

Albert Keller SJ

Vom Vorzug, kein Zukunftsbild zu haben

Die Entzauberung der Fortschrittsidee in der heutigen Wissenschaft und im christlichen Glauben

Das Darwinsche Prinzip vom „survival of the fittest“, wonach jene Lebewesen am ehesten überleben, die ihrer Umwelt am besten angepaßt sind, scheint eine bare Selbstverständlichkeit zu sein, wenn man unter Anpassung die Fähigkeit eines Organismus versteht, das Lebensförderliche seiner Umgebung gut zu nutzen und das Lebensfeindliche zu meiden oder zu ertragen. Wenn sich jedoch die Umwelt ändert, kann auch eine zuvor sehr gut angepaßte Art aussterben, falls sie sich auf die veränderte Umgebung nicht neu einzustellen vermochte oder in ihrer Anpassung mit der Veränderung nicht Schritt halten konnte.

Wie die übrigen Lebewesen paßt sich auch der Mensch seinem Lebensraum und dessen Wandlungen an. Aber er beschränkt sich nicht darauf; vielmehr versucht er noch weit mehr, umgekehrt diese Umwelt sich und seinen Bedürfnissen anzupassen, nicht nur um zu überleben, sondern um angenehm leben zu können. Gewiß begegnet er auch ständig neuen Bedingungen, die er nicht selbst heraufgeführt hat. Sie können längerfristig sein wie Klimaschwankungen oder Kontinentalverschiebungen, oder sie brechen kurzzeitig herein wie Überschwemmungen, Erdbeben, Heuschreckenschwärme oder – um auch ein günstiges Beispiel anzuführen – wie ein ausnehmend fruchtbares Jahr. Wo dergleichen unbeeinflußbar herankommt, begnügt sich der Mensch dennoch nicht damit, nur nachträglich zu reagieren, sondern er bemüht sich, sich schon im voraus darauf einzustellen. Er ist also bestrebt, sich seiner Umwelt anzupassen, die noch gar nicht vorhanden ist, sondern erst auf ihn zukommt.

Das ist schwierig, weil sich die Umweltveränderungen, die ohne menschliches Zutun auftreten, nicht oder noch nicht mit wünschenswerter Verlässlichkeit und Genauigkeit vorhersagen lassen – man denke nur an Wetterprognosen. So schiene es vorteilhafter, könnte man in „umgekehrter Anpassung“ die künftigen Zustände und Ereignisse geplant bestimmen, um sie den Bedürfnissen des Menschen anzupassen.

Die so vom Menschen herbeigeführte Veränderung seiner Umwelt hat jedoch zumindest den Nachteil, daß sie mit einer Geschwindigkeit erfolgt, die weit über der liegt, in der naturbedingte Entwicklungsschritte ablaufen, und die sich zudem noch fortwährend beschleunigt. Versuchte der Mensch daher, in einer nur nachträglichen Anpassung auf diese Veränderung zu reagieren, zunächst also nur

passiv abzuwarten, dann käme er diesen raschen Neuerungen nicht mehr nach und würde von einer Zukunft, die immer schneller auf ihn zukommt, überrollt.

Ein Ausweichen, etwa durch eine umfassende Kehrtwendung „zurück zur Natur“, wäre tödlich; denn ohne Anpassung an die von ihr selbst gestaltete Welt ist die Menschheit nicht mehr überlebensfähig. Einzelne „Aussteiger“ bestätigen das in der Praxis mehr, als sie es in ihrer Theorie in Frage stellen, da sie von Gnaden einer hochtechnisierten Gesellschaft leben. Und wohin eine zwangsweise Zurückführung der Gesamtgesellschaft in einen angeblich ursprünglicheren Zustand (mit Fremdwörtern gesagt: eine Regression in einen sozialen Infantilismus) fast unvermeidlich gelangt, das belegen drastisch die chinesische und noch brutaler die kambodschanische Kulturrevolution. Dieser Ausweg scheint also nicht gangbar. So ist der Mensch genötigt, sich der Zukunft zuzuwenden; ob er sich für das wappnen möchte, was unausweichlich auf ihn zukommt, oder ob er diesem Herankommenden planend seine Bahn weisen möchte, in jedem Fall muß er die Zukunft vorwegnehmen, um sich auf sie vorzubereiten oder um sie selbst gestalten zu können.

Der wissenschaftliche Ausgriff auf die Zukunft

Diese Notwendigkeit wirft nun ein interessantes Licht auf unser Verständnis vom Menschen. Die Biologie versucht heute nämlich, das Zustandekommen der Lebewesen und ihrer Arten afinal zu erklären. Das Recht dazu ist ihr nicht zu bestreiten; wohl aber scheint es angreifbar, daß sich mit diesem Versuch bisweilen die Neigung verbindet, den Unterschied zwischen Mensch und Tier zu nivellieren. Gerade wenn ich nämlich alles Zweckmäßige in der Natur allein als jenes Ergebnis aus „Gesetzmäßigkeit und Zufall“ auffasse, das die Selektion eben deshalb übriggelassen hat, weil das Unangepaßte, das Unzweckmäßige auf der Strecke geblieben ist, dann wird hier alles aus seiner Vergangenheit und nichts von seiner Zukunft her erklärt. Der Mensch hingegen ist in seinem Verhalten unleugbar und unvermeidlich weithin durch das bestimmt, was er sich von der Zukunft erwartet oder was er für sie plant. Aus dieser Sicht könnte man den Menschen geradezu definieren als das Lebewesen, das durch seine bewußte Einstellung zur Zukunft geprägt wird. Wenn der Mensch sich nicht vorausschauend und planend um die Zukunft bemüht, ist er auch biologisch nicht lebensfähig.

