

# Fortschritt der Evolution und christliche Verheißung

Verschiedene Geschichtsepochen haben eine Vorliebe für verschiedene Aspekte der christlichen Lehre. In den Jahrzehnten unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg schienen die evangelischen Christen geradezu besessen von der Idee der Verborgenheit Gottes und der Sündhaftigkeit des Menschen. In den jüngsten Jahren haben die römischen Katholiken erneut die echte Universalität der Kirche und die Verschiedenheit der charismatischen Gaben entdeckt. In dem bevorstehenden Jahrzehnt wird ganz gewiß die Eschatologie oder das Verständnis der christlichen Verheißung die Bemühungen der besten theologischen Köpfe auf sich ziehen. Unsere jüngsten theologischen Entwicklungen haben sich vornehmlich auf den Gebieten der Christologie und der Ekklesiologie abgespielt. Doch haben sie eine gründliche Überprüfung – nicht allein der Lehren dieses Bereiches, sondern aller Lehren verlangt, so sehr sind die verschiedenen Bereiche des christlichen theologischen Denkens miteinander verflochten und voneinander abhängig. In ganz ähnlicher Weise werden unsere Denkbemühungen auf dem Gebiet der Eschatologie eine unbarmherzige Neueinschätzung und Neubewertung all unserer übrigen Lehren mit sich bringen, denn gerade die Eschatologie ist nicht ein beliebtes Thema auf der Liste der theologischen Auseinandersetzungen: Sie schafft die Perspektive, aus der heraus alles übrige verstanden werden muß.

Weshalb aber benötigen wir eine verfeinerte und biblisch fundierte Eschatologie? – Es gibt zwei Antworten auf diese Frage.

Der erste Grund, weswegen wir eine umfassendere theologische Arbeit auf dem Gebiet der Eschatologie brauchen, liegt darin, daß unsere gegenwärtigen Lehren auf diesem Gebiet eine Mischung von biblischen und quasi-biblischen Begriffen mit Vorstellungen und Ideen darstellen, die während der Geschichte der christlichen Lehrentwicklung aus der heidnischen kulturellen Umwelt übernommen worden sind. Wir müssen wieder auf die biblischen

Quellen selbst schauen, erkennen, an welchen Stellen kulturelle Zusätze die biblische Eschatologie verzerrt haben, und den spezifischen Beitrag der Bibel selbst zu unserem Verständnis der Zukunft des Menschen herauskristallisieren. Wie wir im weiteren zeigen werden, erfordert dies, daß wir die prophetischen von den apokalyptischen und den teleologischen Strängen trennen.

Zum zweiten brauchen wir eine klare Bestandaufnahme der christlichen Eschatologie, weil das Problem der Zukunft und ihres Verständnisses für den Menschen des späten 20. Jahrhunderts ein besonderes Interesse bekommen hat, während unser abendländisches geistiges Erbe uns keine adäquaten Kategorien dafür mitgegeben hat. Theorien des Fortschrittes der Evolution, die noch vor kurzem im intellektuellen Bereich in Mißkredit standen, werden wieder populär – nicht allein in der Sozialphilosophie, sondern ebenso in der Theologie. Dieses Interesse an der Entwicklung entspringt nicht so sehr der Wißbegier des modernen Menschen über seine Vergangenheit als seinem Interesse an der Zukunft. Der Mensch blickt zu seinen Ursprüngen zurück, um von dort aus einige Anhaltspunkte für sein künftiges Schicksal zu erhalten. Aber, wie wir im weiteren sehen werden, es gibt verschiedene Schwächen in den Kategorien der Evolution und in dem theologischen Modell, auf dem sie fußen. Nur die Wiederentdeckung einer lebendigen christlichen Eschatologie wird in der Lage sein, die bleibend gültigen Elemente der Evolutionsidee zu bestätigen und zu festigen, indem sie ihre Schwächen bloßlegt und ihnen eine neue Perspektive gibt.

## I. APOKALYPTISCHE, TELEOLOGISCHE UND PROPHETISCHE ELEMENTE

Kurz vor Beginn der christlichen Ära war die hebräische Religion mit ihrer Eschatologie in eine Art Sackgasse geraten. Manche Rabbinen lehrten,

