

# Das Evangelium und die intellektuelle Suche des Menschen<sup>1</sup>

## Einleitung

Im Gegenüber zum suchenden und fragenden menschlichen Verstand bedeutet das Evangelium Antwort: Gottes Antwort, die ganze Antwort. Sie betrifft das Ganze der Wirklichkeit: des einzelnen Menschen, der Gesellschaft, der Natur.

Die Antwort ist vielfältig in ihrer *Form*, denn sie wird in der Bibel Alten und Neuen Testaments, durch die Kirchen in ihrer Verschiedenheit, das Zeugnis des einzelnen Gläubigen, das aktuelle Predigen und Lehren sowie Dienste unterschiedlicher Art gegeben. Jede dieser Gestalten ist eine Facette des „ewigen Evangeliums“ (Offb 14,6), welche die ganze Antwort in geschichtlich bedingter Brechung reflektiert.

Der *Inhalt* der Antwort verdichtet sich und gipfelt in der Person und Geschichte Jesu Christi, die vom Johannesevangelium in äußerster Kompression als „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) beschrieben wird. „Leben“ umreißt dabei das, was unserer Frage begegnet: „Was sollen wir leben?“, also die Ethik oder philosophisch gesprochen: die praktische Vernunft. Doch um zu leben, brauchen wir „Wahrheit“. Diese trifft auf unsere Frage: „Was sollen wir glauben?“, also auf die Dogmatik bzw. unser Bedürfnis nach theoretischer Vernunft. Spätestens an dieser Stelle des Weges kommen wir nicht mehr an der intellektuellen Suche mit ihrer Frage „Was sollen wir denken?“ vorbei.

Die intellektuelle Suche ist freilich nur ein Ausschnitt aus dem gesamten menschlichen Leben und tut gut daran, ihre Grenzen anzuerkennen. Der wissenschaftliche Verstand analysiert Teile des Lebens, Details in künstlicher Anordnung, und häuft Spezialwissen an, wobei er Gefahr läuft, die Ganzheit des Lebens und die Lebendigkeit der Welt zu verlieren.

Andererseits ist aber auch der menschliche Verstand auf das Ganze gerichtet. Das sam-

- 2) Thomas a Kempis (1380 – 1471); seine vier Bücher *De imitatione Christi* sind als charakteristisches Zeugnis der *devotio moderna* zu bezeichnen. Seine Schrift gilt nach der Bibel als eines der meistgelesenen Bücher der Weltliteratur (RGG<sup>3</sup> VI, 864).
- 3) Reimer, Ingrid (Hg), *Alternativ leben in verbindlicher Gemeinschaft*, Stuttg. 1979.
- 4) vgl. dazu J. L. Burkholder, *Nachfolge in täuferischer Sicht*, in: Hershberger (Hg), *Das Täufertum, Erbe und Verpflichtungen*, Stuttgart 1963, S. 131–145; ferner H. S. Bender, *The Anabaptist Vision*, MQR XVIII, April 1944.
- 5) W. Stählin, *Bruderschaft*, Kassel 1940 in: „Kirche im Aufbau“, Bd 11.
- 6) Stählin, aaO. S. 22.
- 7) Stählin, aaO. S. 23 f.
- 8) Hier verweise ich auf den Aufsatz von Klaus Scholder, *Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die evangelische Theologie und Kirche*, in: *Evangelische Theologie* 27/1967, S. 435–461. „Die dritte der Barmer Thesen hat zum ersten Mal Wesen und Aufgabe der Evangelischen Kirche christologisch begründet. . . Mit dieser dritten These hat Barmer . . . dem deutschen Protestantismus das gegeben, was ihm seit der Reformation gefehlt hat: eine evangelische Definition der Kirche.“ Ders. aaO. S. 442; vgl. ferner R. Weth, „Barmer“ als Herausforderung der Kirche, Beiträge zum Kirchenverständnis im Licht der Barmer Theologischen Erklärung, *Thexh* 220, München 1984; Kirche als „Gemeinde von Brüdern“, Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union, hrsg. von A. Burgsmüller, Bd. 1, Gütersloh 1980, Bd. 2 Gütersloh 1981; W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen 1983, S. 131ff.
- 9) H. Gollwitzer, *Vortrupp des Lebens*, München 1975, S. 111f.
- 10) Gollwitzer, aaO. S. 114f.
- 11) Gollwitzer, aaO. S. 118.
- 12) ebd.
- 13) J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, S. 351f.
- 14) Moltmann, aaO. S. 352.
- 15) Moltmann, aaO. S. 355.
- 16) Moltmann, aaO. S. 354f. Zitiert nach *Documento Pastoral de Conjunto Nr. 10 CELAM, Conclusiones de Medellin*.
- 17) E. Brunner, *Das Mißverständnis der Kirche*, Zürich 1951, S. 131f.
- 18) E. Brunner, *Um die Erneuerung der Kirche. Ein Wort an alle, die sie liebhaben*, Bern und Leipzig 1934.
- 18 a) Brunner, aaO. S. 6.
- 19) Brunner, *Die Gruppenbewegung als Frage an die Kirche*, aaO. S. 48.
- 20) Nach wie vor wäre es eine Untersuchung wert, die Wirkungsgeschichte der „Dritten Weise“ Luthers (WA 19,75) im Pietismus oder im Freikirchentum darzustellen und dabei auch auf die ekklesiologischen Defizite in der Theologie des Pietismus einzugehen.
- 21) Jürgen Blunk, in: *Gemeindegewachstum* 38, 1989, S. 7: „Es erhebt sich in unserer gegenwärtigen nachchristlichen Situation in Deutschland die Frage, ob die bisherigen Strukturen nicht durch eine Neben-Struktur ergänzt werden müssen. . . Es erhebt sich also an die Kirchenleitungen die Anfrage und Bitte, schnellstmöglich eine missionarische Zweitstruktur zu ermöglichen und zu fördern. . .“
- 22) Zitiert bei Siegfried von Kortzfleisch in: *Strukturen und Ziele der Gemeinschaften*, S. 19 in: I. Reimer (Hg.), *Alternativ leben in verbindlicher Gemeinschaft*, Stuttgart 1979, 2. Auflage 1983.
- 23) aaO. S. 7.

