, jenen Zustand wiederzugewinnen, in dem die göttliche Liebe die einzige wirklichkeitsbestimmende Wahrheit war und man aus der Gewissheit des Einsseins mit Gott alles und jeden *gut sein lassen* konnte. Würde der Mensch in diesen Bund wieder eintreten, bedeutete dies zwar nicht das Ende des Unverfügbar-Schicksalhaften, doch wäre es das Ende der Angst vor seiner Verhängnishaftigkeit. Nach wie vor gäbe es in der Welt zwar noch Arbeit und Krankheit, Leiden und Tod, und doch wäre dies alles – könnte man es wieder aus der Perspektive göttlichen Lebens betrachten – quasi ‚unwichtig‘.

⁴⁸ Beide ‚Eigenschaften‘ Gottes („Verlässlichkeit“ und „Treue“) werden in der Bibel ca. 600x erwähnt; ausdrücklich von „Liebe“ ist dagegen nur ca. 290x die Rede.

tig’, weil über allem Gottes „Huld“ stünde und auf seine „Freundlichkeit“ (Ps 27,4) absoluter Verlass wäre; Gott würde – so hatte er es vielfach versprochen – sein „Eigentums-Volk“ (Ps 100,3; 1 Kön 8,51) niemals im Stich lassen.

Die Jüdische Bibel kleidet die Heils-Verheißung des Bundes zwischen Gott und seinem Volk zwar in die Metaphern von dem ‚fruchtbaren Land‘, der ‚reichen Nachkommenschaft‘, dem ‚Sieg über die Feinde‘ oder dem ‚immerwährenden Frieden‘, und doch geht Gottes Treue-Zusage erheblich über die Erfüllung dieser Verheißungen hinaus. Denn Gott will mit diesen Bildern nicht in erster Linie konkrete Wohltaten versprechen – er will das Leben nicht von all seinen unverfügbaren Beschwerden befreien –, sondern er will nicht weniger als seine verlässliche Wegbegleitung und seine unverbrüchliche Solidarität – also seine heilschaffende Gegenwart – garantieren. Diese „Bundeshuld“, so sagt es der fliehende David, sei „besser als das Leben“ (Ps 63,4). Selbst wenn die Welt über dem Menschen einstürzte – die „Huld“ Gottes bliebe auf ewig (vgl. z.B. Ps 89,3).

Wenn Gott Bundes-Treue verspricht, versichert er seinem Bundespartner, dass seine liebende Zugeneigntheit unabhängig von *allen* inneren und äußeren Umständen gilt. Denn nicht erst erfüllte Bedingungen oder vorweisbare Qualifikationen begründen sein Treue-Versprechen, sondern einzig die vorgängige und vorbehaltlose Liebe zum Anderen und um dessentwillen; für das Angebot des Lebens-Bundes gibt es von Gottes Seite kein weiteres Motiv als allein die Entschlossenheit seiner Liebe.

Wenn sich der Mensch – wie Gott – zur Treue entschließt, will er nicht mehr über den anderen urteilen. Weil er sich entschieden hat, die gemeinsame Freundschaft über alles zu stellen, mag er ihn nicht mehr durch die Kritik-Folie von Kategorien, Eigenschaften und Bewertungen sehen. Im Extremfall bedeutet dies, dass er die versprochene Treue noch nicht einmal von der Untreue des anderen abhängig macht. Er will sich nicht (mehr) beeindrucken lassen von Leistungen und Fehlleistungen, von Erfolgen und Misserfolgen, sondern – wie Gott – allein in das Herz des Menschen schauen (vgl. 1 Sam 16,7). Mit der Annullierung aller Be- und Verurteilungen stellt der Liebende den Geliebten frei von Erwartungen und Ansprüchen und gönnt ihm, der zu sein, der er ist. Der Geliebte soll nicht ‚für etwas‘ gut, ja er muss noch nicht einmal in moralischer Hinsicht tadellos sein, damit er sich die Liebe verdiene, sondern er wird apriorisch, bedingungslos und mit allem, was seine Person ausmacht, als gut betrachtet. Weil sich der Liebende entschlossen hat, ihn unendlich gut sein zu lassen – weil er ihn erwählt und in sein Herz geschlossen hat (vgl. Dtn 7,7) –, eröffnet sich dem Geliebten ein unendlicher Freiheits-Raum, und er erlebt eine Bejahung an der Grenze des menschlich Fassbaren. Das *Glück* der Liebe ist deshalb kein Zustand, der in den Kategorien der Welt vollständig aufgehen könnte,

sondern eine *Gnade*⁴⁹, die ihren Grund in der Über-Kategorialität der *bedingungslosen* Treue hat. Glücklich, wenn nicht sogar *selig* ist jener, der es wagt, das Angebot der Liebe anzunehmen, es ernstzunehmen und die Wahrheit dieses Versprechens zu leben.

Erstaunlicherweise bleibt der Mensch jedoch nicht selten auf Distanz zu diesem Angebot Gottes. Sei es, dass er sich für unwürdig hält, seine Freundschaft anzunehmen und in den Bund mit Gott einzutreten, oder sei es, dass er emanzipatorisch auf seine Eigenständigkeit pocht – oft genug jedenfalls scheitern die göttlichen Offerten. Aber trotz aller Enttäuschungen bleibt der Mensch die „Sehnsucht Gottes“ (Augustinus), und deshalb wirbt Gott immer wieder um den gemeinsamen Lebens-Bund.⁵⁰ Er ‚sieht‘, wie die Menschen unter der Verhängnishaftigkeit der Widerfahrnisse zu zerbrechen drohen, und er ‚leidet‘ darunter, wie sie sich von ihm abgewandt haben und sich durch die Verehrung fremder Götter und vermeintlicher Wahrheiten das Leben selbst schwermachen. Aber auch Gott kann nur einladen und locken, er kann nur die Hand ausstrecken und auf eine gemeinsame Zukunft ‚hoffen‘ (vgl. Jes 43,18). Es läge beim Menschen, den Schritt in die göttliche Lebenswirklichkeit tatsächlich zu gehen und in jene Gottes-Wahrheit zurückzukehren, die sein eigentliches Zuhause ist, weil sie es immer schon war.

Doch auch wenn der Mensch in die Bundesgemeinschaft mit Gott einwilligt, besteht die Gefahr, die Partnerschaft falsch zu verstehen oder sogar zu instrumentalisieren. Verführerisch ist die Phantasie, man habe mit Gott nun einen allmächtigen Verbündeten an der Seite, der einem gleichsam den Weg freiräumte und alle gefährlichen Unverfügbarkeiten und Bedrohungen beiseiteschaffte oder – besser noch – von vornherein ersparte. Die Vorstellung, „mit Gott sogar Mauern überspringen zu können“ (2 Sam 22,30; par. Ps 18,30), kann dazu verleiten, sich als ‚erwähltes Volk‘ für *unbesiegt* und *weltüberlegen* zu halten, um dann allerdings nicht umso entschiedener in die ‚göttliche Sphäre‘ einzutreten, sondern sich noch mehr als vorher der Welt und ihren Kategorien zu verschreiben. Fast könnte es scheinen, als erliege der

⁴⁹ Das ‚Glück der Liebe‘ ist tatsächlich geschenkte „Gnade“ im buchstäblichen Sinn, weil Liebe – um des Anderen willen – auf alles verzichten, alles ausblenden und von allem absehen kann – nur von sich selbst nicht.

⁵⁰ Die Reihe der Bundesangebote und Bünde ist lang: Sie reicht von Noah (Gen 6,18) über Jakob (Gen 31,3) und Abraham (Gen 17,7) zu Mose (Ex 3,14; 34,10; Dtn 4,31; 7,9.12), David und Jojada (2 Chr 29,10). Auch die Propheten betonen immer wieder die Chance und Gnade des göttlichen Bundesangebots: Jesaja (54,10; 59, 21; 61,8); Jeremia (31,31-3); Baruch (2,35); Ezechiel (16,60; 37,26); Hosea (2,20); Haggai (2,5); Maleachi (2,5). Vgl. auch Hebr 8,10; 10,16.

Mensch erneut der früheren Versuchung – nämlich wie Gott sein zu wollen. Denn dass beide nunmehr miteinander im Bunde sind – dass sie sozusagen auf derselben Seite stehen –, muss nicht zwangsläufig das alte Begehren des Menschen nach *Macht* durch *Erkenntnis* zum Verschwinden bringen. Die lange Geschichte der gebrochenen und erneuerten Bünde zeigt, wie sehr das verhängnisschaffende Verlangen im Menschen immer wieder aufblitzt, nach eigenem Gusto festzulegen, was und wer ‚gut‘ oder ‚böse‘ ist, erneut zu trennen und zu unterscheiden und damit leichtfertig die wiedergewonnene Gemeinschaft aufs Spiel zu setzen.

Würde der Mensch jedoch diesen Verlockungen nachgeben – was freilich oft genug geschah –, bedeutete dies, dass man Gott als Bundesgenossen nicht um seiner selbst willen achtete, sondern ihn um des eigenen Vorteils willen *benutzte*. Man wäre nicht zufrieden mit dem Wiederversöhntsein von Gott und Mensch, sondern würde unter Ausnutzung des Beistandsversprechens gewissermaßen mit Gott gegen Gott arbeiten, um sich gleichsam in eine *triumphale* Position zu bringen, in der die Unverfügbarkeiten der Welt ihre schicksalhafte Macht verloren hätten.⁵¹ Doch Gott will nicht, dass seine machtvolle Parteinahme und seine Wohltaten für den Bundespartner als Trumpfkarte oder als ‚Gegenleistung‘ für erbrachte Treue missverstanden werden – er möchte sich die Liebe der Menschen keinesfalls ‚erkaufen‘ –, sondern er will, dass sein *Segen* als ungeschuldetes Wohlwollen – als *Geschenk* – begriffen wird. Denn ein Leben, das von seinen bedrohlichen Unverfügbarkeiten weitgehend befreit wäre, sollte nicht das eigentliche Ziel des Bundes, sondern nur vorausweisendes *Zeichen* – sozusagen die Sichtbarkeit – der größeren und heileren Wirklichkeit Gottes sein. Wenn Gott sich auf die Seite derer stellt, die sich auf seine Seite stellen – wenn er für die Freiheit, das Recht und das Wohl seines Volkes eintritt –, dann einzig aus dem Grund, als ein verlässlicher Partner wahrgenommen zu werden, dem es mit seiner Liebe wahrhaft ernst ist. Völlig missverstanden wäre der Bund, wenn sich der Mensch nur deshalb mit Gott einließe, um ihn quasi als ‚Erfüllungsgehilfen‘ eigener Selbstbehauptungsambitionen oder Machtphantasien zu instrumentalisieren. Zweifellos will Gott den Menschen Zuversicht und Selbstvertrauen geben, aber dieser Optimismus sollte sein Fundament nicht in einer erfahrbar-konkreten Weltüberlegenheit, sondern in der wechselseitigen Treue haben, und er sollte von einer Hoffnung beseelt sein, die an eine *gemeinsame* Zukunft glaubt.

Wenn die Jüdische Bibel JHWH wiederholt sagen lässt „Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein“⁵², deutet sie an, dass Gott an einer *echten Beziehung* zu den Menschen gelegen ist. In einer solchen Beziehung ginge es freilich nicht in ers-

⁵¹ Vgl. Kapitel A, Abschnitt V, 4.

⁵² Jer 32,38 (fast wortgleich: Gen 17,7; Ex 6,7; Jer 24,7; 30,22; 31,1.33; Ez 11,20; 37,27; Sach 8,8 u.ö.)

ter Linie darum, alles Schicksalhaft-Unverfügbare beiseitezuschaffen, um das Leben leicht und einfach zu machen, sondern darum, *gemeinsam* – im Vertrauen aufeinander und in verlässlicher Weggemeinschaft miteinander – *ausnahmslos* alles in guter Weise zu bewältigen. Der Bund, wie Gott ihn meint, soll auf ewig bestehen und in gesunden und guten Tagen ebenso tragfähig sein wie in Krankheit und bösen Tagen; und gerade im schlimmen Schicksal, dort, wo es ‚hart auf hart‘ kommt, sollte er sich am meisten bewähren. Deshalb schärft der treue und verlässliche Gott dem Menschen wiederholt ein, ebenfalls treu und verlässlich zu sein: Ihn nicht nur anzuerkennen, zu lieben und zu bejahen, solange alles aus menschlicher Perspektive gut läuft und es an nichts mangelt, sondern die Größe und die Entschlossenheit zu besitzen, auch dann zum Bund zu stehen, wenn das Erwartete nicht eintritt, die Wünsche unerfüllt bleiben und man von der Beziehung nicht profitiert.

3. Krise und Korrektur der religiösen Schicksals-Logiken⁵³

Ein solcher Bund zwischen Gott und Mensch, der in gewisser Weise einer ‚Schicksalsgemeinschaft‘ gleichkommt, unterscheidet sich gravierend von den meisten Religionen jener Zeit. Während sich Israel als erwählter Bundesgenosse versteht und bereit ist, die Unverfügbarkeiten der Gegenwart und Zukunft in Treue zu seinem Gott JHWH zu bestehen, vollzieht man in den umliegenden Völkern religiöse Kulte überwiegend mit ganz konkreten Interessen. Weil man von den Göttern Schutz, gute Ernten, reiche Nachkommenschaft und vieles andere erwartet, demonstriert man Unterwürfigkeit, opfert wertvolle Gaben und befolgt strenge Vorschriften. Mit enormem Aufwand und nicht selten bis zur Selbstaufgabe hofft man, damit die Gunst der Götter zu gewinnen und sich ein gutes Schicksal zu verschaffen.⁵⁴ Anders in Israel: Auch dort weiß man um die Erhabenheit JHWHs, auch dort opfert man und folgt strengen Regeln, aber man tut dies zuallererst aus *Dankbarkeit* für die eigene Erwählung und zur *Selbstvergewisserung* als Eigentumsvolk Gottes. Mit seinem personalen JHWH-Glauben ist Israel ein einzigartiger Sonderfall: Es lebt aus dem Indikativ der von JHWH geschenkten Treue-Zusage; es findet Sicherheit und Identität in seiner Huld (חַסֵּד/„häsed“); und es ist deshalb von dem unsäglichen Zwang befreit, sich die Gunst JHWHs erst *verdienen* zu müssen. Es versteht sich als ein Volk, mit dem Gott das ‚Experiment‘ wagt, Himmel und Erde in einem „ewigen Frieden“

⁵³ Ob und in welchem Maße es sinnvoll ist, von einer ‚Entwicklung‘ oder einem ‚Lernprozess‘ JHWHs zu sprechen, kann an dieser Stelle leider nicht diskutiert werden; zum Problem der Prozesstheologie vgl. z.B. Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenzen zum Verstummen, 79ff.

⁵⁴ Vgl. Kapitel A, Abschnitt V, 2.

(Ez 37,26) wieder miteinander zu versöhnen: Israel soll sein „Volk sein, und er wird in ihrer Mitte wohnen“ (Sach 2,15)⁵⁵. – Doch dass allein die Gemeinschaft mit JHWH wichtiger ist als das weltlich-konkrete Wohlergehen, ist selbst für das Volk Israel eine Vorstellung, an die es sich erst langsam gewöhnen muss.

Denn wie in den Religionen der Nachbarvölker gibt es auch im Judentum eine starke Tendenz, alle Weltwiderfahrnisse voll und ganz dem Wirken Gottes zuzuschreiben.⁵⁶ Nach dieser Auffassung wäre JHWH nicht nur alleinverantwortlich, sondern auch alleinursächlich für alles, was ist und geschieht.⁵⁷ Doch die Heilige Schrift Israels widerspricht dieser Interpretation. Zum einen betont sie, dass Gott seine Schöpfung tatsächlich in echte Freiheit entlassen hat, und zum anderen macht sie deutlich, dass (deshalb) durchaus widergöttliche Mächte am Werk sein können, die Gott – aus Gründen, über die auch sie rätselt – (vorerst) gewähren lässt. Zweifellos ist JHWH der Allmächtige, aber dies bedeutet offenbar nicht, dass er die *einzig*e Macht wäre, die in der Welt Einfluss besäße.⁵⁸ Doch trotz allem bezeugt die Bibel, dass in der Geschichte nicht der Zufall regiert, sondern dass sämtliche Widerfahrnisse – „das Glück und das Unglück, das Leben und der Tod“ (Dtn 30,15) – unter den Augen Gottes stattfinden und in einem lebendigen *Bezug* zu ihm stehen. Dietrich Bonhoeffer beschreibt diese Erfahrung so: „Es ist zwar nicht alles, was geschieht, einfach ‚Gottes Wille‘. Aber es geschieht schließlich doch nichts ‚ohne Gottes Willen‘ (Matth. 10,29), d.h. es gibt durch jedes Ereignis, und sei es auch noch so ungöttlich, hindurch einen Zugang zu Gott.“⁵⁹

Auch das auserwählte Volk Israel muss sich offenbar erst mit dem Gedanken vertraut machen, dass sein Bundespartner JHWH nicht immer bereit ist, nach menschlichen Vorstellungen und Erwartungen zu handeln. Wenn die Sehnsucht nach einem guten Leben – also einem Leben ohne schicksalhafte Unverfügbarkeiten – jedoch so mächtig wird, dass sie umschlägt in den bitteren Vorwurf an JHWH, er habe sein Volk vergessen oder es sogar verlassen (vgl. Klg 5,20), wird sie zu einem gravie-

⁵⁵ Vgl. auch Ex 25,8; 29,46; Dtn 16,11; später auch Off 21,3.

⁵⁶ Vgl. Kapitel A, Abschnitt III.

⁵⁷ Z.B. „Der Herr lässt es regnen.“ (Ps 135,7; Jer 10,13 u. ö); „JHWH spaltet das Meer.“ (Ex 14,21; Ps 78,13); „Gott führt den Sieg über die Feinde herbei.“ (Ps 18,38; Jdt 13,14.17); „Er erschafft den Menschen im Schoß der Mutter.“ (Ps 22,10; 139,13) u.a.m.

⁵⁸ Dass das Leben so belastet ist, wie es ist; dass Gott seine Herrschaft nicht unmittelbar heraufführt und den widergöttlichen Mächten ein Ende macht; dass dieses „mysterium iniquitatis“ (das „Geheimnis des Bösen“) noch immer besteht, muss offenbar hingenommen werden – die Frage nach dem ‚Warum?‘ bleibt möglicherweise auf immer unbeantwortbar.

⁵⁹ Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Eberhard Bethge, München 1985, 187.

renden spirituellen und theologischen Problem. Weil man angesichts erlebter schlimmer Schicksalsschläge meint, JHWH habe sich von seinem Volk abgewandt, scheinen Glaubenswirklichkeit und Erfahrungswirklichkeit nicht mehr zusammenzupassen. Es entsteht gewissermaßen der Ernstfall der *Theodizee*: Denn wie lässt sich an die Bundestreue und Güte Gottes glauben, wenn sogar sein auserwähltes Volk von anderen Mächten zerrieben zu werden droht? Hatte Gott mehr versprochen, als er zu halten in der Lage war, oder gab es ein eklatantes Missverständnis darüber, wie dieser Bund zu verstehen sei? – Ein solcher Konflikt musste notwendig Klärungen provozieren.

Die Verfasser der Jüdischen Bibel hatten JHWH gerade in den exponiertesten Momenten der Heilsgeschichte immer wieder sagen lassen, dass er seinem Volk Sicherheit, Frieden, Bestand, Wohlergehen und Nachkommenschaft verheiße, doch hatten sie zugleich auch mit großer Leidenschaft betont, dass das göttliche Heil nicht in einem sorgenfreien Leben bestünde, sondern dass die entscheidende Heilzusage einzig die verbindlich-verlässliche Gemeinschaft mit JHWH sei – und dies unabhängig von allen äußeren Widerfahrnissen. Sofern man jedoch den ‚Fehler‘ machte, die göttlichen Heils-Metaphern allzu wörtlich zu nehmen, – sie sozusagen als erwartbare, wenn nicht sogar als einklagbare Zusagen zu verstehen –, konnten Enttäuschungen nicht ausbleiben. Dabei hatte JHWH nicht mehr und nicht weniger als seine *Freundschaft* angeboten, nicht jedoch eine Garantie für Glück und Erfolg nach weltlichen Kategorien gegeben. Wer jedoch meinte, mit JHWHs Hilfe den Kränkungen der Welt entgehen zu können, geriet nahezu unvermeidbar in eine schwere Glaubenskrise.

Nur mit Mühe lernte Israel, dass der Bund mit Gott und der Glaube an ihn offenbar nicht bedeuteten, sich sichtbaren Nutzen oder messbare Vorteile verschaffen zu können – im Gegenteil: Israel erlebt, dass man es *mit* Gott oft nicht einfacher hat, und zugleich spürt es sehr genau, dass es *ohne* ihn verloren wäre. In seiner langen Geschichte steht es immer wieder in der Versuchung, seine schlimmen Schicksalserfahrungen als Argument *gegen* den Glauben an die Güte JHWHs stark zu machen, sich von Gott loszusagen und anderen Göttern zu folgen, um sich mit deren Unterstützung jenes ‚gute Leben‘ zu verschaffen, das JHWH ihm vermeintlicherweise vorenthält.⁶⁰ So ringt man im Volk Israel um ein enttäuschungsfestes Gottvertrauen, das sich nicht auf die eigenen Erfahrungen verlassen will, sondern auf das von Gott gegebene Versprechen. Nicht ohne Krisen und Rückschläge entscheidet man sich schließlich dafür, JHWH nicht zu verlassen, obwohl man sich nicht selten von ihm verlassen fühlt; man will ihm treu bleiben, obwohl es möglicherweise gute Gründe

⁶⁰ Vgl. Gen 35,2; Ex 32; Jos 24,23; Ri 10,16; 1 Sam 7,3; 2 Kön 17; 2 Chr 33,15; 1 Makk 1,47 u. a.M.

gäbe, an der Treue Gottes zu zweifeln und nicht mehr an eine gemeinsame Heils-Zukunft zu glauben.

Oft an der Grenze zur Gott-Verzweiflung wuchs in Israel die Einsicht, dass die Beziehung zu JHWH nicht so ‚funktioniert‘, wie es sich die Gelehrten in manchen Religionssystemen zurechtgelegt hatten. Weder ließ sich über Gott verfügen noch war es mit seinem Beistand möglich, die Unverfügbarkeiten des Daseins zu eliminieren oder wenigstens in Schach zu halten. Offenbar war JHWH nicht nur nicht bereit, eine Spielfigur auf dem Feld menschlicher Erwartungen und religiöser Logiken zu sein, sondern auch nicht willens, den Menschen – wenn auch nur indirekt – Macht über das Unverfügbare zu geben. JHWHs Bereitschaft zu einer *echten Beziehung* mit seinem erwählten Volk sollte nicht verrechnet werden können mit Kalkulierbarkeit oder Privilegiengeschacher. Die jüdische Bibel lässt keinen Zweifel daran, dass selbst Israel nicht berechtigt ist, seinen Gott anzuklagen oder eine Vorzugsbehandlung einzuklagen; JHWHs sichtbare Zuneigung ist und bleibt freies Geschenk, gewährte Gnade und ehrliche Gunst. Würde man seine Bundeszusage in ein religiöses System pressen (Opfer-Zusammenhang, Tun-Ergehen-Logik) oder nach konkreten Nützlichkeitsabwägungen bewerten, wäre Gott auf eine (brauchbare) *Funktion* reduziert – und damit die Liebe verraten.

JHWHs innerstes Anliegen ist es jedoch, seine Liebe zu schützen: Sie solle nicht erdrückt werden dürfen von Erwartungen, nicht kompromittiert werden durch eigennützige Interessen und nicht aufgehen in wechselseitigem Profit. Auch die Liebe zwischen Gott und Mensch solle keinen anderen Grund haben als die Liebe selbst und keine andere Freude als das Zusammensein in verlässlicher Lebensgemeinschaft. Alles hänge von der Liebe ab, aber niemals dürfe diese von etwas anderem – erst recht nicht von konkreten Wohltaten – abhängig gemacht werden.

Deshalb kann JHWH nicht der Beantworter aller Fragen und nicht der Löser aller Probleme sein – er will den Menschen *frei* für sich gewinnen und ihn nicht mit *Erkenntnis* oder *Macht* bestechen. So wird auch Israel als Bundespartner Gottes nie wissen, warum dieses geschieht und jenes nicht – das Unverfügbare bleibt selbst für das Volk Gottes in jeder Hinsicht unverfügbar und der Lebens- und Glaubens-Weg mit JHWH ein Wagnis. Würde JHWH tatsächlich bestimmten menschlichen Erwartungen entsprechen – und sei es auch nur der nach äußerer Stabilität –, wäre es schwierig, ihn allein um seiner selbst willen lieben zu können. Denn selbst wenn man meinte, JHWH um JHWHs willen zu lieben, liebte man wahrscheinlich eher die eigene Sicherheit – und ihn um dieser willen. Aufgrund dieser Unschärfe ‚bittet‘, ja ‚beschwört‘ JHWH die Menschen gleichsam, ihn so zu lieben, wie auch er sie liebt: Denn er liebt die Menschen nicht *wegen* ihrer Leistungen, Tugenden oder Gesetzestreue, sondern er liebt sie allein deshalb, weil er sie lieben *will* – d.h. unter Absehung *aller* Umstände.

Bereits bei seiner Selbstoffenbarung im brennenden Dornbusch hatte JHWH sich nur mit dem kryptischen Eigennamen „Ich-bin-da“ (Ex 3,14) zu erkennen gegeben. Damit gibt er zwar Auskunft über sein ‚persönliches Wesen‘ – JHWH –, aber er lässt nicht zu, dass außer dem Versprechen seiner Bundestreue weitere religiöse Attribute mit ihm verbunden werden (vgl. Ex 3,15).⁶¹ Anders als die Götter der zeitgenössischen Religionen wollte er sich offenbar nicht auf bestimmte Merkmale festlegen lassen, um nicht wegen dieser Eigenschaften konkrete Erwartungen zu wecken. Damit hatte er Mose nicht mehr in die Hand gegeben als das *Versprechen*, allzeit präsent zu sein. Nicht konkrete Zusagen, sondern allein die Verheißung der Gottesgegenwart sollte dem Volk der Israeliten eine neue, fast unvorstellbare Freiheit ermöglichen: Würde es sich auf JHWH verlassen, wüchse ihm die Kraft zu, auch das Widrigste zu ertragen.

Später, in den Zehn Geboten am Berg Sinai, die gleichsam die ‚Geschäftsgrundlage‘ für den Bund darstellen, wiederholt JHWH sein Gebot: Israel möge sich kein Bildnis von ihm machen (vgl. Ex 20,4-6) und ihn nicht instrumentalisieren (vgl. 20,7); es solle nicht versuchen, ihn in theologische Begriffe, menschliche Vorstellungen oder bildliche Darstellungen zu sperren, sondern ihm die Freiheit lassen, immer auch *anders* – nämlich auch *fremd* und *rätselhaft* – sein zu können. Um der Liebe willen will JHWH weder zur Projektionsfigur naheliegender Wünsche noch zum Erfüller schlichter Erwartungen werden.

⁶¹ Die Selbstbezeichnung mit dem *Namen* JHWH ist – anders als Attribute es wären – gleichsam eine onomatologische Begriffs- und damit eine Begreifens*verhinderung*. Denn der Name beinhaltet keine Eigenschaften, sondern *bezeichnet* den Gemeinten lediglich mit einem Platzhalter. Als Eigenname subsumiert er den Bezeichneten unter keine Gruppe, sondern respektiert ihn in seiner Einzigkeit und lässt ihm sein *Geheimnis*, ohne Erwartungen durch eine Liste von Merkmalen zu provozieren. Insofern symbolisiert der Name das „schlechthin Besondere, Begriffslose“; er schneidet „jeden Ausweg zur Vergegenständlichung“ ab, weil er das Individuum nicht nach Kategorien oder Gattungen *erkennen* will, sondern es allein als es selbst gelten lässt (Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988, 196). Durch den Verzicht auf Attributionen wird verhindert, dass einzelne Eigenschaften und Fähigkeiten wichtiger werden als die Person selbst. Damit offenbart sich Gott nicht nur als der, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, sondern auch als der, der in menschlichen Begriffen und Kategorien *überhaupt* nicht gedacht werden kann. Zwar macht auch der Gottesname JHWH seinen Träger anrufbar, aber letztlich verhüllt und schützt er mehr, als er offenbart. Israel soll zwar an ihn als treuen Partner appellieren können, sich aber seiner nicht bemächtigen dürfen. Vgl. dazu Nadine SCHMAHL, *Das Tetragramm als Sprachfigur*. Ein Kommentar zu Franz Rosenzweigs letztem Aufsatz (= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 55), Tübingen 2009; vgl. das Themenheft „Gottes Name(n)“, in: *Bibel und Kirche* 65 (2/2010); darin bes. die Aufsätze von Jürgen EBACH, *Gottes Name(n) oder: Wie die Bibel von Gott spricht* (62-67) und Erich ZENGER, *Gott hat niemand je geschaut* (Joh 1,18). Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums (87-93).

Eigentlich ist damit die Voraussetzung geschaffen, dass sich der Gottes- und Menschenbund tatsächlich zu einer wirklichen Beziehung entwickeln kann, in der man sich weder aussuchen *kann* noch aussuchen *will*, was man am Anderen liebt. Denn dem wahrhaft Liebenden geht es nicht darum, *etwas* am Anderen zu lieben, sondern *den* Anderen zu lieben. Konkrete Sicherheiten und sichtbare Erfolge werden Liebende sich niemals garantieren können, wohl aber die Verlässlichkeit des wechselseitigen Treue-Versprechens.

Am Ende des langen Klärungsprozesses steht eine gründliche Revision der traditionellen religiösen Gottesvorstellungen: Israel lernt zu begreifen, dass JHWH kein entfernter und unzugänglicher Gott sein will, sondern zu einem einzigartigen, geradezu partnerschaftlichen Bund mit allen Menschen bereit ist, den er gleichsam exemplarisch mit seinem Volk schließt. Er will die Menschen sozusagen in seiner Nähe haben und ihnen jene versöhnte Gemeinschaft zurückschenken, in der sie das verlorene Heil wiederfinden können. Nicht jedoch ist er bereit, den Erwartungen und Systemen – den „Bildnissen“ – zu entsprechen, die Menschen an ihn herantragen und mit denen sie ihn *erkennen* wollen. Auch wenn Gott nicht von Theologen und Philosophen erfasst werden kann und auch wenn die Welt nicht in den Ordnungen und Kategorien der Menschen aufgeht, sollte es – so ist es JHWHs Wunsch – dennoch möglich sein, alles Sein und Geschehen – einschließlich des Unverfügbar-Schicksalhaften – in seinem Sinne gut und in Ordnung sein zu lassen.⁶² Sofern man ihn an seiner Seite habe, könne einem nichts schaden. – In den Figuren des Abraham (vgl. Abschnitt a), Ijob (vgl. Abs. b) und Kohelet (vgl. Abs. c) wird anschaulich, wie sich die Frömmigkeit Israels immer mehr zu einem gereiften Glauben entwickelt hat (vgl. Abs. d).

a. Opfer-Kritik (Abraham)

Wenn Gott und Mensch sich zu einer neuen und einmaligen Bundesgemeinschaft verbinden und wenn auf JHWHs Initiative hin eine Wiederversöhnung von Himmel und Erde in Aussicht gestellt ist, kann die traditionelle Religiosität davon nicht unberührt bleiben. Für Israel wird der Glaube an JHWHs Bundestreue so zentral, dass

⁶² Vgl. Jes 55,8f.: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege – Spruch des Herrn. So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken.“ Vgl. auch Jdt 8,14: „Nicht einmal die Tiefe des Menschenherzens könnt ihr ergründen und die Gedanken seines Geistes erfassen. Wie wollt ihr dann Gott erforschen, der das alles geschaffen hat? Wie wollt ihr seine Gedanken erkennen und seine Absichten verstehen?“

sich seine Kulte und Opfer fundamental von der Kult- und Opferpraxis seiner Nachbarvölker unterscheiden. Denn während die gottesfürchtige Praxis in der Mehrzahl der Religionen dazu diene, die Götter zu einem erbarmungsvollen und menschenfreundlichen Eingreifen zu bewegen, darf sich das Volk Israel des Erbarmens und der Freundlichkeit JHWHs sicher sein; es braucht seinen Gott nicht erst zu motivieren, sich auf die Seite der Menschen zu stellen, weil er längst auf deren Seite steht. Weil die Beziehung zu seinem Gott so analogielos ist, dass sie die konventionellen Religionsmuster sprengt, kann sich auch Israel nur in einem langen Lernprozess in seine besondere Situation hineinfinden.

Wahrscheinlich ist Abraham einer der ersten, der erfahren musste, was es bedeutet, kein quasi ‚geschäftliches‘ Verhältnis mit den Göttern zu haben, sondern JHWH als dem einzigen Gott *voll und ganz* zu vertrauen.⁶³ Dieser stellt Abraham auf die härteste nur denkbare Probe, als er von ihm die Opferung seines Sohnes fordert. Damit zeigt sich JHWH von einer fremden, ja erschreckenden Seite. Er verlangt von Abraham das Menschenopfer des geliebten Isaaks, das zwar angesichts der Kultpraxis in Kanaan nicht ungewöhnlich wäre (vgl. Ez 20,25f.), jedoch nicht zum ‚Bild‘ des hingebungsvoll-liebenden JHWH passt. Mit dieser brutalen und unmoralischen Forderung widerspricht JHWH allem, was man von einem ‚gütigen Gott‘ erwartet hätte. Würde sich Abraham von einem solchen Gott lossagen und sich angewidert abwenden, oder würde er sich – trotz allem! – bedingungslos auf ihn verlassen und ihm nicht nur sein väterliches Herz, sondern mit dem Stammhalter auch die Zukunft seines Volks opfern? Die „Probe“ (Gen 22,1) läuft offenbar darauf hinaus, ob Abraham seinen eigenen – sehr verständlichen – Kategorien, Werten und Erwartungen folgt, also dem, was er aus seiner Vater-Perspektive für ‚gut‘, ‚richtig‘ und ‚moralisch‘ hält, oder ob er gewissermaßen im blinden Vertrauen dem folgt, was JHWH verlangt. Dabei geht es um nichts Geringeres als um die Entscheidung, ob Abrahams Vertrauen auf JHWH größer ist als sein Vertrauen auf die menschliche Vernunft und die eigene Glaubenslogik. Abraham überschreitet diese Grenze: Er missachtet alles, worauf man sich üblicherweise verlässt. Er ignoriert (und opfert) die Eindeutigkeit des Augenscheins, die Unmittelbarkeit seines Gefühls, die Klarheit seines Verstandes, die Sicherheit des eigenen Urteils, die Kraft seines Willens und sogar Gottes eigene Gebote⁶⁴ – und dies alles aus Glaubens-Loyalität zu seinem Gott

⁶³ Vgl. Michael NIEHAUS und Wim PEETERS (Hg.), *Mythos Abraham. Texte von der Genesis bis Franz Kafka*, Stuttgart 2009 (mit Textauszügen von Sören Kierkegaard, Furcht und Zittern; Immanuel Kant, Streit der Fakultäten; Karl-Josef Kuschel, Streit um Abraham u. a. m.).

⁶⁴ Nüchtern betrachtet ist Abraham bereit, für JHWH zu töten und zu lügen, vgl. Gen 22,5. – Nicht ohne Grund parallelisiert der Hebräerbrief die Glaubensstreue Abrahams mit der Jesu; vgl. Hebr 11,17.

JHWH, den er als die einzige Wahrheit und die alles entscheidende Wirklichkeit anerkennt: Wenn dieser etwas für gut erklärt – und sei es nach menschlichem Urteil noch so unbegreiflich oder sogar skandalös –, dann, so hofft er, müsse es letztlich auch gut sein. Am Ende lässt JHWH von seiner Forderung ab. Er weiß nun, dass Abraham ihm so sehr vertraut, dass er bis zur Selbstaufgabe ginge; denn auch wenn es ihm das Herz gebrochen hätte, wäre er bereit gewesen, sich und seinen Sohn Isaak dem absolut unbegreiflichen Gott anzuvertrauen.

Mit der Dramatik des Abraham-Mythos versuchen die Verfasser der hebräischen Bibel ihren Lesern offenbar klarzumachen, dass der Glaube an JHWH eine so *existentielle* und *unvergleichliche* Tiefe berührt, dass er niemals in menschlichen Kategorien, Begriffen und Wertvorstellungen aufgehen wird. Der aus der Perspektive des ‚gesunden Menschenverstandes‘ kaum zu ertragende Treue-Test präsentiert einen Glauben, der nur „kraft des Absurden“ (Sören Kierkegaard) möglich ist, und er zeigt zudem einen Gott, der etwas verlangt, „was dem moralischen Gesetz zuwider ist“ (Immanuel Kant). Und trotz aller gewichtigen Bedenken räumt Abrahams Bereitschaft zur Opferung seines Sohnes mit der Vorstellung auf, der Bund mit JHWH werde sich unmittelbar und konkret auszahlen, indem Gott beispielsweise dafür Sorge, den Menschen ein gutes und ungefährdetes – also von Schicksalhaftigkeiten befreites – Leben zu verschaffen. Offenbar soll die Erprobung Abrahams deutlich machen, dass die Glaubenstreue zu JHWH sich gerade dort bewährt, wo der Glaubende nicht profitiert, sondern – im Gegenteil – Opfer bringen muss. Denn, so schreibt Sören Kierkegaard, „derjenige, der Gott *ohne Glauben* liebt, der reflektiert auf sich selbst, derjenige aber, der Gott *gläubend* liebt, der reflektiert auf Gott.“⁶⁵

Ein derartig anspruchsvoller JHWH-Glaube, der so *fest* und *frei* ist, dass er sich nicht von menschlichen Erwartungen und weltlichen Kategorien beeindrucken lassen will, muss Auswirkungen auf die alltägliche Kult- und Opferpraxis in Israel mit ihren zahlreichen Sühn-, Dank-, Buß- und Versöhnungsopfern haben. Besonders die Propheten mahnen oft und mit großer Leidenschaft an, dass JHWH nicht nur völlig einzigartig sei, sondern dass auch die Beziehung zwischen ihm und seinem Volk von ganz eigener Art sei. Weil JHWH nichts mit den Götzen der Nachbarvölker gemein habe, lasse er sich auf keine ‚do-ut-des-Geschäfte‘ ein; er verabscheue besonders jene Opfer, durch die man sich göttliches Wohlwollen und eigenes Wohlergehen gleichsam erkaufen wolle (vgl. Jes 1,11; Sir 7,9). Der Gott Israels sei weder der ‚Kompensator‘ menschlichen Unvermögens noch der miraculöse ‚Handlanger‘ ei-

⁶⁵ Zitiert nach: Michael NIEHAUS und Wim PEETERS (Hgg.), Mythos Abraham, 104f., 117 (kursiv v. m.). Möglicherweise soll Kierkegaards Wort von der „Absurdität des Glaubens“ an Tertullians provokanten Satz „credo quia absurdum est“ erinnern.

gennütziger Interessen noch der übermächtige ‚Beschützer‘ vor Übeln aller Art (vgl. Jes 16,12). Mit JHWH könne man keinen ‚deal‘ machen, weil seine Zuneigung nicht verhandelbar und seine Gunst nicht käuflich sei. Wer meine, sich durch Kulte und Opfer ein günstiges Schicksal erhandeln zu können, irre gewaltig. JHWH fühle sich in gewisser Weise sogar ‚beleidigt‘ von jenen, die der Überzeugung sind, opfern zu *müssen*, weil sie zum einen seine Liebe zur Disposition stellten – also an der Verlässlichkeit des Versprechens immerwährender Treue zweifelten – und weil sie zum anderen versuchten, auf sein Handeln lenkenden Einfluss zu nehmen – sich also seiner Macht zu bemächtigen, um sich selbst zu steigern. Wer aus diesen Motiven opfere, liebe JHWH nicht *als Person* und um seinetwillen, sondern liebe ihn *als Gott* und um seiner göttlichen Eigenschaften willen; im Grunde opfere er nur, um von JHWHs Allmacht, Durchsetzungsstärke und Überlegenheit zu profitieren. JHWH erweise sich jedoch stets als ‚größer‘ als alle menschlichen Berechnungen und Erwartungen⁶⁶ (vgl. Jer 7,21-28; 11,15).

Selbstverständlich, so betonen der Psalmist und die Propheten, könne man JHWH opfern, doch solle man sich nicht darüber täuschen, dass JHWHs Gunsterweise stets freies Geschenk und reine Gnade seien (vgl. Ps 4,6; 50f.; 69,31f.; 116,17; Hos 8,13). Wenn man ihn kultisch verehere, solle das Opfer aufrichtiger Ausdruck des Glaubens, des Vertrauens und der Hingabe an JHWH sein.

b. Kritik an den Tun-Ergehen-Zusammenhängen (Ijob)

Das Alleinstellungsmerkmal der jüdischen Glaubenspraxis besteht augenscheinlich darin, dass in der Beziehung zu Gott letztlich nicht die äußere religiöse Handlung maßgeblich ist, sondern dass es allein auf die innere Haltung – das Vertrauen und den Glaubensgehorsam – ankommt. Und weil JHWHs Bundestreue bei weitem tiefer reicht als die konkrete Erfahrungswirklichkeit des Menschen – weil seine Liebe in der Welt-Zeit nicht unmittelbar ablesbar oder überprüfbar ist –, relativiert sich zugleich die religiöse Bedeutung einzelner geschichtlicher Widerfahrnisse. Selbst wenn sich aus menschlicher Perspektive (und vielleicht sogar mit Gottes Hilfe) etwas Positives ereignet (z.B. Genesung, Sieg, Erfolg), ist dieses weltliche Glück für ei-

⁶⁶ Sofern man im System ‚religiöser Opfer‘ verharrt, sind „Opferkrisen“ (René Girard) nahezu unvermeidbar. Sie treten dann auf – und stellen eine mächtige Versuchung dar –, wenn trotz eines Opfers der *erwartete* Effekt ausbleibt. – JHWH will jedoch keine Funktion in einem menschlichen Opfersystem sein und sich nicht für vordergründige Zwecke instrumentalisieren lassen; stattdessen fordert er, dass der *Glaube* an ihn größer sein soll als die kalkulierbare Wirksamkeit menschlicher Opferrituale. Nicht die erfahrbaren Vorteile sollen den Bund mit ihm konstituieren, sondern allein die wechselseitige Zuneigung und Hingabe.

nen JHWH-Glaubenden nicht das eigentliche Heil, sondern ‚nur‘ ein Zeichen – gewissermaßen eine Spur – zu einem allumfassenden Heilszustand, nämlich der ewigen Vereinigung mit Gott. Wenngleich JHWH durch das Erweisen oder Verweigern von konkreten Wohltaten sein Volk mitunter zu ‚er-ziehen‘ sucht – d.h. *zu sich* zu ziehen sucht –, sind die geschichtlichen Ereignisse dennoch kein Gradmesser für die Geltung und Wirksamkeit seiner Bundestreue. Insofern Gott mit der Selbstbezeichnung als der „Ich-bin-da“ seine immerwährende Nähe *verbindlich* zugesagt hat, sollte seine Verlässlichkeit eigentlich über jeden Zweifel erhaben sein: JHWH ist präsent in der Fülle, und er ist präsent in der Not; er ‚feiert‘ mit seinem Volk die Siege, und er ‚geht‘ mit ihm ins Exil; *niemals* – so hatte er versprochen – werde er es verlassen. Mit der Bedingungslosigkeit seiner Treuezusage setzt JHWH gleichsam ‚persönlich‘ den religiösen Tun-Ergehen-Konnex außer Kraft, so dass die alte Gleichung „Glück = geschenkte Gunst oder Gnade“ und „Unglück = verweigerter Gunst oder Zorn“ nicht mehr aufgeht. Womit auch immer sein Volk in der Geschichte konfrontiert wird – sei es Schönes oder Schlimmes, sei es Leichtes oder Schweres, sei es Leben oder Tod –, beeinträchtigt nicht den Gemeinschafts- und Liebesbund, den beide auf ewig geschlossen haben.

Eine derartige Verlässlichkeit könnte zu einer gewissen berührungs- und empathielosen Erhabenheit über das Geschichtlich-Kontingente führen. Wenn nämlich die empirische Geschichte nicht das Eigentliche ist, sondern ‚nur‘ eine „symbolische Bedeutung“ (Friedrich Nietzsche) für das transzendente Heil hat, und wenn es darüber hinaus zutrifft, dass Heils-Symbole nicht zwingend notwendig sind, sondern durchaus auch eine zeitlang fehlen können, dann wäre eine (innere) Distanzierung sogar von den schicksalhaften Unverfügbarkeiten des Daseins möglich. Zugegebenermaßen müsste man sie ertragen, und doch bedeuteten sie kein unwiderrufliches *Verhängnis*, weil die göttliche Huld von ihnen überhaupt nicht berührt wäre.

Ähnlich wie Abraham wird auch Ijob gewissermaßen zum Vorreiter eines in die Krise gekommenen und dann ‚korrigierten‘ JHWH-Glaubens. Ijob muss sich von der Vorstellung lösen, dass JHWH der Garant für eine gerechte Weltordnung ist, die sich in einem verlässlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang widerspiegelt, nach dem die Frommen belohnt, die Ungerechten aber bestraft werden. Schmerzlich begreift Ijob, dass das Schicksalhaft-Unverfügbare mit unverminderter Gewalt auch das Dasein des Gerechten bestimmt und dass JHWH dies offenbar zulässt. Ijobs Gerechtigkeit, seine Glaubenstreue und Frömmigkeit verhindern augenscheinlich nicht, in tiefste Lebenskrisen und seelische Abgründe geworfen zu werden. Es scheint, als versuchten die Verfasser der Ijob-Erzählung, ihre Leser vor die existentielle Frage zu stellen, ob auch ihr Glaube stark genug wäre, über den unmittelbaren Augenschein und den eigenen Erwartungshorizont hinwegsehen zu können. Wären auch sie in

der Lage – und wollten sie es überhaupt –, sich wie Ijob sogar dann noch auf JHWH zu verlassen, wenn sich das Gefühl aufdrängte, von ihm verlassen worden zu sein? Wäre die Liebe zu JHWH so stark – hätten auch sie die Kraft und Entschlossenheit zu einer solchen Treue –, dass sie unabhängig vom eigenen Vorteil und Lebensglück an der Bundes- und Partnerschaft festhielten?

Als Ijob versteht, dass JHWH nicht nach den Plänen, Erwartungen und Berechnungen menschlicher Religionssysteme verfährt und noch nicht einmal für das Wohlergehen und die Gesundheit seiner Gerechten eintritt, lassen ihn die Autoren der Erzählung die entscheidenden Fragen stellen: „Was ist der Allmächtige, dass wir ihm dienen? Was nützt es uns, wenn wir ihn angehen? (...) Was nützt es mir, was habe ich davon, dass ich nicht sündige?“ (Ijob 21,15; 35,3)

Ijob muss erkennen, um wie viel größer, geheimnisvoller und eigenwilliger der Gott Israels ist als seine Vorstellung von ihm. Er ‚lernt‘, dass das gängige Axiom der Theologen, nach dem am konkreten Schicksal eines Menschen zuverlässig abgelesen werden könne, wie es um seinen ‚Status‘ vor Gott bestellt sei, und nach dem der Status vor Gott darüber entscheide, wie das konkrete Schicksal des Menschen aussehe, nicht auf JHWH übertragen werden darf. Ijob begreift, dass er sozusagen auf dem Holzweg wäre, wenn er annähme, JHWH werde für ein einigermaßen zufriedenstellendes Leben sorgen, wenn er dessen Gebote achte, die geforderten Opfer bringe und sich bemühe, nicht zu sündigen. Auch wenn es in der Vergangenheit vielleicht vorübergehend so ‚funktioniert‘ haben sollte, dass auch JHWH die Gerechten belohnte und die Ungerechten bestrafte, so geht es dem Gott Israels doch um bedeutend mehr: JHWH will kein Gott wie die anderen Götter sein; er will sich nicht den eigennützigen Wünschen und den schlichten Kalkulationen der Menschen unterwerfen, und er will sich erst recht nicht von jenen instrumentalisieren lassen, die mehr an ihrem Privat- oder Stammeswohl als an einer echten Beziehung zu ihm interessiert sind. Vielleicht ‚muss‘ JHWH deswegen so scheinbar planlos, ungerecht und unkalkulierbar handeln, damit seinem Bundesvolk klar wird, dass sein Bestreben auf eine *echte Beziehung* zielt, in der es um nichts anderes gehen soll als um die wechselseitige Achtung und Anerkennung von *Personen*, deren höchstes Ziel die Gemeinschaftstreue ist – und dies unabhängig von allen äußeren Umständen.

Im Buch Ijob wird der Protagonist gleichsam als vorbildlicher Prüfling gezeichnet, der einen Test besteht, der andere möglicherweise in die Verzweiflung gebracht hätte. Es zeigt sich, dass selbst die schlimmsten schicksalhaften Unverfügbarkeiten nichts an seinem Vertrauen auf JHWH ändern – seine Glaubenstreue erweist sich als stärker als aller Kummer und alles Leiden. Trotz des Schrecklichen, das ihm wi-

derfährt, besitzt Ijob die Glaubens-Größe zu sagen: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; *gelobt* sei der Name des Herrn.“⁶⁷

c. „*Wenn Gott schweigt.*“⁶⁸ (*Kohelet*)

Auch für den Verfasser des Buches Kohelet werden die widrigen und schlimmen Unverfügbarkeiten des Weltgeschehens zusehends zu einem theologischen Problem. Zwar gilt auch ihm die Welt grundsätzlich als Werk Gottes und Gott selbst als „der unhinterfragte Schöpfer des Ganzen“, und doch wird ihm mehr und mehr bewusst, dass JHWH „durch sein Werk keine Evidenz“ mehr hat und offenbar „schweigt“ (110). Mit einer gewissen Beklommenheit muss Kohelet feststellen, dass der Glaube an den Gott Israels nicht mehr in der unmittelbaren Erfahrungswirklichkeit des Menschen fundiert werden kann. Wenn Gott wirklich – wie er versprochen hat – das Heil seines Volkes und letztlich aller Menschen will, dann lässt sich dieses Heil nicht am Verlauf der konkreten Geschichte ablesen; dafür findet Kohelet in der Welt zu viel Planloses, Gewalttätiges und Sinnloses (vgl. 117). Kohelet schreibt angesichts der *Unerkennbarkeit* Gottes, und er ist weit entfernt von aller Siegesgewissheit, die sich aus der Bundesgemeinschaft mit JHWH ergeben könnte. Doch obwohl der Mensch offenbar keine sichtbaren Vorteile aus dem Bund mit JHWH zieht und obwohl die Welt trotz JHWHs Schöpferkraft keine bessere zu werden scheint, kann und will Kohelet nicht von ihm lassen. Dies bringt ihn in ein doppeltes Dilemma: Einerseits muss er als Theologe versuchen, mit der Leerstelle zurechtzukommen, „die der in die Ferne entschwundene jüdische Schöpfergott für den denkenden Menschen quälend zurückgelassen hat“ (115), und andererseits steht er als Mensch vor der Aufgabe, angesichts dieser Lage sein Leben sinnvoll zu gestalten. Es scheint, als rührten die besondere Eindringlichkeit und der traurige Ton seiner Überlegungen aus der Empfindung einer tiefen Gottes- und Welt-Enttäuschung.

Kohelet sehnt sich nach einem versöhnten und erfüllten Leben und nach einer harmonischen und heilen Welt – oder wenigstens nach einer Erklärung, warum die Lage nicht so ist, wie sie sein könnte. Er fragt nach der Wirksamkeit Gottes und nach dessen Gerechtigkeit, und weil er nirgends – auch nicht in der jüdischen Tradition – eine zufriedenstellende Antwort findet, wirkt er wie „ein Suchender in der Not, knapp am Rande der Verzweiflung“ (110, vgl. Koh 2,20). Seine Reflexionen sind

⁶⁷ Ijob 1,21 (kursiv v. m.)

⁶⁸ Vgl. Hermann SPIECKERMANN, Wenn Gott schweigt. Jüdische Gedanken zu Schicksal und Vorsehung aus hellenistischer Zeit, in: Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht, hg. v. Reinhard G. KRATZ und Hermann SPIECKERMANN, Tübingen 2008, 104-124; die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

Selbstgespräche; Gott scheint sich entzogen zu haben, und deshalb redet er nicht mehr zu Gott, sondern nur noch über ihn. Er fühlt sich buchstäblich *gottverlassen* in einer Welt, aus deren Entwicklung er nicht länger auf die Güte und Wegbegleitung eines wohlmeinenden Schöpfers schließen kann. Das gesamte Dasein erscheint ihm festgefahren und aussichtslos – es wirkt unverfügbar im bittersten Sinn des Wortes (vgl. z.B. Koh 1,3-9). Gewissheiten, Verlässlichkeiten und Sinn sind ihm abhandengekommen, weil in der faktischen Welt „Determination und Zufall (...) unentwirrbar ineinander verschlungen“ sind, so dass die Wirklichkeit in einem „krassen Gegensatz“ zu jener „guten Ordnung“ steht, die „von einem Gott, der die Welt nicht nur anfänglich geschaffen hat, sondern auch bleibend erhält, erwartet werden könnte“ (118f.).

Kohelets ernüchternde Beobachtungen flächendeckender Ungerechtigkeiten, grausamer Tode und dunkelster Einsamkeiten nähren seinen Zweifel ebenso wie die überall anzutreffenden Belanglosigkeiten und Vergeblichkeiten. Weil Gott sich anscheinend in seinen unerreichbaren „Himmel“ zurückgezogen und „offensichtlich nicht einmal Interesse“ an jenen habe, „die ihn erkennen wollen“ (114), bezweifelt er nicht nur den Vorteil, Gottes Ebenbild zu sein, sondern auch den Nutzen von Frömmigkeit und Gebet. Letztlich münden Kohelets Enttäuschungserfahrungen in der „Anklage“, Gott habe sein Volk verlassen und stehe nicht mehr zu seinem Wort (113).

Doch trotz aller Versuchung, gänzlich von Gott zu lassen, arbeitet sich Kohelet an einer Theodizee ab, „die der jüdische Schöpfergott“ geradezu selber provoziert hat, „nachdem er sein Werk nicht mehr weltlich evident gestaltet“ (112). Doch welche Perspektiven bleiben einem rat- und orientierungslos gewordenen Menschen, wenn er mit seinem Wunsch nach Gotteserkenntnis derart enttäuscht wird? Weil Gott seine Macht nicht zeigt – weil er offenbar zögert, den Welt-Verhängnissen ein Ende zu machen –, scheint es naheliegend, dass sich der Mensch – gewissermaßen aus Verlegenheit – „selbst auf die Suche nach Ordnung und Sinn des Ganzen“ begibt (114f.). Zunächst könnte dies bedeuten, sich in die eigene Privatheit zurückzuziehen und sich an den *eigenen* Schöpfungen und am Glück des *heutigen* Tags zu erfreuen. Doch Kohelet merkt sofort, dass auch jener, der sich selbst zum Schmied seines kleinen Glücks machen will, nicht ohne ein tragendes Grundvertrauen auskommen kann. Es braucht gleichsam einen ‚Fixpunkt‘ jenseits seines Selbst; es geht nicht ohne das Vertrauen zu einer „findenden Hand“; und gerade angesichts der Abwesenheit Gottes ist eine neue Begründung für das „Vertrauen zum kleinen Lebenswerk“ unverzichtbar (122).

Wie aber kann er in einer Welt, „in der Zeit und Zufall Schicksal spielen“ (119), das Vertrauen ins Leben zurückgewinnen? Wo findet Kohelet Rechtfertigung und Bestätigung für den Glauben an ein sinnvolles Dasein, wenn Gott schweigt und die Ver-

nunft kaum überzeugende Gründe erkennen kann? Und woher sollte sich seine Zuversicht speisen, wenn eine Alternative zur bestehenden Weltgestalt nahezu undenkbar geworden ist?

Doch ähnlich wie Abraham und Ijob entschließt sich auch Kohelet, *gegen* den unmittelbaren Augenschein daran zu glauben, dass sein Leben letztlich (von Gott) getragen ist. Obwohl nicht vollends klar wird, ob Kohelet sein Vertrauen tatsächlich auf JHWH setzt, wagt er dennoch einen kleinen Versuch auf Hoffnung hin (9,3-5; bes. 4). Er ist Realist genug, um zu wissen, dass die „Macht des Schicksals“ (119) nicht plötzlich verschwinden wird, aber dennoch erkennt er, dass ein ‚suboptimales‘ Leben besser ist als der Tod.⁶⁹ Dass sich Kohelet entscheidet, dem Leben trotz all seiner Unverfügbarkeiten zu trauen, rührt nicht etwa aus der Souveränität einer unerschütterlichen JHWH-Gewissheit, die längst verlorengegangen ist, sondern aus dem kleinen Mut zum kühnen Vertrauens-Wagnis – und dies angesichts der „ganz und gar nicht vertrauensfördernden Risikofaktoren“ (121). Offenbar will sich Kohelet weder von seiner Vernunft noch von seiner Erfahrung die Hoffnung ausreden lassen, dass ein halbwegs gelingendes Leben auch in einer Welt voller Widrigkeiten möglich sein könne. Diese Entscheidung ist nicht (mehr) mit ‚belastbaren‘ Argumenten zu begründen, sondern nur noch mit der *Hoffnung*, am Ende die richtige Option ergriffen zu haben. Dabei vertritt Kohelet sicher keinen realitätsverweigernden Zweckoptimismus, sondern denkt an bescheidene „Taten des Vertrauens in dem geringen Vorsprung, den erwähltes Leben vor dem Tode hat“ (123). Ihm ist klar, dass bei vernünftiger Abwägung „Lethargie und Resignation“ (123) die bedeutend schlechteren Alternativen wären.

Auch wenn sich der Strom der Großverhängnisse offenbar nicht aufhalten lasse, so sei es doch immerhin möglich, kleine Lebens- und Heils-Inseln der Großzügigkeit, der Verlässlichkeit und der Liebe zu schaffen. Voraussetzung für ein sinnvolles Leben in einer sinnverdunkelten Welt sei jedoch das „Wagnis des Vertrauens“ und die Entscheidung zu einem „bewussten Dennoch“ gegen die Mächte des Unverfügbaren. Zwar müsse der Mensch die schicksalhaften Daseinsbedingungen akzeptieren, doch sei er trotzdem zur „Vollbringung eines – wie fragmentarisch auch immer vorzustellenden – Lebenswerkes“ (122) imstande. Wenn er sich nicht vom unmittelbaren Augenschein, nicht von seiner Erfahrung und nicht von seiner Neigung zum Pessi-

⁶⁹ „Besser ein lebendiger Hund als ein toter Löwe“ (9,4). – Das Kohelet-Wort klingt ein wenig wie das ‚Mantra‘ („Etwas Besseres als den Tod findest du überall.“) aus dem Grimmschen Märchen von den ‚Bremer Stadtmusikanten‘, mit dem sich die verzweifelten Tiere Mut machen wollen. – Im ‚Hauptmann von Köpenick‘ lässt Carl Zuckmayer diesen Satz vom Schuster Wilhelm Voigt zitieren. Auch hier tut das Mantra seine Wirkung: Obwohl die Lage völlig aussichtslos erscheint, resigniert Wilhelm Voigt nicht; er beginnt zu handeln – wenngleich auf sehr unorthodoxe Weise.

mismus irritieren lasse, könne er das Risiko eingehen, heute zu säen, obwohl er nicht wisse, ob seine Saat in der Zukunft aufgehen werde (11,2-6).

Darauf zu setzen, dass es am Ende gut ausgehen werde und sich das Vertrauen auf JHWH sozusagen ‚lohne‘, ist für Kohelet keine Entscheidung bloßer Vernunft mehr. Wo ihn Rationalität und Erfahrung von Gott wegziehen wollen, setzt er die *Entschlossenheit des Vertrauens* dagegen. Wenngleich ein solches Vertrauen immer ein „kühnes Wagnis“ bleibt, muss dieser Schritt nicht zwangsläufig „unvernünftig“ sein (121). Kohelet lernt zwar einzusehen, dass die Güte und Präsenz JHWHs nicht mit den Kategorien eines endlichen Verstandes erkannt werden können, aber er begreift auch, dass Gott unendlich größer und geheimnisvoller (und offenbar auch fremder) ist, als dass sich sein göttlicher Heilswille an der Erfüllung individueller Heilserwartungen verifizieren ließe.⁷⁰

Mit dieser Wendung stellt Kohelet seinen Glauben an JHWH gewissermaßen auf eigene Füße, weil er nunmehr bereit ist, von seinen menschlich-allzumenschlichen Erwartungen an Gott zu lassen. Sein Glaube erreicht damit eine Freiheit, die ihn unabhängig werden lässt von dem Wunsch, dass Gott seine Macht für jeden sinnfällig in der Schöpfung zeigen solle. Weil Kohelets Vertrauen auf JHWH tiefer reicht als seine Erfahrungen und Erwartungen, kann er die Verhängnisse der Welt mit einer gewissen Gelassenheit hinnehmen; letztlich können sie seine Beziehung zu Gott nicht (mehr) gefährden: Er lernt, das widerfahrene Gute als freie „Gabe Gottes“ anzunehmen und die bösen Erfahrungen dem „Strahlungsbereich von Schicksal und Tod“ zuzuordnen (124).

Auch wenn es scheint, als sei JHWH in den fernen Himmel entchwunden (vgl. 5,1) und „zu einem schweigenden Gott geworden“, will sich Kohelet sein „Vertrauen zur verbleibenden kleinen Chance der Tat“ bewahren und sich die Freude des Augenblicks trotz der „Nichtigkeit des Lebens“ (124) nicht nehmen lassen. Zwar ist die „Kargheit dieser Vertrauensäußerung (...) nicht zu unterbieten“ (120), aber Kohelet ringt sich doch zu einem gewissen Vertrauen durch, und dieses Vertrauen könnte verstanden werden „als ein Überschreiten der Grenze zu Gott hin (...), die dieser durch sein Schweigen gesetzt hat“ (120).

d. Gereifter Glaube

Es ist ein langer und schwieriger Glaubens- und Identitätsfindungsprozess, den Israel durchläuft, um die Einzigartigkeit seiner JHWH-Beziehung zu erkennen und anzuerkennen. Über Jahrhunderte hinweg – Abraham, Ijob und Kohelet repräsen-

⁷⁰ „Wie du nicht weißt, wie der Weg des Windes ist, (...) so kennst du nicht das Werk Gottes, der das Ganze macht“ (Koh 11,5).

tieren gewissermaßen Israels unterschiedliche Epochen – ringt es mit dem schier unlösbaren Problem, das Unbegreifliche zu begreifen: nämlich zu verstehen, was es *bedeutet*, Gottes ‚ausgewähltes Bundes-Volk‘ zu sein. Dass JHWH so einmalig ist und sich so fundamental von allen anderen ‚Göttern‘ unterscheidet, führt dazu, dass auch die Beziehung zu ihm absolut einmalig ist und sich fundamental von allen anderen Gottesbeziehungen unterscheidet. Wenn jedoch zutrifft, dass Kategorien und Analogien für jegliches Verstehen unverzichtbar sind – wie sollte Israel angesichts ihres Fehlens dann überhaupt verstehen *können*?

Relativ schnell wird klar, dass JHWH nicht wie die anderen ‚Götter‘ ist und dass man mit ihm nicht so ‚umgehen‘ kann, wie man traditionellerweise mit den ‚Göttern‘ umzugehen pflegte. Deshalb lautet Israels erste und zentrale Erkenntnis: *JHWH ist anders*.

- Während die unüberbrückbare Trennung von menschlicher und göttlicher Sphäre als religiöse Selbstverständlichkeit galt, offenbart sich JHWH als ein Gott, der die Nähe und Gemeinschaft mit den Menschen geradezu *herbeisehnt*.
- Sah man in den ‚Göttern‘ zumeist die unberechenbaren und bedrohlichen Gegenspieler der Menschen, so zeigt sich JHWH als ein Gott, der ein lebendiges *Interesse* an ihnen hat („Ich-bin-da“); Israel glaubt ihn als bedingungslos treu und als absolut verlässlich.
- Auch fordert JHWH für seine Gunst keine blutigen Opfer oder andere Gegenleistungen – er verlangt überhaupt keine Opfer oder Leistungen –, sondern einzig den Verzicht auf anmaßende *Erkenntnis* und ungebührliches *Machtstreben*.
- Darüber hinaus akzeptiert Israels Gott auch nicht die üblichen religiösen Logiken: Er entzieht sich der menschengemachten Tun-Ergehen-Regel, und er widerspricht der Theorie, nach der sein Wirken unmittelbar am Weltgeschehen ablesbar sei.

Unverkennbar fügt sich ein solcher Gott nicht in jene religiösen Schablonen, die Menschen sich von ihren Göttern zurechtgelegt haben und von denen sie vielleicht sogar der Überzeugung sind, sie seien wahr. Durch sein absolutes Anders- und Fremdsein widerspricht JHWH aller sicheren Gotteserkenntnis und aller kalkulierenden Religiosität; mit Vehemenz – die Bibel spricht von „Eifersucht“ (Ex 34,14) – pocht er auf seine Individualität, auf seine Integrität und auf seine Personalität.

Damit steht Israel allerdings vor der Schwierigkeit, einen Gott zu ‚haben‘, von dem es kaum sagen könnte, *wie* er sei, sondern von dem es eher sagen könnte, *wie er nicht* sei.

Außer seiner *Beziehungsfähigkeit* und seinem Wunsch nach *Gemeinschaft* verweigert JHWH den Menschen alle weiteren Eigenschaften, und doch gewährt er ihnen mit der Offenbarung seines Namens einen erstaunlichen Blick in sein Wesen. Augenscheinlich will sich JHWH all jener Attribute entziehen, die Menschen ihm geben wollen, weil solche ‚Definitionen‘ ihn in ein Bild einsperren und falsche Erwartungen wecken würden (vgl. Ex 20,4; Dtn 5,8). Seine Definitionsverweigerung schützt JHWH vor den Bemächtigungsversuchen der Menschen, und sie schützt zugleich die Menschen vor unberechtigten Erwartungen an die JHWH-Partnerschaft. Denn JHWH will nicht, dass die Menschen ihn um seiner göttlichen Eigenschaften willen lieben, sondern dass sie ihn um seinetwillen – und um ihretwillen – als ihren Freund und Herren anerkennen. Würden sie ihn wegen seiner göttlichen Allmacht, wegen seiner Überlegenheit oder wegen seiner Segensverheißung zu ihrem Gott machen, wären er selbst und sein Bundesangebot gründlich missverstanden. Am Ende bleibt für Israel die Erkenntnis, dass JHWH stets größer ist als alle menschliche Erkenntnis; es lernt einzusehen, dass der, der *alles* geschaffen hat, weder den Ordnungen seiner Schöpfung noch den Erkenntniskategorien der Menschen unterliegt. JHWH bleibt absolutes Geheimnis und sein Bundesschluss mit Israel ein Wunder.

Doch was bedeutet dieser theologische ‚Reife-Schritt‘ für Israels real-geschichtliche Lage? Inwiefern ‚hilft‘ JHWH seinem Volk angesichts der schlimmen Unverfügbarkeiten, und wo lässt sich seine Bundestreue *konkret* erfahren?

Israel weiß, dass manche Ereignisse oft weit weg sind von dem, was Mensch und Gott sich wünschten, aber man ist nun zumindest prinzipiell in der Lage, das Weltgeschehen nicht (mehr) zum Maßstab für das Intaktsein der Gottes-Beziehung und für die Gültigkeit von JHWHs großem Heilsversprechen zu nehmen. Weil man der Wahrheit der *göttlichen* Huld mehr vertrauen will als der Evidenz der *eigenen* Erfahrungswirklichkeit, koppelt man die konkreten Geschichtsereignisse gleichsam von der Bundestreue JHWHs ab. Man beginnt zu akzeptieren, dass das Schicksal Israels nicht in jedem Detail – und vor allem nicht in seinen schlimmen Widerfahrnissen – den Willen JHWHs widerspiegelt. Mit dem Verständnis für die Kontingenz der Geschichte macht sich der Glaube an JHWHs Treue gewissermaßen unabhängig von den gewohnten Gewissheitskriterien – nämlich dem unmittelbaren Augenschein, dem Wahrheitsanspruch der traditionellen Religionen und der Legitimität der eigenen Wünsche.

Zwar hält man JHWH nach wie vor für einen ‚geschichtsmächtigen‘ Gott, aber der Zeitpunkt und die Art und Weise seines geschichtlichen Eingreifens entziehen sich jeder Berechenbarkeit, weil sie allein in seiner Freiheit liegen. Man lernt die absolute Souveränität JHWHs zu respektieren und ‚billigt‘ ihm deshalb zu, *anders* zu sein und *anders* zu handeln, als man es (nach eigenem Interesse) erhofft. Weil Israel immer mehr ‚Verständnis‘ für die Eigenwilligkeit JHWHs aufbringt, kann es sich langsam in eine partnerschaftliche Beziehung zu seinem Gott hineinfinden. Je mehr ihm dies gelingt, desto mehr entlastet es seinen Bundespartner – und auch sich selbst – von dem *Erwartungsdruck*, dass bestimmte Ereignisse eintreffen und andere ausbleiben müssten. Israel erkennt, dass eine echte Liebes-Beziehung nur da möglich ist, wo man die Freiheit des anderen bis an die Grenze des Erträglichen anerkennt.

Allerdings erliegt man in Israel nicht der Versuchung, JHWH gänzlich aus der Geschichte zu verabschieden und die göttliche Bundestreue gewissermaßen als ‚transzendenten Notausstieg‘ aus den widrigen Weltwiderfahrnissen zu verstehen. Besonders in Krisenzeiten wird die *Erinnerung* daran lebendig, wie oft JHWH sein Volk „mit starker Hand“ (Ex 13,3; Dtn 5,15; Ps 136,12 u. ö.) aus ausweglosen Lagen gerettet hat. Das Andenken an JHWHs große Heilstaten nährt die Hoffnung, dass ihm das Schicksal Israels *bleibend* am Herzen liegt, und deshalb traut man ihm zu, auch in der Gegenwart geschichtswirksam handeln zu können.

Israel wagt damit einen erstaunlichen Spagat: Denn es will auf der einen Seite – aus Liebe – den Bund mit JHWH als die alles entscheidende Wahrheit ernstnehmen, und es will auf der anderen Seite – aus Notwendigkeit – die Welt trotz all ihrer Unverfügbarkeiten nicht geringachten oder gar ignorieren. Was auf den ersten Blick aussieht, als seien die Juden ‚Bürger zweier Welten‘, erweist sich jedoch bei näherem Hinsehen als eine Existenzform, die mit der Versöhnung von Gott und Mensch sowie mit der Vereinigung von Himmel und Erde absolut ernstmacht. Israel ist *voll und ganz* „Volk Gottes“, und es ist zugleich *voll und ganz* ein Volk dieser Erde, aber es will nicht anders, als *als* „Volk Gottes“ in dieser Welt zu leben, und es kann nicht anders, als *als* Volk dieser Erde das „Volk Gottes“ zu sein. Es würdigt das Irdische, aber die Welt ist ihm nicht alles; es wurzelt in Gott, aber beschränkt ihn nicht auf seine Transzendenz. Damit verschwimmt für Israel die Grenze zwischen ‚Diesseits‘ und ‚Jenseits‘, und alle konventionellen Trennungen verlieren ihre Bedeutung. Weil Israel an das versöhnte Heil- und Ganzsein in Gott glaubt – weil es dem Versöhnungsangebot JHWHs *glaubt* –, wird es zu (s)einem ‚heiligen Volk‘.

Deswegen kann es Israel niemals um einen ‚Ausstieg‘ aus seiner geschichtlichen Wirklichkeit gehen, sondern um eine heilvolle Existenzmöglichkeit *angesichts* der konkreten Herausforderungen, die Zeit und Umstände mit sich bringen. Wenn es mit schlimmen Widerfahrnissen (z.B. Krieg, Hunger, Vertreibung) konfrontiert

wird, sucht es – wie in einer Liebesbeziehung zwischen zwei Menschen – den Grund zunächst bei sich selbst. Eher bezichtigt es sich selbst des Bundesbruchs und interpretiert das Eingetretene als Zurechtweisung, als Glaubensprüfung oder als gerechte Strafe, als dass es seinem Gott eine böse Absicht unterstellte. Es nimmt JHWH, seinen Partner, gewissermaßen in Schutz vor dem eigenen Enttäuschtsein und rechtfertigt auch noch dessen rätselhafte ‚Untätigkeit‘. Letztlich ist Israel sogar bereit, nahezu alles zur Disposition zu stellen – einzig seine Beziehung zu JHWH nicht.

Israel hat lernen müssen, dass der Bund mit JHWH keinesfalls eine Garantie für ein sorgenfreies Leben bedeutet. Weil es erfahren hat, dass die Treue JHWHs stärker ist als alle äußeren Ereignissen oder Umstände, begreift es, dass es auch die eigene Treue zu JHWH nicht von den Wechselfällen des Unverfügbaren abhängig machen darf. Es will fortan die Freiheit JHWHs respektieren und ihn nicht länger mit eigenen Wünschen und Erwartungen fesseln. Die Gemeinschaft mit Gott soll so krisenfest und enttäuschungssicher, so integer und reif sein, dass man ihr auch dort vertraut, wo sichtbare Vorteile ausbleiben und man meint, von ihr nicht mehr zu profitieren.

Weil Israel zu verstehen beginnt, dass der Bund mit seinem Gott sozusagen „von Geist zu Geist“ (Hegel) geschlossen wurde, so dass er gewissermaßen ‚über‘ den geschichtlichen Zufälligkeiten und Notwendigkeiten steht, kann es darauf vertrauen, dass JHWHs Treuezusage selbst in den größten Katastrophen gültig bleibt. Es könnte also die Widerfahrnisse der Geschichte mit einer gewissen ‚Gelassenheit‘ – jedoch keinesfalls fatalistisch – hinnehmen, weil es wüsste, dass seine Identität – nämlich auf ewig Gottes Bundesvolk zu sein – davon nicht betroffen wäre. Im Vertrauen auf den absolut treuen JHWH könnte es die innere Freiheit haben, in Zeiten der Not nicht zu verzweifeln und in Zeiten des Glücks nicht hochmütig zu werden: Was Israel an Positivem widerfährt, könnte es als frei geschenkte Gunst- und Gnadenerweise dankend annehmen, und was es an Negativem zu bewältigen hat, müsste es nicht sogleich als Abbruch des Bundes oder als verhängnisvolle ‚Verbergung‘ JHWHs (vgl. Ijob 13,24; Ps 10,1 u. ö.) deuten. Welt und Geschichte mit ihren willkommenen, aber auch mit ihren weniger willkommenen Ereignissen könnte Israel nehmen als das, was sie sind: als Welt und Geschichte – und eben nicht als Gradmesser für die Vitalität der Liebe JHWHs.

In einer gereiften Partnerschaft müsste man Herausforderungen und Krisen auch nicht notwendigerweise als Strafe für manifesten Ungehorsam verstehen – dies würde eine Rückkehr zum Tun-Ergehen-Konnex⁷¹ der Religionen bedeuten –, son-

⁷¹ Der Zusammenhang wäre scheinbar plausibel: Weil Israel dem Bund untreu geworden ist und versagt hat, versagt sich Gott, und wie die früheren Heilstaten JHWHs Huld bezeugen, so zeigt ihr Ausbleiben nun seine Enttäuschung. – Aber könnte es nicht auch eine Versuchung sein, so zu

dern könnte sie gleichsam als Mahnung interpretieren, dass JHWH stets größer und geheimnisvoller ist, als dass sich seine Evidenz am konkreten Geschichtsverlauf verifizieren ließe. Hätte Israel die Kraft – hätte es soviel Glauben –, der Versuchung einer theologischen Rechtfertigung JHWHs angesichts der Welt-Miseren zu widerstehen, müsste es auf der einen Seite zwar ertragen, die Frage nach dem Warum von so viel Bösem und Unheil – trotz seiner Vertrautheit mit JHWH – unbeantwortet zu lassen, doch wäre es auf der anderen Seite in der Lage, die eigenen Erwartungen an JHWH zu relativieren und ihm seine Freiheit zu lassen. Was sich in der Welt ereignete, geschähe zwar immer ‚unter den Augen‘ Gottes, doch wäre nicht alles mit seinem Willen identisch. Man müsste damit leben, dass nach wie vor finstere und zerstörerische Kräfte am Werk wären und dass Gott sie – aus Gründen, die absolut unzugänglich sind –, gewähren ließe, doch besäßen sie nicht die Macht, die feste Bundesgemeinschaft zwischen JHWH und seinem Volk dauerhaft zu zerstören. Zweifellos stellt die Tatsache, dass JHWH nicht in der Weise eingreift und handelt, wie man es sich in Israel möglicherweise wünscht, eine eminente Versuchung und eine nicht zu unterschätzende Anfechtung dar, aber dennoch ist Israel – zumindest in Teilen – eher bereit, von seinen Erwartungen als von seinem Gott abzurücken.

In einem langen und bewegten Orientierungsprozess muss sich Israel immer neu darüber klarwerden, was es (auch für das eigene Selbstverständnis) bedeutet, mit JHWH in einer echten *personalen Beziehung* verbunden zu sein. Nach dem Zeugnis der Propheten reicht es dem Gott Israels nämlich nicht, von Menschen mit mehr oder weniger eigennützigem Interessen geachtet, verehrt oder angebetet zu werden. Statt scheinheiliger Opfer und kultischer Floskeln bittet JHWH darum, dass man ihm und seinem Bundesversprechen bedingungsloses *Vertrauen* entgegenbringt. Denn er, der die Gemeinschaft mit den Menschen sucht, kann ihre Nähe nur dann ‚ertragen‘, wenn er sich sicher ist, dass sie ihn als Person und um seinetwillen – und nicht um irgendwelcher Vorteile willen – als ihren göttlichen Partner anerkennen. Deshalb will JHWH immer wieder ‚eingeladen‘ und ‚gebeten‘ werden – nicht aus Selbstverliebtheit oder aus taktischen Gründen, sondern eher aus der ‚*Hilflosigkeit*‘ desjenigen, der aufrichtige Liebe sucht und weiß, dass er nur dann beim Anderen

denken und zu glauben? Nach dieser (sehr menschlichen) Logik würde man allerdings geschichtliche Ereignisse zum Gradmesser für die Zuneigung JHWHs machen; die Geschichte bekäme im Sinne eines Tun-Ergehens-Zusammenhangs gewissermaßen eine moralische Dimension, weil ‚gute‘ Taten ein ‚gutes‘ Schicksal nach sich zöge. Neben allen theologischen Problemen würde dieses System zugleich den Menschen gehörig unter (moralischen Leistungs-)Druck setzen, denn er müsste das Gefühl haben, an den widerfahrenen Miseren – wenn nicht sogar am Gesamtzustand der Welt – selbst schuld zu haben (s. Kapitel A in dieser Arbeit).

‚ankommen‘ kann, wenn dieser sich in Freiheit für ihn öffnet – sich *entschließt* – und es zulässt. Weil es JHWH tatsächlich um *Liebe* geht, vermag auch er ohne das Vertrauen des Menschen nichts.

Die Verfasser der biblischen Überlieferung lassen JHWH gewissermaßen in Rage geraten, wenn er den Eindruck hat, nicht *als er selbst*, sondern allein wegen seiner ‚Vorzüge als Gott‘ verehrt zu werden: JHWH will nicht wie irgendein ‚Gott der Religionen‘ den Menschen mit seiner Göttlichkeit zu Diensten sein und ihre offenkundigen Bedürfnisse befriedigen; er weiß, dass sie das alles brauchen (vgl. Mt 6,32), aber er will gerade nicht wegen seiner Macht und Möglichkeiten geliebt werden, sondern einzig, weil er er ist und weil er die Gemeinschaft mit den Menschen sucht. JHWH bietet seine Treue an, und er meint sie so ernst, wie Treue nur ernst sein kann: Als verbindlich-feste und bedingungslos-gültige Einheit, die bewirkt, was sie verheißt – nämlich *da zu sein* und den Partner *niemals allein* zu lassen. Und dieses Treueversprechen versteht JHWH durchaus wechselseitig: Er verspricht Treue, und er erwartet Treue. Denn sein innerstes Anliegen ist nichts Geringeres als eine anspruchsvolle Lebens- und Liebesgemeinschaft von Gott-und-Mensch, die deutlich mehr sein will als ein einseitiges Zweckbündnis zwischen Ungleichen. In dieser Weise mit Gott verbunden zu sein, ist nicht nur absolut einmalig (und deshalb so schwer verständlich), sondern auch das Göttlich-Gute schlechthin; es ist die Wiederherstellung jener harmonischen Einheit, wie sie am Anfang bestand.⁷²

Nach dem Zeugnis der jüdischen Bibel bittet JHWH die Menschen immer wieder, nicht dem zu folgen und nicht das zu erwarten, was sie kraft eigener Erkenntnis für ‚gut‘ halten. Er möchte nicht geliebt werden, weil er in der Perspektive der Menschen für etwas ‚gut‘ ist oder weil die Beziehung zu ihm ‚guttut‘, sondern einzig weil er JHWH ist. Er sucht die Treue einer Partnerschaft, deren Sinn allein das *Zusammensein* und das *Füreinanderdasein* ist und die nicht von der Erwartung korrumpiert ist, bestimmte Gegenleistungen zu erhalten. Wenn JHWH – in Freiheit – tatsächlich einzelne Wünsche der Menschen ‚erfüllt‘, sollten sie dies als *Geschenk* dankbar annehmen und als *Zeichen* seiner Zuwendung verstehen, aber keinesfalls einen Anspruch daraus ableiten oder es gar als *Motiv* der Beziehung ansehen. JHWH ‚wünscht‘ sich die Reinheit einer Liebe, die die Freiheit so hochschätzt, dass beide sie nicht durch Opfer oder Gunsterweise manipulieren wollen. Ein gutes Leben, Glück und Sorgenfreiheit mögen in einer partnerschaftlichen Gemeinschaft als *Wirkungen* hinzukommen, aber der ausschlaggebende Grund, sich mit einer ganz *konkreten* Person zu verbinden, kann eigentlich nur im *Voneinandereingemommensein* der Partner liegen – Liebe kennt keinen anderen Grund als die Liebe selbst.

⁷² Vgl. Abschnitt II, 1, a in diesem Kapitel.

4. **Bewahrung vor Schlimmem oder Bewahrung *im* Schlimmen?**

Beim Blick auf seine wechselvolle Geschichte muss Israel erkennen, dass es auch als Gottes exklusives Bundesvolk nicht von schlimmen Schicksalsschlägen, Not und Gefahren verschont bleibt. Offenbar erweist sich JHWH in der konkreten Alltagswirklichkeit nicht als berechenbare Schutzgottheit. Sofern man in Israel erwartet hatte, wegen seiner besonderen Gott-Verbundenheit gleichsam eine Garantie für Glück und Erfolg in der Hand zu haben, wurde man eines Besseren belehrt, und schnell konnte man zu der Auffassung gelangen, dass sich das Treue- und Gehorsamsversprechen gegenüber JHWH nicht auszahle. Doch trotz schlimmer Katastrophen, leidvoller Demütigungen und bitterer Enttäuschungen (Exil, Besatzung, innere Krisen etc.) erliegt Israel mehrheitlich nicht der Versuchung, sich von JHWH loszusagen und sein Heil andernorts zu suchen. Im Gegenteil: Gerade in den ausweglosesten Situationen erinnert man sich an die früheren Heilstaten JHWHs, an seine Führung, seinen Beistand, seine Rettung. Weil er sich in der Vergangenheit als machtvoll und überlegen gezeigt hat, hofft man, dass er auch in der Gegenwart und Zukunft sein Volk nicht im Stich lasse. Zwar müsse Israel möglicherweise furchtbare Krisen aushalten und schwere Niederlagen erleiden, aber – so macht man sich Mut – JHWH werde treu an der Seite jener Menschen stehen, die treu an seiner Seite stehen. Allein *vertrauen* müsse man ihm.

Zweifellos sehnt sich Israel nach göttlicher Unterstützung angesichts schlimmer Unverfügbarkeiten, aber man *erwartet* sie nicht von ihm und macht sie erst recht nicht zur Bedingung für den Fortbestand der Partnerschaft, sondern *hofft* auf Hilfe und *bittet* um sie. Flehentlich appelliert man an JHWH und erinnert ihn an seine Versprechen; man ist verstört über seine Untätigkeit und sein Schweigen, und doch ist man nicht so vermessen, Gottes sichtbares Eingreifen als einklagbaren Anspruch zu betrachten. Weil Israel die Freundschaft mit seinem Gott erheblich mehr bedeutet, als dass sie sich auf die Funktion eines Beistandspakts reduzieren ließe, lernt es, trotz empfindlichster Enttäuschungen die Freiheit Gottes – so schwer es auch fällt – zu respektieren: JHWH ist Israels ‚*Ein und Alles*‘ – und nicht nur ein machtvoller Nothelfer.