die messianische Zeit werde auf Erden und innerhalb der Geschichte eintreten. Andere glaubten unter dem Einfluß persischer Motive, sie würde erst mit dem flammenden Ende der gegenwärtigen historischen Zeit kommen. Das Christentum ererbte von Israel beide eschatologische Traditionen, und es sollte ihm nie mit vollem Erfolg gelingen, sie miteinander zu verbinden. Die eine Zeit las aus dem Neuen Testament, das kommende Reich Gottes werde diese Erde selbst umgestalten und erneuern. Eine andere Zeit glaubte aus ihm zu entnehmen, diese Erde müsse erst in Flammen vergehen, damit dann eine vollkommen neue, ursprüngliche Welt kommen könne. Die orthodoxe Trinitätslehre, die besagt, daß der Gott, der die Welt erschaffen habe, und der Gott, der sie erneuern werde, ein und derselbe sei, wirkte mildernd gegen eine rein negative, weltfeindliche Apokalypik. Entsprechend wirkte der Beschluß der frühen Kirchen, die hebräischen Schriften mit ihrer massiven Weltverbundenheit als integrierendes Element der Bibel beizubehalten. Dadurch entging die christliche Theologie der Versuchung, zu einem weltverneinenden Kult zu werden. Doch nicht eher ist diese Schlacht gewonnen worden als zu dem Zeitpunkt, in dem das Christentum eine neue Krise zu bestehen hatte, von der es sich bis heute noch nicht genügend erholt hat. Als es aus Palästina in die hellenistische Kultur des Mittelmeerraumes vordrang, mußte es sich notgedrungen dem herrschenden Denksystem seiner Zeit anpassen, wenn es nicht als provinzielle jüdische Sekte abgeschrieben sein wollte. Die christlichen Theologen lösten diese Aufgabe, indem sie die hellenistische Philosophie, einschließlich einer teleologischen Geschichtsauffassung, annahmen. Die daraus entstehende Mischung von Hellenismus und Hebraismus bildete das intellektuelle Fundament für die gesamte Geschichte des Westens. Gott wurde zum *ens*, zum Sein selbst, und seine Attribute waren die Unwandelbarkeit, die Aseitität und die Ewigkeit. Jahrhundertelang dauerten die Kämpfe darum an, wie Jesus göttlicher Natur gewesen sein konnte, wo er doch in der Geschichte lebte und Leid und Tod erlitt. Komplizierte Schemata über die zwei in einer Person vereinten Naturen wurden entwickelt, um für dieses Problem eine Antwort zu finden. Noch heute bewegen wir uns innerhalb der Annahmen und Denkformen, die in dieser erstaunlichen Synthese der Kulturen ihren Niederschlag gefunden haben.

So enthält das christliche Erbe drei verschiedene,

ja sogar einander widersprechende Formen des Zukunftsverständnisses: Die apokalyptische, die ihren Ursprung in dem alten Dualismus des Vorderen Ostens hat, rechnet mit einer bevorstehenden Katastrophe, führt zu einer negativen Wertung und Einschätzung dieser Welt und glaubt nicht selten an eine Elite, die vor dem Untergang gerettet wird, wenn alles andere zu bestehen aufhört. Die teleologische, die in der Hauptsache aus dem griechischen Denken abgeleitet, aber vom Christentum angenommen worden ist, sieht die Zukunft als Erreichung eines dem Universum selbst oder seinem Urstoff selbst innewohnenden Zieles, als eine Entwicklung der Welt auf ein festgesetztes Ziel hin. Dieses Zukunftsverständnis gibt die Grundlage für Philosophien der sozialen Evolution ab. – Und schließlich die prophetische Form. Sie ist die charakteristisch hebräische Vorstellung von der Zukunft als freiem Feld der menschlichen Hoffnung und Verantwortung. Die Propheten Israels sagten nicht, wie es so viele volkstümliche Mißverständnisse nahelegen, «die Zukunft voraus»: Sie erinnerten an Jahwes Verheißung, um dadurch Israel zu moralischem Handeln in der Gegenwart zu bestimmen.

In dem langen Jahrtausend, in dem «eine Politik der Zukunft» nicht gerade die Hauptsorge des Westens war, konnten diese sehr verschiedenartigen Elemente in einer spannungsreichen Verbindung nebeneinander bestehen. Doch gab es auch in dieser Zeit Augenblicke, in denen die Synthese bedroht war, weil die Menschen – ein Joachim von Fiore (1132–1202), millenaristische und chiliastische Gruppen – von der Zukunft zutiefst fasziniert waren. Heutzutage aber ist die Ausrichtung auf die Zukunft kein Anliegen einer Minorität mehr, sondern die Grundstimmung der gesamten Kultur und Zivilisation. Daher aber werden auch die Widersprüchlichkeiten innerhalb der Tradition stärker empfunden, und eine beschleunigte Auflösung ihrer Synthese zeichnet sich damit ab.