Dieses Bemühen hat nun seine Geschichte. Wenn die ersten Jahrhunderttausende der Menschheit ohne längerfristige Zukunftsvoraussichten auskommen mußten und konnten, weil die Menschen als Jäger und Sammler ständig unterschiedlichen und unvorhersehbaren Situationen gegenüberstanden, für die sie eine bewegliche, jeweils den Umständen anzupassende Erfahrung besser gerüstet sein ließ als irgendeine Langzeitplanung, so änderte sich das vor etlichen tausend

Jahren, als die Menschen allmählich sesshaft wurden, Ackerbau und Viehzucht betrieben und die Schrift entwickelten, als daher die Zeit begann, die wir die geschichtliche nennen. Für den Ackerbau vor allem war es nämlich wichtig, die beste Zeit der Saat und Ernte und die Überschwemmungsperioden der Flüsse zu kennen. Dazu mußte die Beobachtung systematisch festgehalten, ein Kalender aufgestellt und die regelmäßigen Naturabläufe registriert werden – eben dazu diente die Schrift; und damit entfaltete sich auch als erste beobachtende Wissenschaft die Astronomie. Sie erlaubte dann bereits bestimmte Voraussagen für die Zukunft, etwa Sonnenfinsternisse oder – alltäglicher – die genauere Datierung des jahreszeitlichen Wechsels. Gewiß entstanden dann im Lauf mehrerer Jahrhunderte neue wissenschaftliche, nämlich Gesetzmäßigkeiten feststellende Formen der Naturkenntnis; aber bis zum Beginn der Neuzeit blieben diese Wissenschaften darauf beschränkt, die Natur und ihre Regeln sorgfältig zu beobachten und zu beschreiben. Damit konnte man bestenfalls die erste der oben genannten Arten der Zukunftsbewältigung betreiben, nämlich die nach starrer Gesetzmäßigkeit eintretenden Ereignisse voraussagen und sich folglich dafür rüsten oder auch schon dergleichen Regelmäßigkeiten ausnutzen.

Eine entscheidende Änderung trat jedoch mit dem Heraufkommen der *neuzeitlichen Wissenschaften* (mit Männern wie Galilei und Newton) dadurch ein, daß man sich nun nicht länger damit begnügte, die vorliegenden Zustände und Abläufe der Natur zu beobachten; man begann vielmehr zu experimentieren, also die zu beobachtenden Zustände und Prozesse erst herzustellen. Damit war aber der erste wichtige Schritt getan auf einem neuen Weg, der nicht länger nur danach trachtete, das nach verlässlichen Gesetzen Eintretende genau und ohne Irrtum vorauszuberechnen; jetzt ging man daran, diese Gesetze weit mehr selbst in die Hand zu nehmen und dafür einzusetzen, erwünschte Zustände heraufzuführen und andere zu verhindern, eben die Zukunft zu steuern.

Die Konkurrenz der beiden Einstellungen zur Zukunft – die eine könnte man die entdeckende, berechnende, registrierende nennen, die andere die erfindende, entwerfende, konstruierende¹ – ist damit nicht ausgestanden. Die erste, ältere findet im vorigen Jahrhundert ihre radikalste Ausprägung, und sie versucht in diesem Endstadium auch bereits deutlich, Züge der zweiten Richtung in sich aufzunehmen.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte nämlich der Astronom *Laplace* die deterministische Grundauffassung des Wissenschaftsverständnisses in das Bild gefaßt: Für einen Geist, „der in einem bestimmten Augenblick alle Kräfte kennt, von denen die Natur bewegt wird, und die gegenseitige Lage aller Dinge, aus denen die Welt besteht, falls er umfassend genug wäre, dies alles mathematisch zu analysieren, ... für den wäre nichts ungewiß, und Zukunft wie Vergangenheit läge offen vor seinen Augen“². Diesem „*Laplaceschen Dämon*“ möglichst nahezukommen war das Ideal aller Wissenschaft. Aber es ist deutlich, daß hier die Zukunft

nicht vom Menschen gesteuert werden kann, da alles durch „eiserne Notwendigkeit“, um einen Ausdruck von Friedrich Engels zu gebrauchen, vorherbestimmt abläuft.

Obwohl nach *Engels* die Welt in einem „ewigen Kreislauf“ sich bewegt, „in dem jede endliche Daseinsweise der Materie... gleicherweise vergänglich, und worin nichts ewig ist als die ewig sich verändernde, ewig sich bewegende Materie und die Gesetze, nach denen sie sich bewegt und verändert“³, wendet sich der *Marxismus* dann doch gegen den „mechanistischen Determinismus“, nach dem im Idealfall jede zukünftige Einzelheit genau vorherbestimmt und voraussagbar wäre. Wegen seiner gesellschaftlichen Absichten ist der Marxismus nämlich daran interessiert, daß der Mensch die Naturgesetze „planmäßig zu bestimmten Zwecken gebraucht“. Zwar hält er am großen Rahmen des Determinismus fest, denn sonst könnte er nicht „wissenschaftlich“ den unaufhaltsamen Gang der Geschichte zur klassenlosen Gesellschaft des Kommunismus prophezeien. Aber weil Marx für die Welt fordert, „es kommt darauf an, sie zu verändern“, muß auch Raum für die Freiheit bleiben; allerdings darf sie nur als „Einsicht in die Notwendigkeit“ gelebt werden, und sie entgeht dem lückenlosen Determinismus – ähnlich wie die Evolution im Darwinismus – nur durch Zuhilfenahme des Zufalls. Der bleibende Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit wird mit dem beliebten Kleisterwort „dialektisch“ übertüncht, so daß als gewünschtes Ergebnis verkündet werden kann: „Die von Marx und Engels entdeckten Bewegungsgesetze der menschlichen Gesellschaft gestatten, deren Entwicklung zumindest in großen Zügen vorauszusagen... So gibt allein der dialektische Materialismus die Möglichkeit, den Determinismus in allen Bereichen der Realität widerspruchslös durchzuführen.“⁴

Hier wird geschickt versucht, die heraufkommende konstruktive Einstellung zur Zukunft, die diese aktiv bestimmen will, in die überkommene deterministische einzubauen, von der die Zukunft vorausberechnet, aber nicht gesteuert wird. Diese zweite bleibt dabei dominant. Und das ist kennzeichnend für die herrschende Geisteshaltung des vorigen Jahrhunderts, die einen ungebrochenen Glauben an einen wissenschaftlichen Determinismus, einen weltanschaulichen Szientismus also, mit einer ebenfalls quasi-religiösen Verehrung für den Fortschrittsgedanken verbindet, für den Hegel, Darwin, Comte, jeder auf seine Weise, Paten stehen.