Offenbar spürt man in Israel, dass mit dem Gottes-Bund erheblich mehr auf dem Spiel steht als das, was aus menschlicher Perspektive so kostbar ist: Sicherheit, Schutz, Gesundheit, Auskommen, Macht, Nachkommenschaft und sogar das Leben selbst. Man weiß, dass man das alles und vielleicht sogar noch mehr gewinnen könnte, wenn man den JHWH-Bund aufgäbe und anderen ‚Göttern‘ folgte. Doch vollzöge Israel diesen Schnitt, würde es die „*Liebe seines Lebens*“ (Dtn 30,20) verraten; es müsste sich JHWH gleichsam „*aus dem Herzen reißen*“ (Dtn 6,5f.; Ps 28,7 u.v.ö.) und würde dabei nicht nur ihn, sondern auch sich selbst verlieren. Indem Is-

rael seinem Gott treu bleibt, verteidigt es den kostbarsten Schatz, den es besitzt; denn diesen zu verlieren, wäre das bedeutend ‚Schlimmere‘ angesichts des ohnehin schon Schlimmen. Zwar schützt die liebende Verbindung mit JHWH das Volk Israel nur sehr eingeschränkt vor den furchtbaren Weltwiderfahrnissen, aber genau aus dieser Liebe schöpft es die Kraft, seine Identität und den Sinn seines Daseins *in* den Katastrophen und *trotz* der Krisen zu bewahren. Israel lernt zu begreifen, dass zwar das sichtbare Handeln JHWHs sprunghaft und unkalkulierbar erscheinen mag, dass aber Gottes Huld und Treue absolut zuverlässig sind. Und auch wenn es nach den ‚Maßstäben der Welt‘ vielleicht keine Veranlassung mehr gäbe, weiterhin am Bund mit JHWH festzuhalten, entscheidet sich Israel doch für die ‚Maß(stabs)losigkeit der Liebe‘; es ist nicht bereit, seine Gottes-Treue mit der Evidenz konkreter Weltvorteile zu verrechnen. Indem Israel allein seinem Gott – und nicht den eigenen Wünschen, nicht dem Augenschein und nicht der Welt-Logik – vertraut, bewahrt es Entscheidendes:

- Bewahrt wird ein nüchterner **Welt-Realismus**: Man weiß, dass die Weltverhältnisse in vielerlei Hinsicht nicht ‚in Ordnung‘ sind und dass man (noch) nicht im ‚himmlischen Jerusalem‘ angekommen ist. Weil Israel auf seine endgültige Erlösung wartet, braucht es die Welt nicht heiligzusprechen, aber auch nicht zu verteufeln.
- Bewahrt wird eine **kritische Distanz** zu den Welt-Gewissheiten: Zwar steht Israel genauso in der Welt wie alle anderen Völker auch, aber weil es sich mehr JHWH als der Welt verpflichtet weiß, ist es nicht bereit, sich mit ihr zu verbünden oder sogar in ihr aufzugehen. Aus dieser – sozusagen *transzendenten* – Perspektive sind die Ordnungen, Wertigkeiten und Wichtigkeiten der Menschen nicht nur nicht letztgültig, sondern oft sogar brutal, höchst ungerecht und pervers; denn in den ‚Augen Gottes‘ ist längst nicht alles gut, was die menschliche Erkenntnis für ‚gut‘ erklärt.
- Durch den Bund mit JHWH ist Israel in gewisser Weise aus den Völkern herausgerufen und somit ‚anders‘ als andere. Diese Sonderstellung ermöglicht ihm eine einzigartige **Freiheit** gegenüber der Welt und ihren Widerfahrnissen. Weil Israel nicht an die Ewigkeit der Welt, sondern an die Ewigkeit Gottes glaubt und an dessen Leben teilhat, kann es das Irdische transzendieren; es weiß um die Kontingenz der Welt, und gerade deshalb ist es ihm möglich, auch die Unverfügbarkeiten *frei anzunehmen* und zu *bejahen*. Denn wer davon überzeugt ist, dass zwar alles so sein *kann*, aber nichts so sein *muss*, wie es ist, – obwohl es so ist,

wie es ist –, kann sich dazu entschließen, der Wirklichkeit zuzustimmen – und sie in dem Maß ernstzunehmen, wie sie es verdient.

- Bewahrt wird die Idee einer **Alternative** zum Glauben an die unbedingte Geltung des Faktischen. Weil Israels einzige Wahrheit JHWH ist, bezweifelt es den Wahrheitsanspruch der Wirklichkeit. Zwar stellt die Welt mit ihren Unverfügbarkeiten eine mitunter unheilvolle und tödliche Macht dar, aber sie ist ‚nur‘ die flüchtige *Schöpfung* Gottes, und deshalb kann sie – im Unterschied zu ihrem allmächtigen Schöpfer – niemals letztinstanzlich sein. Für Israel spricht das ultimative Wort nicht die Welt, sondern allein JHWH; es will nicht mit den Augen sehen, sondern mit dem Herzen glauben.
- Deshalb kann Israel gegen die irdischen Heilsverlockungen die **Hoffnung** auf eine *neue* Welt und auf einen *neuen* Menschen bewahren. Solange es JHWH die Treue hält, lässt es sich nicht von der Gewissheit abbringen, in nichts anderem als in der Gemeinschaft mit seinem Gott das Heil zu erkennen. Um seine „Seele nicht zu verlieren“, ist Israel letztlich sogar bereit, „die ganze Welt“ (Mk 8,36) und die eigene Existenz zu riskieren (vgl. 1 Makk 1,63). Besonders in seinen apokalyptischen Schriften gibt Israel der Zuversicht Ausdruck, dass die Gestalt der Welt vergehen wird und JHWH sein ewiges Heil heraufführen wird.
- Mit der Treue zu JHWH bewahrt Israel nicht nur seinen heilsgeschichtlichen **Auftrag** und seine **Sendung**, sondern mehr noch seine **Identität** als (exemplarisches) Gottesvolk. Es braucht sich nicht gemein zu machen mit dem jeweiligen Status quo der Welt, mit ihren Strukturen und Sicherheiten und erst recht nicht mit ihren aktuellen Profiteuren. Weil es auf Alternativen hofft und an die stets größeren Möglichkeiten seines Gottes glaubt, braucht es schwierige Lagen nicht voreilig als ‚alternativlos‘ oder als ‚unverfügbar‘ zu bezeichnen.
- Weil Israel fest zum Bund mit JHWH steht, bewahrt es letztlich den Glauben an die alles überwindende Kraft der **Liebe**. Diese lässt sich zwar niemals stichhaltig beweisen, – man erkennt sie möglicherweise nur an mehrdeutigen Zeichen –, und doch ist man sich sicher, dass sie auch und gerade dort lebendig ist, wo Situationen hoffnungslos erscheinen. Eine solche Liebe macht sich frei von konkreten Wohltaten und dem eigenen Wohlergehen – und dennoch erhofft sie alles. Zwar kann auch derjenige, der der Macht der Liebe vertraut, die Wirklichkeit oftmals nicht ändern, aber er ist in der Lage, gleichsam über sie ‚hinwegzusehen‘ und ihre Unverfügbarkeiten nicht als Verhängnis zu betrachten.

Indem Israel JHWH in Treue verbunden bleibt, bewahrt es eine *Humanität*, die wohl erheblich über das hinausgeht, was die Welt bieten könnte. Denn eine solche Kultur „schafft Möglichkeiten“⁷³ und Freiheit, weil sie sich nicht anmaßt, den Menschen und die Weltverhältnisse ein für allemal auf eine bestimmte Gestalt festzuschreiben. Sie verabsolutiert nicht die eigene Erkenntnis, nichts Kontingentes und nichts Einzelnes, sondern glaubt an die Versöhnung der Unterschiede und das ‚größere Ganze‘ in der Ewigkeit Gottes. Weil diese Menschlichkeit das Endliche weder ideologisiert noch vergöttert, ist sie imstande, sich frei zur Welt zu entschließen – und sie liebend anzunehmen. Deshalb glaubt sie an den Wert des Unscheinbaren, an die Unkehrbereitschaft des Bösen und die Überwindbarkeit des Schlimmen. Sie erwartet nicht mehr, als die Welt geben kann, und traut ihr dennoch das Beste zu; sie begreift, was in der Gegenwart vorgeht, und blickt trotzdem mit Optimismus in die Zukunft, und sie ist so ‚realistisch‘, dass sie sogar barmherzig sein kann.⁷⁴

Liegt hierin bereits das Heil? – Vielleicht. Denn wer sich an den bindet, der über die Allmacht verfügt, die Welt zu besiegen, ist bereits auf dem Weg, sein Schicksal zu überwinden. Er lebt zwar nach wie vor unter den Unverfügbarkeitsbedingungen der Welt, aber er kann der Versuchung standhalten, das, was er als Wirklichkeit *erkennt*, für alternativlos und absolut unabänderlich zu halten; weil er – zwar ‚nur‘ als Glaubender – bereits in der Ewigkeit Gottes lebt, besitzt er die Freiheit, die Weltwiderfahrnisse *nicht* als Verhängnis betrachten zu müssen. Die Perspektive der JHWH-Gemeinschaft verhindert es gleichsam, sich ausschließlich als kontingentes Wesen – oder gar als Tier – festzustellen und sich dann der kontingenten Welt zu verschreiben. Die einzigartige Fähigkeit des Menschen, sich zur Liebe hin zu überschreiten, gibt ihm gewissermaßen das Potential, schon in der Gegenwart an der Wirklichkeit des göttlichen Lebens teilzuhaben.

5. „Meine Stärke ist der Herr.“⁷⁵

Mühsam und nicht ohne Krisen und Komplikationen lernt Israel, von seinen Erwartungen zu lassen und zu einem *wartenden* Volk zu werden. Israel weiß, dass nicht es

⁷³ Sören KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, 43.

⁷⁴ In dieser ‚dialektischen Frömmigkeit‘ steckt möglicherweise der Keim des oft tragisch-komischen jüdischen Humors, dessen Selbstironie von einer unglaublichen Freiheit zeugt. Natürlich muss und will man die Welt ernstnehmen – eine andere ist zurzeit ja auch nicht zu haben –, aber zugleich möchte man sie nicht zu ernst nehmen; natürlich hofft man auf das große Heil JHWHs, aber dennoch verachtet man das kleine Glück nicht; vgl. z.B. Gerhard BRONNER, Tränen gelacht. Der jüdische Humor, Wien 2004.

⁷⁵ Ex 15,2; Pss 18, 22, 59 u.a.; Jes 12.

selbst, sondern allein Gott die Geschichte zuende führen kann, und deshalb vertraut es darauf, dass JHWH sich *möglichst bald* als der erweisen möge, der er ist – nämlich als der „Herrscher über alle Reiche der Völker, in dessen Hand Kraft und Stärke liegen und dem niemand widerstehen kann“ (2 Chr 20,6). Bis diese endgültige Heilszeit hereinbricht, lebt das jüdische Volk jedoch in einem Zustand schlimmster Anfechtung und größter Not. Denn Israel muss erleben, wie sich seine Situation mit der Zeit dramatisch verschlimmert. Unaufhaltsam gerät das kleine Volk unter die Räder der politisch-militärischen Entwicklungen; von allen Seiten wird es bedrängt, und oft genug erscheint seine Lage aussichtslos. Mit größter Verzweiflung fragt und ruft es deshalb nach seinem Gott, der doch versprochen hatte, es niemals zu verlassen. Wo also ist JHWH, dessen Nähe es so flehendlich erbittet? Warum zeigt er sich nicht? Warum lässt er das alles geschehen, und warum greift er nicht ein? Von Gottes Huld und Treue – so meinen nicht Wenige – sei weithin nichts zu spüren. Wie sehr sehnt sich Israel danach, einen in seinen Augen belastbaren Beweis dafür zu bekommen, dass es sich ‚lohnt‘, weiterhin auf JHWH zu vertrauen. Doch obwohl er nicht durchgreift und stichhaltige Belege fehlen, versucht Israel sogar in größter Bedrängnis, seinem Gott die Treue halten.

Aber wie und womit kann Israel die Treue zu seiner Treue begründen, wenn Glaubensverheißung („Gott will unser Heil.“) und Lebenswirklichkeit („Unsere Lage ist fürchterlich.“) so weit auseinanderliegen? Woher soll es die Kraft nehmen, auch und gerade dann zu seinem Gott zu stehen, wenn dieser sich zu verbergen scheint? – Angesichts der trostlosen Gegenwart bleibt Israel kaum eine Wahl, als Trost in der eigenen Vergangenheit zu suchen. Und in der Tat: Man findet Halt und Orientierung, aber auch Zusammenhalt und Identität, indem man sich an die früheren Großtaten JHWHs und an den ‚Zauber des gemeinsamen Anfangs‘ erinnert. Das Erzählen und Wiederholen der eigenen Geschichte sowie die kollektive Erinnerung an ‚bessere Zeiten‘ wird so zur Hoffnungs-Quelle für die Zukunft. Wenn JHWH einst sein Volk aus der Not rettete, dann – so hofft man – werde er es auch künftig tun.

Allerdings führt die Wiederbelebung der Vergangenheit auch zu einer kritischen Beurteilung der gegenwärtigen Glaubenshaltung. Denn wie die Stammväter des Volkes erst zum Glauben an JHWH fanden und ihn als ihren Herrn erkennen konnten, nachdem sie ihre gewohnten Sicherheiten und Gewissheiten aufgegeben und ihre Gottenserwartungen und Heilsansprüche revidiert hatten, so muss Israel nun lernen, gewissermaßen wieder ‚bei Null‘ anzufangen. Wenn es zu seinem Gott *zurückfinden* will, muss es – wie einst seine Väter – akzeptieren, dass JHWH über allen menschlichen Erkenntnissen und Erwartungen steht und dass er keinesfalls ein Gott ist, der sich zu einer Funktion für die eigene Lebensplanung machen lässt.

Vielleicht hatte sich Israel zu sehr in Sicherheit gewiegt und den Bund mit JHWH zu selbstverständlich genommen; vielleicht hatte es aber auch schleichend vergessen,

dass JHWH an einer *echten Lebenspartnerschaft* gelegen war und nicht nur der allmächtige Feuerwehrmann sein wollte, der im Notfall zur Verfügung zu stehen hatte. Jedenfalls muss Israel schmerzlich erfahren, dass JHWH nicht jene Rolle auszufüllen gedenkt, die man ihm zuweist, und dass er nicht für das ‚gut‘ sein will, was die Menschen an ‚Gutem‘ von ihm erwarten. Denn JHWH wünscht nichts so sehr wie eine verlässliche *Gemeinschaft* ‚auf Augenhöhe‘, und deshalb möchte er nicht wegen seines Gott-Seins, nicht wegen seiner Parteinahme für Israel und erst recht nicht wegen seiner ‚Geschenke‘ geliebt werden. Allein die innige Gott-Mensch-Beziehung als solche wäre bereits das schlechthin Gute – und nicht erst diese oder jene machtvoll-evidente ‚gute‘ Gottestat. JHWH möchte – wie wahrscheinlich jeder Liebende –, dass er allein genügt und dass nichts als die Gewissheit der beiderseitigen Treue die Herzen erfüllt (vgl. Hos 6,1). Deshalb richtet sich seine *Eifersucht* nicht nur gegen die anderen ‚Götter‘, sondern gegen alles, von dem die Menschen überzeugt sind, sie brauchten es, um ein ‚gutes‘ Leben zu haben und ‚glücklich‘ zu sein. Selbstverständlich gönnt JHWH den Menschen alles Lebensglück, doch sollten sie nicht dem Irrtum erliegen, das Zweitbeste für das Beste zu halten.

Solange Israel jedoch meint, in eigener Souveränität entscheiden zu können, was für das Volk ‚gut‘ sei und wofür JHWH ‚gut‘ zu sein habe, – solange es also nur um sich selbst kreist, auf seinen eigenen Vorteil bedacht ist und sich nicht öffnet für die Einheit mit JHWH –, wird es nicht begreifen können, dass bereits im Gemeinschafts- und Lebensbund mit seinem Gott alles Gut und alles Glück längst unüberbietbar vorhanden sind. Denn wie jeder Liebende will auch JHWH mit seiner Liebe ernstgenommen werden und kein zufälliges Steinchen im Mosaik der Glücksökonomie des Partners sein, das dieser sich nach eigenen Opportunitäten zusammensetzt; stattdessen ‚hofft‘ JHWH, dass sein Gegenüber endlich einsieht, wie überflüssig alles Steinchenlegen wird, wenn die Liebe zwischen beiden alles wäre und vollends genügt. Falls zu dieser Verbundenheit noch ein ‚gutes‘ Leben – sozusagen als ‚Zugabe‘ – hinzukäme, würde man es dankbar annehmen – aber für das Glück des Zusammenseins wären die äußeren Umstände weder konstitutiv noch entscheidend.

Israel müsste also lernen, mit den ‚*Augen der Liebe*‘ – d.h. mit den ‚Augen JHWHs‘ – zu sehen; es müsste sich leiten lassen von der Vorstellung, dass man, – wenn man zu einem wahrhaft Liebenden geworden ist –, *alles* gut sein und gelten lassen darf, weil man mit der Liebe des anderen bereits das Maximum dessen geschenkt bekommen hat, was überhaupt nur denkbar ist. Denn mit JHWH unauflöslich verbunden sein zu dürfen und um seine verlässliche Treue zu wissen, könnte das höchste Glück im Himmel und auf Erden sein.

Sofern Israel sich entschließt, in das Angebot der göttlichen Liebe einzuwilligen, müsste es sich allerdings auch dazu durchringen, von dem zu *lassen*, worauf die

menschliche Erkenntnis gemeinhin so stolz ist: Es müsste damit aufhören, bestimmen zu wollen, was sein darf und was nicht sein darf; als Gottes-Partner müsste es sich mit Urteilen über ‚Gut‘ und ‚Böse‘ zurückhalten; es müsste Schluss damit machen, andere Menschen zu bewerten und über sie zu richten; es dürfte nicht länger unterscheiden, ausschneiden und definieren wollen, sondern Menschen und Umstände so annehmen, wie sie sind. Kurzum: Wenn Israel verstünde, was Liebe bedeutete, könnte es – wie JHWH selbst – jeden und alles *gut sein* lassen.⁷⁶ Im Grunde könnte es ganz einfach sein: Israel brauchte nichts Außergewöhnliches zu *tun*, sondern vielmehr das scheinbar Naheliegende und Selbstverständliche *nicht zu tun* – nämlich aus Liebe *nicht zu urteilen* und *nicht zu bewerten*. Damit würde Israel den ‚Sündenfall‘ quasi rückgängigmachen und zu jener harmonischen Einheit zurückfinden, wie sie ‚am Anfang‘ war.

Doch in Israel nagt der Zweifel. JHWH hatte seiner „ersten Liebe“ (vgl. Hos 11,1-4) den Bund zwar exklusiv angeboten, und diese hatte voller Hoffnung in ihn eingewilligt, aber nun leidet sein Volk immer wieder massiv darunter, dass sich sein Bundesgott derart verbirgt und ihm nicht in gewünschter Weise zur Hilfe kommt. Besonders in Not- und Krisenzeiten wird das Ausbleiben sichtbarer und erfahrbarer Unterstützung für Israel zu einer empfindlichen Prüfung, und oftmals kann es die Enttäuschung über JHWHs scheinbare Gleichgültigkeit nur mit Mühe aushalten. Warum – so fragt man sich – mutet JHWH gerade seinem auserwählten Volk viel zu oft ein viel zu unerträgliches Schicksal zu? Zwar weiß man, dass Gottes „Wege“⁷⁷ andere sind als die der Menschen und dass seine Weisheit höher ist, als dass die Vernunft sie erfassen könnte (vgl. Jes 55,9; 58,2), und doch fällt es Israel äußerst schwer, dies angesichts seiner existenzgefährdenden Bedrohungen zu beherzigen. Wenn Wunsch und Wirklichkeit so heftig aufeinanderprallen, wenn zur Hilflosigkeit auch noch das Gefühl des Verlassenseins hinzukommt und die Lage immer aussichtsloser wird, ist der Versuchung davonzulaufen, kaum mehr zu widerstehen. Entweder es gelingt Israel, seine Beziehung mit JHWH auf ein *neues Glaubens-Fundament* zu stellen, oder die gemeinsame Gott-Mensch-Verbindung kommt an ein Ende.

⁷⁶ Mi 6,6-8: „Womit soll ich vor den Herrn treten, wie mich beugen vor dem Gott in der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihn treten, mit einjährigen Kälbern? Hat der Herr Gefallen an Tausenden von Widdern, an zehntausend Bächen von Öl? Soll ich meinen Erstgeborenen hingeben für meine Vergehen, die Frucht meines Leibes für meine Sünde? Es ist *dir gesagt worden, Mensch, was gut ist* und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott.“

⁷⁷ Es fällt auf, dass die Metapher von den unterschiedlichen ‚Wegen‘ Gottes und der Menschen vermehrt in der prophetischen und Weisheitsliteratur auftaucht, dass sie also gerade in der exilischen und nachexilischen Krisenzeit auf besonders offene Ohren zu treffen scheint.

In dieser prekären Lage versuchen Israels Theologen mit großer Anstrengung, die Diskrepanz zwischen Glaubensverheißung und Lebenswirklichkeit so aufzulösen, dass es wieder möglich wird, zum Vertrauen in JHWHs Treue zurückzufinden. Besonders die Rabbinen beteuern, dass die Lage nicht so sei, wie es scheine: Nach wie vor sei JHWH seinem Volk treu und in der Welt gegenwärtig, nur zeige er sich nicht mehr in derselben Weise, wie er es einst getan habe. Galten zuvor die großen Heils- und Wundertaten, aber auch die vielen Einzeloffenbarungen als sichere Belege für JHWHs wirksame Gegenwart, so wird nun die *Gottes-Sehnsucht Israels* gleichsam zum neuen Ort seiner – paradoxen – Präsenz. JHWH habe sein Volk zu keinem Zeitpunkt im Stich gelassen, nur habe sich die Evidenz seiner Gegenwart dramatisch verändert. Statt als allem überlegene ‚Macht‘ in Erscheinung zu treten, sei er nunmehr in der schwachen Form des *Vermissens* – quasi wie ein abwesender Freund – in seinem Volk anwesend. Obwohl JHWH nicht mehr in der Art präsent sei, wie es sich Israel vielleicht wünsche, und trotz seiner schmerzlich empfundenen Zurückhaltung, lebe man aber dennoch in Gemeinschaft ‚mit ihm‘ und ‚unter seinen Augen‘. JHWH zweifle nicht an seinem Volk, und deshalb brauche Israel auch nicht an seinem Gott zu zweifeln.

Nach dieser Vorstellung wird das geschichtlich-konkrete Israel gleichsam zur *Wohnstatt Gottes* in der Welt, zu seiner Schechina (שכינה).⁷⁸ Weil JHWH seinem Volk in besonderer Weise einwohnen will, wird es sozusagen zum ‚Medium‘ seiner Präsenz durch die Zeit. Damit wagt JHWH etwas Unerhörtes: Er macht die Evidenz seiner Gegenwart von der Integrität und Glaubensstärke eines labilen und fehlbaren Volkes abhängig und gibt sich gewissermaßen in dessen Hände. War Israel zuvor ‚nur‘ der Gewährsmann für JHWHs machtvolle Wirklichkeit, so wird es nun zum zentralen *Bindeglied* von Himmel und Erde; es kultiviert nicht mehr nur das *Mitgehen* JHWHs, sondern stellt vielmehr dessen *Mitsein* in und durch sich selbst dar. Diese Wendung bedeutet, dass sich JHWH nun aufs Engste mit der Geschichte seines Volkes verbindet, so dass der Bund zwischen beiden gewissermaßen zu einer echten *Schicksalsgemeinschaft* wird. JHWH kommt gleichsam aus seinem entfernten Himmel herab und nimmt Wohnung unter den Menschen; er bleibt nicht länger unberührt von ihren Freuden und Leiden; er nimmt Anteil an ihren Hoffnungen und Enttäuschungen, und so wie er sich der Freiheit der Menschen ausliefert, so konfrontiert er sich selbst mit den Unverfügbarkeiten der Geschichte. Hatte Israel immer wieder JHWHs Nähe gesucht, – aber eigentlich nur sein nutzbringendes Eingreifen gemeint –, so muss es nun erkennen, dass sein Gott ihm stets näher war, als es jemals zu denken gewagt hatte: Denn JHWH lebte nicht geschichtslos und unberührt ‚über‘ seinem Volk; er zeigte sich auch nicht in beeindruckenden Überlegen-

⁷⁸ Vgl. Beate EGO, Art. „Schechina“, in: ³LThK, Bd. 9, 115.

heitsdemonstrationen (vgl. 1 Kön 19,11f.), sondern er will ebenso schwach und ohnmächtig sein wie Israel selbst. Vor diesem Hintergrund ist es nur konsequent, wenn die rabbinische Tradition beteuert, JHWH sei gemeinsam mit seinem Volk in die Fremde nach Babylon verschleppt worden und werde auch künftig mit ihm durch alle Höhen und Tiefen gehen. Israel muss sich korrigieren: JHWH zielte mit seinem Liebes-Bund auf keine ‚privilegierte Partnerschaft‘, sondern auf eine ‚echte Union‘, in der das Schicksal des einen zum Schicksal des Anderen wird.

Offenbar will JHWH das Wagnis eingehen, die Sichtbarkeit seiner Entschiedenheit zur bedingungslosen Liebe noch stärker von der Glaubenstreue seines Volkes abhängig zu machen. Denn nun werden die Menschen selbst zu Bürgen seines Daseins – an ihnen soll man künftig ablesen können, dass Gott nicht nur in ihrer Mitte wohnt (vgl. Ex 25,8), sondern dass er überhaupt in der Welt gegenwärtig ist. Weil er nicht im Mirakulösen, sondern im Gewöhnlichen präsent sein will, wird die geschichtliche Glaubens- und Lebenspraxis Israels zu einem wesentlichen Indikator für die Glaubwürdigkeit JHWHs. Damit kehren sich die Dinge in gewisser Weise um: Denn nun ist nicht mehr nur JHWH für die Evidenz des gemeinsamen Treuebundes verantwortlich, sondern auch jene Menschen, die von seiner Liebe beseelt sind; mit ihrem Dasein und Handeln sind sie berufen, die Gegenwart Gottes zu bezeugen.

Israel bemüht sich nach Kräften, das Gefühl der vermeintlichen Gottesferne – also die Zeiten des *Gott-Vermissens* – in Treue zu überstehen, indem es versucht, seinen Glauben an JHWHs Zugewandtheit nicht mehr abhängig zu machen von dem, was es an Schicksalhafterm erlebt und erleidet. Es beginnt, ein Gespür dafür zu bekommen, wie groß die Liebe JHWHs sein muss, wenn er sogar bereit ist, gemeinsam mit seinem Volk zwischen die Mahlsteine der Geschichte zu geraten. Auch wenn Israel nach den Kategorien der Welt von einem Unglück ins nächste geworfen wird, vertraut es darauf, dass sich JHWHs allmächtige Liebe am Ende als stärker erweisen wird als alles, was die Geschichtsmächte an Schlimmem aufzubieten haben. Blicke das Volk nur standhaft und seinem Gott treu, brauchte es keine noch so aussichtslose Lage zu fürchten; denn ‚weltliche‘ Widerfahrnisse besäßen angesichts der Liebesmacht JHWHs niemals das Potential, ein *endgültiges Verhängnis* zu bewirken – vorausgesetzt natürlich, man vertraue der Macht der Liebe. Zu einem wirklichen Verhängnis könne sich die Situation nur dann entwickeln, wenn JHWH und Israel einander für immer gleichgültig würden, nichts mehr voneinander erwarteten und sich

unwiderruflich aus den Augen verlören. Für Israel hieße das: *absolute* Einsamkeit und finsterste Gottesferne.⁷⁹

Doch obwohl Israel die früheren Macht- und Heilstaten JHWHs schmerzlich vermisst und sich zweifellos nach dessen starker Hand sehnt, bräuchte es sich dennoch nicht von ihm verlassen zu fühlen. Es könnte – obwohl die frühere Evidenz fehlt – noch immer seinem Gott vertrauen; doch dazu müsste es bereit sein zu glauben, dass JHWH nicht abwesend, sondern ‚nur‘ in anderer – in ‚verborgener‘ – Gestalt in seinem Volk gegenwärtig wäre. Die Menschen bräuchten lediglich ihre Blickrichtung – und damit ihre Erwartung – zu ändern: JHWH nämlich nicht mehr in den äußeren Ereignissen zu suchen, sondern ihn *in ihren eigenen Herzen* zu finden.

Dabei lernt Israel, dass die Wahrheit der Liebe offenbar weit über die Wirklichkeit des Augenscheins und den Horizont eigener Erwartungen hinausgeht, und es begreift, dass eine Liebe umso intensiver werden kann, je weniger man ‚in der Hand hat‘. Das Fehlen sichtbarer ‚Liebesbeweise‘ muss eine Beziehung nicht notwendigerweise gefährden oder schwächen, sondern kann sie herausfordern, klären und möglicherweise, – wenn es gut geht –, sogar stärken. Ohne Zweifel sind Zeiten des Vermissens und Ersehns immer auch Krisen-Zeiten und damit Zeiten der Prüfung und der (Neu-)Orientierung; auch können JHWHs ‚Zurückhaltung‘ auf der einen und Israels Verlust-Angst auf der anderen Seite die Bundes-Beziehung schwer belasten – so wie Schweigen, Angst und Verdächtigungen Beziehungen immer belasten können –, doch ein *Verhängnis* müssen solche Umstände deshalb nicht sein.

Deshalb werden die Propheten nicht müde, immer wieder an das Volk Israel *und* an JHWH zu appellieren: Leidenschaftlich fordern sie von Israel Treue, Ausdauer und Standhaftigkeit gegenüber seinem Gott, aber mit derselben Leidenschaft bitten sie auch JHWH, sich nicht länger zu verbergen, sondern sich an seine früheren Verheißungen zu erinnern und sie konkret einzulösen. Zwar wollen Beter und Propheten JHWH zu sichtbaren Taten bewegen – aber sie *erwarten* sie nicht von ihm. Denn für sie ist der einmal geschlossene Bund nach wie vor die Basis aller Wirklichkeit, und eher sind sie bereit, ihre oftmals allzumenschlichen Erwartungen zu revidieren als ihre Hoffnung auf JHWH aufzugeben; sie spüren genau, dass es für einen wahrhaft Liebenden nichts Schlimmeres geben kann als die endgültige Trennung vom Geliebten.

Am Ende jedoch bleibt die Frage, womit – und wann endlich! – JHWH unübersehbar und für alle *erkennbar* deutlich macht, dass sein ‚Wort‘ gilt und dass es sich ge-

⁷⁹ Leider kann an dieser Stelle nicht näher auf die Gestalten des „leidenden Gerechten“ (Ps 22) und des „Gottesknechts“ (Jes 52) – der Personifizierungen Israels als eines schmerz- und glaubensgeprüften Gottesvolkes – eingegangen werden, obwohl es theologisch sicher geboten und auch für den weiteren Gedankenverlauf ergiebig wäre.

wissermaßen ‚lohnt‘, ihm zu vertrauen. Denn Israel möchte nicht nur ‚ins Ungewisse hinein‘ und auf ein Versprechen hin glauben, sondern es möchte auch *selbst erkennen* und *konkret erleben*, dass JHWHs Liebe tatsächlich wahr ist. Doch solange das Volk Gottes seinen ‚Glaubens-Vorteil‘ weder am individuellen noch am nationalen Geschick ablesen kann, rumort in ihm der Zweifel. Deshalb bricht immer wieder der Wunsch durch, JHWH möge doch endlich seine Liebe nach den Erkenntnisbedingungen des Menschen – also in Form von *Macht* und *Gewissheit* – demonstrieren. Doch weil sich ein solcher ‚Glaube‘ nur auf die eigene Erkenntnis und nicht auf den anderen verlässt, weil dieser ‚Glaube‘ zwar alles gewinnen, aber nichts riskieren will, und weil der so ‚Glaubende‘ letztlich nicht bis zur Wirklichkeit der Liebe vorstößt, will JHWH nicht als Retter *aus* dem Schicksal auftreten, sondern seine Liebe nur in der schwachen Form des solidarischen Mitseins *im* Schicksal zu erkennen geben.

Doch nicht Wenigen in Israel ist das zu wenig. Weil ihnen der Wechsel zur Seins- und Sichtweise JHWHs nicht recht gelingt und sie deshalb nicht über die Sicherheiten ihrer Erkenntnis und Intuition hinauskommen, fällt es ihnen schwer, jene Widerfahrnisse ‚gut‘ sein zu lassen, die in ihren Augen ‚katastrophal‘ sind. Für sie ist es kaum erträglich, dass JHWH offenbar teilnahmslos zuschaut, wie sein Volk in den Abgrund steuert. Und so keimt in Israel die vage Hoffnung auf, dass JHWH ‚eines Tages‘ doch mit Macht und Herrlichkeit erscheinen und Israel ins Recht setzen wird. Dann, so erwartet man, werde er über die Geschichte richten, endgültige Gerechtigkeit herstellen und ewigen Frieden wirken. Besonders nach dem Trauma des Exils und der jahrhundertelangen Fremdherrschaft formuliert die Apokalyptik in wachsendem Maße diese eschatologische Heils-Perspektive. Für sie steht zweifelsfrei fest, dass der Moment kommen wird, an dem Gott seine Heilsmacht *unverhüllt* zeigt, die fremden Reiche hinwegfegt und seinem Volk gewissermaßen ‚rückerstattet‘, was es im Laufe seiner Geschichte erleiden musste. Voller Sehnsucht wartet man auf die „Erlösung Israels“, und ungeduldig fragt man, *wann* das Maß an Elend, Leid, Gewalt und Ungerechtigkeit so voll sei, dass JHWH sich nicht länger zurückhalte, sondern endlich einschreite, dieser Weltzeit ein Ende mache und sein Ewiges Reich errichte. Weil der Zeitpunkt jedoch in JHWHs freier Entscheidung liege und wohl kaum beschleunigt werden könne, müsse man sich bis dahin in Geduld üben und fest im Glauben stehen.

Dass JHWH am Ende gewissermaßen alles auf eine Karte setzt und im Menschen Jesus Christus seine Liebe in *äußerst* konkreter Gestalt in diese Welt kommt, um sie von ihren Schicksals-Verhängnissen zu befreien, ist eine heilsgeschichtliche Wendung, die unerhört und eigentlich auch undenkbar ist. Aber dennoch – die Zeugen

belegen es: Die göttliche Liebe wird ein ‚gewöhnlicher‘ Mensch, und „als dieser Mensch ist Jesus Gott“⁸⁰.

III. Zum Unverfügbaren im Neuen Testament⁸¹

Bereits mit seinem Angebot zu einer *echten Union* hatte JHWH nichts zurückgehalten, sondern das Größte eingesetzt, was denkbar war: sich selbst. Er hatte ein kleines und unbedeutendes Volk am Rande der Geschichte auserwählt, um es in seine göttliche Wirklichkeit hineinzunehmen; und so rückhaltlos, wie er sich mit Israel verbunden hatte, so wollte er mit allen Menschen verbunden sein und in ihrer Mitte wohnen, auf dass sie im festen Vertrauen auf seine Liebe ihr Schicksal bewältigten. Wenn er sie an seinem Leben teilhaben ließe und wenn sie diese Einladung annähmen – so der göttliche (Heils-)Plan –, sollten selbst schlimmste äußere Umstände kein wirkliches Verhängnis mehr bedeuten. Der Glaube an die Kraft der Liebe und das Wissen um die unverbrüchliche Treue böten gleichsam die Chance, die Widerfahrnisse des Lebens gemeinsam anzunehmen und in guter Weise zu überstehen, ohne an ihnen verzweifeln zu müssen. Auch wenn manches Schicksal nach menschlichen Glückserwartungen alles andere als erfreulich sein mochte, wäre es möglich, es dennoch *gut sein zu lassen*, weil das eigentlich Gute – nämlich die Liebesgemeinschaft von Gott und Mensch – zu keinem Zeitpunkt gefährdet wäre. Mit einer hohen Enttäuschungskompetenz, die ihre Energie aus dem Vertrauen auf JHWHs allmächtige Liebe bezieht, könnte man sogar zur *Versöhnung* mit den Unverfügbarkeiten des Daseins – nämlich zur Versöhnung mit Arbeit, Krankheit und Tod⁸², aber auch mit persönlichen Grenzen, Handicaps und Schwächen – fähig sein

⁸⁰ Wolfhard PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh ⁵1976 (¹1964), 22; vgl. Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, 61; Georg ESSEN, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001, 206-241.

⁸¹ Zum Entsetzen der Exegeten wird im Folgenden das Neue Testament als einheitliches Gesamtwerk betrachtet. Sicher wäre es notwendig, das biblische Zeugnis differenzierter zu behandeln und einzelne Verfasser, Theologien und Traditionsschichten zu unterscheiden. Dem systematischen Anliegen sei es geschuldet, dass dies leider unterbleiben muss.

⁸² Vgl. Abschnitt II, 1, a in diesem Kapitel. – Eine ‚Nagelprobe‘ für die Festigkeit des Glaubens auf JHWHs Treue ist sicher der Umgang mit dem Tod. In der jüdischen Bibel wird das Sterbenmüssen nur selten als ‚menschliche Katastrophe‘ oder als ‚schlimmes Verhängnis‘ gesehen (es sei denn, es handelt sich um einen gewaltsamen, ungerechten oder zur Unzeit kommenden Tod). Wer lebens- und gottessatt stirbt, darf sich *getrost* in ‚Abrahams Schoß‘ fallen lassen und *versöhnt* zu den ‚Vätern herabsteigen‘.

und bräuchte sie nicht zu überspielen oder auszublenden. Denn solange man sich vertraue und einander sicher sei, wäre die Liebe die einzige und alles entscheidende Wirklichkeit – nichts in der Welt hätte mehr Macht als sie (vgl. Röm 8,35-39).

Doch Israel tut sich ungemein schwer, seine Erwartungen aufzugeben und sich ‚blind‘ auf JHWH zu verlassen. Es bittet ihn immer wieder um machtvolle Zeichen seiner Gegenwart und sehnt sich nach seiner früheren Evidenz. Man möchte nicht nur *glauben*, dass JHWH „bei seinem Volk ist“ (Ez 37,27), sondern dies auch mit den eigenen Sinnen am positiven Verlauf der Geschichte *erkennen*. Doch wenn Israel so sehr auf sichtbaren Gunsterweisen beharrt, wenn es nicht in der Lage ist, die ‚Kategorien der Welt‘ zu überwinden, und wenn es nicht den Sprung wagt, sich vertrauensvoll in JHWHs Arme fallen zu lassen, sind auch einem Gott, der um Partnerschaftlichkeit und Liebe bittet, gewissermaßen die Hände gebunden. Selbstverständlich wäre JHWH *alles* möglich – aber was wäre damit gewonnen? Stürzte er Israels Feinde in den Abgrund oder verschaffte er seinem Volk ein sorgenfreies Leben, so würde es vor seiner Macht erschrecken, ihn – wie einen ‚Gott‘ – anbeten und verehren und unaufhörlich um sein Wohlwollen betteln – aber es würde ihn niemals ‚als Person‘ und um seiner selbst willen *lieben*. Statt sich auf das Wagnis einer Beziehung einzulassen, wäre Israel *heilfroh*, einen so überaus mächtigen Verbündeten zu haben; zweifellos ließe es seinem ‚Gott‘ alles zukommen, von dem es überzeugt wäre, es täte ihm gut, doch in Wahrheit ginge es nur darum, JHWH gleichsam zu bestechen, damit er seinem Volk das verschaffte, was diesem ‚guttäte‘. Für ein Zweckbündnis wären dies möglicherweise die passenden Voraussetzungen – nicht jedoch für eine Lebens- und Liebesgemeinschaft ‚unter Gleichen‘.

1. Jesus Christus: Gottes Wort in Menschen-Welt

Mit seiner Offenbarwerdung als Mensch Jesus begibt sich die Wahrheit der göttlichen Liebe – JHWH selbst – in eine Welt,⁸³ die nahezu vollständig von menschlichen Begriffen, Kategorien und Attributen bestimmt ist. Es ist eine Welt, deren Kultur von Menschen geprägt wird, die offenbar reichlich vom ‚Baum der Erkenntnis‘ gegessen haben; sie wollten werden wie „die Götter“ (Gen 3,5), und nun handeln sie, als seien sie Götter: Denn mit der Macht über die Schöpfung haben sie sich zugleich die Definitionsmacht über alles Seiende angeeignet, und nun entscheiden sie häufig mit erschreckender Selbstgewissheit über ‚gut‘ und ‚böse‘, ‚gerecht‘ und ‚sündig‘,

⁸³ Die äußerst diffizilen Fragen, die sich mit dem Problem der ‚göttlicher Offenbarung‘ auf tun, müssen an dieser Stelle ausgespart bleiben; hier wird – zugegebenermaßen mit einer gewissen Leichtfertigkeit – davon ausgegangen, dass der Mensch Jesus Christus tatsächlich das „Wesens-Wort Gottes“ (Jürgen Werbick) ist – dass sich also in ihm Gottes wahres Sein zeigt.

‚Leben‘ und ‚Tod‘, ‚Heil‘ und ‚Verhängnis‘. Es sind Menschen, die sich das Recht herausnehmen festzulegen, *als was* etwas zu betrachten sei, und es sind wiederum Menschen, die bestimmen, *als was* ihre Mitmenschen anzusehen sind und *als was* sie zu gelten haben. Nicht selten scheint es, als sei das attributive *Was* eines Menschen – also seine kontingenten Eigenschaften und Funktionen sowie sein religiöser und gesellschaftlicher Status – wichtiger geworden als sein geschöpfliches *Wer*.

Je mehr sich die Menschen jedoch der Schöpfung bemächtigt und ihre Herrschaft auf nahezu alle Bereiche des Lebens ausgeweitet hatten, desto mehr hatten sie sich von der ‚Idee‘ der göttlichen Welt entfernt. Hatte Gottes Liebe noch die Kraft, die *gesamte* Schöpfung vorbehaltlos zu bejahen, so dass man alles und jeden wahrhaft *gut* sein lassen konnte, so ist in der Perspektive des Menschen längst nicht mehr alles ‚gut‘ und ‚in Ordnung‘. Denn anders als Gott liebt der Mensch *selektiv*; er wählt aus und unterscheidet, und meistens ist er nur bereit, denjenigen zu lieben und dasjenige anzunehmen, von dessen *Liebenswürdigkeit* er sich nach eigenen Maßstäben überzeugt hat. Weil er nicht länger dem göttlichen Versprechen glauben mag, dass jemand als er selbst und für sich selbst immer schon *gut* und deshalb *liebenswert* ist, sondern weil er das Gutsein – auch das eigene Gutsein – erst *erkennen* und *beurteilen* will, erhebt er sich über den anderen und schwingt sich zum Richter über dessen Wert auf. Damit zerbricht die ursprüngliche Einheit und Harmonie der Schöpfung, denn nun muss der Mensch erst *etwas* sein oder *etwas* leisten, um sich die Liebe der anderen gleichsam zu verdienen.⁸⁴ Statt in jedem Menschen (und in jeder Situation) zunächst das gemeinsame ontologische Gutsein („kalon“) wahrzunehmen und alles mit ‚naivem‘ Gottvertrauen in seinem ursprünglichen Wert vorbehaltlos zu würdigen, betont der selbstgewisse und kritische Mensch die Maßgeblichkeit seiner eigenen Erkenntnis, nach der nur das bejahenswert ist, was er für bejahenswert hält. Wenn er zudem diese Haltung auf JHWH überträgt und sich nicht mehr vorstellen kann, dass dessen Liebe uneingeschränkt und apriorisch gilt, und wenn er zu der Überzeugung gelangt, dass auch Gott unterscheidet, beurteilt und straft,⁸⁵ wird die Lage gänzlich verhängnisvoll. Denn so unversöhnt wie die Beziehungen der Menschen untereinander sind, so unversöhnt muss dann auch ihre Beziehung zu Gott erscheinen.

⁸⁴ Tatsächlich können Menschen auch das andere – nämlich jemanden von vornherein, ohne Vorleistungen und ohne Prüfung lieben: z.B. Eltern ihre Kinder, Kinder ihre Eltern.

⁸⁵ Dass sich JHWH im Menschen Jesus Christus tatsächlich als jemand offenbart, der unterscheidet, richtet und straft, scheint unbestritten; doch unterscheidet, richtet und straft er nur die, die sich anmaßen zu unterscheiden, zu richten und zu strafen – also die, die gewissermaßen die ‚himmlisch-paradiesische Kultur‘ des Gut-sein-Lassens durch ihre ungezügelter (Selbst-)Gewissheiten sabotieren.

In eine solche Welt, die in weiten Teilen „nicht das im Sinn hat, was Gott will, sondern was die Menschen wollen“ (Mt 16,23), begibt sich JHWH als Mensch Jesus von Nazareth. Er, dessen ganzes Wesen die Unermesslichkeit, Überbegrifflichkeit und Überkategorialität des göttlichen Lebens ist, kommt somit in eine Kultur, in der menschliche Enge, Urteile und Bewertungen herrschen. Als jemand, der in der unerschöpflichen Liebe Gottes zuhause ist (vgl. Joh 16,28) und nur in dieser Wahrheit lebt (vgl. Joh 14,6), trifft Jesus auf eine Welt, die ihre ‚Wahrheit‘ der Wahrheit Gottes gegenübergestellt hat, ja, die nicht selten sogar der Überzeugung ist, ihre ‚Wahrheit‘ sei die Wahrheit Gottes (vgl. Joh 1,9-11; 8,40). Offenbar haben die Menschen ihre ‚Erkenntnis- und Qualitätsstandards‘ nicht nur verinnerlicht, sondern auch so sehr verabsolutiert, dass sie keine Alternative mehr sehen, als nur noch *distanziert*, *funktional* und *zweckorientiert* miteinander und mit ihrem Gott umzugehen.

Das Ziel der Sendung Jesu besteht nun darin, aus Liebe und mit den Mitteln der Liebe göttliche und menschliche Welt wieder miteinander zu versöhnen, um das verlorene Einssein wiederzugewinnen – und dies allein aus dem freien Gnadenentschluss Gottes und zum Heil der Menschen. In der Person Jesu Christi wird der abhandengekommene – und nicht selten vermisste – göttliche λόγος-Sinn menschliche Realität, damit sich die Realität des Menschen vom göttlichen λόγος gleichsam durchdringen lasse und (ver-)wandle. Im Menschen- und Gottessohn Jesus Christus *ist* die Wirklichkeit der göttlichen Lebens-Einheit des Himmels und der Erde *konkret* geworden, und nun wirbt er mit Leib und Seele darum, dass alle in diese Lebens-Fülle zurückkehren.

Dass das Aufeinandertreffen von göttlicher Weitherzigkeit und menschlicher Engstirnigkeit keinesfalls von allen Seiten jubelnd begrüßt würde, sondern einem *clash of cultures* und einem erschütternden Drama gleichkommen könnte, in dem die menschengewordene Wahrheit Gottes der Selbstbehauptung der Welt zum Opfer fallen würde, war das Risiko, das JHWH aus Liebe und um der Versöhnung willen offenbar in Kauf zu nehmen bereit war. Wie hätte auch zu erwarten sein sollen, dass die Welt ihre ‚Wahrheit‘ *nicht* verteidigen würde? In diesem Drama stellt schließlich der römische Prokurator Pontius Pilatus mit dem Satz „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38) die wohl entscheidende Frage. – Das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu wird die Antwort sein.

2. ‚Säkularisierung‘ des Unverfügbaren

Nach dem Zeugnis der Evangelien beschäftigt sich Jesus erstaunlicherweise kaum mit einer Theorie über den Ursprung des Unverfügbaren. Auch die Frage nach dem Sinn all des Schweren und Schlimmen scheint ihn wenig zu interessieren. Jesus for-

muliert keine brillante Kosmologie, keine theory-of-everything und auch keine Theodizee. Es ist auffallend, wie sehr er sich zurückhält mit allen theologischen oder philosophischen Rechtfertigungen für die zahllosen Unheilssituationen in der Welt. Obwohl er keinen Augenblick daran zweifelt, dass sein Vater-Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, kann er in ihm nicht den unmittelbaren *Verursacher* des Übels und Bösen sehen, und auch den Menschen schreibt er offenbar nur eine eingeschränkte Mitverantwortung zu (vgl. Joh 9,2f.). Insgesamt scheint es, als habe Jesus eine eigentümliche Reserve gegenüber allen anerkannten metaphysischen Spekulationen, die vorgeben, man habe Wesen, Herkunft und Sinn der Welt und ihrer Schicksalhaftigkeiten erkannt und verstanden.

Wo Jesus mit dem Unverfügbaren der Welt konfrontiert wird – und dies scheint eines der *zentralen* Themen der Evangelien zu sein –, will er es nicht nur nicht so interpretieren wie die Menschen in seiner Umgebung – nämlich *als* selbstverschuldetes Unglück im Sinne eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs, *als* göttlichen Willen oder *als* Wirken diabolischer Mächte –, sondern er will es überhaupt nicht interpretieren; stattdessen sieht er in den Unverfügbarkeiten der Welt nur das, was sie sind: nämlich Umstände, Widerfahrnisse und Ereignisse, über die der Mensch nicht verfügen kann. Zu dieser ‚Säkularisierung‘ bzw. ‚Enttheologisierung‘ des Unverfügbaren kommt noch hinzu, dass sich Jesus auch mit Bewertungen über das Unabänderliche zurückhält. Er nimmt zwar mit großer Sensibilität die schicksalhaften Bedingungen seiner Wirklichkeit wahr, aber er kritisiert sie nicht, und er verurteilt sie nicht. Die Evangelien stellen Jesu Haltung als erstaunlich indifferent dar: Sie schildern ihn nicht als jemanden, der beschwichtigt oder die entsetzlichen Unverfügbarkeiten bagatellisiert; aber sie zeigen ihn auch nicht als jemanden, der permanent gegen sie protestiert oder zum dringenden Widerstand gegen sie aufruft. Eher zeichnen sie ein anderes Bild: Jesus erscheint als ein feinfühliges Mensch, der sich von der Not seiner Mitmenschen ergreifen lässt (vgl. Joh 11,33), der von ihrem Schicksal erschüttert ist und der Mitleid mit den Leidenden empfindet (vgl. Mk 1,41; 6,34; 8,2 u. ö.). Statt über die Unverfügbarkeiten der Weltverhältnisse zu lamentieren, versucht er, jenen Menschen nahe zu sein, die hilflos und oft am Rande der Verzweiflung ihr Schicksal ertragen müssen. Immer scheint es, als sei ihm das Innere der Menschen – ihre *Seele* – weitaus wichtiger als der äußere Zustand der Welt; dieser ist ihm zwar nicht völlig egal, aber gegenüber dem Geistigen – Jesu eigentlicher Wirklichkeit – nur von untergeordneter Bedeutung. Offensichtlich geht es Jesus nicht um die Optimierung der Welt, sondern um die Rettung der Seelen (vgl. Mk 8,36).

Möglicherweise erklärt sich aus diesem Herzensanliegen Jesu auch seine distanziert-ambivalente Haltung gegenüber dem, was er in der ‚Welt‘ vorfindet. Wie es scheint, gilt seine Skepsis jedoch weniger den irdischen Gegebenheiten und Ereignissen als

solchen – Jesus ist ganz sicher kein Weltverweigerer oder Aussteiger –, sondern mehr den *Weltbeurteilungen* und den *Weltauslegungen* der Menschen. Denn nicht *dass* die Welt so ist, wie sie ist, scheint Jesus zu bedrücken, sondern dass die Menschen sie so sehen, *wie* sie sie sehen. Sein Problem sind offenbar auch nicht so sehr die schicksalhaften Unverfügbarkeiten der Welt – Jesus profiliert sich nicht als Weltverbesserer –, sondern eher die menschlichen *Interpretationen* der Unverfügbarkeiten – also der *Umgang* mit ihnen.

Man wird also sehr genau differenzieren müssen zwischen Jesu Haltung zur ‚faktischen Welt‘ mit ihren Vorgegebenheiten und Unabänderlichkeiten auf der einen Seite und seiner Einstellung gegenüber dem, wie sich die Menschen in ihrer ‚Welt-erkenntnis‘ eingerichtet haben, auf der anderen Seite.

a. *Welt-Reserve: Das ‚Vorletzte‘ ist nicht das Entscheidende.*

Zweifellos nimmt Jesus die Welt mit ihren konkreten Kulturen, Sprachen, Gesetzen, Traditionen und Ordnungen ernst, aber für ihn ist sie nur das „Vorletzte“ (Dietrich Bonhoeffer) und nicht das Entscheidende. Er weiß, dass er in dieser Wirklichkeit zu leben hat, und doch betrachtet er sie nicht als seine Heimat (vgl. Joh 8,23). Die Erde mit allem, was zu ihr gehört und was sich auf ihr ereignet, ist ihm bestimmt nicht gleichgültig, aber dennoch hat sie „für ihn bloß den Wert eines Zeichens, eines Gleichnisses“ für etwas weitaus Größeres und Bedeutenderes, denn Jesu wahre und „*einzig* Realität“ ist die „Seligkeit“⁸⁶ – das innere Einssein und die ewige Verbundenheit mit JHWH in seinem Reich. Allein um diese Gottes-Gemeinschaft zu bezeugen und in sie einzuladen, ist Jesus in die Welt gekommen (vgl. Joh 18,37); nur „*innere* Realitäten“ nimmt er als „Wahrheiten“, und deshalb gilt allein *diesen* Wahrheiten seine ungeteilte Leidenschaft. Alles „Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische“ dient ihm dagegen „nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen“⁸⁷. Obwohl Jesus sicher ein aufmerksamer Beobachter seiner Umgebung ist, ‚interessieren‘ ihn die kulturellen und natürlichen Gegebenheiten offenbar nicht um ihrer selbst

⁸⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 32f., Bd. II, 1194f. (kursiv i. O.); vgl. ebd. 41, Bd. II, 1203. – Es mag vielleicht befremdlich erscheinen, ausgerechnet Friedrich Nietzsche als Gewährsmann für die Interpretation eines Kernbestands der christlichen Botschaft heranzuziehen. Doch gerade einem so scharfsinnigen und theologisch versierten Beobachter wie Nietzsche wird man kaum abspornen können, wesentliche Aspekte der Reich-Gottes-Offenbarung, wie sie Jesus Christus in und vor allem mit seinem Leben bezeugt hat, sehr klar gesehen und sehr präzise benannt zu haben.

Vgl. die feinsinnige Untersuchung von Heinrich DETERING, *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Text*, Göttingen 2010.

⁸⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 34, Bd. II, 1196 (kursiv i. O.).

willen, sondern nur in dem Maße, wie er sie als *Symbole*, *Vergleiche* oder *Parabeln* auf das Reich Gottes hin transparent machen kann. Seine Verkündigung knüpft zwar in der Welt an, zielt aber nicht auf sie, sondern weist entschieden über sie hinaus.

Im Unterschied zu den Propheten früherer Zeiten weigert sich Jesus, am Erscheinungsbild der Welt oder an ihrer geschichtlichen Entwicklung den Grad der göttlichen Zuneigung abzulesen; für ihn ist die Liebe seines himmlischen Vaters viel unbegreiflicher, als dass der Zustand der Welt ihr ‚Messinstrument‘ sein könnte. In den Augen Jesu ist ein ‚schlimmes Ereignis‘ nicht mehr (aber auch nicht weniger) als ein schlimmes Ereignis – aber es ist nicht der Ausdruck göttlichen Zorns; und ‚günstige Umstände‘ sind günstige Umstände, aber keine Belohnung für gottwohlgefällige Taten. Statt in den Weltwiderfahrnissen nach konkreten Spuren göttlichen Handelns zu suchen, verkündet Jesus den *bedingungslosen* Versöhnungswillen JHWHs, und er ist fest davon überzeugt, dass dieser völlig unabhängig von einzelnen kategorialen Widerfahrnissen *absolut* gilt. Weil er so sehr an die Stetigkeit der Gottesverbundenheit glaubt, werden für ihn Welt und Geschichte in gewisser Weise unerheblich. Nicht dass er die Probleme des Alltags geringschätzte oder dass er die Leistungen und das Versagen der Menschen für belanglos hielte, aber ‚*heilsrelevant*‘ ist das alles in keinem Fall. Denn zur Verblüffung des religiösen und gesellschaftlichen Establishments wird die Einladung in die Gottes-Gemeinschaft „nicht an Bedingungen geknüpft“, nicht von konkreten Welt-Voraussetzungen abhängig gemacht und auch nicht in eine ferne Zukunft verschoben. Unermüdlich verkündet Jesus, dass es *jederzeit* und *überall* – also auch in Drangsal und Sünde – für *jeden* möglich sei, in das Reich Gottes einzutreten; Voraussetzung sei allerdings, die „Welt zu verlassen“ (vgl. Mk 10,17-31). Insofern könne man Gott zwar *in* der Welt finden, aber niemals ließe sich sein Reich in weltlichen Kategorien beschreiben (vgl. Joh 18,36).

Wohl auch deshalb macht sich Jesus nicht daran, all das zu beseitigen, was die Menschen als ihr ‚Unheil‘ betrachten. Würde er tatsächlich alle Krankheiten heilen, jeden Toten erwecken und sämtliches Elend verbannen, würden die Menschen ihn nicht nur zu ihrem „König“ (Joh 6,15) machen wollen und ihn wegen seiner beispiellosen Wohltaten verehren, sondern sich umso mehr an *diese* Welt binden, sich in *diesem* Leben einrichten und darüber ihre wahre Heimat vergessen (vgl. Mk 10,21). In diesem Fall hätte Jesus das Gegenteil dessen bewirkt, wozu er angetreten wäre: Die Menschen würden ihren „Schatz“ – d.h. ihr Heil – im Irdischen und Konkreten, aber nicht „droben im Himmel“ suchen (Lk 12,33).

Jesus begrenzt also die Bedeutung der Welt mitsamt ihren Wertigkeiten und Wichtigkeiten, aber auch mit ihren Widrigkeiten. Weil er die irdischen Ordnungen, Bedingungen und Unverfügbarkeiten immer schon in einem Größeren *aufgehoben*

sieht, kann die Welt kein Absolutes mehr sein – für ihn ist dies einzig die Gemeinschaft mit JHWH. Die Welt ist zwar jener Ort, an dem man zu Gott finden kann, sie ist aber nicht der Ort, an dem man bleiben möchte, wenn man ihn gefunden hat (vgl. Joh 14,3). Als einer der ersten lebt Jesus gleichsam an diesem ‚neuen Ort‘, und er vertraut der Vater-Sohn-Beziehung so sehr, dass sich in seiner Person der *neue Äon* – nämlich die ewige Versöhnung von Himmel und Erde – ereignet. Und in dieses Geschehen – in diese enge familiäre Beziehung – will er *alle Menschen* hineinziehen, weil sie in ihr ihr unzerstörbares Heil ergreifen können. Denn der wahre Gott und wahre Mensch Jesus Christus „lebte diese Einheit von Gott und Mensch als *seine* ‚frohe Botschaft‘ ... Und *nicht* als Vorrecht!“⁸⁸ Weil – aus Liebe – mit der „Sünde (...) jedwedem Distanz-Verhältnis zwischen Gott und Mensch (...) abgeschafft“ ist und weil mit der Abschaffung der Sünde auch eine Bestrafung keinen Sinn mehr hat, können weder moralische Fehltritte noch schlimme Weltwiderfahrnisse die Gott-Mensch-Einheit zerstören. Nichts hat mehr die Kraft, einem Kind Gottes zum unwiderruflichen Verhängnis zu werden (vgl. Röm 8,33). „Eben das“, sagt Friedrich Nietzsche, „ist die ‚frohe Botschaft‘.“⁸⁹

b. Kritik an den Welt- und Selbstgewisheiten

So reserviert Jesu Haltung zur Welt im Allgemeinen ist, so engagiert ist sie im Hinblick auf die ‚Verfallenheit‘ des Menschen an das Irdische. Immer wieder zeigt er sich darüber irritiert, mit welcher Selbstgewisheit und mit welchem Geltungsanspruch die Menschen ihre Sicht der Wirklichkeit offenbar für die einzige, ganze – und vor allem – *wahre* Weltdeutung halten; es scheint, als hätten sie mit ihren Begriffen die Welt im Griff. In Jesu Augen – aus der Perspektive JHWHs – muss es mitunter so wirken, als seien die Verhältnisse gründlich auf den Kopf gestellt: Denn statt sich mit Dankbarkeit und Demut als geliebtes „Kind Gottes“ (Röm 8,16) zu betrachten und sich darüber zu freuen, wahrhaft „Hausgenosse“ JHWHs (Eph 2,19) und damit Mitbewohner in *seiner* Welt zu sein, haben die Menschen ihre Perspektive so sehr verabsolutiert, dass sie JHWH gleichsam zu einer Funktion in *ihrer* Welt gemacht haben und sogar von der Richtigkeit ihrer Sicht überzeugt sind. Damit stellen die Menschen nicht nur *ihre* Erkenntnis über die Wahrheit JHWHs – nehmen ihn also mit seinem grenzenlosen Liebes- und Bundeswillen nicht ernst –, sondern damit erheben sich auch die Geschöpfe über ihren Schöpfer. Hier zeichnet sich das

⁸⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 41, Bd. II, 1203 (kursiv i. O.).

⁸⁹ Ebd., 32f., Bd. II, 1194f. (kursiv i. O.).

ab, was der Ursprung der ‚Sünde‘ ist – nämlich dem eigenen Wahrheits-Konstrukt mehr zu glauben als der Wahrheit des göttlichen Treueversprechens.⁹⁰

Wohl auch deshalb zieht sich durch die gesamte Verkündigung Jesu ein gewisser Fundamentalvorbehalt gegenüber der menschlichen Weltdeutung. Dabei verneint Jesus jedoch keinesfalls das Weltliche in Bausch und Bogen – das „*Verneinen* ist eben das ihm ganz Unmögliche“⁹¹ –, sondern er tadelt mit großer Schärfe die Selbstermächtigung des Menschen und die daraus sich ergebenden fatalen Folgen. Weil die Menschen nämlich ihre selektive, oft eigennützige, in jedem Fall aber beschränkte Perspektive absolutgesetzt haben, – weil sie sich mit ihren unterscheidenden Kategorien und ihren bewertenden Attributionen zum Richter über ihre Mitmenschen und die gesamte Schöpfung erhoben haben und weil sie sich mit ihrer „selbstherrlichen Egozentrik“⁹² offenbar durchsetzen konnten –, hat sich bei ihnen die Überzeugung festgesetzt, dass die Welt *tatsächlich* so sei, wie es sich in ihren Erkenntnissen manifestiert. Dass ihre trennenden Anschauungsformen und ihre ausschließenden Bewertungsmuster möglicherweise Verhängnisse erst verursachen und dass es zu ihrer Sicht auch Alternativen geben könnte, schien ihnen dabei völlig aus dem Blick geraten zu sein. Immer wieder trifft Jesus auf Menschen, die nahezu unumstößlich von der Legitimität der Schemata ‚Freund-Feind‘, ‚gut-böse‘, ‚richtig-falsch‘, ‚fromm-sündig‘, ‚brauchbar-unbrauchbar‘ etc. überzeugt sind, als dass sie sich noch vorstellen könnten, dass eine *Synthese* möglich wäre. Was diese Menschen – aus ihrer Optik – *als* ‚unverfügbar‘ erkannten, musste – so meinten sie – auch unverfügbar sein; wer nach dem Gesetz der Menschen *als* ‚Sünder‘ bezeichnet wurde, war offenbar auch vor Gott ein Sünder, und was nach ‚vernünftiger‘ Prüfung *als* ‚richtig‘ oder ‚gerecht‘ bezeichnet wurde, konnte auch von Gott nicht anders als als richtig oder gerecht betrachtet werden.

Wo Jesus auf soviel Selbstüberschätzung und Ignoranz stößt – wo er auf eine Kultur trifft, in der Sünder sich anmaßen, über Sünder zu richten –, weiß er buchstäblich nichts mit jenen anzufangen, die die Welt ausschließlich aus ‚Welt-Perspektive‘ beurteilen. Zu groß ist der Abstand zwischen der wohlwollenden ‚Kultur Gottes‘ und dem Größenwahn seiner Geschöpfe. Weil Jesus um die Beliebigkeit menschlichen Erkenntnisvermögens weiß, ist es ihm in gewisser Weise sogar einerlei, ob eine bestimmte Entscheidung *als* ‚berechtigt‘ oder ‚unberechtigt‘, ob ein Mensch *als* ‚gerecht‘ oder ‚ungerecht‘ oder ob eine Handlung *als* ‚gut‘ oder *als* ‚böse‘ eingeschätzt wird (vgl. Mk 12,17). Nach dem Zeugnis der Evangelien lässt sich Jesus nämlich nicht von den willkürlichen Bewertungen und auch nicht von dem Wunsch nach

⁹⁰ Vgl. Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 236f.

⁹¹ Friedrich NIETZSCHE, Der Antichrist 32f., Bd. II, 1194f. (kursiv i. O.).

⁹² Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 236.

Gerechtigkeit, Glück oder einfacher Lebenserleichterung zum Reden und Handeln – und erst recht nicht zu spektakulären ‚Wundertaten‘ – provozieren. Stattdessen fordern ihn jene schicksalhaften und tragischen Lebensumstände heraus, die die Tendenz in sich bergen, dass die von ihnen zutiefst Betroffenen anfangen, am guten Willen JHWHs zu zweifeln – dass sie also Gefahr laufen, ihren Glauben an den göttlichen Heilswillen ganz zu verlieren. Hier schreitet Jesus „mit Vollmacht“ (Mk 3,15) ein, weil sich ein viel verhängnisvolleres Unheil anbahnen könnte – nämlich der dauerhafte Verlust des Vertrauens auf JHWH. Jesus scheint offenbar bereit zu sein, sogar schlimme Unverfügbarkeiten und gravierende Lebenseinschränkungen hinzunehmen, solange sie die Gottes-Beziehung nicht gefährden; doch will und kann er sie nicht ertragen, wenn sie eine so mächtige Kraft entfalten, dass die Gemeinschaft von Gott und Mensch auf dem Spiel stehen könnte. Hier hält er sich nicht zurück, sondern versucht, mit „Worten voller Hoffnung“ (Ps 119,49) und „Taten voller Macht“ (Ps 111,6) jene zu *retten*, die verloren zu gehen drohen (vgl. Lk 19,10).

Deshalb entrüstet sich Jesus besonders über jene hartherzigen ‚Eliten‘, die ihren Mitmenschen zu den ohnehin schon vorhandenen Sorgen noch weitere Lasten aufbürden. Er kann geradezu aus der Haut fahren, wenn sich Menschen erdreisten, die Zukunft der Kleinen und Schwachen zu verbauen, indem sie diese abstempeln, herabwürdigen oder ihrer Lebenschancen berauben. Denn sie machen damit nicht nur das Leben ihrer Mitmenschen buchstäblich unmöglich, sondern nehmen ihnen mehr noch das Grundvertrauen an das Gute in der Welt und an das Gutsein ihres Schöpfers. „Warum“, so dürften die Entmutigten fragen, „sollen wir einem Gott vertrauen, wenn wir noch nicht einmal jenen vertrauen können, die in seinem Namen auftreten?“

Weil sich diese Führer mit der Deute- und Definitionshoheit über Gottes Schöpfung auch die Macht über ihre Mitgeschöpfe angeeignet haben, – weil sie sich also gewissermaßen an die Stelle Gottes gesetzt haben (vgl. Mt 23,2) –, und weil sie überdies der Meinung sind, ihr Vorgehen entspreche dem göttlichen Gesetz und sei sogar im Sinne JHWHs, gilt ihnen Jesu ganz besonderer Zorn: Denn sie bemächtigen sich nicht nur der Autorität Gottes und missbrauchen sie, um andere durch ihre Urteile und Bewertungen abzuschreiben, auszuschließen oder mundtot zu machen, sondern – was viel schlimmer ist – sie pervertieren den Einheits- und Versöhnungswillen JHWHs, indem sie spalten und trennen.

Wo Jesus auf Menschen stößt, die sich auf die Macht ihrer (Gottes-)Erkenntnis so ungemein viel einbilden, dass sie andere zu ihren Opfern machen und der umfassende Heilswille JHWHs auf der Strecke bleibt, kann er ihnen nicht ersparen, sie mit dem göttlichen *Gericht* – d.h. mit den Maßstäben Gottes – zu konfrontieren (vgl. Mt 23,1-39, bes. 23,23. 33). In drastischen Worten führt er ihnen die ‚göttliche Perspektiven-Korrektur‘ vor Augen: Dass nämlich nicht sie über das Heil und Verderben ih-

rer Mitmenschen zu bestimmen haben; dass nicht sie darüber entscheiden, was ‚Verhängnis‘, ‚Schuld‘ oder ‚Todsünde‘ ist; und dass es ganz gewiss nicht sie sind, die sich der besonderen Vertrautheit mit JHWH sicher sein sollten. Solange sie JHWH in ihren begrenzten Erkenntnishorizont hin-einzögen, aber selbst nicht bereit seien, sich in den unbegrenzten Liebeshorizont JHWHs hineinziehen zu lassen, und solange sie meinten, JHWH zu erkennen, aber selbst nicht willens seien, sich von ihm erkennen zu lassen, seien sie „fern vom Reich Gottes“ (Mk 12,34).

3. Nichts ist ‚verhängnisvoll‘, nichts ‚aussichtslos‘, nichts ‚alternativlos‘.

Jesu Kritik erhebt sich also nicht gegen die Welt als solche, sondern gegen den Wahrheits- und Geltungsanspruch, wie er in den vorschnellen und allzu sicheren Urteilen der Menschen zum Ausdruck kommt. Deshalb kritisiert er besonders jene gelehrten und klugen Menschen, die zu wissen meinen, wie es um Gott, Mensch und Welt bestellt sei. Weil deren Denken geradezu von Unterscheidungen und Trennungen – vor allem von der Trennung zwischen Gott und Mensch – lebt, erscheint ihnen Jesu Glaube, dass die Grenze zwischen Himmel und Erde aufgehoben sei, wie eine „neue Lehre“ (Mk 1,27), wenn nicht sogar wie eine „unerträgliche“ Häresie (Joh 6,60). Es sprengt die Vorstellungskraft der sogenannten Eliten, an einen Gott glauben zu dürfen, der die vermeintliche Distanz nicht kennen und anerkennen will, sondern die Menschen an seinem göttlichen Leben teilhaben lassen möchte. Jesus nennt diese Verweigerung des göttlichen Lebens „Unglauben“ oder „Sünde“ (Joh 16,9), und wo er auf Unglauben stößt, wo er kein Vertrauen zu der grenzenlosen Liebes- und Bundesmacht JHWHs findet, vermag auch er nichts auszurichten (vgl. Mt 13,58); offensichtlich stellen für ihn die „selbstgesteckten Grenzen“ des stolzen oder ängstlichen Unglaubens echte „Beschränkungen“⁹³ dar. Denn wo Menschen auf ihre Erkenntnis, Vernunft und Erfahrung pochen und völlig unnötigerweise auch dann auf ihren Unterscheidungen, Definitionen und Urteilen beharren, wenn Gott *nicht* unterscheidet, *nicht* definiert und *nicht* verurteilt, sind Jesus in gewisser Weise

⁹³ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, Der Geist des Christentums und sein Schicksal (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 12), hg. v. Gerhard RUHBACH, Gütersloh 1970, 62. – In dieser Abhandlung versucht Hegel, den Weg der göttlichen Versöhnung als eines Absoluten unter den Bedingungen der kontingenten Welt nachzuzeichnen. Mit dem Begriff ‚Schicksal‘ bezeichnet er zum einen eben diesen geschichtlichen Weg des Geistes, zum anderen aber auch das ‚Weltverhängnis‘ als solches (also seine Begrenzungen, Trennungen, Endlichkeiten etc.). Hegels Darstellung ist gewissermaßen der Versuch einer Quadratur des Kreises, nämlich das Unendliche im Endlichen, das Einssein im Getrenntsein oder auch das Heil im Unheil zu beschreiben.

die Hände gebunden. Und wenn Menschen voller Selbstgewissheit etwas für ‚ausichtslos‘ oder ‚alternativlos‘ halten oder sogar von ‚hoffnungslosen Fällen‘ sprechen, obwohl es in göttlicher Perspektive immer Aussichten, Alternativen und Hoffnungen gibt, bleibt auch Jesus verstört und ratlos zurück. „Warum“, so könnte er vielleicht fragen, „stellen die Menschen ihre schlaunen Begriffe über alles und meinen sogar, sie seien *wahr*? Warum denken sie so klein und so berechnend von ihrem himmlischen Vater? Dabei hat er sie doch nach seinem Bild geschaffen, und nun schaffen sie ihn nach ihrem.“

Wenn Jesus das *als unverfügbar* behauptete – also das, wo nach aller Vernunft und Erfahrung nichts mehr zu machen ist –, nicht akzeptiert und wenn er nicht hinzunehmen bereit ist, dass Menschen mit ihren ‚aufgeklärten‘ Begrifflichkeiten *Verzweiflung* erst produzieren, indem sie unverfügbare Ereignisse zum ‚Verhängnis‘ erklären, bringt er nichts Geringeres als die Perspektive des Reiches Gottes zur Geltung. Jesus macht deutlich, dass die göttliche Wirklichkeit weit größer ist als das menschliche Denken und dass sie viel weiter reicht als alle Begriffe. Besonders in Situationen, die nach allgemeinem Ermessen einem „Untergang“ gleichkommen, eröffnet Jesus mit seiner frohen Botschaft neue Chancen und ungeahnte Spielräume, glaubt er doch fest daran, dass „bei Gott (...) alles in jedem Augenblick möglich“⁹⁴ ist.

Jesus kann mit großem Einfühlungsvermögen nachempfinden, wie sehr Menschen unter dem leiden, was sie in *ihrer* Sprache und in *ihrer* Denken als ‚verhängnisvoll‘ oder als ‚schlimmes Schicksal‘ bezeichnen, und deshalb ist er weit davon entfernt, das Unverfügbare zu verharmlosen, zu rechtfertigen, zu ästhetisieren oder zu verklären – aber er ist auch nicht willens, es zu dramatisieren. Zweifellos sind Tod und Trauer, Not und Leiden nicht ‚gut‘, und selbstverständlich sollen sie nicht sein, aber in der Optik Gottes sind sie auch keine final-fatalen Katastrophen. Wenn Menschen jedoch davon überzeugt sind, bestimmte Unverfügbarkeiten *erschienen* nicht nur ‚ausweglos‘, ‚verhängnisvoll‘ oder ‚endgültig‘, sondern seien es *in Wahrheit* auch, verlassen sie sich offenbar mehr auf ihre Erkenntnisse, Begriffe und Gefühle als auf die Verheißung einer grenzenlosen göttlichen Welt. Vielleicht haben sie schon vom Reich Gottes gehört, aber noch sind sie nicht in der Lage, dieses als ihre einzige Wirklichkeit anzuerkennen. Im Grunde kommen sie nicht über die Sicherheit ihrer ‚Weisheit‘ hinaus, so dass sie am Ende an jenen ‚Verhängnissen‘ verzweifeln, die sie sich durch ihre verengte Welt-Anschauung selbst geschaffen haben.

Gerade angesichts der scheinbar evidenten Ausweglosigkeiten von ‚Sünde‘ und ‚Tod‘ lässt Jesus jene hoffnungslose Sichtweise nicht zu, die die Menschen für die Wahrheit ihrer Wirklichkeit halten. In solchen Situationen rückt er die vermeintlich wah-

⁹⁴ Sören KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, 43f.

ren Welt-Attributionen mit göttlicher Vollmacht zurecht. Er lässt die verhängnisbehauptenden Prädikationen nicht nur nicht gelten, sondern schafft sie gleich ganz ab: Das *tote* Mädchen ist (nur) ein Mädchen (ohne Attribut) – allenfalls ist es ein *schlafendes* Mädchen (vgl. Mt 9,18-26), und es darf leben; die *sündige* Frau ist (nur) eine Frau (ohne Attribut) – allenfalls ist sie eine *unglückliche* Frau (vgl. Joh 8,1-11), und sie soll eine neue Chance erhalten; der kürzlich verstorbene junge Mann ist lediglich Lazarus (Name, ohne Attribut), und mit dem Ruf seines Namens fordert ihn Jesus zum Weiterleben buchstäblich heraus (vgl. Joh 11,1-44); der *verlorene* und ‚*tote*‘ Sohn ist (nur) ein Sohn, der *wiedergefunden* wird und *lebendig* ist (vgl. Lk 15,11-32) und über dessen Rückkehr in die familiäre Gemeinschaft man sich doch freuen müsste.

All die von Menschen gegebenen Attribute, Begriffe und Urteile bedeuten Jesus so wenig – und das Eintauchen in die ‚Denk- und Sichtweise‘ Gottes so viel –, dass er sie in den meisten Fällen noch nicht einmal negiert (wodurch er sie noch aufwerten würde), sondern einfach *übergeht*. Denn in Jesu seliger Wirklichkeit – in der wahren Welt Gottes – ist nicht nur die „Sünde (...) abgeschafft“⁹⁵, sondern „*fehlt*“ sogar der „ganze Begriff des natürlichen Todes“; er fehlt, weil er „einer ganz andern, bloß scheinbaren (...) Welt zugehörig“⁹⁶ ist.

Jesus stammt aus einer Welt (vgl. Joh 7,28f.), in der die Kategorien von ‚Sünde‘ und ‚Tod‘ nicht existieren, und so ist es ihm gänzlich unmöglich, etwas als *verhängnisvoll* oder *ausweglos* zu betrachten. Deshalb kennt Jesus keine Negation, keine Ausschließung und keine Endgültigkeit; selbst der Tod ist ihm „unwirklich“ (Karl Jaspers). Und weil alles, worüber ‚weltlich denkende‘ Menschen in Verzweiflung geraten, bei Gott nicht vorhanden ist, löst sich auch das ‚Verhängnis‘ buchstäblich in Nichts auf. So sehr lebt Jesus in der Herrlichkeit Gottes, dass er alles – auch das ihm scheinbar Entgegengesetzte, nämlich den Feind, das Böse und den Tod – annehmen und gut sein lassen kann. Sogar das, was Menschen kraft ihrer Erkenntnis und mit ihren Begriffen ablehnen, abschneiden und verurteilen, – also das, was sie nicht gut sein lassen können, weil es *in ihren Augen* nicht gut ist –, wird von der *unbedingten* Liebe Gottes bejaht und *ohne Einschränkung* eingeschlossen. Wo alles *sein* darf, weil es von der göttlichen Liebe unterfangen wird, verliert auch das schlimme Unverfügbare auf wunderbare Weise seine verhängnisstiftende Macht. Nichts und niemand wird von Jesus als fremd, unakzeptabel, wertlos, unwürdig oder verloren betrachtet, denn für ihn ist die Liebe seines himmlischen Vaters immer schon alles und in allem (vgl. Eph 4,6).

⁹⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 32f., Bd. II, 1194f.

⁹⁶ Ebd., 35, Bd. II, 1197 (kursiv i. O.).

Weil in Jesus Christus „das Göttliche als ein Mensch erscheint“⁹⁷ – weil er nicht nur eine „besondere Vertrautheit mit dem Vater“⁹⁸ hat, sondern eines Wesens mit ihm ist (vgl. Joh 10,30) –, kann er die Welt nicht anders als mit den wohlwollenden und gütigen Augen Gottes betrachten. Und wie jedem Liebenden das Einssein mit dem Geliebten über alles geht und er deswegen bereit ist, auch Unerfreuliches, Schlimmes und sogar Böses *gut sein zu lassen*, so verzichtet auch Jesu Reich-Gottes-Verkündigung auf alle wertenden und urteilenden Attributionen; er will nur das sehen, was ist – nicht weniger, aber auf keinen Fall mehr. Zu gut weiß er, dass perspektivisches Erkennen und begriffliche Festlegungen – besonders wenn sie *Endgültigkeit* behaupten – Gemeinschaften zerstören können, weil sie den anderen in das enge Korsett der eigenen Kategorien hineinzwängen und ihm so die Luft zum Atmen nehmen. Deshalb warnt Jesus immer wieder vor der folgenreichen Fehleinschätzung, die Grenze der Sprache – also die Grenze menschlichen Denkens und Beschreibens – für die Grenze der Welt zu halten.⁹⁹ Friedrich Nietzsche formuliert apodiktisch: Das „Wort *tötet*; alles, was fest ist, *tötet*.“¹⁰⁰

Deshalb annulliert Jesus die ‚tödlichen‘ Distanzierungen zwischen Mann-Frau, Kind-Erwachsener, Jude-Fremder, arm-reich, gesund-krank, gut-böse, Sünder-Frommer, tot-lebendig, Freund-Feind, gebildet-einfältig, schuldig-unschuldig. Letztlich wird für ihn sogar die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch hinfällig – eine Unterscheidung, die, würde man versuchen, sie an ihm vorzunehmen, ohnehin unmöglich wäre.¹⁰¹ Weil er in jedem nur ein *Kind Gottes* sehen will (vgl. Lk 19,9), setzt er niemanden herab und ist gegen niemanden erzürnt.¹⁰² Aufgrund seines Einsseins mit allem ignoriert und bestreitet er die „Weisheit der Welt“ und setzt die „Wahrheit seines Vaters“ (1 Kor 1,21) dagegen. Unermüdlich wirbt er für die

⁹⁷ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 61.

⁹⁸ Klaus von STOSCH, *Cur Deus homo? Überlegungen zur Verantwortung des christlichen Inkarnationsglaubens*, http://www.uni-paderborn.de/fileadmin/kw/Institute/kathTheologie/von_Stosch/Aufsaeetze/Cur_Deus_homo.pdf, 6; vgl. Jürgen WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, 129.

⁹⁹ Vgl. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Satz 5.6, Frankfurt a.M. 2003, 86.

¹⁰⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 32, Bd. II, 1194 (kursiv i. O.; Interpunktion vereinheitlicht).

¹⁰¹ Konsequenterweise ist Jesus auch nicht bereit, sich selbst auf theologische Begriffe oder religiöse Kategorien festlegen zu lassen; beständig weigert er sich, öffentlich Auskunft zu geben, wer (und was) er sei (vgl. z.B. Joh 8,25; Mk 8,27ff.; Mt 12,41f.). Offenbar will er sich nicht von menschlicher – auch nicht von religiös-theologischer – Erkenntnis *definieren* lassen. Wenn die Evangelisten Jesus als den ‚Menschensohn‘ bezeichnen oder Jesus sich selbst so bezeichnet, verbirgt dieses Attribut (trotz seines biblischen Hintergrunds beim Propheten Ezechiel) mehr als es offenlegt.

¹⁰² Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 33, Bd. II, 1195.

Perspektive Gottes, die eine Perspektive der *bedingungslosen* Liebe, des *überfließenden* Lebens und der *vorbehaltlosen* Würdigung ist, damit die Menschen die Schöpfung so sehen (können), wie Gott sie sieht, und damit sie in ihren Mitmenschen das sehen, was Gott in ihnen sieht (vgl. Apg 10,34).¹⁰³

Zur Enttäuschung vieler beginnt Jesus jedoch nicht damit, planmäßig sämtliches Leid und alles Elend abzuschaffen, also all das aus dem Weg zu räumen, was die Menschen als ‚verhängnisvoll‘, ‚endgültig‘ oder ‚ausweglos‘ betrachten. Er sieht seine Sendung nicht darin, die Welt zu verändern, sondern die Menschen zur Umkehr – zu einem neuen Denken – einzuladen. Denn auch wenn äußerlich alles gleichbliebe, könne man als Glaubender dieselbe Welt doch anders sehen. Weil Jesus die menschlichen ‚Verhängnisse‘ in der Liebe Gottes bereits versöhnt und aufgehoben sieht, wird es sein wesentliches Anliegen, alle Unversöhntheiten, also alle Distanzverhältnisse, alle Entgegensetzungen und alles Feindselige durch Liebe zu überwinden. So lebt er ein „Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluß, ohne Distanz. Jeder ist das Kind Gottes – Jesus nimmt durchaus nichts für sich allein in Anspruch –, als Kind Gottes ist jeder mit jedem gleich“.¹⁰⁴ Deshalb „richtet, sondert, trennt“ Jesus nicht und „hält nichts Entgegengesetztes in seiner Entgegensetzung“¹⁰⁵ fest. Mit fast kindlicher Unvoreingenommenheit kann er deshalb auch die abgelehnten und desintegrierten Menschen mit ihren Widersprüchen, Abgründen und ihrer Schuld liebend annehmen und ihnen – sofern sie dem göttlichen Bejahtsein vertrauen – das verlorene Heil zurückgeben.¹⁰⁶ Damit widerspricht er der Gültigkeit all jener Kategorien, Unterscheidungen und Gegensätze, auf die die menschliche Erkenntnis so stolz ist (vgl. Joh 5,26f.). „Die ‚gute Botschaft‘ ist eben, daß es keine Gegensätze mehr gibt; das Himmelreich gehört den *Kindern*; der Glaube, der hier laut wird, ist (...) gleichsam eine ins Geistige zurücktretende Kindlichkeit.“¹⁰⁷

Jenseits aller Unverfügbarkeiten sieht Jesus in jedem Menschen zuallererst dessen unzerstörbare Seele, den „guten Geist“¹⁰⁸ des Göttlichen. Alles Äußere – und sei es auch noch so chaotisch und destruktiv – ist ihm zweitrangig, geht es ihm doch allein um jenen unverletzlichen Kern, der den Wert und die Würde eines Menschen begründet (vgl. Lk 16,15; Mk 9,43-47; 1 Sam 16,7). Zwar gilt seine Einladung allen ohne Ausnahme, aber sie findet besonders bei jenen Resonanz, die unten und am Rand der Gesellschaft stehen. Trifft Jesus beispielsweise auf jemanden, dessen Leben

¹⁰³ Vgl. zum Folgenden Karl JASPERS, Nietzsche und das Christentum, 18ff.

¹⁰⁴ Friedrich NIETZSCHE, Der Antichrist, 29, Bd. II, 1191.

¹⁰⁵ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, 61.

¹⁰⁶ Vgl. z.B. Mt 8,3; Mk 7,33; Joh 11,39.

¹⁰⁷ Friedrich NIETZSCHE, Der Antichrist, 32, Bd. II, 1193 (kursiv i. O.).

¹⁰⁸ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, 76.

durch schlimme Widerfahrnisse so deformiert oder kleingemacht wurde, dass dieser mit dem Vertrauen in seine Mitmenschen zugleich den Glauben an Gott und an sich selbst verloren hat, ruft er ihn ins Leben – gewissermaßen zu sich selbst – zurück, indem er ihm *autoritativ* versichert, trotz allen Unheils und trotz aller Sünde von Gott wertgeschätzt und bejaht zu sein – sozusagen ohne ‚Wenn und Aber‘ ein einzigartiges Kind Gottes zu sein; er erinnert den Trostlosen machtvoll an sein *ewiges Gutsein* und seinen *unverlierbaren Wert*, der ihm von nichts und niemandem genommen werden kann (vgl. Lk 15,1-32).¹⁰⁹

Und wie Eltern die Verzweiflung ihrer Kinder über erlittenes oder selbstverschuldetes Unheil zum Verschwinden bringen, indem sie ihre Liebe gleichsam *absolut* stellen (weil ihnen das Einssein als Familie über alles geht und sie es nicht zulassen wollen, dass sich äußere und kontingente Umstände zu einem Verhängnis auswachsen), so gilt auch die Eltern-Liebe Gottes jedem seiner Kinder ebenso vorbehaltlos wie unbedingt. Zwar könne auch die Liebe, so betont Jesus, Geschehenes nicht einfach aus der Welt schaffen, doch besitze nur sie die Kraft, das verhängnisstiftende Potential des Unverfügbaren unschädlich zu machen.