Gegenwärtig erlebt die westliche Kultur eine Periode schneller und extensiver Säkularisation. In einer solchen Periode hält eine Gesellschaft – häufig ohne daß sie sich dessen voll bewußt ist, an Werten und Perspektiven fest, die von einer früheren, stärker religiösen Periode ihrer Geschichte geschaffen worden sind. Max Weber hat gezeigt, wie dies möglich werden konnte. Er wies nach, wie Haltungen und Verhaltensweisen, die aus dem religiösen Glauben des Calvinismus stammten, den Menschen weiterhin als Beweggründe dienten, wenn auch ihr

explizites religiöses Bewußtsein geschwunden war. Weber sprach in diesem Zusammenhang von einem «Geist» des abgestorbenen religiösen Glaubens und demonstrierte, wie die frühkapitalistische Gesellschaft auf säkularisierten Formen des Calvinismus fußte.

Auch heute wird unsere Zivilisation von Impulsen und Verhaltensweisen gelenkt, die säkularisierte Ausdrücke von früher ausdrücklich in religiösem Glauben wurzelnden Elementen sind. Das gilt ganz besonders für unser Verhalten der Zukunft gegenüber. Wir haben eben gezeigt, daß das Christentum Erbe von zumindest drei verschiedenen Überlieferungssträngen eschatologischen Denkens wurde: des apokalyptischen, des teleologischen und des prophetischen – die es mit mehr oder weniger Erfolg zu verbinden suchte. Die verschiedenen Haltungen unserer modernen Zeit der Zukunft gegenüber sind säkularisierte Formen dieser eschatologischen Grundkonzeptionen, Untertypen davon oder Mischungen aus ihnen. Eine kurze Untersuchung der verschiedenen Typen der heutzutage verbreiteten profanen Eschatologien bestätigt uns diese Behauptung.

## II. MODERNE HALTUNGEN DER ZUKUNFT GEGENÜBER

Die Bilderwelt der klassischen Apokalyptik kannte sowohl eine Vision der Katastrophe und des großen allgemeinen Sterbens (das Dies irae) als auch den Lobpreis der wiederhergestellten und glorreichen neuen Welt, die sie ankündigen wollte. Wie der amerikanische Literarkritiker R. W. B. Lewis in dem Kapitel «Days of Wrath and Laughter» seines Buches «Trials of the Word» (New Haven und London, Yale University Press, 1965) zeigt, hat eine Folge von Generationen, die im Schatten der allgemeinen Säkularisation heranwuchs, deutlich die Tendenz erkennen lassen, die beiden traditionellen Komponenten zu trennen. Man sah entweder nur noch das neue Weltalter selbst bis zu einem vollständigen Erlöschen jeden realen Interesses an der Idee der Katastrophe – oder man konzentrierte sich auf den Untergang in der Feuersbrunst und vergaß darüber die neue Erde, welche die reinigenden Flammen heraufbringen sollten. Der erste Typ der so verstümmelten Apokalyptik feiert das Herkommen eines neuen Weltalters, ohne dabei von der vorbereitenden Katharsis Notiz zu nehmen. Er entstand namentlich durch das Erwachen einer allgemein hoffnungsgeladenen Grundstimmung im Gefolge der anfänglichen Errungenschaften und

Ergebnisse der Amerikanischen und der Französischen Revolution. In seinem Aufsatz «Prophecy, Apocalyptic and the Historical Hour» in *Pointing the Way* (New York 1957) bezeichnet Martin Buber diesen Typ der Apokalyptik als «invertierte Apokalyptik» (inverted apocalyptic). Ihre ausgeprägt optimistische Form zeigt diese nichtkatastrophische Apokalyptik in den Dichtungen der Romantiker aus der Periode gleich nach der Französischen Revolution. In einer ganz charakteristischen Verflechtung heidnischer und biblischer Elemente schreibt zum Beispiel Wordsworth in *The Excursion*:

Ich sang die Wiederkehr von Saturns  
Herrschaft – ein Reigen goldner Jahre,  
Denen gestattet ward herabzusteigen zu der  
Menschheit Segen.

Verheißungen, von denen voll sind der Hebräer  
Schriften.

(Zitiert von Lewis aaO. 200)

Obwohl die Marxisten durchaus das Bewußtsein von der Katastrophe der Revolution bewahrt haben, die zwischen der gegenwärtigen Ordnung und der kommenden, der «Herrschaft Saturns» steht, und obwohl andererseits Marx selbst es abgelehnt hat, ein detailliertes Bild von der klassenlosen Gesellschaft zu entwerfen, hat Buber doch weithin recht, wenn er sagt, der Marxismus bleibe das beste Beispiel für die immanente Dialektik der «invertierten Apokalyptik». Wie wir im weiteren zeigen wollen, leiten sich die Zukunftstheorien des «evolutionären Fortschrittes» in der Hauptsache nicht von der apokalyptischen, sondern vielmehr von der teleologischen Schau der Zukunft ab. Doch finden sich beide Komponenten – die apokalyptische und die teleologische (aber auch eine prophetische) – in Marx' eigenem, so komplexen Denken. Und eine Form des revisionistischen Marxismus hat aus dem 19. Jahrhundert ihren Glauben an den evolutionären Fortschritt beibehalten.