Edwin Brandt

Lofotenstr. 25

2000 Hamburg 73

melnde und analysierende Denken des Wissenschaftlers will, wenn es denn noch menschliche Züge hat, fortschreiten zur „Wahrnehmung eines Ganzen“<sup>2</sup> und das heißt zur Philosophie. Die Philosophie stellt sich dar als Suche nach der Wahrheit und nach dem Leben. Die letztere ist praktische, ethische Vernunft, die aber als Grundlage die „reine“ Vernunft, die Erkenntnislehre benötigt, also ein System der Gedanken, dessen Kern logisch-mathematisch ist. Nichtsdestoweniger darf auch die praktische Vernunft das reine Denken kritisieren, denn es gibt in Wahrheit gar kein „reines“ Denken, weil es nämlich keine „reinen“ Denker gibt.

Mit dem Wörtchen „und“ wird in unserem Thema das Problem der *Beziehung* zwischen Glauben und Denken, Religion und Wissenschaft, Theologie und Philosophie angezeigt. Welcher Art ist sie? Sind beide Wege Parallelen, die zu demselben Ziel führen, zwar nicht in einer erfahrbaren Zeit, aber in „Ewigkeit“? Oder ist jeder von ihnen in einer Einbahnstraße, die in die jeweils entgegengesetzte Richtung weisen? Um ein anderes Gleichnis zu gebrauchen:<sup>4</sup> Der religiöse Glaube war in der Geschichte lange Zeit die Regierung, während die Wissenschaft die Rolle der Opposition spielte. Das Glauben wurde als eine selbstverständliche Notwendigkeit betrachtet, während das Denken als Privileg einer sorgfältig beobachteten Elite galt, das unerwünscht, ja gefährlich für die Massen war. Dann übernahm die Wissenschaft die Macht, und die Religion spielte den Part der Opposition. Heutzutage sind beide in Frage gestellt, das Denken und der Glaube, egal ob sie in der führenden Position sind oder nicht. Ist es etwa Zeit für eine „große Koalition“ der beiden? Oder würde das nur die „weite Pforte“ und der „breite Weg“ eines faulen Kompromisses sein? Sollten die Glaubenden vielleicht eher die „außerparlamentarische Opposition“ gegen unsere technisierte und von Rationalität verwaltete Welt führen?

Mir scheint, daß der Glaube, der dem Evangelium entspricht, nicht der irrationale Ruf „zurück zur Natur“ ist, sondern das konstruktive Minderheitsvotum, umzukehren zur Wahrheit und zum Leben. Das ideale Verhältnis, in dem Glaube und Denken einer bedrohten Welt dienen könnten, mag die gegenseitige kritische Kooperation sein.

## Die Suche nach Wahrheit

„Was ist Wahrheit?“, fragt Pilatus (Joh 18,38). Nach Oswald Spengler ist dies eine skeptische Frage und besagt, daß Wahrheit und Wirklichkeit einander ausschließen.<sup>5</sup> Ist somit das Fragen nach Wahrheit im Sinne der letzten Wirklichkeit sinnlos? Oder ist die Wahrheitsfrage gerade die Frage nach dem Sinn?

Galilei widerrief seine wissenschaftliche Wahrheit, weil sie „den Scheiterhaufen nicht wert“ gewesen wäre<sup>6</sup>, d. h. die Wirklichkeit seines Lebens war ihm wichtiger. Andere sterben, weil sie ihr Leben nicht für lebenswert halten. Wieder andere lassen sich für die Idee oder Illusion, die sie mit der Realität vertauschen, umbringen. Gerhard Sauter<sup>7</sup> setzt uns im Fragen nach Sinn auf die biblische Fährte und verweist besonders auf Kohleth, der uns veranlassen möchte, in unserer Suche nach einem universalen Sinn, nach dem letzten Sinn und dem Sinn des Ganzen anzuhalten, da sie ein Götze sei, in welchem der Fragende sich selbst bespiegelt (reflektiert) und bewundert. Anstatt uns selbst in einem Suchsystem nach dem absoluten Sinn einzuspinnen, aus dessen Labyrinth wir nicht mehr herausfinden, verleiht uns das Evangelium einen Sinn für das verborgene Werk Gottes.<sup>8</sup>

Das Fragen nach dem Sinn mag als die jüngste Form der Suche nach Wahrheit betrachtet werden. Es ist weit und breit keine Verheißung in Sicht, daß diese Suche an ein anderes Ziel gelangt als das der eigenen, eventuell modifizierten und modernisierten, Ausgangsfrage. Im biblischen Verständnis ist Wahrheit etwas, was uns „angeht“, was unser wirkliches Existieren betrifft. In diesem Rahmen trifft sie auch unsere intellektuelle Suche und macht uns (hoffentlich) betroffen.