Deshalb warnt er immer wieder vor dem einzigen *echten* Verhängnis und vor dem weit größeren Unglück, in das Menschen geraten können: nämlich keine Hoffnung, keine Liebe und keinen Glauben mehr zu haben. Es drohe nicht weniger als eine ‚existentielle Katastrophe‘, wenn Schuld und Scham, wenn Trauer und Tragik einen Menschen so sehr in die Verzweiflung treiben, dass er nicht mehr an sein eigenes Gutsein glaubt und daran zweifelt, ob es gut sei, überhaupt zu leben. Denn mit dem

¹⁰⁹ M. E. ist es durchaus fraglich, davon zu sprechen, dass Gott eine besondere Vorliebe für die Armen und Schwachen, für die Benachteiligten, Opfer und Unterdrückten habe. Ohne Frage sind dies jene Gruppen, die bereits für die Gerechtigkeitsappelle der Propheten, aber mehr noch für die Botschaft Jesu in besonderer Weise ansprechbar waren; denn sie fühlten sich gemeint und verstanden, sie sahen Raum und Möglichkeiten, und ihnen bot sich eine Perspektive über die Enge ihrer Wirklichkeit hinaus. Aber es sollte nicht vergessen werden, dass die Heilsbotschaft tatsächlich *allen* Menschen – Frauen *und* Männern, Armen *und* Reichen, Sündern *und* Frommen, Opfern *und* Tätern, Kranken *und* Gesunden – galt und gilt. Gerade die Evangelien zeigen, dass Jesus keine Berührungängste vor den Reichen und Mächtigen kannte, sondern auch diesen die ausgestreckte Hand Gottes anbot. Dass das Wort Gottes gerade bei jenen Menschen auf fruchtbareren Boden fällt, die ausgeschlossen und benachteiligt sind, muss nicht notwendigerweise als Beleg gewertet werden, dass sie von Gott gleichsam privilegiert seien. Es scheint jedoch in der Natur seiner Liebes-Offerte zu liegen, dass Gott offenbar nur mit denen etwas *anfangen* kann(!), die im Guten wie im Schlimmen *alles* auf ihn setzen und *alles* von ihm erwarten. – Wer jedoch meint, er habe sich und sein Leben stets fest im Griff, hat wahrscheinlich keine Hand mehr frei, um die Hand Gottes zu ergreifen.

Verlust von Glaube, Liebe und Hoffnung seien ‚Haus und Hof‘ gewissermaßen ‚verlassen‘, und dann sei niemand mehr da, der die Seele des Menschen gegen die Okkupationsversuche geschichtlich-kontingenter Verhängnisse verteidige (vgl. Lk 11,14-26; Mt 7,24-27). Tatsächlich hätten die dämonischen Lebensverneiner leichtes Spiel, wenn die Bastionen *absoluten* Gut-sein-Lassens und *unbedingter* Anerkennung aufgegeben würden. Dabei geht es Jesus vermutlich nicht nur um jenes Absolute, das gewissermaßen ‚objektiv‘ als *transzendenten Gott* dem Menschen gegenübersteht, sondern mehr um jenes Ewig-Unzerstörbar-Göttliche, das in jeder Seele verlorengehen könnte: Nämlich nicht mehr zu glauben, dass das Gute – dass *der* Gute – wirklich existiert; nicht mehr zu hoffen, dass das Gute – dass *der* Gute – letztlich siegen wird; und es nicht mehr zu lieben, weil man sich selbst nicht mehr geliebt weiß. Sich von Glaube, Hoffnung und Liebe zu verabschieden – das wäre in den Augen Jesu das eigentliche und schlimmste Verhängnis. Es würde bedeuten, dass man endgültig von Gott und seinem Reich getrennt wäre. Dagegen mögen andere ‚Welt-Verhängnisse‘ zwar nicht erwünscht sein, wären aber im Vertrauen auf den guten Geist Gottes zu bewältigen.¹¹⁰

4. „...für Gott ist alles möglich.“ (Mk 10,27): Freiheit durch Alternativen

Wenn sich in Jesus Christus das menschengewordene göttliche Leben unter die Bedingungen der Welt begibt, – wenn sich also Gott selbst mit dem Schicksal der Menschen solidarisiert –, so geschieht diese Solidarisierung nicht, um über schlimme Unverfügbarkeiten gleichsam hinwegzutrusten, – die Teilnahme Gottes am Los der Menschen bedeutet noch keinen Sieg über ihr Schicksal –, sondern um den scheinbaren Weltverhängnissen eine Alternative entgegenzustellen und für diese Alternative zu werben (vgl. Lk 12,49). Jesus lebt kein anderes Leben als das der Menschen, aber er lebt sein Leben völlig anders als sie. Weil er aus der liebenden Einheit mit Gott kommt, weil er gleichen Wesens mit seinem Vater ist (vgl. Mt 11,27) und weil dessen liebender Geist auf ihm ruht (vgl. Mk 1,11), kann Jesus nicht anders, als die *Einheit* und die *Liebe* Gottes zu leben. Die „stete Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins“ (Friedrich Schleiermacher) verschafft ihm eine Freiheit, die eine schwierige Lage auch dann noch *gut sein lassen* kann, wenn sie in den Augen der Welt ‚ausichtslos‘ erscheint, und die einen Menschen auch dann noch bejahen kann, wenn er in weltlicher Perspektive alles Recht verspielt hat. Deshalb ist es Jesus ganz und gar unmöglich, etwas nicht gutzuheißen oder jemanden nicht zu würdigen. Weil für ihn

¹¹⁰ Möglicherweise gibt es hier Parallelen und Anknüpfungspunkte zur Stoa, z.B. Epiktet: „Nicht die Dinge schrecken uns, sondern unsere Vorstellung von den Dingen“; vgl. Kap. B, III, 5.

nichts so gewiss ist wie die Wahrheit Gottes, übt er eine kritisch-heilsame Distanz gegenüber den kompromittierten ‚Wahrheiten‘ der Menschen, wie sie in ihren Erkenntnissen, Definitionen und Bewertungen zum Ausdruck kommen. Wo Festlegungen zu Fesselungen und wo Unterscheidungen zu Urteilen werden, verkündet Jesus die „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21), die nicht den Gesetzen und Gepflogenheiten der Welt, sondern einzig dem Gesetz der Liebe folgen (vgl. Joh 13,34). Damit *Zukunft* sei, legen sie ihre Mitmenschen nicht auf deren Vergangenheit fest, und damit *Freiheit* sei, verzichten sie freiwillig auf alle bewertenden Festlegungen.

Denn die christliche Alternative zu den bestehenden Bewertungen sind nicht bessere, treffendere oder positivere Zuschreibungen – es sind auch und vor allem nicht die Bewertungen der Frommen und Gerechten, die meinen, Gott oder das Gesetz für sich in Anspruch nehmen zu können, – sondern es sind gar keine Bewertungen. Gegen die übliche Beurteilungs- und Verurteilungskultur repräsentiert Jesus eine Lebensweise, die „über diese Trennungen erhaben ist“; ihm geht es um eine „andere Welt“, in der „mehr“ ist und die „vollständiger“ ist als „die Gerechtigkeit der Pflichtlinge“¹¹¹. Seine Alternative ist ein Leben in der Wirklichkeit der ewigen Liebe Gottes, die alle Scheidungen, Differenzierungen und Distanzierungen unbedeutend erscheinen lässt, weil sie über sie hinausgeht und in sich aufhebt. Wo die Bedingungslosigkeit der Liebe zur Richtschnur allen Handelns geworden ist, gilt weder die „Erlaubnis“ noch das „Recht“, selbst scheinbar legitime Beurteilungen zu treffen (vgl. Lk 6,37a). Stattdessen fordert Jesus dazu auf, sich „über die ganze Sphäre der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit *durch Liebe*“ zu erheben, so dass sich der „Haß gegen Feinde“ auflöst und echte Versöhnung möglich wird (vgl. Lk 6,27).¹¹² Weil die Liebe sogar angesichts ‚objektiver‘ Schuld nicht hochmütig Gnade gewährt, so dass sie in diesem Gnadegewähren dem ‚Gefallenen‘ noch einmal die Rechtmäßigkeit der Strafe vor Augen führte und ihn (zusätzlich zu seiner Scham) noch demütigte, sondern weil sie jeden Menschen einzig um seiner selbst willen absolut bejaht, vermag sie auch jemanden, der von menschlichen Tribunalen ‚zu Recht‘ verurteilt wurde und in dem man nichts *anderes sieht als* eine „existierende Sünde“, wahrhaftig aus seinem Verhängnis zu befreien (vgl. Lk 6,37b). Tatsächlich bedeutet ein Leben in der Wirklichkeit der Liebe Gottes kein neues Meta-Attribut von solcher Überlegenheit, dass es alles Vorherige überträfe oder gleichsam überschreibe, sondern ein solches Leben bedeutet die *Aufhebung* aller allzu selbstverständlichen Attribute durch ein völlig anderes Sein: Was war und was ist, darf sein gelassen sein durch die alles besiegende Kraft der Liebe. Die schuldhafte Tat bleibt zwar als unwiderrufliches Er-

¹¹¹ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* 28f.

¹¹² Ebd., 31f. (kursiv v. m); vgl. ebd.

eignis im Gedächtnis haften – sie bleibt des Menschen Schicksal, weil sie ein Teil seiner Vergangenheit ist –, aber dieses Schicksal ist gewissermaßen nicht mehr „bewaffnet“, nur noch ein „seelenloses Gerippe“ oder ein „Trümmer“, weil aus ihm sein „böser Geist gewichen“¹¹³ ist. Denn ein Schicksal, das durch Liebe versöhnt wurde, hört auf, ein *Verhängnis* zu sein.

Wo wahrhaft geliebt wird, verliert man mit der „Scheu vor sich selbst“ – also mit der Ausblendung der eigenen Unwiderruflichkeiten – auch die Scheu vor den Unwiderruflichkeiten anderer, weil man sie nunmehr in der Liebe *gut aufgehoben sein* lassen kann. In einer solchen Kultur eröffnet sich dem Schuldiggewordenen „ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst“ und damit die „Rückkehr“ zu dem „verlorenen Leben“, das dieser so schmerzlich vermisste. Weil ein Liebender alle schicksalhaften Entfremdungen für unwirksam erklärt, spürt der Geliebte die heilsame Macht der Liebe in dem überwältigenden „Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet“¹¹⁴. Insofern ist die Liebe jene heilvolle Synthese, die gleichsam in einer ‚höheren Wirklichkeit‘ die Widersprüchlichkeiten des menschlichen Daseins vereint (vgl. Röm 8,37). Nicht Recht, Moral oder bequemes Totschweigen, sondern allein die Liebe kann die tragischen Fragmente, die missglückten Episoden und das Nicht-mehr-wieder-gut-zu-Machende einer Lebensgeschichte wieder zu einem *Ganzen* und *Heilen* verbinden. Denn „das Leben“ findet nur „in der Liebe das Leben wieder“, und nur in der Liebe kann sich das zuvor mit sich selbst Entzweite wieder vereinigen.¹¹⁵

In Jesus Christus ist das Wesen Gottes, die alles besiegende Liebe (vgl. 1 Kor 13,7), sichtbarer Mensch geworden, und weil allein die Liebe ihn beseelt, kann er nicht nach Menschenart bewerten und verurteilen. Doch dort, wo das Unverfügbare einem Menschen tatsächlich zum Schicksal wird und eine verhängnisvolle Macht entfaltet, wird Jesus unruhig. Sünder, Geächtete, Aussätzige, Tote, Gelähmte, Diskriminierte, Diebe und Huren betrachtet er nicht *als* diese, sondern ruft sie bei ihrem Namen (z.B. Lk 19,5) oder mit einem attributslosen Substantiv (z.B. Joh 8,10). Weil er „mehr“ in ihnen erkennt und weil er sie „vollständiger“ (Hegel) wahrnimmt, übersieht Jesus alles, wozu man sie gemacht und worauf man sie festgelegt hat. Deshalb akzeptiert er auch nicht die hartherzigen Konsequenzen, die sich aus den scheinbar unverrückbaren Etikettierungen ergeben: Er *verkehrt* mit Sündern und *vergibt* ihnen sogar; er *berührt* ohne Angst und Ekel Aussätzige und Tote; er fordert Gelähmte auf zu *gehen*; er sitzt am Tisch mit Zöllnern, Pharisäern und Heiden (vgl.

¹¹³ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 46, 45, 46, 42.

¹¹⁴ Ebd., 41f.; vgl. ebd.

¹¹⁵ Ebd., 46.; vgl. ebd.

Mt 8,3; Mk 7,33; Joh 11,39) – kurzum: Er *ignoriert* den gesellschaftlichen Diskriminierungskodex und die *political and religious correctness* seiner Zeit. Dabei spricht und handelt Jesus mit so autoritativem Anspruch, als seien Recht, Herrschaft und Gesetz nicht mehr gültig und als lebten die Menschen schon nicht mehr unter den Bedingungen der konkreten Welt, sondern bereits in der Wirklichkeit Gottes.

Wer jedoch in der Welt Gottes lebt, sieht heilvolle Alternativen zu den „Satzungen von Menschen“ (Mk 7,7); wer aus der Liebe Gottes kommt, lässt sich von nichts anderem als der Liebe leiten und entschuldigt Lieblosigkeit nicht mit Gesetzesgehorsam, Tugendhaftigkeit oder Traditionen. Ein wahrhaft Liebender akzeptiert keine Grenzen, keine Bedingungen, keine Alibis und keine Ausreden. Stattdessen geht er das Wagnis einer Freiheit ein, deren Ziel die freisetzende „Versöhnung in der Liebe“ ist (vgl. Röm 7,6; 13,8). Keinesfalls ist ein Liebender bereit, etwas anderes anzuerkennen als die ‚Herrschaft‘ der Liebe, geht es ihm doch gerade um „die Aufhebung“ aller trennenden Mächte „in der Wiederherstellung des lebendigen Bandes, eines Geistes der Liebe, des gegenseitigen Glaubens, eines Geistes, der (...) die höchste Freiheit ist“¹¹⁶.

In der Begegnung mit Jesus spüren die Menschen mitunter ganz konkret, wie die Erfahrung, vorbehaltlos und unbedingt bejaht zu sein, die alten Verhängnisse einschrumpfen lässt oder sogar völlig zum Verschwinden bringt, so dass buchstäblich Freiräume entstehen, in die neues Leben einströmen kann. Wo die Liebe ihr machtvolles und umfassendes ‚Ja‘ spricht, weichen die verhängnisvollen Verneinungen der Welt. Das Leben wird leicht, die knechtenden Mächte räumen das Feld, und neue Möglichkeiten tun sich auf. Die zurückgewonnene Freiheit – die geheilte Seele – erhebt sich in gewisser Weise über die Welt, weil sie sich weigert, länger an die Gültigkeit der behaupteten Endgültigkeiten und an die Ausweglosigkeit vermeintlicher Sackgassen zu glauben. So sehr ist sie vom Neuen erfüllt, dass sie alles Alte hinter sich lassen kann. Am eigenen Leib oder als Beobachter begreifen die Menschen, dass das Leben eine Chance bekommt, wenn man – wie Jesus – gut sein lässt, was man zuvor nicht gut sein lassen konnte, weil man es nach den Maßstäben und Konventionen der Welt nicht gut sein lassen durfte.¹¹⁷

¹¹⁶ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 48.

¹¹⁷ Deutlich wird die alternative Daseinsweise Jesu unter anderem auch an seiner Freiheit im Umgang mit Recht und Eigentum: Bevor er sich dazu hinreißen lässt, seinen Besitz (oder auch sich selbst) zu verteidigen und auf seinem Recht zu beharren, zieht er sich zurück, nimmt Abstand und überlässt das Geforderte den anderen. Er will es keinesfalls dazu kommen lassen, dass sich die trennende Kraft des Besitzanspruchs gegen die größere Gemeinsamkeit – nämlich Kinder Gottes zu sein – durchsetzt. Wer sich nicht verteidigt, sondern in großer Freiheit dem Angreifer vorausgehend die Tore öffnet, bringt sich in eine Position, diesen nicht *als Feind* und sich selbst nicht *als Verteidiger* betrachten zu müssen. Denn weil Jesus im anderen eine Feindschaft weder sehen *kann*

Mit der Inkarnation der göttlichen Liebe existiert gleichsam *in* der Welt eine Alternative *zur* Welt. Weil aber Alternativen zwangsläufig eine Infragestellung des Bestehenden bedeuten, dürfte besonders jenen das Auftreten Jesu kaum gefallen, die von der Wahrheit und Endgültigkeit ihrer Weltgewissheiten überzeugt sind und möglicherweise von ihnen profitieren. Und weil es vermutlich zum Kennzeichen eines Establishments gehört, niemals freiwillig anderen die angestammten Machtpositionen zu überlassen, ist der Konflikt zwischen alter und „neuer Lehre“ (Mk 1,27) praktisch unabwendbar.

Die Evangelisten identifizieren als reaktionäre Gruppe vor allem die „Schriftgelehrten und Pharisäer“ (Mt 23,1-39), die offenbar nicht bereit sind, Gott die je größeren Möglichkeiten zuzutrauen, und die ihm, obwohl sie in seinem Namen wirken, handeln und herrschen, letztlich nicht *glauben*. Sei es, dass sie handfeste Interessen haben, am Status quo festzuhalten, sei es, dass Jesus sie mit seinem ebenso radikalen wie ‚kindhaften‘ Glauben überfordert – auf keinen Fall aber sind sie willens, sich auf seine Alternative einzulassen. Sie schreiben fest, was ist, ohne zu sehen, dass auch möglich wäre, was (noch) nicht ist. Bei Jesus dagegen sind Möglichkeiten bereits Wirklichkeiten, und deshalb bewirkt er auch dort Hoffnung, wo andere nicht mehr zu hoffen wagen. Er lebt vollständig aus dem *Glauben* an die Schöpferkraft seines himmlischen Vaters und an dessen liebende Allmacht, die entschieden weiter reicht als alles, was Welt und Mensch bieten könnten.

5. Wunder als „Zeichen“ – (aber) *nur* als „Zeichen“ (Joh 20,30f.)

Während der „irdisch gesinnte Mensch“ (1 Kor 2,14) von der unüberwindlichen Trennung zwischen Himmel und Erde fest überzeugt ist und sich in seinem dualen Weltbild eingerichtet hat, kennt und lebt Jesus nur *eine* Wirklichkeit: JHWH, der „eine Gott und Vater *aller*, der über *allem* und durch *alles* und in *allem* ist“ (Eph 4,6). Eine Theologie, nach der der Gott Israels nur bei besonderen Gelegenheiten oder nur nach inständigem Bitten und Opfern oder nur für auserwählte Menschen gegenwärtig sei, ist Jesus ebenso fremd wie die Vermutung, Gott habe sich für immer von seiner Schöpfung zurückgezogen und sein Volk verlassen (vgl. Ps 94,14; Hos 11,8). Was für manche Etablierte eine schreckliche Vorstellung sein mag, ist jedoch für Jesus die „*einzig*e Realität“ (Friedrich Nietzsche): Himmel und Erde *sind*

noch sehen *will*, sondern weil er den anderen von vornherein *wie* einen Freund behandelt und ihm alles überlässt – weil ihm also die Einheit wichtiger ist als aller irdischer Besitz –, wird aus einem ‚Angreifer‘ gleichsam ein ‚Bruder‘. Wer in diesem Geiste handelt, braucht anschließend auch keine Versöhnung, weil es nichts zu versöhnen gibt; beide waren vorher schon, was sie immer noch sind – eins (vgl. Mt 5,29-30.40-41).

vereinigt, weil sie immer schon eins waren. Die angebliche Grenze *ist* nicht existent – es handelt sich nur um eine ‚Erfindung‘ der Menschen. Und Versöhnung jedweder Art – auch mit dem Feind, auch mit den Unverfügbarkeiten der Welt – kann jederzeit und im Augenblick geschehen. Verlässlich und bedingungslos steht JHWH zu seinem Bund; er nimmt Anteil am Schicksal der Menschen, er lebt und leidet mit ihnen. So sehr liebt Gott diese Welt, dass er aus reiner Gunst und um jeden Preis alles und jeden an sich ziehen und bei sich haben will; denn Gott sucht nichts so sehr wie Gemeinschaft mit seinen Geschöpfen.

In dieser Einheit mit Gott wohnt Jesus (vgl. Joh 1,38), und deshalb gibt es in seinem Denken und Fühlen, in seinem Reden und Handeln „zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist“, keine „Kluft der Objektivität“¹¹⁸. Jesus erlebt sich (und seine Beobachter erleben ihn) als einen Menschen, der voll und ganz von Gott her kommt, auf ihn hin denkt und sein vertrauensvolles Vater-Sohn-Verhältnis als Einladung an alle in die Welt hineinträgt. Wo man sich zutraut, seiner Frohen Botschaft zu trauen – wo sie gewissermaßen ‚praktisch‘ wird –, lässt der Glaubende sein früheres Leben hinter sich und wird „göttlich‘, ‚selig‘, ‚evangelisch‘, jederzeit ein ‚Kind Gottes“.¹¹⁹ Und sobald man sich die Wirklichkeit dieses göttlichen Lebens wahrhaft zu eigen macht und sich vom Lebens-Geist erfüllen lässt, da ist das „Geglaubte in demselben Augenblick ins Dasein gebracht“¹²⁰ (vgl. Lk 17,21). Das „Himmelreich“ ist also nicht in erster Linie etwas weit Entferntes oder Zukünftiges, „nicht etwas, das ‚über der Erde‘ oder [erst] ‚nach dem Tode‘ kommt“, sondern ein *jederzeit* möglicher – also auch präsentischer – „Zustand des Herzens“¹²¹. Weil Gottes Geist in jedem Menschen Wohnung nehmen möchte (vgl. Joh 14,23) und kein ‚Unterrichtsgegenstand‘ sein will, kann er auch „nicht gelehrt, nicht gelernt werden, denn er ist Leben, und kann nur mit Leben gefaßt werden.“¹²²

Jesus versucht, dieses ‚geist-volle‘ Leben vor allem im Wort, aber auch in der Tat zu bezeugen; er „handelt, *als ob* er Gott wäre“¹²³. Unablässig verkündet er die Frohe Botschaft, dass die paradiesische Einheit des ‚Anfangs‘ nicht verlorengegangen, sondern dass sie gegenwärtig und wahr sei. Jedem Menschen stehe die Tür offen, in das göttliche Leben einzutreten und an diesem teilzuhaben. Wer den Schritt wage und der göttlichen Wahrheit Glauben schenke, werde erkennen, dass jener Zustand

¹¹⁸ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 63.

¹¹⁹ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 33, Bd. II, 1195.

¹²⁰ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 74.

¹²¹ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 34, Bd. II, 1196; vgl. ebd. 40, Bd. II, 1202.

¹²² Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 69.

¹²³ Dorothee SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘*, Stuttgart 1982, 163 (kursiv i. O.).

Wirklichkeit sei, in dem Schöpfer und Geschöpfe wie einst auf ‚Augenhöhe‘ miteinander verkehrten, in dem alles Trennende verschwunden sei und in dem das Leben wieder zu leben beginne. Die Menschen ruft er auf, sich ein Herz zu fassen und ihm zu *glauben*, dass die Uhr gleichsam auf Null gestellt sei und die Reinheit und Unschuld des Ursprungs Wirklichkeit seien. Nicht im eigenen Namen, sondern im „Namen Gottes“ (Joh 5,43; 7,28; 8,28 u. ö.), nicht in einer fernen Zukunft, sondern *jetzt, hier und heute* möchte Jesus alle zu Mitbürgern seines ewigen *Friedensreiches* machen (vgl. Jes 65,16e-25; Ps 72), in dem die Verwerfungen und Verhängnisse der Zeit überwunden sind. Dabei denkt Jesus freilich nicht an eine optimierte Welt, die von „Menschenhand“ (2 Kor 5,1) errichtet wird, sondern an ein „Königtum“ (Joh 18,36; vgl. 8,23), das gewissermaßen „von Gott her aus dem Himmel herabkommt“ (Off 21,2) und dessen Sicherheit JHWH selbst verbürgt (vgl. Joh 14,27; 16,33). Im Grunde, so ermutigt Jesus seine Zuhörer, bedürfe es doch nur eines kleinen Schritts – nicht mehr als eines *Perspektiv-* oder *Paradigmenwechsels* – zu glauben (vgl. Mt 11,30), dass das Reich Gottes längst Wirklichkeit sei (vgl. Lk 17,21; 10,11). Gelänge es, die Sehgewohnheiten des „alten Menschen“ (Eph 4,22) abzulegen und die Welt so zu betrachten *wie Gott* sie sieht, wäre Wunderbares möglich. Denn wenn jemandem für Gottes Herrlichkeit die „Augen aufgingen“, entdecke er nicht mehr nur die eigene Unzulänglichkeit und Nacktheit, sondern die unermessliche Lebensfülle und den Reichtum des Himmels (vgl. Gen 3,7; Mk 8,25; Lk 24, 31). Und genau dies geschieht, wenn Jesus mit Kranken oder Toten, mit Gehandicapten oder Sündern verkehrt. Wo er auf Glauben stößt, ereignet sich Unvorstellbares, und Wunder werden Realität (vgl. Mt 15,29-31) – denn hier definieren nicht mehr die Menschen, was ‚real‘ bedeutet, sondern hier vertraut man dem, was Gott für real erklärt.

Nach dem Zeugnis der Evangelien sind Wunder also nur dann und nur für den *erfahrbar*, der von seinen eigenen Sicherheiten, Erkenntnissen und Logiken ablässt und sich in die Wahrheit Gottes, in sein Reich, hineinwagt. Deshalb sind *Umkehr* (vgl. Mt 18,3) – also die Absage an die ‚Wahrheit‘ der Welt und die Hinwendung zur Wahrheit Gottes – und *Glaube* (vgl. z.B. Mk, 5,34; 10,52) unabdingbare Voraussetzungen dafür, dass Jesus Wunder überhaupt wirken kann (vgl. Mt 13,58). Dies bedeutet allerdings auch, dass sie nur von denen ‚gesehen‘ werden können, die Gott mehr *vertrauen* als den Menschen (vgl. Mt 9,29; Apg 5,29).¹²⁴ Weil Wunder als „Zeichen“ der göttlichen Wirklichkeit („σημείον“, z.B. Joh 6,14) die Welt-Gewissheiten übersteigen, entziehen sie sich zwangsläufig einer naturwissenschaftlich-

¹²⁴ Vgl. Metaphernfeld von „Auge“, „sehen“ im Zusammenhang mit „glauben“ – weit über 1000x im AT und NT.

empirischen Verifizierung.¹²⁵ Es wäre nicht nur anmaßend, sondern in gewisser Weise sogar paradox, wenn man versuchte, das Reich Gottes auf den Seziertisch menschlicher Erkenntnis zu legen, weil es darauf hinausliefe, mit unvollkommenem Instrumentarium die Vollkommenheit des Himmels untersuchen zu wollen. Eine ‚objektive‘ Wunder-Überprüfung nach den Kategorien des menschlichen Vorstellungshorizonts verfehlte genau das, was sie untersuchen wollte – nämlich das absolut Unvorstellbare –, und zudem offenbarte sie, dass man der eigenen Vernunft letztlich mehr vertraute als dem Logos Gottes. Wie nur Liebende begreifen, zu welcher wunderbarer Größe die Liebe fähig ist, so können nur diejenigen, die der Macht Gottes vertrauen, sehen, was im Reich Gottes möglich ist; wer nicht liebt und nicht glaubt, hat zwar Augen, aber dennoch sieht er nicht (vgl. Mt 13,15).

Mit seinen Wundertaten – seien es nun Heilungs-, Vermehrungs-, Demonstrations- oder Naturwunder – verfolgt Jesus offenbar die Absicht, den Menschen zeichenhaft vor Augen zu führen, dass es zu den vermeintlichen Weltverhängnissen (Krankheit, Tod, Not, Lebensgefahr) *tatsächlich* göttliche Alternativen gibt. Hier verwirklicht er auf *wunderbare* Weise, wie sich jene verhängnisschaffenden Kräfte, die nach menschlicher Erkenntnis als absolut unverfügbar – also als unabänderbares Schicksal – gelten, im Reich Gottes gleichsam auflösen, weil sie dort völlig bedeutungslos sind.

Gewiss bieten die Wunder Jesu eine Begegnung mit der Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit (vgl. Joh 1,50; 11,40), aber ebenso sicher erschüttern sie auch den Wahrheitsanspruch weltlicher Gewissheiten. Denn sie zeigen, dass für Gott längst nicht alles zu Ende ist, wenn Menschen keinen Ausweg mehr sehen, und dass für ihn längst nicht alles endgültig ist, was Menschen für ‚irreversibel‘ oder ‚alternativlos‘ halten. Wenn Jesus nach den Berichten der Evangelien Tote auferweckt und Unheilbare heilt, wenn er Sünden vergibt, übers Wasser geht oder Stürme stillt, erfüllt er nicht nur die alten Heilsverheißungen, sondern stellt auch massiv das in Frage, was man bislang für unumstößliche ‚Wahrheiten‘ hielt. Eindrucksvoll und auf eine Weise, die unmittelbar verständlich ist, zeigt er, wie weit das Wissen der Welt von der Wahrheit Gottes entfernt ist. Die Zeugen der Wunder dürften also nicht nur über die Machttaten als solche erschrocken sein (vgl. z.B. Mk 1,27), sondern auch

¹²⁵ Ähnlich verhält es sich beispielsweise auch mit den Sakramenten: Wie sollte das ‚Wunder‘ der Eucharistie mit naturwissenschaftlicher Methode überprüft werden können? Welche Ergebnisse könnte eine solche Untersuchung zutage fördern? Das, was sich in der ‚Wandlung‘ von Brot und Wein ereignet, übersteigt die Reichweite menschlicher Verstehens-Kategorien und kann deshalb nur von dem gesehen werden, der bereit ist, der göttlichen Wahrheit zu glauben. Für den, der sich auf die eigenen Gewissheiten, Erkenntnisse und ‚Wahrheiten‘ verlässt, bleibt das sakramentale Geschehen unverständlich.

über den Verlust ihrer Gewissheiten und Ordnungen, die ihnen bis dahin Sicherheit, Selbstvertrauen und Orientierung gegeben hatten (vgl. Mt 8,29).

Insofern haben die Wundererzählungen einen unerhört *kritischen* und *subversiven* Unterton, rütteln sie doch an den Grundfesten des Welt- und Selbstverständnisses der Menschen – und damit auch an der Basis ihres Schicksalsverständnisses. Sie machen den Lesern unmissverständlich klar: Nicht das, was sie aufgrund von Erkenntnis, Erfahrung oder Vernunft für ‚wahr‘ halten, ist die Wahrheit, sondern allein Gott und sein Reich sind die „Wahrheit“ (Joh 14,6; 17,17 u. ö.). Weil sich der „Herr des Himmels und der Erde“ (Mt 11,25) von der „Weisheit der Welt“ (1 Kor 3,19) nicht beeindrucken lässt, verliert in seinem Reich jedes allzu selbstverständliche Wissen über Gott, Mensch und Welt seine Berechtigung und Macht. Damit werden nicht nur *einzelne* Attribute, *ausgewählte* Prädikate oder *bestimmte* Urteile außer Kraft gesetzt, sondern *alle*. Denn Gott sieht nicht auf die klugen Rechtfertigungen (vgl. Mt 12,10: „Das Gesetz verbietet es.“; Mk 10,4), nicht auf die stichhaltigen Beweise (vgl. Joh 8,5: „Sie wurde ertappt.“) und erst recht nicht auf die erkenntnisstarken Begriffe (‚sündig‘, ‚krank‘, ‚tot‘ etc.), mit denen die Menschen sich und ihre Welt ‚erkennen‘. Wo man jedoch an die Wirklichkeit des Reiches Gottes glaubt – wie unter anderem dort, wo Wunder geschehen können –, kommen einzig die ‚Gottes-Kindschaft‘, der ‚Schöpfungs-Friede‘ und die ‚Himmels-Fülle‘ zum Vorschein, und alles, was Menschen sonst noch zu wissen meinten, tritt weit in den Hintergrund.

Mit bemerkenswerter Souveränität negiert Jesus bei seinen Wundern die gültig- und gültigen ‚Erkenntnisse‘ von Menschen. Er führt seinen erstaunten Beobachtern vor Augen, dass ihre verhängnisstiftenden Urteile und ihre trostlosen Definitionen, die sie selbstgewiss vortragen und mit denen sie die Wirklichkeit zutreffend zu beschreiben meinen, vor Gott null und nichtig sind. Denn unverfügbare Lagen, die Menschen für ‚verhängnisvoll‘ halten, können sich aus göttlicher Perspektive noch einmal völlig anders darstellen: Wenn beispielsweise jemand von seinen Mitmenschen verachtet wird, weil diese zu dem ‚Urteil‘ gekommen sind, er sei nichts als ein ‚Sünder‘, und wenn er sich daraufhin selbst für verachtenswert hält (vgl. Lk 7,36-50), gelingt es Jesus – und das ist das *eigentliche* Wunder –, ihn so mit der Last seiner Vergangenheit zu *versöhnen*, dass er ins Leben und zu sich zurückfindet. Dabei unternimmt Jesus zwar etwas Unerwartetes, aber nichts völlig Außergewöhnliches: Er bejaht und würdigt lediglich einen Menschen, der nach allgemeiner Auffassung alles andere als bejahenswert ist. Doch indem er ihn anerkennt und in ihm nichts anderes als ein Gotteskind sieht, widerlegt er den Grund für dessen *als verhängnisvoll* deklarierte Situation – nämlich bis ans Lebensende ausschließlich als ‚Sünder‘ angesehen zu werden. Das Wunder(bare) besteht darin, dass Jesus nicht der fatalen Interpretation der Mehrheit folgt (die nicht selten sogar mit einer gewissen Selbstge-

rechtigkeit andere für immer auf bestimmte Eigenschaften festlegt), sondern dass er (*obwohl* auch er um die Schuld weiß) im sogenannten ‚Sünder‘ nur das *Kind Gottes* sehen kann – was dieser darüber hinaus vielleicht auch noch ist oder getan hat, verliert im Reich Gottes seine Bedeutung. Oder wenn die Gesellschaft jemanden ohne Skrupel in die fürchterliche Lage bringt, betteln zu müssen, weil sie in ihm nichts anderes sieht als einen lästigen ‚Behinderten‘ (vgl. Mk 10, 46-52), beseitigt Jesus den *eigentlichen* Grund von dessen Verhängnis – nämlich abgeschrieben und ohne Hoffnung zu sein –, indem er ihm die vorenthaltene Wertschätzung und die verweigerter Anerkennung zuteil werden lässt und ihm damit verdeutlicht, dass er mehr ist und dass er anderes ist als nur ein behinderter Bettler. Jesus ‚definiert‘ ihn nicht nur nicht von seinem Gebrechen her (*obwohl* auch er die Einschränkung sieht), sondern er ‚definiert‘ ihn überhaupt nicht, weil er in ihm nur das erkennt, was dieser zutiefst und zuallererst ist, nämlich ein Mensch, ein geliebtes *Kind Gottes* – ob er darüber hinaus über körperliche Besonderheiten verfügt, ist im Reich Gottes ohne maßgebliche Relevanz – wobei es natürlich erfreulich wäre, wenn andere ihn ebenso sehen könnten wie Jesus und ihn von seinem Bettler-Schicksal erlösten. Und wenn eine Mutter in schiere Verzweiflung gerät, weil ihr einziges Kind nach aller medizinischen Erkenntnis unwiderruflich für ‚tot‘ erklärt wird (vgl. Lk 7,11-17), akzeptiert Jesus diese erschütternde Interpretation nicht; er nimmt dem Tod seine Verhängnishaftigkeit und gibt der Mutter mehr zurück als ihr Kind – nämlich das Vertrauen in Gottes Lebens- und Schöpferkraft –, indem er ihr mit göttlicher Vollmacht versichert, dass ihr Kind in den Augen der Welt vielleicht gestorben sein mag, aber – wenn sie nur glaube – für Gott niemals ‚tot‘ sei; denn Gott sei kein Gott der Toten, sondern er sei ein Gott der Lebenden (vgl. Mt 22,32), und deshalb unterscheide er – anders als die Welt – nicht zwischen ‚tot‘ und ‚lebendig‘.¹²⁶

Dabei erscheinen die ‚Wunder‘ Jesu höchst zwiespältig: Es könnte ein dramatisches Missverständnis entstehen, wenn man meinte, Jesus wolle die schlimmen Mensch-

¹²⁶ Angesichts dieser überraschenden Wendung (oder Wandlung?) verschlägt es den Beobachtern buchstäblich die Sprache. Sie sind „erschrocken“ und voller „Staunen“ über das, was möglich ist, wenn man der Wirklichkeit Gottes – der Macht der Liebe – mehr vertraut als den eigenen Überzeugungen: Für Blinde ist die Last des Verhängnisses gemildert, wenn man ihnen Ansehen gibt; Lahme stehen gleichsam auf eigenen Füßen, wenn man ihnen aufhilft; und Aussätzige treten aus ihrer Isolation, wenn man sie berührt. – Allein durch die schlichte Missachtung der ‚Weltwahrheiten‘ verlieren die schlimmen Schicksale ihre verhängnisvolle Macht. Die Begriffe der Menschen, mit denen man meinte, die Zusammenhänge und Ordnungen der Welt begriffen zu haben und die dabei doch immer nur Interpretation der Definitionsmächtigen waren, greifen angesichts dieser neuen Sicht zu kurz und können das Wunderbare nicht erfassen. Für die Umstehenden stürzt gleichsam ihre ‚alte Welt‘ zusammen: „Heute haben wir etwas Unglaubliches gesehen“ (Lk 5,26).

heitsschicksale (z.B. Krankheit, Hunger, Tod) deswegen überwinden, weil sie den Glücksvorstellungen des „irdisch gesinnten Menschen“ (1 Kor 15,48) im Wege stünden (vgl. Joh 6,34). Insbesondere die Wunderheilungen würden in diesem Fall eher dazu dienen, die Geheilten wieder in die Erwartungs- und Funktionszusammenhänge der Welt zu stellen und damit die vorherrschenden Wertesysteme unangetastet zu lassen. Weil es nach den gewöhnlichen Standards nicht als ‚gut‘¹²⁷ gilt, wenn jemand beispielsweise taub, aussätzig, stumm oder Bettler ist, und weil das, was nicht ‚gut‘ ist, nach dem Willen des sogenannten ‚mainstream‘ abgeschafft oder geändert gehört, würde sich Jesus – falls er diesen Ansprüchen folgte – nicht für die Verwirklichung des Reiches Gottes, sondern für den Fortbestand der dominierenden Weltkultur in Dienst nehmen lassen. Jesus will nicht mit ‚göttlichem Beistand‘ das Vorhandene festigen, indem er durch Wundertaten die Zustände der Welt zum Besseren revolutioniert, sondern er will die Seelen der Menschen dazu bewegen, sich (wieder) zu Gott hinzuwenden – sich also nicht in die Erde, sondern in Gott einzuwurzeln. Deshalb übt er eine gewisse Reserve gegenüber solchen Macht- und Wundertaten, mit denen er doch nur die etablierten Strukturen und die existierenden Zustände der Welt bekräftigte (vgl. Lk 9,54). Dies würde die vom Schicksal Geschlagenen nicht zum Glauben führen und ihnen keine Alternative zur ‚Welt‘ aufzeigen, sondern sie nur noch mehr an das ‚Irdische‘ binden. So verständlich und nachvollziehbar die Wünsche der Menschen nach einem ‚guten‘ Leben auch sein mögen, so will sich Jesus dennoch nicht als abrufbarer *deus ex machina* für mehr oder weniger materielle Interessen instrumentalisieren lassen. Seine Heilszeichen dienen allein der Absicht, die Sehnsucht nach dem Einssein mit Gott zu wecken und den glimmenden Docht des Göttlichen neu zu entzünden, damit die Menschen dann *in* dieser Welt – aber als wiedergefundene Kinder Gottes – das Leben *mit* allen Unverfügbarkeiten und *trotz* aller Bedrohungen bestehen (vgl. Phil 3,20). Nichts bewegt Jesus so sehr wie das Heil der Menschen, und doch liegt für ihn das Heil – im Gegensatz zu den „irdisch Eingestellten“ (1 Kor 3,3) – eben nicht in der Sicherstellung intakter Weltverhältnisse (vgl. Mk 14,7) – z.B. in der Beseitigung von Hunger, Krankheit und Not –, sondern in der Wiederherstellung der geistigen Paradieseseinheit zwischen Schöpfer, Geschöpf und Schöpfung. Deshalb ‚interessiert‘ ihn Weltliches nur insofern, als es ihm als Zeichen für das ‚wahre Heil‘ – nämlich die ewig-unzerstörbare Vereinigung von Gott und Mensch – dient.¹²⁸

Nach dem Zeugnis der Evangelien ist das ‚eigentliche‘ Wunder nicht ein äußeres – gewissermaßen objektives – Geschehen, sondern der zum Glauben gekommene

¹²⁷ ...wobei mit ‚gut‘ häufig nichts anderes gemeint ist als ‚nützlich‘, ‚produktiv‘, ‚angenehm‘, ‚angepasst‘ oder ‚problemlos‘.

¹²⁸ Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 33, Bd. II, 1195.

Mensch, weil nur dieser es wagt, die Schicksale der Menschen mit dem *gütigen Blick* Gottes zu betrachten und nicht mehr mit den unbarmherzigen Weltkategorien (vgl. Joh 15,19; 16,33; 17,21; 1 Joh 2,15 u. ö.).¹²⁹ Der Glaubende vollzieht diesen heilschaffenden Perspektiv- und Paradigmenwechsel, weil er eine Freiheit gespürt hat, wie sie nur jemand erfahren kann, der selbst mit grenzenloser Güte angeschaut worden ist. Wer an ‚Wunder‘ glaubt, weiß, dass Gott auch das gut sein lässt, was die Welt ablehnt; er vertraut darauf, dass es auch dann noch gut ausgehen wird, wenn Menschen nicht mehr weiterwissen, und er hofft darauf, dass Gottes Güte am Ende jeden und alles einschließt. Die wunderbare Kraft der Liebe hebt alle Entgegensetzungen und Unterscheidungen auf; sie hat es nicht mehr nötig zu ignorieren, zu verdrängen oder auszuwählen, weil sie alles – auch das schicksalhaft Unverfügbare, auch das Gebrochene, das Unvollständige und Gescheiterte, ja sogar den Tod – in sich aufnehmen und bejahren will. Damit gelingt der Liebe das größte aller Wunder: Sie nimmt den schlimmen Unverfügbarkeiten ihre tödliche *Verhängnishaftigkeit*, weil sie daran glaubt, dass in Gott – dass in der Liebe – alles mit allem *versöhnt* ist. Nur die Liebe schafft das, was in ausweglosen Situationen tatsächlich rettet: neue Möglichkeiten. Denn nur der Liebe gelingt das Wunder, das scheinbar Ausweglose in einen völlig neuen – in einen *guten* – Zusammenhang zu stellen und damit nicht nur eine neue Sicht, sondern *tatsächlich* auch eine neue Wirklichkeit zu eröffnen, wobei sich die neue Wirklichkeit allerdings nur für den auftut, der der Wahrheit der Liebe *glaubt*. Wer in dieser Liebe lebt, sieht die Welt nicht nur *anders*, sondern er ‚sieht‘ auch eine *andere Welt*; er verlässt sich nicht mehr auf das, was seine Augen sehen, sondern auf das, was sein Herz ‚sieht‘ (vgl. Mk 11,23; Joh 14,1). So sehr ist der Liebende eines Geistes mit Gott,¹³⁰ dass er sogar darauf vertraut, auf Skorpione und Nattern zu treten (vgl. Lk 10,19).

Offenbar sind die Wunderhandlungen Jesu jedoch nicht absolut eindeutig, denn erstaunlicherweise führen sie weder zwingend noch bei jedem zum Glauben an die unermessliche Güte des himmlischen Vaters. Bei den Beteiligten muss anscheinend eine geistige Aufgeschlossenheit, gewissermaßen ein ‚kleiner‘ Glaube, bereits vor-

¹²⁹ Insofern ist das eigentliche und größte Wunder Jesus Christus selbst: Er ist das „Zeichen“ der endgültigen Versöhnung, über das hinaus kein weiteres „Zeichen“ mehr möglich scheint (Mt 16,4). In der Person Jesu Christi ist die göttliche Wirklichkeit wahrer Mensch geworden, so dass die verhängnisvolle Trennung von Gott und Mensch aufgehoben und überwunden ist; als Gottes Sohn ist er der Menschensohn, und als Menschensohn ist er Gottes Sohn – und doch ist er immer ‚einer‘ (vgl. Joh 14,9-14).

¹³⁰ Vgl. Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 84; vgl. ebd.; vgl. auch 1 Joh 4,7-21.

handen sein, damit es zum ‚großen‘ Glauben kommen kann (vgl. Joh 1,50; Mt 17,20). Deshalb verstehen sich die Wunder Jesu nicht als handfeste Argumente, die das glaubende Vertrauen letztlich überflüssig machen würden, sondern als werbende *Einladung*, sich für die Glaubensperspektive zu öffnen und Gottes liebender Schöpfermacht mehr Vertrauen zu schenken als den Erkenntnissen der Weltweisen. Insofern stellen die Wunder eher eine *Bewährungsprobe* als eine Begründung des Glaubens dar.

Mit dem Sprung in den Glauben verlässt man dann allerdings die sichere und gewohnte Heimat aus Weltgewissheiten und Begriffen, ohne dass man für die neue – die wunderbare – Welt Gottes auch nur eine adäquate Sprache zur Verfügung hätte. Bereits die Fragen nach dem Reich Gottes („Wo ist es?“, „Wann kommt es?“), vgl. Lk 17,21) laufen ins Leere, weil der Fragehorizont des Menschen niemals über seine Anschauungskategorien hinausreicht; das Himmlische bleibt ihm prinzipiell verborgen.¹³¹ Man weiß, dass Gott die konkrete Welt völlig anders ‚sieht‘, als Menschen sie sehen, und vieles spricht dafür, dass diese Welt auch völlig anders ist, als es die menschliche Erkenntnis behauptet, und deshalb weiß man auch, dass die Fähigkeiten des Verstandes niemals ausreichen, Gottes geheimnisvolles Wesen und seine Herrlichkeit zu begreifen. Nachdrücklich appelliert Jesus deshalb, nicht zu meinen, etwas könne schon allein deswegen nicht existieren, weil Sinne und Denken des Menschen es nicht erfassten (vgl. Lk 12,54-57).

Solange jedoch nur Einzelne dem Menschensohn in die „neue Welt“ (Offb 21) folgen, während die Mehrzahl skeptisch bis ablehnend bleibt (vgl. Mt 13,24-30), ist die Verkündigung noch nicht an ihrem Ziel angekommen, das in der vollständigen und endgültigen „Wiederherstellung und Darstellung der Einigkeit“ von Gott und Mensch in der „Gemeinschaft des Geistes“¹³² besteht. Punktuell – und dies wird besonders im Glauben an das Wunderbare sichtbar – hat das ‚Letzte‘ aber bereits begonnen; es ist real für die, die seine Wahrheit erkennen und ihr glauben, und doch sind es nur ‚Inseln‘, ‚Samenkörner‘ oder ‚Spuren‘ dessen, was in Gottes Wirklichkeit möglich ist (vgl. Lk 18,27).

¹³¹ Gerade die *Mystiker* weisen immer wieder auf dieses Dilemma hin. Stets betonen sie die unaussprechliche Geheimnishaftigkeit Gottes und mahnen die menschliche Vernunft zu Demut und Bescheidenheit. Angesichts des absoluten Mysteriums Gottes könne man nur schweigen oder darauf hinweisen, dass er und sein Reich völlig anders („totaliter aliter“) seien als alles, was mit menschlichen Kategorien und Begriffen erfasst werden könne. Wenn man es tatsächlich wage, über Gott zu sprechen, seien im Grunde nur negative Aussagen möglich (vgl. z.B. Meister Eckhart).

¹³² Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 84.

6. Nachfolge Jesu: „Ahmt Gott nach als seine geliebten Kinder.“ (Eph 5,1)

Wer der Wahrheit des Reiches Gottes glaubt, lässt mit den Wert- und Erkenntniskategorien des alten Menschen zugleich die früheren Verhängnisbehauptungen der Welt hinter sich. Er will nicht länger die Begriffe, Urteile und Theorien jener Menschen für wahr halten, die Unglücke, Übel und schlimme Schicksale für unabänderbar erklären und vielleicht sogar behaupten, die konkrete Geschichte entspreche voll und ganz dem Willen Gottes und sei deshalb gerecht. Stattdessen ist der Glaubende entschlossen, sich von den größeren Möglichkeiten seines Gottes herausfordern zu lassen, den „neuen Menschen anzuziehen“ (Eph 4,24) und in die göttliche Wahrheit einzutreten. Sein Vertrauen auf Gottes unverbrüchliche Treue verschafft ihm ein solches Maß an Unabhängigkeit, dass er einerseits frei wird *von* den verhängnisvollen ‚Weltwahrheiten‘ (und ihren Repräsentanten) und dass er andererseits frei wird *für* eine Hoffnung, die auch dann noch zu hoffen wagt, wenn andere keinen Grund zu hoffen mehr sehen.

Dieser Glaube ist jedoch nicht einfach nur eine andere – positivere – *Weltanschauung*, die lediglich die Verwerfungen und Verkrampfungen des Daseins in ein helleres und trostvolleres Licht stellt, doch ansonsten alles beim Alten lässt. Sich der Wahrheit des himmlischen Vaters anzuvertrauen, bedeutet eben nicht nur, zur Kenntnis zu nehmen, dass in *ihm* und durch *ihn* alles versöhnt ist, sondern es heißt auch, *selber* bereit zu sein, die göttliche Versöhnung im eigenen Leben praktisch werden zu lassen (vgl. z.B. Joh 20, 23; Mk 4,24; bes. Mt 5-7). Wenn Jesus die Menschen auffordert, gütig, barmherzig, gerecht und vor allem vergebend zu sein, so geschieht dies nicht, weil ein neues Gesetz – also wiederum Pflicht und Moral – dies forderte, sondern weil man in der Wahrheit des Reiches Gottes gar nicht anders kann, als *göttlich* – das heißt: allein aus Liebe – zu handeln. Wer sich als ‚wiedergeborenes Kind Gottes‘ begreift, vollzieht zwar vor der Öffentlichkeit einen *sittlichen* Paradigmenwechsel, indem er die Prioritäten der Welt gegen das „Gebot der Liebe“ (Joh 13,34) eintauscht – er „ändert sein Leben“, Eph 4,22 –, und doch geht es um weitaus Bedeutenderes. Denn in seiner Seele findet nicht weniger als ein kompletter Seins- oder Identitätswechsel statt: Als *Getaufte* – als *neu* Geborener (vgl. Joh 3,5) – versteht er sich nunmehr als ‚Bruder‘ oder ‚Schwester‘ oder als ‚Freund‘ Jesu Christi und damit als ‚Familienmitglied‘ im Hause Gottes (vgl. Mk 3,35; Joh 15,15; Eph 2,19).¹³³

¹³³ Vgl. zur Familienmetaphorik: Jürgen WERBICK, Bilder sind Wege, 201-262; Klaus SCHOLTISSEK, Kinder Gottes und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie, in: Ekklesiologie des Neuen Testaments (= FS Karl Kertelge), hg. v. Rainer KAMPLING/Thomas SÖDING,

Ursprung, Fundament und Lebenskraft dieser neuen Familie ist jener gute und schöpferische Geist Gottes, von dem auch Jesus erfüllt und beseelt ist. In diesem Geist, in der *Liebe*, sind alle eins (vgl. Joh 17,21); er hebt die früheren Definitionen, Unterscheidungen und Gewissheiten auf (vgl. 2 Kor 5,17); er stiftet das neue Gottesvolk, und auf ihm gründen das „Haus“, der „Tempel“ oder die „Wohnung Gottes unter den Menschen“ (Eph 2,22; 1 Kor 3,16; Offb 21,3). Dieser „Geist der Wahrheit“ – dieser ‚Geist der *Liebe*‘ (vgl. Röm 5,5) – führt in die letzte, entscheidende und „ganze Wahrheit“ ein (Joh 16,13; vgl. 14,17), und er widerlegt damit die vermeintlichen ‚Wahrheiten‘ der Welt. Wahr sind am Ende nicht die Erkenntnisse von Menschen, sondern wahr ist allein die Liebe und alles, was in Liebe geschieht.

Jeden lädt Jesus dazu ein, diese „Wahrheit zu leben“ (3 Joh 1,4) und sich als „Kind Gottes“ (Röm 8,16f.) in die neue Familie inkorporieren zu lassen, auf dass der so Gerufene ganz bei Gott und Gott ganz bei ihm wohne. Wer aber in die göttliche Wohnung eingezogen ist – bei wem Gott selbst Wohnung genommen hat (vgl. Joh 1,12) –, ist sozusagen ermächtigt und befähigt, in gleicher Weise zu handeln, wie auch Jesus Christus gehandelt hat. In der Kraft des gemeinsamen Geistes ist ihm verheißen, nicht nur jene wunderbaren Werke zu vollbringen, die Christus vollbracht hat, sondern sogar noch größere (vgl. Joh 14,12-14; Mt 14,22-33). Denn zwischen ihm und dem Vater gibt es ebenso wenig eine Trennung wie zwischen dem Vater und dem Sohn oder wie zwischen dem Sohn und dessen Geschwistern (vgl. Joh 14,20; 15,4). Weil die Liebe alle Trennungen überwindet und „alles zusammenhält“ (Kol 3,14), schafft sie nicht nur eine völlig neue Gemeinschaft, sondern auch eine neue Wirklichkeit; es ist die Wirklichkeit des Reiches Gottes – allerdings noch nicht in Vollendungsgestalt, sondern unter den Bedingungen von Zeit und Raum. Indem der zum Glauben Gekommene den guten Geist Gottes in sich *wahrnimmt* und wirksam werden lässt, bittet er gewissermaßen darum, in die göttliche ‚Kultur der Liebe‘ hineinverwandelt zu werden (vgl. Joh 13,35); damit sagt er sich von den „Elementen der Welt“ los (Kol 2,20) und wird zu einer „neuen Schöpfung“ (2 Kor 5,17).

So unbegreiflich diese Perspektive möglicherweise klingt, so konsequent folgt sie dem Wesenswunsch Gottes nach einer unwiderruflichen Wiederherstellung der verlorengegangenen Nähe und Gemeinschaft. Was Stolz oder Ängstlichkeit im Menschen zugeschüttet hatten – nämlich *in Wahrheit* ein „geliebtes Kind Gottes“ (Eph 5,1) zu sein –, fördert Jesus wieder ans Tageslicht und ruft es ins Bewusstsein, indem er mit jedem auf ganz unbekümmerte Weise so verkehrt, als sei er – wie Jesus selbst – nichts anderes als ein Familienmitglied Gottes (vgl. 1 Joh 3,1). Wenn Jesus die Menschen in seine Nachfolge einlädt, fordert er von ihnen nichts Fremdes oder

Schweres und auch nichts, was sie nicht leisten könnten (vgl. Mt 11,29f.; Dtn 30,11-14); er knüpft lediglich an das ‚vergessene Göttliche‘ – an die Begabung zur *Liebe* – an und fordert es heraus. Mit fast kindlichem Vertrauen setzt er in gewisser Weise voraus, dass jeder Mensch ‚tief in seiner Seele‘ nicht nur ein *liebenswertes*, sondern mehr noch ein *liebesfähiges* und *liebesbedürftiges* Wesen ist, das sich bislang (nur) nicht getraut hatte, dem Ruf seiner (göttlichen) Seele – dem Ruf der Liebe – zu folgen.

An „Göttliches“ zu glauben und Jesus nachzufolgen ist – wie Hegel schreibt – „nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre. (...) Der Glauben an das Göttliche“ ist also nicht gewissermaßen ‚von außen‘ implementiert oder kommt zu einem zuvor ‚gottlosen‘ Wesen hinzu, sondern er „stammt (...) aus der Göttlichkeit der *eigenen Natur*“, ist also *als Möglichkeit* immer schon vorhanden. Wenn es stimmt, dass nur Gleiches Gleiches erfassen kann, bedarf es – um das verborgene Potential der (göttlichen) Liebe in sich selbst erkennen zu können – allerdings einer „Modifikation der Gottheit“¹³⁴, also der *Gnade* bzw. des *Wirkens des Geistes*. Dem Ruf Jesu zu folgen, bedeutet also zuallererst, sich selbst etwas zuzutrauen, was man bis dahin wahrscheinlich für unmöglich gehalten hatte: sich auf nichts anderes als auf die ‚Kraft der Liebe‘ zu verlassen (vgl. Lk 9,3; 1 Kor 16,14); sodann heißt es, sich immer wieder für die Liebe zu öffnen, sich für sie zu entscheiden und sich ganz von ihr bestimmen zu lassen.¹³⁵

Doch solange jemand, dessen wahre „Heimat im Himmel“ (Phil 3,20) ist, in einer ‚lieblosen‘ Welt lebt, muss es ihm vorkommen, als befinde er sich „in der Fremde“ (2 Kor 5,6) und als schwebe er gleichsam in einem seltsamen „Mittelzustand“. Denn auf der einen Seite spürt er im „Gefangenliegen unter der Wirklichkeit“ das dunkle „Fernsein von dem Göttlichen“, und auf der anderen Seite fühlt er sich dennoch ganz „aus Gott“ und dem „göttlichen Leben“ existentiell verbunden (vgl. 1 Joh 4,4). Offenbar zeichnet es die irdische Gotteskindschaft aus, dass sie mehr durch ein glaubendes „*Ahnen*“¹³⁶ (...) des Göttlichen“ und ein „*Verlangen* der Vereinigung mit ihm“ gekennzeichnet ist als durch direkte Anschauung oder unmittelbares Erleben (vgl. 1 Kor 13,12). Erfüllt vom Glauben an die Kraft der Liebe und motiviert von der „*Begierde* gleichen Lebens“ denkt, redet und handelt der Glaubende zwar wie jemand, der Christus in sich hat (vgl. Gal 2,20), doch zugleich muss er anerkennen,

¹³⁴ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 64 (kursiv v. m.).

¹³⁵ Vgl. Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 194-220.

¹³⁶ Möglicherweise handelt es sich bei dem Wort „Ahnen“ um einen Setzfehler (org. „Ahnden“).

dass die Vollendung der Gemeinschaft noch aussteht (vgl. Gal 2,20; 1 Kor 2,6) und er immer wieder von inneren Versuchungen bedrängt und von äußeren Widerständen behindert wird.

Der Wahrheit der göttlichen Liebe zu *glauben* bedeutet also, jene ursprüngliche und unverlierbare Gotteskindschaft als einzige Wirklichkeit gegen allen Augenschein vertrauensvoll anzunehmen, bis man am Ende der Zeiten „zum unendlichen Leben“¹³⁷ gelangt. Es würde gelten, jederzeit so zu leben und zu handeln, als sei man in dieser Welt ein ‚Bürger des Himmels‘. Sein Ziel – die ewige ‚Vollendung‘ – findet der Glaubende erst in der eschatologischen „Rückkehr zur Gottheit, aus der der Mensch geboren ist“; hier schließt sich der „Zirkel seiner Entwicklung“¹³⁸, hier ist er endgültig zuhause.

Bis dahin liegt die spezifische Berufung des Glaubenden darin, mit den Mitteln und Möglichkeiten, die ihm mit seiner Person und in dieser Welt zur Verfügung stehen, der Wirklichkeit der Liebe Gestalt zu geben und ihre Wahrheit zu bezeugen. Erwartungsgemäß hat der existentielle ‚Positionswechsel‘ auch seinen Preis: Wer in der täglichen Lebenspraxis eines Geistes mit der wunderbaren Vater-Liebe sein will – wer Gott gewissermaßen ‚nachahmen‘ will –, kann nicht anders, als die alte Heimat seiner Urteile, Muster, Begriffe, Traditionen, Gewissheiten, ja vielleicht sogar die seiner Vernunft zu verlassen. Sein früheres Leben – die zurückgelassene Welt – wird dem Glaubenden schal und falsch vorkommen; er wird den Eindruck haben, lange Zeit nicht ‚er selbst‘ gewesen zu sein und an seinem ‚eigentlichen‘ Leben ‚vorbeigelebt‘ zu haben. Im Glauben an die alles überwindende Macht der Liebe begibt er sich wahrhaft ins Offene; er hat den Mut, viel zu riskieren, weil er nicht mehr sich selbst und seinen Fähigkeiten vertraut, sondern alles von seinem allmächtig-liebenden Gott erwartet.

Obwohl der Glaubende seinen Ursprung und seine Vollendung in Gott sieht, steht er nicht über der Geschichte, sondern fest in ihr. Deshalb wäre er niemals in der Lage, die schrecklichen Unverfügbarkeiten und die schweren Schicksale der Menschen zu verharmlosen, zu verklären oder gar zu rechtfertigen. Weil er die Liebe Gottes in sich trägt – weil er „Wesen und Gestalt des Sohnes“ (Röm 8,29) angenommen hat –, kann er angesichts von Übel und Bösem nicht anders, als sich von der Bedürftigkeit der Menschen zutiefst berühren zu lassen. Solidarisch und mitfühlend trauert er mit den Trauernden und leidet er mit den Leidenden (vgl. Röm 12,15; Sir 7,34), aber er trauert und leidet niemals fatalistisch, weil er weder ‚hinter‘ noch ‚in‘ den Menschenschicksalen eine höhere Ordnung oder einen tieferen Sinn erkennen kann. So-

¹³⁷ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 64f. (kursiv v. m.)

¹³⁸ Ebd., 69.

gar schlimme unverfügbare Ereignisse und Lagen betrachtet er mit einer erstaunlichen Nüchternheit – niemals interpretiert er sie als ‚Sprache‘ eines willkürlichen Schicksals oder als ‚Willen‘ eines grausam-gerechten Gottes.

Weil es der Glaubende allerdings auch meidet, den allzu verständlichen Deutungen jener Menschen zu folgen, die vom Schicksal persönlich betroffen sind und die deswegen eigentlich umso authentischer urteilen könnten, kann er in den Widerfahrungen auch niemals *per se* eine ‚Katastrophe‘ oder ein ‚Verhängnis‘ sehen. Er weiß genau, wie utopisch und unrealistisch manche Erwartungen an das Leben sind, und er ist vernünftig genug, um zu wissen, dass längst nicht alle Erwartungen an ein ‚gutes‘ Leben (und bisweilen noch nicht einmal die einfachsten Wünsche) in Erfüllung gehen. Alles ist für ihn das, was es ist – niemals ist es *mehr* oder etwas *anderes*, und erst recht ist nicht das, wozu ‚kluge‘ Menschen es machen wollen. Denn aus der Perspektive des Glaubens entscheidet der Mensch nicht nur nicht über das, was ‚gut‘ ist, sondern auch nicht über das, was ‚hoffnungslos‘ oder ‚unüberwindlich‘ ist; ein solches Urteil überlässt er allein Gott. Wegen seiner Reserve gegenüber allen menschlichen Interpretationen, Kategorien und Bewertungen – und seien sie auch noch so plausibel – betrachtet der Glaubende unvermeidliche Schicksale nicht *von vornherein* als ‚ausweglose Verhängnisse‘, sondern allenfalls als *Herausforderungen* oder *Prüfungen* des Gottvertrauens.¹³⁹

Dabei will der Glaubende weder vor der ‚Macht des Schicksals‘ kapitulieren noch an der eigenen Ohnmacht verzweifeln. Stattdessen lässt er sich vom Unverfügbaren herausfordern und stellt sich der ungeschönten Wirklichkeit des Daseins; aber er stellt sich ihr als jemand, der eine *Hoffnung* hat, und er wagt diese Hoffnung, obwohl sie nach den Kategorien und Erfahrungen der Welt absolut abwegig erscheint. Weil er den Geist göttlicher Liebe in sich spürt (vgl. Röm 5,5), sieht er „mehr“ und „vollständiger“ (Hegel) als der „homo animalis“ (1 Kor 2,14; Nova Vulgata), und deshalb setzt er alles daran zu verhindern, dass sich die Menschen mit ihren hoffnungslosen Begriffen und ihren pessimistischen Bewertungen die Interpretationshoheit über das Unverfügbare aneignen. Er will sie – wie sein Bruder Jesus – vor den fatalen Konsequenzen bewahren, die sie selbst erst heraufbeschwören, wenn sie sich mehr auf ihre Vernunft- und Erfahrungsgewissheiten als auf die Wahrheit der Liebe Gottes verlassen.

Dagegen versucht der Glaubende, *wie Gott* zu handeln, ihm „ähnlich zu sein“ (vgl. 1 Joh 3,2) und ihn gleichsam *nachzuahmen*, indem auch er nicht auf das achten will,

¹³⁹ Wahrscheinlich würde auch Friedrich Nietzsche zustimmen, im Schicksalhaften eine *Herausforderung* oder eine *Prüfung* zu sehen, doch sähe er darin keinen Ernstfall des Glaubens an die Liebe Gottes, sondern eher eine Bewährung des Glaubens an sich selbst und gleichzeitig eine Chance – sofern man dem Schicksal tapfer die Stirn bietet – zur Selbststeigerung.

worauf die Welt achtet, und indem auch er nicht das für wichtig halten will, was die Welt für ‚wichtig‘ hält (vgl. 1 Sam 16,7). Wie sein himmlischer Vater sieht auch der Christ die Schicksale seiner Mitmenschen nicht mit dem wertenden und beurteilenden Blick einer in sich selbst gekrümmten Welt, sondern gleichsam ‚sub specie aeternitatis‘ – also mit den zärtlichen, alles einschließenden und alles bejahenden Augen eines Liebenden. Und wie jeder wahrhaft Liebende sich allein für das *Herz* des Geliebten interessiert und ihm alles andere ganz belanglos wird, so *übersieht* auch der Christ den gesellschaftlichen Status, das Aussehen, den Krankheits- oder Gesundheitszustand, das wirtschaftliche Vermögen oder die früheren Verfehlungen seiner Schwestern und Brüder. Solche ‚Äußerlichkeiten‘ sind angesichts seiner übergroßen Liebe, die (zumindest ihrer Intention nach) allem standhalten und alles gut sein lassen will, nicht mehr entscheidend und vielleicht auch nicht mehr bedeutend. Stattdessen erkennt der Glaubende im anderen einzig das, was auch er selbst ist: das *Kind Gottes* – so wenig und gleichzeitig so viel.

Freilich muss auch der Christ unverfügbare Widerfahrnisse und übermächtige Widersacher hinnehmen, aber er weigert sich, sie selbst dann als ‚böswilligen Feind‘ oder als ‚bedrohlichen Gegner‘ zu betrachten, wenn sie seinem ‚natürlichen‘ Wertempfinden und seiner persönlichen Lebens-Erwartung widersprechen. So groß ist sein Vertrauen auf die Liebe des Himmels, und so sehr fühlt er sich mit der gesamten Schöpfung verbunden, dass er nichts und niemanden *als* Feind oder *als* Gegner betrachten kann und deshalb auch niemals mit Gewalt auf Gewalt reagiert (vgl. Mt 5,39-44; Lk 6,27-36).¹⁴⁰

Weil sich der Christ in der allmächtigen Liebe seines Gottes in unübertrefflicher Weise *sicher* und *gut aufgehoben* weiß, muss er für seine Sicherheit und Integrität nicht länger selbst aufkommen. Denn mit Gottes unbedingtem Ja – mit dem Versprechen eines „äonischen Lebens“ (Joh 3,15) im Reich seines himmlischen Vaters – ist ihm etwas geschenkt, was er sich niemals selbst verschaffen könnte (vgl. Röm 8,21); und mit dem Für-wahr-Halten dieses göttlichen Versprechens erlangt er eine Freiheit, die die ‚Freiheiten‘ der Welt kümmerlich aussehen lässt.

¹⁴⁰ Ohne Zweifel handelt es sich bei dieser Darstellung tatsächlich um eine ‚Hochform‘ christlichen Glaubens (und sicherlich auch um eine besondere Gnade). Dass eine solche Haltung aber möglich ist, zeigt z.B. die Vita des hl. Franziskus: „Er lud auch alle Geschöpfe zum Lobpreis Gottes ein und durch Worte, die er einstens gedichtet, forderte er sie auf zur Liebe Gottes. Ja, sogar den Tod persönlich, allen schrecklich und verhasst, forderte er auf zum Lobpreis. Fröhlich ging er ihm entgegen und lud ihn ein zu Gast: ‚Sei willkommen, mein Bruder Tod!‘ Zum Arzt aber sagte er: ‚Mut, Bruder Arzt, sag es mir nur, dass der Tod sehr nahe ist; er wird mir die Pforte zum Leben sein!‘“ (Thomas von Celano, Vita 2, 217); vgl. auch die letzte Strophe des ‚Sonnengesangs‘.

Deshalb kann der Christ – wenn es gut geht – *in großer innerer Freiheit* auch jede kleine Verbesserung des Alltags, jede günstige Wendung des Schicksals, jedes unerwartete Geschenk, jeden unverhofften Glücksfall, aber auch jede hilfreiche Tat und jeden Fortschritt von Wissenschaft und Technik – also all das, was nach menschlichen Maßstäben als ‚positiv‘, ‚nützlich‘ oder ‚gut‘ bezeichnet wird –, dankbar und mit echter Freude annehmen. Aufrichtig kann er die Vorteile und den „geringen Vorsprung“, den das „Leben vor dem Tod hat“¹⁴¹, genießen – aber er genießt das Widerfahrene besonnen und mit *Distanz*, bleibt ihm doch das Schöne des Daseins ebenso ‚äußerlich‘ und ‚beliebig‘ wie das Schlimme (vgl. 1 Kor 7,30). Weil weder Freud noch Leid seine *Seligkeit* – nämlich die ewige Gemeinschaft mit Gott – beeinträchtigen, kann ihm niemals irgendetwas *alles* bedeuten, ja noch nicht einmal von überragendem Wert sein. Vielleicht aus diesem Grund beschreibt Dietrich Bonhoeffer den Christen als einen Menschen, der trotz erfahrenen Glücks nicht übermütig wird und der trotz erlittener Trauer nicht in Verzweiflung gerät. Als jemand, der die Einheit von göttlicher und menschlicher Welt in der gemeinsamen Liebe nicht nur für möglich, sondern auch für *wahr* hält, ist der Glaubende bereit, tatsächlich *alles* anzunehmen: Er kann sich überraschen und beglücken lassen von den kleinsten Zuwendungen oder Zufällen, aber kann auch das noch *gut sein lassen*, was die Welt für eine ‚Katastrophe‘ hält, und er kann auch dort noch voller Hoffnung sein, wo nach weltlichem Dafürhalten alles ‚aus‘ ist.

7. Infragestellungen, Zurechtweisungen

Offenbar besteht die Perspektive des Glaubens darin, trotz alles Schicksalhaften auf die allmächtige *Gottes-Treue* mit ihren unerschöpflichen Möglichkeiten zu vertrauen und in allen leidvollen Unverfügbarkeiten die Lebens-Hoffnung zu bewahren. Sichtbar und praktisch wird der Glaube freilich erst dort, wo es gelingt, eines Geistes mit Gott zu sein und – ganz wie der Schöpfer selbst – auch das noch *gut sein zu lassen*, was die Menschen aus unterschiedlichen Gründen nicht gut sein lassen können. Wer die Option des Glaubens ergreift, muss bereit sein, den geschützten Hafen der Welt-‚Wahrheiten‘ zu verlassen und sich aufs offene Meer hinauszuwagen, wo er keine andere Sicherheit finden wird als das grenzenlose Vertrauen auf Gott – und die Hoffnung, dass dieser ihn ‚führt‘ (vgl. Lk 9,57-62). Mit diesem existentiellen Paradigmenwechsel lässt der Glaubende zugleich die bürgerliche Enge seines Denkens und die vermeintliche Rechtmäßigkeit seiner Urteile zurück und traut sich in eine

¹⁴¹ Hermann SPIECKERMANN, Wenn Gott schweigt, in: : Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. KRATZ u. Hermann SPIECKERMANN, Tübingen 2008, 123.

Weite, in der einzig die Liebe der Maßstab allen Handelns ist. Er hört auf, die Vernunft- und Erfahrungsgewissheiten der Welt sowie ihre Begriffe, Kategorien und Bewertungsmuster für unumstößlich oder sogar für *wahr* zu halten. Wer Jesus nachfolgt, überschreitet gewissermaßen den irdischen Referenzrahmen und sagt sich von den etablierten Koordinatensystemen der Welt los (vgl. Mt 8,22; Kol 2,20). Rückhalt gibt ihm allein das göttliche Versprechen *bedingungsloser Treue*, dem er mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele vertraut (vgl. Dtn 6,5 u. ö.; Mk 12,30).¹⁴² In dem Maße jedoch, wie sich der zum Glauben Gekommene als Mitbürger des Himmels begreift und sich in Gott beheimatet, werden ihm die Systeme und Satzungen, die Theorien und Thesen der Menschen suspekt. Weil er durch die Freiheit des Geistes Christi in gewisser Weise aus der Welt herausgenommen ist (vgl. 2 Kor 3,17), wird es ihm möglich, die Hilflosigkeit der menschlichen Programme zu erkennen, ihre oft interessegeleiteten Motive aufzudecken und ihren vollmundigen Wahrheitsanspruch zu bezweifeln. Behauptet jemand beispielsweise, ein anderer sei ‚gut‘ oder ‚böse‘ oder etwas sei ‚sinnvoll‘ oder ‚unnützlich‘, so stellt der Christ diese Bewertungen *grundsätzlich* in Frage. Denn mehr als die oberflächlichen Etikettierungen interessieren ihn die versteckten Egoismen, die verborgenen Wünsche und die im Hintergrund stehenden Ängste, die Menschen veranlassen, sich über die Schöpfung und ihre Mitgeschöpfe zu erheben und in dieser oder in jener Weise über sie zu urteilen. Weil er allein der Liebe (Gottes) vertraut, die alles und jeden *gut sein lassen* kann, misstraut er sämtlichen Urteilen von Menschen – auch den eigenen –,

¹⁴² Kultur- und Sprachhistoriker haben zeigen können, dass es im deutschsprachigen Raum etwa seit der sogenannten Sattelzeit (ca. 1770-1830) zu einer auffälligen Bevorzugung des Begriffs ‚Vertrauen‘ gegenüber dem älteren Begriff ‚Treue‘ kommt. War das klassische ‚Treue‘-Verhältnis (beispielsweise zwischen Fürst und Untergebenen oder zwischen Kirchenleitung und Gläubigen, aber auch zwischen Eheleuten oder innerhalb von Familien) im Sinne eines wechselseitigen juristischen Treueversprechens gewissermaßen kritiklos akzeptiert und an keine Bedingungen geknüpft, so wandelt sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die objektive Treue-Pflicht zur *Selbstverpflichtung*; man entscheidet sich, *treu zu sein*, und stellt das Treue-Versprechen zugleich *unter Bedingungen*. Man will offenbar nur noch aus *eigener Entscheidung* und aus *freiem Entschluss* einem Menschen oder einer Institution Vertrauen entgegenbringen. Wer Vertrauen erwartet, kann nicht mehr ohne Weiteres mit Zustimmung rechnen, sondern muss seine *Vertrauenswürdigkeit* erst ausweisen. Damit wird die Integrität des Anderen, aber auch der eigene Nutzen, zusehends zum maßgeblichen Kriterium für die persönliche Entscheidung, ein Vertrauens-Angebot anzunehmen, um dann selbst Vertrauen zu *schenken*. – Hatten die früheren ‚Treue‘-Verhältnisse noch eine eher institutionell-gesellschaftliche Legitimation, werden die moderneren ‚Vertrauens‘-Verhältnisse zu einer höchst individuellen Angelegenheit, für die der Einzelne allerdings auch die volle Verantwortung übernimmt.

und seien sie noch so souverän und überzeugend begründet; zu gut weiß er, dass niemand sich selbst zu sicher sein sollte.

Besonders wenn eitel und *vernichtend* geurteilt wird, wenn Menschen in Ecken gestellt werden, aus denen sie niemals wieder herauskommen sollen, wenn man sie auf etwas festlegt, das sie selbst nicht (mehr) ändern können, und wenn dann auch noch die *eigenen* Urteile mit der Autorität Gottes legitimiert werden, kann der Christ nicht anders, als sich schützend vor jene zu stellen, denen die selbstherrliche Verurteilungsfreude zum Verhängnis wird. Wenn Menschen in verhängnisschaffender Weise über Menschen urteilen, wenn endliche Wesen andere endliche Wesen rücksichtslos und auf alle Zeiten auf etwas festschreiben und damit *Opfer* ‚produzieren‘, stellt der Christ nicht nur das einzelne Urteil, sondern das *Urteilen überhaupt* in Frage. Er lässt nicht zu, dass kontingente Geschöpfe nach der Ewigkeit greifen und sich erdreisten, endgültig und absolut zu richten. Selbst wenn die ganze Welt von der Notwendigkeit und der Rechtmäßigkeit des Urteilens überzeugt wäre und mit Stolz und ‚guten‘ Argumenten über Menschen, Ereignisse und Lagen richtete, würde der Christ dies als Anmaßung interpretieren und ohne zu zögern die gesamte Welt-Kultur kritisieren. Es ist ihm ein Ärgernis – und er empfindet es zugleich als gotteslästerlich –, wenn sich die Geschöpfe herausnehmen, nicht nur die *gegenwärtigen* Umstände festzuzementieren, sondern auch noch die *zukünftigen* Möglichkeiten zu kontrollieren. Der Christ erträgt keine Verhängnisse, und erst recht erträgt er sie dann nicht, wenn sie von Menschen verursacht werden. Mit dieser Haltung und seiner prinzipiellen Skepsis gegenüber den ‚Weltweisheiten‘ wird er zugleich zum Verteidiger der göttlichen Freiheit und zum Türöffner des göttlichen Heils.

Denn als jemand, der in der Welt Gottes lebt und *alles* von ihm erwartet (vgl. Mk 10,27), weiß der Christ, dass „alles, was man sieht, auch anders sein könnte und dass alles, was man überhaupt beschreiben kann, auch anders sein könnte“¹⁴³. Deshalb glaubt er im Unterschied zu jenen, die in ihre eigenen ‚Wahrheiten‘ geradezu vernarrt sind, an die Entwicklungs- und vor allem an die *Wandlungsfähigkeit* der gesamten Schöpfung (vgl. Röm 8,22). – Und er glaubt, dass dies jederzeit und für jeden möglich ist.

Dass jemand, der eine solche Freiheit lebt, als Störenfried, Querulant, Außenseiter und schlimmstenfalls sogar als Feind des Establishments angesehen wird, bleibt ihm höchstwahrscheinlich nicht erspart, und dennoch glaubt er fest an die Kraft des „Samenkorns“ und „Sauerteigs“ (Mt 13,31.33) – also daran, dass dieser Welt Größeres, Heileres, Erfüllenderes und Vollkommeneres verheißen ist (vgl. Lk 6,38). Nicht triumphalistisch, nicht überheblich, sondern in Demut und mit Selbstzweifel transzendiert der Glaubende die ‚Verhängnisse‘ der Welt. Er ignoriert die angeblichen

¹⁴³ Ludwig WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, Satz 5.634, 88.

‚Ausweglosigkeiten‘, und er missachtet die behaupteten ‚Endgültigkeiten‘; stattdessen räumt er – aus Liebe – jedem und allem *Freiheit* ein. Weil er seinem geisterfüllten Herzen (vgl. 2 Kor 1,22) mehr vertraut als dem, was seine Augen sehen, weigert er sich, die glatten Begriffe und die eindeutigen Kategorien der Urteils-Eiferer anzukennen oder der Mehrheitsmeinung zu folgen. Für ihn haben die alten ‚Für-tot-Erklärungen‘ ihre Macht endgültig verloren. Er ist fest davon überzeugt, dass in Gottes allmächtiger Liebe – in der Seligkeit des Himmels – nichts ‚Unheilbares‘, ‚Hoffnungsloses‘ oder ‚Aussichtsloses‘ existiert, und er glaubt, dass Gottes Reich bereits dort gegenwärtig ist, wo „alle Einseitigkeiten, alle Ausschließungen, alle Schranken (...), alle Trennungen, alle beschränkten Verhältnisse verschwunden“¹⁴⁴ sind. Denn als „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17; Gal 6,15) wird der Christ ein ‚Familienmitglied‘ Gottes (vgl. Mt 12,50) und darf sich mit jedem und allem *versöhnt* fühlen: Er ist mit sich selbst und seinen Mitmenschen ebenso *eins* wie mit der gesamten Schöpfung, der Geschichte – und mit Gott selbst.¹⁴⁵

Wer sich mit Gott versöhnen lässt und das heilvolle *Versöhntsein* in seiner Liebe als die einzige „wirkliche ‚Wahrheit““¹⁴⁶ annimmt (vgl. 2 Kor 5,20), kann kaum anders, als sich über die angeblichen ‚Wahrheiten der Welt‘ zu empören. Denn für ihn stellen die von Menschen in Umlauf gebrachten ‚Wahrheiten‘ bedauernswerte Verirrungen oder sogar bewusste Irreführungen dar (vgl. Joh 8,44; Röm 1,25; 1 Joh 3,7), weil sie die verhängnisvollen Unversöhnlichkeiten der Welt nicht nur stabilisieren, sondern viel zu oft erst produzieren. Jemand, der voll und ganz der Liebe lebt,¹⁴⁷ wird es niemals akzeptieren können, wenn Menschen versuchen, ihre manifesten Lieblosigkeiten zu rechtfertigen, indem sie ihre Beurteilungs- und Handlungskategorien zu ‚unantastbaren Wahrheiten‘ erheben; zu groß ist sein Verdacht, dass jemand, der sich hinter dem Geltungsanspruch einer ‚Wahrheit‘ versteckt, die er selbst proklamiert hat, ihr größter Profiteur ist. Mögen die Erkenntnisse und Beurteilungen der Weltweisheit auch noch so aufgeklärt und vernünftig daherkommen, so erscheinen sie aus der Perspektive des ‚Allversöhnten‘ sämtlich als zynisch; denn wer liebt, kennt kein Maß, und wem die Einheit über alles geht, duldet keine Trennungen. Ein Liebender erträgt zwar vieles, aber er ist nicht bereit, die offenbar unvermeidlichen Opfer menschlicher Selbstüberschätzung hinzunehmen.

¹⁴⁴ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 51.

¹⁴⁵ Vgl. Thomas PRÖPPER, *Bewunderer und Nachfolger oder: Wer ist ein Christ?*, Predigt zu Gal 5,5f; 6,14-18, in: ders., *Gottes Ja – unsere Freiheit. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1983, 114-119.

¹⁴⁶ Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M. ⁸1997 (¹1954), 6.

¹⁴⁷ Vgl. die Strophe über den Heiligen Geist im IV. Hochgebet: „Damit wir nicht mehr uns selbst leben, sondern ihm hat er (...) als erste Gaben den Heiligen Geist gesandt“.

Wie der Herr selbst will auch der Christ jeden und alles gut sein lassen; gut sein lassen kann er allerdings jene nicht, die ihre Mitmenschen und die Schöpfung nicht gut sein lassen wollen. Den Selbstgewissen und Richtenden, den Urteilenden und Besserwissenden verweigert der Glaubende seine Bejahung, weil sie in ihrem Tun nicht die allversöhnende Liebe Gottes darstellen, sondern offenbar anderen Interessen und Motiven folgen. Hatte Jesus insbesondere die Pharisäer und Schriftgelehrten streng zurechtgewiesen und sie trotz aller Tragik – schließlich waren sie mehrheitlich von der Rechtmäßigkeit und Gottgefälligkeit ihres Tuns überzeugt und handelten deshalb in vermeintlich ‚guter‘ Absicht – scharf verurteilt (vgl. Mt 23,1-39), so gilt der Argwohn der Christen all jenen, die besser zu wissen meinen, was der Wille Gottes ist, wem seine Liebe gilt und wem sie verweigert gehört. Denn mit denen, die mit ihren Mitmenschen keine ‚Heilsgeschichte‘ anfangen können, kann auch der Christ nur schwer etwas anfangen. Für ihn ist es kaum zu ertragen, wenn ‚fromme‘ Menschen zwar auf der einen Seite treuherzig verkünden, dass in der Kraft des göttlichen Geistes jede Wandlung möglich sei, und wenn dieselben Menschen aber auf der anderen Seite ihren Mitmenschen Lebenschancen verweigern und Lebenszukunft unmöglich machen – und dies möglicherweise sogar im ‚Namen Gottes‘. Zorn und Zurechtweisung bleiben nicht aus, wenn sich selbsternannte oder bestellte Religionsfunktionäre die Position des Richters anmaßen und beurteilen wollen, wer oder was *vor Gott* ‚gut‘ ist. Sie machen das unendliche Erbarmen und die unermessliche Treue Gottes gleichsam zu ‚Kampfbegriffen‘ (vgl. Mt 7,6), mit deren Hilfe sie ihr Aussondern, Ausschneiden und Abtrennen zu legitimieren suchen. Damit bemächtigen sie sich in gewisser Weise des Himmels, weil sie *ihre* ‚Heils-Bedingungen‘ zwischen die bedingungslose Liebe des Schöpfers und seine Geschöpfe schieben (vgl. Mt 23,13), so dass am Ende das Verhängnis größer ist als zuvor.

8. „Wer glaubt, wird auf ewig nicht sterben. – Glaubst du das?“ (Joh 11,26)

Mit attraktiven Worten (vgl. Abs. 3 und 4) und erstaunlichen Taten (vgl. Abs. 5) hatte Jesus die Menschen eingeladen, ja aufgefordert, den größeren Möglichkeiten Gottes mehr Vertrauen zu schenken als fremden Autoritäten, eigenen Erfahrungen und allgemeinen Vernunftgründen (vgl. Abs. 6). Seinen Zuhörern hatte er immer wieder versichert, dass dem, der an die allversöhnende und alles überwindende Kraft der Liebe glaube und nicht zweifle (vgl. Mk 11,23), Augen und Herz für die Herrlichkeit des Himmels aufgingen (vgl. Lk 24,31f.). Wer sich hinauswage und sich dem gemeinsamen Vater-Gott anvertraue, werde erfahren, dass sein Leben in dessen guter Macht „wunderbar geborgen“ (Dietrich Bonhoeffer) sei. Gerade wo Men-

schen sich dem Unverfügbaren beugen müssten, weil all ihre Möglichkeiten erschöpft seien und sie keinen Ausweg mehr sähen, gebe es für Gott weder Trennung noch Grenze, weder Abbruch noch Tod; Gott könne auch dann noch Alternativen schaffen – es könne auch dann noch ‚weitergehen‘ –, wenn die Welt in bestimmten Ereignissen nichts anderes mehr sehe als ‚fürchterliche Verhängnisse‘. Immer wieder betont Jesus, man solle sich nicht auf das verlassen, was man für die ‚Wahrheit‘ halte, sondern einzig auf Gott, der die Wahrheit selbst sei.