Doch die romantische Verklärung der Französischen Revolution durch apokalyptische Möglichkeiten der eben beschriebenen Art währte nur wenige Jahre. Bald wichen sie weniger zuversichtlichen Zukunftsbildern. In unserer eigenen Zeit erleben wir das Aufkommen des entgegengesetzten Typs einer verstümmelten apokalyptischen Perspektive: Sie konzentriert ihren Blick unerbittlich auf die Zerstörung und den Terror, der da kommen soll, und läßt entweder nur wenig Interesse für das neue Weltalter erkennen, das dadurch eingeleitet

wird, oder glaubt überhaupt nicht an die Möglichkeit, daß ein neues Weltalter danach kommt.

Gründe für das Aufkommen dieser negativen Apokalyptik in unserer Zeit sind nicht schwer zu finden. Die gesteigerten Hoffnungen auf einen evolutionären Fortschritt, die am Beginn unseres Jahrhunderts standen, wurden zutiefst erschüttert durch Ereignisse wie Verdun, Auschwitz, Hiroshima. Eine ganze Generation wuchs heran in dem fast unerträglichen Wissen, daß ein paar alte Männer in den Hauptstädten der im kalten Krieg miteinander stehenden Mächte durch einen Knopfdruck ganze Völker vernichten konnten. Die gellenden Schreie der unterdrückten Rassen der Welt, welche die Geduld verloren haben, und der Anbruch der Unabhängigkeit für Dutzende ehemaliger Kolonialländer gab manchen aus den westlichen Gesellschaften das sichere Gefühl, daß ihr Stern im Sinken begriffen sei. Zurückgreifend auf die biblische Bildwelt der Negerprediger und als Warnung an die weiße Rasse, daß es vielleicht bald zu spät sein könnte, eine Aussöhnung der Rassen zustande zu bringen, schrieb der farbige amerikanische Schriftsteller James Baldwin folgenden Vers als Schlußwort eines Aufsatzes:

God gave Noah the rainbow sign,  
No more water, fire next time!

Gott gab Noe das Zeichen des Regenbogens:  
Keine Wasserflut mehr! – das nächste Mal Feuer!  
(James Baldwin, *The Fire Next Time*, New York 1963)

Doch Baldwin ist gar kein reiner Apokalyptiker. Für ihn und für manche andere, die ihm ähnlich sind, gilt das gleiche wie für die alten Propheten, die sich in ihrer Rhetorik apokalyptischer und visionärer Elemente bedienten, um so Israel zur Buße und Umkehr zu rufen, und die dadurch diese beiden Ausdrucks- und Darstellungsformen «prophetisch» machten. Wir würden sie daher völlig mißverstehen, wollten wir sie einfach unter die Apokalyptiker einreihen. Baldwin spricht sehr häufig, als sei es bereits zu spät, die verheerenden Folgen der jahrhundertelangen Rassendiskriminierung abzuwenden. Doch bei anderen Gelegenheiten läßt er klar erkennen, daß nach seiner Meinung noch Zeit ist, und die apokalyptischen Voraussagen dienen ihm dann vor allem dazu, die Bedrohlichkeit der Situation in möglichst eindrucksvoller Form auszumalen.

Außerdem gibt es aber auch noch einen Stil politischen Verhaltens, der in den letzten Jahren ent-

standen ist und den man sehr treffend als «apokalyptische Politik (politics of apocalypse)» kennzeichnen kann. Ein Ausdruck dieser politischen Form ist in Frank Kermodes Artikel «The New Apocalyptists» in *Partisan Review* (Sommer 1966) glänzend beschrieben. Kermode zeigt, daß einige der großen englischsprachigen Dichter und Schriftsteller des 20. Jahrhunderts Apokalyptiker gewesen sind. Als Beispiele nennt er Ezra Pound, William Butler Yeats, T. S. Eliot und James Joyce. Von diesen Beispielen aus weist er dann folgendes nach: Ist die apokalyptische Vision nicht mehr allein ein literarischer Kunstgriff oder eine Fiktion für den Aufbau und die Disposition von Ideen und Gedanken, sondern Grundlage für eine politische Ordnung, dann sind die Folgeerscheinungen im höchsten Maße unheilvoll. Das apokalyptische Denken läßt in der Phantasie die Gestalt des Auserwählten entstehen, der vor der Katastrophe gerettet wird und eventuell berufen ist, die kommende neue Welt zu beherrschen. Kermode macht im Anschluß daran klar, daß Yeats, Pound und Eliot samt und sonders faschistischen oder ultra-konservativen politischen Neigungen huldigten und erklärt im Hinblick darauf, daß «die apokalyptischen Träume sehr schlimme Träume sein können, wenn sie das Wachdenken des Menschen unter ihre Herrschaft bringen» (ebd. 349).