Die klassische Erkenntnistheorie fragte auf der mathematisch-naturwissenschaftlichen Grundlage eines mechanistischen Weltbildes nach der Wahrheit. In ihrem starren Subjekt-Objekt-Schema konnte nur der menschliche Intellekt das erkennende Subjekt sein. Obwohl dieses Subjekt irrtumsfähig, selbstsüchtig und unfrei sein kann, widmete man seinen Grenzen wenig Aufmerksamkeit.<sup>9</sup> Das Evangelium dagegen spricht diese Grenzen offen an: „Jetzt erkenne ich

stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (1. Kor 13,12). In dieser Perspektive ist der Mensch nicht allein das Subjekt des Erkennens, und sein Erkennen stößt überdies an Grenzen.

In unserer lebensbedrohlich gefährdeten irdischen Welt hat das Wahrnehmen solcher Grenzen an Dringlichkeit gewonnen. Darf die intellektuelle Neugier des Menschen ins Maßlose gesteigert werden? Wer setzt ihr ein Maß und welches? Wir können wohl unseren Drang zu wissen nicht beschneiden, ohne unser Menschsein zu verstümmeln. Aber der Umgang mit unserem Wissen (und nicht erst seiner technischen Folgen) bedarf gewisser Beschränkungen, die wir uns selbst auferlegen müssen. Wo ist der menschliche Verstand, der das will, dem das gelingen kann?

Es war nun hilfreich, daß die moderne Physik und der Personalismus der Psychologie das starre Subjekt-Objekt-Schema des Denkens aufgebrochen haben. Die Erkenntnis, daß Personen nicht objektivierbar sind und Wahrheit in der Begegnung zwischen ihnen geschieht, verhalf auch der Erkenntnistheorie zu neuen Einsichten. Die Entdeckung der Relativität der Zeit und der Bedeutung der Geschichte stellte auch die intellektuelle Suche des Menschen verstärkt in den Fluß gesellschaftlicher Entwicklungen. So fragwürdig die Ergebnisse der soziologischen Forschung manchmal sein mögen, eines haben sie unwiderruflich erbracht: Unser Erkennen und Wissen ist nicht abzulösen von den sozialen Bedingungen und Entwicklungen, in denen wir leben. Die Suche nach der Wahrheit ist damit an einer Station angelangt, an der sie erkannt hat, daß Wahrheit ein Weg ist, ein personaler und sozialer Prozeß.

In unserem Weltaugenblick wird der Prozeß des Erkennens bestimmt durch die Bedrohung, der sich der Haushalt Erde gegenüber sieht. Man spricht von der „holistischen“ Wahrheit, von der Ganzheit und Einheit der Natur, die wie mit einem Netz alle Teile und Teilchen des Mikro- und Makrokosmos zusammenknüpft. Die Menschheit sei ein Abschnitt dieses Netzwerkes wie andere auch und dürfe nicht von ihnen isoliert werden. Auf die Verknüpfung von Kleinem und Großem, Geistigem und Materiellem,

Wissenschaftlichem und Religiösem komme es an. Der Nachdruck wird auf das synthetische Denken gelegt, das das analytische Denken zwar nicht ablösen, aber doch wesentlich ergänzen soll. Praktisch bedeutet das, daß einem Wissen, welches seine Erkenntnisse aus dem künstlichen Zurechtstellen der Natur im Experiment und aus der mathematischen Abstraktion gewinnt, ein Wissen an die Seite gestellt wird, das aus der Intuition eines mystischen „Anschauens“ der Natur fließt. Diese „holistische“ Naturphilosophie beruft sich auf das „neue Paradigma“ (Weltmodell) der Kernphysik, auf Naturmystik<sup>10</sup> und fernöstliche dualistische Weltanschauung.<sup>11</sup> Man kann diese erkenntnistheoretischen Konstruktionen als „Kryptotheologie“ und „romantische Anschauung vom Ganzen und vom organischen Zusammenhang des Lebens“<sup>12</sup> mit der Gefahr der Entwertung des Menschen bezeichnen.

Dennoch ist zu fragen, ob biblisches Denken auf die Beziehung Gott – Mensch beschränkt bleibt, oder ob es nicht auch das Verhältnis Gott – Natur einbezieht, und zwar nicht nur in den allgemein bekannten Ur- und Endzeittexten. Schöpfungstheologie lief noch nie Gefahr, den Menschen aus- oder auch nur einzuklammern, aber „das Dreieck Gott – Mensch – Natur ist uns als Thema noch nicht gelungen“<sup>13</sup>. Es ist m. E. nicht genug, wenn die Theologie auf die neue „holistische“ Philosophie nur mit ethischen Appellen reagiert.<sup>14</sup>

Die Bibel entwirft selbst keine Kosmologie oder Anthropologie, aber sie kritisiert mythologische Welt- und Menschenbilder, und zwar auf der Grundlage eines umfangreichen Naturwissens ihrer Zeit.<sup>15</sup> Das würde bedeuten, daß die Menschen der Bibel in Verbindung mit ihrem Jahwe- bzw. Christusglauben und unter Aufnahme und Abstoßung bestimmter Erkenntnisse ihrer Mitwelt ein eigenes Totalverständnis von der Wirklichkeit haben. Biblischer Glaube öffnet uns die Tür zur wissenschaftlichen Erforschung der Weltwirklichkeit und schützt uns gleichzeitig vor dem Chaos der sich widersprechenden weltanschaulichen Schlüsse, die aus dieser Forschung gezogen werden. Stellt sich die dem Evangelium vertrauende Gemeinde in genügendem Maße den Erkenntnissen der Astro- und Kernphysik, der Biologie, An-

thropologie und Psychologie? Vermeiden wir Stellungnahmen aus Furcht vor Dilettantismus oder aus Angst, das eigene sehr allgemeine Welt- und Menschenbild könnte durch konkrete Einzelergebnisse der Forschung in Frage gestellt werden? Oder ist es einfach der Stolz einer Theologie, die selbstgenügsam über außertheologische wissenschaftliche Informationen hinweggehen zu dürfen glaubt?<sup>16</sup>