Zweifellos fasziniert Jesu Verkündigung, doch findet sie ihre größte Herausforderung erst im physischen Tod, den man seit jeher für das Menschheitsverhängnis schlechthin hält. Was bleibt von den grenzenlosen Möglichkeiten Gottes, wenn nach ‚allgemeiner Erkenntnis‘ der Tod nicht nur alle Beziehungen abbricht und alle Zukunft beendet, sondern auch absolut unverfügbar, irreversibel und alternativlos ist? Denn soviel ist sicher: Nichts gilt als so *schicksalhaft*, nichts als so *endgültig* und nichts als so *wahr* wie der Tod.

Obwohl Jesus der „erwählte Sohn“ Gottes ist und das „Leben des Vaters in sich hat“ (vgl. Joh 1,34; 5,26), bleibt auch ihm der Tod nicht erspart. Die Evangelisten beschreiben Jesu ungerechtes und gewaltsames Sterben erstaunlich detailreich und auf eine Weise, als verdichteten sich darin gleichsam die Leiden und Ängste *jedes* Menschen (vgl. Joh 19,5). Ergreifend schildern sie, wie die Vernichtungs- und Verneinungskräfte der Welt in besonders perfider Art über die menschengewordene Liebe herfallen und sie geradewegs in ein eschatologisches *Drama* ziehen. In diesem schicksalhaften Konflikt geht es um die alles entscheidende Frage, ob die Macht der göttlichen Liebe stark genug sein wird, um den ärgsten und mächtigsten Feind der Menschen zu vernichten (vgl. 1 Kor 15,26)? Wird Gott auch über das Unverfügbars-te des Unverfügbaren noch verfügen können, so dass sich am Ende die *Lebens-*Wahrheit des Himmels (vgl. Hld 8,6) gegen die *Todes-*‚Wahrheit‘ der Erde durchsetzt? Und ist die Wirklichkeit Gottes tatsächlich ein unbegreifliches (‚Über‘-)Leben, das mit menschlichen Kategorien nicht mehr zu fassen ist und die Weisheit der Welt Lügen straft (vgl. Röm 1,25)? – Der Ausgang dieses Kampfes entscheidet über nicht weniger als alles: Siegt die Liebe über den Tod, hat der Glaube einen Grund und die Hoffnung ein Ziel; siegt aber der Tod über die Liebe, ist die „Verkündigung leer“ und der „Glaube sinnlos“ (1 Kor 15,14).

Jesus stellt sich dem Konflikt, und er wirkt darin fast wie der *tragische Held*,¹⁴⁸ der auch dann noch sich selbst und seiner innersten Überzeugung – nämlich von seinem Abba-Gott allmächtig geliebt zu sein – treu bleiben will, wenn das Böse und der Tod sich durchzusetzen scheinen. Obwohl ihm ein übermächtiges und unaufhalt-sames Nein entgegenschlägt, hält er weiterhin am bedingungslosen göttlichen Ja

¹⁴⁸ Vgl. Kap. B, Abs. III, 2, d und B, III, 3.

fest; er will der Wahrheit treu sein, weil er glaubt, dass sich die Wahrheit auch ihm gegenüber als treu erweisen wird.¹⁴⁹ Mag man ihn auch verraten und verkaufen, ihn ablehnen und bespotten, ihm alles nehmen und ihn am Ende einsam und sterbend zurücklassen, so will er – trotz allem! – dem Lebens-Versprechen seines Gottes vertrauen und das unvorstellbare Elend auf sich nehmen (vgl. Mk 14,36). Er sieht keine Rettung, und vielleicht kann er sie sich noch nicht einmal vorstellen, und dennoch *hofft* er wider alle Hoffnung, dass es am Ende *gut* ausgehen und Gott ihn retten werde.

Möglicherweise hat Jesus sein gewaltsames Sterben in Kauf genommen – vielleicht hat er es sogar provoziert –, aber er hat es ganz sicher nicht erstrebt oder gar geplant. Sein Tod erscheint eher wie die Selbst-Hingabe eines Menschen, der sich in Freiheit und mit Leib und Seele entschlossen hat, die Wahrheit Gottes und nicht die ‚Wahrheiten‘ der Menschen zu glauben. Obwohl er in gewisser Weise der Welt zum Opfer fällt, dürfte er seinen Tod nicht im Sinne eines religiös-sakrifiziellen Opfers verstanden haben, hatte er doch immer wieder betont, wie fern es seinem Gott liege, Opfer zu fordern (vgl. Mt 9,13; 12,7; Mk 12, 33). Jesus stirbt nicht – gewissermaßen *final* –, *um* etwas zu bewirken, hervorzulocken, auszugleichen, wiedergutzumachen oder um Gehorsam oder Unterwürfigkeit zu zeigen, sondern Jesu Sterben wirkt wie eine hoffende Selbst-Hingabe als Preis seiner Treue – also gleichsam *konsekutiv* (vgl. Phil 2,6-11). Indem er das Menschen-Schicksal annimmt, dem Tod in die Augen schaut und ihn auf sich nimmt, wird der Einsatz seines Lebens zum Glaubenszeugnis für die Wahrheit der göttlichen Liebes-Wirklichkeit (vgl. Joh 18,37) und zum „*Beweis* seiner Lehre“¹⁵⁰.

Würde Jesus an dieser Stelle fliehen oder kämpfen, sein Recht einfordern oder sich verteidigen – also der Gewalt und dem Bösen letztlich doch widerstehen –, wäre dies ein Widerruf von allem, was er zuvor gelebt und gepredigt hat (vgl. Joh 18,36). Denn der „Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16,16) verriete den Geist der *allumfassenden* und bedingungslosen Bejahung, – er verriete seine Sendung und sich selbst –, wenn er sich dazu hinreißen ließe, die zu hassen, die ihn hassen. Statt der Wahrheit der Liebe folgte er den anerkannten Welt-, ‚Wahrheiten‘ und orientierte sich an dem, was die Menschen für ‚gut‘, ‚gerechtfertigt‘ und ‚in Ordnung‘ hielten. Vielleicht fände er sogar Zustimmung und Verständnis, doch schlosse er sich der irdischen Unkultur des Unterscheidens und Verurteilens an, wählte ebenso aus wie alle anderen und würde nicht *jeden* und *alles* gut sein lassen können. Damit hätte er jedoch „nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen“ (Mk 8,33).

¹⁴⁹ Vgl. Michael GELVEN, *Why me?*, 103 („being true to truth“).

¹⁵⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 40, Bd. II, 1202 (kursiv i. O.).

Jesus lebt offenbar so tief in der ‚Welt Gottes‘ – er *ist* so sehr diese ‚Welt Gottes‘ –, dass es ihm gar nicht anders möglich ist, als sogar sein Leidensschicksal in göttlich-liebender Perspektive zu sehen und anzunehmen. Deshalb richtet Jesus nicht über seine ungerechten Richter (vgl. Lk 6,37), deshalb klagt und hadert er nicht, sondern er „bittet, er leidet, er liebt *mit* denen, *in* denen, die ihm Böses tun“. Weil in der ‚Welt Gottes‘ nichts wichtiger ist als die *Einheit aller mit allen* und weil in ihr nichts eine höhere Bedeutung hat als die *vorbehaltlose Versöhnung*, verzeiht er sogar seinen Peinigern und ihren willfährigen Helfern (vgl. Mt 5,43-48; Lk 23,34). Zum Erstaunen vieler protestiert Jesus nicht gegen das Unabwendbare, sondern schweigt selbst dort, wo er reden könnte (vgl. Mt 26,62f.; Joh 19,9f.). Niemandem – auch nicht dem Bösen – will er Widerstand leisten, sondern „ihn *lieben*“. ¹⁵¹ „Gerade ein solcher Tod“, schreibt Friedrich Nietzsche, „*war* eben dieses ‚Reich Gottes‘“ ¹⁵².

Weil Jesus so sehr an das lebendige Gut-Sein seines Gottes und an dessen Treue glaubt, weil er so fest hofft, dass die Liebe seines himmlischen Vaters stärker ist als alles scheinbar Unverfügbare – stärker sogar als das Böse, das Unrecht und der Tod –, wird sein elendes Leiden am Kreuz zur schlimmsten Bewährungsprobe des Gottvertrauens. So „schauerlich die Paradoxie“ (Friedrich Nietzsche) auch ist: Ausgerechnet am Kreuz bewährt und bewahrheitet sich nicht nur die Glaubenskraft des Sohnes, sondern auch die liebende Allmacht des Vaters und damit die Glaubwürdigkeit des Glaubens. Ist Gottes allmächtige Liebe stark genug, um einen Menschen durch dessen physischen Tod hindurchzutragen und das gegebene Treueversprechen einzulösen, so dass dieser es wagen kann zu sagen: „In deine Hände lege ich (voll Vertrauen) meinen Geist“ (Ps 31,6; Lk 23,46)? – Am Ende stirbt Jesus einen grausamen Tod, und aus der Perspektive menschlicher Gewissheiten scheint unzweifelhaft festzustehen, dass ihn die tödlichen Mächte und Gewalten *völlig* überwältigt haben. Wäre diese *Wahrnehmung* wahr, wäre der Tod nicht nur die unausweichliche Bestimmung der Menschen, sondern zugleich ihr *absolutes Verhängnis*. Denn seine Überlegenheit würde zeigen, dass nicht die Liebe (Gottes) allmächtig wäre, sondern die Erbarmungslosigkeit des Todes; er wäre der endgültige und unumstrittene „Herrscher der Welt“ (Joh 14,30), dessen einzige ‚Gerechtigkeit‘ darin bestünde, niemanden zu verschonen.

Das Osterereignis widerlegt jedoch die scheinbare ‚Todes-Wahrheit‘ der Welt und entmachtet ihren vermeintlichen Machthaber. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments lässt sich der gekreuzigte Herr von seinen Vertrauten in einer Weise wahrnehmen, erkennen, begegnen und erfahren („ὤφθη“, z.B. 1 Kor 15,5-8), die in ihnen

¹⁵¹ Ebd., 35, Bd. II, 1197 (kursiv i. O.).

¹⁵² Ebd., 40, Bd. II, 1202 (kursiv i. O.).

die sichere Gewissheit nährt, dass er *aufgeweckt* wurde („ἐγήγερται“, z.B. Apg 13,30) und *lebt*.¹⁵³ Das ‚Ereignis‘ der Auferstehung entzieht sich jedoch so vollständig allen weltlichen Verstehens-Kategorien, dass es mit gewöhnlichen Begriffen nicht mehr ‚begreifbar‘ ist. Deshalb schildern die Evangelisten die Begegnungen mit dem Auferstandenen („ἠγέρθη“, z.B. Mk 16,6) in einer befremdlichen, oft widersprüchlichen und geradezu über-irdischen Sprache: Jesus ist gleichermaßen sichtbar und unsichtbar, erkennbar und unkenntlich; er überwindet verschlossene Türen, ist bilokal und lässt sich vereinzelt sogar berühren; er spricht und isst mit seinen Jüngern und entzieht sich im gleichen Augenblick ihrer Gegenwart. Es scheint beinahe, als würden die Verfasser der Osterberichte um Worte, Bilder und Symbole ringen, um etwas Unvorstellbares und Unglaubliches zumindest erahnbar zu machen: Dass Jesus nun gänzlich die Daseinsweise einer neuen und völlig anderen Wirklichkeit – der ‚Über-Welt‘ Gottes – angenommen hat; dass die Spuren seines gewaltsamen Sterbens zwar noch sichtbar sind, aber nicht länger Tod und Verhängnis bezeichnen; und dass er selbst nun vollends verwandelt und bei Gott gut aufgehoben ist.

Selbstverständlich wollen die Osterberichte zum Glauben anstiften. Deshalb bemühen sie sich, keinen Zweifel daran zu lassen, dass Gottes Liebe über die Macht verfügt, alle Welt-Verhängnisse aufzulösen und das Leben eines Menschen über den Tod hinaus zu bewahren (vgl. Joh 16,33). Sie zeigen, wie der treue Gott selbst dem ärgsten Feind des Menschen – dem Tod – die Stirn bietet und ihn am Ende überwältigt. Jesus wird porträtiert als ein Mensch, der so stirbt, wie er zeitlebens gelebt hat¹⁵⁴ – nämlich im Vertrauen auf die unermessliche und machtvolle Güte seines himmlischen Vaters –, und deshalb dürfen er und seine Freunde buchstäblich am eigenen Leib erfahren, dass der, dem sie *alles* zutrauen, tatsächlich Wort hält. Die Auferweckung durch den Vater erfüllt die Hoffnung des Sohnes, niemals – auch nicht in größter Bedrängnis oder im unausweichlichen Todesschicksal – fallengelassen zu werden. Immer wieder hatte Jesus den Menschen durch Worte und Zeichen verdeutlicht, dass nichts und niemand die Macht besäße, einem Kind Gottes zum tödlich-endgültigen Verhängnis zu werden. Fest hatte er darauf gehofft, dass „weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur“ einen gläubenden Menschen „von der Liebe Gottes“ trennen könnten (Röm 8,38f.).

¹⁵³ Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, Die Sache mit den Ostererscheinungen, in: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (= Stuttgarter Bibelstudien 134), hg. v. Ingo BROER/Jürgen WERBICK, Stuttgart 1988, 63-80.

¹⁵⁴ Vgl. Friedrich NIETZSCHE, Der Antichrist, 35, Bd. II, 1197.

Was jedoch bedeutet es, wenn die Schrift bezeugt, dass dem „Tod die Macht genommen“ sei und dass nunmehr das „Licht des unvergänglichen Lebens“ leuchte (1 Tim 1,10; vgl. Röm 6,9)? *Wie* und in welcher Hinsicht können Liebe und Treue den Tod überhaupt ‚besiegen‘? Oder handelt es sich bei dem, was die Welt ‚Tod‘ nennt, nur um eine ‚optische Täuschung‘, und ist er gar nicht ‚real‘?

Sicher wird die Liebe den Tod nicht ignorieren, überspielen oder verharmlosen, sondern sie wird ihn ebenso annehmen, wie sie bereit ist, *alles* anzunehmen. Aber einzig die Liebe ist imstande, ihn nicht mehr als unwiderruflichen Abbruch der Beziehung – also als endgültiges Verhängnis – zu betrachten. Der Tod ist zwar noch ‚irgendwie‘ da – er gehört nach wie vor zum ‚Inventarium‘ der Welt –, aber für jemanden, der an die Allmacht der Liebe glaubt, hat er seine zerstörerische und vernichtende Kraft verloren. Auch wenn die Liebe den Geliebten nicht *vor* dem Unverfügbaren bewahrt, so bewahrt sie doch sich selbst *im* Unverfügbaren, indem sie es sich nicht zum Verhängnis werden lässt. Weil für die Liebe allein die Liebe wahr ist, ist sie nicht bereit, sich vom Unverfügbaren – auch nicht vom Tod – vorgeben zu lassen, was ‚wahr‘ sein soll. Wen die Liebe in ihr Herz geschlossen hat, dem verspricht sie, ihn niemals zu verlassen, und für sie ist dieses Versprechen *absolut* gültig. So mag der Tod nach den Kategorien der Welt zwar noch *wirklich* sein, aber nach den Kategorien der Liebe – im Reich Gottes – ist er als Verhängnis nicht mehr *wirksam*; er existiert, solange die Welt existiert, aber für den, der sich als geliebtes Kind Gottes begreift und dem Himmel zugehörig weiß, ist er nicht mehr *wahr*.

Wie Jesus Christus vertrauen sich auch seine Nachfolger voll und ganz der allmächtigen Liebe des gemeinsamen himmlischen Vaters an, der für sie die Wahrheit und das Leben schlechthin ist (vgl. 2 Joh 1,4-6). Sofern sie sich in dieser Liebe beheimaten und ihr *glauben*, haben sie bereits das ‚Äonische Leben‘¹⁵⁵ (vgl. Joh 6,47) – das „ζωὴν αἰώνιον“ (vgl. Joh 5,24 u. ö.) –, das keinen Tod mehr kennt. Und ebenso wie der Tod durch die Auferweckung des Sohnes keine Macht mehr hat (vgl. Röm 6,9), so hoffen auch die Glaubenden, dass sie in die Seligkeit hinein ‚auferstehen‘ werden. Im Grunde brauchten sie den (physischen) Tod nicht mehr zu fürchten, weil die, die das göttliche Leben in sich haben, „auf ewig nicht sterben“ werden (Joh 11,26). Mit den Oster-Offenbarungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern gewährt Gott einen Einblick in das verheißene ‚äonische Leben‘, das jedem offensteht und in dem

¹⁵⁵ Zweifellos ist der Begriff ‚Leben‘ homonym gebraucht und eher metaphorisch zu verstehen. Das ‚Leben bei Gott‘ ist absolut unvergleichlich mit jeglichem ‚weltlichen Leben‘; es hat mit dem vegetativen, biologischen, gesellschaftlichen Leben, wie man es gewohnt ist, nichts gemein. Um Missverständnissen vorzubeugen, die in Richtung auf eine Verlängerung oder Fortsetzung des ‚weltlichen Leben‘ zielen, sollte man vielleicht ohnehin besser vom ‚*Sein* bei Gott‘, vom „äonischen Leben“ (ζωὴ αἰώνιος, Joh 5,24) oder einfach wieder von der ewigen ‚Glück-Seligkeit‘ sprechen.

nichts existiert, was noch die *Macht zum Verhängnis* besäße. Weil die neue Welt Gottes die Kategorien von Raum, Zeit und Materie offenbar übersteigt, sind auch alle Grenzen und Schranken – also all das, was die Einheit zerstörte und das Leben verhängnisvoll machte – bedeutungslos geworden. Wo Gottes Leben lebt, hat der Tod seine Vernichtungsmacht endgültig verloren – er existiert ebenso wenig wie Trauer, Klage und Mühsal (vgl. Off 21,1-7, bes. 4). Aufgrund dieser Heils- und Hoffnungsperspektive (vgl. 2 Kor 5,1-10) lässt sich das Osterereignis nicht nur als die Widerlegung menschlicher ‚Wahrheiten‘ betrachten, sondern mehr noch als bezeugter Erweis für die *Allmacht* der göttlichen Liebe, die jedem das Leben in Fülle verheißt (vgl. Joh 10,10).

Allerdings bleibt auch den Glaubenden der physische Tod nicht erspart. Zwar bemühen sie sich, ihrem Herzen mehr zu vertrauen als ihren Sinnen, und doch stellen Leiden und Sterben für jeden „Menschen aus Fleisch und Blut“ (Hebr 2,14) eine ungeheure Glaubens-Prüfung („πειρασμός“) dar. Deshalb bitten sie inständig um den Geist Gottes, damit sie der Versuchung standhalten und den Tod nicht als endgültiges Verhängnis, sondern als Durchgang zur ewigen Vollendung in Gott ansehen können. Das auch im Sterben durchgehaltene *Vertrauen* Jesu und die machtvolle *Treue* seines göttlichen Vaters hatten der Welt zeigen wollen, dass allem Unverfügbaren – auch dem Tod – seine schreckliche Verhängnishaftigkeit genommen ist (vgl. Hos 13,14; 1 Kor 15,55). Die Botschaft von Golgota will zeigen: Wer sich zur göttlichen Familie bekennt und wie ein Kind darauf vertraut, dass die „Liebe stark wie der Tod“ ist (Hld 8,6), braucht weder die vorläufige Macht des Unverfügbaren zu fürchten noch über die eigene Ohnmacht zu verzweifeln. Weil für ihn Tod und Leben in der Liebe Gottes versöhnt sind, darf er Hoffnung haben, und als Hoffender kann er das Dasein mit seinen Wechselfällen *vertrauensvoll* annehmen – „in der Gnade“ Gottes ist ihm „ewiger Trost und sichere Hoffnung geschenkt“¹⁵⁶. Wenn er seine Seele („τὸ πνεῦμα“) – also sich selbst – Gott übergibt („παρέδωκεν“), ist er ans Ziel gebracht und in der Seligkeit des Himmels vollendet („τετέλεσται“, vgl. Joh 19,30).

9. Paulinische Akzentuierungen¹⁵⁷

Als gebildeter Theologe und als kluger Seelsorger sieht Paulus seine Aufgabe darin, vom göttlichen Erlösungshandeln in Jesus Christus in einer Weise zu sprechen, dass

¹⁵⁶ 2 Thess 2,16 (kursiv v. m.)

¹⁵⁷ Sicher aufgrund seines Umfangs, aber vor allem wegen seiner intensiven Rezeption und seiner nachhaltigen Wirkung verdient m. E. das Corpus Paulinum auch hinsichtlich der Unverfügbarkeits-Frage eine besondere Beachtung und eine eigene Betrachtung.

es für seine Gemeinden verständlich und überzeugend ist. Doch Paulus ist auch ein eifriger Missionar, und deswegen beteiligt er sich wie kaum ein anderer Apostel mit Engagement und Courage an den religiösen Diskursen seiner Zeit. Um jedoch gegenüber seinen Gegnern und Skeptikern bestehen zu können – um überhaupt verstanden und ernstgenommen zu werden –, braucht er für seine Christusbotschaft eine überzeugende Hermeneutik. Denn zu anstößig, zu einzigartig und zu gewagt erscheint es, wenn Paulus behauptet, Gott selbst sei *als ein Mensch* in der Welt erschienen, gestorben und auferstanden. So ist es für ihn nahezu unumgänglich, auf jene bereits vorhandenen philosophischen und theologischen Kategorien und Denkmuster zurückzugreifen, die seinen Zuhörern vertraut gewesen sein dürften. Dass Paulus es unternimmt, theologische Modelle und Systeme zu bemühen, obwohl Jesus weitgehend darauf verzichtet hatte, scheint zu irritieren. Doch vermutlich geht der ‚Völkerapostel‘ dieses Wagnis ein, weil er in einem Dilemma steckt: Als ‚gelernter Pharisäer‘ sucht er auch jetzt nach intellektuellen Wegen, das, was schlichtweg unbegreifbar ist, begreifbar zu machen, und deshalb muss er dort anknüpfen, wo seine Zuhörer gedanklich zuhause sind und sich auskennen. In diesem Sinn ist Paulus sicher ein ‚theologischer Naturalisierer‘, aber er ist deswegen ein Naturalisierer, weil er möglichst vielen Menschen eine Möglichkeit anbieten will, die Christusverkündigung *einordnen* und *verstehen* zu können.¹⁵⁸ Gegenüber der vergleichsweise ‚schlichten‘ Glaubens- und Nachfolgeeinladung Jesu wirkt diese paulinische ‚Theologisierung‘ möglicherweise wie ein Rückschritt; hinsichtlich der sich eröffnenden Chance, die christliche Heilsbotschaft in die Welt hinauszutragen, dürfte dieser Weg mit großer Wahrscheinlichkeit jedoch die einzige Möglichkeit gewesen sein.¹⁵⁹ – Doch welche Rolle spielt das unverfügbare Schicksal in der paulini-

¹⁵⁸ Im Grunde handelt es sich jedoch um eine Sache der Unmöglichkeit, denn ein absolutes und unüberbietbares singuläres Geschichtsereignis wie die Menschwerdung Gottes lässt sich prinzipiell in kein System und in keine Theorie einordnen (Lessing: Hier ist der ‚garstig breite Graben‘). Dieser Fall ist gewissermaßen ‚nicht vorgesehen‘ – und kann deshalb auch nicht in seiner Einzigartigkeit durch Rückgriff auf bestehende Muster verständlich gemacht werden. Jede Deutung und Interpretation griffe zu kurz, wenn sie versuchte, in bestehende Systeme und Ordnungen das einzuordnen, was sich grundsätzlich jedem System und jeder Ordnung entzieht. Und dennoch besteht die Notwendigkeit, das Udenkbare zumindest nach-denkbar zu machen und zu zeigen, dass es nicht unvernünftig ist. Im Hintergrund steht offenbar der Wunsch, erkennen (d.h. begreifen) zu wollen – und nicht stehenlassen zu können. Es scheint, als möchte man sich auch noch des größten Wunders bedienen und mit ihm umgehen. – Dies mag – sofern man die Grenzen der theologischen Vernunft anerkennt – vielleicht sogar legitim sein; dem Wunder der Menschwerdung Gottes dürfte es jedoch nicht gerecht werden.

¹⁵⁹ Vgl. Joseph RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 103-114.

schen Theologie, und welche Bedeutung hat dieses Thema für seine Lehre von der Erlösung?¹⁶⁰

Nicht nur unverfügbar – weil absolut alternativlos –, sondern auch *existentiell verhängnisvoll* ist für Paulus zuallererst die Tatsache, dass jeder Mensch *Sünder* ist und die Herrlichkeit Gottes verloren hat (vgl. Röm 3,23). Obwohl der Mensch nach der göttlichen Schöpfungsordnung soviel Freiheit besitzt, dass es ihm möglich wäre, nicht zu sündigen, kann er offenbar nicht anders, als nicht nicht zu sündigen. Für Paulus besteht der Kern der Sünde darin, dem Segen Gottes, seinem Für-gut-Erklären, nicht zu glauben und sich nicht auf ihn zu verlassen, sondern zu begehren, „*wie Gott zu sein*“¹⁶¹, und das ‚Geschäft der Wahrheit‘ in die eigene Hand zu nehmen. Folglich sei der Tod als „der Sünde Sold“ (Röm 6,23) nicht eine „eigens hinzutretende Strafe“ aufgrund des Unglaubens, sondern dessen „eherne Konsequenz“¹⁶², weil der, der Gott nicht glaube, auch nicht glauben könne, dass der Tod in der Welt Gottes nicht existiere. Die universale Ursprungssünde – nämlich immerzu sich selbst in den Mittelpunkt zu stellen und ausschließlich um sich selbst zu kreisen – sei dem Menschen voll anzulasten, trage doch allein er selbst die Verantwortung dafür (vgl. Röm 1,20). Im ‚alten Adam‘ sieht Paulus gewissermaßen die Grundfigur eines sündigen Menschen verkörpert; was Adam einst tat, tun alle jederzeit (vgl. Röm 3,23).

Damit ist für Paulus völlig unstrittig, dass die Schuld an den Verhängnissen des Daseins nicht Gott oder einzelnen ‚Schöpfungsfehlern‘, sondern allein den Menschen zuzuschreiben sei: Denn sie hätten sich in ihre Vorstellungen von dem, wie die Welt idealerweise auszusehen habe, verrannt; sie wollten nicht glauben, dass alles so, wie es ist, gut sei; und zudem seien sie der Meinung, alles lief besser, wenn endlich sie an die Stelle Gottes träten. Offenbar – so vermutet Paulus – könnten sich die Menschen nicht damit abfinden, ‚nur‘ *Kinder* Gottes zu sein, und deshalb hätten sie von Anfang an nichts anderes im Sinn, als den *Vater* aus dem Weg zu räumen, ihn zu beerben und sich selbst zu Göttern und Richtern zu machen (vgl. Röm 2,1-11).¹⁶³

Weil aus dieser anmaßenden und exzentrischen Haltung nicht nur manifester Unglaube spreche, sondern auch konkrete sündige Handlungen hervorgingen, hält Paulus den ‚ganzen‘ Menschen für „unentschuldig“ und „todeswürdig“ (Röm 1,20.32). In seinen Augen sei es nur gerecht, wenn auf die Verursacher der Ver-

¹⁶⁰ Zum Folgenden vgl. Eberhard JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen ⁵2006 (¹1998), bes. 97-125.

¹⁶¹ Eberhard JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen*, 111 (kursiv i.O.), 118; vgl. ebd.

¹⁶² Ebd., 113.

¹⁶³ Vgl. Abs. II, 1, b und c in diesem Kapitel.

hängnisse der „Zorn Gottes“ herabkomme und sein „gerechtes Gericht“ sie „verurteile“ (Röm 1,18; 2,5; 3,8). – Paulus stellt also die Lage des Menschen als völlig aussichtslos dar, aber nicht deswegen, weil die von Gott geschaffene Welt so fürchterlich wäre, sondern weil die Menschen so borniert sind. Auf der einen Seite rechtfertigt er mit dieser These Gott, und auf der anderen Seite klagt er den Menschen an – größer könnte die Trennung zwischen beiden nicht ausfallen. In diesem Distanz-Verhältnis liegt für Paulus das *Verhängnis schlechthin*. Weil alle – Juden wie Heiden – ihren Kredit bei Gott gewissermaßen verspielt hätten und seiner Gnade in keiner Weise gerecht werden könnten, seien sie hoffnungslos verloren. Eine Rettung ‚aus eigener Kraft‘ – durch gute Werke, Frömmigkeit oder eigene Verdienste – sei völlig ausgeschlossen; wenn es überhaupt Erlösung gäbe, könne sie allein von Gott kommen.

Paulus bedient sich gerne juristischer Metaphern, um theologische Zusammenhänge verständlich zu machen, und so beschreibt er die göttliche Erlösung als ‚Begnadigung‘ (vgl. Röm 5,15ff.), „Vergebung“ (Röm 3,25) oder als „Zerreißen des Schuldscheins“ (Kol 2,14). Mit diesen Formulierungen will er zum Ausdruck bringen, dass die einzige Rettungschance für den Menschen in einer unglaublichen Amnestie besteht: Denn obwohl alle *de jure* ihr Lebensrecht verwirkt haben, rechnet ihnen Gott ihre Sünde nicht an, und obwohl sie es „nicht verdient haben, werden sie gerecht“ gemacht (Röm 3,24). Aus reinem Erbarmen beschließt Gott, von aller Schuld abzusehen, die Trennung durch die Sünde zu ignorieren, die Sünder zu rehabilitieren und so den verlorenen „Frieden“ (Röm 5,1) zwischen den Geschöpfen und ihrem Schöpfer wiederherzustellen. Durch diesen unerwartbaren *Gnadenakt* werden die Wirkungen dessen, was des Menschen schlimmstes Verhängnis ist – nämlich Sünder zu sein –, außer Kraft gesetzt. Allein aus Gnade sucht Gott erneut die Gemeinschaft mit ihnen, und fortan gilt seine Treue sogar „unwiderruflich“ (Röm 11,29; vgl. 1 Kor 1,9 u. ö.).

Nach der paulinischen Theologie ist der göttliche Schuldlass jedoch nur deswegen möglich, weil Jesus Christus als der erwählte Sohn Gottes die Schuld aller Menschen auf sich genommen hat und zu ihrer Sühne den Opfertod gestorben ist.¹⁶⁴ Die Folgen der Sünden haben sich also nicht einfach in Luft aufgelöst, sondern sind von Jesus in Freiheit übernommen und durch sein Leiden und Sterben am Kreuz vollständig ausgelitten worden, so dass der Gerechtigkeit Genüge getan wurde (vgl. Röm 4,5; bes. 5,8-11). Mit der freiwilligen Hingabe seines Lebens hat Jesus *stellvertretend* Sühne geleistet, indem er den physischen und seelischen Schmerz aus der Verzweif-

¹⁶⁴ Vgl. Eberhard JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen, 131-137.

lung über das Getrenntsein von Gott ertrug,¹⁶⁵ das „gerechte Gericht“ Gottes (Röm 2,5) über sich ergehen ließ und die Menschen „ein für allemal“ (Röm 6,10) mit Gott *versöhnte* (vgl. Röm 3,24f.; 5,10; 2 Kor 5,18f.). Es mag paradox (oder vielleicht auch zynisch) erscheinen, aber gerade durch das Sterben seines Sohnes hat Gott den Menschen seine Liebe erwiesen und sie in die Gemeinschaft mit sich zurückgeholt (vgl. Röm 5,8). Nicht aufgrund eigener Leistung, sondern *allein aus Gnade* sind sie nun (wieder) das, was sie nach Gottes „ewigem Plan“ (Röm 8,28) immer schon waren: seine geliebten „Kinder“ (Röm 8,16; vgl. Eph 4,5).

Gottes „übergroße Gnade“ (Röm 5,20) erweist sich darin, den Menschen die Sünden nicht vorzuwerfen, nicht anzurechnen und nicht nachzutragen, sondern sie – aus Liebe – wegzulassen, nicht zu beachten und ihnen keine Bedeutung mehr zu geben (vgl. Ps 130,3). So groß sind seine Treue und sein Wunsch nach Gemeinschaft, dass er nichts – auch keine noch so berechtigte Anklage – zwischen sich und den Menschen duldet. Aufgrund der liebenden Langmut Gottes werden Schuld und Sünde, die den Menschen eigentlich zum tödlichen *Verhängnis* gereichen müssten, von ihrer Verhängnishaftigkeit erlöst (vgl. Röm 2,4; Ps 103,8). Damit wird auch der Tod gleichsam von innen ausgehöhlt und um seine Endgültigkeit gebracht (vgl. 1 Kor 15,55f.). Die wunderbare Auferweckung des Sohnes belegt eindrucksvoll, dass die Todesmächte entmachtet sind und die Liebe gesiegt hat (vgl. Röm 6,9). Ostern zeigt: Gott hält Wort, und sein Lebensversprechen ist wahr.

Wenn nun Gott den Menschen *trotz* dessen Sünde rechtfertigt und ihm ohne Gegenleistung *alles* schenkt (vgl. Röm 8,32), was bleibt dann dem Menschen noch zu tun, um das Heil zu erlangen? Die Antwort des Paulus ist leicht und schwer zugleich: Einzig *glauben* müsse der Mensch – glauben, dass ihm die Erlösung durch Jesus Christus geschenkt sei, und glauben, dass er zur eigenen Rettung nicht nur nichts beisteuern *könne*, sondern auch nichts beizusteuern *brauche* (vgl. Röm 10,9). In Jesus Christus dürfe sich der Mensch der Gnade und damit der Erlösung sicher sein (vgl. Röm 5,2), und das einzige Verhängnis, das ihm jetzt noch drohe, sei, nicht an das rechtfertigende Heilshandeln Gottes zu glauben. Solange er sich auf Gott verlasse und nicht daran zweifle, *in Wahrheit* und schon jetzt an der Göttlichkeit teilzuhaben, könne ihn nichts und niemand mehr von der Liebe Gottes scheiden, „die in Christus Jesus ist“ (Röm 8,35; vgl. ebd.).¹⁶⁶

¹⁶⁵ Vgl. Norbert HOFFMANN, Stellvertretung. Zur Theologie der Stellvertretung, Einsiedeln 1981, 61-67.

¹⁶⁶ Aufregend wäre es zu diskutieren, ob die Liebe Gottes letztlich so groß ist, dass sie sogar über die Nicht-Liebe – den „Ungehorsam“ und die „Sünde“ – der Menschen hinwegsieht, ob er also auch mit denen etwas *anfangen* kann, die mit ihm nichts anfangen können oder wollen.

Gott zu *glauben* bedeutet freilich auch, sich gegen die Erkenntnisse, Gefühle und ‚Wahrheiten‘ der Welt zu stellen. Denn obwohl der Glaube versichert, dass die schlimmsten Verhängnismächte – Sünde und Tod – ausgespielt hätten, muss der Glaubende Tag für Tag erleben, wie Menschen sterben, unter ausweglosen Situationen leiden oder in tiefe Verzweiflung geraten. Trotz ihres Glaubens an die Erlösungsbotschaft scheint ihr Leben offenbar keineswegs leichter oder einfacher zu sein. Paulus versucht, den Glaubenden Trost zu spenden, indem er ihnen versichert, dass selbst durch die fürchterlichsten Widerfahrnisse das ewige Heil nicht gefährdet sei. Zwar trieben die finsternen Mächte noch immer ihr Unwesen, zwar versuchten sie, die Menschen zu irritieren und zu verunsichern, doch brauche sich der, der dem Geist Gottes und seiner allmächtigen Liebe vertraue, nicht mehr vor ihnen zu ängstigen (vgl. Röm 8,15), denn schließlich trete Gott selbst jederzeit für seine Auserwählten ein (vgl. Röm 8,26). Bis er jedoch sein Reich vollends durchgesetzt habe, bliebe es auch den Glaubenden nicht erspart, die Anfechtungen und Bewährungsproben dieser Zeit geduldig auszuhalten (vgl. Röm 5,3f.). Paulus hofft, dass es sich bei den gegenwärtigen Bedrängnissen nur um eine Übergangsphase handle, bevor Gott „über alles und in allem“ herrsche (1 Kor 15,28; vgl. Röm 11,36). Am Ende werde sich Gott als der Vater (und Richter) aller erweisen; er werde die vermisste *Einheit* wiederherstellen und die endgültige *Versöhnung* herbeiführen. Dann werde sein guter Geist „über allem und durch alles und in allem“ wirken (Eph 4,6; vgl. ebd.).

Bis es jedoch soweit sei, bestünde die Aufgabe der Christen darin, die Hoffnung lebendig zu halten, indem sie bereits jetzt *als Versöhnte* und *in Einheit* – also im *Geist der Liebe* – miteinander lebten (vgl. Röm 13,8; Kol 3,14; Phil 1,27-2,4 u. ö.). Für Paulus besteht die größte Glaubens-Versuchung darin, trotz des Erlösungswerkes Christi erneut die Rettung in die eigenen Hände zu nehmen und wieder so zu leben, als sei Christus nicht gestorben und auferweckt worden. Von den Glaubenden erwartet er deshalb, dass sie sich als „neue Menschen“ (Röm 6,4; vgl. Eph 4,24; Kol 3,10) begreifen und die Geister unterscheiden können (vgl. 1 Kor 2,10-15): Dass sie sich nicht beeindruckt lassen von der scheinbaren Gewalt der immer noch gegenwärtigen Schicksalsmächte, sondern der größeren Macht und der größeren Liebe Gottes vertrauen. Als Kinder Gottes hätten sie *schon jetzt* Anteil an der Göttlichkeit ihres himmlischen Vaters, und deshalb könnten sie mit großer Distanz und Gelassenheit den Verführungsversuchen der Welt begegnen. Weil sie erfahren haben, dass sie in den wohlwollenden Augen Gottes bereits *gut* und *anerkannt* sind – weil sie glauben dürfen, dass Gott sie trotz ihrer Sünde und *unter allen Umständen* gut sein lassen will –, können sie damit aufhören, sich ihr Daseins-Recht selbst zu fertigen; sie müssen Gott und sich selbst nicht länger beweisen, *dass* und *warum* sie gut sind, sondern sie dürfen in der „geschenkten Freiheit“ (Gisbert Greshake) der Kinder

Gottes leben und – wie Gott – sich und andere gut sein lassen. Weil sie von dem Druck befreit sind, sich selbst liebenswert machen zu *müssen* – weil ihnen ihre Liebenswürdigkeit immer schon zugesprochen ist –, können sie in dieser neuen Freiheit selbst zu Liebenden werden. Auch brauchen sie nicht länger zu kritisieren, zu bewerten und auszuwählen, was für sie annehmbar und akzeptabel ist, sondern sie dürfen sich selbst, ihre Mitmenschen und die Welt so nehmen, wie sie sind, denn alles Richten und alles Urteilen haben sie allein Gott überlassen.

Wenn Menschen von dem Zwang befreit sind, Gott *spielen* zu müssen, weil sie Gott *sein* wollen, werden sie kein Interesse mehr daran finden, länger um sich selbst zu kreisen. Statt ängstlich für ihr ewiges Heil oder für ihr kleines Glück zu kämpfen – also das im Sinn zu haben, worum es dem „alten Menschen“ geht –, kämpfen die Heilgewordenen – Paulus nennt sie die „Heiligen“¹⁶⁷ – lieber für das Heil ihrer Mitmenschen. Natürlich stehen auch die Erlösten noch in den Unversöhntheiten und Widersprüchen der Welt, aber als Kinder Gottes sind sie bereits weit darüber hinaus: Das Unverfügbare sehen sie zwar noch, aber es schreckt sie nicht mehr, weil es für sie durchlässig geworden ist; den Tod haben sie zwar noch vor Augen, aber sie nehmen ihn nicht mehr ernst; und das Gesetz befolgen sie zwar, aber sie befolgen es *in Freiheit* (vgl. Gal 5,13), weil sie wissen, dass seine Erfüllung keine Bedingung mehr ist, um zu Gott zu gelangen.

Paulus sieht, dass er selbst aufgrund seiner einzigartigen Offenbarung eine Sonderstellung innehat, und er erkennt auch die darin liegende Gefahr ‚abzuheben‘ (2 Kor 12,7; vgl. ebd.). Denn weil er sich der Gnade absolut sicher ist und sich in gewisser Weise schon bei Christus wähnt, könnte er der Versuchung erliegen, die Welt und alle irdischen Widerfahrnisse nicht mehr ernstzunehmen oder sogar geringzuschätzen. Er könnte die erlebten und erlittenen Unverfügbarkeiten einfach als ‚Belanglosigkeiten‘ abtun, weil sie für die verheißene Seligkeit bedeutungslos sind. Doch obwohl es Paulus an Selbstbewusstsein und Heilsgewissheit ganz sicher nicht mangelt, mag er nicht soweit gehen, sich ganz aus der Welt zu verabschieden und sie ihrem Schicksal zu überlassen (vgl. 2 Kor 5,1-9; Phil 1,23). Paulus weiß, dass die Menschen quasi alternativlos unter den oft grausamen Konditionen dieser Welt zu leben haben, aber er weiß auch, dass die Schöpfung vergänglich und endlich ist (vgl. Röm 8,20). Deshalb appelliert er immer wieder an seine Gemeinden, sie mögen die „Leiden der gegenwärtigen Zeit“ nicht zu hoch bewerten, sondern sich ausstrecken nach der „Herrlichkeit, die (...) offenbar werden soll“ (Röm 8,18). Mitunter beschwört er sie geradezu, trotz widrigster Umstände die Hoffnung keinesfalls aufzugeben (vgl. Röm 12,12; Kol 1,23), sondern solange durchzuhalten und voller Erwartung auszu-

¹⁶⁷ Röm 1,7; 2 Kor 1,1; Eph 1,1 u. ö.

harren, bis Christus die Geschichte vollenden und alles in allem sein werde (vgl. 1 Kor 15,28).

Paulus sieht sich selbst und die Christen sozusagen als „Bürger zweier Welten“ (Immanuel Kant), die zwar wohl oder übel dem Irdischen verpflichtet sind, aber deren *Leidenschaft* dem Himmel gilt (Phil 3,20). Fast unvermeidlich ist der Preis für diese ambivalente Haltung eine dualistische Anthropologie: „Geist“ und „Seele“ des Menschen – das „πνεῦμα“ – meinen die unvergänglich-gültige Form, in der der Mensch *schon* erlöst und bei Gott ist; „Leib“ und „Fleisch“ dagegen – die „σὰρξ“ – bezeichnen jene sterblich-vergängliche Form, in der der Mensch *noch* in dieser Welt lebt und ihren Bedrängnissen und Versuchungen ausgesetzt ist.¹⁶⁸ Verständlich, dass Paulus „dem Fleisch“ kritisch gegenübersteht, vermutet er doch in allem Irdischen den großen Gegenspieler der göttlichen Gnade, der zur „Sünde“ verleitet und ins „Verderben“ führt (vgl. Röm 7,5.14.17; 6,12-14; Gal 6,8 u. ö.). Kraft seiner Freiheit und seines Verstandes („νοῦς“) und mit der Hilfe Gottes sei der Mensch jedoch in der Lage (vgl. Röm 7,25; 1 Kor 2,5.14), sich nicht den Forderungen des „Fleisches“ auszuliefern, sondern dem guten „Geist“, der in ihm „wohnt“, zu folgen (Röm 8,9). *Hoffnung* und *Zuversicht* – auch gegen alle Hoffnung und gegen allen Augenschein – seien ein Beleg dafür, dass der gute Geist Gottes in einem Menschen wirksam sei (vgl. Röm 4,18).

Wer dem „Geist, der aus Gott stammt“ (1 Kor 2,12), in seinem Leben Raum gebe, könne die Welt mit ihren Unverfügbarkeiten zwar hinnehmen und ertragen oder sie vielleicht sogar respektieren, aber er brauche sich ihr nicht zu verschreiben oder sie gar zu lieben. Dabei geht für Paulus die eigentliche Gefahr der schlimmen Schicksalhaftigkeiten nicht von ihrer Dominanz oder Destruktivität aus, sondern von ihrer subtilen Verführungskraft. Denn üble Schicksalsschläge besäßen das Potential, einen Menschen so niederzudrücken, so zu entwerten und dabei so zu verwirren, dass sie ihn vom Glauben wegführten und er die Sehnsucht nach Gott verlöre. Dann – und *erst* dann – wäre einem Menschen das Unverfügbare wirklich zum Verhängnis geworden.

¹⁶⁸ Gegenüber dem „Geist“ und dem „Fleisch“ erscheint das „Herz“ des Menschen in der paulinischen Anthropologie eher wankelmütig und ambivalent zu sein. Es lässt sich *hinreißen* und *verführen*, es kann *verstockt* oder *hart* sein, es kann sich aber auch vom Heiligen Geist *erfüllen* lassen, *Ort des Glaubens* werden und den Menschen auf dem Weg zum Heil führen.

IV. Glaube angesichts des Unverfügbaren – drei Thesen aus dem Zeugnis der Bibel

„Was ergibt sich nun, wenn wir das alles bedenken?“ (Röm 8,31), so könnte man an dieser Stelle mit Paulus fragen; denn was bedeuten die bisherigen Ergebnisse für die Legitimität und Praxis eines *glaubenden* Umgangs mit dem Unverfügbaren? Was und woran glaubt der Glaubende, wenn er sich auf die Option des Glaubens einlässt und versucht, die Welt und das ihm Widerfahrende *anders* – nämlich erlöster – zu sehen?

1. These 1: Der Glaubende glaubt nicht, dass Gott das Unverfügbare verhindert, aber er glaubt, dass das Unverfügbare *kein Verhängnis* ist.

Die Bibel beantwortet nicht die Frage, woher all das Unverfügbare stammt; sie klärt nicht, warum die Welt so ist, wie sie ist; und sie verspricht auch nicht, dass sich an der Gesamtsituation kurzfristig etwas ändern werde. Zwar schildert die Schrift den ‚Garten Eden‘ (Gen 1+2) als paradiesisches Ursprungs- und Zielpanorama des Menschen, und doch scheint es, als unterschiede er sich hinsichtlich seiner *äußeren Gegebenheiten* nicht wesentlich von jeder Gegenwart – dort wie hier sind die Menschen sterblich, abhängig und verwundbar. Offenbar ist das Paradies weder ein Schlaraffenland noch ein Ort grenzenloser Freiheit, findet man doch auch dort Vorgegebenheiten, Grenzen und Unverfügbarkeiten. Doch erstaunlicherweise empfinden die paradiesischen – die äonischen – Menschen die Unverfügbarkeiten nicht *als* Last oder Übel oder gar *als* Verhängnis; sie nehmen sie vielleicht noch nicht einmal wahr, weil sie ganz in der Wahrheit Gottes leben. Niemand kritisiert, niemand unterscheidet, und niemand bewertet; nichts ist ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ – alles ist, wie es ist; und so, wie es ist, ist es *gut* und *in Ordnung*. So wie Gott kann auch der paradiesische Mensch alles *gut sein lassen*, und deshalb gibt es keinen Grund, am Unverfügbaren irre zu werden, zu verzweifeln oder mit dem Schöpfergott zu hadern. Man lebt und stirbt mit dem Nichtänderbaren, aber man lebt und stirbt im seligen Vertrauen auf die Gemeinschaftstreue Gottes (vgl. Röm 14,8).

Dies ändert sich an dem Punkt, an dem die *Versuchung durch Erkenntnis* hinzutritt. Die zeitlose Schlange macht zwar ein blasphemisches, aber nichtsdestotrotz verlockendes Angebot, indem sie verheißt, „wie die Götter zu werden“ (Gen 3,5) und mit der Interpretations*macht* über ‚Gut‘ und ‚Böse‘ auch die faktische Herrschaft über die Welt zu ergreifen. Vordergründig verlockt sie zwar mit *Machtbesitz*, doch weiß sie, dass Macht allein nicht mehr als nur die Zufriedenheit steigern würde; eigentlich jedoch verlockt sie mit *Machtausübung* – also dem Kämpfen, Richten und Ur-

teilen –, weil erst der Gebrauch der Machtmöglichkeiten dem Menschen innere Genugtuung und tiefe Befriedigung verspricht. Damit trifft die Versucherin den Menschen an seiner Achilles-Ferse (vgl. Gen 3,15), denn schließlich möchte er nicht nur wissen, dass er richten kann – er *will* auch richten. Sind die Menschen aber erst einmal zu Richtern über die gesamte Schöpfung und ihre Mitgeschöpfe avanciert, kann sie nichts und niemand mehr aufhalten – außer ihnen selbst. Nun sind sie am Ziel: Kein Gott und keine Wahrheit stehen mehr über ihnen – sie haben das Gottsein und die Wahrheit in die eigenen Hände genommen.

Fortan wird ohne Hemmungen oder Skrupel kritisiert, gerichtet und verurteilt. Ob etwas als ‚gut‘ gelten und deshalb *sein* darf, entscheidet nunmehr der Mensch nach eigenen und oft sehr willkürlichen Kriterien und Interessen. Widerfahrnisse – aber auch Menschen – sind nicht mehr schon deshalb gut, weil sie zur Schöpfung Gottes gehören, sondern sie sind erst dann ‚gut‘, wenn sie vom richtenden Menschen für ‚gut‘ befunden werden. Während der äonische Mensch seinem Gott unter allen Umständen vertraut und deshalb sein Lebenslos *beruhigt* annehmen kann, muss der „irdisch gesinnte Mensch“ (Jud 1,19) auswählen, abschneiden und trennen; er muss einerseits das ‚Nützliche‘ und ‚Erträgliche‘ – eben das, was *für ihn* ‚gut‘ ist – starkmachen und fördern, und er muss andererseits das ‚Unnutze‘ und ‚Unerträgliche‘ – eben das ‚Ungute‘ – eliminieren oder zumindest ausblenden, weil er nur so fähig ist zu überleben. Je weniger er Gott zutraut, desto mehr muss er sich selbst zutrauen, und desto eher wird er mit seinen Erwartungen an den eigenen Grenzen und an den Unverfügbarkeiten der Welt scheitern. Weil er sich keiner Anerkennung sicher ist, liegt es bei ihm, sich die vermisste Anerkennung selbst zu verschaffen; deshalb kann er das Vorhandene nicht gut sein lassen, sondern muss mit aller Kraft versuchen, es besser zu *machen*; im Grunde will er der *bessere Gott* sein. Zusätzlich gerät er bei seinen Gottwerdungs- und Optimierungsanstrengungen unter immensen *Zeitdruck*, sagt ihm doch seine ‚Erkenntnis‘, die er für die ‚Wahrheit‘ hält, dass mit dem Tod alles aus sei.

Damit sind Verhängnis und Verzweiflung nahezu perfekt. Der Mensch wollte *erkennen* – egal um welchen Preis –, und nun bezahlt er ihn: Ihm gehen die Augen auf, und er erkennt nicht nur die Schutzlosigkeit seiner eigenen Existenz, sondern auch das Elend des Unverfügbaren; er wollte richten und urteilen, und nun schafft er sich durch sein Kritisieren und Unterscheiden eine zersplitterte Welt und eine Gemeinschaft in Auflösung (vgl. Gen 11,1-9); er wollte das Optimum und den Perfektionismus, und nun muss er erkennen, dass noch nicht einmal er selbst seinen hehren Ansprüchen genügen kann. Wegen seiner übersteigerten Selbstgewissheit war ihm das Paradies zwischen den Fingern zerronnen und er selbst zu einem gehetzten und unerlösten Menschen geworden. Geradezu unvermeidbar – vielleicht ‚erbsündenhaft‘ – pflanzt sich jetzt das selbstgeschaffene Verhängnis fort. Denn das

Chaos, das der Mensch durch sein Richter-Spielen erst heraufbeschworen hat, versucht er nun nicht dadurch zu beseitigen, dass er endlich aufhört zu richten, sondern dadurch, dass er sich umso intensiver anstrengt, ein noch ‚besserer‘ Richter zu werden. Doch damit verschlimmert er seine Lage noch einmal erheblich, und die erhoffte Seligkeit rückt in weite Ferne.

Vielleicht hat der erkenntnisbeflissene und selbstbezogene Mensch den Schöpfungs- und Lebensbund mit Gott tatsächlich missverstanden, so dass er annimmt, Gott werde ihm gebratene Tauben in den Mund fliegen lassen und dafür sorgen, dass er bei bester Gesundheit und in Wohlstand 100 Jahre alt werde. Doch dies hat Gott zu keiner Zeit versprochen. Sein Angebot besteht nicht darin, den Menschen gleichsam „aus der Welt zu nehmen“ (Joh 17,15) oder die Weltkonditionen so zu verändern, dass sie für den Menschen akzeptabel sind, sondern er will ihm ‚lediglich‘ die *Angst* vor der Existenz, der Welt und der Zukunft nehmen (oder sie am besten erst gar nicht aufkommen lassen). Sollte der Mensch in Not und Bedrängnis geraten, verheißt der Bund unbedingte *Treue* und absolute *Zuverlässigkeit*; im sicheren Vertrauen auf ihn – so verspricht Gott – werde der Mensch niemals untergehen; mit ihm an seiner Seite werde der Mensch *leben*, selbst wenn er sterben müsste (vgl. Röm 14,8). Zwar bekäme auch der, der ihm glaube und dem Bund beitrete, keine andere als die vorhandene Welt, aber trotzdem wäre für ihn alles anders.

Damit definiert Gott in gewisser Weise das Unverfügbare völlig neu: ‚Unverfügbar‘ mögen zwar bestimmte Umstände des menschlichen Lebens sein (z.B. Arbeit, Krankheit oder Tod), doch weitaus unverfügbarer sind die Treue und die Huld – kurz: die *Liebe* – Gottes. Die grenzenlose Macht seiner Liebe reicht so weit über den Machtbereich weltlicher Unverfügbarkeiten hinaus, dass sie *alles* einschließen und verwandeln kann – auch das ‚Unabänderliche‘, auch das ‚Alternativlose‘, auch das ‚Tote‘.

Wer dieser Liebe traut und sich auf die Selbstverpflichtung und Bundestreue Gottes verlässt, – wer Gott und sein Versprechen für vertrauenswürdig hält –, wird die Welt und ihre vermeintlichen Unverfügbarkeiten mit ‚göttlichen Augen‘ sehen. Weder wird er die Unabänderlichkeiten der Welt überschätzen und ihnen mehr Bedeutung geben als sie verdienen, noch wird er die göttliche Liebesmacht unterschätzen, sondern er wird – je näher er seinem Gott rückt – den ‚inneren Abstand‘ zur Welt und ihren scheinbaren Unverfügbarkeiten vergrößern. Die Welt wird ihm zusehends fremd erscheinen, ihre ‚Wahrheiten‘ werden ihm suspekt vorkommen, und er wird aufhören, den Erkenntnissen der Menschen zu glauben oder sich gar auf sie zu verlassen (vgl. Joh 17,16; Kol 2,20; Jak 4,4; 1 Joh 2,15f. u. ö.). Erst recht wird er es nicht mehr hinnehmen, wenn Menschen, die vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, behaupten, ein bestimmtes Widerfahrnis sei ein ‚absolutes Verhängnis‘; er

weiß, dass Gottes Möglichkeiten noch lange nicht zu Ende sind, wenn menschliches Denken sich Alternativen noch nicht einmal mehr vorstellen kann.

2. These 2: Der Glaubende darf alles – auch das Unverfügbare, auch sich selbst – lieben. – Oder: Die Tautologie ist die Erlösung.

Wer sich derart fest in Gott verwurzelt (vgl. Joh 15,4), wer sozusagen in ihm neu geboren wird (vgl. 1 Petr 1,23) und ihn als den himmlischen Vater aller Menschen glaubt (vgl. Mt 5,48), lebt zwar noch in einer Welt voller Unverfügbarkeiten, Unsicherheiten und Tod, und doch schreckt ihn das alles nicht mehr. Als Glaubender hat er die Welt mit ihren ‚Erkenntnissen‘ und ‚Wahrheiten‘ gewissermaßen hinter sich gelassen und lebt nun in der Realität Gottes, dessen „Kind“ (Röm 8,16) und „Hausgenosse“ (Eph 2,19) er sein darf. Er hat die Wahrheit des Himmels geschmeckt, und deshalb akzeptiert er nicht länger die verhängnisvolle Kraft des Schicksals; er glaubt nicht mehr daran, dass die eitle Welt und ihr ungemütlicher Zustand die ganze und einzige Wirklichkeit sind; und er ist auch nicht länger bereit, sich zum Sklaven der vermeintlichen Weltmächte und ihrer Helfer zu machen (vgl. Gal 4,3.8). Zwar erscheint auch ihm vieles fürchterlich und unendlich schlimm, aber nichts gilt ihm als so ausweglos, dass es nicht noch einmal von Gottes schöpferischer Liebe aufgefangen und verwandelt werden könnte. Wirklich verhängnisvoll wäre etwas nur dann, wenn es einen Menschen endgültig von Gott abschnitte und er den Glauben an die Liebe verlöre.

JHWH hatte Israel erwählt und es immer wieder mit seinem Bundesangebot umworben. Sogar machtvolle Zeichen und wortgewaltige Propheten hatte er dem Volk gegeben, damit es seine „Halsstarrigkeit“ (Dtn 10,16) aufgäbe und sich von ihm wie von einem „guten Hirten“ (Ps 23) führen ließe. Er suchte nichts so sehr wie die Gemeinschaft der Menschen; sehnlich wünschte er, dass sie sich auf ihn ebenso einließen wie er sich auf sie. Jedoch erschien der Erfolg mäßig. Zu groß war offenbar die Versuchung, Leben, Wahrheit und Macht in den eigenen Händen zu behalten.

„Als aber die Zeit erfüllt war“ (Gal 4,4) und die Menschen noch immer nicht zu ihm (zurück-)kommen wollten, entschloss sich JHWH, gewissermaßen die Initiative zu ergreifen und ihnen entgegenzugehen. Mit seiner Menschwerdung in Jesus von Nazareth intendiert er genau das, was jeder Liebende intendiert – nämlich dem Geliebten nahe zu sein. Und wie jeder, der das Wagnis eingeht, einem anderen seine Liebe einzugestehen, macht sich auch JHWH schutzlos, angreifbar und verletzlich. Denn *mit* seinem Sohn offenbart er die Wahrheit, die er selbst ist; *in* ihm kehrt er sein Innerstes nach außen; und *durch* ihn hält er nichts von seinem Wesen zurück. Über-

dies setzt er sich – wie jeder Liebende, der den ‚ersten Schritt‘ macht – dem Risiko aus, zurückgewiesen, verspottet oder bloßgestellt zu werden.¹⁶⁹ Doch der Mensch Jesus Christus ist so sehr vom *Geist* der ‚göttlichen Liebe‘ ergriffen, dass er nichts anderes als die Wirklichkeit dieser Liebe – dass er der „Sohn Gottes“, ja dass er Gott selbst – ist.¹⁷⁰

Als Mensch unter Menschen will die leibhaft erschienene Liebe das irdische Schicksal teilen, aber sie teilt es als eine Liebe, die nicht den Lieblosigkeiten der Welt verfällt, sondern in sich selbst beheimatet bleibt. Und so versucht Jesus, unter den Bedingungen der Welt eine Liebe zu leben, wie man sie lange nicht mehr gesehen hat (vgl. 1 Kor 2,9). Gewissermaßen von innen sprengt JHWH die vermeintlichen Unverfügbarkeiten und Unmöglichkeiten auf und zeigt den Menschen mit Vollmacht, zu welchem Leben eine Liebe fähig ist, die sich nicht von den ‚Gewissheiten‘ und ‚Wahrheiten‘ der Welt beschränken lässt. Mit schier unglaublicher Hingabe wendet er sich gerade den „verlorenen Schafen Israels“ (Mt 10,6) zu, um sie aus einem Leben zu befreien, das ihnen wie ein Verhängnis vorkommen musste; denn alle Welt und wohl auch ihre eigene Erfahrung hatten den Verlorenen ja immer wieder gesagt, dass ihre Lage *tatsächlich* verhängnisvoll sei. Jesus dagegen sieht sie erstmals mit den anerkennenden und bejahenden Augen einer Liebe, die weder Vorbehalte noch Bedingungen noch Ausschluss kennt. Er schaut in ihre Seele und nicht auf das, was sie nach menschlichen ‚Ordnungen‘ und ‚Erkenntnissen‘ möglicherweise auch noch sein sollen, nämlich ‚Sünder‘, ‚Hoffnungslose‘, ‚Unheilbare‘, ‚Tote‘ oder ‚Abgeschriebene‘. Allein durch *diesen Blick* schafft die Liebe eine neue, heilvollere und erlöstere Realität; durch sie ist bereits das „Reich Gottes“ sichtbar angebrochen (Lk 17,21; vgl. Lk 14,15-24).

¹⁶⁹ Vgl. Lk 2,12; vgl. Joh 8,40; vgl. Joh 12,45; vgl. Joh 10,30; 14,10f. u. ö.; vgl. Lk 23,11; Mt 27,28.

¹⁷⁰ Es wäre reizvoll und sicher gewinnbringend, das Selbstbewusstsein Jesu diskutieren: Wusste Jesus ‚immer schon‘ (oder überhaupt?), dass er der ‚Sohn Gottes‘ ist? Oder bedurfte es eines längeren Prozesses, bis sich dieses Selbstverständnis in ihm durchsetzte? – Interessant ist die Auffassung Jürgen Moltmanns, der meint, dass die Frage Jesu an seine Jünger „Für wen halten mich die Menschen? (...) Für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8,27-30) keine „Testfrage“, sondern eine sehr ernst gemeinte „offene Frage“ war. Sie zeige die Unsicherheit Jesu über seine ‚wahre Identität‘. Vgl. dazu Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München ⁴1981 (¹1972), 100-104, hier 101.

Weil Jesus die Welt und seine Mitmenschen in der ‚Optik der Liebe‘¹⁷¹ sieht, existieren für ihn die Attribute, Urteile und Kategorien der Welt – eben all das, worin sich Verhängnishaftigkeit artikuliert – nicht mehr. Sogar die „Zeit, das physische Leben und seine Krisen sind gar nicht vorhanden für den Lehrer der ‚frohen Botschaft‘“¹⁷², sagt Friedrich Nietzsche, und er bringt damit zum Ausdruck, dass die ‚Welt Gottes‘ nicht nur völlig anders ist als die ‚Welt der Welt‘, sondern unendlich freier, weiter und seliger. Jesus *ist* diese göttliche Welt, und er zeigt nicht nur, dass es das Reich Gottes tatsächlich gibt, sondern auch, dass Liebe gewissermaßen ‚wirkt‘. Jeden lädt er ein, alle „menschlichen Maßstäbe“ (2 Kor 5,16) hinter sich zu lassen und allein der *Liebe* zu vertrauen. Wer sich voll und ganz auf Gott verlasse, könne schon jetzt und in dieser Welt – *trotz* ihrer schlimmen Widrigkeiten und *entgegen* ihrer Unverfügbarkeitsbehauptungen – in der Seligkeit Gottes leben. Klaus von Stosch beschreibt es folgendermaßen:

„Wenn der Gott der Liebe Knechtsgestalt annimmt und den Menschen im Knecht vorbehaltlos, ohne Vor- und Nachbedingungen erkennend liebt und anerkennt, ist die Wahrnehmung und Erwidern dieser Liebe mehr als die Liebe zum Knecht, gerade wenn sie nur den Knecht meint. Denn der Knecht als Gestalt gewordene Liebe Gottes *ist* gerade als Knecht die ausgesagte Seite Gottes. Die Zuwendung zu ihm als Gestalt gewordener Liebe *ist* deshalb Zuwendung zum Logos. Bezogen auf Jesus von Nazareth würde gelten, dass er gerade deswegen Gottes Wesenswort ist, weil er nicht nur den Glauben an *seine Liebe*, sondern den Glauben an die *Liebe überhaupt* hervorruft. Da die vorbehaltlose Bejahung eines anderen Menschen zugleich die Bejahung von Bejahung ist, ist sie auch Bejahung dieses Wesenswortes Gottes; die Hingabe an die Liebe zum Anderen ist zugleich Hingabe an die Liebe überhaupt. Insofern ist jede ohne Vor- und Nachbedingung ergehende erkennende Anerkennung des Anderen als des Anderen Zuwendung zu dem diese Liebe vollziehenden Gott. Eben deshalb hat ja schon Rahner völlig zu Recht nicht nur die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, sondern auch die in jedem totalen Akt der Liebe liegende suchende Christologie herausgestellt. *Denn vorbehaltlose Liebe ist immer auch ein Bekenntnis zur Liebe und damit Ausgriff nach dieser Liebe als uns zugesagter letzter Wirklichkeit unseres Seins.*“¹⁷³

¹⁷¹ Es handelt sich m.E. wohl eher um eine völlig neue ‚Optik‘ und weniger um eine besondere ‚Perspektive‘, die den ‚liebenden Blick‘ ausmacht. Es ist eine *ganzheitliche* Sicht, die nichts ausschneidet oder abtrennt und gerade deshalb keine spezifische Hinsicht und keinen einzelnen Aspekt meint. Das Besondere am ‚liebenden Blick‘ ist, dass er nichts sondert, sondern alles wahrnimmt.

¹⁷² Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 34, Bd. II, 1197.

¹⁷³ Klaus von STOSCH, *Cur Deus homo?*, 12 (kursiv v. m.).

Konkret und sichtbar wird der Glaube an die Wahrheit der Liebe und ihre wirklichkeitsprägende Kraft dort, wo man die „Seligkeit“ darin findet, „nicht mehr, niemandem mehr, weder dem Übel noch dem Bösen, Widerstand zu leisten“. Wenn man diese „Liebe als einzige, als *letzte* Lebens-Möglichkeit“¹⁷⁴ ergreift (nachdem man zuvor von ihr ergriffen worden ist), lebt man in einem „neuen Geist“ (Ez 36,26; Ps 51,12). Wer diesen Geist der Liebe in sich trägt (vgl. Kol 1,8), besiegt die Welt (vgl. Joh 16,33), weil er sich über ihre fatalen Unterscheidungen und ihre verhängnisstiftenden Urteile hinwegsetzt und damit aufhört, menschlichen Urteilen und Attributen Wahrheit zuzusprechen. Statt sich selbst durch unseliges Richterspielen über andere zu erheben, stehen für den Liebenden allein die Einheit und das Verbindende im Vordergrund (vgl. Kol 3,14); nichts ist dem Liebenden wichtiger als die *versöhnte Gemeinschaft* aller mit allen, und er lässt sich auch dann nicht von diesem Ziel abbringen, wenn Schuld, Tod oder schlimme Widerfahrnisse eine Beziehung zu zerstören drohen. Im Geist dieser Liebe ist jeder und alles *gleich* (vgl. Mt 5,45); der Liebende nimmt alles an und bejaht alles so, wie es ist.

Allerdings schreitet der Liebende dort ein, wo Lieblosigkeit regiert, wo man nicht gelten lässt und Anerkennung verweigert. Er will zwar jeden gut sein lassen, nur kann er den nicht gut sein lassen, der andere nicht gut sein lassen will. Wenn Leben und Würde insofern mit Füßen getreten werden, als dass Menschen für alle Zeiten auf etwas festgelegt werden, das sie nicht (mehr) ändern oder wiedergutmachen können, verkrampt sich auch das Herz eines Liebenden. Weil er jedoch – trotz allem, was ist oder gewesen sein mag – in jedem Menschen größere Möglichkeiten und Zukunftschancen sieht, ist er bereit, sogar unter Inkaufnahme eigener Nachteile vieles zu ertragen. Aber er nimmt es niemals widerspruchs- und widerstandslos hin, wenn Stolz, Eigennutz oder Rache Gemeinschaften zugrunde richten oder Versöhnungen unmöglich machen.

Wer sich jedoch in der Liebe (Gottes) bedingungslos bejaht und angenommen weiß, kann auch sich selbst und andere bejahen und annehmen. Er ist in der Lage, selbst dort noch Ja zu sagen, wo die Welt ein ‚Nein‘ für legitim hält, und deshalb braucht er weder vor dem eigenen Schatten davonzulaufen noch seine Mitmenschen unter Druck zu setzen. Für den, der in der Liebe Wurzeln schlägt, hört die Kategorie des Verhängnisvollen auf zu existieren, und das von allen erstrebte Heil wird nicht in eine ferne Zukunft verschoben, sondern kann zu einem „tatsächlichen, *nicht* bloß verheißenen *Glück auf Erden*“¹⁷⁵ werden. Einzige Voraussetzung dazu ist, die menschliche Standort- und Wahrheitsgewissheit zugunsten der göttlichen Liebe

¹⁷⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 30, Bd. II, 1191 (kursiv i. O.).

¹⁷⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 42, Bd. II, 1203 (kursiv i. O.).

aufzugeben, was wiederum bedeutet, alles (Ver-)Urteilen, Richten und Bewerten zu *unterlassen*.

Irdisch-erfahrbares Heil wird also nicht dadurch gewirkt, dass etwas Göttliches gewissermaßen ‚hinzugegeben‘ wird in dem Sinne, dass Gott etwas ‚tun‘ müsste, was der Mensch nicht tun kann, sondern Heil wird dadurch gewirkt und Liebe wird darin wirklich, dass menschliche Attribute, Urteile und Kategorien *weggelassen* werden. Gnade wäre zwar in gewisser Weise etwas ‚Übernatürliches‘, weil sie – wie jede ernsthafte Liebe – mit den Regeln der Welt bricht, aber sie wäre nicht etwas zusätzlich Implementiertes, denn Gnade *ereignete* sich immer dann, wenn alle verstellenden Bewertungen und alle erdrückenden Behauptungen – eben alle Kriterien, Maßstäbe und Attribute der Welt, die die Verhängnisse erst heraufbeschwören – ihre Macht verlören und man den Menschen und seine Welt so betrachtete, als gäbe es dergleichen nicht.¹⁷⁶ Im ‚Stand der Gnade‘ zu sein, hieße also nicht, dass gewissermaßen Übermenschliches geleistet worden wäre, sondern es wäre ‚nur‘ die Entschlossenheit, *alle* Attributionen und *alle* – sogar die vermeintlich richtigen – Urteile wegzulassen und sie *aus Liebe* zu übersehen, damit der Mensch aus seinen Verhängnissen befreit wird und seine Seele wieder zum Vorschein kommen kann. Wer ‚im Stand der Gnade‘ ist, wäre wahrhaft *frei*; er hätte das Paradies gleichsam wiedergefunden.

Erst diese durch Liebe geschenkte Freiheit ermöglicht es, in Freiheit zurückzulieben, weil es sich um eine Freiheit handelt, die frei davon geworden ist, einen anderen Menschen in einer besonderen Hinsicht oder ‚als etwas‘ sehen zu müssen (vgl. Gal 5,1). Stattdessen will sie in ihm (nur) das sehen, was er ist – nämlich ein *Mensch*

¹⁷⁶ Möglicherweise würde vor diesem Hintergrund ein zentraler Aspekt des (juristischen und vielleicht auch theologischen) ‚Gnaden‘-Begriffs klarer. Denn Gnadenakte bestehen in ihrem Kern nicht nur darin, dass der Begnadigende dem Begnadigten eine verhängte Strafe erlässt, sondern gerade auch darin, dass sich der Begnadigende entschließt, wahrhaft zu vergeben, indem er ausblendet, was er einmal gesehen hat. Wo Gnade gewährt wird, ist man bereit, von früheren Perspektiven, Attributionen und Festlegungen abzusehen – sie gewissermaßen zu übersehen und für nichtig zu erklären –, um dem Begnadigten seine Integrität zurückzugeben („*restitutio ad integrum*“). Man bringt den Begnadigten gewissermaßen in jenen Zustand zurück, in dem er war, bevor er (nur) *als* Täter oder *als* Straffälliger gesehen wurde. Auch wenn sich die Vergangenheit nicht einfach auslöschen lässt, so wird sie doch um ihre verhängnisvolle Wirkung gebracht, weil man es nicht länger zulassen will, dass sie die Zukunft bestimmt und unmöglich macht. Der ‚Stand der Gnade‘ wäre also jener Freiheits-Zustand, den der Begnadigte wiedergewinnt, nachdem er von den alten (Selbst-)Festlegungen befreit worden ist. – ‚Gnade‘ bedeutet also *Perspektivenverzicht* und *Attributionszurückhaltung* – um der Freiheit und um des Lebens willen.

(ohne *jedes* Attribut).¹⁷⁷ Tatsächlich wäre eine solche Liebe heilschaffend und lebensermöglichend – sie wäre „ein Stück vom Himmel“ (Herbert Grönemeyer) –, weil es ihr gelänge, den anderen aus den engen Perspektiven der Welt zu befreien und ihn erstmals (oder wieder?) in seiner ursprünglichen *Wahrheit* zu sehen. Man würde in seinem Angesicht endlich das erkennen, was jeder Mensch jedem Menschen immer schon war – nämlich Bruder oder Schwester. In dieser Liebe – in Gott – darf der andere ebenso *Kind* sein, wie man auch selbst *Kind* sein darf. Es wäre ein Vorgeschmack wiedererlangter Seligkeit auf Erden.

Ein wieder zum *Kind* Gewordener ist dem Himmelreich insofern nahe (vgl. Mt 18,3), als dass er – eben wie ein Kind – alles *gut* sein lässt:¹⁷⁸ Denn ein Kind kennt die ‚klugen‘ Unterscheidungen und die ‚aufgeklärten‘ Kategorien der Erwachsenenwelt nicht; es wertet nicht und schließt nichts aus, es ist gegenüber jedermann aufgeschlossen, niemandem böse und allem verbunden; für ein Kind ist *alles* solange *gut* und *in Ordnung*, wie Harmonie und Gemeinschaft nicht gestört werden, und auf nichts reagiert es so sensibel, wie auf das Einschreiten der Eltern, wenn diese ihm

¹⁷⁷ Dass es wiederum einer besonderen ‚Gabe‘ bedarf, sich in Freiheit diese Optik zu eigen machen zu können und sich zum Übersehen und Weglassen der (scheinbar berechtigten) Attributionen zu entschließen, ist ohne die motivierende „Kraft aus der Höhe“ (Lk 24,49) kaum vorstellbar. Schließlich ist eine solche Konversion ein echter Seins-Wechsel, bei dem es um nichts Geringeres geht als um die Aufgabe der alten Weltgewissheiten und -sicherheiten zugunsten des Wagnisses des Glaubens an die Liebe. – Wahrhaft glauben und wahrhaft lieben zu können, bleibt immer ein Geschenk.

¹⁷⁸ Vgl. Peter HANDKE, Lied vom Kindsein: „Als das Kind Kind war, / ging es mit hängenden Armen, wollte, der Bach sei ein Fluß, / der Fluß sei ein Strom, / und diese Pfütze das Meer. – Als das Kind Kind war, / wußte es nicht, daß es Kind war, alles war ihm beseelt, / und alle Seelen waren eins. – Als das Kind Kind war, / hatte es von nichts eine Meinung, / hatte keine Gewohnheit, saß oft im Schneidersitz, / lief aus dem Stand, / hatte einen Wirbel im Haar / und machte kein Gesicht beim Fotografieren. – Als das Kind Kind war, / war es die Zeit der folgenden Fragen: (...) Wann begann die Zeit und wo endet der Raum? / Ist das Leben unter der Sonne nicht bloß ein Traum? (...) Gibt es tatsächlich das Böse und Leute, / die wirklich die Bösen sind? (...) – Als das Kind Kind war, / erwachte es einmal in einem fremden Bett und jetzt immer wieder, / erschienen ihm viele Menschen schön / und jetzt nur noch im Glücksfall, stellte es sich klar ein Paradies vor / und kann es jetzt höchstens ahnen, (...). – Als das Kind Kind war, / spielte es mit Begeisterung und jetzt, so ganz bei der Sache wie damals, nur noch, / wenn diese Sache seine Arbeit ist. – Als das Kind Kind war, / genügten ihm als Nahrung Apfel, Brot, / und so ist es immer noch. – Als das Kind Kind war, / fielen ihm die Beeren wie nur Beeren in die Hand / und jetzt immer noch, (...) / hatte es auf jedem Berg die Sehnsucht nach dem immer höheren Berg, / und in jeder Stadt / die Sehnsucht nach der noch größeren Stadt, und das ist immer noch so, griff im Wipfel eines Baums nach den Kirschen in einem Hochgefühl / wie auch heute noch, (...) – Als das Kind Kind war, warf es einen Stock als Lanze gegen den Baum, und sie zittert da heute noch.“

erklären, dass jemand nicht ‚gut‘ oder dass etwas nicht ‚in Ordnung‘ sei. – Ein wieder zum Kind Gewordener kennt zwar die Freude der Welt am Richten, aber er ignoriert ihre anmaßenden Urteile; er weiß um die Süffisanz, mit der Menschen sich gegenseitig abwerten, und er kennt die Selbstgefälligkeit, mit der sie ausgrenzen, was ihnen nicht passt, und doch heißt er alle und alles willkommen, weil ihm jede Art von Distanzierung zuwider ist; wo die Welt ihre Zerwürfnisse kultiviert und sich am Versagen anderer freut, wird einem wieder zum Kind Gewordenen der Wille der Versöhnung zum zentralen Anliegen; und weil ihm nichts wichtiger ist, als das Einssein mit allem und allen, erträgt er weder fatale (Vor-)Urteile noch eine willkürliche Weltauswahl.¹⁷⁹ In der wiedergewonnenen Unschuld – gleichsam in der „Zweiten“, der reflektierenden, „Naivität“ (Paul Ricœur) – weigert sich der Liebende, etwas oder jemanden ‚*als etwas*‘ zu erkennen. Er will nicht nur nicht auf der wackeligen Basis seiner ausschnittshaften ‚Erkenntnis‘ einordnen und bewerten, sondern er will – um des anderen willen – gar nicht einordnen und bewerten. Stattdessen gilt für ihn die Maxime von Bischof Joseph Butler: „Everything is what it is, and not another thing.“¹⁸⁰ Für den, der sich in der Liebe mit der gesamten Schöpfung verbunden fühlt, ist nichts und niemand von vornherein oder ‚per se‘ so schrecklich, böse, abstoßend oder so schlimm, dass eine Bejahung ausgeschlossen wäre. Mit großer Gelassenheit kann die Liebe sagen: „Es ist, was es ist.“¹⁸¹ Was die prächtigste Errungenschaft des Menschen zu sein schien (und worin nach wie vor seine empfindlichste Versuchung besteht) – nämlich mit dem Gestus der Überlegenheit zu *erkennen* und zu *urteilen* –, begreift der Liebende als die größte Sünde, weil ‚Erkennen‘ und ‚Urteilen‘ das Gutsein der Schöpfung verraten und den Frieden gefährden. Er weiß, wie heilvoll und versöhnend es ist, Schöpfung, Mitmenschen und Widerfahrnisse so anzunehmen, wie sie sich zeigen. Nichts ersehnt er so sehr wie eine echte, allein von der Liebe geprägte geschwisterliche Gemeinschaft – er wünscht sich in den ‚Garten Eden‘ zurück, und er findet ihn dort, wo Liebe Wirklichkeit wird.

Wer auf die Kraft der Liebe setzt, betrachtet jeden und alles mit den gütigen Augen Gottes. Er orientiert sich nicht länger an der Bewertungs- und Nützlichkeitskultur der Welt, sondern würdigt alles und jeden in seiner jeweiligen Eigenart – in seiner göttlichen ‚Schönheit‘. Er rückt sich selbst aus der Mitte, gibt seine Richterambitionen auf und ist nicht länger bereit, den Verhängnisbehauptungen der Menschen zu

¹⁷⁹ Vgl. Heinrich SPAEMANN, Orientierung am Kinde. Meditationsskizzen zu Mt 18,3 (= Kriterien 68), Einsiedeln 1984.

¹⁸⁰ Bishop Joseph Butler (1692-1752), Fünfzehn Predigten, Preface § 39. Für das Werk John Henry Newmans wurde dieses Wort später sehr zentral. [„Alles ist das, was es ist, und nicht etwas anderes.“]

¹⁸¹ Erich FRIED, Liebesgedichte, Angstgedichte, Zorngedichte, Berlin 1996.

glauben. Während ein Verbrecher vor „dem Gesetze (...) nichts als ein Verbrecher“ ist und er, wenn das menschliche Gesetz „ein Ganzes, ein Absolutes“ wäre, auf immer „nichts als ein Verbrecher“ bliebe,¹⁸² entdeckt ihn die Liebe – das wahrhaft Absolute – gewissermaßen neu und lässt ihn wieder Mensch sein. Denn in der Kraft der Liebe kann man aufrichtig vergeben, und zwar so vergeben, dass es sogar etwas kosten darf, nämlich den Verzicht auf Wiedergutmachung oder ein zustehendes Recht. Liebe fragt nicht danach, ob es sich lohne zu lieben; sie will nicht wissen, ob und warum jemand liebenswert sei; sie freut sich allein an sich selbst und zeigt paradoxerweise ihre Stärke gerade dort, wo sie schwach ist oder Opfer bringen muss.¹⁸³ Obwohl der Liebende die Liebe genießt, sucht er in erster Linie nicht sein Wohlergehen oder seinen persönlichen Vorteil, sondern den anderen; ihm will er in treuer und verlässlicher Gemeinschaft auf ewig verbunden sein. Er betrachtet den Geliebten als *Geschenk*, das „nicht notwendig und doch mehr als notwendig“¹⁸⁴ ist; es ist die ‚Zugabe‘ seines Lebens und doch unentbehrlich. Liebende lieben einander allein deswegen, weil sie sich lieben, und sie entscheiden sich füreinander, weil sie sich füreinander entscheiden. Liebe lässt sich niemals begründen oder mit etwas anderem verrechnen. Die Tautologie ist ihre Rettung, und zugleich liegt in ihr der Schlüssel zur Erlösung.

Das Angebot Gottes an den Menschen, ein vorbehaltlos Liebender zu werden, ist seine Einladung, in das ‚verlorene Paradies‘ zurückzukehren – es wäre eine Rückkehr zum Ursprung und gewissermaßen eine Restitution jenes Zustands, wie er vor der ‚Erkenntnis von Gut und Böse‘ bestand. Alles wäre wieder *gut*, weil man *alles* gut sein lassen könnte.¹⁸⁵ Damit wäre die ursprüngliche Harmonie der Schöpfung wiederhergestellt.

¹⁸² Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 46.

¹⁸³ Eltern lieben ihre Kinder, Kinder ihre Eltern und Geschwister einander nicht in erster Linie deswegen, weil sie einander dankbar sind oder weil sie dies oder jenes füreinander getan haben oder tun, sondern einzig, weil sie zu dieser unverwechselbaren Familie gehören. Oft bleibt diese Liebe sogar dann bestehen, wenn es keinen Grund zur Dankbarkeit gibt und wenn Kinder, Eltern oder Geschwister die Erwartungen nicht erfüllen (konnten). Zwar sind sie schicksalhaft zufällig einander zugespielt, aber trotzdem ist ihnen die familiäre Liebe absolut selbstverständlich. Der *Bund*, den eine Familie bildet, bleibt und mit ihm die Verantwortung füreinander. Die *Einheit* der Familie und die *Gemeinschaft* miteinander sind die einzigen Ziele (vgl. Mk 3,25).

¹⁸⁴ Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 2001, 42.

¹⁸⁵ Vgl. Jürgen WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, 275f.

3. **These 3: Der Glaubende darf auch dann noch *hoffen*, wenn alles hoffnungslos erscheint. – Oder: Eine „Hermeneutik des Vertrauens“¹⁸⁶**

Liebe hat keine andere Möglichkeit, als sich durch Schwäche und Ohnmacht anzubieten. Sie will nicht auftrumpfen und erst recht keine Gewalt anwenden. Eine Liebe, die kämpfte, verriete sich selbst, weil sie nicht gelten ließe, was sie doch bejahen will, und weil sie die Freiheit missachtete, die doch ihre Frucht sein soll. Liebe kann nur einladen und werben, sich öffnen und – um Liebe bitten;¹⁸⁷ niemals wird sie zwingen, sich beweisen oder sich des anderen bemächtigen. Von Anfang an ist Liebe auf *Hoffnung* angelegt.

Sie kann nicht anders als auf den anderen zu hoffen, hat sie doch nicht mehr in der Hand als dessen Versprechen, treu und verlässlich sein zu wollen. Deshalb liegt ihre größte Gefährdung weniger im Äußeren – nicht in schlimmen Widerfahrnissen, nicht in der Gewohnheit und auch nicht in den ‚Versuchungen des Lebens‘ –, sondern eher im Inneren der Liebe selbst. Wenn Zweifel und Misstrauen sich breitmachen, wenn fraglich wird, was fraglos erschien, und wenn die Erinnerung an den ‚Zauber des Anfangs‘ die gemeinsame Zukunft nicht mehr beschützen kann, wird jede Liebe aufs Empfindlichste geprüft und herausgefordert: Wird man auch dann noch zueinanderstehen, wenn die Liebe erkaltet ist oder Schuld sie verfinstert? Trägt die versprochene Treue auch durch Zeiten der Einsamkeit, des Unverständnisses und ausbleibender Unterstützung hindurch? Vermag die Liebe auch dann noch zu halten, wenn alles ins Rutschen gerät, und reicht sie auch dem noch die Hand, von dem die Welt behauptet, dass er es nicht mehr verdiene? –

Die *göttliche Liebe* beantwortet all diese Fragen mit ‚ja‘. Sie ist bereit, mit den Widersprüchen des Lebens zu leben und seine Konflikte nicht zu scheuen; gerade im Krisen-, also im Entscheidungsfall zeigt sie ihre wahre Größe. Denn wo Welt, Vernunft und Erfahrung sagen, es habe keinen Sinn mehr; wo der ‚gesunde Menschenverstand‘ warnt und rebellierte; wo nichts mehr zu gewinnen, sondern alles zu verlieren ist – gerade dort kommt das Kostbarste der Liebe zum Vorschein: Die *Hoffnung*. Dabei gründet sich ihre Hoffnung nicht auf eine letztlich vernünftige und gute Ordnung des Kosmos, etwa in dem Sinne, dass, wenn man die Dinge nur im größeren Zusammenhang betrachtete, auch schlimme und furchtbare Widerfahrnisse zu etwas ‚gut‘ oder ‚nützlich‘ seien (wie es vielleicht ein Stoiker machen würde), sondern

¹⁸⁶ Reinhard FELDMEIER, Wenn die Vorsehung ein Gesicht bekommt, in: Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht, hg. v. Reinhard G. KRATZ u. Hermann SPIECKERMANN, Tübingen 2008, 147-170, hier: 158.