Frank Kermode hat recht: Wenn ein apokalyptischer Elitemythos zur Grundlage einer politischen Bewegung wird, sind die Folgen schrecklich, wie wir alle beim Faschismus gesehen haben. Doch gibt es eine andere, noch deutlicher nihilistische Form apokalyptischer Politik; die Anti-Politik der Gruppen, die jeden Glauben an irdische Programme verloren haben, sich von der ehrlichen Beteiligung an der politischen Ordnung zurückziehen, und deren einziges politisches Interesse darin besteht, diese Ordnung zu stören und zu schwächen. Solche Gruppen tauchen heutzutage in den Randbezirken sowohl der Linken wie der Rechten auf und werden zu einem zusätzlichen Hindernis für einen echten sozialen Wandel.

Mag das apokalyptische Denken nun romantisch, dem Elitemythos ergeben oder nihilistisch sein: politisch gesehen ist es immer destruktiv. Da das Christentum der Hauptträger der Apokalyptik in der modernen Welt gewesen ist, wenn auch seine Apokalyptik grundsätzlich mit anderen, versöhnenden und mildernden Elementen gemischt war, ist es ganz besonders wichtig, daß die christliche Theologie heute ihre eschatologischen Vorstel-

lungen läutert und reinigt. Dies ist nicht etwa ein Selbstzweck, sondern befreit uns von den Geistern vorchristlicher religiöser Zukunftsvorstellungen, die immer noch in unserem innersten Denken ihren Platz haben. Um diese ständig schweifenden Dämonen zu entlarven, müssen die Theologen auch die säkularisierten Formen einer entstellten Eschatologie, wie sie in anderen kulturellen und politischen Kundgebungen zutage treten, in ihre Kritik einbeziehen.

#### *Das zeitgenössische teleologische Denken*

Ebenso wie die Apokalyptik hat auch die Teleologie in ihrer säkularisierten Gestalt mehrere Untertypen hervorgebracht. Bei einer Variante der teleologischen Idee wird jedes Stadium der Weltentwicklung als Minderung und Absinken dem vorherigen gegenüber betrachtet. Das Leben beginnt in einem Goldenen Zeitalter und verliert nach und nach seine Vorzüge und Reize, bis es vollkommen ohne Wert und Bedeutung dasteht. Das Gesetz von Carnot und Clausius, der sogenannte «Zweite Hauptsatz der Thermodynamik» kann, wenn man ihn zur Grundlage eines Weltbildes macht, dieser Idee eine gewisse Gültigkeit verleihen. Die Welt erscheint dann als in einer ständigen Abstiegsbewegung befindlich und zu einem Zustand trägen Gleichgewichts tendierend. Aus dieser Perspektive betrachtet, verlangsamt sich jede Bewegung und kommt zum Stillstand, Kälte mischt sich in Hitze, und am Ende herrscht eine allgemeine leblose Äquivalenz. Obwohl sie in dem unerwünschten Zustand, den sie vorausieht, der negativen apokalyptischen Konzeption ähnlich ist, schließt diese Vorstellung des ständigen Abstieges keinen Untergang in einer alles ergreifenden Feuersbrunst ein. Die Welt endet, wie T. S. Eliot es ausgedrückt hat, «nicht mit einem Donnerschlag, sondern mit einem Wimmern». – Eine zweite Form der evolutionären Auffassung baut ebenso auf der teleologischen Idee auf, unterscheidet sich aber von der ersten in einem höchst wichtigen Punkt. Sie sieht die Welt und den Menschen in einer Entwicklung befindlich, doch diese Entwicklung bewegt sich letzten Endes auf den Zustand hin, der ihrem Ausgangspunkt gleich ist. Das *τέλος* wird zur Wiederholung der *ἀρχή*. Ganz natürlich entstand eine solche Theorie innerhalb von Gesellschaften, in denen die Menschen ihr Geschichtsbild vom Kreislauf der Jahreszeiten, von der Ebbe und Flut des Meeres und dem Umlauf der Himmelskörper ableiteten. Trotz einer nicht zu leugnenden Entwicklung vom