Diese Mentalität gestattet allerdings – so revolutionär sie sich bisweilen gebärden mag – eine bloß „reaktionäre“, nämlich auf die notwendig herankommende Zukunft reagierende, keine sie im ganzen umdirigierende Haltung. Das hat ihrer Publikumswirksamkeit aber keinerlei Abbruch getan. Denn in dem sicheren Wissen einer vorausberechenbaren Zukunft, das es erlaubt, sich nicht nur auf diese Zukunft einzustellen, sondern als ihr Mitläufer sich ihr schon vorsorglich gleichzuschalten und so der Gegenwart vorauszusein, liegt ein behagliches Ideal für sehr viele – und ein wichtiger Grund für die Attraktivität des Marxismus.

Zusammenbruch des Determinismus

Daß diese Geisteshaltung dennoch als überholt gelten muß, liegt nicht so sehr an der Fortentwicklung der philosophischen Geistesgeschichte – obwohl die „Kopernikanische Wende“ Kants ihr einen Entwurf vorgegeben hat, den sie noch gar nicht eingeholt hat; vielmehr ist seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zunächst die Naturwissenschaft selbst vielfältig in überraschenden Schritten auf dem Weg weitergegangen, den sie zu Beginn der Neuzeit eingeschlagen hatte. Da hatte sie ja begonnen, die Welt nicht länger nur beobachtend hinzunehmen, wie sie sich gerade zeigte, und die dabei festgestellten Regelmäßigkeiten zu beschreiben, sondern sie stellte bis zu einem gewissen Grad das erst her, was sie beobachten wollte, indem sie nämlich Experimente anstellte. Dabei ließ sie sich – ohne sich dessen zunächst immer bewußt zu sein – von bestimmten Modellvorstellungen leiten, die sie durch die Versuche überprüfte, um sie zu bestätigen, zu korrigieren oder auch zu verwerfen. Ihr Ziel liegt also genau besehen nicht darin, unmittelbar die Welt zu erfassen, sondern darin, das jeweilige Modell zu verbessern, womit sie die Welt erklärt.

Bereits dadurch wird nun das, was man die „Welt der Wissenschaft“ nennen kann, in einem hohen Maß „beobachterabhängig“, also relativ zum Menschen, zum Wissenschaftler. Und eben damit wird auch der Determinismus grundlos, da er sich auf die Annahme „absoluter“ Naturgesetzlichkeit gründet, die also gerade nicht nur innerhalb eines bestimmten Welterklärungsmodells und nicht bloß abhängig vom Beobachter auftaucht. Die Erschütterung dieses „Absolutismus“ in der Wissenschaft nahm aber dann durch eine Vielzahl überraschender Stöße vom vorigen Jahrhundert an derart zu, daß er schließlich zusammenbrechen mußte. Hier seien nur einige dieser „Anstöße“ aufgeführt.

Die Absolutheit der euklidischen Geometrie als der einzig denkmöglichen wurde durch die Entwicklung einer nichteuklidischen Geometrie erschüttert; die Absolutheit von Raum und Zeit durch die Relativitätstheorie; die Mathematik geriet – unter anderem durch Russells Nachweis der mengentheoretischen Antinomien – in ihre „Grundlagenkrise“; Gödel wies für die Aussagenlogik prinzipiell unentscheidbare Probleme nach; und auf Grund der Heisenbergschen Unschärferelation erwiesen sich die Gesetze der Quantentheorie als unaufhebbar statistisch, so daß ein „Einzelfall“ in diesem Bereich grundsätzlich nicht vorherberechnet werden kann, wie es der Determinismus verlangte. Hinzu kommt die wissenschaftstheoretische Erkenntnis, daß die Induktion, mit der alle aus Beobachtung resultierende Gesetzmäßigkeit begründet wird, also der Schluß von einer – immer nur beschränkten – Zahl beobachteter Fälle auf alle gleichartigen, sich nicht „von der beobachteten Sache her“ rechtfertigen läßt und von der Logik her unerlaubt ist. Dieser Schluß ließe sich nur legitimieren, wenn man über eine Einsicht in notwendige „Wesenszusammenhänge“ zwischen Beobachtungsdaten verfügte;

derartiges zu beanspruchen käme aber der heutigen Naturwissenschaft auch nicht entfernt in den Sinn.

Daher steht man vor der Wahl, entweder im Sinn des „Kritischen Rationalismus“ die Naturgesetze ganz ohne induktive Begründung als bloße Hypothesen aufzustellen, die man so lange vertritt, wie sie nicht widerlegt sind, oder man versucht die Induktion nicht „von der Sache her“ zu rechtfertigen, von einem vorgefundenen Gesetz her also, sondern indem man von einem Postulat ausgeht, einer Art naturwissenschaftlichen Glaubenssatzes. Tatsächlich scheint etwa die gesamte Beobachtungswissenschaft davon auszugehen, daß in der Natur kein unüberschaubarer Wirrwarr, keine völlige Regellosigkeit herrscht, daß – wie Leibnitz sich ausdrückt – „die Natur niemals Sprünge macht“, so daß nicht bald die eine, bald die andere, bald gar keine Regel gelten würde. Daraus folgt aber nicht das andere Extrem, daß nämlich die Regeln nie eine Ausnahme zuließen oder daß alles in eindeutig angebbarer Weise mit allem anderen zusammenhinge. Dazu kommt, daß wir diese unterstellte uneingeschränkte Regelmäßigkeit je nach dem Erklärungsschema oder dem Modell, mit dem wir an die Natur herangehen, anders in den Blick bekommen, so daß bei den selteneren Fällen einer „wissenschaftlichen Revolution“ durch „Paradigmawechsel“, d. h. durch die Heranziehung ganz neuer Erklärungsmuster, sich auch ungeahnt neuartige Gesetzmäßigkeiten ergeben⁵.