¹⁸⁷ Vgl. Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 122, 187, 236-238 (mit Verweis auf Jürgen WERBICK, Schuldverfassung und Bußsakrament, Mainz 1985).

die ‚Hoffnung der Liebe‘ – also die *göttliche Hoffnung* – setzt gewissermaßen kontrafaktisch, kontra-intellektuell und kontra-empirisch allein auf das Treue-Versprechen des allmächtig liebenden Vaters, dass es – trotz allem – gut ausgehen werde. In der Nachfolge des menschengewordenen Gottes verlässt der, der seiner Hoffnung vertraut und damit den Möglichkeiten der Liebe Raum gibt, seine alte Welt mit ihren ‚Eindeutigkeiten‘ und ‚Gewissheiten‘ und nimmt das Neuland der göttlichen Wirklichkeit unter den Pflug. Er *glaubt*, dass dieses Land – das Reich Gottes – weiter, wahrer und größer ist als das, was seine Augen sehen und sein Verstand erfasst. Weil er – wie Gott, an dessen Wesen er Anteil hat – auch und gerade dort treu und verlässlich ist, wo Treue und Verlässlichkeit *unmöglich* erscheinen, macht er Leben und Zukunft möglich (vgl. Hebr 13,5). Der Hoffende erwartet nicht, dass sich die Wünsche der Welt erfüllen, – dass beispielsweise das gewohnte Leben verbessert oder um eine gewisse Zeitspanne verlängert würde, als sei ein qualitativer oder quantitativer Zuwachs automatisch ‚besser‘ –, sondern er glaubt an die Möglichkeit einer prinzipiellen *Umgestaltung* des Lebens zum wahrhaft Guten (vgl. Röm 8,28). An das Wunder dieser Verwandlung glaubt er; auf das Wunder dieser Verwandlung hofft er, und er traut es jedem jederzeit zu (vgl. 1 Kor 15,49.52; 2 Kor 3,18). Nicht weil er Wunder bereits in großer Anzahl erlebt hätte, sondern weil er an die verwandelnde Kraft der *Liebe glaubt, hofft* er auf das absolut Neue (vgl. Ps 71,20; Jes 57,15; bes. Röm 4,17).¹⁸⁸ Dabei reicht seine göttliche Hoffnung – das ist: seine Hoffnung auf Gott – sogar so weit, dass er den „Tod“ für ein „Vorurteil“¹⁸⁹ hält und sich weigert, ihn für wahr zu halten. Wer in und aus Liebe hofft, blickt über die Verfinsterungen der Gegenwart hinaus und ‚sieht‘ eine heilvolle *Zukunft* für die gesamte Schöpfung. Seine Hoffnung richtet sich weder auf die endlose Fortschreibung des Bestehenden noch auf die ewige Wiederkunft des Gleichen, sondern auf ein wiederhergestelltes neues Paradies, in dem „Gerechtigkeit und Friede sich küssen“ (Ps 85,11; Röm 14,17 u. ö.) und Gott unter den Menschen wohnt (vgl. Offb 21,3; bes. Jes 65). In dieser Heils-Zukunft ist der Hoffende bereits so sehr zuhause, dass sie nicht nur sein Denken, sondern auch sein gegenwärtiges Handeln orientiert. Im Vertrauen auf die Allmacht der göttlichen Liebe braucht er vor nichts und niemandem mehr Angst zu haben; er spürt Zukunft, weil er sich in Gott sicher weiß, und weil er sich in ihm sicher weiß, darf er „immer zuversichtlich“ sein (2 Kor 5,6; vgl. Ps 23,4). Wer mit dieser „Hermeneutik des Vertrauens“ (Reinhard Feldmeier) die Schöpfung betrachtet, erkennt, dass alle „Naturen Eins sind in der Liebe [,] und in Gott“¹⁹⁰. Im

¹⁸⁸ Vgl. Fjodor DOSTOJEWSKI, Die Brüder Karamasow, Stuttgart/Hamburg 1963, 38.

¹⁸⁹ Friedrich NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, Vierter und letzter Teil, Das Eselsfest 1, Bd. II, 548 (kursiv i. O.).

¹⁹⁰ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, 68.

Geist der göttlichen Liebe identifiziert er schon jetzt einzelne Momente, in denen sich das *neue Leben* durchsetzt und zeigt – nämlich überall dort, wo man die unheilvollen Verhängnisbehauptungen der Welt annulliert und zum „reinen Leben“ zurückfindet. (vgl. Mt 6,8; 1 Petr 5,7; Röm 8,28) Dieses reine, ursprüngliche, mit Gott vereinigte Leben ist ein Leben, in dem es gelingt, „alle Taten, alles zu entfernen, was der Mensch war oder sein wird“. Dem neuen Leben zu vertrauen, bedeutet, „von allem Bestimmten zu abstrahieren (...), aber die *Seele* jeder Tat [und] alles Bestimmten rein festhalten“ zu können. Solange sich jemand jedoch als gänzlich bestimmt und verfügt begreift und zudem meint, es gäbe keine „Seele“, keinen „Geist“, kein „Absolutes“, kein „Göttliches“ in ihm, das ihn von seinen begrenzenden Unverfügbarkeiten deutlich unterschiede, – solange er also nicht die Freiheit des göttlichen Lebens in sich spürt –, muss ihm dieses Leben wie ein fremdes Gegenüber erscheinen; es wäre ein Leben, das ihm gewissermaßen widerführe, weil es sich quasi ohne Subjekt ereignete. Dabei käme alles auf eine *Dialektik der Versöhnung* an, in der man sein ‚altes Leben‘ *im Geist der Liebe* neu übernehme und es so vorbehaltlos bejahte, dass man fähig und willens wäre, auch die Unverfügbarkeiten und das nicht Gewählte als die spezifische Gestalt des eigenen Selbst zu ergreifen. Nur wenn der Geist des Menschen den (in ihm wohnenden) göttlichen Geist – also die Liebe – ernstnimmt und beansprucht und es gewissermaßen zu einer „Vereinigung der Geister“ kommt, ist echte Versöhnung möglich.¹⁹¹ „Ueber Göttliches“, schreibt Hegel – und er meint damit die Liebe – „kann darum nur in Begeisterung gesprochen werden.“¹⁹²

Wer nicht auf ein göttliches Einschreiten *von außen* wartet, sondern den göttlichen Geist *in sich* wachruft, ist zu einer Hoffnung fähig, die unmittelbar praktisch wird, stärkt doch die Erfahrung des Versöhntseins mit dem eigenen Schicksal die Hoffnung, einmal mit *allen* versöhnt und zu einer Einheit verbunden zu sein. Voraussetzung ist allerdings, die fatalen Attribute und Urteile der Welt beiseite zu lassen und allein der Optik einer Liebe zu vertrauen, die dazu anstiftet, dem „Morgen schon entgegenzugehen, auch wenn man ihn erst riecht“ (G. Böcker).¹⁹³

¹⁹¹ Vgl. den Abschnitt über Sören Kierkegaard, Kap. C, V, 2.

¹⁹² Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 56f.; vgl. ebd. und 63 (kursiv v. m.).

¹⁹³ Die wohl berührendste Parabel für die verhängnisauflösende Kraft der Liebe bietet m. E. der Evangelist Lukas mit der Erzählung vom ‚Verlorenen Sohn‘ (15,11-32): Weil ihr die Wiedergewinnung der zerbrochenen Einheit – weil ihr die Versöhnung! – über alles geht, ist die Liebe des Vaters bereit, *nichts* Früheres oder Gegenwärtiges als Verhängnis zu betrachten, sondern tatsächlich von *allem* abzusehen und *alles* zu vergeben. Nur die Liebe dürfte fähig sein, den verlorenen Sohn aus dem Verhängnis jener Urteile zu befreien, die man für ‚berechtigt‘ hielt und über ihn gefällt hat; nach den Kategorien der Welt war er so gut wie tot, doch nun darf er *kraft der Liebe* wieder

V. Ausgewählte systematisch-theologische Aspekte¹⁹⁴

Die Untersuchung von Gen 1-3 hatte ergeben, dass nicht das Unverfügbare als solches – also nicht Arbeit, Sterblichkeit, Unvermögen usw., den Kern des Problems darstellt, sondern die vermeintliche ‚Erkenntnis‘, ein von Unverfügbarkeiten bestimmtes Leben *sei ein Verhängnis*. Was in den Augen Gottes noch *gut* und *in Ordnung* war – nämlich ein Dasein mit diversen Vorgegebenheiten und Grenzen –, erscheint aus der Perspektive der selbstgewissen und nach Souveränität strebenden Menschen als Zumutung und Last. Sie hatten vom ‚Baum der Erkenntnis‘ gegessen, und nun meinen sie, *die Wahrheit* verinnerlicht zu haben. Über die Frage, wessen ‚Wahrheit‘ nun wahr sei – die Wahrheit Gottes, der noch alles *gut* sein lassen konnte, oder die ‚Wahrheit‘ des Menschen, der den Schöpfungszustand nicht länger *gut* sein lassen mochte –, hatte sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch entzweit. Ihre Gemeinschaft war spätestens in dem Moment zerbrochen und das Paradies dahin, als der Mensch damit begann, nach den Maßstäben dessen, was er für die ‚Wahrheit‘ hielt, zu *richten*: Machtbewusst und mit einer gewissen Freude urteilte er über sich selbst (eher negativ), über seine Mitmenschen (noch negativer), über den Zustand der gesamten Schöpfung (stark verbesserungsbedürftig) und über Gott (tendenziell feindselig). Nachdem er jeden und alles kritisiert, eingeteilt und beurteilt hatte, entwickelte er eigene Vorstellungen davon, wie die Weltverhältnisse zu sein, und was die Menschen, aber vor allem Gott zu tun hätten, damit die Welt *im Sinne der Menschen* ‚gut‘, ‚in Ordnung‘ und bejahenswert sei. Auf alle Fälle – so war und ist er sich sicher – gehöre das Unverfügbare abgeschafft, weil es seinem Wunsch nach *Freiheit* und *Sicherheit* im Wege stehe.

Die Bibel bezeugt, welche unerhörte Anstrengungen JHWH unternimmt, um sein Volk vor dem Unglück zu bewahren, in das es unvermeidbar hineinläuft, wenn es seinen selbstgemachten Pseudo-Wahrheiten – den „fremden Göttern“ (Ex 20,3.5) – weiter folgt. „Viele Male, auf vielerlei Weise“ und mit unendlicher Geduld (Hebr 1,1) versucht Gott, Israel wieder für sich zu gewinnen und den Bund neu zu beleben. Er provoziert sein Volk, er straft es, er gibt es nahezu dem Untergang preis, doch stets „reut“ es ihn so sehr, dass er das „Urteil wieder zurücknimmt“ (1 Chr 21,15).

leben. – Man kann sich unschwer vorstellen, welche *Hoffnung* den Vater beseelt haben muss, den Tag der Versöhnung, des Wieder-eins-Seins, für realistisch zu halten.

¹⁹⁴ Selbstverständlich ist es nicht möglich, an dieser Stelle alle relevanten theologischen Aspekte zu beleuchten oder die komplexen Fragestellungen, die mit dem Problem des Unverfügbaren zusammenhängen, auch nur im Ansatz zu diskutieren. Hier kann es nur darum gehen – und dies auch nur in unbedeutenden Ausschnitten –, einige wenige Diskussionsfelder der Schicksalsproblematik vor dem Hintergrund des bisher erarbeiteten Leitgedankens aufzuzeigen.

Mit der Menschwerdung seines innersten Wesens in der Person Jesu Christi wagt Gott schließlich einen letzten Versuch, das ‚verlorene Paradies‘ wiederherzustellen. In seinem Sohn offenbart er eine Liebe, die sich von aller Vergangenheit frei macht und bereit ist, jeden Menschen *vorbehaltlos* anzunehmen und *unbedingt* zu bejahen. Für den, der willens sei, als Schwester oder Bruder Jesu im Geist der göttlichen Liebe zu leben, verlören alle Unverfügbarkeiten ihre Verhängnishaftigkeit, weil man alles – sogar das Böse, den Tod und die Schuld – gut sein lassen könnte. Einzige Voraussetzung sei, Herz und Verstand gleichsam *umzukehren*, sich von Gott beschenken zu lassen, *ihm* zu vertrauen und *seine* Wahrheit als Realität anzuerkennen. Wer in dieses Reich eintrete, müsse nichts Besonderes leisten, sondern vielmehr etwas lassen – nämlich das Urteilen, Richten und Unterscheiden. Wenn man glauben könne, dass alle und alles in der Liebe mit Gott versöhnt sei, und wenn man darauf vertraue, dass der Schöpfer selbst das Gutsein seiner ganzen Schöpfung verbürge, brauche auch niemand mehr an der Unvollkommenheit seiner Mitmenschen oder an der fehlenden Perfektion der Welt zu verzweifeln. Mit der Hoffnung im Rücken, dass alles in Gott vollendet werde, könne er schon jetzt jeden gut sein lassen und alles annehmen. Was nach den ‚Erkenntnissen‘ der Welt nichts als ein Verhängnis wäre, löse sich gleichsam auf, wenn es vom allversöhnenden Licht der göttlichen Liebe beschienen werde. Die „Finsternis“ und das „Dunkel des Todes“ (Lk 1,79; vgl. Mt 4,16; Eph 5,3-20) wären für immer verschwunden, denn das „wunderbare Licht“ leuchtete unter allen „Völkern“ (Offb 21,24; 1 Petr 2,9). Es wäre ein neuer ‚Garten Eden‘ – freilich noch nicht in Vollendungsgestalt, aber unter den Bedingungen der Welt. Was man als Grenzen, Mühsal und Tod erführe, wäre zwar nicht abgeschafft, aber es wäre nicht länger verhängnisvoll, weil es die Gemeinschaft mit Gott nicht beeinträchtigte und seiner Liebe keinen Abbruch täte.

Doch kann dieses Konzept einer Erlösungslehre, das sich ja über weite Strecken auf den spitzzügigsten und scharfsinnigsten Religionskritiker – auf Friedrich Nietzsche – beruft, tatsächlich tragfähig sein? Fügt es sich ein in die theologischen ‚Systeme‘ und ‚Theorien‘, die hinsichtlich des schicksalhaft Unverfügbaren vor allem die *Allmacht* Gottes sowie seine *Führung*, *Fügung* und *Vorsehung* stark gemacht haben (vgl. den folgenden Abs. 1)? Passt es mit dem zusammen, was man gemeinhin als ‚*Offenbarung*‘ versteht (vgl. Abs. 2), und ist es tauglich für die Verkündigungspraxis einer Kirche, die für sich selbst in Anspruch nimmt, das autoritative Instrument des Heiligen Geistes – also der *Heilswirksamkeit* – über Zeiten und Räume zu sein (vgl. Abs. 3 und 4)? Oder bleibt am Ende doch nicht mehr übrig als die fatalistische Klugheit, sein Schicksal – wenn man es schon nicht ändern kann – besser zu lieben als zu hassen (vgl. Abs. 5)?

1. Die vorsehende Fügung des allmächtigen Gottes?¹⁹⁵

Unverfügbares wurde anthropologisch insofern erhellt, als dass gezeigt werden konnte, wie erst aufgrund seiner Existenz Freiheit, Verantwortung und menschliche Größe möglich sind. Damit sollte jedoch in keiner Weise gesagt sein, dass jeder individuelle Schicksalsschlag von vornherein ‚gerechtfertigt‘ oder ‚gut‘ und deswegen zu akzeptieren sei. Auch die theologische Schicksalsreflexion wollte weder das Faktische seligsprechen noch die Lebensnot als Chance zur charakterlichen Bewährung erklären; auch will sie keine fatalistische Untätigkeit begründen oder das Unverfügbare religiös überhöhen. Und doch hatten diese Überlegungen an die Grenzen des Denkens geführt: an das Geheimnis, das der Mensch sich selbst ist; an die Rätselhaftigkeit Gottes, der sich so gründlich allen naheliegenden Erwartungen und Vorstellungen entzieht; und an das unvergleichliche Verhältnis, in dem Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf zueinander stehen.

Doch auch das theologische Denken kann Grenzen nur schwer akzeptieren, und deshalb fragt es, wie ein Gott, von dem man behauptet, dass er seiner Schöpfung in Liebe zugetan sei, es zulassen könne, wenn schlimme und schlimmste Unverfügbarkeiten die „Abbilder“ seiner selbst (Gen 1,27) derart heftig bedrängen. Hieß es nicht auf nahezu allen Seiten der Heiligen Schrift, dass JHWH der „Herr des Himmels und der Erde“ sei, dass er alles „führe“ und „leite“, „sein Volk“ niemals „verlasse“, es „bewahre“, „schütze“ und „segne“? Beteuerten die Propheten nicht immer wieder,

¹⁹⁵ Zu den Fragen der ‚Vorsehung‘ und des ‚Handelns Gottes‘ scheint die Literatur uferlos. Einen guten Überblick gibt Klaus v. STOSCH, Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre, in: Theologische Revue 101 (2005), 89-108; vgl. auch z.B.: vgl. Johannes BREHM, Art. "προνοέω κτλ", in: THWNT IV, 1010; Vorsehung und Handeln Gottes, hg. v. Theodor SCHNEIDER/Lothar ULLRICH (= QD 115), Freiburg-Basel-Wien 1988; Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 133-178; ders., Gebetsglaube und Gotteszweifel, 107-128; ders., Den Glauben verantworten, 342-356; ders., Gott verbindlich, 227-429, hier bes. 302-329.338-344 (Lit.); ders., Die Auferweckung Jesu – Gottes „eschatologische Tat“? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik, in: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (= Stuttgarter Bibelstudien 134), hg. v. Ingo BROER/Jürgen WERBICK, Stuttgart 1988, 81-131; Klaus von STOSCH, Macht – Gott – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg 2006 (Lit.); Reinhold BERNHARDT, Was heißt ‚Handeln Gottes‘? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Münster ²2008; Wolfgang SCHRAGE, Vorsehung Gottes. Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2005; Carl-Heinz RATSCHOW, Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik, in: ders., Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie. Zum 75. Geburtstag hg. v. Christel KELLER-WENTORF/Martin REPP, Berlin 1986, 182-243.

wie groß sein „Heilswille“, wie „gewaltig seine Macht“, wie „leidenschaftlich“, „zugeneigt“ und „eifersüchtig“ JHWHs Einsatz für sein auserwähltes Volk sei, das er so sehr „lieb gewonnen“ habe?¹⁹⁶

Sollten das alles ‚nur‘ schöne Metaphern, nur trostvolle Worte sein, die das verheißene Heil spiritualisierten oder in eine ferne Zukunft verschoben, damit die Gegenwart mit ihren allgegenwärtigen Krisen und Nöten etwas erträglicher würde? Wer hatte denn *tatsächlich* am eigenen Leib erfahren, dass die Erlösung über jene punktuellen ‚Zeichen‘ hinausging, die scheinbar willkürlich gegeben oder verweigert wurden? Und was war von der Verlässlichkeit eines unauflöselichen ‚Treuebunds‘ zu halten, der ‚Leben‘ und ‚Überfluss‘ versprach, aber offenbar auf die entscheidenden geschichtlichen Abläufe keinen Einfluss nahm – der also nicht wirklich erfahrbar wurde? Wenn es stimmen sollte, dass Gott sein Volk führe – wohin und vor allem wie führte er es?

Man wird kaum über die Erlösung aus der Verhängnishaftigkeit des Schicksals sprechen können, ohne auf das Problem des *Weltbezugs* Gottes – also auf die Frage nach seiner *Welt-Präsenz* und seinem *Welt-Handeln* – zu stoßen. Ist es überhaupt denkbar, und wenn ja, *wie* ist es denkbar, dass der verborgene, transzendente Gott sichtbar und erfahrbar in der Welt *wirkt*? Wie ist es theologisch zu erklären, wenn auf der einen Seite Schrift und Tradition immer wieder den göttlichen Heilswillen beteuern und wenn auf der anderen Seite die, denen der Heilswille gilt, massiv unter der Macht des Unverfügbaren zu leiden haben? Und grundsätzlich: Welcher theologische Sinn sollte im Unverfügbaren liegen? Was würde es für das persönliche Vertrauensverhältnis zwischen Gott und Mensch bedeuten, wenn es tatsächlich so wäre, dass der *himmlische Vater* die schicksalhaften Widerfahrnisse als Prüfung, Strafe oder Belohnung für seine *Kinder* einsetzte?

Im Grunde, so scheint es, sind alle Bestandteile des *Theodizee*-Problems versammelt: Zum einen Gottes universales Heils- und Liebesversprechen vor dem Hintergrund seiner Allmacht; zum anderen die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und ihre Erwartungen an Gott; und drittens die Erfahrung, dass die konkrete Alltagswirklichkeit weder den Lebens- noch den Gotteserwartungen entspricht. Theologisch brisant und existentiell bitter wird das Theodizee-Problem, wenn sich der Eindruck verfestigt, bei Gott klafften gleichsam Wort und Tat erheblich auseinander, und man sogar zu dem Schluss käme, die Unzuverlässigkeiten und Widersprüchlichkeiten der Welt korrespondierten mit der ‚Unzuverlässigkeit‘ und ‚Widersprüchlichkeit‘ Gottes selbst. Dieser erschiene dann ebenso unkalkulierbar wie das Leben, und sein Wesen wären Macht und Willkür. Gottes Heilsversprechen wäre

¹⁹⁶ Vgl. Tob 7,17; Mt 11,25; Jes 49,10; Dtn 4,20; 1 Kön 6,13; Dtn 7,12; Ps 91,14; Num 6,27; 2 Sam 22,28; Ex 15,13; Joel 2,18; Hos 1,4; Ex 34,14; Hos 11,1.

nicht mehr als eine Worthülse – und er selbst eine einzige Enttäuschung, denn was wäre von einem solchen Gott zu erwarten? Wenn man sich noch nicht einmal mehr auf ihn verlassen könnte – auf wen oder was sollte man sich dann überhaupt noch verlassen? Die Erfahrung zeigt, wie schnell aus Welt-Enttäuschungen Gottes-Enttäuschungen werden können.

Oder wäre es eine Alternative, wenn man Gott zur Seite spränge, ihn sozusagen entschuldigte, und um Verständnis für seine (vorübergehende) Untätigkeit werben würde? Klänge es nicht wie eine Durchhalteparole, wenn man – gegen allen Augenschein – kindlich beteuerte, Gott sei die Liebe selbst und er werde sein Volk ganz bestimmt aus seiner Not erlösen, aber es gebe offenbar Gründe, die ihn zurückhielten und zögern ließen, das Leiden seiner Schöpfung schon jetzt zu beenden. Man müsse Geduld mit ihm haben und selbst geduldig sein; zweifellos werde der allmächtige Gott sein Heil heraufführen, nur seien Zeitpunkt und Umstände völlig ungewiss. Es sei jetzt eine Zeit der adventlichen Bewährung, und bis zu dem Tag, an dem Gott endgültig erscheine, sei es die Berufung der Glaubenden, die Hoffnung lebendig zu halten und ihr Schicksal geduldig zu ertragen. Sie sollten die Wartezeit als Chance begreifen, umzukehren und sich durch Buße und gute Werke auf die baldige Ankunft des Herrn vorzubereiten. – Freilich könnte sich das, was möglicherweise trostvoll klingt, schnell als Vertröstung erweisen.

Vor diesem Hintergrund erscheint die ‚Fügungs-‘ oder ‚Vorsehungskategorie‘ gleichsam wie eine willkommene Rettung, verspricht sie doch, die spirituelle und theologische Spannung, wie sie aus der „Abwesenheit Gottes“ (Dorothee Sölle) entsteht, deutlich zu entschärfen. Wenn es tatsächlich der liebende und verlässliche Vater-Gott ist, der *alles – ausnahmslos* alles – fügt, lenkt und leitet; wenn die konkrete Welt weder ein kosmisches Zufallsprodukt noch das Resultat geistloser Prozesse, sondern Gottes ureigenste Schöpfung ist; wenn alles einen Sinn, einen Urheber und ein Ziel hat und hinter allem der gute Geist Gottes steht, von dem man annehmen darf, dass er die Schöpfung zur Vollendung nicht nur führen will, sondern auch führen wird, dann kann selbst das Entsetzliche so entsetzlich nicht sein. Denn wenn Gott tatsächlich alles vorsieht und lenkt, wären sämtliche Weltverhältnisse durch sein Handeln begründet und durch seine Integrität legitimiert. Auch wenn der Verstand im Einzelnen nicht nachvollziehen könnte, warum vieles so erschreckend ungerecht, grausam oder schlichtweg böse ist, so wäre es doch immerhin möglich, sich damit zu beruhigen, dass selbst die schlimmsten Schicksale nach Gottes „ewigem Plan“ (Röm 8,28; Eph 1,11) letztlich doch dem Heil dienen. Solange man dem „Ratsschluss des Höchsten“ (Ps 107,11) und seinen „unerforschlichen Wegen“ (Röm 11,33) vertraue, könne man alles, was einem widerfahre, getrost annehmen und sogar willkommen heißen (vgl. Ps 23,4).

Es scheint, als könne die Vorsehungs-Vorstellung tatsächlich helfen, vor der „letzten Gottverlassenheit zu schützen“ und die Verzweiflung angesichts des Schicksals zu bannen.¹⁹⁷ Denn wer sich *voller Demut* in sein *von Gott gefügtes Schicksal* ergibt und darauf vertraut, dass Gott auch alles Tragische, Zerbrochene und Aussichtslose gut werden lässt (vgl. Mk 7,37), wird sich vermutlich weniger an den Zumutungen unverfügbarer Ereignisse und Lagen stoßen und sie leichter ertragen.¹⁹⁸ Weil er darauf vertraut, dass Gott auch „auf krummen Zeilen gerade schreiben“ kann und seine Heilsmöglichkeiten stets größer sind als alles menschliche Erkennen, kann er in gewisser Weise beruhigt und getröstet sein.¹⁹⁹

Verstände man es so, wäre die Interpretation des (schlimmen) Schicksals im Sinne der ‚Vorsehungs‘- oder ‚Fügungs‘-Kategorie von ihrer Wirkung her tatsächlich eine Strategie zur Kontingenz- und Leidensbewältigung. Doch ihre Schwächen sind unübersehbar. Denn schnell liegt der Verdacht nahe, man habe mit der Einführung des ‚Vorsehungs‘-Begriffs den stoischen Fatalismus gleichsam ‚getauft‘.²⁰⁰ Als umfassend Vorsehender bleibt Gott zwar die ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘, doch besteht neben einer unübersehbaren Tendenz zur frommen Schicksalsergebenheit die Gefahr, dass man Gott gleichsam ‚benutzt‘, um die Lebens-Enttäuschungen theologisch zu kompensieren. Wer der göttlichen Vorsehung vertraut, könnte an den eigenen Erwartungen von einem ‚guten Leben‘ festhalten und Gott immer wieder bitten, dass sie in Erfüllung gehen, und doch fände er Trost und könnte es ertragen, wenn das Gewünschte nicht eintrifft. Wie auch immer es ausgeht: Man selbst wäre beruhigt, und Gott wäre entschuldigt. In diesem Fall wäre Gott sozusagen für etwas ‚gut‘; man hätte ihn ‚brauchbar‘²⁰¹ und ‚nützlich‘ gemacht und damit instrumentalisiert und entwürdigt. Aber was wäre das für ein ‚Gott‘, dessen Funktion darin bestünde, jene Lücken zu schließen, bei denen der Mensch aus eigener Kraft offenbar nicht weiterkommt? Und was wäre es für ein Glaube, der den Menschen zumutete, das Elend der Gegenwart als ‚wohlmeinende Führung‘ und ‚göttliche Vorsehung‘ schönzureden?

Doch Gott ist Gott, und Gott kann „vom Wesen seiner Göttlichkeit her nicht ‚brauchbar‘ sein“²⁰² – auch nicht zur Beruhigung einer aufgewühlten Seele. Selbst-

¹⁹⁷ Vgl. Carl-Heinz RATSCHOW, *Das Heilshandeln Gottes und das Welthandeln Gottes*, 183.

¹⁹⁸ Vgl. z.B. das Kirchenlied „Was Gott tut, das ist wohlgetan“ (1675/1679).

¹⁹⁹ Vgl. Heimo DOLCH, Diskussionsbeitrag, in: *Zufall – Freiheit – Vorsehung (= Grenzfragen*, Bd. 5), hg. v. Norbert A. LUYTEN, Freiburg/ München 1975, 354-389, hier: 358.

²⁰⁰ Vgl. Kapitel B, Abs. III.

²⁰¹ „Jeder Gebrauch ist Missbrauch.“ (Richard Serra)

²⁰² Herbert VORGRIMLER, zit. n. Paul DESELAERS, Wenn nicht „nützlich“ – dann nicht gefragt. Erwägungen zum Diakon- und Priestersein als Zeugnis von der „Schönheit Gottes“, in: *Der Predi-*

verständlich will Gott sich beanspruchen lassen, er will – wie jeder Liebende – in gewissem Sinn *auch* gebraucht werden, doch geht es ihm in erster Linie um eine echte Freundschaft zwischen *Freien*, die sich ihre Freiheit gönnen und nicht die Leistungen des einen mit den Gegenleistungen des anderen verrechnen. Was für jede Liebesbeziehung zutrifft, gilt auch für die Beziehung mit Gott: Er will *als Person* und nicht *als Funktion* ernstgenommen werden. Es wäre wohl eine lieblose Bemächtigung des Partners – und dazu das Ende der Freundschaft –, wenn sich einer über den anderen erhebe und bestimme, wofür dieser ‚gut‘ zu sein habe und worin sein ‚Gut-Sein‘ bestehen solle.

Was in Beziehungen zwischen Menschen schon äußerst problematisch ist, nämlich den anderen zum Erfüllungsgehilfen dessen zu machen, was man selbst für ein ‚glückliches Leben‘ hält, wird im Hinblick auf das Verhältnis zu Gott gänzlich fatal. Denn wenn bereits im zwischenmenschlichen Bereich Partner-Ansprüche, Glücks-Erwartungen und Lebens-Wünsche zu schweren Belastungen werden können – wenn es also schon auf der menschlichen Ebene zu Zerwürfnissen darüber kommt, wer das ‚Recht‘ hat, autoritativ zu *bestimmen*, wie die Partnerschaft konkret auszu-sehen habe –, scheinen Erwartungen, wenn sie an Gott gerichtet werden, erst recht unangemessen.²⁰³ Sollten etwa die Kinder Gottes die Kühnheit besitzen, ihrem himmlischen Vater zu erklären, was unter ‚Treue‘ und ‚Vergebung‘ zu verstehen sei? Sollten die Endlichen es wagen, dem Ewigen ihre Definitionen von ‚Heil‘ und ‚Glückseligkeit‘ unterzuschieben? Und sollten die Geschöpfe die Chuzpe haben, ihrem Schöpfer zu erläutern, was dieser über das Geschenk des Lebens hinaus noch zu liefern habe? – Die Dinge scheinen auf den Kopf gestellt: Die Menschen machen sich Gott gleichsam zur ‚Beute‘, indem sie ihre konkreten Erwartungen und Hoffnungen auf ihn richten. Damit übertragen sie *ihre* Wünsche an ein ‚erfülltes Leben‘ auf den, der das Leben selbst ist und ihnen ein Mehr an Leben – ein *Über*-Leben – schenken möchte. Weil sie auf der Suche nach ihrem Glück so sehr um sich selbst kreisen und von ihren eigenen Erwartungen und Erkenntnissen nicht loskommen, vergessen sie, dass es allein Gott zusteht, ‚Leben‘, ‚Liebe‘ und ‚Heil‘ zu definieren.

ger und Katechet 138 (1999) Heft 2, 252; vgl. Jürgen WERBICK, Gott verbindlich, 47-51, Eberhard JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 41-44; vgl. auch Abs. II, 3 in diesem Kapitel.

²⁰³ Wie überhaupt angemessen von Gott zu sprechen sei, ist eine Frage von höchster Brisanz, bleibt doch *jede* Sprache angesichts des Geheimnisses Gottes unzulänglich. Mögen die Aussagen *über* Gott auch *analog* verstanden und die Begriffe *homonym* gebraucht werden, so wird man sich doch immer bewusst sein müssen, niemals adäquat *über* Gott sprechen zu können. – In dieser Hinsicht scheint dagegen jedes Sprechen *zu* und *mit* Gott – also das Gebet – ‚etwas‘ unproblematischer zu sein.

Ohne Zweifel kann das Vorsehungs-Denken Ausdruck tiefer Frömmigkeit und großen Gottvertrauens sein, und doch scheint es eher die Erwartungen an Gottes Handeln zu schüren als zu dämpfen. Zwar gewährt man Gott gleichsam einen Aufschub und beehrt nicht gegen das Unverfügbare auf, und doch hält man im Grundsatz an den eigenen Erwartungen fest. Wer sein Schicksal der Führung Gottes anvertraut, wappnet sich gegen schlimme Widrigkeiten (sie erreichen für ihn nie die Qualität eines kompletten Verhängnisses) und schützt sich vor tiefen Enttäuschungen, doch bestünde wirkliche Erlösung erst in der vollständigen Befreiung von den eigenen Erwartungen. Dazu müsste man allerdings einen Glauben haben, der so stark wäre, dass man von *allen* konkreten Erwartungen (an Gott, an sich selbst, an den anderen, an das Leben) ablassen könnte. Denn wer sein Heil nicht mehr in der Erfüllung eigener Wünsche, sondern *allein* in der versöhnten Gemeinschaft – in der ewigen Einheit – mit Gott, seinen Mitmenschen und der Schöpfung sieht, erkennt möglicherweise, wie irdisch und einfältig seine bisherigen Lebensvorstellungen waren (vgl. Eph 4,22).

a. Ist die Vorsehungs-Kategorie noch zu retten?

Obwohl er in der Frömmigkeitsgeschichte und in der Liturgie eine zentrale Rolle spielt,²⁰⁴ ist „der Begriff der Vorsehung alles andere als unproblematisch“, und nicht wenige Theologen sind der Meinung, dass er „zumindest in den Giftschränk der theologischen Wissenschaft gehört“²⁰⁵, wobei Carl-Heinz Ratschow sogar eher der Meinung ist, die Vorsehungskategorie vollends aufzugeben.²⁰⁶ Viele sehen ihre größte Gefahr darin, dass sie „die Tendenz [hat], in der Maske gläubiger Frömmigkeit einen Schicksalsglauben zu etablieren, der dem biblischen Gotteszeugnis im Kern widerspricht.“²⁰⁷ Solche Thesen sind nicht von der Hand zu weisen, denn immerhin ist der Vorsehungsbegriff durch seine Herkunft erheblich vorbelastet, entstammt er doch nicht der jüdisch-christlichen Tradition, sondern der stoischen Philosophie. Auf den ersten Blick scheint dennoch eine Anzahl guter Gründe für die Übernahme der Vorsehungs-Kategorie zu sprechen: Indem sie in allem Sein und Werden ein sinnvolles Ordnungsprinzip erkennt, macht sie nicht nur verstehbar, was vorher unverständlich erschien, sondern gibt den schicksalhaften Widerfahrnissen auch einen Sinn. Denn sofern man sich der ‚großen Weltvernunft‘ anvertraut – sich ihr sozusagen unterwirft –, lässt sich alles, sogar das Schlimme und Schlimmste rechtfertigen.

²⁰⁴ Vgl. z.B. einige Tagesorationen im Messbuch der römisch-katholischen Liturgie.

²⁰⁵ Reinhard FELDMEIERS, Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält, 148.

²⁰⁶ Vgl. Carl-Heinz RATSCHOW, Das Heilshandeln Gottes und das Welthandeln Gottes, 242f.

²⁰⁷ Reinhard FELDMEIERS, Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält, 150.

tigen. Man beruhigt sich mit dem Vertrauen auf den kosmischen Logos und glaubt, dass das Faktische – auch wenn man es nicht nachvollziehen kann – letztlich ‚gut‘ und ‚zielführend‘ ist. Vor diesem Hintergrund erscheint die sinnlich erfahrbare Wirklichkeit nicht mehr planlos, grausam und ungerecht, spiegelt sie doch als sichtbar gewordene Weisheit den ewigen Plan der Weltvernunft wider, wobei der Intellekt des Menschen gerade dann seine Größe erweist, wenn er demütig die eigenen Grenzen akzeptiert und sich der kosmischen Vernunft unterordnet. Nicht das Insistieren auf der eigenen Erkenntnis und nicht die Beanspruchung der eigenen Fähigkeiten, sondern der bewusste Verzicht auf beides zeichnet den ‚vorsehungsgläubigen Welt-Bürger‘ aus. Im Sinne der stoischen ‚Frömmigkeit‘ handelt der *vernünftig*, der sich angesichts der Erhabenheit des Kosmos aus freier Entscheidung bescheidet, kleinmacht und zurückhält.

Für christliche Theologen wäre es ein Leichtes gewesen, sich den stoischen Vorsehungsbegriff anzueignen und für das eigene Denken fruchtbar zu machen. Man hätte beispielsweise den Weltlogos mit dem biblischen Gott gleichsetzen und damit erreichen können, dass das Schicksalhafte seine Anstößigkeit verlöre. Was immer sich auch ereignete, stünde in einer sinnvollen Beziehung zum Schöpfer-Gott und wäre damit gerechtfertigt. Die Gestalt der konkreten Wirklichkeit hätte man auf diese Weise mit dem göttlichen Willen identifiziert und in gewisser Weise unantastbar gemacht. Nichts geschähe zufällig, denn *alles* wäre von Gott geplant. Sofern man der göttlichen Vorsehung vertraue, kämen Herz und Verstand zur Ruhe; die Machtverhältnisse wären klar, und Enttäuschungen über die Welt und ihre Widerfahrnisse nahezu ausgeschlossen. Doch das frühe Christentum hat bewusst der Versuchung widerstanden, das Verhältnis von Gott und Welt im Sinne des stoischen Vorsehungsbegriffs (*πρόνοια/providentia*) zu beschreiben.²⁰⁸ Obwohl man diese Vorstellung durchaus kannte, findet man ihn weder in den hellenistischen Spätschriften des Alten noch in den Büchern des Neuen Testaments. Offenbar sollten die biblischen Aussagen „über die göttliche Fürsorge und Leitung“ ganz bewusst nicht „als Vorsehung systematisiert“²⁰⁹ werden. Durch die gezielte Vermeidung des Vorsehungsbegriffs wollte man anscheinend verhindern, auf eine falsche hermeneutische Spur gelenkt zu werden.

Hätte man nämlich den stoisch geprägten Vorsehungs-Begriff übernommen, wäre sowohl dem besonderen Heilshandeln Gottes als auch der tätigen Initiative der Menschen die Berechtigung entzogen worden. Wenn nämlich Gott die Welt in *allem* so gefügt und gewollt hätte, wie sie ist, und wenn er *allein* sie in *allem* so lenkte, wie

²⁰⁸ Die Stoa ist genau diesen Weg gegangen. Sie hat die faktische Gestalt der Wirklichkeit nicht nur festgeschrieben, sondern sie auch ontologisch gerechtfertigt und moralisch für ‚gut‘ erklärt.

²⁰⁹ Reinhard FELDMEIERS, Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält, 148f.

es geschieht, warum sollte die Welt dann anders werden, als sie ist? Warum sollte der Mensch überhaupt noch aktiv werden, und warum sollte Gott über die Erschaffung seiner Ordnung noch einmal ‚speziell‘ handeln? Eine *Alternative* zum Bestehenden auch nur zu denken, hieße ja, die von Gott gewollte Wirklichkeit in Frage zu stellen. Auch widerriefe ein zusätzliches Eingreifen Gottes gewissermaßen seine eigene Schöpfung, wobei noch hinzukäme, dass ein solches Extra-Handeln Gottes nicht erkennbar wäre, denn wenn ohnehin alles, was ist, so wie es ist, ‚gut‘ (weil gottgewollt) ist, fehlte jedes Unterscheidungskriterium zwischen der ‚ordentlichen‘ und der ‚besonderen‘ Vorsehung Gottes.

Die Stoa hatte der fürsorgenden und lenkenden Weltvernunft ebenso viel zugetraut wie der Vernunft des Menschen, und deswegen rechnete sie damit, dass die, die das Weltgeschehen im Sinne der Kosmosfrömmigkeit verstehen, letztlich nichts anderes wollen können als das Vorhandene. Von einer Heilsbedürftigkeit der Welt oder einer Unzufriedenheit mit ihrer aktuellen Gestalt konnte bei diesem optimistischen Wirklichkeitsverständnis eigentlich keine Rede mehr sein. Als einzig angemessene – vernünftige – Haltung erschien nur die Einwilligung in die konkrete Wirklichkeit. Weil aber die Totalbejahung der Welt Infragestellungen und Alternativen unmöglich macht, läuft das stoische Pronoia-Denken im Grunde genommen auf eine Pauschal-Rechtfertigung des Faktischen – auf einen (vernünftig-frommen) *Fatalismus* – hinaus. Denn welche Vernunft sollte größer sein als die allmächtige, allweise und alles bestimmende göttliche Weltvernunft?²¹⁰

Weil nach dieser Vorstellung der ‚Weltlogos Gott‘ alles Unverfügbare gefügt und vorgesehen hätte, trüge er auch die alleinige Verantwortung für sämtliche Übel der Welt, und der Mensch müsste sich allenfalls für das von ihm verursachte Böse rechtfertigen.²¹¹ Theologisch scheint es jedoch unstrittig, dass die Welt-Wirklichkeit *in toto* nicht mit dem Willen Gottes gleichgesetzt werden darf; allerdings hat sie auch nicht nichts mit Gott zu tun: „Es ist zwar nicht alles, was geschieht, einfach ‚Gottes Wille‘, aber es geschieht schließlich doch nichts ‚ohne Gottes Willen‘.“²¹²

²¹⁰ Vgl. auch Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*. Warum ich so klug bin 10, Bd. II, 1098: „Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen –, sondern es *lieben*...“ (kursiv i.O.).

²¹¹ Bei Paulus scheint es durchaus Tendenzen zu geben, die in diese Richtung zielen. Solange die Ordnungen gewissermaßen ‚im Rahmen‘ bleiben, tastet er sie nicht an. Problematisch scheint diese Haltung jedoch im Hinblick auf strukturell ungerechte Umstände (vgl. z.B. seine Ausführungen Röm 13,1-7 zur staatlichen Gewalt oder Eph 6,5 zur Sklaven-Haltung).

²¹² Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, 187.

Wohl aus diesen Gründen entscheiden sich die Verfasser der Bibel gegen eine unkritische Übernahme der stoischen Pronoia-Vorstellung. Selbstverständlich setzen auch sie sich mit den Fragen von ‚Vorsehung‘ und ‚Fügung‘ – also mit dem Problem des Welthandelns Gottes – auseinander, aber sie tun es auf eine neue und kreative Weise, wobei sie stets bemüht sind, dem geschichtlichen Selbstzeugnis Gottes gerecht zu werden. Wo sie von ‚Fügung‘ und ‚Vorsehung‘ sprechen oder ähnliche Begriffe verwenden, geschieht dies äußerst sparsam und *ohne* Einschluss der philosophisch-stoischen Implikationen. War für den Stoiker das Weltgeschehen die sichtbare Seite des unpersönlichen, kalten und empfindungslosen Welten-Logos, so ist es für die jüdisch-christliche Tradition dem ‚Wirken‘ eines persönlichen, zugewandten und beziehungswilligen Gottes zu verdanken. Zwar kennt auch die Bibel ebenso wenig wie die Stoa die Kategorie ‚Zufall‘, aber für sie steht hinter dem, was möglicherweise als ‚Zufall‘ erscheint, nicht eine anonyme Macht, sondern ein personaler – und durchaus eigenwilliger – Gott mit Namen JHWH. Dieser Gott JHWH errichtet nicht kosmische Ordnungen und Gesetze, sondern verfolgt mit all seinem schöpferischen Tun ein ganz konkretes Ziel – nämlich das *Heil* der Menschen. Aus diesem Grund sind Juden und Christen gleichermaßen bemüht, dieses verborgene Heil in allem Sein und Geschehen zu erkennen, wobei sie jedoch stets im Blick haben, dass das, was sie sich als ‚Heil‘ wünschen, nicht notwendigerweise mit dem übereinstimmen muss, was vor Gott tatsächlich Heil ist; göttliches Heil – nämlich das Angebot der verbindlichen Gemeinschaft mit ihm – kann sich auch dort ereignen, wo nach menschlichem Ermessen nichts als Elend und Unglück ist.

Anders als die Stoiker, die von der harmonischen Ordnung der Welt auf die erhabene Vernunft des Logos schlossen und von dort den Begriff der ‚Vorsehung‘ rekonstruierten, lassen sich die Verfasser der heiligen Schrift von der Selbstoffenbarung JHWHs gleichsam ‚vorgeben‘, was unter ‚Vorsehung‘ zu verstehen sei. Sie wollen sich nicht mit ihrer ‚theologischen Erkenntnis‘ über Gott erheben, sondern Welt und Geschichte aus der Perspektive Gottes deuten. Deshalb ist ‚Vorsehung‘ für sie kein kosmologisch-philosophischer Begriff, sondern gleichsam eine *Eigenschaft* Gottes, die seinen *Heilswillen* hervorhebt.²¹³ Der Vorsehungs-Begriff wandelt sich durch diese Bedeutungsverschiebung von einem Terminus der Welterklärung zu einem Begriff der Soteriologie. Man trägt also nicht die philosophisch-kosmologische Ka-

²¹³ Wo der Sache nach von einer universalen Vorsehung Gottes gesprochen wird, geschieht dies überwiegend im Zusammenhang mit seinem Schöpfungshandeln, wobei stets betont wird, dass Gott für den Menschen einen guten, geordneten Lebensraum *vorsieht*. Das bedeutet: Nicht alles, was ist, und nicht alles, was geschieht, ist *im einzelnen* von Gott gefügt oder gar gewollt, sondern Gott hat die Welt mit ihren Ordnungen so eingerichtet, dass sie für den Menschen tauglich und lebensermöglichend ist – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

tegorie ‚Vorsehung‘ in ein ‚höchstes Wesen‘ hinein, sondern deduziert gleichsam vom ‚höchsten Wesen‘ – also vom personalen Gott JHWH –, von seinem offenbaren Heilshandeln und von seiner unbedingten Heilsintention auf die Widerfahrnisse der Welt(geschichte). Man lernt zu begreifen, dass Gott *in* allem und *durch* alles, was ist und geschieht – und sei es auch noch so unverständlich und schlimm –, das Heil für seine Geschöpfe *vorsieht*. Nicht das Widerfahrnis als solches ist bereits das Heil – dies wäre nicht selten zynisch –, aber jedes Widerfahrnis kann dem glaubenden Menschen zum Heil gereichen, indem es ihn in eine tiefere Gemeinschaft mit Gott führt.

Während der intellektuelle Stoiker deswegen Zuversicht hat, weil er in der „zweckmäßige[n] Ordnung der Welt oder (...) [im] Schicksal“ eine vernünftige Führung erkennt, liegt für die Bibel der Grund der Hoffnung allein in der *Person* JHWHs und in seinem „göttliche[n] Heilshandeln.“²¹⁴ Zweifellos hat auch der gläubige Mensch mehr Gefallen an Ordnung, Erfolg und Sicherheit, und doch geben ihm selbst die günstigen Weltumstände keinen seelischen Halt. Zwar freut er sich an ihnen und dankt für sie, aber er weiß auch, dass am nächsten Tag schon alles anders sein könnte. Deswegen wird er niemals der Welt vertrauen, sondern zu den schlimmen Ereignissen ebenso Distanz bewahren wie zu den erfreulichen. Sein Vertrauen gilt allein JHWH, dessen Treue er sich in allem, was ihm widerfährt, sicher sein darf. JHWHs Verlässlichkeit, und nicht ein göttliches Ordnungsprinzip, ist sozusagen der ‚ruhende Pol‘ über allem Auf und Ab von Weltgeschehen und persönlicher Biographie, und JHWHs „Planen und Wollen“ ist der Garant, dass letztlich alles dem *Heil* der Menschen dienen wird. Mag manches „Bestimmen“ und „Erwählen“²¹⁵ auch selektiv, unfair oder willkürlich erscheinen, so hofft der Glaubende doch, dass *er* niemals verlorengelassen wird.

Im Grunde versucht die Bibel einen dreifachen Spagat: Sie will zum einen zeigen, dass die Geschehnisse und Lagen in der Welt nicht planlos, zufällig oder sinnlos sind, sondern dass ausnahmslos alles in einer Beziehung zu JHWH steht und dem Heil der Menschen dient; sie will zweitens klarstellen, dass die Geschichte nicht von einem unpersönlichen Weltlogos oder einer anderen Macht ins Unheil gelenkt wird, sondern dass JHWH der alleinige, geschichtsmächtige und souveräne Herrscher ist; und sie versucht drittens Trost zu spenden, indem sie beteuert, dass trotz aller und in allen schlimmen Erfahrungen immer die gute Führung JHWHs zum Heil vorhanden ist – dass es letztlich doch *gut werden* wird.

²¹⁴ Reinhard FELDMEIERS, Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält, 158.

²¹⁵ Ebd., 159.

‚Vorsehung‘ im biblischen Sinn meint also: Gott will das Heil, aber er führt es nicht nach einem intelligiblen Plan herauf, so dass es unmittelbar oder eindeutig nach den gängigen Bewertungsmaßstäben in der Wirklichkeit erkennbar wäre, sondern er wirkt es allein so, wie er es will. Um die Souveränität Gottes und die Gnadenbedürftigkeit des Menschen zu betonen, wählt der Apostel Paulus neben der Vorsehungs-Kategorie u. a. den Begriff der ‚Vorherbestimmung‘ oder der vorauslaufenden ‚Gnadenwahl‘ (πρόθεσις/Prädestination). Er will damit zum Ausdruck bringen, dass allein der göttliche Ratschluss – und niemals der Mensch mit seinen Wünschen und Erwartungen – über den konkreten Weg von der Erwählung bis zur eschatologischen Herrlichkeit entscheidet (Röm 8,28-30).²¹⁶ Mit seiner Rede von der Vorherbestimmung verlangt Paulus seinen Gemeinden allerdings einiges ab, sollen sie sich doch stets des ihnen geschenkten Heiles so gewiss sein, dass sie alles Äußere – das Schöne, das Schlimme und sogar den Tod – mit Gelassenheit annehmen und ertragen können. Durch ein solches Vertrauen würden sie zeigen, dass sie „sich auf Gott und seine Zusage mehr verlassen (...) als auf sich selbst“. Fast „triumphal“²¹⁷ kann es im Römerbrief deshalb heißen: „Nichts – aber auch gar nichts – kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“ (Röm 8,35-39).

Wenngleich der Begriff ‚Vorherbestimmung‘ Assoziationen weckt, die eine willkürliche Auswahl nahelegen, so ist doch an keiner Stelle gesagt, dass es *von vornherein* Menschen gibt, die ohne ihr Zutun nicht für das Himmelreich bestimmt wären. Mit dem Terminus ‚Vorherbestimmung‘ will Paulus lediglich herausstellen, dass *nur* Gott über Heil und Unheil, über Rettung und Verdammnis, entscheidet. Es fällt nicht in die Zuständigkeit des Menschen, sich ein ‚Recht auf den Himmel‘ zu erwerben oder sich darin zu versteigen, niemals für den Himmel tauglich zu sein; allein in Gottes Händen liegt es, wen er erwählt und rettet. Es bleibt die große Hoffnung, dass das göttliche Heil jedem Menschen zuteil wird und dass am Ende nicht die Verwerfung aller, sondern die Versöhnung aller mit allen steht (vgl. Röm 1,32).²¹⁸

Es bleibt die Frage, ob das Theologumenon von der ‚göttlichen Vorsehung‘ und besonders das von der ‚göttlichen Vorherbestimmung‘ nicht letztlich doch einem religiösen Fatalismus das Wort reden. Wird nicht zumindest indirekt nahegelegt, alle Widerfahrnisse demütig und kritiklos hinzunehmen, weil sich in und hinter ihnen

²¹⁶ Auch die Begriffe der ‚(doppelten) ‚Prädestination‘ und der ‚Gnadenwahl‘ sind keineswegs unproblematisch; an dieser Stelle kann jedoch nicht näher darauf eingegangen werden.

²¹⁷ Reinhard FELDMEIER, Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält, 161; vgl. ebd.

²¹⁸ Auf die Bedeutung und Verwendung des Vorherbestimmungs-Begriffs und seiner Äquivalente im paulinischen Umfeld (vgl. Eph, 1 Petr, 1 Tim) kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden; doch auch hier wird sich – wie im gesamten NT – die These bestätigen lassen, dass er der Explikation einer *theologischen* Soteriologie dient.

ein göttlicher Wille verbergen könnte? Sollte es tatsächlich ‚verwerflich‘ oder geradezu ‚gotteslästerlich‘ sein, wenn sich die Menschen nach Gesundheit, Glück und Wohlergehen sehnen und alles dafür unternehmen, was in ihren Kräften steht? Wäre ein Gott vorstellbar, der das Leid seiner Geschöpfe nicht nur tatenlos hinnimmt, sondern sogar erwartet, dass sie es in frommer Ergebenheit ertragen? Oder widerspräche dies nicht allem, was Gott über sich zu erkennen gegeben hat?

Erstaunlicherweise bezeugen beide Testamente, dass die Menschen ihr Schicksal keineswegs gleichmütig hinnehmen. In „Dank“ und „Lob“, aber auch „bis zum anklagenden Widerstand“ nehmen sie es zwar „aus Gottes Hand“ an, aber nirgends deuten sie „Gottes Vorsehung als unmittelbare[n] Ausdruck einer göttlichen Notwendigkeit“ – also als Gebot einer fatalistischen Ergebenheit.²¹⁹ Stattdessen fordern die Menschen immer wieder nachdrücklich ein Mindestmaß an Auskommen und Lebensglück ein; sie engagieren sich, versuchen Not zu lindern, und unaufhörlich pochen sie darauf, Gottes Gebote zu halten und im Nächsten die Schwester oder den Bruder zu sehen. Man vertraut zwar dem Heilsversprechen Gottes und seinem Bund, aber man sieht auch die unheilen Zustände des Alltags und ist bemüht, diese so weit wie möglich zu lindern – und man tut dies, ohne dass man das Gefühl hat, unbotmäßig in Gottes Heilsplan einzugreifen. Gerade indem man die Schicksalsfolgen für die Betroffenen erträglicher macht, glaubt man, auf der Seite Gottes zu stehen (vgl. Dtn 26,12f.; 27,19).

Nach dem biblischen Zeugnis bedeuten Gottes ‚Vorsehung‘ und ‚Vorherbestimmung‘ also nicht, sich gottergeben zurückzuhalten und alles Elend zu ertragen. Die Begriffe wollen vielmehr sagen, dass alles, was ist und geschieht, stets im „Kontext des Heilszuspruchs“ Gottes zu sehen ist, wobei es jedoch niemals um die „Bestätigung des Bestehenden“ geht, „sondern um den göttlichen Willen, der nicht selten im expliziten Widerspruch zur Realität einer sich von diesem Gott lossagenden und seine Ordnungen pervertierenden Schöpfung steht. Vorherbestimmung im neutestamentlichen Sinn zielt somit gerade nicht auf die Sanktionierung des Faktischen, sondern auf den Zuspruch der Verlässlichkeit des biblischen Gottes, der seiner gefallenen Schöpfung gerade dadurch treu bleibt, dass er ihr widerspricht.“ Dass die Treue Gottes zu den Menschen sogar so weit geht, dass er entschlossen ist, ihr Schicksal zu teilen, erzählt das Neue Testament. Hier hat die göttliche Vorsehung „das Gesicht des Gottessohnes erhalten, und das heißt, sie steht in einer von Streit und Leid pervertierten Welt für die *Gegenmacht des göttlichen Erbarmens*.“²²⁰ Heil wird gerade dort erfahren, wo Menschen im Vertrauen auf Gott und durch Jesus Christus die Verhängnishaftigkeiten scheinbar unverfügbarer Umstände überwin-

²¹⁹ Reinhard FELDMEIERS, Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält, 169.

²²⁰ Ebd. 169f. (kursiv i. O.).

den und diese Rettung als Wirken des guten Geistes Gottes interpretieren. Nicht dass am Ende stets die Erfüllung weltlich-konkreter Glückserwartungen stünde – aber irdische Glückserfahrungen könnten immerhin ein Zeichen für Größeres sein.

b. Vorsehung und Allmacht: „Macht Gott Schicksal?“

In nahezu allen monotheistischen Religionen gibt es Vorstellungen, die das weltliche Sein und Werden nicht nur mit Gott in Zusammenhang bringen, sondern auch explizit auf ihn zurückführen. Solche *Alleinverursachungstheorien* rechnen mit einer ungeheuren transzendenten Macht, die sich vor allem darin zeigt, dass sie *ausnahmslos alles* so lenkt, fügt und bewirkt, wie sie es will. Auch wenn sich der jeweilige Gott möglicherweise weiterer Mächte (als ‚Zweitursachen‘) bedient, so ist nach diesem Verständnis doch kein anderer am Werk als er selbst. Gott lässt es stürmen und regnen, er verschließt den Himmel und bewirkt Hungersnöte, er schenkt Nachkommen, führt im Kampf das Schwert und stiftet sogar Ehen. Hier wird die überlegene Souveränität Gottes – seine Erhabenheit, sein Einflussbereich und sein Machtpotential – so stark gemacht, dass er als die einzige *wirklichkeitsbestimmende Instanz* wahrgenommen wird.²²¹ Weil Gott über *alle* „Mächte und Gewalten“ (Sanctus)

²²¹ Nach Karl LEHMANN (ders., Gott und Macht. Ein religionsphilosophischer Versuch, in: Vorsehung, Schicksal und Göttliche Macht, hg. v. Reinhard KRATZ u. Hermann SPIECKERMANN, Tübingen 2008, 264-290) gab es in der Religionswissenschaft über lange Zeit offenbar die Tendenz, den Gottes-Begriff rein anthropologisch – also gewissermaßen ‚von unten‘ her – aus magisch-unerklärlichen, gewalttätigen, gefährlichen, zerstörerischen und furchterregenden (Natur-)Erscheinungen zu entwickeln, was vielfach darauf hinauslief, die Vorstellung vom Göttlichen unmittelbar mit der widerfahrenen Machtmanifestation zu identifizieren. Wenn man diesem Ansatz folge, sei der Mensch (oft unbewusst) der Schöpfer seiner Religion. (vgl. z.B. René GIRARD, Das Heilige und die Gewalt.) Dagegen habe die modernere Religionswissenschaft – so Karl Lehmann – diesen „einfachen Evolutionismus“ mit seiner „Konzentration auf den anthropologischen Pol“ überwunden; für sie sei der ‚Macht‘-Begriff nicht mehr ein „autonomer Zentralgedanke, sondern ein wichtiger *Teilaspekt* der Gotteserfahrung“ (270f., kursiv v. m.). Lehmann betont, vielerorts habe man mittlerweile anerkannt, dass sich die Herausbildung einer spezifischen Gottes-Vorstellung nicht in menschlichen Erfahrungen erschöpfe oder allein auf diese reduziert werden könne. Zwar seien die menschlichen Welt-Erfahrungen gewissermaßen das ‚Medium‘, durch das sich Gott vermittelnd mitteile, dass er sich gleichsam geschichtlicher und natürlicher Mittel bediene, doch dürfe nicht vergessen werden, dass ‚hinter‘ oder ‚in‘ diesen Ereignissen Gott tatsächlich als Person handle, um darin etwas ‚von sich‘ zu erkennen zu geben, das nicht auf Anthropologisches reduziert werden könne (vgl. 272). Dies habe „zur Konsequenz, dass Gott, auch wenn seine Macht sich in der Welt und in endlichen Medien“ bekunde, „keineswegs damit in eins gesetzt oder verwechselt werden“ (274) dürfe. – Es scheint, als wolle Karl Lehmann durch diese Differenzierung einerseits herausstellen, dass Gott stets ‚anders‘ und ‚größer‘ ist als die menschliche Erkenntnis von

gebietet und die „sichtbare und unsichtbare Welt“ (Credo) *allein* seinem Befehl gehorchen, liegt die *absolute* Herrschaft in seinen Händen; nichts ist ihm vorgeordnet, nichts steht über ihm, und nichts geschieht, ohne dass er es will.²²²

Natürliche Allmacht

Es scheint, als ließe sich bereits ‚rein synthetisch‘ – also ohne Berücksichtigung eines Offenbarungsgeschehens – die ‚Eigenschaft Allmacht‘ aus dem ‚Gottes‘-Begriff selbst ableiten. Denn wenn ‚Gott‘ beispielsweise als der gedacht wird, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dann *muss* dieser ‚Gott‘ aus Vernunftgründen auch allmächtig sein; denn wäre er nicht allmächtig, wäre er nicht der denkbar Größte (Anselm, a priori). Oder wenn man nach vernünftiger Naturbeobachtung auf ‚Gott‘ als den „unbewegten Bewegter“ oder als die „erste Ursache“ (a posteriori) ‚rückschließt‘, muss das Ursprünglichere mächtiger sein als alles, was aus ihm folgt (Thomas). Offenbarte sich die ‚erste Spontaneität‘ gewissermaßen ‚zusätzlich‘ noch als machtvoller Schöpfer- und überlegener Bundesgott, diene dies als Bestätigung der durch ‚natürliches‘ Nachdenken gewonnenen Gottes-‚Erkenntnis‘. Es scheint also, als sei die Kategorie ‚Allmacht‘ schon im Denken vorhanden, *bevor* Gott sich als Allmächtiger offenbart. Im Falle einer Offenbarung sieht man folglich genau das, was man zu sehen erwartet, und man erkennt es so, wie es kategorial vorbereitet wurde. – Es stellt sich allerdings die Frage, ob Gott sich in der Geschichte tatsächlich jemals in einer Weise als ‚Allmächtiger‘ gezeigt hat, die den menschlichen Erwartungen und Vorstellungen von ‚Allmacht‘ entspricht. Zweifel sind auch deswegen angebracht, weil grundsätzlich *keine* Aussagen über Gott vorstellbar sind, die das Geheimnis fassen könnten – auch nicht das Geheimnis seiner Allmacht. Denn welche diesseitige Sprache wäre einer jenseitigen Wirklichkeit angemessen? Und wie könnte menschliche ‚Erkenntnis‘ jemals an den heranreichen, dem sie sich

ihm, und als wolle er andererseits vermeiden, von den sichtbar-erfahrbaren Manifestationen Gottes unmittelbar auf sein ‚Wesen‘ zurückzuschließen. Konkret bedeutet dies: Auch wenn Gott seine Macht mitunter gewalttätig *zeigt*, bedeutet dies nicht, dass er ein gewalttätiger Gott *ist* – stattdessen nutzt er die Elementarkräfte der Welt, aber er hat nur ein gewissermaßen ‚instrumentelles‘ Interesse an ihnen und ist keinesfalls mit ihnen gleichzusetzen – sie repräsentieren nicht sein Wesen. Die Schriften des AT und des NT betonen immer wieder, wie einzigartig, erhaben, unbestimmbar und eigenwillig Gott ist. Fulminante Machterweise seien – so Lehmann – „nur Begleiterscheinungen und nicht das Eigentliche“ (276; vgl. auch 275). Vgl. auch die Diskussion der Religionsbegriffe von Thomas RUSTER und Jan ASSMANN bei Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, bes. 56-67.

²²² Vgl. Thomas PRÖPPER, Art. ‚Allmacht‘, in: ³LThK 1, 412-417; Jürgen WERBICK, Gott verbindlich, 331-429, hier bes. 367ff.; Gotthard FUCHS/Jürgen WERBICK, Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen, Freiburg 1991, 43-67.

verdankt?²²³ Es dürfte also klar sein, dass es sich bei der Rede von Gottes Allmacht stets um analoge oder metaphorische Begriffe handelt.²²⁴

Allmacht - biblisch

Doch beinahe selbstverständlich sprechen die (alttestamentlichen) Schriften der Bibel²²⁵, die theologische Tradition, die liturgischen Texte und weite Strecken der jüdisch-christlichen Frömmigkeitsgeschichte und -praxis²²⁶ von der ‚Allmacht Gottes‘. Man ist nicht nur der sicheren Überzeugung, dass JHWH *allmächtig* sei, sondern glaubt auch, dass er kraft seiner Allmacht die Geschichte und Geschicke der Menschen und insbesondere Israels und der Kirche lenke. Der Grundtenor ist überwältigend: Nichts und „niemand könne seiner Macht entfliehen“ (Tob 13,2). Alles liege ihm zu Füßen, und falls er nicht ‚selbst‘ eingreife, bediene er sich der Naturgewalten, ganzer Völker, einzelner Menschen oder auch widriger Mächte, um seinen Willen in die Tat umzusetzen (vgl. z.B. Ps 135,7; 104,14; Ez 36,29; Ijob 12,23).

Israel muss allerdings auch begreifen, dass zwar die Treue Gottes, nicht aber das konkrete Schicksal kalkulierbar ist. Weil es jedoch *immer* und *überall* die „geschichtsmächtigen Taten“ JHWHs erkennt und fest daran glaubt, „dass alles Geschehen“ niemals auf den Zufall, sondern lückenlos „auf göttliches Handeln zurückgeht“²²⁷, weiß es sich in seiner gesamten wechselvollen Geschichte trotz zahlreicher Irritationen und empfindlicher Rückschläge stets von seinem allmächtigen Gott geführt und geleitet. Der Gedanke der göttlichen Führung und Fügung weitet sich mit der Zeit so aus, dass es schließlich zur Vorstellung vom *universalen* Handeln JHWHs kommt. Nach diesem Verständnis bewirkt Gottes Allmacht tatsächlich alles: Das „Wollen und das Vollbringen“ (so später Phil 2,13), das „Heil“ und das „Unheil“ (Jes 45,7; Jer 45,4), den Sieg und die Niederlage. Und über allem steht immer der trostvolle Optimismus, dass für Gott nichts unmöglich ist und dass er selbst dort noch Wege sieht, wo den Menschen die Lage ausweglos erscheint (vgl. Gen 18,14; Ijob 42,2; Jer 32,17.27; Lk 1,13; 18,27; Mk 10,27).

²²³ Dieselben Probleme würden sich übrigens auch bei ‚negativen‘ Aussagen über Gott ergeben, denn wer könnte schon mit Gewissheit sagen, was und wie Gott *nicht* ist?

²²⁴ Vgl. Jürgen WERBICK, *Bilder sind Wege*, 79-125.

²²⁵ In der deutschen Einheitsübersetzung der Bibel ist an ca. 60 Stellen von der ‚göttlichen Allmacht‘ oder vom ‚allmächtigen Gott‘ die Rede; davon allerdings nur einmal im Neuen Testament (Lk 22,69).

²²⁶ „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen“ (Hiob); „Kleine Sünden bestraft der liebe Gott sofort.“; „Gott hat es so gewollt“ (Volksmund); „Den Zufall gibt es nur bei der Kellertür“ (Hermann Volk); „Herr, Dein Wille geschehe“ (Todesanzeige) u. a. m.

²²⁷ Karl LEHMANN, *Gott und Macht*, 265; zum Folgenden vgl. ebd. 266ff. (dort auch einschlägige biblische Belege).

Versuchung durch Allmacht

Israel schätzt es außerordentlich, von JHWH erwählt worden zu sein und mit ihm nun den stärksten aller denkbaren Beschützer an seiner Seite zu haben. Vielleicht hofft man sogar, dass die Überlegenheit JHWHs gleichsam auf Israel überspringe und das Volk über kurz oder lang die Hegemonie über seine Nachbarn erlange. Jedenfalls hebt die Entscheidung des allmächtigen JHWHs gegen die Großmächte und für das kleine und unbedeutende Israel dessen Selbstbewusstsein deutlich; mit JHWHs unerschöpflicher Macht im Rücken – so glaubt man – brauche man sich vor nichts und niemandem mehr zu fürchten. Weil Israel so sehr auf den mit JHWH geschlossenen Beistandspakt setzt, wird ihm dieser Treue-Bund – noch vor „Eretz Israel“ („ארץ ישראל“) – zur entscheidenden identitätsstiftenden Größe. Damit wird die allüberlegene Macht JHWHs nicht nur zum Alleinstellungsmerkmal Israels gegenüber allen anderen Völkern, sondern auch zu seiner größten *Versuchung*. Denn es könnte geschehen, dass durch die Überbetonung der göttlichen Allmachts-Eigenschaft das eigentliche Ziel der Bundesbeziehung verfehlt wird, nämlich die partnerschaftliche und *selbstzweckhafte* Gemeinschaft zwischen JHWH und seinem Volk. Israel könnte versucht sein, JHWH nicht einfach nur *mit* (oder sogar *trotz*) seiner Allmacht zu lieben, sondern ihn gerade *wegen* seiner Allmacht zu lieben; damit liebte es seinen Partner aber nicht mehr um dessentwillen, sondern es liebte ihn in erster Linie mit der Absicht, eigenen Nutzen aus der Verbindung zu ziehen. Durch dieses Kalkül wäre JHWH instrumentalisiert und die Liebe kompromittiert. Dagegen müsste Israel gewissermaßen lernen, dass JHWHs Allmacht nur eine neben seinen vielen anderen – und möglicherweise bedeutenderen – Eigenschaften ist; JHWH ist *allmächtig*, ja, aber vielmehr ist er *beziehungsfähig*, *treu*, *verlässlich*, *schöpferisch*, *vergebend*, *frei*, *zugewandt* und *präsent*. Wenn Israel verstünde, dass JHWH eine *einzigartige Person* ist und dass er als *diese* Person geliebt, geschätzt und anerkannt werden möchte, dann würde es darauf verzichten, sich eine für das Volk vorteilhafte Fähigkeit herauszuschneiden und seinen Bundesgott auf diese Eigenschaft zu reduzieren und festzulegen. Wie *jede* Person sträubt sich auch JHWH vor jenen eindimensionalen Bildern, die andere sich leichtfertig von ihm machen und von denen sie zu profitieren glauben (vgl. Ex 20,4). Zweifellos will der Gott Israels mehr sein als ‚nur‘ ein – letztlich austauschbarer – allmächtiger Beschützer. – Es gäbe also gute Gründe, wenn JHWH mit seiner Allmacht sparsam umginge und sich von Zeit zu Zeit weigerte, gleichsam ‚auf Bestellung‘ parat zu stehen.

Allmächtig, aber nicht willkürlich

Doch obwohl der allmächtige Gott absolut frei ist, agiert er keineswegs despotisch. Offenbar will (oder kann?) auch JHWH nicht gegen sein eigenes ‚Wesen‘ handeln.

Dieses Wesen – die *Wahrheit*, die er selbst ist –, *ist* Liebe, *ist* Treue und *ist* Barmherzigkeit, und weil bei Gott ‚inneres Wesen‘ und ‚äußeres Sein‘ völlig übereinstimmen – weil er der *Heilige* ist (vgl. Jes 6,3) –, ‚handelt‘ er stets so, wie er ist, und ist er so, wie er ‚handelt‘.²²⁸ Niemals will (kann?) Gott anders sein, als er ist. Weil es in ihm keinen Widerspruch gibt, kann er nicht der Nichtliebende, der Untreue oder Unbarmherzige sein. Deshalb ist seine Allmacht auch keine inhaltlich unbestimmte pure Potestas, die sich mal so und mal so realisiert, sondern seine Allmacht kann nichts anderes sein als Liebe.

Die immer wieder erneuerten Bünde zwischen JHWH und seinem Volk dokumentieren sozusagen die Selbstbeschränkung der Willkürgewalt Gottes. Denn in jedem

²²⁸ Zur Legitimierbarkeit der Deutung „Hier hat Gott gehandelt.“ vgl. Jürgen WERBICK, Von Gott reden an der Grenze zum Verstummen, 162-166, bes. auch 171-178. – Um sich nicht alle theologischen Schwierigkeiten einzuhandeln, die mit dem Theologumenon vom „Handeln Gottes“ verbunden sind, ist an dieser Stelle vorzugsweise vom „Wirken Gottes“ und von einer „göttlichen Wirksamkeit“ die Rede. – Neben guten theologischen und handlungstheoretischen Argumenten sprechen m.E. für die Deutung vom (vermittelten oder indirekten, aber nichtsdestotrotz geschichtlichen) „Handeln Gottes“ auch analoge Erfahrungen aus menschlichen Handlungszusammenhängen. Man kennt für Situationen, in denen jemand nicht *selbst* Hand anlegt, um konkrete Werke zu vollbringen, durchaus die *inspirierende* und oftmals unverzichtbare Funktion eines ‚*Spiritus rector*‘, eines ‚*geistigen Vaters*‘ oder – negativ konnotiert – die eines ‚Drahtziehers‘ oder ‚Hintermanns‘. Empirisch (und juristisch) ist es evident, dass manche Handlungen nur durch charismatische Motivatoren ‚aus dem Hintergrund‘ zustande kommen können, die noch nicht einmal präsent sein müssen. Obwohl diese möglicherweise an keiner Stelle *unmittelbar* mitgewirkt haben (z.B. Architekten, Politiker, Ingenieure), erhalten sie nicht nur die Hauptanerkennung für das Geleistete, sondern tragen auch die Hauptverantwortung für das Gesamte. Man spürt sehr genau: Ohne sie wäre dieses oder jenes niemals zustande gekommen. – Problematisch hinsichtlich der Rede vom „Handeln Gottes“ scheint jedoch die Tatsache, dass in der Geschichte nicht selten äußerst eigennützig oder willkürliche Handlungen dadurch legitimiert wurden, dass man sie als „Willen Gottes“ oder als „Handeln in Namen Gottes“ ausgab (z.B. „Gott will es.“ – „Gott mit uns.“ – „Im Namen des Herrn...“). Angesichts dieser historischen Hypothek – und unter Berücksichtigung seiner leichten Instrumentalisierbarkeit durch Politik, Militär und z.T. auch Kirche – wäre zu fragen, ob die Rede vom „Handeln Gottes“ nicht nach einer neuen Begrifflichkeit verlangte. – Schwierig erscheint die Rede vom „Handeln Gottes“ jedoch vor allem deswegen, weil der Begriff ‚handeln‘ vom allgemeinen Sprachempfinden und von seinem semantischen Gehalt eigentlich stets ein eindeutig identifizierbares Subjekt – einen aktiv und initiativ Handelnden – erfordert (z.B. „*Wer* hat gehandelt?“); dies jedoch scheint hinsichtlich der Rede vom „Handeln Gottes“ kaum eindeutig bestimmbar. Dagegen können die Begriffe ‚geschehen‘ oder ‚(sich) ereignen‘ den direkten Verursacher im Unklaren lassen oder gänzlich auf seine Nennung verzichten (z.B. „*Es* geschah...“ oder „*Es* ereignete sich...“). Deshalb böte es sich vielleicht an, statt vom „Handeln Gottes“ eher davon zu sprechen, dass „hier Gottes Heil geschieht“ oder dass „dort sich sein Heil ereignet“.

neuen Bundesschluss verspricht JHWH, seine ‚formalen‘ Machtpotentiale im Sinne seiner *potentia activa* zurückzuhalten, damit sein Volk weiterexistiere und es ihm gut ergehe (vgl. Gen 9,11). Obwohl er möglicherweise allen Grund (und auch die Macht) hätte, seine Schöpfung ins Nichts zurückzuschicken, kündigt wiederholt JHWH an, dies nicht zu tun. Statt einseitig den Bund zu beenden, will er weiterhin treu zu seinem Versprechen stehen (so wie er es auch vom Bündnispartner erwartet), und doch behält er sich vor, gegebenenfalls *nicht* einzugreifen, *nichts* zu unternehmen und *nicht* zu handeln. Das Volk müsse lernen, dass auch ein Gottes-Bund kein Freifahrtschein zur Sorglosigkeit sei. Wer sich auf diesen Bund einlasse, könne nicht damit rechnen, dass das konkrete Leben ‚einfacher‘ oder ein ‚Spaziergang‘ werde, doch könne er erwarten, dass es niemals einen Grund zur endgültigen Verzweiflung geben werde. Wer glaube, dass JHWH nicht willkürlich, sondern absolut verlässlich sei, dürfe ebenso glauben, dass dieser gerade dann seine Treue *mit aller Macht* beweisen werde, wenn es drauf ankomme. In diesem Vertrauen könne man getrost das eigene Schicksal mit all seinen Lasten annehmen, auch wenn das erhoffte Eingreifen Gottes ausbleibe.

Zwar glaubt Israel, dass JHWH allmächtig ist und dass er in seiner Allmacht absolut treu ist, aber es weiß auch, dass JHWHs Wahrheit weit über das hinausgeht, was Menschen begreifen können (vgl. Weish 9,13-19). Weil Israel die Grenzen des Verstehens hinnimmt, weil es in Demut anerkennt, dass es JHWH niemals begreifen wird, und weil es die Freiheit seines Gottes akzeptiert, kann es auch dann mit aller Kraft an seinem Gott festhalten, wenn es schmerzlich erleben muss, dass die eigene Vorstellung von ‚Allmacht‘ offenkundig nicht dem entspricht, was JHWH unter Allmacht ‚versteht‘. Zu einer solchen Paradoxie sind vermutlich nur wirklich Liebende imstande: Nämlich auch dann noch an die Treue des Geliebten zu glauben, wenn dieser seine Treue nicht dort zeigt, wo man es sich wünscht, und wenn er seine Macht-Möglichkeiten nicht so einsetzt, wie man es erwartet. Israel schafft den Spagat zwischen *Erfahrung* und *Erwartung*, weil es von der Integrität, der Glaubwürdigkeit und der überwältigenden Macht der Gottes-Liebe überzeugt ist – und weil es in seiner eigenen Geschichte immer wieder selbst erfahren durfte, wieviel Nachsicht und Langmut JHWH mit seinem Volk hat (vgl. Weish 11,26; Jes 64,8).

Die Schlüsselfrage: Handelt Gott?²²⁹

²²⁹ Der Erkenntnisweg ist nicht unproblematisch: Man geht von einem Geschehen aus und interpretiert sein Zustandekommen als ‚Handeln‘; weil zu jedem Handeln ein handelndes Subjekt gehört, schließt man vom Geschehenen auf einen ‚Handelnden‘; weil Handelnde (meistens) eine bestimmte Absicht verfolgen – sich also im Handeln ein Wille realisiert –, folgert man vom Inhalt/Sinn der Handlung auf seine leitende Intention des Handelnden; weil Intentionen Auskunft

Doch wenn man der Überzeugung ist, dass Gott als der, der er ist, die alles bestimmende und geschichtsmächtige Wirklichkeit sei und wenn man darüber hinaus annimmt, er habe stets das Wohl seines Volkes im Blick, dann muss man selbstverständlich auch die Frage stellen, *auf welche Weise* und *mit welchen Mitteln* Gott in der Geschichte handelt. Denn wenn er dort nicht wirkte, wäre die gegenwärtige Hoffnung auf ihn sinnlos und leer, und der Glaube wäre nicht mehr als eine Vertröstung. Vor allem aber drängt sich das Problem auf, warum er sich derart mit seiner Allmacht zurückhält, die schlimmen Unverfügbarkeiten nicht abstellt und seine Schöpfung nicht zum Besseren führt.²³⁰

Für Menschen, die sich mit JHWH verbündet haben und all ihre Hoffnung auf ihn setzen, wird die seelische Lage durch Gottes scheinbare Untätigkeit prekär. Verständlich, wenn sie ebenso enttäuscht wie besorgt fragen, was ein *allmächtiger* Gott denn nütze, wenn er seine Macht derart beschränke und denen, die er doch liebe, die Unterstützung versage? Verständlich auch, dass sie nicht nur an ihrem Schicksal, sondern auch an ihrem Gott zu verzweifeln drohen.

Erklärungen, dass die unterlassene Gottes-Hilfe als Strafe oder als Züchtigung des Gottesvolkes verstanden werden müsse – dass also auch die Passivität JHWHs letztlich dem Heil diene –, werden nicht erst bei der Figur des ‚leidenden Gerechten‘ oder angesichts des Hiob-Schicksals fraglich. Solche theologischen Versuche, Gottes Integrität trotz seiner Zurückhaltung nicht zu beschädigen und ihn und sein Nicht-Handeln sogar noch zu rechtfertigen, wirken eigentümlich ‚anrührend‘, weil sie so offensichtlich gegen alle Erfahrung und anscheinend wider besseren Wissens an seiner unverbrüchlichen Zugewandtheit festhalten wollen. Es scheint, als versuche Israel – wie jeder wahrhaft Liebende es machen würde –, den geliebten JHWH auch dann noch ‚gut aussehen‘ zu lassen und zu entschuldigen, wenn Unverständnis und Ablehnung überwiegen müssten.

Doch es bleibt die Frage, um was für eine ‚Liebe‘ und ‚Allmacht‘ es sich eigentlich handelt, wenn Gott seinen Geschöpfen – trotz ihres Flehens und Bittens – nicht zur Hilfe kommt, sondern sie ihrem Schicksal überlässt? Sollte seine Allmacht etwa

geben können über das, was den Handelnden antreibt und bewegt – was er zuinnerst will –, lässt sich so auf sein ‚Wesen‘ zurückschließen. – Zu den handlungstheoretischen Voraussetzungen; vgl. dazu die ausführliche Darstellung der handlungstheoretischen Voraussetzungen bei Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich*, 310-323.

²³⁰ Anders als manche anderen ‚Eigenschaften‘ Gottes (z.B. Allwissenheit, Allgegenwart), mit denen man sozusagen gut leben kann, wird für viele Glaubende die ‚Allmacht‘ zu einem eminenten spirituellen Problem. Denn was ist von einem Gott zu halten, den man zwar als allmächtigen bekennt (Credo), der aber von seiner Allmacht keinen ‚erkennbaren‘ Gebrauch macht – also gewissermaßen untätig bleibt? Wie hilft ein allmächtiger Gott, wenn man den Übeln der Welt ausgesetzt ist?

doch nicht stark genug sein, um gegen die fürchterlichen Widerfahrnisse anzukommen? *Wollte* Gott die Welt vielleicht sogar genau so, wie sie sich mit ihren Ambivalenzen und Widersprüchen zeigt? Ist es gar Gott selbst, der die Übel, Krankheiten und Katastrophen verursacht oder zumindest zulässt, so dass man sagen könnte, sie entsprächen seinem Willen? Oder ist deswegen mit der Schöpfung so viel Leid verbunden, damit die Erlösung umso strahlender hervortritt? Welches Licht (besser: welchen Schatten) wirft es auf Gott, wenn die „Welt, wie sie ist“, offenbar „nicht für einen allmächtig-fürsorgenden Gott“²³¹ spricht? – Neben all diesen verständlichen Fragen und sicher berechtigten Zweifeln wäre allerdings auch zu fragen, ob man sich anmaßen darf zu meinen, man kennte Gott so genau, dass man wüsste, wie er zu handeln und was er zu tun habe. Und es wäre zu prüfen, ob man sich nicht – wie bereits angedeutet – falsche Vorstellungen von dem macht, was ‚göttliche Allmacht‘ bedeutet.

Heil in der Geschichte?

Fest steht jedenfalls, dass es unbeantwortbar ist und bleiben wird, warum die Welt so ist, wie sie ist. Ihre derzeitige Gestalt mag Gottes Wille sein – oder vielleicht auch nicht. Fest steht aber auch, dass nicht alles, was ist und geschieht, von Gott verursacht wurde oder seinem Willen entspricht, denn zweifelsfrei gibt es die *Sünde*: die persönliche, die gesellschaftliche und die strukturelle. Das heißt, es existieren Räume und Zeiten, in denen Gott seinen Willen (noch) nicht durchgesetzt hat, die sozusagen (noch) ‚gott‘- und damit ‚heilsfrei‘ sind.

Und gleichwohl beteuern Schrift und Tradition unisono, dass der allmächtige Gott *fortwährend* Heil wirkt. Offenbar bedeutet dies, dass es Orte und Zeiten, Situationen und Ereignisse, Menschen und Momente gibt, an denen Gottes heilvolle Intention *wirklich* erkennbar ist. Es scheint fast, als existierten gewissermaßen zwei nebeneinander verlaufende Welt- (bzw. Lebens-)Geschichten – nämlich eine Geschichte *mit* Gott und eine *ohne* Gott. Diese Parallelgeschichten haben nicht nur denselben ‚Inhalt‘ und konkurrieren miteinander, sondern kreuzen sich auch nicht selten in *dra-*

²³¹ Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 99; vgl. ebd. 99f. – Gerade hinsichtlich der hochsensiblen Theodizeefrage werden Jürgen Werbick u.a. nicht müde, immer wieder zu betonen, dass die Theologie nicht der Versuchung erliegen dürfe, gewissermaßen „verblüffungsfest“, mit „begrifflichen Operationen“ und mit der „Stimmigkeit spekulativer Konstrukte“ Gottes Allmacht und Liebe mit der an Leid vollen Weltwirklichkeit zu versöhnen. Statt eines überlegenen „Problemlösungswissens“ könne es theologisch wohl nur darum gehen aufzuzeigen, dass es verantwortbar und nicht unvernünftig sei, trotz des „Leidens der Kreaturen“ von einem „guten und allmächtigen Gott“ zu sprechen – nämlich dann, wenn es gelinge, „den Allmachtsgedanken im Sinne einer Allmacht der Liebe als denkbar“ zu erweisen (99f.).

matischer Weise, geht es doch beiden geschichtstreibenden Kräften darum, sich durchzusetzen.

Gott will – so ist es vielfach bezeugt – in diese beschädigte Welt-Zeit seine *Heilsgeschichte* einschreiben. Es ist sozusagen eine Alternativ-Geschichte, die sich *in* der gegenwärtigen Unheilsgeschichte ereignet und ausbreitet, auf dass jene am Ende überwunden werde.²³² Wer dieser Geschichtsmächtigkeit Gottes vertraut, erkennt, dass nicht alles Faktisch-Vorfindliche Gottes gutem Willen und Wirken entspricht, aber er erkennt auch, dass *in* allem Vorfindlich-Faktischen Gott sein Heil wollen und wirken kann – nämlich dann, wenn es ihm ‚gelingt‘, den Menschen in die Gemeinschaft mit sich führen. Jemand, der sich mit Gott gemeinschaftlich verbunden weiß, lebt – rein äußerlich betrachtet – möglicherweise in derselben Welt wie vorher, aber er kann in ihr und ihren Unverfügbarkeiten nun kein *Verhängnis* mehr sehen – und wo das Verhängnis sich auflöst, *ist* Heil. Damit bietet Gott vielleicht keine Alternative zur bestehenden Wirklichkeit, aber er bietet eine *Alternative* zum bestehenden Wirklichkeitsverständnis und damit einen völlig neuen Begriff von Wirklichkeit. Und wenn man (in seinem Geist) die Welt *anders* zu sehen lernt, wird sie wahrscheinlich auch in eine andere verwandelt (vgl. Mt 13,31-33).

Angesichts seiner Ausgangslage befindet sich der weltzeitliche Mensch tatsächlich in einem beispiellosen Drama: Obwohl Leid und Not unübersehbar sind und obwohl Heil und Erlösung mehr als abwesend scheinen, will Gott dennoch seine Heilsgeschichte schreiben. Und er will sie gerade dort schreiben, wo er auf Skepsis, Widerstand oder gar Ablehnung trifft. Wie in einem klassischen Drama streben zwei antagonistische Kräfte – nämlich die *Vertrauens-Vernunft* und die *Misstrauens-Vernunft* – gegeneinander. Und ebenso wie der tragische Held die Macht des angeblich Unverfügbaren nicht hinnimmt, sondern dessen verhängnisvolle Alternativlosigkeit in Frage stellt und sogar bereit ist, für seine Überwindung persönliche Opfer in Kauf zu nehmen, so will auch Gott nicht zulassen, dass sich der irdisch gesinnte Mensch mit seiner Wirklichkeits-‚Gewissheit‘ und seiner Welt-‚Erkenntnis‘ vom Heil ausschließt.