## Annäherung an die Wahrheit?

Erkenntnistheoretisch ist Wahrheit „adaequatio intellectus et rei“, also die Übereinstimmung von Vernunft und Wirklichkeit. Der Intellekt der normalen Wissenschaft gewinnt isolierte Erkenntnisse auf begrenzten Gebieten. „Die Wissenschaft denkt nicht“ (Heidegger). Dieser wissenschaftliche Verstand muß Vernunft werden, d. h. über sich hinausdenken und das Ganze wahrnehmen. Mit anderen Worten: Die Naturwissenschaft als harter Kern des Denkens braucht die Philosophie, um das Ganze zu denken. Was ist das Ganze? Eine letzte, zentrale Wirklichkeit, der sich die Vernunft mit Hilfe eines logischen Systems anzunähern versucht, die aber letztlich Geheimnis bleibt.

C. F. v. Weizsäcker<sup>17</sup> spricht deshalb von der Vernunft als „Wahrnehmung eines Ganzen“, nicht des Ganzen. Es sei eine Überforderung des Menschen, die ganze Wirklichkeit in einer rational überprüfbar Theorie zu denken.

Kant und Hegel waren in echt aufklärerischer Euphorie der Meinung, daß es nur eine Philosophie gäbe, die das Wahre als das Ganze in einem einzigen System denken könne. Doch die Erfahrung der Jahrhunderte lehrt, daß immer mehrere Systeme miteinander konkurrieren, um das Denken der letzten Wirklichkeit, sprich Wahrheit, anzunähern.<sup>18</sup>

Der Nihilismus kapituliert angesichts dieser Pluralität des Denkens. Er will sich aus Unlust oder Unfähigkeit den Problemen nicht stellen, klinkt sich im Namen der Realität aus der Realität aus und lebt bewußt „unbewußt“. Wir müssen aber denken, um zu leben und zu überleben.

Ist der Glaube nur ein anderer Weg der Annäherung an die Wahrheit? Ist er nicht

auch auf die Anpassung an die letzte Wirklichkeit aus, die er Gott nennt? Ist Theologie nicht die Theorie, die vom Glauben aus versucht, das Ganze (Gott, Welt, Mensch) wahrzunehmen und in einem System zu denken?

Wenn Denken und Glauben nur die zwei parallelen Schienen des einen Gleises zur Wahrheit sind, dann bewegen wir uns noch innerhalb der begrenzten Möglichkeiten des menschlichen Geistes. Dieser Glaube ist der allgemein religiöse Glaube im Sinne des Rückbindungsversuchs an die letzte Wirklichkeit. Hegels Philosophie z. B. ist „eine Kathedrale zur Ehre Gottes, gebaut aus Gedanken, aber sie ist nicht der lebendige Geist Gottes unter den Menschen“.<sup>19</sup>

Diesen Unterschied zwischen Menschengeist und Gottes Geist gilt es festzuhalten. Der Geist, der uns „in alle Wahrheit“ leiten wird (Joh 16,13), ist nicht identisch mit dem „Vorwärtsirren“ der Menschheit in einem gigantischen Prozeß von „trial and error“. Gerd Theißen hat versucht<sup>20</sup>, zwischen Denken und Glauben eine Brücke zu schlagen, und zwar unter Zuhilfenahme der Grundkategorien evolutionärer Erkenntnistheorie, die er für die gegenwärtig umfassendste Theorie vom Ganzen hält. Der Brückenschlag gelingt nicht, weil die beiden Pfeiler am selben Ufer gebaut werden. Die Inhalte des Evangeliums bleiben historisch, psychologisch und soziologisch erklärbar Versuche der „Anpassung“ an die letzte Wirklichkeit. Glauben als parallele Einbahnstraße des Denkens.

Im Evangelium begründeter Glaube kommt von der Begegnung mit der Wahrheit her. In dieser Begegnung erfaßt die Wahrheit bzw. letzte Wirklichkeit den Menschen ganz, nicht nur sein Denken. Der Grund dafür liegt in der Notwendigkeit, daß der Mensch die Wahrheit nicht nur erkennen, sondern selbst wahr werden, d. h. zum wahren Menschen werden soll. Damit wird nicht das Denken als solches abgelehnt, aber es wird der Vernunft bestritten, daß sie imstande ist, die Wahrheitsfrage zu lösen.<sup>21</sup>

Griechische und moderne Aufklärung haben die Wahrheitsfrage zur wissenschaftlichen Frage erhoben. Sie ist aber wissenschaftlich nicht zu lösen. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß der Glaube der wissenschaftlichen Vernunft den Krieg erklären

muß. Ein Fall Galilei genügt schließlich. Die Vernunft ist einerseits dazu da, die Wirklichkeit, soweit sie ihr zugänglich ist, festzustellen und andererseits, in der Evangeliumsbotenschaft das zu „vernehmen“, was sie sich selbst nicht sagen kann, nämlich was Sinn und Zweck des von ihr Festgestellten ist. Insofern hat auch die Vernunft keinerlei Ursache, dem Glauben den Krieg zu erklären.