Der Glaube an den Determinismus, also daran, daß alles Geschehen nach vorausberechenbaren Gesetzen notwendig abläuft, wie auch daran, daß die Wissenschaft diese Gesetze nur aufzuspüren braucht, um alles gesichert ableiten zu können, dieser Glaube hat inzwischen seine Grundlagen verloren. Aber das hat sich offenbar noch längst nicht überall herumgesprochen, denn er hält sich in manchen Köpfen zäh bis in unsere Tage. Dafür lassen sich mehrere Gründe nennen.

Da ist zunächst die „Sickergeschwindigkeit“ zu berücksichtigen, also die Zeit, die es stets braucht, bis eine Erkenntnis in die Breite „durchsickert“. Dann aber der Widerstand, den jeweils die Gewohnheit ans Überkommene allem Neuen entgegensetzt; und der Determinismus war langgewohnt. Der englische Wissenschaftstheoretiker D. W. Theobald meint dazu: „Die Vorstellung, daß der Fortschritt der Wissenschaft auf den Gleisen des deduktiven Schlusses rollt, hat eine lange und ehrwürdige Geschichte [nämlich vom Beginn der Wissenschaft vor einigen tausend Jahren bis zum vorigen Jahrhundert]; aber es ist im Grunde doch einigermaßen überraschend, daß sie nach einem Jahrhundert radikaler Neuerungen in den Grundbegriffen der Wissenschaften immer noch verbreitet ist.“ Und er weist auf die Mühe hin, die es bereitet, eine wissenschaftliche Umwälzung zu akzeptieren, wie sie etwa zu Beginn der Neuzeit die Einführung des kopernikanischen Weltbilds darstellte: „Man braucht bei solchen Dingen eine Beweglichkeit des Vorstellungsvermögens, die nicht lehrbar und nicht auf Regeln reduzierbar ist. Wenn wir das, was wir vor uns haben, in einem ganz neuen Licht sehen, müssen wir gleichzeitig

auch unsere Erwartungen für die Zukunft revidieren und uns über die Vergangenheit erneut Rechenschaft ablegen – ein Prozeß des Umdenkens, der manchmal äußerst schmerzhaft sein kann.“⁶

Entzauberung der Fortschrittsidee

Wenn wir aber bereit sein müssen, unsere Zukunftserwartungen jeweils zu überprüfen und zu korrigieren, dann verliert die Zukunft jene absolute Verlässlichkeit, die sie als möglichen Anker einer Weltanschauung tauglich macht, wie wir sie etwa im Historischen Materialismus vorfinden. Ja alle Systeme, die auf Fortschritt bauen, sind durch die Aufgabe des Determinismus gefährdet und leisten demzufolge Widerstand gegen sein Verschwinden. Ich kann nämlich etwas nur dann als Fortschritt ausmachen, wenn ich die Richtung kenne, in der „fortgeschritten“ werden soll. Ist mir diese aber nicht mehr vorgegeben, weil die Zukunft nicht mehr deterministisch festgelegt ist, dann bleibt offen, was als Fortschritt gelten könnte und was nicht.

Gerade diese Folge des aufgehobenen Determinismus, nämlich die Entzauberung des Fortschrittsideals, hatte es schwer, sich durchzusetzen. Zu fest hatte man auf eine automatisch auf uns zukommende immer bessere Welt gesetzt, als daß ein bloß innerwissenschaftlicher Umbruch stark genug gewesen wäre, diese oft ungefaßte, manchmal aber auch ideologisch durchgebildete Weltanschauung des Fortschritts zu stürzen.

Erst als auch von anderer Seite der bisherige Fortschrittsoptimismus in Frage gestellt wurde, weil in den letzten zwei Jahrzehnten zunächst durch Bücher wie „Silent Spring“ von R. Carson, „World Dynamics“ von J. Forrester und Mitarbeitern vom „Club of Rome“ oder „Die Grenzen des Wachstums“ von Meadows auf die zunehmende Gefährdung der Umwelt, die drohende Übervölkerung und die vorhersehbare Erschöpfung der Rohstoffreserven hingewiesen wurde, gewann die theoretisch schon lange angebotene neue Auffassung der Wissenschaften an Breitenwirksamkeit. Auch daß für Spätbelehrbare deutlich hervortrat, wie der „real existierende Sozialismus“ in seinen Herrschaftsbereichen aussah, trug zum Schwinden des Glaubens an eine voraussagbare, gewiß bessere Zukunft bei. Das führte zu so erstaunlich naiven Feststellungen wie daß man nicht alles Machbare machen dürfe, aber auch zu einem generellen Mißtrauen der Wissenschaft und Technik gegenüber, weil sie die hochgespannten in sie gesetzten Erwartungen enttäuschen mußten. Es führte ferner zu Spielarten von „Grünen“, die ihre Zukunft in der Vergangenheit suchen, oder im Extremfall zur puren Resignation, die sich im Jugendschlagwort „no future“, „keine Zukunft“, ausdrückt, bloß weil diese nicht mehr in gesichertem Automatismus immer noch bessere Zustände heraufführte, wie das ein Irrglaube von ihr angenommen hatte.

Diesen verschiedenen Varianten einer in Pessimismus umgekippten enttäuschten Zukunftsgewißheit entgeht man am ehesten, wenn man zunächst eine nüchterne Bestandsaufnahme dessen versucht, was bleibt. Und es bleibt bei weitem nicht nur Beklagenswertes. Vor allem bleibt ein von der Zukunft nun erst freigesetzter, auch der Zukunft gegenüber emanzipierter Mensch. Freilich darf er nicht in trügerischer Sicherheit dem entgegenträumen, was kommt. Er kann es vor allem nicht mehr als ausgemacht gelten lassen, was Fortschritt sei. Das wäre vielmehr erst noch zu klären – und auch zu erarbeiten, wie das geschehen soll, denn es kann nicht einmal als feststehend betrachtet werden, daß sich das ein für allemal angeben läßt. Der Fortschritt wechselt möglicherweise je nach der geschichtlichen Situation sein Gesicht; da genügt es dann auch nicht – so richtig das ist – anzugeben, er müsse darin bestehen, mehr Menschlichkeit zu garantieren; denn es wäre immer noch zu bestimmen, worin die Menschlichkeit der jeweiligen Lage besteht. Größere Wachheit, breites Interesse an weltanschaulichen und ethisch-philosophischen Fragen und vor allem auch daran, wie diese Fragen in einer Demokratie zu lösen seien, das sind Forderungen, die sich von daher ergeben, auch wenn sie weithin noch nicht erkannt sind.