Frühling zum Sommer und zum Herbst, kommt immer wieder danach der Winter und dann wieder der Frühling. Wie P. Walter Ong S J in seinem Aufsatz «Evolution and Cyclicism in our Time» (in seinem Buch *In The Human Grain*, New York 1967) zeigt, wissen wir heute, daß hier gar nicht ein so unbedingt zyklisches Modell vorliegt. Nicht einmal der Umlauf der Erde um die Sonne ist vollkommen gleichbleibend. «Im Universum, so wie wir es heute kennen», schreibt er, «gibt es kein wirkliches Modell, keine echte Analogie für zyklische Konzeptionen... Ganz offenbar hängen derartige zyklische Theorien von der Entwicklung des Kosmos und der Geschichte von einer Errichtung oder Konstruktion eines solchen Modells ab, für das niemand irgendwo im Universum ein genaues Gegenstück finden kann, und von der aller Wirklichkeit trotzen Verwendung dieses Modells, als gelte es für die Wirklichkeit» (aaO. 73, 74).

Ob nun Ong recht damit hat, daß es im sichtbaren Universum keinen Beweis für exakt zyklische Vorgänge gibt – so viel ist sicher: Die populärste Form des Evolutionismus ist bis auf unsere Tage der Glaube an irgendeine Art von Fortschritt durch die Entwicklung. Er kann seine Wurzeln im Biologischen haben und auf eine mächtige geistige Kraft hinweisen, die eine Bewegung zu bisher ungeahnten Formen des Lebens lenkt und vorantreibt. Ja er kann noch bedeutend umfassender sein. Die große Beliebtheit von Pierre Lecomte du Nouy's *Human Destiny* (1947) und in jüngster Zeit der Werke von Teilhard de Chardin, ungeachtet der vielen Einwände, die von den Paläontologen gegen sie erhoben worden sind, rührt zweifellos von ihrem Bemühen her, dem Phänomen Mensch innerhalb eines sinnvollen, kosmischen Vorganges seinen Platz zu geben – eines Vorganges, in dem der Mensch keineswegs verloren ist, sondern als Schlüssel zum folgenden Stadium der Evolution des Kosmos angesehen wird.

Es ist nicht schwer, in dem sozialen Evolutionismus und dem teleologischen Modell, auf dem er fußt, ein Element der *ὄρασις* zu sehen. Der Mensch erfährt sich selbst als zielgerichtetes Geschöpf. Da er nicht glauben kann, daß der weite Kosmos um ihn herum sinn- und ziellos ist, projiziert er in ihn seine eigene Zielhaftigkeit hinein und gibt sich für gewöhnlich selbst einen entscheidenden Platz für das *τέλος* des Kosmos. Er hat das undeutliche Empfinden, daß es irgendwo eine Art zielhaft denkenden und handelnden Geist geben muß, daß die

Erscheinung eines ganzen Universums von solch ungeheurer Komplexität kaum durch reinen Zufall zustande gekommen sein kann. Diese Mischung aus Hoffnung und Wunschdenken bleibt selbst noch in einigen der höchst säkularisierten Völker.

Doch liefert der Evolutionismus ebenso wenig wie die Apokalyptik eine Zukunftsperspektive, wie sie die Politik heute braucht. Gewiß, man kann einen gewissen Rückhalt aus der Überzeugung gewinnen, daß die Wirklichkeit sich auf ein vorherbestimmtes *τέλος* zu bewegt. Doch wenn diese Überzeugung für unser Planen bestimmend wird, kann sie die Vorstellungskraft hemmen und von tiefgreifenden neuen Initiativen abbringen. Manche teleologische Philosophie verdunkelt die Tatsache, daß die Geschichte vollkommen «offen» ist, kein vorherbestimmtes Ziel hat und nur dahin ihren Lauf nehmen wird, wohin der Mensch sie lenkt und nirgendwo anders hin.