Indem die Vernunft – und mit ihr der ganze Mensch – die Stimme der Wahrheit im Evangelium vernimmt, ist sie zur Umkehr aufgefordert von den fruchtlosen Versuchen, die Wahrheits- und Sinnfrage mit ihren begrenzten Mitteln zu lösen. Glaube ist zwar nicht ein „Blindflug im Nebel“ (Thielicke) oder „Todessprung“, jedoch auch nicht bloße Selbstbesinnung und Selbstausslegung. Er ist in der Bibel der Schritt des Vertrauens (fides qua creditur) in die Wahrheit (fides quae creditur) hinein, die uns freimacht (Joh 8, 31–36).

Niemand kommt an dieser „Bekehrung“, diesem Umdenken (Mk 1,15) vorbei zur Wahrheit. Doch wohlgemerkt, es handelt sich dabei nicht um eine Entscheidung zwischen Glauben und Denken, sondern zwischen einem Denken, das sich selbst zur Norm der Sinnfindung setzt, und einem Denken, das zum Wahrnehmen und Annehmen des uns geschenkten Sinns bereit ist, mit anderen Worten um Rechtfertigung nicht durch das Gesetz der Vernunft, sondern durch die Gnade.

Daß es tatsächlich um diese Entscheidung geht, zeigt das Beispiel von zwei denkenden Menschen, die auf den Anruf des Evangeliums völlig gegensätzlich reagierten.

Der eine ist Karl Heim, der den Glauben in einer Art Physiko-Theologie dachte, und zwar von einem „Weltbild“ der Bibel her, das er in Verbindung mit der neuen Physik spekulativ entwickelt hatte. Er spricht von einer Grundsatzentscheidung (Bekehrung), die ihn zu diesem Denken befreite.<sup>22</sup>

Ganz anders sein ehemaliger Student Helmut Groos.<sup>23</sup> Er bezeugt seine Umkehr von einem anerzogenen christlichen „Glauben“, u. a. auch nach Gesprächen mit Karl Heim, zu einer stoischen Lebensauffassung in respektvoller, aber entschiedener Distanzierung vom Evangelium, in der das Denken an die Stelle des (manchmal bedauernd vermiß-

ten) Glaubens gewählt wurde.

Kant hatte den Mut zum selbständigen Denken (sapere aude) als Heraustreten aus *selbstverschuldeter Unmündigkeit* bezeichnet.<sup>24</sup> „Selbstverschuldet“ meint dabei die mangelnde Entschlußkraft, den fehlenden Mut, die Schuld bei mir selbst zu suchen. Oft wird aber der Aufbruch zum Denken als Befreiung aus *unverschuldeter* bzw. *fremdverschuldeter Unmündigkeit* verstanden. Die Schuld wird anderswo gesucht, und Aufklärung gestaltet sich dann als Rebellion, z. B. gegen Gott. Das Problem von Röm 7, von der Ambivalenz des Menschen, wird verdrängt. Man glaubt mit ungebrochenem Optimismus an das Gesetz der Vernunft und wundert sich dann, wenn der Fortschritt seine böse Seite zeigt und deshalb der Glaube an ihn zusammenbricht. Friedrich Nietzsche hat bereits vor 100 Jahren den Gott der Aufklärung, die französische Vernunftgöttin und den griechischen Philosophengott der deutschen Theologie mit den Worten „Gott ist tot“ beerdigt. Er fügte (befriedigt? bedauernd?) hinzu: „Und wir haben ihn getötet“.<sup>25</sup> Mir scheint, es war der lebendige Gott selbst, der den Götzen sterben ließ. Wir sollten an seiner Wiederbelebung nicht mitwirken. Lassen wir ihn im Grab und freuen uns daran, daß der Gott der Bibel lebt. Mit ihm kann auch das Denken leben.

Das Evangelium schließt aber ein, daß Gott auch unser Gegenspieler ist, der uns kritisiert und unsere Gedanken inspiriert. Daraus ergibt sich die ständige Notwendigkeit des Umdenkens. Neues Denken geschieht jedoch nicht ohne Erneuerung des ganzen Menschen (Röm 12,2). Menschliche Erneuerung aber greift nicht ohne eine Lösung der Schuldfrage, weder bei einzelnen noch bei Menschengruppen. Das wird in erregender Aktualität deutlich bei den Erneuerungsbemühungen in einigen europäischen Staaten.

Gott als Gegenspieler unseres Denkens: daraus ergibt sich ein Antagonismus zwischen Glauben und Denken, Theologie und Wissenschaft. Antagonismus bedeutet aber nicht Krieg zwischen ihnen, sondern Vorwärtsbewegung durch gegenseitigen Antrieb.