Außerdem bleibt die zwar nicht völlig unangreifbare, aber von den Wissenschaften als hinreichend vernünftig zu erweisende Prognose des weiteren Verlaufs der Naturentwicklung in großen Zügen. Einzelereignisse oder komplexe Verläufe vorherzusagen ist schon hier weit unsicherer. In einem noch größeren Maß jeweils nur vorläufig aufzustellen und in ständiger Kontrolle verbesserungsbedürftig sind hingegen Prognosen auf dem Gebiet gesellschaftlicher Entwicklung wie auch der Abläufe, die sich in der vom Menschen gestalteten und beeinflussten Welt ergeben. Hier ist die Zukunft nur kurzfristig eher vorhervermutbar als vorhersagbar; dennoch oder wohl eher deswegen muß sie unablässig kreativ gesteuert werden.

Christliche Einstellung zur Zukunft

Weil jedoch auch das menschliche Bedürfnis nach gesicherter Zukunft bleibt – die Geschäfte der Astrologen und Zukunftspropheten aller Art belegen das auf ihre Weise –, entsteht eine Lücke, wenn die Zukunft weder von der Wissenschaft noch von verlässlichen Ideologien mit Gewißheit angekündigt werden kann. Ist der Verdacht unbegründet, daß neuerdings manche Theologen das Christentum hier als Lückenbüßer anbieten möchten? Es fällt jedenfalls auf, daß nicht ohne Einfluß des großartigen Nachzüglers des Marxismus, Ernst Bloch, „der die Verflachung des marxistischen Progressismus zu durchbrechen suchte und gleichsam eine atheistisch-religiöse Überhöhung der revolutionären Zukunftshoffnung anstrebte“⁷, in den sechziger Jahren bei Protestanten wie Katholiken Titel entstanden wie „Theologie der Hoffnung“, „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis

zum Glauben in dieser Zeit“, „Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben“. Man könnte sagen, es war wieder modern geworden, zu hoffen. Aber bei Theologen gilt bisweilen das als modern, was im nichttheologischen Bereich gerade am Abtreten ist. Gegen das Herausstellen des Wortes „Hoffnung“ als eines zentralen christlichen Begriffs wäre nichts einzuwenden. Wohl aber gegen seine Hinordnung auf eine geschichtliche Zukunft, denn „es kam hierdurch gerade bei manchen christlichen Theologen zu einer Symbiose von verschiedenartig begründeten Heilserwartungen, die die Gegenwart als Herausforderung verstand, nicht aber die säkularisierte Gestalt christlicher Heilsvorstellung“⁸.

Es geht hier nun nicht um eine Auseinandersetzung mit einzelnen Theologen. Ich möchte nur die Auffassung vertreten, daß der christliche Glaube nicht auf eine historisch zukünftige Situation hofft und daß dies einer seiner Vorzüge ist, und das nicht nur, weil es zeitgemäß ist.

Natürlich erhofft sich der Christ, eben weil er Mensch ist, auch einiges von der Zukunft. Er plant, und erwartet, daß seinen Plänen Erfolg beschieden ist; er überlegt, was ihm zustoßen könnte, und hofft, daß die Befürchtungen nicht eintreffen; er hegt Wünsche, und das heißt auch, er wünscht sich ihre Erfüllung in – meist recht naher – Zukunft. All das ist eine berechnete menschliche Haltung, stellt aber nicht die christliche Hoffnung dar.

Die Feststellung, der christliche Glaube hoffe nicht auf die Zukunft, kann deswegen auf begründeten Widerspruch stoßen, weil das Wort „Zukunft“ zumindest doppeldeutig ist⁹. Zukunft kann die kommende Zeit bedeuten, die sich, was ihre Zeitlichkeit und Vergänglichkeit angeht, in nichts von der Gegenwart oder Vergangenheit unterscheidet. So wie die Nacht in den Tag und dieser wieder in die Nacht vergeht, so vergeht die Gegenwart in die Zukunft, und diese vergeht, Gegenwart geworden, genauso. Wer auf die Zukunft hofft, hofft also auf Vergängliches. Christliche Hoffnung aber geht auf das Unvergängliche (1 Petr 1, 3), auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes, die Auferstehung, Freiheit vom Tod und ewiges Leben einschließt (Apg 24, 15; Röm 8, 20; 2 Kor 3, 12 etc.); zuletzt ist sie eine Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes selbst (Röm 5, 2). Das „Künftige“, auf das die Hoffnung sich richtet, hat mit der Zukunft gemein, daß die zeitliche Gegenwart (wie auch alle zeitliche Zukunft) in dieses Künftige hinein vergeht; aber es unterscheidet sich auch von aller Zukunft dadurch, daß es nicht bloß aussteht, sondern ebenso bereits gegenwärtig ist, jedoch nicht innerhalb des Vorüberflusses rein zeitlicher Gegenwart, sondern weil Ewigkeit „immer schon“ besteht; denn sie ist ebensoviel und ebensowenig zeitlich zukünftig, wie sie zeitlich gegenwärtig oder vergangen ist. So lange wir noch in der Zeit sind, müssen wir „in Geduld erwarten“ (Röm 8, 25), was wir christlich erhoffen; andererseits ist das Erhoffte bereits Wirklichkeit (vgl. 2 Kor 3, 18–4, 18), allerdings eine Wirklichkeit, in die wir hineinwachsen, ja hineinsterven müssen (Röm 6, 1–11).