Die Schwäche des teleologischen Denkens liegt darin, daß es unberechtigtermaßen die *ἀρχή*, den Anfang, betont. Das *τέλος* ist realiter die höchste Entwicklung der *ἀρχή*. Der ganze Eichbaum liegt nach dieser Auffassung in der Eichel eingeschlossen und braucht sich nur zu entwickeln und zu wachsen. Doch die Geschichte muß das Reich grundlegendster Freiheit und Verantwortlichkeit sein. Die Teleologie projiziert in die Geschichte hinein eine Denkweise, die von der Natur, das heißt dem Reich der Entwicklung und Notwendigkeit, abgeleitet ist. Wenn die nihilistischen Anti-Politiker eine moderne, säkularisierte Form der Apokalyptik bilden, dann ist die Teleologie die «Naturreligion» des modernen, säkularisierten Menschen. Als Naturreligion bringt sie den Menschen dazu, daß er sich in der atemberaubenden Größe des Kosmos ein wenig mehr daheim fühlt, ein wenig näher den Pflanzen, Sternen und Tieren. Doch hat sie ihre ernststen Nachteile. Sie verdunkelt den Charakter des Menschen als historisches Geschöpf, als Lebewesen mit Erinnerung und Hoffnung, das weiß: Wenn ich meine Welt zerstöre, kann ich die Schuld dafür nicht mehr auf Kräfte schieben, die sich meiner Kontrolle entziehen.

Das erregendste Kapitel in der Geschichte der Religion ist der titanische Kampf zwischen dem hebräischen Prophetentum und der Naturreligion der Kanaanäer. Es war ein Kampf zwischen zwei Menschenbildern. War der Mensch völlig in die Natur einbezogen und ihrer vielfältigen Vitalität und ihren Kräften wesensverwandt, oder war der Mensch ein historisches Geschöpf, von einem Gott

gerufen, der in historischen Ereignissen tätig wurde und von ihm verlangte, daß er eine Verantwortung übernahm – für sich selbst und für seine Welt, die sich auf dem Weg in eine «offene» Zukunft befand? Das Prophetentum gewann diesen Kampf nicht, indem es den Menschen irrtümlich aus der Natur herausriß, noch dadurch, daß es das Historische in den Naturbereich einschloß. Es gewann ihn, indem es die Natur in die Geschichte hineinbrachte. Die kanaänischen Fruchtbarkeitsfeste wurden zu Anlässen, Jahwes Verheißungen für die Zukunft zu preisen. Im Kreislauf von Säen und Ernten liegt keine echte Zukunft; so behält der Sieg des Prophetentums über die kanaänische Baalsreligion, obwohl er vor Jahrtausenden stattfand, seine Bedeutung bis zum heutigen Tag. Er sichert den Bestand einer Zukunftsschau, ohne die Plänen wie Politik unnützlich und wirkungslos blieben.

#### *Die prophetische Perspektive*

Die jüngste Bibelwissenschaft lehnt die Idee ab, das Aufkommen des israelitischen Prophetentums bedeute einen radikalen Neuaufbruch in der hebräischen Religion. Der Glaube Israels war immer ein «Verheißungsglaube».

Aus mancherlei Gründen hat man das Prophetentum häufig mißverstanden und es mit Wahrsagerei und Voraussage von zukünftigen Dingen verwechselt. Die Wirklichkeit war vollkommen anders. Gewiß bedienten sich die hebräischen Propheten bei der Ausübung ihrer Sendung häufig der rhetorischen Gepflogenheit ihrer Zeit, zu visionären Ausblicken in die Zukunft zu greifen. Doch ihr eigentliches Anliegen war ganz anders. Es hatte unmittelbar nichts mit ihrem Ausblick auf die künftige Geschichte zu tun. Wenn sie von dem Zukünftigen sprachen, dann, um das Volk zur Änderung seines Verhaltens in der Gegenwart zu bewegen. Sie taten dies, weil sie glaubten, daß die Zukunft nicht unerschütterlich vorherbestimmt war, sondern geändert werden konnte. Wie Hastings in seinem Dictionary of the Bible ganz richtig sagt, besteht «die erste Aufgabe des Prophetentums darin, den Glauben des Volkes an das stereotype Ritual der Schicksalsbestimmung zu brechen» (808). Die jüdischen Schriften zeigen eine klare Unterscheidung zwischen Sehern (*roeh*) und Propheten (*nabi*). Der echte Seher, wie etwa Teiresias in Sophokles König Ödipus, kann nur deshalb die Zukunft voraussagen, weil die Götter bereits jedes Menschenschicksal vorherbestimmt haben. Der

Seher spricht nicht, um Reue und Umkehr zu wecken und dem menschlichen Handeln einen neuen Lauf zu geben, wie die jüdischen Propheten, sondern um jedermann warnend vor Augen zu halten, daß der Versuch, sich dem Schicksal zu entziehen, nutzlos ist.