Doch Gott will sein Heil so in die Geschichte eintragen und den Menschen so für sich gewinnen, dass die Form seiner Einladung nicht ihrem Inhalt widerspricht. Das heißt: Wenn Gott den Menschen in *Freiheit* zur *Liebe* gewinnen will, dann kann dies konsequenterweise nur auf dem *Weg der Freiheit* und mit den *Mitteln der Liebe* geschehen.²³³ Eine solche ‚Demut‘ Gottes und ein solcher Respekt vor seinen Geschöpfen hat allerdings Konsequenzen für seinen ‚Umgang‘ mit der Allmacht.

²³² Vgl. AUGUSTINUS, Vom Gottesstaat (*De civitate dei*), Vollständige Ausgabe in einem Band, München 2007.

²³³ vgl. Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 122.

Ohne Zweifel will Gott das Heil aller Menschen, aber er will und er kann es nicht mit Brachialgewalt durchsetzen. Denn wer freie Individuen für sich gewinnen will – wer um ihre *Zuneigung* und *Liebe* wirbt –, wird dieses Ziel weder mit der Macht schlagender Argumente noch mit der Macht gewaltiger Allmachtstaten erreichen können. Stattdessen wird er sich zurücknehmen und das Arsenal seiner Machtmöglichkeiten verschlossen halten.²³⁴ Zu groß wäre sonst die Versuchung, dass die Liebe, nach der er sich sehnt, nicht ihm als Person, sondern nur seiner Allmacht gilt.

Der allmächtige Gott sieht sehr wohl etwas für seine Schöpfung vor, aber er sieht dasselbe auch für sich selbst vor – nämlich das Geschenk aufrichtiger Liebe und ehrlicher Gemeinschaft. Liebe und Gemeinschaft lassen sich jedoch nicht bestellen oder organisieren, man kann sie nicht herbeizwingen oder befehlen – man kann nichts anderes tun, als um die Liebe des anderen zu *bitten* und um dessen Zuneigung zu *werben*. Mehr ist nicht möglich, weil jedes Mehr die Liebe verraten würde.

Mit aller Macht zu lieben

Wenn Gott tatsächlich *beziehungsfähige Person* ist, wenn er die Menschen liebt und sich zugleich danach sehnt, von ihnen wiedergeliebt zu werden, dann darf er nicht unvermittelt – deistisch – hoch über der konkreten Geschichte stehen, so dass eine Beziehung zu ihm unmöglich wäre; er darf aber auch nicht – pantheistisch – mit der Welt identisch sein, so dass er unkenntlich in ihr aufginge. Wenn Gott eine Partnerschaft ‚auf Augenhöhe‘ anstrebt – und alles spricht dafür –, dann muss er den Menschen so gegenüberreten, dass sie ihm begegnen und ihn verstehen können; dann muss er zeigen, dass er handelt und wirkt – dass sein guter Wille geschieht und seine Vorstellungen von Versöhnung und Heil in der *erfahrbaren* Wirklichkeit zum Zuge kommen. Wäre seine Handlungsmächtigkeit nur eine ‚*eschatologische* Hoffnung‘, so wäre sie zwar immerhin eine *Hoffnung*, aber sie stünde unter dem starken Verdacht von Selbstberuhigung und Vergeblichkeit. Wenn also Gottes unbedingte Bereitschaft zu Versöhnung und Gemeinschaft – und dies *ist* sein *Heilswille* – der tragende Grund des Vertrauens darauf ist, sich auf das Wagnis der Liebe einzulassen, dann muss Gott allmächtig sein, dann muss er die Macht haben, einlösen zu

²³⁴ Es erinnert an das Bild von einem König, wie es Klaus von Stosch in seinem Aufsatz „Cur deus homo“ verwendet: Dieser König schaut sich *inkognito* in seinem Reich nach einer Braut um. Dabei verzichtet er bewusst und freiwillig auf alle königlichen Attribute – er macht sich also in gewisser Weise unkenntlich (oder vielleicht durch diesen Verzicht – wenn ihm nämlich nichts bleibt als sein *Name* – auch erst kenntlich?) –, um sicherzugehen, dass er nicht wegen seiner Würde, wegen seines Geldes oder wegen seiner Macht, sondern allein um seiner selbst willen geliebt wird. Sein Wunsch ist es, auf eine Frau zu stoßen, der es letztlich egal ist, ob er König oder Bettler ist; er sehnt sich nach einer Liebe, die nur *ihn* meint und von allem anderen absehen kann.

können, was er verheißt – dann muss er also auch dort noch Möglichkeit schaffen, wo Menschen keine Möglichkeit mehr sehen.²³⁵

Einen ersten Beleg für seine Fähigkeit, auch das schier ‚Unmögliche‘ möglich machen zu können, hat Gott mit der *Schöpfung aus Nichts* gegeben. Die Tatsache, dass eine Welt ist, obwohl auch nichts sein könnte, zeigt jedoch nicht nur Gottes unvorstellbare Allmacht, sondern auch seine Beziehungswilligkeit. Denn offenbar will Gott nicht weniger als ein echtes Gegenüber – und dies mit allen Konsequenzen: Er ruft den Menschen ins Dasein, der ihm zwar *ähnlich*, aber nicht gleich ist; er gibt ihm soviel *Freiheit*, dass er sich auch gegen seinen Schöpfer entscheiden kann; und er erschafft ihn so hingabefähig, dass er seinen Gott und seine Mitgeschöpfe aus wahrer Überzeugung – und nicht aus pflichtschuldiger Dankbarkeit oder Taktik – lieben kann. Weil weder der Mensch noch Gottes gesamtes Schöpfungswerk notwendig sind, können sie tatsächlich allein um ihrer selbst willen *gut* sein; würden sie irgendeinem Zweck dienen, wäre nicht das Werk, sondern sein Zweck gut. Nur wer Zweck an und für sich selbst ist, ist wahrhaft frei, und nur wer wahrhaft frei ist – wer also in keinerlei Abhängigkeits- oder Verdankungsverhältnissen steht –, kann sich selbst als *Geschenk* betrachten. Gerade aufgrund dieses ungeheuren Freiheits-Geschenks *wünscht* sich sein Schöpfer nichts so sehr, als dass der Mensch sein Geschenk-Sein beansprucht, um anderen wiederum selbst Geschenk zu sein und diese ebenfalls als Geschenk zu würdigen. Wäre er dazu imstande, nähme er nicht nur die selbstlose Liebe seines Schöpfers auf und erwiderte sie, sondern würde auch dessen Wesen in besonderer Weise ähnlich.

Ein Gott, dessen Wesen die Liebe ist und der den freien Menschen zur Liebe locken will, muss seiner Allmacht (wie auch seinen sonstigen Eigenschaften) eine solche Gestalt geben, dass die Liebe ‚unbeschadet‘ bleibt. Denn wenn seine ganze *Persönlichkeit* zum Vorschein kommen soll, dürfen einzelne Merkmale – und seien sie auch noch so verlockend – nicht dominieren. Dies kann dazu führen, dass Gott gegebenenfalls auf sämtliche seiner göttlichen Attribute verzichtet – nur auf die Liebe nicht. Nicht auszuschließen also, dass die scheinbare Ohnmacht Gottes – sein ‚Inkognito‘ – zum Preis der Liebe wird, weil nur dann, wenn alles andere keine Rolle mehr spielt, die Liebe klar hervortritt. Was auf den ersten Blick wie Untätigkeit oder Desinteresse erscheint, wäre dann in Wahrheit der volle Einsatz desjenigen, der *um seiner selbst* willen – d.h. um der Liebe willen – geliebt werden möchte.

Würde Gott von seiner Allmacht unzweideutig Gebrauch machen (z.B. durch atemberaubende Wundertaten), hätte sie ihre eigene ‚Überzeugungskraft‘ und ‚Wahrheit‘; die Freiheit wäre weitgehend erledigt, denn seine Macht würde nicht nur gelten, sondern auch die Liebe überstrahlen. Doch weil Gottes Wesenswahrheit nicht

²³⁵ Vgl. Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1986, 197-209, hier: 199.

pure Macht, sondern allmächtige Liebe ist, wünscht er sich keine machtverliebten, sondern gottesverliebte Menschen. Wer an die Wahrheit dieser Liebe glaubt, „zürnt nicht, tadelt nicht, wehrt sich nicht: er bringt nicht ‚das Schwert‘ (...). Er beweist sich nicht, weder durch Wunder, noch durch Lohn oder Verheißung (...): er selbst ist jeden Augenblick sein Wunder, sein Lohn, sein Beweis, sein ‚Reich Gottes‘.“²³⁶

Allmacht bedeutet deshalb nicht, alle Macht einzusetzen, um alles und jeden im eigenen Sinne zu verändern (vielleicht sogar in guter Absicht, vielleicht sogar auf Verlangen), sondern Allmacht bedeutet, alle Macht aufzuwenden, um alles und jeden unendlich zu bejahen – eben zu *lieben* – und ihn damit selbst zur Liebe anzustiften.²³⁷ In diesem Sinne stehen ‚Liebe‘ und ‚Allmacht‘ nicht als zwei verschiedene Eigenschaften Gottes nebeneinander – die Allmacht ist der Liebe auch nicht instrumentell untergeordnet –, sondern Gottes Allmacht *ist* seine Liebe, weil er *als Liebe* der Allmächtige ist. Gottes allmächtige Liebe „erdrückt“ nicht, sondern „gewährt Raum, Selbstständigkeit und Freiheit“; seine „Allmacht ist die Macht seiner Liebe.“²³⁸ Letztlich muss göttliche Allmacht gedacht werden als

„die Macht der göttlichen Liebe, also nicht als Selbstdurchsetzung irgendeiner partikularen Instanz gegen das ihr Entgegenstehende. Allmächtig ist nur diejenige Macht, die das ihr Entgegenstehende in seiner Besonderheit – also gerade in seinen Grenzen – bejaht, und zwar uneingeschränkt, unendlich bejaht, so dass sie ihrem

²³⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 32, Bd. II, 1193f.

²³⁷ Der Allmachts-Begriff verändert in einem Umfeld und in einer Kultur der Liebe seine Bedeutung grundlegend. Macht, die gewissermaßen als ‚Macht der Liebe‘ verstanden wird und von dieser eingefärbt ist, wird den Anderen nicht übergehen und sich nicht gegen ihn durchsetzen (und sei es auch um seines Heiles willen). Stattdessen wird sich eine Macht, die sich ja nicht einfach auflösen kann, wesentlich am Anderen orientieren – sich gegebenenfalls auch zurücknehmen – und ihn sogar über die Grenze des ‚Vernünftigen‘ hinaus, also bis in den Widerspruch und den Tod hinein, anerkennen und bejahen – und sich gerade darin als allmächtig erweisen; diese Liebe gilt so unbedingt – sie ist so allmächtig –, dass sie *allem* standhält und *niemals* aufhört. Dass Gottes unbedingte Bejahungs- und Liebesmacht nicht nur intentional, sondern real bis in den Tod reicht, wird zur Hoffnung der Glaubenden. Offenbar verwandelt sich eine Macht, die sich zur Liebe entschlossen hat, so sehr, dass sie gleichsam nicht wiederzuerkennen ist; und offenbar verwandelt sie denjenigen, der von einer solchen unbedingten Liebes-Macht ergriffen ist, in ebensolchem Ausmaß. – Es bleibt dann allerdings zu fragen, ob bei dieser radikalen semantischen Verschiebung – und angesichts des ohnehin problematischen Macht-Begriffs – überhaupt noch am zumindest missverständlichen Terminus ‚Macht‘ festgehalten werden sollte.

²³⁸ Karl LEHMANN, *Gott und Macht*, 286; vgl. auch Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 26.

Geschöpf die Chance eröffnet, in der Annahme der eigenen Grenze über sie hinaus zu sein und so selber der Unendlichkeit teilhaftig zu werden.²³⁹

Liebe verspricht nicht den Himmel auf Erden, und doch *ist* sie der Himmel auf Erden, weil es ihr gelingt, unter den Bedingungen dieser Welt ‚ein Stück göttlicher Wirklichkeit‘ zu realisieren.

Die Macht, andere Freiheit zuzulassen

Weil Liebe ohne Freiheit wertlos ist, will auch ein wahrhaft allmächtig-liebender Gott die Menschen mit seiner Macht nicht zwingen, sondern *frei* für sich gewinnen. Unter dieser Voraussetzung kann auch Gott nicht mehr tun, als die Menschen zum Glauben an seine Liebe einzuladen und ihnen anzubieten, ihr *treuer* Partner zu werden und sie verlässlich zu begleiten. Obwohl Gott die Macht hätte, sich durchzusetzen und alle Unverfügbarkeiten aus dem Weg zu räumen, hält er sich zurück und zeigt gerade in dieser vermeintlichen Schwachheit die Aufrichtigkeit seiner Liebe. Weil er weder menschliche Marionetten noch erkaufte Zuneigung aufgrund großartiger Wundertaten will, wagt er das Risiko, *wirkliche* Freiheit zu ermöglichen. Allerdings hofft auch Gott – wie wahrscheinlich jede(r) Liebende –, dass der andere *in Freiheit* zu ihm (zurück)finden wird.

Gott kann sich diese Großzügigkeit gewissermaßen ‚leisten‘, bedarf er doch – so versucht es die Trinitätstheologie zu zeigen – nicht der Liebe des Menschen, um wahrhaft Gott zu sein. Er ist bereits der In-sich-Liebende – die Liebe schlechthin – und damit absolut frei, und doch dokumentiert sich die Leidenschaft seiner Liebe gerade darin, dass er der (Mit-) Liebe der Menschen bedürfen *will*. Denn die Liebe, die er in sich ist, ist keine exklusive Liebe, sondern eine sich verströmende, anteilgebende und einladende Liebe, die sich dort erfüllt, wo sie nicht für sich bleibt, sondern sich bereichern lässt.²⁴⁰

²³⁹ Wolfhard PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. I, Göttingen 1988, 456.

²⁴⁰ Ein solch anspruchsvoller Begriff von ‚Liebe‘ könnte – wenn man ihn auf zwischenmenschliche Liebesverhältnisse übertrüge –, möglicherweise befreiend wirken. Denn wenn klar wäre, dass man der Liebe eines anderen Menschen nicht deshalb bedürfte, um *überhaupt* man selbst sein zu können, sondern wenn man sich in Freiheit entschlösse, der Liebe eines anderen bedürfen zu *wollen*, um ‚besser‘ oder ‚mehr‘ oder ‚erfüllter‘ man selbst sein zu *können* – wenn man also die Zuwendung des Anderen als *Bereicherung* oder als *Geschenk* betrachtete und durch sie Lebensmöglichkeiten zum Vorschein kämen, die ohne diese Zuwendung verborgen blieben –, wäre der Andere gerade in nicht-notwendiger Weise notwendig – er wäre nicht notwendig, weil mein Leben auch ohne ihn einen tragenden Sinn hätte, und er wäre doch notwendig, weil mein Leben erst durch ihn einen besonderen Glanz erhielte. – Ähnliches ließe sich vermutlich auch im Hinblick auf die elterliche Entscheidung für ein Kind sagen.

Insofern erweist sich die Größe der allmächtigen Liebes-Gabe Gottes gerade darin, dass er als *Schöpfer* den von ihm geschaffenen Menschen Freiheit – und damit eigenes Subjektsein – überhaupt erst schenkt und ihnen damit die Möglichkeit einräumt, mit Eigenstand und in Freiheit wollen zu können, was ihnen entspricht – also auch *sich selbst* wollen zu können.²⁴¹ Der ‚Clou‘ „geschenkter Freiheit“ (Gisbert Greshake) liegt gewissermaßen darin, dass Gott die mit sich selbst Beschenkten nicht überrollt (und auch keine Vorausleistungen von ihnen erwartet), sondern ihnen die Chance zu ihrem Heil ermöglichen will, indem er die Freiheit der Menschen in der Weise frei für sich gewinnen will, dass diese in seiner Einladung ihre Zukunft erkennen, sie annehmen und in dieser Liebe sich selbst finden. Mit der „Gabe aus Freiheit zur Freiheit“²⁴² würdigt Gott die Menschen so sehr, dass er sie als ernsthafte Partner teilnehmen lassen will an seiner göttlichen ‚Kultur der Liebe‘, an seinem Reich. Er ‚wünscht‘ sie sich gewissermaßen als Mitliebende, die *von* ihm und *mit* ihm beschenkt sind und die – eingeladen und befähigt durch die Gabe seines Geistes – zu ‚Kommilitonen‘ seines Heils werden.

Bedürftige Allmacht

Gott braucht die Liebe der Menschen nicht, um anerkannt oder wertgeschätzt zu werden – und doch *sehnt* er sich nach ihr. Er wünscht sich die Liebe nicht, weil ihm etwas mangelte – und doch *vermisst* er sie. Er könnte sich selbst genügen – und doch will er nicht alleine sein. Offenbar sucht Gott Gemeinschaft, und seine Sehnsucht zielt auf den Menschen, weil nur der Mensch ihm an Freiheit und Vollkommenheit ähnlich ist (Gen 1,26f.). Gottes Ziel – wie das Ziel einer jeden Liebe – ist eine verlässliche und treue Weggefährtenschaft, die zusammengehalten wird durch das Teilen desselben Geistes und durch den Glauben aneinander.

Selbstverständlich muss dem allmächtigen Gott zugetraut werden, dass er über die Macht verfügt, die Welt jederzeit nach seinen Vorstellungen zu verändern und alle unheilvollen Unverfügbarkeiten zu beseitigen, aber würde ein kosmisches Puppentheater seine Sehnsucht erfüllen? Wenn es ihm tatsächlich um die *Liebe* der Menschen geht und er sich mit ihnen nicht nur auf den Weg machen, sondern auch etwas auf den Weg bringen möchte – nämlich das Heil –, muss er ihr Personsein insofern respektieren, als dass er nicht ohne ihre freie Mitwirkung handeln will. Darum ‚kann‘ auch Gott die Freiheit des Menschen nicht übergehen, sondern sie allenfalls

²⁴¹ Vgl. Jürgen WERBICK, Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, in: Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie, hg. v. Veronika HOFFMANN, Frankfurt a.M. 2009, 15-32; hier 24 (mit Bezug auf Sören Kierkegaard, Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft).

²⁴² Ebd., 25, vgl. 31.

mit seinem guten Geist herausfordern. Wenn er tatsächlich das *Heil in Gemeinschaft* vorsieht, ja, wenn die Gemeinschaft mit ihm schon das entscheidende Heil ist, dann bedarf Gott trotz aller Allmacht der Zustimmung des Menschen, weil er dieses Gemeinschafts-Heil nicht gegen seine Geschöpfe oder über sie hinweg, sondern nur *mit* ihnen verwirklichen kann (vgl. die Bünde Israels). Mit einer Liebe ‚unter Niveau‘ kann Gott buchstäblich nichts anfangen, und darum lehnt er jede künstliche, abhängige oder einseitige Gemeinschaft ab; er sehnt sich allein nach dem, was die Liebe kennzeichnet – eine ewige Partnerschaft unter Freien. Deshalb muss auch der Mensch, dessen Liebe er gewinnen und von dessen aufrichtiger Liebe er sich beschenken lassen möchte, die Möglichkeit haben, sich dem Freundschafts- und Heilsangebot Gottes zu verweigern. Natürlich ‚weiß‘ Gott, dass er die Einwilligung des Menschen weder erwarten noch erzwingen kann, und dennoch würde er über jeden, der sich auf das ‚Abenteuer der Liebe‘ einlässt, „jubeln und sich freuen“ (Zef 3,17; vgl. Lk 15,10). Wenn sich gegen die ‚Verneinungskultur der Welt‘ die ‚Kultur der göttlichen Liebe‘ ausbreiten soll, muss es Gott offenbar auf die freie Entscheidung der Menschen ankommen lassen, denn auch eine Heils-Gemeinschaft mit Gott funktioniert nur dann, wenn ihr alle Beteiligten frei zustimmen.²⁴³

Als der allmächtige Schöpfer könnte sich Gott einfach in seinen Himmel zurückziehen und dort wie die Götter der Stoa ein sorgenfreies Leben führen.²⁴⁴ Doch wunderbarerweise *interessiert* sich der Gott, von dem die Bibel erzählt, so sehr für das konkrete Leben der Menschen, dass er ihnen sogar seine Freundschaft anbietet. Dabei nimmt er in Kauf, dass er sich mit seiner offensichtlichen Ohnmacht angesichts der Freiheit des Menschen als ‚Gott‘ angreifbar macht – schließlich erwartet man von einem Gott üblicherweise Souveränität und Durchsetzungsstärke, aber keine Verbrüderung. Doch der biblische Gott verzichtet auf seine Stärke, weil er nicht nur an die Macht der Liebe, sondern auch an die Bereitschaft der Menschen ‚*glaubt*‘, sich dieser Liebe – sich ihm – anzuschließen. – Deshalb kennzeichnet ihn nicht die starke, sondern die geöffnete Hand.

Gott hofft auf den Menschen.

Zwar sind göttliche Wundertaten auch ohne menschliche Mitwirkung möglich, nicht jedoch Gemeinschafts- und Treueverabredungen – und erst recht keine Liebe. Wenn der biblische Gott das Heils-Entscheidende nicht ohne die Einwilligung der Menschen vermag, bleibt es nicht aus, dass sich die gewohnten theologischen Vor-

²⁴³ Vgl. Jürgen WERBICK, Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, 22, 31.

²⁴⁴ CICERO, De natura deorum/Über das Wesen der Götter, Erstes Buch, Nr. 51f., Stuttgart 2003, 51.

stellungen erweitern: Denn offenbar ist nicht nur der Mensch auf Gott angewiesen, sondern auch Gott auf den Menschen. Es verhält sich wie bei jeder Partnerschaft: Nur wenn *beide* ihr zustimmen, kann sie zustandekommen.

Denn wie der Mensch auf Gott hofft – nämlich darauf, in der Verbundenheit mit ihm die eigene Glückseligkeit zu finden, so hofft auch Gott auf den Menschen – nämlich auf dessen Bereitschaft, sich zur Heils-Gemeinschaft mit ihm zu entschließen. Weil beide Partner die Freiheit des anderen respektieren und sich zugleich voneinander abhängig machen, gibt es zwischen ihnen kein Hierarchiegefälle mehr. Auch kann sich keiner herausnehmen, den anderen festzulegen oder mit übertriebenen Erwartungen zu fesseln. Wenn es eine Partnerschaft ‚von Format‘ sein soll – also eine echte Liebesbeziehung –, wird es beiden allerdings auch nicht erspart bleiben, einander immer wieder zu verblüffen und zu enttäuschen. Der Partner ist und bleibt *Geheimnis*, und darf niemals – sofern man ihn wirklich liebt – auf die Funktion eines Wunscherfüllers oder Problemlösers reduziert werden. Falls er tatsächlich Wünsche erfüllt oder Probleme löst, dann ist dies gewissermaßen eine ‚Zugabe‘ oder ein ‚Geschenk‘ der Partnerschaft, nicht jedoch ihr Motiv. Entweder eine Partnerschaft besteht, dann gilt sie unabhängig vom eigenen Profit; oder sie will den eigenen Profit, doch dann handelt es sich um keine aufrichtige Partnerschaft mehr, sondern eher um eine Zweckgemeinschaft. Ohne ein hohes Maß an Enttäuschungsfestigkeit und Toleranz, ohne die Bereitschaft, Opfer und Verzicht in Kauf zu nehmen, steht auch die Heils-Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch auf tönernen Füßen. Und dies gilt für beide Seiten.

Solange jedoch beide Partner vieles für möglich halten, solange sie ihre Hoffnung nicht aufgeben und an eine gemeinsame Zukunft glauben, erwarten sie noch ‚mehr‘ voneinander, als sie aktuell sehen. Es mag sein, dass Hoffnungen enttäuscht werden, Wünsche unerfüllt bleiben und Erwartungen nicht eintreffen, doch zeichnet es eine ‚reife‘ Liebe gerade aus, Unvollkommenheiten, Fehler, Widersprüche und Vergeblichkeiten auszuhalten, den Versuchungen zu widerstehen und *trotzdem* beieinander zu bleiben. Wie wahrhaft Liebende vertrauen sich Gott und Mensch einander an, können voneinander nicht lassen und glauben aneinander. In und trotz allem vertrauen sie jedoch darauf, dass es am Ende gut ausgehen werde.²⁴⁵

Der Mensch hofft auf Gott.

Natürlich hoffen Liebende aufeinander, und natürlich erwarten sie ‚etwas‘ voneinander, aber es ist die Frage, *was* sie erhoffen und *was* sie voneinander erwarten. Liebe kann nicht Glück, Gesundheit und Heil des anderen garantieren, sie kann nicht für dessen Wohlergehen und Unversehrtheit aufkommen, aber sie kann zuverlässig

²⁴⁵ Vgl. Karl LEHMANN, *Gott und Macht*, 289f.

versprechen, dass sie niemals aufhört (1 Kor 13; Röm 8). Liebe rechnet nicht damit, dass die äußere Welt sich wandelt und zu einem Paradies wird, und doch kann sie dafür sorgen, dass sich nichts, was ist oder geschieht, zu einer existentiellen Katastrophe auswächst. Wer liebt und geliebt wird, weiß sich in der verlässlichen Gemeinschaft des anderen so sicher, dass er sogar die unzuverlässige Welt mit ihren schlimmen Unverfügbarkeiten aus wohlwollender und bejahender Perspektive betrachten kann. Zwar beseitigt die Liebe nicht das Unvermeidliche der Welt, aber sie besiegt dessen verhängnisvolles Potential. Insofern gibt es nichts, mit dem es die Liebe nicht aufnehmen würde.

Die Absicht jeder liebevollen Gemeinschaft geht weit über die Erfüllung konkreter Glücks- und Heilserwartungen hinaus. Nicht der siegreiche Kampf gegen die Unverfügbarkeiten ist das Glück der Liebe, sondern sie selbst ist ihr Glück. Deswegen *macht* jede Liebe die Liebenden zwar glücklich – sie bewirkt tatsächlich, was sie verspricht –, aber sie schafft keine andere Welt. Die Welt ist dieselbe – nach wie vor voller Widersprüche, Streit und Unheil –, und doch ist alles anders, weil die „Hölle der Einsamkeit“²⁴⁶ überwunden ist. Der Liebende kann keine revolutionären Großtaten versprechen, sondern ‚nur‘ sich selbst – und damit verspricht er alles, was er hat: „Ich lasse dich nicht fallen, und ich verlasse dich nicht“ (Dtn 4,31; 31,6.8; Jos 1,5; Hebr 13,5 u. ö.). Mit einem solchen Versprechen verheißen liebende Menschen allerdings mehr, als sie tatsächlich verbürgen können. Spätestens im Angesicht des Todes *müssen* sie – weil sie nicht anders können – sogar den verlassen, dem sie treue Weggefährtenschaft zugesichert hatten. Doch ändert dies nichts daran, dass sie zumindest ihrer Intention nach ihr gegebenes Versprechen halten möchten, wenn sie es könnten.

Dagegen kann die *allmächtige* Liebe Gottes tatsächlich halten, was sie verspricht, und sie zeigt ihre Erlösungskraft gerade darin, dass sie eine „verheißungsvolle Alternative zur Alternativlosigkeit eines übermächtigen ‚Schicksals‘ oder der bloßen Naturnotwendigkeiten“ eröffnet. Gottes Liebe ist *in der Tat* so unvorstellbar machtvoll, dass nichts ihr widerstehen kann. Sogar Lebens- und Todessituationen, die der Welt aussichtslos, endgültig oder alternativlos erscheinen, will der allmächtigliebende Gott in eine heilvolle Zukunft führen. Insofern ist Gottes liebende Allmacht immer auch komparativ zu verstehen, weil sie eine „unendlich *größere* und über alle Menschen- und Naturmacht erhabene[re] Macht“ ist; Gottes Macht ist – und darauf hofft der Glaubende – *stärker* als alle verneinenden, niederringenden und widrigen Mächte der Welt. Selbstredend, dass eine solche Macht niemanden bedrohen will,

²⁴⁶ Hartmut LANGE, Verstummen unter Zypressen. Friedrich Nietzsches letzte Tage in Turin, in: DIE WELT, Nr. 270 (19.11.1983), 17.

sondern das Heils-Angebot eines „realisierbaren (...) Zukunftsentwurfs“²⁴⁷ sein möchte.

Doch – zum Leidwesen der Leidenden – verwirklicht Gott seine Macht nicht sofort. Offenbar wünscht er sich, dass man ihm und seinem Versprechen *mehr* glaube als den eigenen Augen, dem eigenen Verstand und der eigenen Erfahrung. Deshalb will er – obwohl er sicher anders könnte – keine anderen Überzeugungsmittel einsetzen als die geöffnete Hand und das gegebene Wort auf eine gemeinsame Zukunft. Was hätte ein Gott, der die ehrliche Freundschaft der Menschen sucht, gewonnen, wenn sich diese nur wegen seiner Machttaten auf ihn einließen?

So leben die Glaubenden in einem eigentümlichen „Mittelzustand“ (G. F. W. Hegel), der sich besonders in Not- und Krisenzeiten nur schwer ertragen lässt: Auf der einen Seite wollen sie dem Freundschaftsangebot Gottes voll und ganz vertrauen, sich wirklich auf ihren Gott einlassen und den widerfahrenen Unverfügbarkeiten die Stirn bieten; und auf der anderen Seite sehnen sie sich danach, dass sich ihr machtvoller Bundespartner tatsächlich vor sie stelle, ihnen seine Treue erfahrbar zeige und sie aus ihrem konkreten Elend errette. Unwillkürlich stellt sich die Frage, was denn von einer Freundschaft zu halten sei, in der der Gefährte zwar vorgibt, verlässlich da zu sein, aber – wenn es drauf ankommt – untätig bleibt. Wo ist der Unterschied zwischen einem Freund, den es nicht gibt, und einem Freund, der nicht hilft, wenn man ihn braucht? – Zweifellos stellen solche Enttäuschungen für jede Beziehung eine erhebliche Belastung dar. Denn wo die Not an sich schon bitter genug ist, wird sie noch bitterer, wenn man sich in ihr alleingelassen fühlen muss (vgl. Mk 15,34). Es wäre durchaus verständlich, sich aus enttäuschter Liebe von dem vermeintlichen Freund abzuwenden und ihm Schwäche, Illoyalität oder sogar Zynismus vorzuwerfen.

Doch wieder einmal hätte man sich auf der Grundlage eigener ‚Erkenntnisse‘ ein Bild von Gott gemacht und alle Erwartungen und Wünsche auf ihn projiziert. Im Grunde dürfte man jedoch nicht darüber verbittert sein, dass Gott nicht der göttliche Freund ist, sondern ‚nur‘, dass er nicht so ist, wie man ihn selbst gerne hätte. Vielleicht hält sich Gott deswegen so sehr zurück, weil er die Menschen vor eine echte *Entscheidung* stellen möchte: Meinen sie wirklich *ihn*, oder meinen sie nur das Bild, das sie sich von ‚ihrem Gott‘ gemacht haben; lieben sie wirklich *ihn*, oder lieben sie nur ihren eigenen Plan von einem guten Leben, zu dem Gott gerne beitragen darf? Es scheint, als ‚müsse‘ sich Gott gleichsam zurückhalten, wenn er nicht die von ihm provozierte Entscheidungssituation manipulieren will. Denn wer wäre wirklich *frei*, wenn er mit Geschenken, Glück und Gesundheit überhäuft würde? Doch Gott

²⁴⁷ Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 109f.; vgl. ebd. (kursiv v. m.).

will nicht als Universal-Beglücker, sondern als Person geliebt werden, und als Person ist und bleibt er unhintergebares Geheimnis. Er sichert zwar zu, dass er treu in seiner Treue sein wird, aber er verspricht nicht, alle Unverfügbarkeiten und Herausforderungen aus der Welt zu schaffen. Mehr an Gottes-Freundschaft – so scheint es – ist unter den Bedingungen dieser Welt nicht zu haben.

Deshalb ‚hofft‘ auch Gott, und er hofft darauf, dass die Menschen sich tatsächlich zu *ihm* bekehren. Er könnte die Karte seiner Allmacht jederzeit ausspielen, doch verfehlte er damit genau das, was seine Sehnsucht ist – die *freie* Hinwendung des Menschen. Nicht als Belohnung, sondern als endzeitliche Perspektive für diejenigen, die sich auf sein Freundschafts- und Bundesangebot einlassen, verheißt Gott tatsächlich einmal „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Jes 65,17) – den ‚Schalom‘, das ‚ewige Ostern‘. Doch er will nicht, dass die Aussicht auf ein unzerstörbares Heil zum Beweggrund wird, sich mit ihm zu verbinden. Der „neue Himmel“ soll gewissermaßen ein *Geschenk* sein, nicht aber der Grund für die Partnerschaft. Denn jede Liebe entwertete sich selbst, wenn sie dem Gegenüber etwas jenseits, hinter oder mit der Liebe verspräche. Soll die Liebe *rein* sein, dann kennt sie keinen Grund als sich selbst und die schwache Überzeugungskraft der Attraktivität des anderen. Insofern macht jede wirkliche Liebe die Liebenden unendlich frei – sie befreit sie sogar von allen nur denkbaren Erwartungen an die Zukunft. Wer liebt, öffnet sich für den anderen und erwartet nichts – obwohl jeder Liebende immer hofft und erwartet! –, sondern lässt sich vom Unerwarteten beschenken. Liebende können auf alles verzichten (letztlich sogar auf das eigene Leben), nur auf die Liebe nicht.

Wer sich auf eine ‚Beziehung‘ mit dem Allmächtigen einlässt, darf trostvoll hoffen, dass Gottes „Liebe, die selbst den Tod nicht scheut, (...) auch stärker als dieser selbst“²⁴⁸ ist. Zwar wird er Gott niemals verstehen können, und – wenn er ihn wirklich liebt – auch niemals verstehen wollen, aber er wird darauf setzen, dass beide in der *gemeinsamen Liebe* alles – eben auch das Widerständige und Unverfügbare – bewältigen und bestehen werden. Denn er glaubt fest daran, dass die treue Gefährtschaft zwischen ihm und Gott mächtiger ist als alles, was sich als Verhängnis aufspielen will (vgl. Ps 18,30).

Keine Dispens vom, sondern Aufforderung zum Handeln

Offenbar greift Gott in die Geschichtsabläufe nicht in einer Weise ein, wie sich der Mensch das vielleicht vorstellt. Angesichts des unermesslichen Elends und des übergroßen Leids scheint es immer wieder, als halte Gott seine Macht zurück, als sei er untätig und schaue teilnahmslos zu. Erschreckt muss man feststellen, dass er Mächte und Menschen selbst dann gewähren lässt, wenn ihr Tun auf eine globale

²⁴⁸ Karl LEHMANN, Gott und Macht, 286.

Katastrophe hinausläuft. Welchen Krieg oder Genozid, welche Seuche oder private Tragödie hätte Gott denn je verhindert? Warum sollte man einem solchen Gott die Treue halten, wenn alle Anzeichen dafür sprechen, dass Gott selbst nicht zu seinem Treue-Versprechen steht? – Bleibt am Ende wirklich nicht mehr als nur eine vage Hoffnung? Aber die Hoffnung auf ein noch ausstehendes ‚ewiges Friedensreich‘ wirkt schnell wie eine schale Vertröstung, kann doch die Aussicht auf eine paradisiische Zukunft weder die Not der Gegenwart stillen noch die Opfer der Vergangenheit wieder lebendig machen. Das Leiden der Kreatur scheint die Erkenntnis zu bestätigen, dass es sich bei der These, Gott sei allmächtig und liebend, um einen Irrtum handeln müsse.

Auch der Glaubende steht nicht über der Welt und ihren Widersprüchlichkeiten. Er lebt in und mit ihnen, aber er arrangiert sich nicht mit ihnen, schließt keine faulen Kompromisse, betreibt keine Schönfärberei oder wird gar zum Fatalisten. Stattdessen versucht er, die Paradoxien und Perversionen der Welt bis zur Grenze des Erträglichen auszuhalten – und nach Möglichkeit zu überwinden. Obwohl die Wirklichkeit vielfach so anders aussieht als das Reich Gottes, vertraut der Glaubende *dennoch* darauf, dass Gott die Macht hat, den endgültigen Sieg der Vernichtungsmächte zu verhindern, dass er auch „in Situationen des Unheils, ja gerade auch im Tod und in der Unterwelt, mächtiger ist“²⁴⁹. Wer gleichsam ‚in Gott hineingesprungen‘ ist, misstraut der ‚Wahrheit‘ der Wirklichkeit ebenso wie der ‚Wahrheit‘ seiner Erfahrungen und Erkenntnisse.

Trotz allem, was seine Augen an Unheil und Elend sehen, weiß sich der Glaubende von Gott gehalten, ja vielleicht sogar in ihm geborgen. Wider eigenen Wissens vertraut er dem Wort des Allmächtigen so sehr, dass ihn auch die Schrecken der Gegenwart nicht an seinem endgültigen Heil-Sein in Gott zweifeln lassen (vgl. Röm 8,18). Die Welt bedeutet ihm zwar viel, aber sie ist ihm nicht alles, und aufgrund dieser Freiheit kann sie ihm zum *Zeichen* – aber auch nur zum *Zeichen* – der ewigen Seligkeit werden. Wo jetzt schon Heil geschieht, wo Dinge sich zum Guten wandeln, wo wirkliche Versöhnung stattfindet, wo Gerechtigkeit herrscht und Menschen um ihrer selbst gewürdigt werden, – wo also die Liebe zur Richtschnur des Handelns wird –, da zeigt sich eine ahnungsvolle *Spur* zur Wahrheit des Reiches Gottes. Keinesfalls wird der Glaubende die aktuellen Heils-Erfahrungen mit der ‚Vollgestalt‘ des Himmelreiches verwechseln, aber er wird alles daran setzen, der Welt vor Augen zu führen, welche *Richtung* Gott für seine gesamte Schöpfung vorsieht. Als „Mitarbeiter Gottes“ (1 Kor 3,9) und in der Nachfolge Jesu, des „großen Symbolisten“ (Friedrich Nietzsche), werden gottglaubende Menschen versuchen, die scheinbar unverfügbaren Zustände und Lagen der Welt so aufzubrechen, dass sie als Symbole

²⁴⁹ Ebd., 277.

für das verheißene ‚größere Heil‘ verständlich werden. Durch ihren persönlichen Einsatz, durch „eine neue *Praktik*“ und einen „neuen Wandel“, zeigen sie, dass das Reich Gottes „überall“, „jederzeit“ und für „jedermann“ gegenwärtig sein kann.²⁵⁰ Damit wird aus dem Handeln der Glaubenden ein *darstellendes Tun*, weil sie über ihr bescheidenes Wirken hinaus *bezeugen* wollen, dass Spuren der Liebe Gottes sogar dort verwirklicht werden können, wo Hass und Tod regieren.

Freilich werden sich die Glaubenden nicht darin versteigen, gewissermaßen ‚aus eigener Vollmacht‘ das Reich Gottes zu errichten oder die realisierten Heilszeichen für eigene Verdienste zu halten; denn sehr wohl ist ihnen bewusst, dass sie ‚nur‘ *andeu-ten*, *vorausdeuten* und *hinweisen*, letztlich aber nicht *machen* können. Entscheidend dürfte es sein, dass sie durch ihr Heils-Engagement tatsächlich *erfahrbare* Alternativen setzen, wo man zuvor von der Aussichtslosigkeit und Endgültigkeit einer Situation überzeugt war. Damit überbieten sie gewissermaßen die enge ‚Wahrheit‘ der Welt und zeigen, dass ‚mehr‘ und ‚Größeres‘ – dass Liebe – *möglich* ist. Dabei handeln sie jedoch nicht an Gottes Stelle, sondern ‚nur‘ in seinem Namen.²⁵¹

Glaubende geben der Freundschaft mit Gott ein solches Gewicht, dass sie das Herzenanliegen ihres göttlichen Freundes – nämlich die versöhnte Einheit aller mit allen – ohne zu zögern aufgreifen und zu ihrem eigenen Anliegen machen (vgl. Joh 15,15): Was Gott bewegt, soll auch sie bewegen, und was sein Ziel ist, soll auch ihr Ziel sein; als wahre Freunde wollen sie *treu* und *eines Geistes* miteinander sein. Obwohl beide so unterschiedlich sind, wie sie unterschiedlicher kaum sein könnten – Gott und Mensch! –, verbindet sie doch eine gemeinsame Kraft und ein unzerstörbares Band.

Wirklich verhängnisvoll wäre es erst dann, wenn sich dieses Freundschaftsband löste und der Geist ausgelöscht würde (vgl. 1 Thess 5,19) – wenn also das Vertrauen zueinander verloren ginge. Deshalb muss gerade der Glaubende immer wieder um den *Geist* der gemeinsamen Freundschaft bitten. Wer sich mit Gott verbunden weiß, wird sich immer wieder vergewissern wollen und stets hoffen, dass dieser gemeinsame Geist ihn so inspiriere und stärke, dass er das denkt und tut, was sein göttli-

²⁵⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 33, Bd. II, 1195f. und 40, Bd. II, 1202 (kursiv i. O.).

²⁵¹ In ihrem Buch ‚Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘ formuliert Dorothee SÖLLE diesen Gedanken noch weitaus deutlicher, wenn sie schreibt, dass „in dieser veränderten Welt (...) Gott Schauspieler [braucht], die seinen Part übernehmen“ (160). Christus sei sozusagen der erste „Schauspieler Gottes, der Protagonist“ gewesen, „dem viele andere folgten. Was dieser Schauspieler Gottes tat – Gott spielen unter den Bedingungen der Ohnmacht –, steht damit nun uns offen; auch wir können Gott füreinander in Anspruch nehmen (...) – auch wir können nun Gott füreinander spielen.“ (162). Denn die Abwesenheit Gottes bedeute für uns, „daß Gott ohnmächtig ist und Hilfe braucht“ (173). An anderer Stelle sagt sie: „Auch Gott kann nicht unabhängig, un-relational gedacht werden. Auch Gott ist angewiesen auf uns“ (180).

cher Freund im Sinn hat, und nicht, was er selbst im Sinn hat. Ohne diesen gemeinsamen, lebensstiftenden und beseelenden Geist wäre die Freundschaft auf der Stelle tot.

Doch wie jede Freundschaft hat auch die Freundschaft mit Gott ihren Preis – Enttäuschungen eingeschlossen. Zeiten der Einsamkeit und des Unverständnisses werden auch dem nicht erspart bleiben, der sich auf Gott und seinen Plan von einer ‚geheilten Welt‘ einlässt. Wem jedoch an der Freundschaft mit Gott gelegen ist, wird allerdings Abschied nehmen müssen von der Idee, er könne Gott durchschauen oder gar über ihn verfügen. Wie jede Person möchte auch der allmächtige Gott als der ernstgenommen werden, der er ist – als *JHWH* – mit seinen Eigenarten und Unverständlichkeiten. Offenbar möchte er, dass man ihn (und sich selbst) immer wieder an das Freundschafts-Versprechen erinnert – dass man zu ihm zurückfindet.

Trotz aller Vertrautheit wird der Partner dem Partner immer ein unbegreifbares Geheimnis bleiben, so dass die *Versuchung* (πειρασμός) besteht, am anderen gewissermaßen ‚irre‘ zu werden und ihm Vorwürfe zu machen, warum er so und nicht anders ist und handelt. Es wäre möglicherweise sogar verständlich, sich aus der Gottes-Freundschaft frustriert zurückzuziehen, untätig oder gänzlich fatalistisch zu werden, anzufangen, eigenmächtig zu handeln oder zum Nihilisten zu werden, wenn nicht Gott selbst immer wieder daran appellieren würde, dem *Geist* dieser Freundschaft doch mehr zuzutrauen als dem, was man aktuell erlebt oder sich wünscht. Gerade die Wucht der vielen Unverfügbarkeiten könnte dazu ermutigen, mehr und fester auf Gottes Freundschaft zu setzen und sie als echte Alternative zu ergreifen.

2. Menschwerdung: Wenn Gottes-Liebe begreifbar wird

Sofern man sich auf die Metapher von der ‚Freundschaft‘ mit Gott einlässt (und vielleicht ist es sogar mehr als eine Metapher), eröffnet sich ein hilfreicher Verstehenshorizont für den leidenschaftlichen Ernst der göttlichen Liebe und damit für das Wunder der Menschwerdung. Denn sollte Gott tatsächlich nichts so sehr am Herzen liegen wie eine ebenbürtige Partnerschaft zwischen ihm und seinen Geschöpfen, dann ‚muss‘ er in einer Weise mit seinem Gegenüber sprechen, die *dessen* Apperzeptionsmöglichkeiten entspricht. Weil der Einsatz von Zeichen, Boten oder Mittelsmännern jedoch oft zu Missverständnissen führt, scheint es am zuverlässigsten, wenn Gott das Wort selbst ergreift. Nun ist aber das, *was* Gott zu sagen hat, identisch mit dem, *der* es sagt, geht es doch nicht um einen Gegenstand oder eine Sache, sondern um freie *Personen* und deren Beziehung zueinander. Wenn Gott also zeigen will, wie ernst es ihm mit dem Angebot einer überlebenslangen ‚Freundschaft auf

Augenhöhe‘ ist, dann wird es kaum anders gehen, als dass er sich gleichsam auf die ‚Augenhöhe‘ der Menschen begibt, also *persönlich* zu ihnen kommt. Er wird die Verborgtheit seines Himmels verlassen und *sich* öffnen müssen, um jenen nahe zu sein, deren Nähe er gewinnen will. Auch kann eine wirkliche Freundschaft zwischen Gott und den Menschen eigentlich nur dann gelingen, wenn sich die beiden Partner mit *allem* einbringen, was zu ihrer individuellen Gestalt gehört; unmöglich, dass sich einer von beiden abwartend zurückhielte, nicht mit offenen Karten spielte oder sich gar über den anderen erhebe. Weil es gewissermaßen um *alles* geht, werden *beide* – Gott und Mensch! – nicht umhinkommen, auch alles einzusetzen. Was wäre mit einer Freundschaft zu ermäßigten Preisen denn auch gewonnen?

Dass Gott nun den Schritt wagt, den Menschen nicht nur etwas von sich, sondern ganz sich selbst mitzuteilen, erscheint tatsächlich als qualitativer Sprung. Damit erhöht er sozusagen den persönlichen Einsatz – setzt vielleicht sogar alles auf eine Karte –, um am Ende auch alles zu gewinnen – nämlich die Herzen der Menschen und nicht mehr nur ihre Ehrfurcht und ihren Gehorsam. Dabei sagt Gott jedoch nichts grundsätzlich Neues; er sagt eigentlich nur das, was er immer schon gesagt hatte, doch sagt er es nun mit dem allergrößten Engagement: Weil „ich euch Freunde genannt habe“, „sollt ihr meine Söhne und Töchter sein“ (Joh 15,15; 2 Kor 6,18; vgl. 2 Sam 7,14; Jes 43,6; Jer 31,9).

Schon seit Beginn der Schöpfung bietet Gott den Menschen diese Freundschaft an, und er wird nicht müde, sie immer wieder neu als *die* heilvolle Perspektive in Aussicht zu stellen. Er verspricht eine *Nähe*, die keine Grenzen kennt; er öffnet sein *Haus* für jeden, der es betreten mag; und er bittet alle, sich in die *göttliche Familie* inkorporieren zu lassen (vgl. Mt 28,19).²⁵² Es soll eine raum- und zeitüberschreitende quasi-himmlische Solidargemeinschaft sein, die durch das geistige Band *ewiger* Liebe und Treue zusammengehalten wird. So eindeutig wie Gott selbst ist, so klar ist auch seine Botschaft: Er will eine Kultur *bedingungsloser Bejahung* schaffen; *Segen* denen zusagen, die seiner Einladung folgen; *absolut verlässlich* sein und sich nicht von äußeren Widerfahrnissen beeindrucken lassen.

Gott ist ‚Realist‘ genug, um zu wissen, dass auch in einer Freundschaft die Unterschiede zwischen den Partnern nicht einfach verschwinden; und doch traut er sich und seinen Freunden zu, alles Trennende durch den Geist der gemeinsamen Liebe versöhnen zu können. Was Gott anbietet, soll deutlich mehr sein als eine Zweckgemeinschaft, bei der jede Seite insofern profitiert, als dass sie ihr eigenes Ziel leichter erreichen kann (z.B. sorgenfreies Leben für die Menschen). Gott geht es um eine Freundschaft, in der beide Partner gemeinsam durch ‚dick und dünn‘ gehen und in der sich beide das Schicksal des jeweils anderen zum eigenen Schicksal werden las-

²⁵² Vgl. in diesem Kapitel Abschnitt III, 6.

sen. Eine Gemeinschaft, wie Gott sie sich vorstellt, soll so zweckfrei, so lauter und so aufrichtig sein, dass *Freiheit durch Liebe* zu ihrem Markenzeichen wird (vgl. 2 Kor 3,17). Er wünscht sich eine Freundschaft, die keinen anderen Grund hat als sie selbst, und die kein anderes Ziel verfolgt als das, einander treu zu sein und beieinanderzubleiben. Gott ist sich selbst und der Menschen gewissermaßen sicher: Er ‚glaubt‘ daran, dass beide ihre tiefste Erfüllung finden, wenn sie sich füreinander öffnen und sich entschließen, verlässlich zum jeweils anderen zu stehen. Gott ist fest davon überzeugt, dass ihn und seine Geschöpfe mehr verbindet, als es auf den ersten Blick scheint, und deshalb hält er auch ‚mehr‘ für möglich:²⁵³ Weil nämlich dieselbe Liebe, die in ihm ist – die er selbst ist –, auch den Menschen beseelt (selbst wenn dies nicht immer offensichtlich ist), könnten beide den *Geist dieser Liebe* als einigende Kraft erkennen. Solange sich der Mensch jedoch dem Anderen verschließt und den Schritt zur Liebe nicht wagt, verharrt dieser Geist gewissermaßen noch im Aggregatzustand der Potentialität und der Bedürftigkeit; vermisstes Heil und seelische Unerfülltheit sind vielfach die Folgen ‚verunglückter‘ Lieben.

Insofern muss die (Heils-)Geschichte Gottes mit den Menschen als eine *Beziehungsgeschichte* gedacht werden. Denn nie geht es allein um äußere Handlungen oder einzelne Taten, sondern immer um das Bemühen, dem Geist einer Liebe lebendige Gestalt zu geben, die nichts so sehr sucht wie die Freundschaft zwischen Gott und Mensch. Ohne dieses Pneuma bliebe Gottes Beziehungs-Initiative ebenso unverständlich wie die Zögerlichkeit der Menschen, und ohne diesen verbindenden Geist wäre auch die Menschwerdung Gottes als Jesus Christus absolut unfassbar. Wo Gott spricht oder handelt und wo Menschen aus Liebe – also im Namen Gottes – sprechen oder handeln, aber auch dort, wo Gottes ‚Wort‘ ankommt und verstanden wird, kann dies nur im gemeinsamen Geist der Liebe geschehen (vgl. 1 Kor 3,16). Nur jemand, der sich zur Liebe entschlossen hat und bereit ist, allein diesem Geist in sich Raum zu geben (vgl. Röm 5,5), wird die Freundschaft Gottes erkennen und ihr gemäß handeln können (vgl. 1 Kor 2,10-16; Gal 5,25). Im Geist der Liebe vereinigen sich gewissermaßen der Geist Gottes und der Geist des Menschen zum gemeinsamen Freundschaftsbund (vgl. Röm 8,9.14; 1 Kor 6,17).

Ob sich für die konkrete Lebenswirklichkeit sichtbare und messbare Vorteile (Glück, Gesundheit, Erfolg) aus dieser Verbindung ziehen lassen, ist – wenn man auf die wechselseitige Freundschaft vertraut – nicht mehr von entscheidender Bedeutung, denn wichtig ist allein die verlässliche und treue Gemeinschaft. Man lebt zwar nach

²⁵³ Vgl. Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 57, bes. 64: „Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre.“

wie vor in der Welt mit ihren Unverfügbarkeiten und Problemen, aber diese haben ihre Verhängnishaftigkeit verloren, weil man sein *wahres Zuhause* in der Liebe des anderen gefunden hat.

Für den, der in einer solchen Partnerschaft mit Gott steht, ist das Reich Gottes, die ‚Seligkeit‘ oder der ‚Himmel auf Erden‘ bereits *gegenwärtig*. Er erfährt sich selbst als absolut *gewürdigt*, und er erlebt sein Dasein als *erfüllt, gut und schön*. Aufgrund dieser Zusage besitzt er die Freiheit und die Größe, ebenfalls alles und jeden zu würdigen und gut sein zu lassen. Sogar dem, was ‚Außenstehende‘ für unerträglich, unzumutbar und inakzeptabel halten, begegnen Liebende mit Verständnis, Toleranz und Weite. Weil sie erfahren haben, dass sie trotz eigener Defizite und Unzulänglichkeiten bejaht werden, können sie auch jeden anderen bejahen; und weil sie erlebt haben, dass ihr Wert nicht von erbrachten Leistungen oder von der Opportunität der Umstände abhängig gemacht wird, ignorieren auch sie die Kategorien der Welt.

Die göttliche Liebe – Gott selbst – wird sichtbar und erfahrbar im Menschen Jesus Christus. Er ist so sehr eines Wesens mit dem Vater, dass er dessen „Wesens-Wort“²⁵⁴ ist (vgl. Joh 1,1-18), und das Wesen Gottes ist die Liebe (vgl. 1 Joh 4,7.8.16). Im Menschen Jesus Christus macht Gott sein erlösendes, aufbauendes, versöhnendes und befreiendes Freundschaftsangebot zu einer unüberbietbaren Wirklichkeit. Im Sohn begibt sich der Vater in die Welt, und damit gibt er ihr buchstäblich sein Wort. Er will bei den Menschen Gehör finden, unter ihnen wohnen und mit ihnen leben (vgl. Kol 3,16; Joh 1,14), damit auch sie in die Gemeinschaft von Vater und Sohn hineingenommen werden. Denn wie der Sohn dasselbe göttliche Leben in sich hat wie der Vater – wie also beide im Geist der Liebe eins und gleich sind (vgl. Mt 21,33-46) –, so soll auch der Mensch am Leben und an der Liebe Gottes teilhaben (vgl. Joh 6,57; 10,30.38; 14,11 u. ö.).

Jesus sagt allen: „Die Liebe ist stärker als die Mächte.“

Weil sich die Welt immer mehr von Gott entfremdet hat, kommt ihr Gott schließlich wie ein Fremder vor; und weil sie sich selbst für absolut hält, kann sie den wahrhaft Absoluten nicht mehr erkennen (vgl. Joh 1,10f.). Wenn Gott sich (trotzdem) in begreifbarer Weise – als Mensch unter Menschen – in diese Welt begibt, muss er fast zwangsläufig damit rechnen, missverstanden und abgelehnt zu werden. Denn die Welt dürfte es nur schwer ertragen und wohl kaum widerstandslos hinnehmen, wenn man ihr den Anspruch auf Wahrheit und Absolutheit streitig macht. Doch gerade einer Welt, die sich an sich selbst zu verheben droht (vgl. Mk 2,17), will Gott sein Freundschaftsangebot machen.

²⁵⁴ Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 119ff.

Gegen ihre Alternativlosigkeiten und Ausweglosigkeiten zeigt Jesus Christus insofern Alternativen und Wege (vgl. Joh 14,6), als er deutlich macht, dass sein himmlischer Vater auch dort noch verfügen kann, wo alles unverfügbar erscheint. Ließe sich der Mensch auf die Gottes-Freundschaft ein, böten sich ihm ungeahnte *Freiheits-* und *Lebensmöglichkeiten*: Eine Freiheit gegenüber den ‚Wahrheiten‘ der Welt; und ein Leben, das keinen Tod mehr fürchten müsste. Weil für Gott nichts unmöglich sei, so verkündet Jesus mit machtvollen Worten und Zeichen, brauche auch nichts mehr verhängnisvoll zu sein. Glaubenszuversicht sei das wirksamste Mittel gegen die Daseinsangst (vgl. Mt 10,31 u. ö.).

Wer in diesem Jesus Christus die göttliche Wahrheit erkennt, wird fast zwangsläufig vor die Entscheidung gestellt, wen und was er letztlich *als unverfügbar* anerkennen will (vgl. Mt 10,32-39): Glaubt er an sich selbst und vertraut der Menschen-, ‚Wahrheit‘, oder verlässt er sich auf Gott und glaubt dessen Wahrheit? Hält er die eigene Perspektive für gültig und die sichtbare Wirklichkeit für absolut, oder kann er glauben, dass allein die Liebe Gottes die einzige unverfügbare Wirklichkeit ist? Im Grunde konfrontiert Jesus die Menschen mit der Schlüsselfrage ihrer Existenz: „Glaubst du, dass die Welt wahr und deshalb unverfügbar ist, oder glaubst du, dass die Liebe Gottes die Wahrheit und das schlechthin Unverfügbare ist?“ Von der Antwort auf die Frage nach der unverfügbaren Wahrheit hängt nicht weniger als der Sinn des Daseins ab. Denn wer meint, dieser Sinn könne nur in der Welt gefunden (oder geschaffen) werden, wird kaum über die These hinauskommen, der Mensch existiere, um zu existieren. Wer jedoch glaubt, der Sinn des Daseins liege gewissermaßen in einem ‚Außerhalb‘ der Welt, wird erkennen, dass er aufgrund einer Liebe existiert und dass sein Lebenssinn darin besteht, diese Liebe zu erwidern, indem er ihr Gestalt zu gibt.

Leidenschaftlich plädiert Jesus dafür, sich – wie einst im Paradies – von Gott ‚sagen‘ zu lassen, was in Wahrheit *gut* und *unverfügbar* ist, und nicht zu meinen, das Geschöpf wüsste es besser als der Schöpfer. Allein um für die Wahrheit von Gottes liebender und bejahender Zuwendung Zeugnis abzulegen, kommt Jesus in die Welt (vgl. Joh 18,37).

Gottessohn als Menschensohn

Die Evangelien schildern Jesus nicht als ein überirdisch-göttliches Wesen, das in Menschengestalt die Welt gewissermaßen besucht, sondern als wirklichen und ganzen Menschen. Was Jesu Zeitgenossen zu sehen bekommen, ist kein strahlend-machtvoller Gott, sondern ein ‚gewöhnlicher‘ Zimmermannssohn aus Nazareth. Doch gerade *als dieser Mensch* trägt Jesus das göttliche Leben in seiner Seele. Er ist – freilich unter den Bedingungen der Welt – die Inkarnation der Liebe Gottes. Wie nie zuvor bindet sich Gott damit an einen Menschen, und wie nie zuvor bindet sich ein

Mensch an seinen Gott. So sehr sind beide eines Geistes, dass nichts übrigbleibt, was einer für sich behielte. Wer Gott ist und wie Gott ist, wird ablesbar an Jesus Christus und seinem Schicksal.

Wenn Gott *‚Liebe ist, die Erfüllung sucht‘*, dann ist es ihm gewissermaßen verwehrt, denen, die er gewinnen will, mit gewaltigen Machtzeichen oder großer Herrlichkeit zu begegnen. Weil einem Liebenden keine anderen Mittel als die Mittel der Liebe zur Verfügung stehen, wird er nicht versuchen, sich aufzudrängen oder den anderen mit überwältigenden Wohltaten zu ‚bestechen‘, sondern er wird einladend auftreten und sich anbieten. Auch die Liebesofferte eines Allmächtigen kann fast nicht anders, als unscheinbar, sanftmütig und ohnmächtig daherzukommen. Weil diese Liebe so gar nicht den Erwartungen an einen Gott zu entsprechen scheint, weil sie nicht triumphal und herrschaftlich auftritt, sondern in provozierender Weise schwach und leidensfähig ist, wird es kaum ausbleiben, dass sie missverstanden und angegriffen wird. So gleicht es gewissermaßen einer heilsgeschichtlichen Sensation, dass sich Gott um der Liebe willen so kleinmacht und auf all seine göttlichen Attribute verzichtet (vgl. Phil 2,7). In der innigen Verbundenheit mit seinem Sohn wird des Vaters tiefstes Wesen ansichtig, und dieses Wesen ist nicht allüberlegene einsame Macht, sondern *bedürftige Liebe*. Deshalb zeigt er sich nicht – wie die Götter der Religionen²⁵⁵ – als furchterregende und willkürliche Gewalt, sondern als schutzlos Liebender, der sich von der Zuwendung seines Gegenübers abhängig macht. Er gibt sich sozusagen die Blöße, kein ‚Solist‘ sein zu wollen, sondern eine Person, die Gemeinschaft sucht.²⁵⁶ Weil *jede* Liebe, die die Liebe eines anderen gewinnen will, nur aus sich selbst überzeugen kann, nimmt Gott gleichsam seine Göttlichkeit zurück und verzichtet auf jene Macht-Möglichkeiten, die ihm sozusagen ‚als Gott‘ auch zur Verfügung stünden. Wenn er jedoch von seiner Allmacht Gebrauch macht, dann geschieht dies, *weil* er liebt und weil er spürt, dass man seiner Liebe glaubt, und nicht, *damit* man ihn ‚liebt‘.

Jesus als das bedingungslose Ja göttlicher Liebe

²⁵⁵ Vgl. Kapitel A, Abschnitt III.

²⁵⁶ Das Erkennungszeichen Gottes ist nicht einsam überlegene Hoheit, Herrlichkeit und Allmacht, sondern Liebe, die Gemeinschaft sucht. Als Gott ist er ein Liebender, und als Liebender ist er Gott. Selbstverständlich kann Gott nicht anders, als Gott zu sein, und doch scheint ihm seine Göttlichkeit (als Macht und Herrlichkeit) nicht das Wichtigste zu sein. Zuerst ist er *Person*, und als diese Person möchte er anerkannt und gewürdigt werden; erst danach ist er ‚auch‘ ein Gott mit allem, was Göttlichkeit auszeichnet. – Bereits das AT erzählt von Situationen, in denen sich Gott gerade nicht mit Macht und Herrlichkeit offenbart, sondern die ‚leisen Töne‘ bevorzugt (z.B. zeigt er sich im Säuseln oder in der Stille).

Wer so sehr in der Wirklichkeit Gottes lebt wie Jesus Christus, wird gewissermaßen selbst zur Verkörperung der göttlichen Bejahung. Er kann nicht anders, als den Menschen, denen er begegnet, Wohlwollen, Anerkennung und Wertschätzung zu vermitteln. Er sieht nicht in erster Linie auf das, für das sie gehalten werden und das sie nach den Maßstäben der Welt vielleicht auch sind – nämlich Schuldige und Sünder –, sondern er lässt sie zunächst einfach *gut* sein. Nicht dass er ihre Taten guthieße, aber hinter allem Geschehenen sieht er in *jedem* Menschen dessen unverlierbare Würde und seine unzerstörbare *Schönheit* als Geschöpf Gottes. Weil er sie und das nicht mehr rückgängig zu Machende ihrer Vergangenheit *gut sein lässt*, löst er die Menschen aus der Verhängnishaftigkeit ihrer Geschichte. Auf diese Weise verliert das Gewesene seine lähmende Last, und Zukunft wird möglich. Weil nur das Geschenk einer aufrichtigen Vergebung die verlorene Integrität des Sünders wiederherstellen und ihn gleichsam zu neuem Leben erwecken kann, wird sie zum Schlüsselereignis echter Erlösung (vgl. Mk 2,5; Lk 7,48). Es scheint tatsächlich das menschliche Vorstellungsvermögen zu übersteigen, doch geht Jesu Liebe so weit, dass er sogar jenen vergibt, die ihm das Leben nehmen (vgl. Lk 23,34).

Jesus sieht nicht mit den Augen der urteilenden Welt, sondern mit den Augen der Liebe, und deshalb sieht er nicht das Trennende, Verhängnisvolle und Aussichtslose. Weil er die Sünde und den Tod gewissermaßen *übersieht* – weil er nur seinem Gott, nicht aber den Urteilen und ‚Erkenntnissen‘ der Welt glaubt –, ist er in der Lage, auch die noch zu bejahen, die vom Leben verneint werden. Wie sein himmlischer Vater schon am Anfang alles gut sein ließ und segnete (*benedicere*), so sagt auch Jesus *jedem* Menschen verbindlich zu, dass er von Gott unendlich bejaht wird und vor ihm *gut* ist. Mit seinem ganzen Leben will Jesus deutlich machen, dass es Gott gewissermaßen um eine *absolute* Beziehung zu den Menschen geht und dass er sein Ja zu ihnen nicht (mehr) an Bedingungen knüpft. Auf unüberbietbarem Niveau stellt er die frühere Verbindung wieder her und stiftet so einen neuen, ewigen und unzerstörbaren Bund – mehr als einen Menschen bedingungslos zu lieben, ist auch für einen Gott nicht möglich.

Jesu Worte und Taten stellen gleichsam das ultimative göttliche Versöhnungsangebot dar, indem sie alle Divergenzen, Grenzen, Urteile und Attribute der Welt aufheben und sie angesichts der Absolutheit der Liebe relativieren; das bedingungslose Ja Gottes wird so zum „Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht“ (Kol 3,14).

Jesus glaubt an das Band der unbedingten göttlichen Liebe, und er weiß zugleich, dass diese Liebe in einer doppelten Spannung steht: Denn auf der einen Seite muss er in überzeugender Weise zeigen, dass Gott tatsächlich die *Liebe* ist und sein Bestreben allein dem Heil der Menschen dient; und auf der anderen Seite muss er deutlich machen, dass Gott zugleich über die (All-)Macht verfügt, sein Heil auch ge-

gen alle Welt-Widerstände durchzusetzen – dass also seine Liebe tatsächlich stark genug ist, um in ihr Halt zu finden. Jesus tritt gewissermaßen für einen Gott ein, der als Liebender allmächtig und als Allmächtiger ein Liebender ist. Weil jedoch bloße Allmacht, wie sie sich in beeindruckenden Wunder- und Machttaten zeigen könnte, den Menschen überwältigen und eine Entscheidung in Freiheit unmöglich machen würde, nimmt Jesus sie nur selten in Anspruch. Stattdessen kündigt er von einem Gott, dessen erste Priorität eine „lebendige Beziehung Lebendiger“²⁵⁷ ist und dessen sehnlichster Wunsch in einer verlässlichen Partnerschaft besteht. Um eine solche freie und personale Beziehung zu gewinnen, geht es kaum anders, als dass Gott seine Machtmöglichkeiten zurücknimmt und sich kleinmacht.²⁵⁸ Dies schließt jedoch nicht aus, dass für den, der am Geist Gottes teilhat, erstaunliche Dinge möglich werden. Wie Jesus, der ganz in Gott lebt, mit „Vollmacht“²⁵⁹ (Mk 1,22.27 u. ö.) wunderbare Heilszeichen vollbringt, die das Ankommen der Gottesherrschaft gewissermaßen exemplarisch-proleptisch darstellen, so findet auch der Glaubende in seinem Leben Spuren der neuen und größeren Wirklichkeit Gottes. Er erkennt sie beispielsweise dort, wo Menschen oder Situationen sich in einer Weise wandeln, dass Heil und Leben (wieder) möglich werden.

Nur im Glauben sind wunderbare Wandlungen möglich.²⁶⁰

Jesu Worte und Taten müssen also ihrer Form nach so sein, dass sie ihrem Inhalt nicht widersprechen. Wenn Gottes Wunsch tatsächlich ein verlässlicher Freundschaftsbund mit den Menschen ist und Jesus sie für dieses Freundschaftsangebot gewinnen will, kann dies nur mit den Mitteln der Liebe geschehen. Deshalb hält Jesus seine Macht dort zurück, wo ausdrückliche und spektakuläre Machtdemonstrationen als Legitimitätsausweis gefordert werden. Deshalb vertauscht er Herrschaft mit Dienst, Zwang mit Freiheit und Brot mit Glauben. Er möchte nicht missverstanden werden: Gott ist zwar mächtig, und er ist der Retter, aber er rettet nicht so, wie es sich die Menschen vielleicht vorstellen oder erhoffen. Würde er sie mit fulminanten Wundertaten von ihren schlimmen Schicksalen befreien, provozierte er wahrscheinlich Dankbarkeit, Respekt und Bewunderung, aber er würde eine echte Beziehung unmöglich machen (vgl. Mk 8,11-13; Mt 26,53).

Jesus ‚vermittelt‘ einen äußerst zugewandten Gott, der sich wie jeder treue Freund für die Sorgen und Nöte seiner Freunde interessiert und sich dennoch weigert, für

²⁵⁷ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 60.

²⁵⁸ Anders Jürgen WERBICK; vgl. *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, 103.

²⁵⁹ Vgl. Klaus SCHOLTISSEK, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie*, Münster 1992.

²⁶⁰ Vgl. in diesem Kapitel III, 5.

naheliegende Bedürfnisse verzweckt zu werden. Deshalb sollen Zeichen und Wunder nicht den *Grund* des Glaubens bilden oder ihn gar bewirken; stattdessen sind sie eher eine *Folge* des Glaubens, weil sie nur dort möglich sind und verstanden werden, wo ein Grundvertrauen auf Gott bereits vorhanden ist. Denn Jesus möchte nicht, dass die Menschen Gott wegen seiner Machttaten oder um ihres persönlichen Vorteils willen ‚lieben‘, sondern dass sie sich um seinetwillen und um der gemeinsamen Freundschaft willen mit ihm verbünden. Wo dies tatsächlich geschieht, wird es „im Augenblick“ (G. F. W. Hegel) wunderbare Fülle und Überfülle geben (vgl. Lk 5,1-11; Joh 20,20; Mt 21,21; Mk 11,23).

Es sind also nicht so sehr die konkreten Einzelwunder, mit denen Jesus die Menschen aus ihren Verhängnissen erlöst – Wundertäter gab es in biblischer Zeit viele – , sondern es ist der Glaube an die Verlässlichkeit der göttlichen Freundschaft, die auch in den schwärzesten Dunkelheiten Bestand hat. Das größte Wunder ist wahrscheinlich der Entschluss Gottes und sein Treueversprechen, auch an den schlimmsten Schicksalen seiner Freunde Anteil zu nehmen und bei ihnen zu *bleiben* (vgl. Joh 6,56). Nicht die Überwindung der fatalen Welt-Notlagen scheint das Ziel der Verkündigung Jesu zu sein (vgl. Joh 12,8), sondern die Befreiung aus Verlassenheit, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Was letztlich in überzeugender Weise rettet, ist nicht ein beeindruckendes Wunder, sondern allein der Glaube.

Der Erste der Glaubenden

Gott bietet den Menschen eine echte *partnerschaftliche Beziehung* an, die nicht in erster Linie den gegenseitigen Vorteil sucht, sondern den anderen *um seinetwillen* meint. Eine solche Beziehung begehrt nichts so sehr wie die verlässliche Treue des anderen und die verbindliche Gemeinschaft mit ihm. Deshalb könnten die entscheidenden Fragen Gottes an den Menschen gewissermaßen lauten: „Würdest Du mich auch dann lieben, wenn ich nicht der Allmächtige wäre, und hättest Du auch dann noch Interesse an mir, wenn Du von meiner Macht für längere Zeit nicht profitieren würdest? Bist Du bereit, auch dann zu mir zu stehen, wenn ich mich verberge und Deine Wünsche nicht erfülle? Und wirst Du mich auch dann nicht verlassen, wenn wir beide im Elend sitzen und Du mit mir mehr Schwierigkeiten hast als ohne mich? – Wie ernst also ist Dir Dein Bekenntnis zu mir?“ (vgl. Mk 10,38f.; Lk 22,32-34) Und die Fragen des Menschen an Gott könnten fast gleichlautend sein: „Gott, wirst Du mich auch dann noch lieben, wenn ich Dir nichts bieten kann? Willst Du auch dann zu mir stehen, wenn ich Deinen Erwartungen nicht entspreche, ich Dir fremd werde und Dich enttäusche? Und verlässt Du mich auch dann nicht, wenn Tod und Gewalt mich ergreifen und zu verschlingen drohen? – Wie ernst ist es Dir, Gott, mit Deinem Bekenntnis zu mir?“

Gott – so verkündet es Jesus – bejaht all diese Fragen, und er ‚hofft‘, dass der Mensch es ebenfalls tut. Keinesfalls jedoch soll das wechselseitige Treueversprechen durch falsche, unberechtigte oder überzogene Forderungen belastet werden oder gar an erlittenen Enttäuschungen zerbrechen. So frei, so fest und so wahrhaftig soll die Liebe der Partner sein, dass nichts und niemand – noch nicht einmal die Beteiligten selbst – sie aufheben kann. Selbstverständlich dürfen beide Seiten alles voneinander erhoffen und wünschen, und dennoch wollen sie den jeweils anderen in seiner Freiheit respektieren und ihn nicht mit ihren Erwartungen fesseln. Gott wünscht sich eine tragfähige Partnerschaft von einem solchen Format, dass selbst schlimme Umstände und unverfügbare Ereignisse sie nicht gefährden. Sollte der Mensch in Krisen und Kriege geraten, sollte er alles verlieren und der Verzweiflung nahe sein, so böte ihm – *trotz* und *in* allem – die Treue seines Gottes einen verlässlichen Halt. Nicht dass Gott ihn vor allem bewahrte, nicht dass er alle Hindernisse fortschaffte und das Leben komfortabel und einfach machte, aber dass es stets eine *Hoffnung* und einen verlässlichen *Anker* gäbe – das könne und wolle Gott dem Menschen versprechen. Einzige Voraussetzung sei, dass man den Sprung in den Glauben – in die Liebe – wage, die eigenen Sicherheiten, Erfahrungen und Gewissheiten hinter sich lasse und sich Gott ganz anvertraue. An allem dürfe man zweifeln, nur nicht daran, dass Gott Wort halte und dass sein Reich komme – auch wenn es nicht in einer Weise komme, wie man es sich möglicherweise vorstelle (Lk 17,21f.).

Der Mensch Jesus Christus spürt offenbar eine so ungewöhnlich enge Verbindung zu seinem Gott – er erfährt sich im Kraftfeld einer unendlichen Liebe –, dass er ihn als seinen wahren ‚Vater‘ und als seine eigentliche Familie erkennt (vgl. Mt 3,17; 17,5; Mk 3,33). Von dieser einzigartigen Vertrautheit lässt er sich herausfordern. Er nimmt sie als seine persönliche Bestimmung in *freier* Entscheidung an und willigt in die Sendung ein, zu der ihn sein göttlicher Vater ge- und berufen hat. Als ‚Erwählter‘ und ‚Gesandter‘ – als ‚Messias‘ und ‚Sohn‘ – „macht [es] sein Menschsein aus, das Wesens-Wort Gottes zu sein: als die menschliche Antwort, die selbst identisch ist mit dem Wort“²⁶¹.

So wird Jesus gleichsam zum ‚Prototypen‘ und „Vorreiter“ eines Menschen (ἀρχηγός, Apg 3,15; Hebr 2,10), der sich ganz vom Geist Gottes erfüllen lässt und im Vertrauen auf den himmlischen Vater *seinen* Weg geht und darin *sein* Leben findet. Seine Bestimmung ist es offenbar, das unerhörte Maß zuzulassen, in dem sich Gott mit ihm und seinem Schicksal verbinden will. Es scheint, als käme Jesus erst dann wahrhaft zu sich selbst, wenn er sich für Gottes guten Geist öffnet, ihn in sich aufnimmt, sich in Freiheit mit ihm identifiziert, aus ihm lebt und sich von ihm führen lässt. Dieser göttliche Geist prägt die Persönlichkeit Jesu so sehr, dass sein eigener

²⁶¹ Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 129.

Wille mit dem Willen dessen identisch wird, der ihn gesandt hat (vgl. Joh 4,34; Mt 7,27 u. ö.).

Aufgrund seiner Offenheit und Bereitschaft, sich ganz auf Gott einzulassen, wird Jesus gewissermaßen zum *Ersten der Glaubenden* – derjenigen also, die das ‚Irdische‘ auf Gott hin verlassen und ihre existentielle Bestimmung in dem sehen, wozu Gott sie berufen hat. Jesus jedenfalls „lebte diese Einheit von Gott und Mensch als *seine* ‚frohe Botschaft‘“, und weil er in ihr kein „Vorrecht“²⁶² sah, bittet er die Menschen, sich dieser Einheit im Glauben anzuschließen; wie er selbst sollten auch sie „Leben und Überfülle haben“ (ζωή²⁶³, Joh 10,10).²⁶⁴

Doch auch die innigste geistige Verbundenheit mit dem himmlischen Vater-Gott bedeutet nicht, dass dem Glaubenden schlimme Widerfahrnisse erspart bleiben – das Eins-Sein mit Gott garantiert keine Bevorzugung angesichts tragischer Unverfügbarkeiten. Auch Jesus musste immer wieder erleben und erleiden, dass er abgelehnt, beargwöhnt, bedroht und in lebensgefährliche Situationen gebracht wurde. „Obwohl er der Sohn war“, so heißt es im Hebräerbrief, musste auch er erst begreifen, was es bedeuten kann, „durch Leiden den Gehorsam zu lernen“ (Hebr 5,7-9). Doch Jesus hält diesen Anfechtungen stand, und deshalb wird er zum „Urheber“, „Grund“ und „Vollender“ (ἀρτιος) des „ewigen Heils“ (Hebr 12,2). Sogar dort, wo er in „Todesangst“ und „mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten“ vor Gott brachte – dort also, wo die Verzweiflung droht und wohin die menschliche Vernunft nur noch mit Mühe gelangt –, will er von seinem Vertrauen auf die Treue seines Vaters nicht lassen. Die Osterberichte beglaubigen, dass Jesus „erhört und aus seiner Angst befreit worden ist“ (Hebr 5,7); damit bezeugen sie, dass Gottes allmächtige Liebe auch noch dorthin reicht, wo menschliche Möglichkeiten zu Ende sind.

Auch für jemanden, der so sehr glaubt wie Jesus, bleiben die Unverfügbarkeiten der Welt bestehen, und doch büßen sie ihre verhängnisvolle Kraft ein, weil sie nicht länger über die Macht verfügen, einen Menschen für immer von Gott zu trennen. Was an Schlimmem geschieht, fordert den Glaubenden zwar heraus und prüft ihn, aber

²⁶² Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 41, Bd. II, 1203, (kursiv i. O.).

²⁶³ ζωή bedeutet sowohl das irdisch-konkrete Leben als auch das ewig-jenseitige Leben.

²⁶⁴ Wenn hier und im Folgenden immer wieder vom Lebensrecht und von Lebensmöglichkeiten gesprochen wird, ist dies nicht im Sinne Nietzsches als emphatische Lebenssteigerung oder im Sinne esoterisch-vitalistischer Positionen als *mehr Leben* oder *intensiver leben* oder konsumistisch als *Auskosten des Lebens* zu verstehen. ‚Leben‘ in diesem Kontext meint m.E. jene Verheißung, die jedem Menschen ursprünglich und unverlierbar zukommt, nämlich der sein und werden zu dürfen, der man ist. Wenn Gott dem Menschen *Leben in Überfülle* verheißt, geht es nicht um eine quantitative Verlängerung oder um eine qualitative Steigerung des biologischen Lebens, sondern um die Wahrheit der eigenen Existenz und um ihre bleibende Gültigkeit.

es besitzt nicht mehr das Potential, ihn in die endgültige Verzweiflung zu werfen. Insofern ist der Glaube an die absolute Gültigkeit des unzerstörbaren Gottes-Bundes sozusagen eine Bestreitung dessen, was die Welt immer wieder *als ‚wahr‘* behauptet – nämlich dass ihre Unverfügbarkeiten ein Verhängnis seien.

Nicht ohne Konflikte

In der Geschichte des Menschen Jesus Christus offenbart Gott seine Treue nicht nur zu einem, sondern zu *allen* Menschen. Exemplarisch zeigt Jesu Leben, Sterben und Auferstehen das verbindlich-verbindende Interesse Gottes an seinen Geschöpfen und seine Totalidentifikation mit ihrem Schicksal. Damit ist Gott gewissermaßen in ‚Vorleistung‘ getreten und hat sich in aller Entschiedenheit auf die Seite der Menschen gestellt und ihnen versichert, ein verlässlicher Bundespartner sein zu wollen.

Allerdings erwartet Gott – wie jeder, der um die Liebe eines anderen bittet – eine solche Entschiedenheit auch von Seiten des Umworbene(n). Mit Halbherzigkeit oder Opportunismus will er sich ebenso wenig zufriedengeben wie mit Wankelmütigkeit oder Heuchelei (vgl. Offb 3,16). Wer sich auf eine Freundschaft mit Gott einlässt, wird eindeutig Stellung beziehen und sich von Kompromissen verabschieden müssen (vgl. Lk 18,28f.). Letztlich geht es um die Frage, ob man sich mit der Welt verbünden und in ihr Halt und Heil finden will, oder ob man bereit ist, sich vorbehaltlos Gott anzuvertrauen – ihm mit ganzem Herzen, ganzem Verstand und aller Kraft zu glauben (vgl. Mk 12,33) –, um im gemeinsamen Bund die Seligkeit zu finden.

Das gesamte Lebenszeugnis Jesu macht deutlich, dass ein solcher Glaube für einen Menschen nicht unmöglich ist. Doch obwohl Jesus darauf vertraut, dass die Hand seines himmlischen Vaters ihn auch im schlimmsten Schicksal – im gewaltsamen Tod – festhält, und obwohl ihm allein aufgrund dieses Glaubens eine unerhörte Kraft zuwächst, treibt ihn die Dramatik seiner letzten Tage in eine allerletzte Entweder-oder-Entscheidung (vgl. Mk 14,36): Soll er den Erkenntnissen menschlicher Klugheit und Vernunft folgen, so dass er sein Leben rettet, dabei aber möglicherweise seine Seele verliert? Oder soll er gewissermaßen in Gott ‚hineinspringen‘, der Liebe seines ‚Abba‘-Gottes bedingungslos vertrauen und in Kauf nehmen, gerade deswegen – in den Augen der Welt – unterzugehen?

Doch auch für Jesus gilt, dass er keine andere Sicherheit hat als zu *glauben*. Selbst im Gebet im Garten Getsemani gibt Gott ihm keine Garantie, dass es gut ausgehen werde, sondern ‚nur‘ sein Wort. Hier geht es nicht um die Unbekümmertheit eines sorglosen Gottvertrauens, sondern um den dramatischen Ernstfall einer echten Liebe, die auf beiden Seiten gefährdet und angefochten ist: Kann Jesus sich seines Gottes sicher sein? Und kann Gott sich Jesu sicher sein?

Jesus ringt sich förmlich zu der Hoffnung durch, mit dem Treueversprechen seines Gottes alles gewonnen zu haben, und wohl nur deshalb kann er es ertragen, wenn

man ihm alles nimmt. Man beraubt ihn zwar seiner Würde, man nimmt ihm die Anerkennung und letztlich sogar das Leben, doch was man ihm nicht nehmen kann, ist die *Hoffnung* auf seinen himmlischen Vater und den Glauben, dass dieser aus unendlich-machtvoller Liebe zu ihm stehen und ihn befreien wird. Denn alles zu verlieren, wäre für Jesus nicht das Schlimmste – viel schlimmer wäre es, die Einheit mit seinem Vater-Gott zerbrechen zu lassen und sich selbst dabei zu verlieren. Tief lebt in Jesus die Gewissheit, dass nicht die Verlockungen der Welt einen Menschen retten können, sondern allein die Huld Gottes und die lebendige Gemeinschaft mit ihm.

So zeigen die Oster-Offenbarungen schließlich zweierlei: Zum einen die Macht einer Liebe, die absolut verlässlich ist, und zum anderen die Kraft eines Glaubens, der sogar dem Tod ins Auge sieht und ihm widersteht. Wer so liebt wie der Allmächtige, wird den nicht im Stich lassen, mit dem er sich verbündet hat; und wer so fest daran glaubt, niemals aus Gottes Seligkeit herauszufallen wie der Sohn, kann sogar bereit sein, sein irdisches Leben geringzuachten (vgl. Joh 12,25). Kreuz und Auferstehung machen nicht nur den Ernst der Entscheidung deutlich, sondern auch, dass kein „Ort der Welt existiert, wo Gottes Kraft und Macht nicht lebendig werden kann“²⁶⁵. Einzige Bedingung dafür, dass sich ein solches Wunder ereignet, ist die Bereitschaft, sich ganz auf Gott einzulassen und seiner Wahrheit zu vertrauen. Am Ende muss Jesus zwar den ungerechten Tod erleiden – er stirbt grausam am Kreuz –, aber gerade *in* diesem Schicksal zeigt Gott exemplarisch seine lebendigmachende und liebende Schöpfermacht, die er in der Auferweckung seines Sohnes vollendet (vgl. Apg 2,24). Weil an Jesus offenbar wird, „dass Gott [tatsächlich] die Macht besitzt zu tun, was er verheißen hat“ (Röm 4,21), wird Jesus zum „Urheber des Lebens“ (ἀρχηγός τῆς ζωῆς, Apg 3,15)²⁶⁶ und zum Urbild dessen, was Gott für jeden Menschen *vorsieht*. Damit wird Jesus zu einer lebendigen *Alternative* gegen die etablierten und ständig wiederholten Verhängnisbehauptungen der Welt. Er zeigt, dass es einem Gläubigen gelingen kann, gegen die zerstörerischen Mächte die Kraft der Liebe zu setzen und in dieser Liebe sogar das Widrige, Nichtgewollte, Hässliche, letztlich den Tod und die Verneinung zu bejahen und anzunehmen. Wer in und aus dieser Liebe lebt, bestreitet die Endgültigkeit des angeblichen Schicksals und berührt die Ewigkeit.

3. Der Geist Gottes und das Unverfügbare

Auf allen Seiten will das Neue Testament deutlich machen, dass Gott im geschichtlichen Geschick Jesu Christi handelt. Allerdings handelt er nicht so, dass er stets un-

²⁶⁵ Karl LEHMANN, *Gott und Macht*, 281.