Um es noch einmal deutlich zu sagen: Wir hoffen nicht auf irgendeine

geschichtliche Epoche, die etwa im Jahr „2000 + x“ mit der Wiederkunft Christi in dieser Welt anbrechen würde; sein Kommen „am Ende der Zeit“ steht jenseits der Geschichte, und der „Jüngste Tag“ ist auch deshalb nicht datierbar, weil er zu keinem Kalender gehört, sondern der ewige Tag des neuen Himmels und der neuen Erde ist, von dem gesagt ist: „Nacht wird es nicht mehr geben, und sie brauchen nicht das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott wird leuchten über ihnen, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit“ (Offb 22, 5).

Worauf richtet sich die christliche Hoffnung?

Ich halte es nun aus vielen Gründen für sehr begrüßenswert, daß das recht verstandene Christentum kein Märchen für Erwachsene erzählt, daß seine Botschaft nicht wie die Kindermärchen mit der Formel „Es war einmal“ beginnt, sondern mit: „Es wird einmal sein“, daß es also kein Bild einer paradiesischen Zukunft entwirft, daß seine Hoffnung vielmehr durch den Tod und über den Tod hinaus aus dieser Zeit und ihrer Zukunft auf deren unvergänglichen Grund verweist¹⁰.

Erstens scheint das nämlich einer nüchternen Betrachtung der Geschichte zu entsprechen. In ihr gibt es unbestritten Fortschritte in vielerlei Hinsicht. Aber es spricht kaum etwas dafür, daß in ihr ein Fortschritt auf die Verwirklichung des Reiches Gottes hin festgestellt werden kann, aufweisbar etwa an einem Zuwachs an gelebter Mitmenschlichkeit. Möglicherweise verfügen wir über ein entwickelteres Rechtsbewußtsein, ein besseres Verständnis dafür, wie Freiheit gewährt und gesichert werden muß, als das in früheren Zeiten der Fall war; vermutlich sind sogar die entsprechenden nationalen und internationalen Gesetze und Vorschriften klarer und umfassender darauf ausgerichtet, die Würde des Menschen zu garantieren, als je zuvor. Aber wenn wir die Praxis des 20. Jahrhunderts anschauen, so halten doch wohl die unmenschlichen Greuel unserer Zeit den Vergleich mit denen jeder früheren aus; von einer geschichtlichen Zunahme an gelebter Menschlichkeit kann da doch nur ein Wirklichkeitsblinder reden.

Es verhält sich eher so, wie es Paulus im zweiten Kapitel des Römerbriefs über das Verhältnis der Heiden zum (jüdischen) Gesetz beschreibt: Wie die Juden verfehlen die gesetzlosen Heiden sich gegen das Gesetz oder erfüllen es, ohne es zu kennen; und die es kennen, handeln nicht anders. Daß wir vielleicht menschlichere Gesetze besitzen, macht uns nicht schon besser als die Menschen früherer Zeiten, die keine gleichwertigen Gesetze erlassen hatten, eher verantwortungsloser, da unser Tun nicht besser ist. Was das anbelangt, scheint es in der Geschichte weder einen Fortschritt noch einen Rückschritt zu geben. Und das ist auch heilsgeschichtlich eine wichtige Überlegung, denn der Satz des Römerbriefs: „Es gibt keinen Unterschied: alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren“ (Röm 3,

22) kann auch für keine kommende Zeit außer Kraft gesetzt werden, ohne den anderen ebenfalls zu entkräften: „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen“ (Röm 11, 32).

Mit der Leugnung eines in der zeitlichen Zukunft anzusiedelnden, also innerweltlichen allgemeinen Heilszustands ist aber auch etwas für die Personwürde Entscheidendes über die grundsätzlich gleiche Bedeutsamkeit jedes einzelnen Menschenlebens vor Gott festgehalten, die nicht dadurch zu- oder abnimmt, daß der Mensch zu einer bestimmten geschichtlichen Zeit gehört. In diesem Sinn ist die Aussage Leopold von Rankes richtig und wichtig, daß jede Epoche der Geschichte gleich unmittelbar zu Gott sei. Ein Mensch vor hunderttausend Jahren stand seinem Heil nicht ferner als einer, der in zehntausend Jahren leben wird, falls es dann noch Menschen gibt. Wenn der Römerbrief feststellt: „Jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden“, so gilt das für jeden Menschen und jede Gemeinschaft neu, die im Glauben wächst, denn Paulus fährt fort: „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe“ (Röm 13, 11 f.), und wieder ist es der „Letzte Tag“, der nahe ist, der endgültige, der von jedem im Tod zu erreichen ist und an dem für jeden „die Welt untergeht“.

Dann wird deutlich, daß nicht das zählt, was einer zum „geschichtlichen Fortschritt“ beigetragen hat, so daß die „historische Persönlichkeit“ ein größeres Gewicht hätte als die vergessenste Dienstmagd oder das früh verstorbene Kind, daß vielmehr allein der Beitrag zum „Reich Gottes“ bleibt, der nicht vom äußeren Erfolg abhängt, sondern der schon dadurch geleistet ist, daß man sich um die Gesinnung Christi, die dienstbereite Liebe müht oder ihr wenigstens keinen Widerstand entgegensetzt. Gewiß gehört es zu dieser Gesinnung auch, daß man sich ehrlich und nach Kräften für eine menschlichere Welt – in diesem Sinn für eine bessere Zukunft – einsetzt und plagt; dennoch richtet sich die Hoffnung nicht auf den Erfolg dieses Bemühens, als ob von diesem Ergebnis Heil oder Unheil abhingen. Hier verfügen wir über eine vernünftige Grundlage für eine „Emanzipation von der Leistungsgesellschaft“, die ja richtiger eine Erfolgsgesellschaft genannt werden müßte – und dieser Befreiungsversuch wurzelt weder in einer bequemen Scheu vor der Anstrengung noch in einer Weltverdrossenheit, sondern in der Überzeugung, daß der Wert eines Menschen nicht von seinem Erfolg, seiner „geschichtlichen Leistung“ abhängt, vielmehr allein daran gemessen werden kann – wenn auch nicht von uns, weil wir dafür keinen verlässlichen Blick haben –, wie er zu seinen Mitmenschen und damit zu Gott steht.