Für das neue Denken aus dem Evangelium ergibt sich daraus, daß der Glaubende die „Irrationalität des Rationalen“<sup>26</sup> aufdeckt,

wo es notwendig ist, z. B. wenn sich Naturbeherrschung in Naturzerstörung verkehrt. Ein erneuertes Denken ist befreit von dieser Art Irrationalität und ist wahr im Sinne der Umkehr zum Leben. Es kann folglich Vernunft und Wissenschaft nicht als bloße Versuchung verstehen wie der Fundamentalismus, und die Theologie darf sich nicht ihres Nicht-Wissens und „einer letzten Uninteressiertheit“<sup>27</sup> an den natürlich-menschlich-ethischen Problemen erfreuen. Erklärt sich der Glaube für „uninteressiert“ an den Problemen des Denkens, kann schnell durch seine Hintertür ein ideologisiertes Denken das Bekenntnis des Glaubens unterwandern.<sup>28</sup>

Um den Antagonismus von Glaube und Vernunft nicht zum Krieg eskalieren zu lassen, bietet sich die Bibel selbst für eine Brückenbauerrolle an. Es sind die sogenannten Weisheitstexte, in denen zwischen Glaube und Wissenschaft vermittelt wird. Der Glaube ist in ihnen unbestritten „Anfang der Erkenntnis“ (Spr 1,7 u.ä.). Nichtsdestoweniger läßt er die wahrnehmende Erfahrung und das urteilende Denken zu seinem Recht kommen. Die Welt, wie sie ist und erlebt wird; die Wirklichkeit, deren Geheimnisse der analysierende Verstand untersucht, werden vom Evangelium nicht einfach „uninteressiert“ links liegen gelassen.

Es lohnt sich, die Weisheitstexte des Alten und Neuen Testaments im Lichte unseres Themas zu studieren. Wir werden vom Zusammenspiel zwischen Glauben und Wissen in diesen Bibeltexten überrascht sein. Wir werden feststellen, daß Gott „die Quelle unseres Lebens“ ist und daß er Jesus Christus zu „unserer Weisheit“ machte (1. Kor 1,30). Das ist ein neuer „Anfang der Erkenntnis“, ein Innovationsschub, der uns in die Lage versetzt, unseren Nächsten zu lieben und der Welt zu dienen mit „unserem ganzen Denken“ (Mk 12, 30.33).

## Die Suche nach Leben

Diesen mehr praktischen, ethischen Aspekt der intellektuellen Suche des Menschen rücken wir zunächst ins Licht der **Krise**, in der das Leben auf der Erde geraten ist, um danach zu fragen, ob es in dieser Krise **Evangelium** für den sorgenden und suchenden Verstand gibt und wie dieses wohl lautet.

## Krise

Es gehört zur „elementaren Wahrnehmung“<sup>29</sup>, daß das Leben auf Erden in einer Krise ist, und zwar nicht nur in einer „Steuerungskrise“, sondern in einer „Zielkrise“<sup>30</sup>. Die Menschheit hat ungeheure Quantitäten und Qualitäten an Wissen und Technik, Kapital und Waffen angehäuft. Der Zweck dieser Mittel wird offen gelassen, sozusagen „neutral“, für den Eventualfall. Unter der Hand haben sich diese Mittel in Götter der Macht verwandelt, die der Mensch gegen seinesgleichen und gegen die Natur einsetzt. Hans Jonas<sup>31</sup> hat darauf hingewiesen, daß es dieses „Übermaß an Macht“ ist, das die Menschheit in die Zielkrise geführt hat und nach moralischer Bewältigung ruft. Es sind ja nicht nur die bösen überdimensionalen „Schwerter“, die die globale Zivilisation auszulöschen drohen, sondern ebenso die guten wohlstandssteigernden „Pflugscharen“ wie chemischer Dünger und Atomkraftwerke. Technik und Industrie mit ihrem Zwang zum Großgebrauch und zur globalen Anwendung haben zum Ungleichgewicht zwischen „Bauen und Bewahren“ und zur Diktatur der „Macht des Vorantreibens“ geführt. Da unser Planet an Raum und Ressourcen begrenzt ist, führt Fortschritt ohne Verantwortung unweigerlich in die Katastrophe. Die Verantwortung der Vernunft auf der Suche nach Leben für den Globus und kommende Generationen hat wahrlich kosmische Dimensionen erreicht.

Der Fortbestand des Naturhaushalts und der Menschengeschichte scheint von der gnädigen Entscheidung des Menschen abzuhängen. Kann man auf die Gnade des Menschen bauen? D. h., kann man garantieren, daß menschliche Vernunft die angehäuften Mittel der Macht auf „sinnvolle Funktionen“, z. B. auf eine international funktionierende Rechts-, Wirtschafts- und Friedensordnung beschränkt? Der Glaube an das Wissen, das angeblich Macht ist, zerbricht in unseren Tagen. Man kann das an der Wandlung der Theodizeefrage beobachten.

Frage man bisher angesichts von Leid und Ungerechtigkeit: „Wie kann *Gott* das zulassen?“, um daraus auf die Nichtexistenz Gottes zu schließen, so lautet die Frage jetzt: „Wie kann die *Wissenschaft* das zulassen (z. B. daß ich unheilbar an Krebs erkrankt

bin)“; wodurch der Glaube an die Wissenschaft ins Wanken gerät.

Der Glaube an den menschlichen Intellekt wird zum Teil ersetzt durch den optimistischen Glauben an magisch-astral-okkulte Kräfte. Andererseits lähmt der pessimistische Glaube apokalyptischer Zirkel, daß diesmal das Ende der Menschheit beschlossene Sache sei, auch Teile der christlichen Gemeinde. Beide „Glaubenshaltungen“ tragen nicht zum verantwortlichen Umgehen mit der Überlebenskrise bei.

## Evangelium

Das Evangelium hat immer schon wahrgenommen, daß die Welt in der Krise steckt. Es hat auch die Möglichkeit einer Weltkrise ins Auge gefaßt, die das Leben der gesamten Menschheit bedroht (Sintflutgeschichte, apokalyptische Texte).