Die Propheten sprechen von der Zukunft im Hinblick auf das, was Jahwe tun will, wenn sein Volk seinen Wandel nicht ändert. Jahwe ist frei, seine Absicht zu ändern. Die Zukunft ist nicht unverschiebbar vorausbestimmt. Sicher ist nur, daß Jahwe, der verheißen hat, bei seinem Volk zu sein, es niemals verlassen wird. Wir sollten sorgfältig darauf achten, daß wir uns weder durch die literarische Form der Prophetien noch durch die Mißbräuche, die ein christlicher Fundamentalismus damit treibt, indem er sie als unechte Beweise für die christliche Botschaft heranzieht, von ihrem Hauptanliegen und ihrem zentralen Ansatzpunkt ablenken lassen: dem Verständnis der Geschichte als Zeit der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen für die Zukunft.

Gibt es heute ein moralisches Ethos, das ein Prophetentum zum Ausdruck bringt, entsprechend dem, was wir für die Apokalyptik und die Teleologie gesehen haben? Im Gegensatz zur Apokalyptik vertraut die prophetische Grundhaltung auf den Wert moralischen und politischen Handelns. Sie sieht die Zukunft dieser Welt nicht als ein Inferno, das irgendeine andere Welt ankündigt, sondern als die einzige Welt, die wir haben und die einzige, die der Mensch in Übereinstimmung mit seinen Hoffnungen und Erinnerungen zu gestalten berufen ist. Die prophetische Mentalität lehnt die apokalyptische Vorstellung ab, daß diese oder jene Gruppe Auserwählter kosmischen Katastrophen entgehen könne oder bestimmt sei, die Überlebenden zu beherrschen. Sie sieht alle Völker unentrennbar in die Zukunft der Welt verflochten.

Im Unterschied zur teleologischen Auffassung wandeln nach der prophetischen eher die *ἔσχατα* die *ἀρχή* als umgekehrt. In ihren Augen löst die Zukunft mit ihren mannigfachen Möglichkeiten die determinierende Gewalt der Vergangenheit, des Anfanges. Im Gegensatz zu den meisten Formen des teleologischen Denkens definiert das prophetische den Menschen vornehmlich als historisches Wesen und nicht so sehr als naturhaftes. Ohne seine Verwandtschaft mit dem Tier abzustreiten und zu leugnen, betont es nachdrücklich, daß die Freiheit des Menschen zu hoffen und sich zu erinnern, seine Fähigkeit, für die Zukunft Verantwortung zu über-

nehmen, keineswegs akzidentell ist, sondern seine eigentliche Natur ausmacht. Vor allem aber sieht die prophetische Mentalität alles im Lichte seiner Möglichkeiten für den Gebrauch und die Erhöhung des Menschen. Ohne den Einfluß historischer Zusammenhänge zu verwerfen, betont sie, daß unser Interesse an der Geschichte, sofern es nicht rein archäologisierend ist, aus unserer Ausrichtung auf die Zukunft erwächst. Wir schreiben und beschreiben immer wieder die Vergangenheit und bringen sie uns ins Gedächtnis, weil wir eine Sendung für die Zukunft haben. Die israelitischen Propheten beschworen die Erinnerung an die Vergangenheit nicht um sie zu verherrlichen, sondern um dem Volk ins Gedächtnis zu rufen, daß der Gott des Bundes auch in der Zukunft immer noch etwas von ihm erwarte.

In ihren unerfreulichsten Formen trübt und verwischt die christliche Eschatologie die jüdische Zukunftsauffassung, indem sie apokalyptischen Ideen einen zu weiten Raum gewährt und mit teleologischen Konzeptionen Kompromisse eingeht. In ihren besten Formen dagegen macht die christliche Theologie eine Hoffnung auf die Zukunft, von der die Nicht-Juden sich bisweilen ausgeschlossen fühlten, in unmißverständlicher Weise zum Gemeingut aller. Durch Betonung der prophetischen Perspektive wird die christliche Theologie fähig, die gültigen Erkenntnisse der Teleologie (daß die Geschichte nicht statisch ist, sondern sich in einer bestimmten Richtung bewegt) sowie das lebendige Drängen der apokalyptischen Schau zu bestätigen, ohne damit indessen die einzigartige Erkenntnis des biblischen Glaubens zu opfern: daß die Zukunft grundsätzlich und zutiefst offen und unbestimmt ist und daß Gott die Menschen zur verantwortlichen Gestaltung dieser Zukunft ruft.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

---

#### HARVEY COX

Geboren am 19. Mai 1929 in den USA, Baptistische Kirche, 1956 ordiniert. Er studierte an der Yale- und an der Harvard-Universität und doktorierte 1963 in Philosophie. Er war Assistenzprofessor für Theologie und Kultur an der Andover Newton Theological School und ist seit 1965 Theologieprofessor an der Harvard Divinity School. Er veröffentlichte: *The Secular City* (1965) und *God's Revolution* (1965) und ist Mitherausgeber von *Christianity and Crisis*.