²⁶⁶ Vgl. Reinhard FELDMEIERS, *Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält*, 168.

mittelbar eingriffe und alle störenden Unverfügbarkeiten auf wunderbare Weise beseitigte, und dennoch ist er in einer Intensität präsent, die alles Frühere bei weitem übertrifft. Mit Jesus Christus tritt ein *Mensch* auf den Plan, der sich in exemplarischer Weise für Gott und dessen Reich in Anspruch nehmen lässt und darin selbst zu einer Verkörperung der göttlichen Wahrheit wird. Deshalb sehen viele, denen Jesus begegnet, in ihm nicht nur einen Mann aus Galiläa, sondern den Christus Gottes (vgl. Joh 12,45), der seine persönliche Bestimmung ergriffen hat und diese in und mit seinem Leben erfüllen will. Für Jesus ist die Gegenwart Gottes eine so dominierende Realität und eine so eindeutige „Wahrheit“, dass er die konkrete Welt „nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen“²⁶⁷ versteht. Diese göttliche Wirklichkeit – also der lebendig-verlässliche und schöpferisch-gestaltende Geist Gottes – hat für Jesus eine solche Evidenz, dass ihm die Erde mit ihren ‚Wahrheiten‘ eigentümlich fremd erscheint; statt sich in der sichtbaren Welt zu beheimaten, sieht er sein wahres Zuhause einzig in der Geist-Wahrheit des Himmels.

Mag Gott auch den Sinnen verborgen sein, so ist Jesus doch fest davon überzeugt, dass der himmlische Vater *als* „Geist“ (Joh 4,24) niemandem fern ist (vgl. Apg 17,27f.). Jeder könne Gottes Freundschaftsangebot annehmen, sich von seinem guten Geist ergreifen lassen und ihn – gewissermaßen nachfolgend – selbst in Freiheit ergreifen, um so zu einem Kind Gottes und einem Mitbürger des Himmels zu werden; niemand sei ausgeschlossen, und alle seien willkommen (vgl. 2 Kor 8,12). – Doch was bedeutet es, sich angesichts so vieler Vorgegebenheiten, Unverfügbarkeiten und Unkalkulierbarkeiten auf Gottes Geist einzulassen, wenn doch die Erfahrung zeigt, dass sich an den konkreten Lebensumständen wenig ändern dürfte?

a. Gottes Geist im Schicksal des Einzelnen

Es wäre ein erster Schritt auf diesen guten Geist Gottes hin, wenn man die Tatsache und die konkrete Gestalt des eigenen Daseins nicht als beliebiges (oder sogar belangloses) Zufallsereignis verstünde, sondern als persönlich gemeinte ‚Vorsehung‘ für jeden Einzelnen – also als das, was Gott für jeden *vorsieht*.²⁶⁸

²⁶⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* 34, Bd. II, 1196.

²⁶⁸ Vgl. z.B. die naiv anmutende, letztlich aber doch tiefe und anrührende Frömmigkeit, wie sie im Musical ‚Anatevka‘ (Text von Sheldon HARNICK) zum Ausdruck kommt: Tevje ist Milchmann, und im Grunde ist er nicht wirklich unglücklich darüber, dass es offenbar sein Schicksal ist, ‚nur‘ ein armer Milchmann zu sein. Dennoch erlaubt er sich, ein wenig über Gottes Vorsehung für ihn nachzudenken. Er kann sich vorstellen, dass sein Leben anders – nach weltlichen Maßstäben ‚besser‘ – aussähe, aber letztlich ist er bereit, an der Stelle, an der er sich vorfindet und an die er sich von Gott gestellt weiß, im Vertrauen auf seine weise Führung sein Leben in guter Weise zu meistern. In dem Lied „Wenn ich einmal reich wär“, das seiner Form nach eigentlich ein Gebet ist,

Auch wenn man nicht glauben mag, dass alle biographischen und persönlichen Merkmale *unmittelbar* von Gott geformt und bestimmt sind, so darf man doch immerhin glauben, dass *hinter* und *in* diesem schicksalhaften Geflecht der Ruf Gottes an jeden ergehen will. Gerade deswegen, weil niemand die konkrete Gestalt des eigenen Lebens selbst gemacht hat, sondern sich als sich selbst gleichsam vorfindet, ist es jedem möglich, sich mit dem, was er ist und hat, so zu betrachten, als sei er „gegeben worden“ (Michael Gelven).²⁶⁹ Als frei Gegebener – als *Gabe* – kann er sich selbst als absolutes *Geschenk* ansehen und sich – wenn es gut geht – *dankbar* annehmen. Bleibt auch der ‚Ursprung‘ jeder individuellen Existenz ein Geheimnis, so steht doch jeder zu dieser Quelle in einem gewissen ‚Verdankungs‘-Verhältnis. Es ist wie bei *jedem* Geschenk: Wirklich dankbar ist man dem Schenkenden nur dann, wenn sein Geschenk in solcher Freiheit gemacht wird, dass es dem Beschenkten wiederum Freiheit lässt; dies geschieht, wenn ein Geschenk allein *aus Liebe* gemacht wird.

Wenn es zutrifft, dass der Dreh- und Angelpunkt des göttlichen Interesses eine gleichrangige Freundschaft mit den Menschen ist und wenn echte Freundschaft nur zwischen freien Individuen möglich ist, dann bietet erst das Geschenk des Daseins – sofern sein Motiv Liebe ist – die Voraussetzung dafür, dass Gottes Freundschaftseinladung überhaupt einen Adressaten findet. Trotz vorbestimmter Gaben und Fähigkeiten und trotz unverfügbarer Grenzen und Einschränkungen ist der Mensch dennoch so frei, dass er sich für oder gegen das Bundesangebot Gottes entscheiden kann. Dabei macht Gott gewissermaßen den ersten Schritt: Unabhängig von den jeweiligen Möglichkeiten und Begabungen reicht er *allen* die Hand und ist bereit, jeden als sein Kind anzunehmen. Ohne Bedingungen oder Ausschluss würdigt er jeden Menschen und schließt ihn als unverwechselbare Person in sein Herz (vgl. Hos 11,4).

Doch anders als es der Gewohnheit der Welt entspricht, wertet und unterscheidet Gott nicht, sondern freut sich an der Vielfalt seiner Geschöpfe und lässt jeden in

heißt es: „Lieber Gott, schick uns die Medizin! Die Krankheit haben wir schon. – Ei, du hast viele, viele arme Leute geschaffen. Ich sehe ein, dass es keine Schande ist, arm zu sein, aber eine besondere Ehre ist es auch nicht. Was wäre denn nun daran so furchtbar, wenn auch ich ein kleines Vermögen hätte?“ Und später sagt Tevje: „Herr, du schufst den Löwen und das Lamm, / sag‘ warum ich zu den Lämmern kam? Wär‘ es wirklich gegen deinen Plan, / wenn ich wär‘ ein reicher Mann?“ – Tevje ist sicher kein Fatalist, und er resigniert keineswegs; er reflektiert seine Lage in großer innerer Freiheit und mit Augenzwinkern; er denkt in Alternativen und sieht Möglichkeiten, doch an keiner Stelle reißt der Gesprächsfaden zu seinem Gott ab, und letztlich überlässt er es ihm – überlässt er *sich* ihm! –, darüber zu befinden, was für ihn *gut* ist, und letztlich auch zu bewirken, dass es für ihn *gut* werde.

²⁶⁹ Ausführlich dazu vgl. Kapitel C, Abschnitt II und III.

seiner einzigartigen Gestalt *gut* sein. Alle dürfen sich als die, die sie sind, von Gott angenommen und geliebt wissen, spielt es doch für die Einladung zur Gottesfreundschaft keine Rolle, ob jemand ‚hochbegabt‘ oder ‚einfältig‘, ‚Mann‘ oder ‚Frau‘, ‚behindert‘ oder ‚nichtbehindert‘, ‚erfolgreich‘ oder weniger ‚erfolgreich‘ ist. Jeder wird an dem Ort, an dem er steht, und mit dem, was er ist und hat, zur Entscheidung für oder gegen das göttliche Freundschaftsangebot herausgefordert. Mögen die individuellen Handicaps und die zugemuteten Lebensschicksale auch unabänderbar und nicht selten nur schwer zu ertragen sein, so haben sie doch für das Heilsangebot Gottes keine Bedeutung. Denn kein schicksalhafter Umstand, kein unverfügbares Ereignis und keine noch so schlimme Schuld besitzt die *verhängnisvolle* Kraft, einen Menschen von der Gottes-Gemeinschaft – und damit vom Heil – auszuschließen. Mit dem bedingungslosen Ruf in seine Nähe relativiert Gott die Bedeutung schicksalhafter Vorgegebenheiten entscheidend. Begabungen und Fähigkeiten, aber auch fehlende Begabungen und Fähigkeiten – also all das, was man selbst nicht *machen* kann und dennoch nach dem Urteil der Menschen eminentes Gewicht hat –, ist in Gottes Heils-Perspektive nahezu irrelevant. Jeder soll das, was er erhalten hat – sei es nun viel oder sei es wenig –, dankbar annehmen und in die Freundschaft mit Gott einbringen; mehr ist nicht erforderlich (vgl. Mt 25,15).

Sich als von Gott Gerufener ergreifen

Zu wissen, dass man als der, der man unverfügbar ist, ebenso anerkannt ist wie jeder andere – also zu wissen, dass man um Gottes Liebe nicht buhlen muss, indem man krampfhaft versucht, mehr zu sein als man ist –, kann als erste Frucht der Freundschaft *Gelassenheit* bewirken. Weil man sich selbst auch mit allem Nichtgewählten in der Liebe Gottes bejahen und sich mit jener Wirklichkeit versöhnen kann, die man ist und in der man lebt, wäre man in der Lage, die eigene Gestalt als *persönliche Wahrheit* zu würdigen und zu ergreifen. Betrachtete man sich als geliebtes Kind Gottes, das unter den wohlwollenden Augen seines himmlischen Vater leben darf, könnte man in Einheit mit sich selbst sein und erkennen, dass es *gut* so ist, wie man ist – weil man *vor Gott gut* ist. In großer innerer *Freiheit* ließe man sich nicht anstecken von dem, was die Welt als ‚gut‘ beurteilt; man übernehme nicht ihre Kriterien und Bewertungen, sondern lebe aus dem Segen Gottes – aus *seinem* Für-gut-Erklären (Gen 1,28). Nur jemand, der weiß, dass er unendlich geliebt ist, kann sich selbst „in Ewigkeit wählen“ (Kierkegaard), sich in seinem individuellen So-Sein bejahen und sich trotz aller Vorgegebenheiten und Schuld mit sich selbst versöhnen. Denn nur eine Liebe, die den Geliebten gewissermaßen über die ‚Wahrheiten‘ der Welt erhebt, verschafft jene Freiheit, die wiederum zur Liebe anstiftet.

Wer an die unbedingte Geltung der Liebe glaubt und sich in ihr sicher aufgehoben weiß (vgl. 1 Joh 4,16), brauchte eigentlich nicht mehr mit seinen persönlichen Un-

zulänglichkeiten und seiner nicht mehr wieder gutzumachenden Schuld zu hadern. Zwar bleiben Lebensgeschichte und -umstände auch für jemanden, der sich unbedingt bejaht weiß, unverfügbar, und doch lässt er sie sich nicht zum Verhängnis werden. Weil in der Liebe allein die Liebe das wahrhaft Unverfügbare ist, ist alles Kontingente letztlich nicht mehr zerstörerisch. Wer sich in diese Liebe hineinrufen lässt, ist in der Lage, nicht nur sich selbst liebend anzunehmen, sondern auch die, denen er begegnet. Als Geliebter und nun selbst Liebender ist er zum „Träger des göttlichen Geistes“ geworden (1 Kor 3,16; 6,19).

Den Anderen als von Gott Gerufenen wahrnehmen

Wenn jemand realisiert, dass er ein „Selbst“ ist, „*indem er sich selbst gegeben wird* und dieses Sich-gegeben-Sein auf seine Zukunft hin lebt“, und wenn er mehr und mehr zu diesem Selbst werden darf, weil er in Gott – d.h. in der Liebe – „die Zukunft seiner menschlichen Freiheit“²⁷⁰ erkennt, dann wird er auch die Individualität und Freiheit seiner Mitmenschen anerkennen, indem er dazu beiträgt, ihnen Zukunft zu ermöglichen. Denn wer sich selbst als freie Gabe betrachtet, kann kaum anders, als auch jeden anderen als freie Gabe zu würdigen; und wer erkennt, dass die eigene Zukunft bejaht wird, wird auch die Zukunft seiner Mitmenschen wertschätzen.

Zwar ist jeder in unverfügbare Abhängigkeiten und Geschichten verstrickt, zwar hat jeder seine persönlichen Grenzen und Einschränkungen, und dennoch hindert dies nicht daran, jeden in seinem konkreten Gegeben-Sein als *unbedingt erwünscht* anzusehen und zu achten. In gewisser Weise steckt in jeder unverfügbaren Lebensmitgift zugleich die individuelle Entelechie, im Rahmen der jeweiligen Vorgegebenheiten – aber in wirklicher Freiheit – zu „werden, was man ist“ (Ralph Waldo Emerson). Doch ohne den Willen der anderen, jemanden vorbehaltlos *gut* sein zu lassen, und ohne ihre Bereitschaft, ihm Freiheitsräume zu ermöglichen – also ohne eine Kultur der Liebe –, ist die Gefahr groß, dass jemand alles mögliche ergreift – nur nicht sich selbst.

Dabei würde es gelten, in einer Atmosphäre umfassender Würdigung jeden in seiner Einzigartigkeit hervorkommen und sich verwirklichen zu lassen. Es wäre eine Kultur voller Vertrauen und Gelassenheit, voller Weite und Zukunft, so dass jeder die ihm gegebenen Möglichkeiten *als seine persönliche Herausforderung* annehmen und das eigene ‚Woraufhin‘ (und sei es durch Erprobung) leben könnte. Das Projekt der individuellen Selbst-Werdung dürfte sich allerdings nicht an den Erwartungen und Bewertungen der Welt orientieren, sondern sich allein auf das Versprechen unbe-

²⁷⁰ Jürgen WERBICK, Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, 30 (kur. i. O.).

dingter und vorbehaltloser Zustimmung stützen; denn nur jemand, der weiß, dass er aus der Liebe niemals herausfallen kann, findet die Kraft und Freiheit, die eigenen Gaben als persönliche Aufgaben *gutzuheiß*en und einzubringen.

Sich als sich selbst – mit allen ungewählten und möglicherweise unbequemen Unverfügbarkeiten – zu ergreifen, kann offenbar nur in einer Atmosphäre umfassender Bejahung und Akzeptanz gelingen; mit seinem guten Geist will Gott die Basis für diese freundliche und wohlwollende Atmosphäre schaffen. Denn wenn Gott seinen „Geist unbegrenzt gibt“ (Joh 3,34) und er jeden in seiner einzigartigen Gestalt *gut* sein lässt (vgl. Joh 6,45), indem er ihn in seinen Freundeskreis ruft, dann sind auch alle Mitgerufenen aufgefordert, einander *gut* sein zu lassen und jeden als geliebtes Kind Gottes anzuerkennen (vgl. Röm 15,7). Zwar sind auch dann die unverfügbaren Unterschiede zwischen den Menschen noch vorhanden, doch haben sie in der Liebe keine Bedeutung mehr. Denn was das Potential besitzt, Menschen auf verhängnisvolle Weise voneinander zu trennen, ist in der Liebe Gottes tatsächlich versöhnt und geheilt, weil vor ihm *alle gleich* sind.

Wer sich von der voraussetzungslosen und unbedingten Liebe Gottes ergreifen lässt, wird seinen Mitgeschöpfen mit hohem Respekt und in tiefer Demut begegnen. Er wird es ablehnen, sich über sie zu erheben oder sie nicht an seinen Erwartungen zu messen. Über die offenkundigen Verschiedenheiten kann er liebevoll hinwegsehen, weil er in jedem seine *Schwester* oder seinen *Bruder* erkennt. Und weil er – wie der gemeinsame himmlische Vater – jeden mit seinen individuellen Unverfügbarkeiten *gut* sein lässt – weil es auch für ihn *in Ordnung* ist, wie jeder ist –, schenkt er allen Freiheit und Zukunft. In Gottes versöhnender Liebe verlässt er sich nicht länger auf die eigenen Erkenntnisse und Urteile, sondern traut dem ‚Geist umfassender Bejahung‘ alles zu. In diesem Geist würdigt er das ursprüngliche Gut-Sein aller Menschen, das ihnen die Welt oftmals verweigerte. So wird durch die, die sich vom wohlwollenden Geist ergreifen lassen, die göttliche Güte gleichsam in menschliche Sprache übertragen und in der Welt wirksam. Geisterfüllte Menschen, die sich als „Gesandte an Christi Statt“ (2 Kor 5,20) verstehen, können Gottes guten Willen – seine Liebe – tatsächlich erfahrbar werden lassen; mit diesen inspirierten Menschen will Gott das Werk seines Sohnes auf Erden weiterführen und alle Heiligung vollenden (vgl. IV. Hochgebet).

Weil es Gott um eine wirkliche Partnerschaft geht, kann er nicht mehr tun, als sich seinen potentiellen Freunden frei anzubieten. Er muss gewissermaßen ‚hoffen‘, dass sie ihn erkennen, ihm glauben und mit ihm eines Geistes sein wollen (vgl. 1 Kor 6,17). Ohne die „Erkenntnis des Geistes durch Geist“ dürfte es zu keinem echten Verständnis füreinander kommen, denn „nur gleiche Geister können sich erkennen

und verstehen, ungleiche erkennen nur, daß sie nicht sind, was der Andere ist²⁷¹. Weil Gott keine Freundschaft zu erniedrigten Preisen will, macht er sich tatsächlich abhängig von der Bereitschaft der Menschen, seinem Angebot zuzustimmen oder es abzulehnen. So sehr respektiert er die menschliche Freiheit, dass sogar die Möglichkeit besteht, den Geist gänzlich auszulöschen (vgl. 1 Thess 5,19).

Wer jedoch den Ruf in die Gottesfreundschaft hört, Gottes guten Geist in sich aufnimmt und sich so zum „Werkzeug der Gnade“ (Jdt 10,8) macht, verlässt seine bisherige Heimat und findet zu einem völlig neuen Leben (vgl. Röm 6,4). Weil er die Wahrheit Gottes – die Liebe – erkannt und angenommen hat (vgl. 1 Joh 3,1; 4,16), kann er die Erkenntnisse und Perspektiven der Welt nicht mehr für wahr halten; und weil er die Welt und seine Mitgeschöpfe nun mit den gütigen Augen Gottes betrachtet, wird ihm alles zur Gelegenheit, das göttliche Reich schon gegenwärtig und wirklich zu sehen. Er weiß, dass sein Leben nunmehr von der Stetigkeit des göttlichen Geistes abhängig ist, und deshalb wird er nicht nachlassen, immer wieder um diesen Geist zu beten und zu bitten.²⁷²

Doch auch den Trägern des Geistes bleiben Selbst-, Glaubens- und Gotteszweifel nicht erspart. Sie sind keine Träumer, sondern wissen sehr genau, dass sie ihren Schatz „in zerbrechlichen Gefäßen“ tragen (2 Kor 4,7) und dass sie immer wieder die „Geister“ prüfen müssen, „ob sie aus Gott sind“ (1 Joh 4,1; vgl. 2 Kor 13,5; Eph 5,10). Jeder, der sich auf einen anderen verlässt, geht immer ein Wagnis ein, und deshalb gehören Prüfungen, Verunsicherungen und Anfechtungen zur Gottesfreundschaft ebenso wie zu jeder anderen Freundschaft.

Doch wo es gelingt, das geistgewirkte *Gut-sein-Lassen* des Unverfügbaren in eine *Kultur umfassender Wertschätzung* zu überführen, in der Menschen jenseits ihrer Schicksale grenzenlos geachtet und bedingungslos bejaht werden, leuchtet der Glanz des Göttlichen auf, ja da scheint es, als sei in diesen Heils-Erfahrungen Gottes Reich schon gegenwärtig.

b. Gottes Geist im Schicksal von Gemeinschaften

Unverfügbare Vorgegebenheiten und Ereignisse bestimmen jedoch nicht nur das Leben einzelner Menschen, sondern auch das von Familien, Gruppen, ganzen Völkern und letztlich sogar das der gesamten Menschheit. Wie jedes Individuum mit seinen Chancen und Grenzen ungefragt zurechtkommen muss, so werden auch Gemeinschaften mit Vorgaben und Widerfahrnissen konfrontiert, die sie weder ge-

²⁷¹ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 46; vgl. auch 1 Kor 2,10-16.

²⁷² Vgl. Joh 3,34; Joh 20,20; Röm 5,5; 8,14.16; Gal 5,16.18; 1 Kor 2,12; 6,17; 2 Kor 3,17.

wählt noch gewollt haben und gleichwohl bewältigen müssen. Wenn es aber zutrifft, dass Gottes Freundschaftsangebot kein Privileg für wenige Einzelne ist, sondern der *gesamten* Schöpfung gilt, dann muss sein heilender Geist auch in menschliche Gemeinschaften hineinwirken können. Denn so wie jede Person stets in der Gefahr steht, über ihr Schicksal in Verzweiflung zu geraten (und dabei Gottes ausgestreckte Hand zu übersehen), kann es auch einer Gruppe von Menschen ergehen.

Die Heilige Schrift bezeugt, dass JHWH zwar immer wieder *einzelne* Menschen auswählt, um sie in seine besondere Nähe zu rufen, doch lässt sie keinen Zweifel daran, dass sein Freundschafts- und Heilsangebot wesentlich ein *kollektives* ist. Bereits die Erwählung des *Volkes* Israel in den Gottes-Bund, den es gewissermaßen exemplarisch unter den Völkern verwirklichen soll, macht die universale Einladung JHWHs deutlich. Neutestamentlich nimmt Jesus die Absicht JHWHs auf, wenn er eine *Gruppe* von Männern und Frauen beruft, mit denen er den Anbruch des Reiches Gottes nicht nur verkündigen, sondern auch darstellen will. Die Botschaft scheint eindeutig: Wenn Gottes Wesen – die Liebe – den Umgang der Menschen prägt und wenn Gottes Geist – die Liebe – ihr Handeln orientiert, haben Gemeinschaften offenbar das Potential, eine „Spur zum Himmel zu legen“ (Karl Lehmann).

„Herausgerufene“

Deshalb ruft Gott seine Erwählten in gewisser Weise aus ihrer bisherigen Welt heraus und macht sie zu seinem „Eigentumsvolk“ (1 Kön 8,51; 1 Petr 2,9), das sich allein ihm verpflichtet weiß. Sofern sie in sein Angebot einwilligen, sich mit ihm verbünden und seine Treue als einzige Wahrheit anerkennen, wird es kaum anders gehen, als dass sie die irdischen ‚Wahrheiten‘ – also die anerkannten Kategorien, Begriffe und Urteile – hinter sich lassen, um ganz „Kinder des Himmels“ (2 Makk 7,34; vgl. Mt 6,24) zu werden. Jene Gemeinschaften, die sich existentiell von Gott her verstehen, die seinen Geist aufgenommen haben und sich nun mutig den Zugriffversuchen der Weltmächte entziehen, werden als *Gemeinde der Herausgerufenen* – als ‚ἐκκλησία‘, als *Kirche* – gleichsam zur Referenzgröße für die Realisierbarkeit der Gotteswirklichkeit in Raum und Zeit. So ungewöhnlich es auch sein mag, aber Gott will sich für die Verwirklichung seines Reiches offenbar von der Überzeugungskraft und Glaubwürdigkeit schwacher menschlicher Gemeinschaften abhängig machen; er traut ihnen anscheinend zu, dass sie tatsächlich in der Lage sind, seine Wahrheit in der Welt zu bezeugen.

Doch ähnlich wie Einzelne werden auch Glaubensgemeinschaften mit schicksalhaften Ereignissen und schlimmen Widerfahrnissen konfrontiert. Mögen sie auch ‚Heilige‘, ‚Herausgerufene‘ oder ‚Geistträger‘ sein, so bleiben doch auch ihnen die Bedrängnisse und Nöte der Welt nicht erspart. Weil sie die Erfahrung machen müssen, dass sie – obwohl sie ‚Kinder Gottes‘ sind – nicht von Schmerz, Elend und Leid ver-

schont werden, erleben sie ihr Schicksal möglicherweise sogar noch existentieller. Denn sie müssen nicht nur mit den Unverfügbarkeiten als solchen zurechtkommen, sondern auch mit ihrer Sorge, dass Gott sie in ihrem Unglück im Stich lässt und sein Heilsversprechen nicht einhält; ein schlimmes Schicksal wird deshalb für sie nicht selten zu einer ernstesten Probe des Glaubens an die Verlässlichkeit ihres Gottes.

Das wahrhaft Unverfügbare

Glaubende Gemeinschaften verstehen sich als Pilgernde, nicht als Angekommene. Sie sind zwar voll und ganz ‚Kinder der Erde‘, aber mehr noch begreifen sie sich als ‚Kinder des Himmels‘. Weil sie die Entscheidung getroffen haben, der Wahrheit Gottes mehr Glauben zu schenken als der Evidenz der Welt, lassen sie sich nicht dazu hinreißen, das als ‚unverfügbar‘ – und damit als ‚unbestreitbare Wahrheit‘ – anzuerkennen, was von der Welt und ihren Mehrheiten als ‚ausweglos‘, ‚endgültig‘ oder ‚alternativlos‘ – eben als ‚hinzunehmendes Schicksal‘ – behauptet wird. Statt den fatalen ‚Wahrheits‘-Behauptungen der Welt zu glauben, halten sie an den größeren Möglichkeiten ihres Gottes fest. Sie sind überzeugt, dass sich seine Freundschaft und Treue auch dort noch bewahrheiten – dass also auch dort noch Heil möglich ist –, wo nach menschlichem Ermessen und aller Erfahrung nichts mehr möglich ist. Weil für sie nur die Liebe Gottes unverfügbar ist – weil nur die Liebe *wahr* ist –, sind sie nicht bereit, sich vorschnell einzelne Widerfahrnisse – und seien sie auch noch so erschreckend – zum Schicksal oder gar zum Verhängnis werden zu lassen. Denn nach ihrer Auffassung entscheiden letztlich nicht unvermeidbare Welt-Widerfahrnisse über das Heil der Menschen, sondern allein das standhafte Bleiben in der Wahrheit der Liebe Gottes (vgl. Joh 15,9; 1 Joh 4,16). Gemeinschaften im Glauben müssten sogar den Eindruck gewinnen, die Freundschaft mit Gott zu verraten, wenn sie kontingenten, geschichtlich-zufälligen Ereignissen ebenso viel Wahrheit zuerkennen würden wie der Liebe ihres Gottes. Für sie, deren Kategorie einzig die Gottesherrschaft ist, kann Kontingentes niemals heilsrelevant sein, denn wahrhaft heilsnotwendig ist allein die Liebe Gottes (vgl. Mk 9,43-47). Weil sie sich *Gott zu ihrem Schicksal haben werden lassen* – weil sie nur das Einssein mit ihm als wahrhaft unverfügbar erachten –, kann ihnen anderes weder zur Wahrheit noch zum Verhängnis werden. Es ist wie bei allen Liebenden: Weil sie sich einander zum Schicksal geworden sind und ihnen ihre Liebe das wahrhaft Absolute ist, wollen sie nichts zwischen sich kommen lassen, das die Macht hätte, sie zu trennen.

Ein solches Bekenntnis hat Auswirkungen für den Binnenraum einer glaubenden Gemeinschaft; sie ist entschlossen, dass die *Wahrheit* der *Liebe* ihr *Leben* prägt (vgl. Joh 14,6).²⁷³

Eine Kultur umfassender Würdigung

Wenn Gemeinschaften sich dafür *öffnen*, ihr Miteinander vom Geist Gottes prägen zu lassen, und wenn sie sich *entschließen*, nur die Liebe für unverfügbar zu halten, werden sie jeden Menschen – wirklich jeden! – willkommen heißen und wertschätzen. Selbstverständlich nehmen auch sie die Unterschiede zwischen den Menschen wahr; sie wissen, dass es unterschiedliche Anlagen, Voraussetzungen und Fähigkeiten gibt, aber sie werden sich nicht darin versteigen, andere nach ihren kontingenten Unverfügbarkeiten zu beurteilen, und sie werden sich nicht anmaßen, übereinander zu richten. Weil sie erkannt haben, wie heilsam das Geschenk ist, vor Gott gleich wertvoll zu sein, wird es unter ihnen weder Eliten noch Außenseiter geben, und alle Unterschiede, die die Welt für unabänderlich hält, werden in ihrer Gemeinschaft bedeutungslos. Im Glauben, dass jeder Mensch von Gott vorbehaltlos und unendlich geliebt ist, respektieren sie nicht nur die Andersartigkeit des Anderen, sondern schätzen seine Individualität ohne Einschränkungen; und weil ihnen niemand fern ist, sehen sie im Antlitz ihrer Mitmenschen niemals eine Bedrohung oder einen Feind, sondern ‚nur‘ einen liebenswerten Nächsten (vgl. Lk 10,30-37).

Deshalb schenken sie Anerkennung, Aufmerksamkeit und Wertschätzung besonders denen, die die Welt benachteiligt, ausschließt oder zukurzkommen lässt; gerade den sogenannten ‚Versagern‘ und ‚Verlierern‘ gilt ihre größte Sorge. Ganz wie ihr himmlischer Vater glauben sie an die gotteskindliche Seele aller Menschen, und so geben sie jedem die Chance zurück, an sich selbst und die eigene Zukunft zu glauben. Allein aus Liebe und in großer innerer Freiheit missachten sie die Unterscheidungskriterien der Welt, indem sie den ‚Wert‘ eines Menschen nicht von dessen Leistung, Status oder Schuld abhängig machen. Statt sich mit Vordergründigem zu beschäftigen, sehen sie in jedem die gleiche unantastbare Würde. So werden sie zu Fürsprechern derer, die ‚durchs Raster‘ zu fallen drohen, und zu Verteidigern jener, denen das Recht verweigert wird, an den Segnungen und Gütern der Welt zu partizipieren.

Stets sind sie darauf aus, im Geist *bedingungsloser* und *vorbehaltloser* Bejahung eine Kultur der Geschwisterlichkeit und Solidarität zu pflegen, in der die Sorgen und

²⁷³ Es wäre zugegebenermaßen reizvoll, vor dem Hintergrund des ‚Gut-sein-lassen-Könnens‘ eine Ekklesiologie zu entwerfen. Doch leider können an dieser Stelle nur einige ausgewählte Momente genannt werden, die die Ernsthaftigkeit und Glaubwürdigkeit geisterfüllter Gemeinschaften zeigen.

Freuden eines Einzelnen zu den Sorgen und Freuden aller anderen werden. Weil der gute Geist Gottes sie antreibt, ist es ihnen gänzlich unmöglich, angesichts eklatanter Benachteiligungen gleichgültig und untätig zu bleiben; wo man die Würde der Menschen missachtet, indem man ihnen die zustehende Anerkennung vorenthält, treten sie auf den Plan und kämpfen für Recht und Gerechtigkeit.

Trost durch Versöhnung

Die besondere Aufmerksamkeit von Geist-Gemeinschaften gilt gerade den Trauernden. Denn von Gott, sich selbst und der Welt enttäuscht fixieren sich Trauernde auf das verlorene Glück oder die erlittene Niederlage; sie fühlen sich missachtet und übergangen, zweifeln an ihrem Wert und spüren die Einsamkeit. Ohne Hoffnung und tief verunsichert drehen ihre Gedanken immer wieder dieselben Kreise. Menschen ohne Trost sind steif geworden in ihrer Trauer über die Ausweglosigkeit ihrer Situation; sie stehen oft am Rand der Verzweiflung, und nicht selten treibt sie das Leiden am Leben in Selbstmitleid und Selbstanklage. Sie sitzen wie Gefangene in einem dunklen Tunnel, hören die gutgemeinten Ratschläge, dass sie sich bewegen müssten – aber sie können es nicht. Sie wüssten auch nicht wohin, und sie wüssten auch nicht wozu.

Trost empfinden verzweifelte Menschen erst, wenn sich ihnen eine Perspektive auftut, so dass sie sich mit dem erlebten und erlittenen Schicksal versöhnen können – wenn sie also einen Weg finden, das Nichtgewählte und Nichtgewollte als Teil ihres Lebens und ihrer Geschichte anzunehmen. Wenn Trost ‚gelingt‘, vermag er die aufgewählte Gegenwart zu beruhigen und dem Leben neue Zukunftsmöglichkeiten zu eröffnen. Auch wenn er noch nicht die Vollendungsgestalt des Heils ist, so heilt er doch jene, die mit ihrem Schicksal haderten, solange es schien, als könnten sie über das, was ihnen widerfahren ist, niemals hinwegkommen.

Schrift und Tradition deuten den guten Geist Gottes als „Tröster“ schlechthin (vgl. 2 Kor 1,3-7), und deshalb könnten Gemeinschaften, in denen der göttliche Geist zuhause ist, gleichsam zu ‚Trostexperten‘ für die Welt werden. Mit ehrlicher Sympathie und aufrichtigem Mitleid (und nicht als ‚Methode‘) lassen sich geisterfüllte Menschen von der Verzweiflung ihrer Zeitgenossen zutiefst berühren. Weil es „nichts wahrhaft Menschliches [gibt], das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“, sind sie bereit, am Schicksal „besonders der Armen und Bedrängten“²⁷⁴ persönlich Anteil zu nehmen und sich den Abgründen des Daseins zu stellen. Als Gemeinschaft, die ihren Willen mit dem Willen Gottes gewissermaßen ‚synchronisiert‘ hat, sehen sie ihre Hauptaufgabe darin, denen Zuwendung zu schenken, denen auch Gottes Zuwendung gilt. Genau wie Gott unterscheiden, wählen und urteilen auch sie

²⁷⁴ Gaudium et spes 1.

nicht, sondern nehmen die individuelle Wirklichkeit ihrer Mitmenschen ohne jeglichen Ausschluss an. Dies bedeutet, dass jeder mit seiner Trauer, Einsamkeit, Ohnmacht, Angst, Aggression und Verzweiflung nicht nur Gehör findet und hervorkommen darf, sondern auch respektiert und sogar gewürdigt wird. In einem Klima, das von Wohlwollen und Freiheit geprägt ist, braucht sich niemand zu verstecken oder stärker zu erscheinen, als er tatsächlich ist.

Deshalb gilt der ‚erste Trost‘, den geisterfüllte Menschen spenden, ausnahmslos *jedem* – sie selbst eingeschlossen: Dass nämlich jeder *getrost* er selbst sein darf, und dass niemand darüber in Verzweiflung geraten muss, nicht anders oder jemand anders zu sein. Gemeinschaften, die sich allein dem Reich Gottes verpflichtet fühlen, können auch die *gut* sein lassen, die nach weltlichem Urteil minderwertig, unproduktiv, hässlich oder unwürdig sind. Niemand soll über Umstände und Ereignisse, die sich nicht mehr ändern lassen, in Verzweiflung geraten, und niemand soll angesichts persönlicher Unverfügbarkeiten oder schicksalhafter Kapriolen ungetröstet zurückbleiben. Dabei ist schon die vorbehaltlose Bejahung dessen, was ist, echter Trost und ein wichtiger Schritt zur Heilung. Weil vor und über allem das Versprechen unauflöslicher Treue steht, braucht nichts verheimlicht zu werden; weil niemand fallengelassen wird, darf sich jeder getragen wissen; und weil niemand verurteilt, sondern jedem verziehen wird, darf man auch sich selbst verzeihen. Wer jenen besonderen Menschen begegnet, die die Größe und Freiheit besitzen, ihre Mitmenschen mit all ihren Unverfügbarkeiten und Unwiderruflichkeiten nicht nur zu dulden, sondern wahrhaft zu lieben, kann durch sie ermutigt werden, auch sich selbst zu lieben. Denn wer erfahren hat, dass man ihm *gut* will und ihn *gut* sein lässt, wird auch sich selbst *gut* sein lassen.

Doch der Trost von Gemeinschaften, die an die Allmacht der Liebe glauben, reicht weiter. Sie wollen die verzweifelten Menschen nicht nur durch heilvolle Nähe und vorbehaltlose Bejahung aus ihrer Einsamkeit befreien, sondern ihnen auch Alternativen zur trostlosen Gegenwart zeigen; sie möchten die Trauernden und Verzweifelten „hinaus ins Weite führen“ und ihre „Finsternis hell“ machen (Ps 18,20.29). Deshalb bieten sie denen, die innerlich verhärtet sind und sich nicht bewegen können, eine Hilfe zum Gehen; denen, die ihre Augen niederschlagen und glauben, keine Zukunft mehr zu haben, eine Hilfe zum Sehen; und denen, die in ihrer Trauer stumm geworden sind, eine Hilfe zum Sprechen (vgl. Mt 15,31).

Ihr größter Trost ist die *Hoffnung* auf die wunderbaren Möglichkeiten Gottes, und als Mittler dieser Hoffnung versuchen sie, durch Wort und Tat deutlich zu machen, „dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die (...) offenbar werden soll“ (Röm 8,18; vgl. 8,18-30). Sie vertrauen darauf, dass Gottes Liebe die Macht hat, die Enge der sichtbaren Wirklichkeit zu sprengen und dass in seinem Reich die Kategorien menschlicher ‚Erkenntnis‘ bedeu-

tungslos werden (vgl. 1 Kor 2,9). Weil geisterfüllte Gemeinschaften alles aus der Perspektive Gottes betrachten, in der ‚Tod‘ und ‚Ausweglosigkeit‘ nicht vorkommen, relativieren sie vor allem dann die ‚Wahrheit‘ der Welt, wenn diese behauptet, etwas sei ‚endgültig‘, ‚verhängnisvoll‘ oder ‚hoffnungslos‘. Sie ertragen es nicht, wenn Trauernde von jenen in die Irre geführt werden, die genau zu wissen meinen, was die ‚Wahrheit‘ sei.

Selbstverständlich gehen die Glaubenden nicht mit heilssicherer Souveränität oder leichtfertig über die Schicksale der Menschen hinweg – ohne Frage leiden sie mit den Leidenden (vgl. 2 Kor 1,3-11) –, aber sie sind im Unterschied zu den Welt-Weisen nicht bereit, in kontingenten Widerfahrnissen etwas Fatales oder Finales zu sehen. Stattdessen haben sie die Hoffnung, dass Gott eine wirkliche und heilvolle *Alternative* zu den Ausweglosigkeiten der Welt heraufführt, weil er, dem *alles* möglich ist (vgl. Mk 10,27), auch über das angeblich ‚Unverfügbare‘ verfügen kann. Am Ende – so hoffen sie – stehen nicht Tod und Verhängnis, sondern „ein neuer Himmel und eine neue Erde“ (Jes 65,17). Voller Zuversicht wollen sie deshalb jedem Zweifelnden und Trostlosen „Rede und Antwort stehen“, wenn er „nach dem Grund der Hoffnung fragt, die sie erfüllt“ (1 Petr 3,15).

Auch wenn glaubende Gemeinschaften immer wieder ihre Ohnmacht spüren und über vieles zutiefst erschüttert sind, wollen sie dennoch nicht zulassen, dass die vermeintlichen Welt-Unverfügbarkeiten mit ihren Endgültigkeits- und Wahrheitsbehauptungen Angst und Schrecken verursachen. In ihren Herzen bewahren sie den oft wiederholten Zuspruch Gottes – sein „Fürchtet Euch nicht!“²⁷⁵. Und so hoffen sie, dass ihr himmlischer Vater auch in den schlimmsten und dunkelsten Stunden verlässlich und treu mit ihnen verbunden bleibt. – Diesen *wahren* Trost wollen sie durch ihr Leben bezeugen.

Grenzenlose Vergebung, damit Freiheit sei (Mt 18,21f.)

Wo allein die Liebe das Leben einer Gemeinschaft prägt, verlieren *alle* Unterscheidungen und Grenzen ihre Berechtigung, denn nichts bedeutet einer solchen Gemeinschaft mehr als das versöhnte Einssein miteinander. Kein schicksalhaftes, aber auch kein willentliches Ereignis soll die Macht bekommen, einen Keil zwischen die Menschen zu treiben. Diese Haltung stiftet sie nicht nur dazu an, die vorhandenen Unterschiede auszugleichen, sondern auch grenzenlos zu vergeben. Denn ebenso wenig, wie man zulässt, zwischen ‚Gesunden‘ und ‚Kranken‘ oder zwischen ‚Armen‘ und ‚Reichen‘ zu unterscheiden, ist man bereit, eine Grenze zwischen den ‚Schuldig gewordenen‘ und den ‚Gerechten‘ zu ziehen. In ihrer Gemeinschaft ist jeder er-

²⁷⁵ Die Formeln „Fürchtet euch nicht“ und „Fürchte dich nicht“ tauchen in der gesamten Bibel ca. 100x auf.

wünscht; auf jeden kommt es an, und deshalb verblasst die ‚Schuld‘ angesichts der Freude über die gewonnene Einheit (vgl. Lk 15). Weil man um die unendliche Vergebungsgnade Gottes weiß und sie immer wieder selbst erfährt, wird man sich nicht zum gnadenlosen Richter über seine Schwestern und Brüdern erheben. Wo es geboten scheint – und falls es überhaupt noch notwendig ist –, wird man sich gegenseitig milde zurechtweisen; man wird um Vergebung bitten, und man wird Vergebung gewähren; doch immer steht von vornherein fest, dass man sich am Ende wieder miteinander versöhnen wird, damit die Gemeinschaft fortbestehen kann. Selbst wenn die Versöhnung auf Seiten des um Vergebung Bittenden und/oder auf Seiten des Vergebung Schenkenden Opfer kosten sollte, ist man bereit – um der *Einheit* und um der *Liebe* willen –, dieses Opfer in Kauf zu nehmen. Keinesfalls will man kleinlich zurückschauen oder nachtragend sein – zu wertvoll ist das Geschenk der Einheit.

Die Ernsthaftigkeit, aber auch die Glaubwürdigkeit einer Gemeinschaft, die vom Geist der Liebe zusammengehalten wird, erweist sich gerade dort, wo sie mit erlittener Lieblosigkeit zurechtkommen muss. Wird ihre Liebe stark genug sein, jemandem auch dann noch Möglichkeiten einzuräumen, wenn er sich durch Schuld, Schädigung, Verrat oder Untreue ‚unmöglich‘ gemacht hat? Wird sie soviel Kraft und Größe besitzen, sogar denen zu vergeben, die möglicherweise alles Recht dazu verspielt haben?

Gemeinschaften, die den guten Geist Gottes in sich aufgenommen haben, sind entschlossen, bis zur Grenze des Erträglichen zu vergeben (vgl. Mt 18,21f.). Sie nehmen es auf sich, von ihren Mitmenschen belächelt und vielleicht sogar bedroht zu werden, stellen sie doch mit ihrer Vergebungs-Radikalität nicht nur die gewohnten (‚Rechts‘-)Ordnungen, sondern auch das allgemeine ‚Gerechtigkeits‘-Empfinden ihrer Mitmenschen in Frage. Weil sie jedoch Gott und der Liebe mehr gehorchen wollen als den Menschen, könnten sie es nicht ertragen, wenn jemand verlorenginge. Und weil ihnen das Einssein miteinander alles bedeutet, sind sie sogar bereit, jeden Preis dafür zu bezahlen (vgl. Mt 18,12-14; Lk 19,10).

Kritisch distanziert

Glaubensgemeinschaften sind zwar der Überzeugung, dass für Gott alles möglich ist, aber sie glauben nicht, dass alles unverfügbare Sein und schicksalhafte Geschehen von Gott gemacht ist oder seinem Willen entspricht. Sie setzen also nicht die faktische Wirklichkeit mit dem Willen oder der Vorsehung Gottes gleich, so dass sie die Welt für unantastbar hielten oder für ‚sakrosankt‘ erklärten; ihnen gilt nicht die Welt als heilig, sondern allein Gott. Zwar erkennen sie im Irdischen durchaus Spuren göttlichen Lebens, aber ebenso sehen sie auch das Widergöttliche, Zerstörerische und Lebensfeindliche. Offenbar gibt es in der Welt immer beides zugleich: Zei-

ten und Orte, an denen der Wille Gottes geschieht, und Zeiten und Orte, an denen er nicht geschieht. Angesichts dieser Ambivalenz und der Verheißung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr 3,13), würden glaubende Gemeinschaften niemals den derzeitigen Zustand der Welt fest-schreiben oder ihn für gut und unabänderbar erklären. Wäre alles, was *ist*, tatsächlich von Gott vorgesehen und verursacht, bedeutete dies, dass es *sein soll*; jedem Widerspruch des Menschen wäre damit die Berechtigung entzogen und einem kritiklosen Glaubens-Fatalismus der Boden bereitet. Denn mit welchem Recht und aufgrund welchen Wissens sollte der Mensch besser als Gott wissen, wie die Welt aus-zusehen habe?

Der Glaube an die Gotteskindschaft befreit von der religiösen oder säkularen Alternativlosigkeit der Welt und ermöglicht eine kritische Distanz zu allem Faktischen.²⁷⁶

Denn im Geist Gottes lernen Glaubende, die Geister zu unterscheiden (vgl. 1 Joh 4,1-6), alles zu prüfen und am Ende das Gute zu behalten (vgl. 1 Thess 5,21). Dabei ist ihr einziges Kriterium die *Liebe* in ihrer umfassenden Gestalt: *Gut* ist alles, was *aus Liebe* geschieht oder *der Liebe dient*.

Allerdings führt ihre freimütig geäußerte Skepsis gegenüber den Unterscheidungen und Beurteilungen nahezu zwangsläufig zu einer Welt-Distanzierung, und nicht selten fühlen sie sich, als lebten sie „als Gast“ (1 Petr 2,11) „in der Fremde“ (2 Kor 5,6.9). In der Kraft des heiligen Geistes haben sie sich jedoch entschieden, der Heils-verheißung Gottes mehr Glauben zu schenken als allen Glücksversprechungen der Welt, denn zu gut wissen sie, dass menschliche ‚Gerechtigkeit‘ nur selten ohne Opfer auskommt und dass das Wohlergehen der Wenigen viel zu häufig durch das Leid der Vielen erkaufte ist.

Deshalb werden geisterfüllte Gemeinschaften mit großer Entschiedenheit wider-sprechen, wenn die ‚Welterkenntnis‘ zu dem ‚eindeutigen‘ Urteil kommt, vorgege-bene Strukturen oder unverfügbare Ereignisse seien ‚alternativlos‘, ‚ausweglos‘ oder ‚endgültig‘ und deshalb nichts anderes als ein hinzunehmendes Schicksal. Wenn vorhandene Benachteiligungen und Ungleichheiten Leid und Not hervorrufen, wenn Menschen aussortiert, entwürdigt und marginalisiert werden, und wenn zugleich behauptet wird, an diesen Zuständen ließe sich nichts ändern, weil sie – aus welchen Gründen auch immer – absolut unverfügbares Schicksal seien, werden glaubende Gemeinschaften dies nicht hinnehmen. Zu genau wissen sie, dass längst nicht alles, was als ‚unabänderbar‘ oder ‚gottgegeben‘ bezeichnet wird, tatsächlich unverrückbar ist. Wenn angebliche Unverfügbarkeiten sogar ‚wahr‘ sein sollen und Menschen in tiefe Verzweiflung gestürzt werden, weil sie der behaupteten ‚Wahrheit‘ Glauben schenken, setzen geisterfüllte Gemeinschaften die ‚wahre Wahrheit‘

²⁷⁶ Vgl. Eugen Biser, Gotteskindschaft, 201-244 (= Abschnitt ‚Die Bewährung‘).

des göttlichen Treuebundes dagegen und bezeugen, dass für Gottes Liebe kein Platz der Welt unerreichbar ist. Sie wollen nicht zulassen, dass menschliche ‚Wahrheiten‘ die Deutungshoheit über die Wirklichkeit erlangen und damit die verhängnisvollen Ausweglosigkeiten erst produzieren (vgl. Mt 18,6f.). Stattdessen glauben sie an die Zukunft aller Menschen in der immerwährenden Einheit mit Gott; sie sind erfüllt von einer Hoffnung, die größer ist als alle angeblichen Verhängnisse der Welt.

Glaubende Gemeinschaften werden also zunächst versuchen herauszufinden, ob eine Situation tatsächlich so ‚unverfügbar‘ ist, wie es behauptet wird. Stellen sie dabei fest, dass einzelne Interessengruppen bestimmte Herrschafts- und Wirtschaftsstrukturen zum eigenen Vorteil als ‚unabänderliches Schicksal‘ bezeichnen, entlarven sie den Schwindel und identifizieren seine Profiteure. Sie weisen nach, dass es wahrscheinlich weder religiöse noch kulturelle noch technische Gründe gibt, eine Struktur, eine Gewohnheit oder ein Gesetz für ‚alternativlos‘ zu erklären, und sie zeigen, dass es offenkundig allein im Interesse der Vorteilsnehmer liegt, den Status quo als ‚unantastbar‘ darzustellen, wobei dessen angebliche ‚Unverfügbarkeit‘ einzig der Rechtfertigung von Abhängigkeit, Unterdrückung und Benachteiligung dient.²⁷⁷ Weil Pseudo-Unverfügbarkeiten echte Schicksals-Verzweiflung bewirken können und die Gewinner kein Interesse an Veränderungen haben, ergreifen glaubende Gemeinschaften *stellvertretend* Partei für die Ohnmächtigen und Opfer.²⁷⁸ Dabei sehen sie ihre politische Aufgabe nicht nur darin, falsche Schicksalsbehauptungen aufzudecken, sondern auch Maßnahmen zu ergreifen, um deren ungerechte Folgen zu überwinden.²⁷⁹

²⁷⁷ Beispiele für unerträgliche Strukturen, die man mit dem Verweis auf ihre ‚Unverfügbarkeit‘ legitimierte, gibt es in der Geschichte und Gegenwart reichlich: fehlende Frauenrechte, Apartheid und Rassendiskriminierungen, menschenunwürdige Arbeitsbedingungen, ungerechte Land- und Güterverteilung, gesellschaftliche Barrieren u.v.a. – Zwar variieren die Rechtfertigungen, doch kommen alle darin überein, den Status quo für ‚unverfügbar‘ und damit für ‚unantastbar‘ zu erklären. Herrschaftsstrukturen lassen sich noch erfolgreicher legitimieren, indem man sie mit religiöser Aura und Autorität umkleidet (z.B. ‚Kaiser von Gottes Gnaden‘). Gegen diese gesellschaftlichen Unverfügbarkeiten aufzubegehren, galt zumeist als Hochverrat.

²⁷⁸ Aus diesem Grunde sehen die Emanzipationsbewegungen seit der Aufklärung ihre zentrale Aufgabe darin, die Legitimität des als ‚unverfügbar‘ Behaupteten anzuzweifeln und in Frage zu stellen. Gilt Herrschaft nicht länger als gottgegeben oder unantastbar, fällt sie in den Gestaltungsbereich des Menschen. Inhalt und Zweck eines Gemeinwesens müssen dann neu definiert und eigenständig verantwortet werden.

²⁷⁹ Als erfolgreiche Beispiele, falsche Schicksalsbehauptungen aufzuklären und zu überwinden, seien die Abschaffung der Sklaverei, das Ende der Rassentrennung, die Einführung des Frauenwahlrechtes genannt. Sicher zählen auch die Versuche der südamerikanischen Befreiungsbewegungen

Erkennen sie aber, dass eine Situation tatsächlich so unverfügbar ist, dass keine Macht der Welt sie (mehr) ändern kann, werden sie alles unternehmen, damit die Betroffenen nicht in Verzweiflung geraten. Im Wissen, dass Gott ihnen nicht „einen Geist der Verzagttheit“, sondern „den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit“ (2 Tim 1,7) gegeben hat, werden sie die Mutlosen mit jener „besseren Hoffnung“ (Hebr 7,19) trösten, die sie von Gott haben. Noch stehen sie in den Bedrängnissen der Welt, doch hoffen sie, dass an allen die „Herrlichkeit der Kinder Gottes“ offenbar werden wird (Röm 8,21).

Solidarität im Geiste Gottes (Lev 19,18)

Auch eine geisterfüllte Gemeinschaft ist nicht vor dem Schicksal gefeit. Wie jede gesellschaftliche Gruppe müssen sich deshalb auch die Glaubenden darüber verständigen, wie sie mit Unverfügbarkeiten umgehen wollen, die bereits vorhanden sind oder über sie her-einbrechen. Dabei ist ihnen bewusst, dass sich Gesellschaften grundlegend darin unterscheiden, ob und in welchem Maße sie bereit sind, die Schicksalslagen und -risiken ihrer Mitglieder solidarisch mitzutragen. Überlassen sie die Schicksalsbewältigung jedem Einzelnen? Oder nehmen sie die Schicksalslast *eines* Mitglieds als Herausforderung (und damit als Bewährung) für die *ganze* Gemeinschaft an? Es scheint, als entschiede sich an der Schicksalssensibilität und der praktischen Schicksalsbewältigung in besonderer Weise die *Humanität* eines Gemeinwesens.

Zu den besonderen Merkmalen von Gemeinschaften im Geiste Gottes gehört, dass sie sich vom Los ihrer Mitmenschen so sehr berühren lassen, dass deren Schicksal gewissermaßen zu ihrem eigenen Schicksal wird. Sie verstehen sich als eine karitative Solidargemeinschaft, die ihren benachteiligten oder in Not geratenen Schwestern und Brüdern verlässlich zur Seite steht. Als ‚Darsteller der Liebe Gottes‘ werden sie widrige Lebenslagen weder rechtfertigen noch verklären, sondern alles daran setzen, sie soweit wie möglich abzumildern. Dabei wollen sie nicht nur verhindern, dass jemand nach einem schlimmen Schicksalsschlag in Verzweiflung gerät, sondern schon frühzeitig sicherstellen, dass jedem ein gleiches Maß an Sicherheit, Teilhabe, Freiheit und Gerechtigkeit zukommt.²⁸⁰ Ihr solidarisches Engagement gilt deshalb

dazu, die angeblich unverfügbaren Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse in Frage zu stellen und in gerechtere zu überführen.

²⁸⁰ Nicht wenige moderne und aufgeklärte Nationen erheben insbesondere die Beseitigung schicksalhafter Benachteiligungen in den Rang eines Staatsziels. In ihren Verfassungen und Gründungs-urkunden findet sich beispielsweise der (einklagbare) gesellschaftliche und politische Auftrag,

nicht nur wenigen ‚Einzelfällen‘, sondern in besonderer Weise auch den vorhandenen gesellschaftlichen und politischen Strukturen. So beteiligen sich Glaubensgemeinschaften aktiv an der politischen Gestaltung ihres Gemeinwesens, indem sie immer wieder das Recht und die Würde aller Menschen einfordern und besondere Verantwortung für die übernehmen, die durch unverfügbare Umstände (z.B. Krankheit, Alter, Behinderung, Armut, Arbeitslosigkeit oder Katastrophen) benachteiligt werden. Wenn sich schon das Widerfahrene nicht (mehr) ändern lässt, wollen sie doch wenigstens die persönlichen Folgen der Schicksalsbelastungen solidarisch ausgleichen.

Soziale Verantwortung erkennen glaubende Gemeinschaften jedoch nicht nur für die vom Schicksal Benachteiligten, sondern auch für die, denen unverhofftes Glück widerfährt. Was jemand hat oder kann, bringen sie so ein, dass es für alle zum Vorteil gereicht. Weil sie wissen, wie vorläufig und zufällig persönliche Privilegien sind, macht es ihnen nichts aus, abzugeben und zu teilen (vgl. Apg 4,32-37; 1 Tim 6,18; Hebr 13,16). Sie haben gewissermaßen ein ‚instrumentelles‘ Verständnis von den materiellen und immateriellen Gaben, und deshalb setzen sie diese freigiebig dort ein, wo sie der Liebe dienen können. Was sie selbst umsonst empfangen haben, geben sie gerne umsonst weiter (vgl. Mt 10,8).

Sakramente – Gnade

Als Menschen, die der Liebe Gottes Gestalt geben wollen, werden glaubende Gemeinschaften gleichsam selbst zu „Zeichen der Nähe Gottes“ (Theodor Schneider), d.h. zu sakramentalen Heils-Zeichen. Indem sie durch ihr Leben darzustellen versuchen, dass nichts, was in dieser Welt ist und geschieht, ein unwiderrufliches Unheil bedeuten muss, machen sie zugleich sichtbar, dass nichts die Freundschaft zwischen Gott und den Menschen zerstören kann. Sie glauben an die Wahrheit und Kraft der göttlichen Liebe, in der man alles – wirklich alles – gut und in Ordnung sein lassen kann. Deshalb wollen sie in den ‚großen Schicksalen‘ der Menschen auch kein Verhängnis erkennen: Für sie ist es niemals ein Verhängnis zu leben, zu sündigen, zu erkranken oder zu sterben (vgl. Röm 8,37f.). Mögen die Winkelzüge des Lebens auch beängstigend und belastend sein, mögen Menschen auch immer wieder in schwere Krisen geraten, so wird doch alles klein angesichts der Größe der göttlichen Liebe.

Das Vertrauen auf die Allmacht der Liebe verdichtet sich in den liturgischen Sakramenten, die ein Konstitutivum glaubender Gemeinschaften sind. Hier vergewissern sie sich des Geistes, von dem sie sich prägen lassen wollen; hier finden sie Beruhi-

Wohlstand, Gleichheit, Sicherheit und Glück unabhängig von den jeweiligen schicksalhaften Voraussetzungen und für alle zu gewährleisten.

gung und Stärkung für die Fährnisse des Alltags. Die Sakramente geisterfüllter Gemeinschaften wollen Trost-Zeichen sein, die die Perspektive der größeren Welt Gottes eröffnen und so über den Augenschein und das ‚natürliche Empfinden‘ hinwegtrösten. Als Zeichen der göttlichen Gnade stellen sie das Geheimnis des Heils dar, dass Gott nämlich nicht auf das sieht, worauf die Menschen sehen, sondern dass er ins Herz schaut (vgl. 1 Sam 16,7; Ijob 10,4). Sie wollen zeigen, dass Gottes Liebe stärker ist als jedes kontingente Widerfahrnis – dass sie durchträgt, weil sie treu ist.²⁸¹ Sie bringen zum Ausdruck, dass jeder Mensch – weil er ein Geliebter ist – vor Gott und seinen Mitmenschen unersetzlich bleibt.²⁸²

Gestärkt durch die bedingungslose Zusage Gottes lässt sich möglicherweise auch das Widrige und Nichtgewählte annehmen und ertragen, und dies nicht, weil man der Überzeugung ist, dass es unmittelbar von Gott gewollt oder gar verursacht wäre, sondern weil man weiß, dass man auch angesichts schlimmer Schicksalszumutungen „in Gott bleibt“ (1 Joh 4,16) und unter seinem Segen steht (vgl. Ps 84,7). Denn der Glaube an seine unverbrüchliche Treue bedeutet gerade nicht, alles Bestehende als Gottes Werk und Wille zu rechtfertigen, sondern dem Bösen und Übel – gemeinsam mit Gott – zu widerstehen, indem man ihnen nicht die Macht gibt, die gottmenschliche Einheit, das ewige Heil, zu zerstören.

Bitten und Beten²⁸³

Wenn tatsächlich alles, was ist und geschieht, dem Willen Gottes und seinem ewigen Plan entspräche – wenn Gott also auch Krankheiten, Krisen und Katastrophen zumindest zulässt –, wäre allem Beten und besonders dem (Bitt-)Gebet jede Grundlage

²⁸¹ Genau diesen Perspektivwechsel scheinen die kirchlichen Sakramente zum Ausdruck bringen zu wollen: Beispielsweise versinnbildlicht das Eintauchen in das Taufwasser, dass dem Täufling sozusagen alle Attribute und Bewertungen, die man ihm gegeben hat oder noch geben wird, abgewaschen und bedeutungslos werden, weil Gott ihn einzig als den betrachten will, der er ist; und so, wie er ist, ist er *gut*. Das weiße Gewand des Täuflings und die Salbung mit Chrisam unterstreichen, dass es hier allein um die Integrität und um die Schönheit der ‚Seele‘ des Menschen geht und von *allem anderen* abgesehen wird. – Auch die Absolution im Bußsakrament macht deutlich, dass Gott die ‚Perspektive der Sünde‘ aufgibt, den Menschen aus dieser Festlegung befreit, um so seine ‚Unschuld‘ wiederherzustellen; Gott lässt ihn wieder *gut* sein, und der von seiner Sünde Befreite wird alles daran setzen, es wiedergutzumachen. – Insofern sind Taufe und Buße sakramentale Perspektivvergewisserungen; sie sind sozusagen die Konkretionen des göttlichen Attributionsverzichts und zugleich die persönliche Übernahme der liebend-bejahenden Perspektive Gottes.

²⁸² Vgl. Dorothee SÖLLE, Stellvertretung, 48.

²⁸³ Vgl. Jürgen WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster 2001; vgl. die kürzlich erschienene Aufsatzsammlung von Magnus STRIET (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg 2010.

entzogen. Denn warum und worum sollte man noch bitten und beten, wenn sich ohnehin *alles* nach Gottes „unergründlichen Entscheidungen“ ereignete (Röm 11,33; vgl. Ps 104,24)? Bittgebete, Klagen und Fürbitten wären nicht nur vergeblich, sondern auch anmaßend und in gewisser Weise auch gotteslästerlich, denn mit welchem Recht dürfte der Mensch Gottes Ratschlüsse kritisieren oder gar andere Wege für sich ‚vorsehen‘ als sein Schöpfer (vgl. Ps 106)? Wie sollte der Mensch besser als Gott wissen, was für ihn und die Welt ‚gut‘ wäre (vgl. Ijob 11,7; 15,7-9)?

Doch nicht nur die Bitte des Menschen, dass es ‚anders‘ werde, als es derzeit ist, wäre fragwürdig, sondern auch sein initiatives Handeln. Denn wenn er sich tatsächlich anschickte, Gottes Werk nach eigenen Vorstellungen zu ‚verbessern‘, lieferte er sich dem Vorwurf aus, er griffe unbotmäßig in Gottes Pläne ein und setzte sich selbst an die Stelle des Allerhöchsten. – Sollte man sich also nicht vielmehr zurückhalten und hinnehmen, was immer auch komme? Und wäre es nicht gerade ein Ausdruck tiefen Gottvertrauens, wenn man sein Schicksal aus der Hand gäbe und sich der göttlichen Weisheit anvertraute?

Glaubende Gemeinschaften wollen es so nicht sehen. Sie glauben zwar an die gute Vorsehung Gottes, aber sie glauben nicht, dass die faktische Gestalt der Wirklichkeit in jedem Punkt dem ausdrücklichen Willen Gottes entspricht. Im Vertrauen auf die *Geistesgabe der Unterscheidung* trauen sie sich zu, erkennen zu können, welche Umstände und Widerfahrnisse dem Willen Gottes entsprechen und welche nicht. Weil sie eines Geistes mit ihrem himmlischen Vater sind, können sie die Spuren seines Reiches in ihrer konkreten Wirklichkeit entdecken, und zugleich wissen, spüren und vermessen sie, dass das Reich Gottes noch nicht in seiner Vollgestalt da ist.

Denn solange Menschen an ihren ‚Erkenntnissen‘ und ‚Urteilen‘ festhalten – solange sie also ihre Sicht der Wirklichkeit für die ‚Wahrheit‘ halten und sich von den Maßstäben der Welt vorgeben lassen, was ‚Heil‘ und ‚Glück‘ bedeuten –, sind sie „fern vom Reich Gottes“ (Mk 12,34, vgl. 28-34). Wenn Menschen jedoch „umkehren“ (Ez 14,6; Mt 4,17) und sich vom guten Geist Gottes ergreifen lassen (vgl. Röm 12,11; Gal 5,16; Eph 5,18) – wenn sie also erkennen, dass es keine andere Wahrheit gibt als die *Wahrheit der Liebe* –, geben sie der göttlichen Intention eine Chance. In der Kraft dieses Geistes glauben sie daran, dass es auch unter den oft schlimmen Unverfügbarkeiten der Welt ‚Inseln des Heils‘ geben kann – nämlich überall dort, wo man von allem absehen kann und so sehr der Liebe vertraut, dass man bedingungslos treu und absolut verlässlich zueinandersteht.

Obwohl Glaubende immer wieder mit Enttäuschung feststellen müssen, dass Mensch und Welt offenbar (noch) nicht dem entsprechen, was Gott für seine Schöpfung vorsieht, ziehen sie daraus nicht die Konsequenz, sich aus der Welt zu verabschieden und sie ihrem Schicksal zu überlassen. Zwar beten auch sie immer wieder darum, dass Gott sie von der „Mühsal und Beschwer“ (Ps 90,10) des „gegenwärtigen

Zustands“ (2 Kor 5,2) erlöse und endlich eine *andere*, heilere und gerechtere Welt heraufführe, aber ebenso bitten sie darum, dass es – solange diese Welt noch besteht – zumindest *anders* zugehe. Weil sie von der Hoffnung erfüllt sind, einst „mit dem himmlischen Haus überkleidet zu werden“ (2 Kor 5,2), lassen sie nicht nach, mit großer Leidenschaft und ohne Unterlass um Gottes heiligen Geist zu bitten (vgl. 1 Thess 5,17).²⁸⁴ Denn erst aus dem Eins-Sein mit Gott ergibt sich die Sicherheit, auch im *Handeln* mit ihm übereinzustimmen. Sie glauben, dass sich durch das Wirken dieses Geistes in jedem Moment das *Wunder der Wandlung* ereignen kann, und deshalb trauen sie der Welt und allen Menschen zu, in kleinen Schritten auf jenes Reich zuzugehen, das ihnen von Gott verheißen ist. Dabei wissen sie jedoch sehr genau, dass man weder Wandlungen herbeizwingen noch Wunder ‚machen‘ kann, sondern dass es allein der Geist Gottes ist, der im Menschen Umkehr und Glaube bewirkt. Deshalb werden sie immer wieder darum bitten, dass Gott nicht nachlässt, seinen Geist auszusenden; aber zugleich werden sie auch für die Bereitschaft der Menschen beten, ihn aufzunehmen, damit sich das Antlitz der Erde erneuere (vgl. Ps 104,30).

Mag sich auch trotz allen Betens an der sichtbaren Welt und ihren konkreten Umständen wenig oder auch nichts ändern, so kann doch im Glauben Erstaunliches geschehen: Denn wenn man sich sogar im schlimmsten Schicksal unauflöslich mit seinem Gott verbunden weiß und in diesem Verbundensein das *Heil* erkennt, ‚begreift‘ man, dass sogar das Scheitern, die Sünde und der Tod unter dem *Segen Gottes* stehen. Und was der Schöpfer segnet, darf das Geschöpf getrost gut sein lassen.²⁸⁵

4. Also doch: ‚Amor fati‘?

Vielen Menschen genügt es nicht, nur darauf zu vertrauen, dass Gott ‚irgendwie‘ als lebendiger „Geist“ (Joh 4,24) in dieser Welt ‚anwesend‘ ist; vielmehr möchten sie auch erfahren und spüren, dass er in ihr Leben eingreift und ihnen in ihrer Not hilft.²⁸⁶ Gewiss ist dieser Wunsch verständlich, und doch scheint es so, als sei nicht ein sensationelles Heilungs- oder Naturwunder der greifbarste Beleg für Gottes Wirkmächtigkeit, sondern der *glaubende Mensch* selbst. Denn nur ein Glaubender vermag es, das Wunder zu vollbringen, die vermeintliche Endgültigkeit und die angebliche Alternativlosigkeit des Unverfügbaren zu transzendieren. Der Glaubende glaubt nicht an die (All-)Macht des Unverfügbaren, sondern an die allmächtige Lie-

²⁸⁴ Vgl. Jürgen WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, 85-106, bes. 100-103.

²⁸⁵ Vgl. Thomas PRÖPPER, Wo der Tod seinen Schrecken verliert. Ostern, in: Gottes Ja – unsere Freiheit. Theologische Betrachtungen, Mainz 1983, 94-100, hier: 100.

²⁸⁶ Vgl. Jürgen WERBICK, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 95f.

be Gottes, und deshalb kann er sogar im schweren Schicksal noch eine Spur des Heils – nämlich der verlässlichen Gemeinschaft mit Gott – erkennen. Zwar sind auch für einen Glaubenden die Umstände und Widerfahrnisse der Welt oft nur schwer zu ertragen, aber im Vertrauen auf die Treue Gottes bedeuten sie ihm niemals ein Verhängnis. Wie Ehepaare und Freunde nicht in der Lage sind, dem anderen alle Schwierigkeiten zu ersparen und ihn vor schlimmen Schicksalsschlägen zu bewahren, wie sie aber bereit sind, einander im Schicksal beizustehen und den anderen nicht fallenzulassen, und wie sich gerade in den ‚bösen Tagen‘ die Größe ihrer Liebe bewährt und bewahrheitet, so wird Gottes Zuwendung dort *erfahrbar*, wo Menschen sich sogar in ihrer größten Not auf ihn verlassen und daran *glauben*, von ihm in Ewigkeit gehalten zu sein. Damit wird der glaubende Mensch selbst zum sichtbaren Zeichen der Gegenwart Gottes in Raum und Zeit.

Offenbar greift Gott nicht so in die Geschichte ein, dass er auf wunderbare Weise die Lebensumstände angenehmer, sicherer oder auch nur leichter machte. Es scheint, als ziele seine Vorsehung nicht darauf, die bestehende Welt an dieser oder jener Stelle zu optimieren, sondern sie auf ein ‚Reich der Gerechtigkeit und des Friedens‘ hin zu überwinden, um Neues werden zu lassen (vgl. Röm 8,37; 2 Kor 5,17). Deshalb gilt seine größte Leidenschaft der Umkehr der Menschen, von denen er hofft, dass sie – erfüllt vom Heiligen Geist – an der Erneuerung der Erde mitwirken (vgl. Gal 5,16; Eph 5,18).²⁸⁷ ‚Heil‘ und ‚Erlösung‘ ereignen sich also nicht erst dann, wenn Menschen sorglos in einer sorgenfreien Welt leben – wenn also alles Schicksalhafte beseitigt ist –, sondern ‚heil‘ und ‚erlöst‘ sind schon jetzt diejenigen, die trotz aller widrigen Unverfügbarkeiten *glauben* und als Glaubende am Aufbau des Reiches Gottes mitarbeiten. Davon unbenommen ist die größte Hoffnung aller Glaubenden, Gott einst unmittelbar zu schauen (vgl. Ijob 19,25-27; 1 Kor 13,12).

Glaubende glauben an die Wahrheit Gottes und nicht an die ‚Wahrheit‘ des Schicksals. Und weil Glaubende allein Gott und die Menschen lieben, werden sie sich kaum dazu hinreißen lassen, ihr Schicksal zu lieben; schließlich wollen sie nur das lieben, was *wahrhaft* gut ist, und gut ist allein die Güte Gottes. Zwar können sie ihr Schicksal – auch wenn es nach ihrem Urteil alles andere als ‚gut‘ ist – im Vertrauen auf die Treue ihres Gottes gut sein lassen und vielleicht sogar annehmen, und doch werden sie es nicht zum Gegenstand ihrer Hingabe machen. Sie glauben, dass sie der Macht des Schicksals nur solange ausgesetzt sind, wie sie in dieser Welt leben, aber sie glauben auch, dass sie – aus göttlicher Gnade – *mehr* und *anders* sein dürfen als ihre kontingenten Unverfügbarkeiten. Weil ihr Horizont weiter und ihre Welt größer ist, haben sie auch ihrem Schicksal gegenüber eine kritische Distanz. Was

²⁸⁷ Vgl. ebd., 186f.

ihnen schicksalhaft widerfahren ist oder noch widerfahren wird, ist in der Ewigkeits-Perspektive Gottes nur ‚vorläufig‘ und für das eschatologische Heil letztlich nicht relevant; deshalb erwarten sie vom Schicksal nichts – von Gott aber alles.

Während die ‚Amor-fati-Verfechter‘ das Schicksal – um es überhaupt lieben zu können – erst künstlich aufwerten und für ‚gut‘ erklären müssen, leben die Kinder Gottes in einer solchen Freiheit von der Welt, dass sie die schicksalhaften Lebens-Widerfahrnisse so nehmen dürfen, wie es ihrem ‚natürlichen Empfinden‘ entspricht. Deshalb werden sie ein absurdes, fürchterliches oder grausames Schicksal niemals verharmlosen, bonisieren oder gar lieben; für sie bleibt es fürchterlich, grausam oder absurd.

Sie erkennen den versteckten Zynismus, wenn man versucht, schicksalhafte Ereignisse zu rechtfertigen oder zu funktionalisieren, und sie verweigern sich der Deutung, dass eigenes oder fremdes Leid beispielsweise eine ‚Strafe‘, ‚Lehre‘, ‚Charakterstärkung‘ oder ‚Mahnung‘ und deshalb im Grunde ‚gut‘ sei. Sie lassen es nicht durchgehen, wenn Nichtbetroffene das evidente Unglück ihrer Mitmenschen von einem abgehobenen Standpunkt aus betrachten und es auf ‚höherer‘ und ‚klügerer‘ Ebene als ‚Vorteil‘ oder ‚Gewinn‘ umdeuten wollen. Auch ist es ihnen zuwider, wenn die vom Schicksal Gepeinigten zusätzlich noch unter Druck gesetzt werden, indem man ihnen ‚empfiehlt‘, schlimme Widerfahrnisse als ‚Chance‘ zu betrachten, aus ihnen ‚das Beste zu machen‘ und so an ‚sich selbst zu wachsen‘. Mögen manche ‚Ratgeber‘ auch zu trösten versuchen, indem sie die schlimmen Unverfügbarkeiten des Daseins ins ‚Positive‘ wenden, so bleiben glaubende Menschen doch ‚Wert-Realisten‘ – ideologische Umdeutungen beeindruckt sie ebenso wenig wie unkritische Beschwichtigungen. Weil sie auf Gott vertrauen (2 Kor 1,9; 3,4) und bei ihm ihre wahre Heimat sehen (vgl. Phil 3,20), können sie die Welt ‚nur‘ Welt sein lassen und brauchen sie nicht schöner zu reden als sie ist. Deshalb werden sie besonders skeptisch und zurückhaltend, wenn ambitionierte Menschen sich anschicken, ein ‚irdisches Paradies‘ oder einen ‚Himmel auf Erden‘ zu schaffen und von einem Zustand schwärmen, in dem alle Unverfügbarkeiten abgeschafft sein werden. Weil Glaubende die Grenzen der Welt und der menschlichen Konstitution akzeptieren können, ohne darin ein Verhängnis zu sehen, erliegen sie nicht der Gefahr, sich selbst oder die Welt zu überschätzen. Sie suchen das *endgültige* und *wahre* Heil nicht in der Zukunft der Welt, sondern in der Zukunft Gottes; von ihm erwarten sie ihre Rettung, und in ihm finden sie ihre Erlösung (vgl. Ps 130,7; Jes 12,2; Offb 7,10). Geisterfüllte Menschen ergeben sich nicht dem Schicksal, und noch weniger lieben sie es. Zwar leben sie unter seiner Macht, aber mehr noch leben sie in der Liebe Gottes, und deshalb tun sie ihr Möglichstes, um diese göttliche Liebe sichtbar werden zu lassen. Mit ihrem unermüdlichen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden versuchen sie die Weltzustände – so gut es geht – erträglicher zu machen, und doch wissen sie,

dass sie das endgültige Heil nicht nur nicht machen können, sondern auch nicht zu machen brauchen. Versöhnt mit der eigenen Unvollkommenheit betrachten sie die Unzulänglichkeit ihres Tuns nicht als Versagen, hoffen sie doch, dass Gott auch das vollenden wird, was unvollendet bleiben musste (vgl. 1 Kor 1,18-31). Glaubenden Menschen ist sehr klar, dass es ihnen niemals gelingen wird, alles Leiden, allen Kummer und alle Not aus der Welt zu schaffen (vgl. Mk 14,7), und trotzdem lassen sie sich nicht davon abbringen, mit ihrer kleinen Kraft zu heilen, zu trösten und zu lindern. Weil sie darauf vertrauen, dass es in dieser Welt keinen Ort gibt, den Gott nicht erreichte (vgl. Mt 28,20), rechnen sie fest damit, dass Gottes guter Geist nicht nur dort gegenwärtig ist und wirkt, wo konkretes Unheil in Heil verwandelt wird, sondern dass er auch und gerade dort gegenwärtig ist und *wirkt*, wo Menschen in ihrem Elend Beistand und Trost erfahren und so vor der Verzweiflung bewahrt werden. Als Botschafter der Hoffnung wollen sie sogar selbst ein Licht für jene Menschen sein (vgl. Jes 49,6; Mt 5,14-16), die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes (vgl. Jes 58,8-10; Lk 1,79). Denn für sie bedeutet Erlösung nicht ‚nur‘ Befreiung *aus* dem Unheil, sondern vielmehr die Gemeinschaft mit Gott *im* Unheil.

Wie sie glauben, dass Gottes Liebe sie *in* und *trotz* ihrer Sünde rechtfertigt, so hoffen sie, dass seine Liebe sie *in* ihrem Schicksal und *trotz* aller Unverfügbarkeiten auch rettet. Dabei hoffen sie nicht ohne Grund, denn immerhin konnten sie bereits die Erfahrung machen, wie heilvoll es ist, sich in der grenzenlosen Liebe ihres Gottes mit der Wirklichkeit von Schuld und Tod zu versöhnen. Wenngleich die ‚Existenz‘ Gottes empirisch unüberprüfbar bleibt, so ist doch sein Wirken unter den Menschen insofern erkennbar, als dass es im wahrhaft versöhnten Leben der Glaubenden sichtbar wird (vgl. Mt 5,13).

Doch auch der, der die Wahrheit Gottes nicht glaubt und nur die empirisch-konkrete Welt für ‚wahr‘ hält, will nicht am Leben verzweifeln, sondern leben. Wirklich leben kann jemand jedoch nur dann, wenn ihm das Dasein nicht absurd, sondern *lebenswert* erscheint. Lebenswert erscheint das Dasein jedoch erst dann, wenn man zu der Überzeugung gelangt ist, dass es – trotz allem – *gut* und *schön* ist zu leben, besser jedenfalls als nicht zu leben. Das Leben als gutes und schönes zu erkennen, kann jedoch nur unter der Voraussetzung gelingen, dass das Leben selbst – also das Leben *an sich* und *als ganzes* – tatsächlich gut und schön *ist*. Ist es gut und schön, dann ist das Leben nicht nur lebenswert, sondern vielmehr auch *liebenswert*, denn nur das Gute und Schöne – wenn es denn *wahr* ist – besitzt soviel Wert und

Attraktivität, dass man es lieben kann.²⁸⁸ Wer das Leben lieben will, kann es (ebenso wie einen Menschen) jedoch nicht selektiv lieben, sondern nur ganz; ein ‚amor vitae‘ geht vermutlich nicht ohne ein ‚amor fati‘. – Aber warum sollte jemand ein Leben lieben, das offenkundig gar nicht liebenswert ist, weil es so viel Schreckliches und Lebensfeindliches bereithält? Und wie kann jemand ja zu einem Leben sagen, zu dessen unverfügbarer Mitgift allgegenwärtige Schuld, ungerechtes Leiden und am Ende der sichere Tod gehören?

Natürlich könnte er – wie beispielsweise Albert Camus – unaufhörlich mit sich und seiner Welt fremdeln und die Existenz als ‚Exil‘ oder ‚Verbannung‘ verstehen.²⁸⁹ Doch auch dann bliebe ihm letztlich kaum eine andere Wahl, als sich mit der oft widrigen Lebenswirklichkeit in irgendeiner Weise zu versöhnen. Anders jedoch als der, der die Versöhnung als Geschenk annehmen kann, muss sich der Nichtglaubende die Versöhnung selbst erarbeiten. Er wird also vor der Aufgabe stehen, die Schicksalhaftigkeiten des Daseins aus einer solchen Perspektive zu betrachten (und diese Perspektive zu begründen), dass es – trotz all der Unverfügbarkeiten – noch gerechtfertigt und wert ist zu leben; er muss also einen Weg finden, um all das, was Leid verursachen und Sinnlosigkeit hervorrufen kann, irgendwie *gut sein lassen* zu können. Wer jedoch nicht auf äußere oder transzendente Rechtfertigungen zurückgreifen kann oder will, muss sich – wenn er der Verzweiflung entgehen will – gewissermaßen selbst helfen, indem er sich aus eigener Kraft mit dem Dasein versöhnt. Eine solche Versöhnung gelingt jedoch nur, wenn er entweder seine Lebenszuversicht aus dem Leben selbst bezieht – woran er nicht glaubt – oder wenn er selbst dem Leben einen rechtfertigenden Sinn gibt und es dadurch lebenswert *macht* – was

²⁸⁸ Zwar machen erst Güte und Schönheit etwas liebenswert, doch erst die Liebe lässt überhaupt etwas als gut und schön erkennen. – Liegt die *Wahrheit* in der Güte und Schönheit oder in der Liebe?

²⁸⁹ Vgl. Albert CAMUS und Michael GELVEN, *Why me?*, 152 (kursiv i. O.): It „is not merely that we have no home; it is that we are exiled from a home where we truly do belong. As rational beings we belong in a place where being rational is the basis for membership; but the world, our world, provides entirely random events over which we have no control, thus alienating us from the realm in which control and governance matter. This alienation is called ‘abandonment’ because we are removed from what is familiar and akin by forces beyond ourselves, and there is no redress or appeal.“ [Es ist nicht allein, dass wir keine Heimat haben; es ist, dass wir vertrieben wurden aus einer Heimat, die wirklich zu uns gehört. Als vernünftige Wesen gehören wir an einen Ort, an dem Vernünftigkeit die Basis der Zugehörigkeit ist; aber die Welt, unsere Welt, bietet uns völlig willkürliche Ereignisse, über die wir keine Kontrolle haben, so dass uns auch jener Bereich fremd wird, in dem es auf Kontrolle und Steuerung ankommt. Diese Entfremdung wird ‚Preisgegebensein‘ genannt, weil wir durch Kräfte, die uns übersteigen, von dem getrennt werden, was uns vertraut und ähnlich ist, und es gibt keine Abhilfe und keinen Einspruch.“]

keine leichte Aufgabe ist. Doch solange es keine wirkliche Alternative zum Leben gibt, wird er es lieben *müssen* – auch wenn ihm das Leben selbst und die Liebe zu ihm absurd erscheinen. Am Ende dürfte es wahrscheinlich auf das Paradoxon (oder die Ironie) hinauslaufen, sich den leidenden Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorzustellen.

Um das Leben (und sich selbst) mit allen Schicksalhaftigkeiten annehmbar und bejahenswert zu machen, könnte man auch – wie zum Beispiel Arthur Schopenhauer und eine breite buddhistische Tradition – darauf verzichten, überhaupt noch irgendetwas vom Leben zu erwarten.²⁹⁰ Wenn man keine Ansprüche mehr an das Leben stellt und nichts mehr begehrt, wenn man nichts mehr will und noch nicht einmal etwas erhofft, ist jeder Kritik am Bestehenden und damit jeder Enttäuschung der Boden entzogen. Allerdings ‚funktioniert‘ eine solche Defensivstrategie nicht ohne existentielle Vorleistung, impliziert sie doch, dass man sich mit der Welt und ihren Unverfügbarkeiten so sehr eins macht, dass keine Differenz – und damit kein Konflikt – zwischen Erwartung und Erfüllung, zwischen Wunsch und Wirklichkeit mehr aufkommen kann. Man löste sich gewissermaßen im All-Einen auf und erlangte eine tiefe Harmonie mit allen Geschöpfen. Weil man mit der ganzen Welt zugleich alles Leid und allen Schmerz umarmte, könnte das Leben tatsächlich lebenswerter erscheinen, denn in dieser Universal-Perspektive wäre alles bejaht und nichts ausgeschlossen.

Doch bestünde der Preis für das ‚amor vitae‘ darin, sich vom eigenen Subjektsein als Quelle von Wille und Erwartung (und als Ort des Schmerzempfindens) zu verabschieden und alle Widerfahrnisse ohne Unterschied gleichsam mit ‚kosmologischer Gleichmütigkeit‘ hinzunehmen. Weltwirklichkeit und Lebenswahrheit wären in einer Einheit versöhnt, weil die Wahrheit der Welt (das Sein) mit der faktischen Wirklichkeit (dem Seienden) gleichgesetzt würde. Was aussieht wie ein weises Weltausstiegsszenario, erweist sich bei genauerem Hinsehen aber als ebenso lebensfern wie inhuman: Denn es ignoriert das ‚natürliche‘ Leid-Empfinden, dass nämlich Schmerz und Unglück nicht sein sollen und dass sich der Mensch nichts sehnlicher wünscht als ein Mindestmaß an Sicherheit und Wohlergehen.

Man könnte in den Unverfügbarkeiten des Lebens – der Spur Friedrich Nietzsches folgend – auch das Ur-Prinzip des Kampfes um Macht und Selbstbehauptung sehen. In dieser Perspektive zeigte sich in dem, was einem Menschen an Schicksalhaftem widerfährt, die ewige und wahre Welt-Macht, die ihn entweder überwältigt oder dazu herausfordert, über sich selbst hinauszuwachsen. Der Mensch *müsste* sein

²⁹⁰ Vgl. im Kapitel C Abschnitt V 2.

Schicksal förmlich lieben, weil es ihn in jedem Fall vor die *Wahrheit* seiner selbst führt: Zerbricht er an ihm, so ist es seine Wahrheit; hält er ihm stand, so ist es ebenfalls seine Wahrheit. Wie immer es ausgeht, führt ihn das Schicksal an seine Grenze, und an dieser Grenze entscheidet sich, wer er ist. Mag das Schicksal nach bürgerlichem Verständnis auch brutal und grausam sein, so offenbart es doch, dass sich am Ende der ‚Wille zur Macht‘ – und das heißt: Der naturhafte ‚Wille zum Leben‘ – durchsetzen wird. Dem Schicksal nicht ins Auge zu sehen, es zu verharmlosen, abzuschwächen oder zu neutralisieren, wäre aus dieser Sicht ein „Verbrechen am Leben“²⁹¹, weil es die unvermeidliche Entscheidung über das Recht zu leben aussetzen würde. Jenseits dessen, was man bislang für ‚Gut‘ und ‚Böse‘ hielt, wäre nach dieser vitalistischen Ontologie alles Schicksal prinzipiell ‚wahr‘ und ‚gut‘ – und somit liebenswert. In sämtlichen Unverfügbarkeiten der Wirklichkeit zeigte sich nichts Geringeres als die ursprüngliche und nackte ‚Wahrheit der Welt‘, und diese zwänge den Menschen zur eigenen Wahrheit. – Zwar wären Wirklichkeit (‚Erde‘) und Wahrheit (ebenfalls ‚Erde‘) miteinander versöhnt, doch kann man das ‚amor fati‘ Nietzsches kaum anders verstehen als Legitimation und Aufforderung zur ungezügelter Selbststeigerung, zur ungehemmten Rücksichtslosigkeit und zum erbarungslosen ‚Survival of the fittest‘.