Wer den Sinn des menschlichen Lebens darin sieht, daß ein Beitrag für das Heraufkommen einer bestimmten geschichtlichen Situation oder Epoche geleistet wurde (ob diese als „klassenlose Gesellschaft“ oder als „Reich Gottes“ erhofft wird, ist dabei unerheblich), ist nicht nur in der Gefahr, daß er den Erfolglosen, den Versager, die „gescheiterte Existenz“ entwertet; er steht auch vor der Versuchung zum Fanatismus und zur Vertröstung – und soweit das Christentum

von beiden Vorwürfen getroffen wird, ist es von seiner Zukunftsfreiheit abgewichen und zu einer innerweltlichen Verheißungsreligion geworden.

Der *Fanatismus* liegt nahe, wenn ein bestimmtes Ziel in der Geschichte absolut gesetzt, sein Erreichen für „heilsnotwendig“ gehalten wird; dann wird zu diesem Zweck zu leicht alles andere, auch der Mensch, nur Mittel, dessen Wert völlig davon abhängt, wie weit es diesem Zweck dient oder ihn behindert. Die Geschichte liefert schauerliche Beispiele in genügender Zahl, daß aus derartig verabsolutierten innerweltlichen Zielen, seien sie religiöser oder politischer Art, die massivsten Unmenschlichkeiten der Menschheitsgeschichte resultieren (die gefährlichsten Kriminellen sind stets Täter aus politischer oder religiöser Überzeugung, weil sie noch ein gutes Gewissen bei ihrem Tun haben und unter Umständen sogar von der Gesellschaft – falls sie nur eine ähnliche politische oder religiöse Einstellung besitzt – verharmlost, wenn nicht gar verherrlicht werden).

Die *Vertröstung* liegt nahe, wenn die Heilszeit in der Zukunft angesetzt wird, weil dann alle jetzigen Leiden und Mühen gerechtfertigt werden können, falls sie in dieser seligen Zukunft ihren Lohn oder doch ihren Sinn finden. Eine derartige Vertröstungsideologie findet sich im Marxismus ebenso wie in einem mißverstandenen Christentum und überall dort, wo eine jetzige Anstrengung oder Entbehrung nur deshalb als gut gelten kann, weil sie eine zukünftige schöne Zeit heraufführen hilft. Von hier wird erkennbar, wie eng eine derartige, auf ein bestimmtes Zukunftsbild zusteuernde religiöse oder politische Ideologie mit einer *Lohn- und Strafmoral* verknüpft ist. Nur dürfte ein weniger menschengerechter Aspekt noch bei den Auffassungen liegen, wo die für die gute Tat in Aussicht gestellte „Belohnung“ nicht einmal dem Täter selbst zugute kommt, sondern irgendwelchen späteren Generationen (obwohl uns – wahrscheinlich eine Folge des Christentums – ein derartiger Altruismus recht edel vorkommt, ist er dennoch weniger vereinbar mit der Menschenwürde, da er den Menschen noch mehr zum Mittel macht, falls der Sinn der guten Tat wirklich nur in ihrem späteren Erfolg liegt).

Dabei ist es nicht ausschlaggebend, ob man sich den kommenden Erfolg und Lohn, die zukünftige Heilszeit, von einem deterministischen Naturablauf oder von menschlicher Leistung oder von göttlicher Gnade verspricht: falls die jetzigen Entscheidungen ihren letzten Wert nur daraus beziehen, daß sie die Bedingungen für einen rein zukünftigen guten Zustand setzen (dessen „Güte“ übrigens auch noch als ethischer Wert aufgewiesen werden müßte, wenn er eine Verpflichtung begründen sollte), dann sind sie in sich gar nicht sittlich bedeutsam im Sinn der klassischen Ethik; denn das „Du sollst“ der ethischen Verpflichtung ist nicht bedingt, sondern kategorisch, kann also gar nicht in einer Forderung formuliert werden von der Art: „Wenn du diesen oder jenen zukünftigen Zustand erreichen oder herbeiführen willst, dann mußt du dies tun oder jenes unterlassen!“ Noch einmal deutlich gesagt: Wenn die Anweisungen für das menschliche Handeln

dessen Sinn nur davon abhängig machen, ob es zu einer bestimmten zukünftigen Situation beiträgt oder nicht (man könnte auch sagen: ob es einen zukünftigen Lohn nach sich zieht oder nicht), dann stellen derartige Normen keinesfalls ethische Verpflichtungen dar, sondern sie formulieren nur Nützlichkeitsabwägungen. Das gilt es zu beachten, denn es läuft vielerlei mit einem ethischen Prestigemantel herum, der nur die Funktion einer Vogelscheuche erfüllt, die der Freiheit Angst einjagen und sie vom Territorium bestimmter Interessen fernhalten soll.

Man mag einwenden, daß doch auch genuin christliche Lehren Lohnverheißungen oder – das negative Äquivalent – Strafandrohungen enthalten. Doch kann man gerade anhand derartiger Aussagen klarstellen, daß es da nicht um einen Verweis auf eine zukünftige Zeit geht. Wenn etwa im Römerbrief gesagt wird: „Ich bin überzeugt, daß die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (Röm 8, 18), dann ist damit nicht einfach auf eine spätere Zukunft vertröstet. Eine ähnliche Stelle aus dem zweiten Korintherbrief verdeutlicht das (4, 17 f.): „Denn die kleine Last unserer gegenwärtigen Not schafft uns in maßlosem Übermaß ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit, uns, die wir nicht auf das Sichtbare starren, sondern nach dem Unsichtbaren ausblicken; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ist ewig.“ Wir hoffen nicht auf eine zukünftige Zeit, sondern auf die Ewigkeit. Ewigkeit, ewiges Leben, ist jedoch nicht etwas, was erst in der Zukunft beginnen wird. Es läßt sich nicht von der Zeit her bestimmen. Aber von unserer Zeit, von der Zeit jedes Menschen läßt sich sagen, daß sie nicht nur von der Zukunft abgelöst wird, sondern daß sie in der Ewigkeit endet. Nur in diesem Sinn ist Ewigkeit künftig. Aber sie ist doch auch gegenwärtig. Jetzt schon haben wir ewiges Leben, auch „wenn noch nicht offenbar geworden ist, was wir sein werden“ (1 Joh 3, 2).