Kann man in dieser Krise auf die Gnade Gottes bauen? Mit anderen Worten: Garantiert das Evangelium das Überleben der Menschheit? Man kann auf die Gnade Gottes bauen, wenn man sie Gottes Gnade sein läßt. D. h., von Gnaden der menschlichen Vernunft gibt es keine Garantie des (Über-)Lebens. Auf das Evangelium läßt sich insofern bauen, als es auf Hoffnung orientiert. Es ist in der Lage dazu, weil sich mit dem auferstandenen Christus das neue Leben in die Krise der Welt eingemischt hat.

Welche praktischen Konsequenzen hat das für die intellektuelle Suche nach Leben?

Zunächst einmal ist eine Basis für ethisch-seelsorgerlichen Rat gegeben. Die Vernunft muß nicht im Nihilismus versinken. Sie gewinnt ihre Kraft aus der Erkenntnis, daß die Zukunft des Menschen in nicht bloßer Rationalität besteht. Solchermaßen mit Bescheidenheit gerüstet, kann sie einen gesunden Weg gehen.

Der Weg beginnt mit dem Gericht über jede Art Vernunft, die das Leben pervertiert. Das „reine“ Denken kommt an sein Ende<sup>32</sup>, die sich selbst genügende Wissenschaft muß sich ihre Entmythologisierung gefallen lassen. Die „objektiven“ Methoden einer „unabhängigen“ Forschung haben ein gewaltiges Anwachsen des Wissens und seiner technischen Verwertung bewirkt. Nun zeigt sich die Ambivalenz dieses „Fortschritts“. Sie birgt das Urteil über ein wissenschaftliches Den-

ken in sich, das sich als Selbstzweck versteht, während es doch nur *ein* Bestandteil unseres Lebens ist und zu anderen Aspekten nichts zu sagen hat. Wer sagt der Wissenschaft etwas über den Sinn und Zweck des Lebens, dem sie dienen soll? Bleibt das den Ideologien überlassen? Oder gibt es auch ein Evangelium für die Wissenschaft?

Wir sollten jedoch anmerken, daß das Gericht über die Götter der Vernunft zugleich ein Gericht über den „Siegeszug“ des Christentums ist. Zu oft nämlich marschierte christliche Politik und Theologie unter dem Banner eben dieser Götter. Ihre Machtansammlung droht nun von „Motten und Rost“ (Mt 6,26) aufgefressen zu werden. Hat die christliche Gemeinde genug „Schätze im Himmel“ gesammelt, um den Verlust an politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Macht zu überleben und selbst noch Wertvolleres zur dramatischen Suche der Menschheit nach Leben beizusteuern?

Neues Denken ist nur möglich im Rahmen eines neuen Lebens. Umkehr, mag sie nun *metanoia* oder *perestroika* genannt werden, ist durchgreifende Änderung des Gesamtverhaltens oder marxistisch gesprochen: ständige „revolutionäre Praxis“. „Ändert euch durch die Erneuerung eures Denkens“ (Röm 12,2).

Damit ist nicht die Selbsterschaffung des neuen Lebens durch die Vernunft gemeint. Nein, „kraft der Barmherzigkeit Gottes“ (Röm 12,1) spricht Paulus den Christen in Rom die Fähigkeit zur Selbstveränderung zu. Die unumkehrbare Reihenfolge ist wichtig. Das neue Leben wird uns gegeben, es ist Gnade. Aber „die Gnade will gelebt sein, sonst ist sie nicht Gnade“<sup>33</sup>. Was wir glauben dürfen, ist nicht zu lösen von dem, was wir tun sollen. Glaube und Werke, Hoffnung und Liebe gehören zusammen, aber wir sind immer zuerst die Empfangenden. Nicht unser Können begründet das neue Leben und Denken. Das ist der Grund dafür, weshalb wir nicht nur von unserer ethischen Verantwortung und Aktivität sprechen dürfen, sondern auch und zuerst vom Geber und seinen Gaben. Denn „alles, was wir ausrichten, hast du uns gegeben“ (Jes 26,12), es ist „nicht aus euch, sondern Gottes Gabe ist es“ (Eph 2,8).

Wenn das klar ist, muß dann auch mit aller Deutlichkeit ausgesprochen werden, daß uns

mit dem neuen Leben auch die Kraft gegeben ist, es zu leben. Indem wir es annehmen, verantworten wir es mit unserem Tun, und zwar mit „Augen, Ohren und allen Gliedern, Vernunft und allen Sinnen“<sup>34</sup>. So wird der Glaube zur revolutionären Praxis des Umdenkens im Leben der durch Gnade befreiten Leute.

Das ist das Evangelium für den menschlichen Verstand, das uns veranlaßt, gegenzusteuern gegen die Pervertierung des Lebens, durch welche die Kraft und Möglichkeiten des Lebens gegen den Geber und seine Gaben gewendet werden (Röm 1,2 fff). Gerade dem erneuerten Verstand ist der Auftrag zur Mitarbeit mit dem Schöpfer an der Erhaltung und gerechten Verwaltung der Welt wiedergegeben worden, allem Pessimismus und abergläubischen Optimismus zum Trotz.

Für die Theologie bedeutet das u. a. die Aufgabe zur Mitarbeit an einer Ethik der Wissenschaft, die der Forschung ihre Grenzen am Grund und Ziel des Lebens aufzeigt, damit sie in Ehrfurcht vor dem Leben dem Leben *dient* und nicht länger lediglich mit Unschuldsmiene Machtwissen ansammelt. In der Moral des Alltags gilt es als selbstverständlich, daß man etwas nicht tut, was man gedacht hat und tun könnte. Das ist in der Wissenschaft noch nicht so. Aber wissenschaftliche Theorien sind nicht „rein“, d. h. außerhalb aller Ethik stehend.