Im Unterschied zu Glaubenden setzen Nichtglaubende die evidente Wirklichkeit mit der Wahrheit gleich; in ihren Augen gibt es keine andere ‚Wahrheit‘ als die Gewissheit der weltimmanenten Tatsachen. Weil sie an keine ‚weltjenseitige‘ Wahrheit glauben, fehlt ihnen ein alternativer Standort, der es ermöglicht, sich von sich selbst und der Welt zu distanzieren. Eine solche distanzierende Perspektive wäre nämlich nur möglich, wenn eine Wahrheit existierte und zugänglich wäre, die *über* oder *hinter* den Weltgewissheiten läge und nicht mit der Wirklichkeit identisch wäre (vgl. Joh 18,36). Ohne diesen Abstand zur Welt verlieren Nichtglaubende jedoch die Freiheit, ihr Dasein mit all seinen (schlimmen) Schicksalhaftigkeiten *distanziert* – und damit *frei* – zu betrachten. Dass jeder Mensch immer auch *mehr* und *anders* ist als die Zufälligkeiten seines Schicksals – dass er gewissermaßen eine schicksalsentthobene Seele hat –, ist nur Glaubenden zugänglich. Diese *haben* zwar auch ein Schicksal, aber sie gehen nicht in ihm auf; Nichtglaubende dagegen *sind* ihr Schicksal, und wenn es darüber hinaus etwas geben sollte, müssten sie es selbst erschaffen. Wenn Letztere nicht an den Grausamkeiten und Absurditäten des Lebens verzweifeln oder irre werden wollen, wird ihnen der ‚amor fati‘ fast zwangsläufig zur einzigen Über-

²⁹¹ Friedrich NIETZSCHE, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Bd. III, 800; Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin, Bd. II, 1157.

lebenschance. Denn woran sollten sie sich halten und was sollten sie lieben, wenn es nichts gibt als eine Welt voller Schicksalhaftigkeiten?

Statt sie zu lieben, werden Menschen, die auf die Wahrheit Gottes vertrauen, der Weltwirklichkeit mit ihren schicksalhaften Widerfahrnissen distanziert und kritisch gegenüberzutreten. Weil ihnen mit dem Reich Gottes eine reale Alternative zum Absolutheitsanspruch der Welt verheißen ist, brauchen sie die Spannung zwischen ihrer Lebenswirklichkeit und ihrer Lebenswahrheit nicht zu beseitigen, sondern können sie aushalten und sogar noch verschärfen. Zwar werden auch sie von einem übermächtigen Schicksal oft in die Enge getrieben, aber weil Gott ihnen einen ‚Zufluchtsraum‘ anbietet (vgl. 2 Kor 4,8) – weil seine Liebe sie aus den Wirren der Welt hebt –, widerstehen sie dem Werben des Schicksals, es anzuerkennen und ihm um den Hals zu fallen (vgl. Lk 10,19).

Glaubende Menschen sehen sich in einem Zwischenzustand. Sie können es kaum erwarten, dass göttliche Wahrheit und menschliche Wirklichkeit zu einer ewigen Einheit verschmelzen, doch solange die Vereinigung von Himmel und Erde noch aussteht und nur vereinzelte Spuren der göttlichen Wahrheit in der Welt zu finden sind, üben sie sich in Geduld (vgl. Röm 5,3-5). Sie wissen, dass die Überwindung der Welt durch das Ankommen des Reiches allein von Gott in Gang gesetzt und nur von ihm vollendet werden kann. So sehr *hoffen* sie auf Gottes Zukunft, dass sie trotz der gegenwärtigen Bedrängnisse weder zu passiven Fatalisten noch zu aktiven Schicksalsverehrerern werden; der ‚amor fati‘ ist für sie keine Option.

Auch wenn vieles noch nicht sichtbar ist und die Vollendung der Gottesherrschaft noch aussteht, haben die Glaubenden die Gewissheit, dass die Versöhnung von Himmel und Erde bereits *wahr* ist (vgl. Eph 1,10). Deshalb verstehen sie sich als Menschen, die zwar „dem Fleisch nach“ den schicksalhaften Bedingungen der Wirklichkeit noch unterworfen sind, aber „dem Geist nach“ (Röm 8,4) schon in der ewigen Wahrheit Gottes leben. Weil sie damit gewissermaßen aus der Welt herausgenommen sind, können sie der Welt und ihren Widerfahrnissen *in großer Freiheit* gegenüberzutreten. Im Vertrauen, dass Gott sie geheilt und gerettet hat, dürfen sie die ‚echten‘ – aber auch nur die echten – Unverfügbarkeiten der Wirklichkeit so unverfügbar sein lassen, wie sie sind; sie brauchen sich nicht (um der Selbstachtung willen) in einen Kampf zu verstricken, den sie nicht gewinnen können, und sie brauchen sich nicht (aus purer Not) mit einer schicksalhaften Welt zu verbünden, die keinen Halt gibt. Denn mit dem Beistand des göttlichen Geistes durchschauen sie, dass die schicksalhafte Wirklichkeit zwar vorgaukelt, allmächtig, endgültig und alternativlos zu sein, es aber in Wahrheit nicht ist (vgl. Joh 12,31; 14,30; 16,11; Eph 1,17-23; Offb 1,15). Weil sie Gottes Treue zu den Menschen und ihre Liebe zu ihm absolut ernstnehmen (und um Gottes Eifersucht wissen), werden sie die Mächte der

Welt nicht anerkennen oder gar lieben. Die Glaubenden akzeptieren die Welt mit ihren willkürlich-schicksalhaften Unverfügbarkeiten zwar als ihren momentanen Lebensort, aber sie wissen zugleich, dass sie nur durchreisende Gäste auf dem Weg zu ihrer wahren Heimat sind. Deshalb haben sie ein eigentümlich ambivalentes Verhältnis zur Welt, in der sie leben: Auf der einen Seite wenden sie sich ihr zwar zu und nehmen die Herausforderungen des Daseins an; doch auf der anderen Seite distanzieren sie sich von ihr und versuchen, ihr existentielles Anderssein zu bewahren (vgl. Joh 17,14-16). Weil sie an das Größere und Erlöser glauben, schreiben sie die Wirklichkeit nicht fest, sondern sehen das, was ist, vor dem Hintergrund dessen, was möglich ist; und weil sie von der Hoffnung erfüllt sind, dass „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,31) und alles der göttlichen Verwandlung harret (vgl. 1 Kor 15,51f.; 2 Kor 3,18), empfinden sie Mitleid mit jenen, die von der Endgültigkeit des Faktischen – also auch von der Alternativlosigkeit des Unverfügbaren – überzeugt sind. Von Herzen gönnen sie jedem das von Gott verheißene Heil, und soweit es in ihren bescheidenen Kräften steht, versuchen sie schon heute, kleine Spiegel der kommenden Herrlichkeit zu sein (vgl. 2 Kor 3,18). Obwohl sie wissen, dass sie noch in der Erwartung und noch nicht in der Erfüllung leben, bedeutet ihnen die Wahrheit Gottes so viel und die „Weisheit der Welt“ so wenig (1 Kor 1,20), dass sie letztlich sogar die Freiheit haben, ihr eigenes Leben geringzuachten (vgl. Joh 12,25).

Im Vertrauen, dass „Gottes Macht“ die Glaubenden solange in dieser Welt „behütet“, bis sie jenes endgültige Heil erlangen, das „am Ende der Zeiten offenbart werden soll“ (1 Petr 1,5), erliegen sie nicht der Versuchung, den gegenwärtigen Zustand der Wirklichkeit als Gradmesser für die Glaubwürdigkeit der göttlichen Wahrheit zu nehmen. Sie sind überzeugt, dass nicht „die Weisheit dieser Welt oder die Machthaber dieser Welt“ (1 Kor 2,6) über die Wahrheit Gottes urteilen, sondern dass die Wahrheit Gottes – und das ist seine allmächtige Liebe – über die Mächte und Gewissheiten der Welt richtet (vgl. z.B. Ps 96,13; Joh 8,26; 9,39).

Während die Philosophen die Vernunft anstrengen, um Wahrheit in der Wirklichkeit zu finden, und die weltlichen ‚Macher‘ alles aufbieten, um die Wirklichkeit nach *ihrer* ‚Wahrheit‘ umzugestalten, sind die Glaubenden weitaus bescheidener und demütiger: Denn wie sie nicht der menschlichen, sondern der von Gott geoffenbarten Wahrheit vertrauen, so setzen sie auch nicht allein auf ihre eigene Kraft, sondern auf die Allmacht ihres himmlischen Vaters. Im Unterschied zur Welt gründet ihre Hoffnung nicht in einem genialen Gedanken, nicht in einer Weltformel und auch nicht in einem optimalen politischen System, sondern einzig im Treueversprechen des liebenden, personalen und allmächtigen Gottes; ihn bitten sie nicht um etwas Bestimmtes, sondern ihn bitten sie um ihn, um seine Freundschaft. Von ihm erwarten sie ihre Erlösung und hoffen, dass er dem Zustand der Welt möglichst schnell

ein Ende zu mache. Deshalb lassen sie nicht nach, immer wieder darum zu beten, dass sein Reich – dass seine Wahrheit – endlich komme (vgl. Mt 6,10).

VI. Damit es nicht nur Schicksal ist.

...brauchte man eigentlich nicht mehr zu tun, als das, was einem schicksalhaft widerfährt, und die, denen man schicksalhaft begegnet, wahrhaft *gut sein zu lassen*.

Denn nur jenes unverfügbar Schicksalhafte, das man *wahrhaft* gut sein lässt, verliert den Stachel des Verhängnisses, so dass man es nicht mehr als bedrohliche Einengung empfindet, sondern die verlorene Freiheit zurückgewinnt. Nicht im kämpferischen Beseitigen und auch nicht im gutgemeinten Übersehen des Unverfügbaren, sondern in dessen bedingungslosem Gut-sein-Lassen liegt das Geheimnis aller Versöhnung – auch der Versöhnung mit dem Schicksal. Was einem zuvor als Feind gegenüberstand, kann durch den Zauber der gut-sein-lassenden Bejahung vielleicht sogar zum Freund werden (vgl. z.B. den „Sonnengesang“ des Franz von Assisi).

Doch um schicksalhafte Widerfahrnisse in verantworteter Weise bejahen und gut sein lassen zu können, braucht es überzeugende Gründe. Alle vier vorgestellten Schicksalshermeneutiken wollen diese Gründe liefern. Sie bieten rationale Rechtfertigungen und Erklärungen, warum es – trotz aller Einwände – möglich und vielleicht sogar vernünftig ist, das widerfahrene Schicksal gut sein zu lassen und anzunehmen. Zwar hat jede Hermeneutik ihr spezifisches Paradigma, doch kommen alle Konzepte in der Absicht überein, angesichts schlimmer Schicksalserfahrungen ein *Trostangebot* zu machen. Weil sie sehen, wie sehr Menschen unter ihrem Schicksal leiden müssen und wie nahe sie oft dem Zusammenbruch sind, bemühen sich alle Hermeneutiken aufs Intensivste, die von Verzweiflung Bedrohten dazu zu bewegen, ihr Schicksal auch dann gut sein zu lassen, wenn es dem spontanen Empfinden widerspricht. Insofern sind Schicksalshermeneutiken immer auch Versuche, dem Schicksalhaften seine Verhängnishaftigkeit zu nehmen.

Die Hermeneutiken der Kapitel A, B und C zeigen ein weites Panorama scheinbar ewiggültiger und immerwährender Zusammenhänge, in die sie die schicksalhaften Widerfahrnisse vernünftig einordnen. Unabhängig davon, ob sie die schicksalhaften Ereignisse, mit denen Menschen es zu tun bekommen, dem Wirken transzendenter Schicksalsmächte (Kap. A), der Geltung der Naturgesetze (Kap. B) oder einem ursprünglichen Weltprinzip (Kap. C) zuschreiben, wollen sie die Schicksals-Besorgten beruhigen, indem sie deutlich machen, dass das Unverfügbare keineswegs irrational und furchteinflößend sei, sondern der vernünftigen Ordnung der Welt entspreche

und deshalb gewissermaßen ‚in Ordnung‘ sei. Mit ihren rationalen Einordnungen und Begründungen neutralisieren sie die Anstößigkeit des Schicksalhaften und fordern zugleich dazu auf, es gut sein lassen. Wenn der Mensch sich am Unverfügbaren stoße, dann sei es ein Problem des Menschen, nicht aber der Welt. Diese sei – weil wirklich – *wahr*, und wenn der Mensch sich mit seiner wahren Wirklichkeit versöhnen wolle, *müsse* er sich selbst, nicht aber die Welt ändern.

Es ist kaum zu übersehen, dass die Schicksalshermeneutiken A bis C gewissermaßen *mit Wahrheit zwingen*. Mal offensiv, mal dezent haben sie den Anspruch, eine Universalerklärung für alles Sein und Geschehen zu liefern, und nun übertragen sie diese Erklärung als Schicksalshermeneutik auf das Unverfügbarkeitserleben des Menschen. Unabhängig vom jeweiligen Inhalt sind sie der Überzeugung, den Archimedischen Punkt – die Wahrheit der Welt! – gefunden zu haben, um hieran alles – auch das Schicksalhaft-Unverfügbare – aufhängen zu können. Folgt man ihrer Grundannahme, bleibt einem *keine Wahl*, als es so zu sehen, wie sie es sehen. Die Wahrheit der Welt duldet keinen Widerspruch, und wer es unternimmt, seinem Empfinden mehr zu vertrauen als der behaupteten Wahrheit, gerät unter Rechtfertigungsdruck. Denn wenn es die Wahrheit der Welt ist, dass schicksalhafte Unverfügbarkeiten wesentlich zu ihr gehören und dass von diesen Unverfügbarkeiten auch Menschen betroffen werden, dann hat man dies hinzunehmen – man *muss* es gut sein lassen, weil es ‚in Ordnung‘ ist.

Dagegen ist die Schicksalshermeneutik des Kapitels D eher *schwach*. Sie erwartet nicht, dass der vom Schicksal gepeinigte Mensch kleinbeigibt und sich die schlimmen Unverfügbarkeiten durch Einsicht in höhere Ordnungen oder durch Anerkennung ewiger Notwendigkeiten schönredet. Sie lässt ihm die Hoffnung auf eine andere – weniger schicksalsbestimmte und weniger leidvolle – Welt, aber sie bietet ihm zugleich an, sich schon hier und heute mit den Schicksalhaftigkeiten seiner konkreten Wirklichkeit zu versöhnen. Zwar präsentiert die theologische Hermeneutik keine Wahrheit – sie will nicht mit der Dominanz des Absoluten nötigen –, und doch zeigt sie einen Weg zu einem gelungenen Dasein: Sie lockt mit der *Freiheit durch Liebe*, und sie lockt mit Mitteln, die dieser Liebe nicht widersprechen. Insofern ist die theologische Schicksalshermeneutik ein ‚sanftes‘ Angebot – eher eine Einladung als ein zwingendes logisches Konstrukt. Sie will für die Option der Liebe werben und Menschen dafür gewinnen, dem zu vertrauen, der die Liebe selbst ist und alle Liebe verbürgt.

Weil die theologischen Schicksalshermeneuten glauben, dass allein die *Liebe* die Größe und Kraft besitzt, alles und jeden gut sein zu lassen, und weil sie sich in der Liebe ihres Gottes bereits unbedingt bejaht und angenommen wissen – weil ihr Gott sie so, wie sie sind, gut sein lässt –, wollen auch sie im Rahmen dessen, was ihnen möglich ist, ebenfalls alles und jeden gut sein lassen. Doch anders als die Wahrheits-

Hermeneuten *müssen* Glaubende nicht das gut sein lassen, wogegen sich ihr Herz wendet – ihnen ist angeboten, es gut sein lassen zu *dürfen*. Sie vertrauen nicht auf die ‚Wahrheit‘ ihrer eigenen Erkenntnis, die ihnen vergaukeln will, die gefundenen Weltformeln, die ewigen Naturgesetze oder das Recht des Stärkeren seien wahr, sondern sie verlassen sich auf die Wahrheit ihres Gottes, der ihnen gewissermaßen persönlich in die Hand versprochen hat, dass alles – in seiner treuen und allmächtigen Liebe – gut werden könne.

Dabei reicht das Gut-sein-lassen-Können derjenigen, die sich zum Gut-sein-lassen-Wollen entschieden haben, weiter und tiefer als rationales *Verstehen*. Denn ließe man nur das gut sein, was man verstanden, begriffen und durchschaut hätte, bliebe man weiterhin in der unseligen Richterposition über Gut und Böse. Man sähe im Anderen nicht dessen ursprüngliche Anerkennungswürdigkeit und dessen kindliche Anerkennungsbedürftigkeit, sondern würde sich herausnehmen, Anderen das Gut-Sein zuzusprechen oder zu verweigern; man erhöbe sich nicht nur über seine Mitmenschen, sondern auch über die Welt und unterschiede zwischen dem Zustimmungswürdigen und dem Verurteilungswerten – und machte so den Wert von allem und jedem vom eigenen Urteil abhängig.

Wer nicht *voraussetzungslos* gut sein lassen will, fördert indirekt eine Kultur, in der man um Anerkennung und Respekt kämpfen muss. Weil man in einer solchen Atmosphäre sich selbst und die Mitmenschen nur dann ‚gutfindet‘, wenn es auch etwas ‚Gutes‘ zu finden gibt, müssen alle sich selbst nicht nur ‚gut‘, sondern nach Möglichkeit auch ständig besser machen. In einem erniedrigenden und unbarmherzigen Akt der Selbstrechtfertigung hat jeder ‚plausible Gründe‘ zu liefern, die ihn dafür qualifizieren, von den richtenden Mitmenschen für ‚gut‘ befunden zu werden. Denn allen ist eines klar: Wer nichts ‚Gutes‘ zu bieten hat, darf keine Anerkennung erwarten.

Wahrhaft Gut-sein-Lassen meint jedoch, auch und gerade die von *Herzen* gut sein zu lassen, die in den Augen der Welt nichts Gutes (mehr) zu bieten haben; wahrhaft Gut-sein-lassen bedeutet, auch das gut sein zu lassen, was der *Verstand* nicht versteht, was dem eigenen Wertempfinden und Sinnanspruch vielleicht sogar zuwiderläuft und was man aus vernünftigen Gründen wahrscheinlich ablehnen müsste. Wahrhaft gut sein zu lassen, ist keine Tugend des Rechts oder des Verstandes, sondern eine Tugend der Liebe. Denn nur Liebende sind bereit, etwas gut sein zu lassen – und auszuhalten –, dessen Gut-Sein die Welt nicht erkennt.²⁹² Liebende *verlassen* sich darauf, dass das, was sie allein um der Liebe willen gut sein lassen können, in *Wahrheit* gut ist. Weil sie sich nicht zum Richter über den Geliebten machen wollen,

²⁹² Vgl. Michael NOVIAN, Salzburger Hochschulwochen: Sinn für das Unverfügbare, in: Christ in der Gegenwart 33 (2009), 366.

sehen sie mehr und tiefer. Sie glauben an den ursprünglichen und unverlierbaren Wert von jedem, und deshalb können sie alles, was unverfügbar zu einem Menschen gehört, um dessentwillen gut sein lassen. Es scheint, als könne es nur die Liebe dazu fähig, *alles* einzuschließen, *allem* standzuhalten und sich nichts zum Verhängnis werden zu lassen.

Wohlgemerkt – die Option des Gut-sein-Lassens gilt *nur* dem tatsächlichen und absoluten Schicksal, nicht jedoch den angeblichen, vermeintlichen oder bequemen ‚Unverfügbarkeiten‘, und erst recht gilt es nicht jenen ‚Unabänderbarkeiten‘, die von ihren Nutznießern als ‚Schicksal‘ bezeichnet werden. Denn die Entscheidung zum Gut-sein-Lassen bedeutet gerade nicht, zu allem, was als ‚unverfügbar‘ daherkommt, Ja und Amen zu sagen; stattdessen wird es gelten, genau zu sehen und klug zu unterscheiden, was *unzweideutig* Schicksal ist und was nicht. Nur das tatsächlich Schicksalhafte verdient Respekt.

Deshalb sind Glaubende bereit, letztlich alles – auch das, was ihnen schicksalhaft zugestoßen ist und noch zustoßen wird – unter den *Segen* ihres treuen Gottes zu stellen. Dieser Gott, der im Menschen Jesus Christus das Schicksal der Menschen teilte und der seiner Schöpfung in ihrer schicksalhaften Geschichte unverbrüchlich verbunden bleibt, hatte bereits am Anfang verheißen – und diese Verheißung hat er niemals zurückgenommen –, dass alles *gut* ist und alles *gut* wird.

Menschen, die im guten Geist dieses Gottes leben, dürfen wie er alles gut sein lassen. Sie müssen es nicht – sie dürfen es.
Es wäre ein Weg zum Heil.

Und vielleicht würde es schon genügen, diese Hoffnung – im glaubenden Vertrauen auf den Segen Gottes – nicht zu verlieren, etwa so, wie es der Erzbischof Alberto Tobar aus Cuenca in Ecuador in einer Predigt zum Ausdruck bringt:

„Schau nach vorne! Und dies sagt uns der Herr:
Beklage dich nicht so viel; verfluche nicht so viel; lästere nicht so viel;
sei nicht das Opfer von allem;
sei nicht so hochmütig;
feiere deine Totenfeier nicht vor deinem Tod;
erkläre dich nicht zum Witwer, bevor du überhaupt eine Frau hast.
Heulsuse! Nimm den Pflug und pflüge! Schau nicht nach hinten!

...und wenn das ‚Schicksal‘ kein Verhängnis ist?

Nach hinten schauen, ist Sache der kleinlich Nachtragenden, der Zwerge, die nach Größe streben.

Akzeptiere dich, wie du bist, und pflüge!

Ich glaube an Gott, den Herrn!²⁹³

²⁹³ Zit. nach: Peter KORNEFFEL, „Das ist es, was einige Politiker so stört, daß man nicht mehr ihren Diskurs hört, sondern den Diskurs Jesu, das Evangelium“, in: Die Armen zuerst. 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe, hg. v. Johannes Meier, Mainz 1999, 191 (Interpunktion leicht geändert).

E. ERLÄUTERUNGEN UND LITERATURVERZEICHNIS

Im Großen und Ganzen folgt die Arbeit der „Neuen Deutschen Rechtschreibung (2006)“; wo es jedoch der Eindeutigkeit dient, wird von ihr abgewichen.

In Zitaten wurden in der Regel die Rechtschreibung und Zeichensetzung des Originals beibehalten und nicht der „Neuen Rechtschreibung“ angepasst.

<i>Kursiv</i>	= inhaltliche Hervorhebung
,einfache' Anführungszeichen im Zitat	= uneigentliche Wortverwendung oder Zitat
„doppelte“ Anführungszeichen	= ausschließlich bei Zitaten
[eckige Klammern] in Zitaten	= Hinzufügungen des Verfassers (st. p.)
[eckige Klammern] in Anmerkungen	= Übersetzung vom Verfasser (st. p.)

Schrift: Minion Pro Condensed Caption

VERZEICHNIS DER VERWENDETEN LITERATUR

Adam, Reinhard, 1945 – Schicksal und Aufgabe. Historische Bemerkungen zur Katastrophe des 2. Weltkriegs, Würzburg 1958.

Adorno, Theodor W., Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1966.

Aertsen, Jan A./Pickavé, Martin (Hg.), „Ende und Vollendung“. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter. Mit einem Beitrag zur Geschichte des Thomas-Instituts der Universität zu Köln anlässlich des 50. Jahrestags der Institutsgründung, Berlin 2002.

Ahn, Gregor, Art. „Schicksal“ (religionsgeschichtlich), in: TRE 30, Berlin 2003, 102-107.

Algra, Keimpe, Chrysipp. Systematik und Polemik in der frühen Stoa, in: Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hg. v. Michael Erler/Andreas Graeser, Darmstadt 2000, 39-54.

Allan, Douglas, Per Anhalter durchs Universum,

Anders, Günther, Die atomare Bedrohung, München 1983.

Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2000 (1997).

Antes, Peter, Religionen in den Theorien der Religionswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1 (Traktat: Religion), Freiburg 1985, 34-56.

Anzenbacher, Arno, Einführung in die Philosophie, Freiburg-Basel-Wien 1981, hier: 82002.

Aram, Kurt, Magie und Zauberei in der Alten Welt, Köln 1998 (Originalausgabe 1927).

- v. Arnim, Johannes/Adler, Max, Stoicorum veterum fragmenta, 4 Bde. (Nachdruck), Stuttgart 1979.
- Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. v. Franz Dirlmeier, Stuttgart 1986.
- Assheuer, Thomas, Der künstliche Mensch, in: DIE ZEIT Nr. 12 (15.3.2001), 49
- Augustinus, Aurelius, Die Bekenntnisse. Übertragung, Einleitung und Anmerkungen v. Hans Urs von Balthasar (= Christliche Meister, Bd. 25), Einsiedeln 1985.
- Ders., Vom Gottesstaat (De civitate dei), Vollständige Ausgabe in einem Band, München 2007.
- Bacon, Francis, Neues Organon/Novum Organum (lat./dt.), hg. v. Wolfgang Krohn, übers. v. Rudolf Hoffmann (2 Bde.), Hamburg ²1999.
- Bächli, Andreas, Heraklit. Einheit der Gegensätze, in: Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik, Michael Erler/Andreas Graeser, Darmstadt 2000, 56-71.
- Baltes, Matthias, Boethius. Staatsmann und Philosoph, in: Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hg. v. Michael Erler/Andreas Graeser, Darmstadt 2000, 208-224.
- Barner, Wilfried/Detken, Anke/Wesche, Jörg (Hg.), Texte zur modernen Mythentheorie, Stuttgart 2007.
- Barthes, Roland, Mythen des Alltags, übers. v. Helmut Scheffel, Frankfurt a.M. (franz. Originalausgabe 1957), hier: ²⁶2009 (¹1964).
- Bauer, Dieter, „...und nicht wie die Schriftgelehrten.“ Die Botschaft der Dämonenaustreibungen bei Markus, in: Bibel heute 137 (1999), 11-13.
- Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986.
- Benjamin, Walter, Illuminationen (= Ausgewählte Schriften, Bd. 1), Frankfurt a.M. ¹²2001 (¹1977).
- Benz, Arnold/Vollenweider, Samuel, Würfelt Gott? Ein außerirdisches Gespräch zwischen Physik und Theologie, Düsseldorf 2000.
- Berger, Klaus, Wer bestimmt unser Leben? Schicksal – Zufall – Fügung, Gütersloh 2002.
- Ders., Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, Gütersloh 1999.
- Berger, Peter L., Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive, München ³1982.
- Bergman, Jan, I Overcome Fate. Fate Harkens to Me, in: Fatalistic Beliefs in religion, folklore, and literature, hg. v. Helmer Ringgren, Stockholm 1967, 35-51.
- Bergmeier, Roland, Art. „Schicksal“ (Altes Testament und Judentum), in: TRE 30, 107-110.
- Berne, Eric, Spiele der Erwachsenen. Psychologie der menschlichen Beziehungen, Reinbek (¹1970) 1991.
- Bernhardt, Reinhold, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Münster ²2008 (Gütersloh ¹1999).
- Bieri, Peter, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eignen Willens, München 2001.
- Biestler, Max, Schuld oder Schicksal. Eine geschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1946.
- Birnbacher, Dieter, Arthur Schopenhauer. Wille und Weltverneinung, in: Philosophen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, hg. v. Margot Fleischer/Joachim Hennigfeld, Darmstadt 1998, 123-143.
- Biser, Eugen, Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott, Darmstadt 2007.
- Blank, Josef, Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung, in: Sühne und Versöhnung, hg. v. Josef Blank/Jürgen Werbick (= Theologie zur Zeit 1), 21-91, Düsseldorf 1986.
- Blasius, Rainer, Der Ton macht die Musik, in: FAZ Nr. 198 (27.8.2003), 7.

- Blume, Dieter*, Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance, Berlin 2000.
- Blumenberg, Hans*, Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a.M., Neuausgabe ³2003 (¹1966).
- Ders.*, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt a.M. Neuausgabe ²2002 (¹1979).
- Ders.*, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. Neuausgabe 2003 (¹1981).
- Ders.*, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. Neuausgabe 2001 (¹1986).
- Ders.*, Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt a.M. Neuausgabe ⁵2003 (¹1987).
- Ders.*, Die kopernikanische Wende, Frankfurt a.M., 1965
- Ders.*, Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1981.
- Ders.*, Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1999.
- Ders.*, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. Neuausgabe 2006 (¹1979).
- Bobzien, Susanne*, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, Oxford 1998.
- Bock, Wolfgang/Benjamin, Walter*, Die Rettung der Nacht. Sterne, Melancholie und Messianismus, Bielefeld 2000.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus*, Trost der Philosophie, übers. u. hg. v. Karl Büchner, Stuttgart 2002.
- Bolle, Kees W.*, Art. „Fate“, in: The Encyclopedia of Religion 5, hg. v. Mircea Eliade/Charles J. Adams, New York 1987, 290-298.
- Bonhoeffer, Dietrich*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, München 1985.
- Boulnois, Olivier*, Unser Gottesbild und die Vorsehung, in: IKZ (Communio) 31 (2002), 303-323.
- Bours, Johannes*, Der Mensch wird des Weges geführt, den er wählt. Geistliches Lesebuch, Freiburg 1988.
- v. Brachel, Hans-Ulrich/Mette, Norbert* (Hg.), Kommunikation und Solidarität, Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg (CH)/Münster 1985.
- Breidbach, Olaf*, Die Materialisierung des Ich. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1996.
- Bremmer, Jan Nicolaas*, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, Darmstadt 1996.
- Broer, Ingo*, Auferstehung und ewiges Leben, in: „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8, 24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute, hg. v. Ingo Broer/Jürgen Werbick, Stuttgart 1988, 67-94.
- Brosseder, Claudia*, Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen, Berlin 2004.
- Bruker, Max Otto*, Unsere Nahrung – unser Schicksal, Lahnstein ³⁸1999.
- Bunge, Mario/Mahner, Marten*, Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft, Stuttgart 2004.
- Burkert, Walter*, Art. „Griechische Religion“, in: TRE 14, 235-253.
- Camus, Albert*, Der Mythos des Sisyphos, Neuübersetzung, Reinbek 2000.
- Capelle, Wilhelm*, Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte, Stuttgart ⁹2008 (¹1968).

- Cavendish, Richard/Ling, Trevor O.* (Hg.), *Mythologie. Eine illustrierte Weltgeschichte des mythisch-religiösen Denkens*, Frechen o. J.
- Ceelen, Petrus*, *Warum gerade ich? Offene Fragen zum Thema Leid*, Ostfildern 2000.
- Cicero (Marcus Tullius Cicero)*, *Über das Schicksal/De fato* (lat./dt.), hg. u. übers. v. Karl Bayer, Düsseldorf/ Zürich 2000.
- Ders.*, *De natura deorum/Über das Wesen der Götter* (lat./dt.), übers. u. hg. v. Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 2003.
- Cioran, Emile M.*, *Vom Nachteil, geboren zu sein*. Frankfurt a.M. Neuauflage 2008 (¹1979).
- Daetz-Centrum Lichtenstein*, *Meisterwerke in Holz präsentieren Kulturen der Welt* (= Sächsische Museen, Bd. 16), hg. v. Joachim Voigtmann, Sächsischen Landesstelle für Museumswesen Chemnitz 2004.
- Dahlke, Rüdiger*, *Woran krankt die Welt? Moderne Mythen gefährden unsere Zukunft*, München 2001.
- Dalfen, Joachim*, *Marc Aurel, „Werde so, wie die Philosophie dich haben will“*, in: *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike* hg. v. Michael Erler/Andreas Graeser, Darmstadt 2000, 128-144.
- Dautzenberg, Gerhard*, *Reich Gottes und Erlösung*, in: *„Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“* (Röm 8,24). *Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute*, hg. v. Ingo Broer/ Jürgen Werbick (= Stuttgarter Bibelstudien 128), Stuttgart 1988, 43-66.
- Delp, Alfred*, *Siebenfache Erlösung der Welt*, hg. v. Roman Bleistein, Frankfurt a.M. 1986.
- DER SPIEGEL*, Art. „So ändern sich die Dinge“, Nr. 40 (1972), 153-156 (o. Verfasser).
- Derry, Gregory*, *Wie Wissenschaft entsteht. Ein Blick hinter die Kulissen*, Darmstadt 2001.
- Deselaers, Paul*, *Wenn nicht ‚nützlich‘ – dann nicht gefragt? Erwägungen zum Diakon- und Priestersein als Zeugnis von der ‚Schönheit Gottes‘*, in: *Der Prediger und Katechet* 138 (1999, Heft 2), 251-261.
- Detering, Heinrich*, *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Göttingen 2010.
- Deuser, Hermann*, Art. „Vorsehung“ (systematisch-theologisch), in: *TRE* 35 (Berlin 2003), 302-323.
- Die Fragmente der Vorsokratiker* (gr./dt.) von Hermann Diels, hg. v. Walther Kranz, 3 Bde., Zürich-Hildesheim 1992-93.
- Diogenes Laertius*, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. Otto Apelt, 2 Bde., Leipzig ¹1921, unter Mitarbeit v. Hans Günter Zekl neu hg., Berlin ²1967, hier: ungekürzte Sonderausgabe Hamburg 1998.
- Dirscherl, Erwin*, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006.
- Dietrich, Bernhard Clive*, *Death, Fate and the Gods. The development of a religious idea in Greek popular belief an in Homer* (= University of London Classical Studies III), London 1965.
- Dohmen, Christoph*, Art. „Paradies“ (biblisch-theologisch), in: ³LThK 7, 1360-1362.
- Dolch, Heimo*, *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme*, Freiburg 1954.

- Dolch, Heimo*, Diskussion, in: *Zufall – Freiheit – Vorsehung* (= Grenzfragen, Bd. 5), hg. v. Norbert A. Luyten, Freiburg/ München 1975, 354-389.
- Dorschel, Andreas*, *Nachdenken über Vorurteile*, Hamburg 2001.
- Dostojewski, Fjodor M.*, *Schuld und Sühne*, Klagenfurt 2000.
- Durschmied, Erik*, *Hexen, Tod und Teufelswerk*, Bergisch-Gladbach 2004.
- Eagleton, Terry*, *Der Sinn des Lebens*, Berlin 2008 (engl. Originalausgabe: *The Meaning of Life*, Oxford 2007).
- Ebeling, Hans* (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996.
- Ders.*, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. I, Tübingen 1979.
- Eckermann, Johann Peter*, *Gespräch mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Neue Ausgabe, hg. v. Fritz Bergemann, Wiesbaden 1955.
- Ego, Beate*, Art. „Schechina“, in: ³LThK, Bd. 9, 115.
- Eisermann, Gottfried*, *Schicksal und Zufall. Aus Goethes Leben*. Bonn 1998.
- Elbing, Ulrich*, *Nichts passiert aus heiterem Himmel – es sei denn, man kennt das Wetter nicht. Transaktionsanalyse, geistige Behinderung und sogenannte Verhaltensstörungen*, Dortmund 2003.
- Eliade, Mircea*, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1-4 (Lizenzausgabe WBG, Darmstadt), Freiburg 2002 (Originalausgabe Paris 1976).
- Epiktet*, *Handbüchlein der Moral und Unterredungen*, hg. v. Heinrich Schmidt, neubearb. v. Karin Metzler, Stuttgart ¹¹1984.
- Epikur*, *Briefe, Sprüche, Werkfragmente (gr./dt.)*, hg. u. übers. v. Hans-Wolfgang Krantz, Stuttgart ²1985.
- Epicurea*, hg. v. Hermann Usener, Leipzig 1887 (Nachdruck Stuttgart 1966).
- Erbricht, Paul*, *Wieweit trägt Darwins Mechanismus von Zufall und Selektion?, in: Evolution als Schöpfung? Ein Streitgespräch zwischen Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern*, hg. v. Paul Weingartner, Stuttgart 2001, 187-217.
- Erler, Michael*, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, hg. v. Hellmut Flashar. *Die Philosophie der Antike 4: Die hellenistische Philosophie*, 1. Halbbd., Basel 1994, 29-490.
- Ders.*, *Proklos. Metaphysik als Übung der Einswerdung*, in: *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike*, hg. v. Michael Erler/Andreas Graeser, Darmstadt 2000, 190-207.
- Erler, Michael/Graeser, Andreas* (Hg.), *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike*, Darmstadt 2000.
- Essen, Georg*, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, in: *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, hg. v. Klaus Müller, Regensburg 1998, 23-44.
- Ders.*, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001.
- Ders.*, Art. „Vorsehung“ (theologie- u. dogmengeschichtlich/systematisch-theologisch), in: ³LThK 10, 897-899.
- Ettl, Claudio*, *Die Dämonisierung der Welt. Teufel und Dämonen im Frühjudentum*, in: *Bibel heute* 137 (1999), 7-10.

- Eysenck, Hans-Jürgen*, Biologische Grundlage des sozialen Verhaltens, in: Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium, München 1977, 68-90.
- Fagan, Brian*, Die Macht des Wetters. Wie das Klima die Geschichte verändert, Düsseldorf 2001.
- Faggini, Giuseppe*, Art. „Fate and Fatalism“, in: New Catholic Encyclopedia 5, 636-639.
- Faraone, C.A.*, Talismans & Trojan Horses, Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual, New York 1992.
- Feest, Christian*, Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas (= Kleine Bibliothek der Religionen, Bd. 9, hg. v. Adel Theodor Khoury), Freiburg 1998/2003.
- Feldmeier, Reinhard*, Wenn die Vorsehung ein Gesicht bekommt, in: Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. Kratz/Hermann Spieckermann, Tübingen 2008, 147-170.
- Finger, Evelyn*, Das Buch der Stunde (Rez. zu Juli Zeh, Corpus Delicti. Ein Prozess, Frankfurt a.M. 2009), in: DIE ZEIT Nr. 10 (26.2.2009).
- Fischer, Georg/Backhaus, Knut*, Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten Testaments (= Die Neue Echter Bibel, Themen 7), Würzburg 2000.
- Fischer, Klaus P.*, Die Sache mit dem Teufel. Teufelsglaube und Besessenheit zwischen Wahn und Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 1980.
- Ders.*, „Er heilte ihre Kranken“ (Mt 14,14), Heilung und Heil – eine verlorene Einheit?, in: Orientierung 23/24 (2000), 251-257.
- Ders.*, Schicksal in Theologie und Philosophie, Darmstadt 2008.
- Ders.*, Das Schicksal, die Schwermut und der Glaube, in: Orientierung 17 (2008), 178-180.
- Fleischer, Margot*, Friedrich Nietzsche. Dionysische Bejahung der Welt, in: Philosophen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, hg. v. Margot Fleischer/Jochem Hennigfeld, Darmstadt 1998, 179-198.
- Flückiger, Hansueli*, Sextus Empiricus. Denker ohne Position, in: Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hg. v. Michael Erler/Andreas Graeser, Darmstadt 2000, 145-159.
- Forschner, Maximilian*, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Darmstadt 2¹⁹⁹⁵.
- Ders.*, Epikur. Aufklärung und Gelassenheit, in: Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hg. v. Michael Erler/Andreas Graeser, Darmstadt 2000, 16-38.
- Franke, Klaus*, Die Zukunft holt uns ein, in: DER SPIEGEL 7 (10.2.1997), 180-187.
- Frankl, Viktor E.*, Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, München 2005.
- Ders.*, Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, München 8²⁰⁰⁶.
- Ders.*, Der Wille zum Sinn, Bern 5²⁰⁰⁵.
- Ders.*, ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 29²⁰⁰⁸ (1¹⁹⁸²).
- Freud, Sigmund*, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Mit der neuen Folge, Hamburg 2010.
- Ders.*, Massenpsychologie und In-Analyse/Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt a.M. 8²⁰⁰⁷ (1¹⁹⁹³).
- Fried, Erich*, Es ist was es ist. Liebesgedichte, Angstgedichte, Zorngedichte, Berlin 1996.

- Frisch, Max*, Mein Name sei Gantenbein, Frankfurt a.M./Hamburg 1970.
- Fuchs, Gotthard/Werbick, Jürgen*, Scheitern und glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen, Freiburg 1991.
- Fuhrer, Therese*, Seneca. Von der Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit, in: Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hg. v. Michael Erler/Andreas Graeser, Darmstadt 2000, 91-108.
- Fuhrmann, Manfred* (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971.
- Fukuyama, Francis*, Ende des Menschen. Darmstadt 2002 (engl. Original: Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution, New York 2002).
- Galimberti, Umberto*, Die Sache mit der Liebe. Eine philosophische Gebrauchsanweisung, München 2007.
- Garff, Joakim*, Sören Kierkegaard. Biographie, München, 2005.
- Garrett, Laurie*, Das Ende der Gesundheit. Bericht über die medizinische Lage der Welt, München 2001.
- Dies.*, Die kommenden Plagen. Neue Krankheiten in einer gefährdeten Welt, Frankfurt 1996.
- Gellner, Christoph*, „Die Antwort der Literatur ist: Keine Antwort“. Theologie im Gespräch mit Günter Kunert, in: Orientierung 7 (2001), 79-84.
- Gelven, Michael*, Why me? A philosophical inquiry into face, Northern Illinois University Press 1991.
- Geyer, Christian*, In Sachen Gehirn. Jürgen Habermas ruft zur Ordnung: Der Adorno-Kongreß tanzt, in: FAZ Nr. 224 (26.9.2003), 35.
- Girard, René*, Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt/Main 1992 (franz. 1972).
- Ders.*, Hiob – ein Weg aus der Gewalt, Düsseldorf 1999 (franz. 1985).
- Ders./Vattimo, Gianni*, Christentum und Relativismus, hg. v. Pierpaolo Antonello, Freiburg 2008.
- Gloy, Karen*, Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Das Verständnis der Natur, Köln 1995.
- v. Goethe, Johann Wolfgang*, Dichtung und Wahrheit (= Goethes Werke, hg. v. Christian Christensen, Bd. 1.), Hamburg 1925, 7.
- Ders.*, Faust I, hg. v. Erich Trunz, München 1986.
- Goller, Hans*, Das Rätsel von Körper und Geist. Eine philosophische Deutung, Darmstadt 2003.
- Graf, Fritz*, Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996.
- Greshake, Gisbert*, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg 1992 (¹1977).
- Ders.*, Glück und Heil, in: CGG 9, Freiburg/Basel/Wien 1980, 101-139.
- Ders.*, Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg 1983.
- Groneberg, Brigitte*, Anzû stiehlt die Schicksalstafeln. Vorherbestimmung im Alten Orient, in: Vor-sehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. Kratz/Hermann Spieckermann, Tübingen 2008, 23-39.
- Gronemeyer, Marianne*, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt ²1996.
- Grün, Anselm*, Bilder von Seelsorge. Biblische Modelle einer therapeutischen Pastoral, Mainz 1991.
- Ders.*, Womit habe ich das verdient? Die unverständliche Gerechtigkeit Gottes, Münsterschwarzach ²2005.

- Guardini, Romano*, Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, Mainz/Paderborn ⁷1994 (¹1948).
- Ders.*, Das Ende der Neuzeit/Die Macht, Ein Versuch zur Orientierung – Versuch einer Wegweisung, Nachdruck Mainz ⁴2001 (Würzburg ¹1950).
- Günther, Horst*, Art. „Neuzeit, Mittelalter, Altertum“, in: HWP 6 (1984), 782-796.
- Gumbrecht, Hans Ulrich*, Art. „Modern, Modernität, Moderne“, in: Geschichtliche Grundbegriffe 4 (1978), 93-131.
- Gundel, Wilhelm*, Art. „Heimarmene“, in: Der Große Pauly 7, 2622-2645.
- Haag, Herbert*, Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen, Zürich ⁸1990 (¹1969).
- Habermas, Jürgen*, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1988.
- Ders.*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a.M. 2001.
- Ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005.
- Ders.*, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hg. v. Michael Reder/Josef Schmidt, Frankfurt a.M. 2008, 26-36.
- Häring, Hermann*, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999.
- Haffner, Sebastian*, Anmerkungen zu Hitler, München 1978.
- Hailer, Martin*, Götzen, Mächte und Gewalten (= Biblisch-theologische Schwerpunkte 33), Göttingen 2008.
- Hank, Rainer*, Erklär mir die Welt. Warum ist die Wirtschaft unser Schicksal?, in: FAZ.net vom 9.6.2008 ([http:// www.faz.net](http://www.faz.net)).
- Harmening, Dieter*, Art. „Wahrsagen“, in: ³LThK 10, 942f.
- Hatstrup, Dieter*, Der Traum von der Weltformel Oder Warum das Universum schweigt, Freiburg 2006.
- Ders.*, Einstein und der würfelnde Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie, Freiburg 2008.
- Heer, Friedrich*, Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität, München/Esslingen 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, hg. v. Gerhard Ruhbach (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 12), Gütersloh 1970.
- Heidegger, Martin*, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1984 (¹1926).
- Ders.*, Was ist Metaphysik?, Frankfurt ⁵1949 (1929).
- Ders.*, Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a.M. ⁸1997 (¹1954).
- Heim, Karl*, Der Schicksalsgedanke als Ausdruck für das Suchen der Zeit, in: *Ders.*, Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Berlin 1926, 380-403.
- Heinsohn, Gunnar*, Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion, Reinbek 1997.
- Helfferich, Christoph*, Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken, München 1998, hier: ³1999.
- Henningfeld, Jochem*, Sören Kierkegaard. Der subjektive Denker, in: Philosophen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, hg. v. Margot Fleischer/Jochem Hennigfeld, Darmstadt 1998, 88-102.

- Henrici, Peter*, Gottes Vorsehung in unserem Leben, in: IKZ 31 (2002), 324-331.
- Hesiod*, Theogonie, (gr./dt.), übers. u. hg. v. Otto Schönberger, Stuttgart 2002.
- Hierl, Konstantin*, Schuld oder Schicksal? Studie über Entstehung und Ausgang des Zweiten Weltkrieges, Heidelberg 1954.
- Hilberath, Bernd-Jochen/Schneider, Theodor*, Art. „Opfer“, in: NHTHG 4 (1991), 116-127.
- Hirschberger, Johannes*, Geschichte der Philosophie (2 Bde.), Freiburg-Basel-Wien ¹⁴1991 (¹1976).
- Hoffmann, Norbert*, Stellvertretung. Zur Theologie der Stellvertretung, Einsiedeln 1981.
- Hoffmann, Veronika* (Hg.), Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie, Frankfurt a.M. 2009.
- Holderegger, Adrian*, Person in der Perspektive von Theologie und Ethik, in: Bewusstsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch (= Studien zur theologischen Ethik 83), hg. v. Adrian Holderegger/Günter Rager, Freiburg (CH)/Freiburg 2000, 86-105.
- Homer*, Ilias (dt. Übersetzung, Nachwort und Register v. Roland Hampe), Stuttgart 2002.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. ¹³2001 (1969).
- Hossenfelder, Malte*, Epikur, München ²2006.
- Hossfeld, Frank-Lothar*, Wie sprechen die Heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament, von der Vorsehung Gottes?, in: Vorsehung und Handeln Gottes (= QD 115), hg. v. Theodor Schneider/Lothar Ullrich, Freiburg u.a. 1988, 72-93.
- Houellebecq, Michel*, Elementarteilchen, Köln 1999.
- Hübner, Kurt*, Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
- Ders.*, Art. „Mythos“, in: TRE 23, 608-624.
- Hülser, Karlheinz*, Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1987/1988.
- Huber, P.*, Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius (Diss.), Zürich 1976.
- Jäger, Lorenz*, Schöne Kunst des Schicksal-Lesens. Astrologie als kosmische Politik, in: FAZ Nr. 165 (19.7.2004), 33.
- Janowski, Bernd*, „Verstehst du auch, was du liest?“ Reflexion auf die Leserichtung der christlichen Bibel, in: Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (= QD 185), hg. v. Frank-Lothar Hossfeld, Freiburg u.a. 2001, 150-191.
- Jaspers, Karl*, Nietzsche und das Christentum, Hameln 1946 (nach einem Vortrag vom 12.5.1938).
- Ders.*, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1947.
- Jochmann, Werner* (Hg.), Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944, aufgezeichnet v. Heinrich Heim, Hamburg 1980.
- Jodorowsky, Alejandro*, Wo ein Vogel am schönsten singt, Frankfurt a.M. 1998.
- Joisten, Karen*, Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche, Würzburg 1994.
- Jonas, Hans*, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984.
- Ders.*, Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a.M. 1987.
- Ders.*, Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips der Verantwortung, Frankfurt a.M. 1987.

- Jüngel, Eberhard*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁷2001 (¹1977).
- Ders.*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen ⁵2006 (¹1998).
- Ders.*, Der Tod als Geheimnis des Lebens (1976), in: *Ders.*, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Tübingen ³2002 (¹1980), 327-354.
- Ders.*, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: *Ders.*, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Tübingen ³2002 (¹1980), 290-317.
- Ders.*, Tod, Gütersloh ³1985 (¹1971).
- Kaiser, Otto*, Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit (= Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 161), Berlin 1985.
- Kamphaus, Franz*, „Ach ja, der Franz“, in: FAZ (21.12.2008), 3.
- Kant, Immanuel*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Stuttgart 1986.
- Ders.*, Kritik der praktischen Vernunft (1788), Stuttgart 1986.
- Ders.*, Kritik der reinen Vernunft (1787), Stuttgart 2002.
- Ders.*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), Stuttgart 2001.
- Kanitscheider, Bernulf*, Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst. Eine Streitschrift, Stuttgart 2008.
- Kaube, Jürgen*, Uralte immerneue Wirrnis. Ein Vortrag Michael Theunissens über den Begriff des Schicksals, in: FAZ Nr. 121 (26.5.2004), N 3.
- Kelleter, F.*, Amerikanische Aufklärung. Sprachen der Rationalität im Zeitalter der Revolution, Paderborn 2002
- Kerényi, Karl* (Hg.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch (= Wege der Forschung, Bd. 20), Darmstadt 1976.
- Kertész, Imre*, Roman eines Schicksallosen, Reinbek 2004 (ungar. Originalausgabe 1975).
- Kershaw, Ian*, (dt.) Hitler, 1936-1945, Stuttgart 2000 [(engl.) Hitler 1936-1945: Nemesis].
- Kessler, Hans*, Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie, in: Kommunikation und Solidarität, Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, hg. v. Hans-Ulrich v. Brachel/Norbert Mette, Freiburg (CH)/Münster 1985, 117-130.
- Kierkegaard, Sören*, Die Krankheit zum Tode (1849), übers. v. Gisela Perlet, Stuttgart 2005.
- Ders.*, Entweder – Oder (Teil I und II), hg. v. Hermann Diem und Walter Rest, München 2005.
- Ders.*, Der Begriff Angst, übers. v. Gisela Perlet, hg. v. Uta Eichler, Stuttgart 2005.
- Klaer, Ingo*, Art. „Schicksal“ (systematisch-theologisch), in: TRE 30, 110-116.
- Klage, Jan*, Wetter macht Geschichte. Der Einfluß des Wetters auf den Lauf der Geschichte, Frankfurt a.M. 2002.
- Klein, Stefan*, Alles Zufall. Die Kraft, die unser Leben bestimmt, Reinbek 2004.
- Ders.*, Die Macht des Zufalls, in: DER SPIEGEL Nr. 33 (9.8.2004), 104-113.
- Kloth, Kristian*, Bewusstsein und Willensfreiheit – Wolf Singers Determinismus, Norderstedt 2006.

- Kocher, Richard*, Herausgeforderter Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie (Diss.), St. Ottilien 1993.
- Konrad, Joachim*, Schicksal und Gott. Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalserfahrung, Gütersloh 1947.
- Ders.*, Art. „Schicksal III“ (theologiegeschichtlich und dogmatisch), in: ³RGG 5 (1961), 1407-1410 und 1496-1499.
- Korneffel, Peter*, „Das ist es, was einige Politiker so stört, daß man nicht mehr ihren Diskurs hört, sondern den Diskurs Jesu, das Evangelium“, in: Die Armen zuerst. 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe, hg. v. Johannes Meier, Mainz 1999.
- Koselleck, Reinhart*, Über die Verfügbarkeit der Geschichte, in: Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium, München 1977, 51-67.
- Kranz, Margarita*, Art. „Schicksal“, in: HWP 8 (1992), 1275-1289.
- Kranz, Walther* (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch v. Hermann Diels, 3 Bde., Zürich-Hildesheim 1992-93.
- Kratz, Reinhard/Spieckermann, Hermann* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008.
- Kreiner, Armin*, Gott und das Leid, Paderborn 1999.
- Kroymann, Jürgen*, Götterneid und Menschenwahn. Zur Deutung des Schicksalsbegriffs im frühgriechischen Geschichtsdenken, in: Saeculum 21 (1970), 166-179.
- Kühlwein, Klaus*, Chaosmeister Jesus. Die Bergpredigt, Stuttgart 1999.
- Kunert, Günter*, Wunder erleiden, in: *Ders.*, Im weiteren Fortgang. Gedichte, München 1974.
- Ders.*, Zur Apokalypse. Eine Strafpredigt, in: *Ders.*, Die letzten Indianer Europas. Kommentare zum Traum, der Leben heißt, München 1991, 267-278.
- Ders.*, Erstes Buch Mose. Die Schlange und die Vertreibung, in: Die letzten Indianer Europas. Kommentare zum Traum, der Leben heißt. München 1991, 36-41.
- Ders.*, Neue Gottheiten. Von der „Krone der Schöpfung“ zum Materialhaufen, in: DIE ZEIT Nr. 1 (2001, vom 28.12.2000), 43.
- Kuri, Jürgen*, Die Welt bleibt unberechenbar. Die Herrschaft der Algorithmen, in: www.FAZ-net.de vom 5.6.2010.
- Kuschel, Karl-Josef*, „Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin.“ Neue Gespräche über Literatur und Religion, München 1992.
- Lakotta, Beate* im Gespräch mit Michael de Ridder, Art. „Was ist so schlimm am Sterben?“, in: DER SPIEGEL Nr. 12 (22.3.2010), 168-170.
- Lamp, Ida*, Schwein gehabt!, Jesus als exorzistischer Heiler des „Besessenen von Gerasa“, in: Bibel Heute 137 (1999), 16-18.
- Lanczkowski, Günter*, Das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1 (Religion) Freiburg 1985, 19-33.
- Lang, Rudolf*, Wenn die Sterne das Leben bestimmen. Vom Schaden und Nutzen der Astrologie, Gütersloh 1997.
- Lange, Hartmut*, Verstummen unter Zypressen. Friedrich Nietzsches letzte Tage in Turin, in: DIE WELT, Nr. 270 (19.11.1983), 17.

- Lehmann, Karl*, Gott und Macht. Ein religionsphilosophischer Versuch, in: Vorsehung, Schicksal und Göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard Kratz u. Hermann Spieckermann, Tübingen 2008, 264-290.
- Lemke, Helga*, Personenzentrierte Beratung in der Seelsorge, Stuttgart-Berlin-Köln 1995.
- Lessing, Gotthold Ephraim*, Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften, Stuttgart 2003.
- Lévy, Carlos*, Philon aus Alexandria. Glaube und Philosophie, in: Philosophen des Altertum. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hg. v. Michael Erler/Andreas Graeser, Darmstadt 2000, 70-90.
- Lévinas, Emmanuel*, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1985.
- Libet, Benjamin*, Mind time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert, Frankfurt a.M. 2005.
- Lichtenberg, Georg Christoph*, Schriften und Briefe, Bd. 1, hg. v. Wolfgang Promies, München³1991.
- Lienkamp, Andreas/Söling, Caspar* (Hg.), Die Evolution verbessern. Utopien der Gentechnik, Paderborn 2003.
- Liessmann, Konrad Paul*, Von der Apokalypse-Angst zur Euphorie, in: Der Tagesspiegel (24.2.2001), 27.
- Link, Luther*, Der Teufel. Eine Maske ohne Gesicht, Zürich 1997.
- Löning, Karl*, Der gekreuzigte Jesus - Gottes letztes „Opfer“. Kultmetaphern und urchristliche Soteriologie, in: BuK 49 (1994) [Themenheft: Opfer und Sühne], 138-143.
- Long, Arthur A./Sedley, David N.*, Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare, übers. v. Karlheinz Hülsner, Stuttgart 2006.
- Lukrez (Titus Lucretius Carus)*, De rerum natura/Welt aus Atomen (lat./dt.), übers. u. hg. v. Karl Büchner, Stuttgart 2005.
- Lübbe, Hermann*, Identitätsrepräsentationsfunktion der Historie, in: Identität (= Poetik und Hermeneutik, Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII), hg. v. Odo Marquard und Karlheinz Stierle, München 1979, 277-292.
- Ders.*, Identität und Kontingenz, in: Identität (= Poetik und Hermeneutik, Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII), hg. v. Odo Marquard und Karlheinz Stierle, München 1979, 655-659.
- Lütkehaus, Ludger*, Vom Anfang und vom Ende. Zwei Essays, Frankfurt a.M./Leipzig 2008.
- Luhmann, Niklas*, Legitimität durch Verfahren, Frankfurt a.M.⁸1983.
- Lukrez (Titus Lucretius Carus)*, De rerum natura/Welt aus Atomen (lat./dt.), übers. u. hg. v. Karl Büchner, Stuttgart 2005.
- Luyten, Norbert A.* (Hg.), Zufall – Freiheit – Vorsehung (= Grenzfragen 5), Freiburg/München 1975.
- Ders.*, Das Kontingenzproblem. Das Zufällige und Einmalige in philosophischer Sicht, in: Zufall – Freiheit – Vorsehung, hg. v. Norbert A. Luyten (= Grenzfragen 5), Freiburg/München 1975, 47-64.
- Maio, Giovanni*, Abschaffung des Schicksals? Zum impliziten Versprechen einer Medizin ohne Maß, in: Stimmen der Zeit, Bd. 228 (2010), Heft 12, 807-816.
- Maier, Johann*, Jüdisches Grundempfinden von Sünde und Erlösung in frühjüdischer Zeit, in: Sünde und Erlösung im Neuen Testament, hg. v. Hubert Frankemölle (= QD 161), Freiburg 1996, 53-75.

- Manilius, Marcus*, *Astronomica/Astronomie* (lat./dt.), übers. u. hg. v. Wolfgang Fels, Stuttgart 2002.
- Mann, Thomas*, Joseph und seine Brüder, Die Geschichten Jaakobs (1/4), in: ders., GWE 9, Frankfurt a.M. 1983.
- Mansfeld, Jaap*, Die Vorsokratiker I u. II (gr./dt.), Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen v. Jaap Mansfeld, (Bd. 1: Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides; Bd. 2: Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit), Stuttgart 1983/86.
- Marc Aurel*, Des Kaisers Marcus Aurelius Antoninus Selbstbetrachtungen, übers. v. Albert Wittstock, Stuttgart 2001.
- Marcus, Gary/Trunk, Christoph*, Der Ursprung des Geistes. Wie Gene unser Denken prägen, Düsseldorf 2005.
- Marquard, Odo*, Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion, in: Identität (= Poetik und Hermeneutik, Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII), hg. v. Odo Marquard und Karlheinz Stierle, München 1979, 347-369.
- Ders.*, Identität – Autobiographie – Verantwortung (ein Annäherungsversuch), in: Identität (= Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII), hg. v. Odo Marquard und Karlheinz Stierle, 690-699.
- Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981.
- Ders.*, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982.
- Ders.*, Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986.
- Ders.*, Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1995.
- Ders.*, Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2001.
- Ders.*, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003.
- Ders.*, Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004.
- Ders.*, Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart 2007.
- Marx, Karl*, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW) Bd. 8, Berlin 1960, 111-207.
- Maser, Werner*, Adolf Hitler. Legende – Mythos – Wirklichkeit, München/Esslingen ¹²1989 (¹1971).
- Maxeiner, Dirk*, Dem Zufall eine Chance, in: DIE ZEIT, Nr. 32 (4.8.1995) [http://www.zeit.de/1995/32/Dem_Zufall_eine_Chance].
- Mehlhausen, Joachim/Heintel, Erich*, Art. „Neuzeit“, in: TRE 24 (1994), 392-411.
- Menasse, Robert*, Freiheit oder Schicksal. Das „Engagement“: Vorläufiger Versuch einer Rekonstruktion, in: SZ, Nr. 275 (29./30.11.2003), 15.
- Menke, Karl-Heinz*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, Regensburg 2000.
- Messadié, Gérald*, Teufel, Satan, Lucifer. Universalgeschichte des Bösen, München 1999.
- Meurer, Thomas*, Des Teufels Kern. Auf der Spur des Beelzebub im Alten Testament und im Alten Orient, in: Bibel heute 137 (1999), 4-6.
- Miggelbrink, Ralf*, Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002.
- Moltmann, Jürgen*, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München ⁴1981.
- Ders.*, Fortschritt und Abgrund. Erinnerungen an die Zukunft der Moderne, in: Orientierung 65 (2001), 6-9 (1. Teil) und 17-20 (2. Teil).

- Monod, Jacques*, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München ⁶1992 (¹1971).
- Müller, Klaus* (Hg.), Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998.
- Ders.* (Hg.), Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, Münster 2002.
- Müller, Wunibald* (Hg.), Psychotherapie in der Seelsorge, Düsseldorf 1992.
- Neubacher, Edda*, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: ³LThK 9, 137f.
- Neymeyr, Barbara/Schmidt, Jochen/Zimmermann, Bernhard* (Hg.), Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, 2 Bde., Berlin/New York 2008.
- Niehaus, Michael/Peeters, Wim* (Hg.), Mythos Abraham. Texte von der Genesis bis Franz Kafka, Stuttgart 2009.
- Nietzsche, Friedrich*, Werke in drei Bänden, hg. v. Karl Schlechta, Darmstadt 1997.
- Ders.*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin 1980.
- Nigg, Walter*, Der Teufel und seine Knechte, Zürich 1985.
- Noble, David F.*, Eiskalte Träume. Die Erlösungsphantasien der Technologen, Freiburg 1998.
- Nötscher, F.*, Schicksalsglaube in Qumran und Umwelt, in: *Ders.*, Vom Alten zum Neuen Testament, 1962 (BBB 17), 17-71.
- Novian, Michael*, Salzburger Hochschulwochen: Sinn für das Unverfügbare, in: *Christ in der Gegenwart* 33 (2009), 366.
- Pannenberg, Wolfhard*, Grundzüge der Christologie. Gütersloh ⁵1976 (¹1964).
- Ders.*, Systematische Theologie, Bd. I, Göttingen 1988.
- Pauen, Michael*, Von Fledermäusen und der Freiheit des Willens, in: *Gehirn und Geist* Nr. 1 (2002), 48-55.
- Ders.*, Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt a.M. 2001.
- Ders./Roth, Gerhard*, Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung, Stuttgart 2001.
- Ders./Roth, Gerhard*, Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, Frankfurt a.M. 2008.
- Paungger, Johanna/Poppe, Thomas*, Alles erlaubt! Zum richtigen Zeitpunkt: Ernährung und Körperpflege in Harmonie mit Mond- und Naturrhythmen, Rheda-Wiedenbrück 1999.
- Paus, Ansgar*, Art. „Opfer, religionsgeschichtlich“, in: ³LThk 7, 1061-1063.
- Pieper, Josef*, Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik (= Werke, Bd. 2, hg. v. Berthold Wald), Hamburg 2001.
- Piepmeyer, Rainer*, Art. „Modern, die Moderne“, in: *HWP* 6 (1984), 54-62.
- Platon*, Der Staat (Politeia), übers. u. hg. v. Karl Vretska, Stuttgart 2000.
- Ders.*, Die Gesetze/Nomoi (gr./dt.), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, hg. v. Karlheinz Hülser, München 1991.
- Postman, Neil*, Die zweite Aufklärung. Vom 18. ins 21. Jahrhundert, Darmstadt 1999.
- Pröpfer, Thomas*, Warum gerade ich? Zur Frage nach dem Sinn von Leiden, in: *KatBl* 108 (1983), 253-274.
- Ders.*, Gottes Ja – Unsere Freiheit. Theologische Betrachtungen, Mainz 1983.
- Ders.*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988.

- Ders.*, Art. „Allmacht“, in: ³LThK 1, 412-417
- Quack, Anton*, Heiler, Hexer und Schamanen. Die Religion der Stammeskulturen, Darmstadt 2004.
- Rager, Günter*, Bewusstsein und Person in Wissenschaft und Lebenswelt, in: *Bewusstsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, hg. v. Günter Rager und Adrian Holderegger, Freiburg (CH)/Freiburg 2000 9-26.
- Rahner, Karl*, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München 1957.
- Ders.*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1984.
- Rassem, Mohammed*, Nachwort, in: *Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium*, München 1977, 193-209.
- Rathenau, Walther*, Wirtschaft ist Schicksal, hg. v. Uwe Grewe, Husum 1990.
- Rathgeb, Eberhard*, Rezension zu Joakim Garff, Sören Kierkegaard, Biographie, in: FAZ vom 24.3.2004 (Nr. 71), L 15.
- Ratschow, Carl-Heinz*, Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik, in: *ders.*, *Von den Wandlungen Gottes, Beiträge zur systematischen Theologie. Zum 75. Geburtstag* hg. v. Christel Keller-Wentorf/Martin Repp, Berlin 1986, 182-243.
- Ratzinger, Joseph*, Einführung ins Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968.
- Rawer, Karl/Pesch, Otto Hermann*, Kausalität – Zufall – Vorsehung, in: CGG 4, hg. v. Franz Böckle u.a., Freiburg 1982, 47-119.
- Rieff Anawald, Patricia*, Weltgeschichte der Bekleidung. Geschichte – Traditionen – Kulturen, Bern 2007.
- Ringgren, Helmer*, Art. „Schicksal, religionsgeschichtlich“, in: ³RGG 5, 1404-1405.
- Rissmann, Michael*, Hitlers Vorsehungsglaube und seine Wirkung, in: IKZ 31 (2002), 358-367.
- Ders.*, Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators, Zürich/München 2001.
- Röd, Wolfgang*, Die Philosophie der Antike I. Von Thales bis Demokrit (= Geschichte der Philosophie, Bd. 1), München ³2009.
- Rösel, Martin*, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 223), Berlin 1994.
- Rosenberg, Alfons*, Zeichen am Himmel. Das Weltbild der Astrologie, München 1984.
- Rosenzweig, Franz*, Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 1988.
- Roskoff, Gustav*, Geschichte des Teufels, Köln 2003.
- Roth, Gerhard*, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a.M. 1994.
- Ders.*, Gleichtakt im Neuronennetz, in: *Gehirn und Geist* Nr. 1 (2002), 38-47.
- Ders.*, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a.M. 2002.
- Ders.*, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt a.M. vollst. überarb. Neuauflage 2009 (¹2003).
- Ders./Grün, Klaus-Jürgen*, Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie, Göttingen 2006.
- Ruppert, Hans-Jürgen*, Art. „Okkultismus“, in: ³LThk 7, 1011f.

- Russell, Bertrand*, Was der freie Mensch verehrt, in: Religionskritik. Arbeitstexte für den Unterricht, hg. v. Norbert Hoerster, Stuttgart 1984.
- Russell, Jeffrey Burton*, Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt, Berlin 2002.
- Ruster, Thomas*, Ein Bild sollst du dir nicht machen: vom Menschen, in: pax-Korespondenz, Nr. 4 (2001), 5-11.
- Safranski, Rüdiger*, Nietzsche. Biographie seines Denkens, Frankfurt a.M. 2002.
- Ders.*, Das Böse oder Das Drama der Freiheit, Frankfurt a.M. ⁵2003 (¹1999).
- Sartre, Jean Paul*, Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays (= Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften 4), Reinbek ⁴2007.
- Sattler, Dorothea*, Gemeinschaftstreue ist offenbar(e) Erlösung vom Bösen. Akzente in der gegenwärtigen christlichen Soteriologie, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 43 (2/2000), 73-78.
- Dies.*, Beziehungsdenken und Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg-Basel-Wien 1997.
- Dies.*, Im Geist Jesu Christi erlöst leben. Ansatz und Konsequenzen einer relationalen Soteriologie, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 40 (1997), 256-265.
- Dies./Theodor Schneider*, Traktat: Schöpfungslehre, in: HdD 1, Düsseldorf 2000, 120-238.
- Schapp, Wilhelm*, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953.
- Scheer, Tanja*, Art. „Religion“, in: Kleines Lexikon des Hellenismus, hg. v. Hatto H. Schmitt/Ernst Vogt, Wiesbaden ²1993, 639-665.
- Scheffczyk, Leo*, Der Christliche Vorsehungsglaube und die Selbstgesetzlichkeit der Welt (Determinismus – Zufall, Schicksal – Freiheit), in: Zufall – Freiheit – Vorsehung, hg. v. Norbert A. Luyten (= Grenzfragen 5), Freiburg/München 1975, 331-353.
- Ders.*, Schöpfung und Vorsehung, in: HDG II, Fasz. 2a, Freiburg/Basel/Wien, 1963.
- Ders.*, Art. „Paradies“ (systematisch-theologisch), in: ³LThK 7, 1362.
- v. Scheliha, Arnulf*, Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1999.
- Schenk, Richard* (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- Schenker, Adrian*, Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne? Zum biblischen Sühnebegriff, in: Sühne und Versöhnung (= Theologie zur Zeit 1), hg. v. Josef Blank/Jürgen Werbick, Düsseldorf 1986, 10-20.
- Schilson, Arno*, Art. „Vorsehung/Geschichtstheologie“, in: NHThG 4, München 1985, 252-262.
- Ders.*, Art., „Vorsehung“, in: NHThG 5, München 1991, 218-229.
- Schirrmacher, Frank*, Plötzlich sind wir alle Zuschauer. Macht der Simulation, in: www.FAZ-net.de vom 19.4.2010.
- Ders.*, Payback. Warum wir im Informationszeitalter gezwungen sind zu tun, was wir nicht tun wollen, und wie wir die Kontrolle über unser Denken zurückgewinnen, München 2009.
- Schlier, Heinrich*, Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Freiburg ³1958.
- Schmidt, Hans-Peter*, Schicksal – Gott – Fiktion. Die Bibel als literarisches Meisterwerk, Paderborn 2005.
- Schmitt, Carl*, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1979.

- Schneider, Theodor/Ullrich, Lothar* (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes* (= QD 115), Freiburg/Basel/Wien 1988.
- Schönberger, Otto*, Art. „Schicksal“, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3, 699f.
- Scholtissek, Klaus*, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie*, Münster 1992.
- Ders.*, *Kinder Gottes und Freude Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie*, in: *Ekklesiologie des Neuen Testaments* (= FS Karl Kertelge), hg. v. Rainer Kampling/Thomas Söding, Freiburg 1996, 184-211.
- Schopenhauer, Arthur*, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hg. v. Ludger Lütkehaus, Bd. I und II, München 32005
- Schrage, Wolfgang*, *Heil und Heilung im Neuen Testament*, in: „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8,24). *Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute* (= Stuttgarter Bibelstudien 128), hg. v. Ingo Broer/Jürgen Werbick, Stuttgart 1988, 95-117.
- Ders.*, *Vorsehung Gottes. Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Schröder, Heinrich Otto*, Art. „Fatum (Heimarmene)“, in: *RAC 7* (Stuttgart 1967), 524-636.
- Schubert, Christian*, *Fünf Pfund für jede Fahrt in die Innenstadt*, in: *FAZ* Nr. 23 (28.1.2003), 13.
- Schulte, Raphael*, *Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?*, in: *Vorsehung und Handeln Gottes*, hg. v. Theodor Schneider/Lothar Ullrich (= QD 115), Freiburg/Basel/Wien 1988, 116-167.
- Schulz, Heiko*, Art. „Schicksal“ (philosophisch), in: *TRE 30*, 116-122.
- Schwager, Raymund*, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.
- Seckler, Max*, *Theosoterik und Autosoterik*, in: *Theologische Quartalschrift 162* (1982), 289-298.
- Ders.*, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964
- Seel, Martin*, *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 2002.
- Seibt, Ferdinand*, *Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre*, Frankfurt a. M. 2002.
- Seneca (L. Annaeus Seneca)*, *De otio/Über die Muße, De providentia/Über die Vorsehung* (lat./dt.), übers. u. hg. v. Gerhard Krüger, Stuttgart 1996.
- Ders.*, *De vita beata/Vom glücklichen Leben* (lat./dt.), übers. u. hg. v. Fritz-Heiner Mutschler, Stuttgart 2002.
- Sieferle, Rolf Peter*, *Die Natur treibt uns in die Defensive*, in: *FAZ* Nr. 197 (2002) vom 26.8.2002, 33.
- Ders.*, *Rückblick auf die Natur, Eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*, München 1997.
- Simmons, John*, *Who is who der Wissenschaften. Von Archimedes bis Hawking, von Gauss bis Lorenz*, München 1999.
- Singer, Wolf*, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a.M. 2003.
- Ders.*, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt a.M. 2002.
- Ders.*, *Das Ende der Freiheit*, in: *Spektrum der Wissenschaft* Nr. 1 (2002), 71-76.

- Ders.*, Vom Gehirn zum Bewusstsein, Frankfurt a.M. 2006.
- Sloterdijk, Peter*, Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik, Frankfurt a.M.1995.
- Ders.*, Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt a.M. 1996.
- Ders.*, Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes „Evangelium“ (Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche, gehalten in Weimar am 25. August 2000), Frankfurt a.M. 2001.
- Sölle, Dorothee*, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, Stuttgart ²1982.
- Sommer, Manfred*, Zur Formierung der Autobiographie aus Selbstverteidigung und Selbstsuche (Stoa und Augustinus), in: Identität (= Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII), hg. v. Odo Marquard und Karlheinz Stierle, 699-702.
- Spaemann, Heinrich*, Orientierung am Kinde. Meditationsskizzen zu Mt 18,3 (= Kriterien 68), Einsiedeln ⁶1984.
- Spaemann, Robert/Löw, Reinhard*, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1985.
- Spieckermann, Hermann*, Wenn Gott schweigt. Jüdische Gedanken zu Schicksal und Vorsehung aus hellenistischer Zeit, in: Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. Kratz und Hermann Spieckermann, Tübingen 2008, 104-124.
- v. Stackelberg, Justus*, Schuld ist Schicksal. Eine historische Betrachtung der Verantwortlichkeit, München 1948.
- Stanford, Peter*, Der Teufel. Eine Biographie, Frankfurt a.M./Leipzig 2000.
- Stenger, Hermann*, Begegnung ist Verkündigung. Zur Psychologie und Theologie der helfenden Beziehung, in: *Ders.*, Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade, Salzburg 1985, 133-141.
- Ders.*, Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens. Pastoralpsychologische und spirituelle Texte, Freiburg-Basel-Wien ²1989.
- Ders.*, Erlösend („redemptiv“) einander begegnen. Pastoralpsychologische Überlegungen zur Nachfolgeaufforderung, in: ThG 25 (1982), 139-145.
- Stephens, William, O.*, Rezension zu Michael Gelven, Why me?, in: Man and World [seit 1998: Continental Philosophy Review], Bd. 26 (Niederlande 1993), Nr. 3, 351-354.
- Störig, Hans Joachim*, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt a.M. ²2000 (¹1999).
- v. Stosch, Klaus*, Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre, in: Theologische Revue 101 (2005), 89-108.
- Ders.*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte, Freiburg/Basel/Wien 2006.
- Ders.*, Cur Deus homo? Überlegungen zur Verantwortung des christlichen Inkarnationsglaubens, in: FZPhTh 52 (2006), 420-432 (veröffentlicht auch unter: http://www.uni-paderborn.de/fileadmin/kw/Institute/kathTheologie/von_Stosch/Aufsaeetze/Cur_Deus_homo.pdf).
- Ders.*, Freiheit, Gnade, Schicksal. Der Beitrag Romano Guardinis vor dem Hintergrund aktueller systematisch-theologischer Diskussionen, in: Trigon 8 (2009), 71-83.
- Striet, Magnus*, Selbst-Erlösung? Anmerkungen zu Nietzsches Subjektkritik, in: Natürlich: Nietzsche!, hg. v. Klaus Müller, Münster 2002, 29-47.
- Ders.* (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg 2010.

- v. *Stuckrad, Kocku*, Frömmigkeit und Wissenschaft. Astrologie in Tanach, Qumran und früh-arabischer Literatur. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 572), Frankfurt a.M./Berlin u.a. 1996.
- Ders.*, Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis, Berlin/New York 2000.
- Ders.*, Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2003.
- Taylor, Charles*, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2002.
- Tellenbach, Gerd*, Die deutsche Not als Schuld und Schicksal, Stuttgart 1947.
- Theunissen, Michael*, Schicksal in Antike und Moderne (= erweiterte Fassung eines Vortrags, gehalten in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung am 17. Mai 2004), München 2004.
- Tillich, Paul*, Philosophie und Schicksal, in: *Ders.*, Kant-Studien 34 (1929), 300-311. Der Text ist abgedruckt in der Sammlung Main Works/Hauptwerke, hg. v. Carl-Heinz Ratschow, Bd. 1, Philosophical writings/Philosophische Schriften, hg. v. Günther Wenz, Berlin/New York 1989, 310-319 (dt. Fassung 1929), 320-329 (engl. Fassung 1948), 330-340 (dt. Fassung 1950).
- Ders.*, Sein und Gott (= Band 1, 2. Teil), in: Systematische Theologie, Bd. I und 2, Berlin ¹1987 (= Nachdruck von Frankfurt a.M. ⁸1984, ¹1955), 193-336, bes. 214-218.
- Ders.*, Der Mut zum Sein, Berlin 1991.
- Ders.*, Ausgewählte Texte, hg. v. Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm, Berlin 2008.
- Tugendhat, Ernst*, Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München ²2004.
- Urbach, Otto*, Der Mensch und das Schicksal. Gesammelte Aufsätze, Dortmund 1947.
- Vattimo, Gianni*, Glauben - Philosophieren, Stuttgart 1997.
- Ders.*, Das Ende der Moderne, Stuttgart 1998.
- Ders.*, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München 2004
- Verneo, Matthias*, Art. „Alchemie“, in: ³LThK 1, 347-349.
- Verweyen, Hansjürgen*, Die Sache mit den Ostererscheinungen, in: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (= Stuttgarter Bibelstudien 134), hg. v. Ingo Broer/Jürgen Werbick, Stuttgart 1988, 63-80.
- Vorgrimler, Herbert*, Art. „Schicksal“, in: Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg 2001, 552.
- Ders.*, Überlegungen zur Geschichtsmächtigkeit Gottes, in: Kommunikation und Solidarität, Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, hg. v. Hans-Ulrich v. Brachel u. Norbert Mette, Freiburg (CH)/Münster 1985, 131-139.
- Ders.*, Schicksal – Zufall – Fügung – und welcher Gott? Zu einer bemerkenswerten Gesamtdarstellung, in: Stimmen der Zeit 227 (2009), 777-780.
- Voss, Gerhard*, Musik des Weltalls wiederentdecken. Christliche Astralmystik, Regensburg 1996.
- Wächter, Ludwig*, Die unterschiedliche Haltung der Pharisäer, Sadduzäer und Essener zur Heilmarmene nach dem Bericht des Josephus, in: ZRGG 21 (1969), 97-114
- Wächter, Ludwig*, Rabbinischer Vorsehungs- und Schicksalsglaube (Diss.), Jena 1958.
- Waite, Robert G. L.*, The psychopathic God Adolf Hitler, New York 1977.
- Walser, Martin*, Erfahrungen und Leseerfahrungen, Frankfurt a.M. 1965.
- Walser, Robert*, Aufsätze (= Sämtliche Werke in Einzelausgaben, Bd. 3, hg. v. Jochen Greven), Frankfurt a.M. 1985.

- Ders.*, Die Rose (= Sämtliche Werke in Einzelausgaben, Bd. 8, hg. v. Jochen Greven), Frankfurt a.M. 1986.
- „Was sieht Gott für uns vor?“ Heilsplan, Freiheit, Erlösung: paradoxe Erklärungsversuche des Glaubens, o. Verf., in: Christ in der Gegenwart 36 (2002), 292.
- Weber, Max*, Politik als Beruf (1919), Stuttgart 2006.
- Ders.*, Wissenschaft als Beruf (1919), Stuttgart 2006.
- Wegner, Jochen*, Warum immer ich? Schicksal. Eine Betriebsanleitung, Berlin 2004.
- ders.*, Die Magie des Zufalls. Alltag, Börse, Gene: Das Unvorhersehbare bestimmt unser Leben, in: FOCUS Nr. 17 (19.4.2004), 102-114.
- Wehrle, Josef*, Wesen und Wandel der Satansvorstellung im AT, in: MThZ 52 (2001), 194-207.
- Weimer, Ludwig*, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise? Analyse und Deutung des Problemstandes seit der Aufklärung, in: Vorsehung und Handeln Gottes, hg. v. Theodor Schneider/Lothar Ullrich (= QD 115), Freiburg-Basel-Wien 1988, 17-71.
- Ders.*, Die Lust an Gott und seiner Sache. Oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?, Freiburg 1981.
- Weinkauf, Wolfgang* (Hg.), Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte, Stuttgart 2001.
- Weischedel, Wilhelm*, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt 1998 (¹1975).
- Werbick, Jürgen*, Versöhnung durch Sühne?, in: Sühne und Versöhnung (= Theologie zur Zeit 1), hg. v. Josef Blank/Jürgen Werbick, Düsseldorf 1986, 92-117.
- Ders.*, Die Soteriologie zwischen „christologischem Triumphalismus“ und apokalyptischem Radikalismus, in: „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8,24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute (= Stuttgarter Bibelstudien 128), hg. v. Ingo Broer/Jürgen Werbick, Stuttgart 1987, 149-184.
- Ders.*, Die Auferweckung Jesu – Gottes „eschatologische Tat“? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik, in: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (= Stuttgarter Bibelstudien 134), hg. v. Ingo Broer/Jürgen Werbick, Stuttgart 1988, 81-131.
- Ders.*, Soteriologie (= Leitfaden Theologie 16), Düsseldorf 1990.
- Ders.*, Art. „Geschichte/Handeln Gottes“, in: NHThG 2 (1991), 185-205.
- Ders.*, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992.
- Ders.*, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992.
- Ders.*, Ein Opfer zur Versöhnung der zürnenden Gottheit? Über die Zwiespältigkeit eines soteriologischen Denkmodells, in: Bibel und Kirche (3/1994), 144-149.
- Ders.*, Von Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?, München 1995.
- Ders.*, Was das Beten der Theologie zu denken gibt oder: Ein Versuch über die Schwierigkeit, ja zu sagen, in: Gottesrede (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Johann Baptist Metz/Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbick, Bd. 1), Münster 1996, 59-94.
- Ders.*, Die biblische Rede von Sünde und Erlösung im Horizont der Grunderfahrungen des modernen Menschen, in: Sünde und Erlösung im Neuen Testament, hg. v. Hubert Frankemölle (= QD 161), Freiburg 1996, 164-184.

- Ders.*, Erlösung erzählen – verstehen – verkündigen. Theologische Hinführung – Texte zu Predigt und Meditation, München 1997.
- Ders.*, Art. „Schicksal“ (systematisch-theologisch), in: ³LThK 9, 140f.
- Ders.*, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 2000.
- Ders.*, „Rette uns davor, eine Beute des Bösen zu werden“ (Mt 6,13). Die Bitte um Erlösung in der Sprachnot gegenwärtiger Glaubenserfahrung, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 43 (2/2000), 96-102.
- Ders.*, Gebetsglaube und Gotteszweifel (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 20), Münster 2001.
- Ders.*, Wurzeln der Religions- und Christentumskritik Friedrich Nietzsches, in: Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, hg. v. Klaus Müller, Münster 2002, 48-71.
- Ders.*, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002.
- Ders.*, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 40), Münster 2004.
- Ders.*, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg 2007.
- Ders.*, Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, in: Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie, hg. v. Veronika Hoffmann, Frankfurt a.M. 2009, 15-32.
- Ders.*, In Gottes Ohr? Notizen zu Bittgebet, Theodizee und zum Dialogcharakter des Betens, in: Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, hg. v. Magnus Striet, Freiburg 2010, 31-57.
- Ders.*, Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein, Freiburg 2011.
- Werlitz, Jürgen*, Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel, München 2000.
- Wetz, Franz-Josef*, Die Gleichgültigkeit der Welt. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1994.
- Wichmann, Jörg*, Zur Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik, in: Reinkarnation oder Auferstehung, hg. v. Hermann Kochanek, Freiburg/Basel/Wien 1992.
- Widl, Maria*, Satanismus. Ein überschätztes Phänomen?, in: Bibel heute 137 (1999), 22f.
- Wilder, Thornton*, Die Brücke von San Luis Rey, Frankfurt a.M. ⁵²2001 (englisch ¹1927).
- Willers, Ulrich*, Das Theodizeeproblem – christlich-allzuchristlich?, in: Theodizee im Zeichen des Dionysios. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion hg. v. Ulrich Willers (= Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, Bd. 25), Münster 2003, 211-236.
- Wittgenstein, Ludwig*, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a.M. 2003.
- Woschitz, Karl-Matthäus*, De Homine. Existenzweisen, Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes, Graz-Wien-Köln 1984.
- Zankl, Heinrich*, Die Launen des Zufalls. Wissenschaftliche Entdeckungen von Archimedes bis heute, Darmstadt 2002.
- Zeilinger, Thomas*, Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten, Stuttgart u.a. 1999.
- Zenger, Erich*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷2008 (¹1995).
- Zhmud, Leonid*, Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus, Berlin 1997.

... damit es nicht nur **Schicksal** ist

Stefan Peitzmann

Wir ertragen es nicht gut, wenn über unser Leben bestimmt wird. Wir wollen frei sein und ein selbstbestimmtes Leben führen. Wir haben Erwartungen und Ziele, und wir machen Pläne für die Zukunft. Kommt es anders, als wir es erwartet oder geplant haben, reagieren wir empfindlich.

Doch häufig übersehen wir, dass Vieles – möglicherweise sogar Entscheidendes – weder frei noch selbstbestimmt ist: Zeit und Ort unserer Geburt, Aussehen, Talente, Veranlagungen, Familie, berufliche Möglichkeiten – all das haben wir nicht gewählt und vielleicht auch nicht gewollt, und trotzdem gehört es zu uns. Und weil wir auch den Zufall nicht kontrollieren können, haben wir es nicht in der Hand, was uns an Schönem oder Schlimmem widerfährt. Vieles geschieht, weil es **Schicksal** ist.

Doch was bedeutet es, derart machtvoll vom Nicht-Verfügbaren bestimmt zu werden? Wie lässt sich verstehen, was uns beherrscht?

Die Studie analysiert vier verbreitete Schicksals-Deutungen und prüft sie; taugen diese Hermeneutiken für ein glückliches Leben?

ISBN 978-3-8405-0049-7 EUR 41,50

0 4 1 5 0



9 783840 500497