Diese verheißene Herrlichkeit tritt deshalb auch nicht nachträglich als Lohn zu unserem Gutsein hinzu, sondern wenn wir tun, was wir sollen, genauer: wenn wir sind, wie wir sein sollen, nämlich Gott liebend aus ganzem Herzen und den Nächsten wie uns selbst, dann ist diese Haltung nicht einfach in Vergänglichkeit beheimatet, sondern sie reicht ins Ewige; und sie, die „gute Tat“, die entschiedene Liebe, ist gerade Geschenk Gottes, ewiges Leben, Lohn; nur ist sie in dieser Zeit noch nicht in Endgültigkeit gesichert und als Herrlichkeit offenbar; diese Offenbarkeit erreicht sie für uns nur durch den Tod, jenseits unserer und aller Zeit. Darauf hoffen wir, auf diese Unvergänglichkeit, und nicht auf eine noch so ideale Zukunft in dieser Zeit.

Vielmehr ist uns diese Zeit, Gegenwart wie Zukunft, als Aufgabe gestellt. Wir haben uns ganz dafür einzusetzen, daß sie jeweils so menschenwürdig wie nur immer möglich gestaltet wird. Und der Ernst dieses Einsatzes wird nicht dadurch geschwächt, daß wir zuletzt nicht auf diese Zeit, sondern auf die Ewigkeit ausgerichtet sind, im Gegenteil: Während in der Zeit alles vorläufig, weil vergänglich bleibt, auch alle Zukunft, entscheidet sich für uns die endgültige Ewigkeit an

diesem unserem entschiedenen Einsatz für die Zeit und die Umgestaltung von Gegenwart und Zukunft. Nur bietet uns der Glaube kein fertiges Rezept, kein Bild dieser Zukunft. Es bleibt der wachen menschlichen Aufmerksamkeit, dem mühsam erworbenen Wissen, der kreativen Vorausschau überlassen, dieses Bild zu entdecken oder zu entwerfen. Nur das Richtmaß ist uns gegeben: menschengerecht muß sie geformt werden, so daß der Mensch in möglichst uneingeschränkter Freiheit seinem überzeitlichen Ziel entsprechen kann, nämlich den Mitmenschen und so Gott zu lieben. Das Christentum fordert den ehrlichen und rückhaltlosen Einsatz all unserer Kräfte für diese Aufgabe; es gewährt aber keine Garantie, daß sie gelingt. Vielmehr warnt es, unser Bemühen von der Gewißheit des Gelingens abhängig zu machen; die „hoffnungslosen“ Umstände bieten uns nie eine zureichende Ausrede, uns nicht unablässig neu anzustrengen für eine Besserung unserer selbst und der Welt.

Damit aber setzt das Christentum uns auch der Zukunft gegenüber frei: wie immer sie aussehen mag, davon hängt der Sinn unseres Lebens, unseres Bemühens nicht ab. Selbst wenn wir in unserer Aufgabe, die bessere Zukunft heraufzuführen zu helfen, scheitern sollten (an Christus und seinem Kreuz orientiert könnte man sogar sagen: erst recht auch im innerweltlichen Scheitern), können wir gegen alle Hoffnung hoffen auf einen „Reichtum der Herrlichkeit“, der durch keine irdische Macht und kein geschichtliches Schicksal zu beeinträchtigen ist. Wenn wir nur nicht schuldhaft aus dieser Hoffnung herausfallen – vielleicht weil wir zu ausschließlich auf eine zeitliche Zukunft hoffen –, dann wird sie ihre Erfüllung finden, für die der Glaube erneut keine genügenden Bilder anzubieten hat, diesmal deswegen, weil diese „ewige Zukunft“ alle Bilder maßlos übersteigt.

ANMERKUNGEN

¹ Zwar nicht eine genaue Entsprechung, aber doch ähnlich konkurrierende Auffassungen finden sich in der heutigen Wissenschaftstheorie („Konstruktionen versus Positionen“ lautet etwa der Titel zweier Bände, die 1979 von K. Lorenz als Festschrift für Paul Lorenzen herausgegeben wurden); auch in der sprachanalytischen Philosophie gibt es zwei ähnlich einander gegenüberstehende Tendenzen (verkörpert im frühen und späteren Wittgenstein), deren erste auf exakte Beschreibung aus ist, während sich die zweite am Entwurf unterschiedlichster Sprachspiele orientiert.

² Pierre Simon de La Place, *Essai philosophique sur les probabilités* (Paris 1814); vgl. G. Frey, *Determinismus II*, in: *Histor. Wb. der Philosophie*, Bd. 2 (Darmstadt 1972).

³ Zit. nach H. Fleischer, *Marx und Engels* (Freiburg 1970) 135.

⁴ *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhr (Leipzig 1964) 107. Vgl. auch: I. T. Frolov, *Wissenschaftlicher Fortschritt und Zukunft des Menschen* (Berlin 1978).

⁵ Vgl. Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt 1973); *Die Entstehung des Neuen* (Frankfurt 1978).

⁶ D. W. Theobald, *Grundzüge der Wissenschaftsphilosophie* (Stuttgart 1973) 160, 187.

⁷ I. Fetscher, *Braucht der Mensch eine außerweltliche Heilserwartung?*, in: *Zukunft*, hrsg. v. R. Schnackenburg (Düsseldorf 1980) 89.

⁸ E. Lessing, *Säkulare Heilserwartung als Herausforderung des Glaubens in christlicher Sicht*: ebd. 118.

⁹ Diese Doppeldeutigkeit wird z. B., wie mir scheint, in J. Moltmanns „*Theologie der Hoffnung*“ zu wenig beachtet.

¹⁰ Vgl. zum ganzen: A. Keller, *Zeit-Tod-Ewigkeit* (Innsbruck 1981).