Das Problem Wissen und Glauben ist oft im Zusammenhang mit dem Thema „Säkularisierung“ und „Säkularismus“ verhandelt worden. Es ist heute klar, daß die Säkularisierung als Versachlichung der Welt auch biblisch veranlaßt ist. Die Botschaft des Evangeliums objektiviert die Welt, gibt sie frei zur Erforschung, weil sie Welt ist und nicht Gott. Das Evangelium trägt somit bei zum Realitätssinn und zu kritischer Rationalität.

Die Grenze dieser kritischen Vernunft ist erreicht, wo sie auch Gott zu ihrem Objekt macht. Der Schritt über die Grenze führt zur Versachlichung bzw. Säkularisierung Gottes. Die Folge ist ein gottloser Säkularismus, und der wiederum hat den Effekt der Wiederbevölkerung der Welt mit den Göttern und ihren Mythen, freilich als moderne Götter der Macht und des Erfolges, der technischen Vernunft, des Geldes und des Sex.

Das zum Selbstzweck erhobene Erkennen

(Gen 3,5), das nicht mehr dienen will, führt in die Katastrophe. Eine von ihrem Grund und Ziel entfremdete Vernunft findet keinen Weg aus der Krise.

**Deshalb braucht die menschliche Suche nach Wahrheit und Leben zum „vernünftigen“ Bewältigen der Überlebenskrise wie nie zuvor in der Geschichte das Evangelium von der dienenden Liebe Gottes.**

## Anmerkungen

- 1) Referat, gehalten auf der Baptist International Conference of Theological Education (BICTE III) am 1. 8. 1989 in Zagreb als Einleitung eines Workshops zum Thema „The Gospel and Human Intellectual Search“. Die ursprünglich englische Fassung wurde vom Vf. unter leichter Überarbeitung und Erweiterung ins Deutsche übertragen.
- 2) Eine Definition von „Vernunft“ durch Carl Friedrich von Weizsäcker (vergl. ders., Der Garten des Menschlichen, München: Carl Hanser Verlag<sup>1</sup> 1980, S. 100).
- 3) Immanuel Kant gesteht zu, daß „die Bösartigkeit der menschlichen Natur“ das Denken des Menschen beeinträchtigt.
- 4) vgl. Gerhard Theißen, Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht, München: Chr. Kaiser Verlag 1984, S. 15f.
- 5) „Es gibt keine Brücke zwischen der gerichteten Zeit und dem zeitlos Ewigen, zwischen dem Gang der Geschichte und dem Bestehen einer göttlichen Weltordnung“ (Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes II, 1922, 262f, zit. bei Helmut Thielicke, Die geheime Frage nach Gott, Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag 1972, S. 182).
- 6) Vgl. Anm. 5 H. Thielicke aaO. S. 183.
- 7) Gerhard Sauter, Was heißt: Nach Sinn fragen? München: Chr. Kaiser Verlag 1982 (Kaiser Traktate; 53), passim und 159ff.
- 8) Sauter aaO. S. 166: „An die Stelle der Sinnfrage tritt der Sinn für das verborgene Werk Gottes“.
- 9) Vgl. Gerhard Stammler, Erkenntnis und Evangelium, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1969, S. 77.
- 10) Im deutschen Sprachbereich z. B. die Naturmystik von Jakob Boehme, J. W. von Goethe, Rudolf Steiner.
- 11) Vgl. die Bücher von Fritjof Capra: „Wendezeit“ und „Das Tao der Physik“, deutsch beide im Scherz Verlag Bern usw. 1982 und 1986.
- 12) Christofrey Frey, Die Ethik und die Frage nach dem Ganzen, in: Zeitschrift für Evang. Ethik 31, 1987, S. 312 und 297.
- 13) Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie, München: Chr. Kaiser Verlag 1984, S. 33.
- 14) Eine bemerkenswerte Ausnahme ist Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München: Chr. Kaiser Verlag<sup>2</sup> 1985.
- 15) Gen 1–2, die großen Propheten, Epheser- und Kolosserbrief, die Johannesschriften.
- 16) Vgl. Ritschl aaO. S. 92 Zur Theologie Karl Barths und seiner Schüler.
- 17) Wahrnehmung der Neuzeit, München/Wien: Carl Hanser Verlag 1983, S. 13.
- 18) So ist es im Bereich der Physik z. B. bis heute nicht möglich, die Relativitätstheorie und die Quantentheorie zur Übereinstimmung zu bringen.
- 19) Carl Friedrich von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen, Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München/Wien: 1980, S. 371.
- 20) Vgl. Anm. 4.
- 21) Vgl. Helmut Gollwitzer, Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München: Chr. Kaiser Verlag<sup>10</sup> 1985 (Kaiser extra), S. 361.
- 22) Vgl. Horst W. Beck, Götzendämmerung. Karl Heim, Prophet und Pionier, Wuppertal: Theol. Verl. Rolf Brockhaus, 1974, S. 38.43f. (siehe auch die Lebenserinnerungen Karl Heims: „Ich gedanke der vorigen Zeiten, Wuppertal: Brockhaus Taschenbuch 76/77, 1957.)

- 23) Helmut Groos, Christlicher Glaube und intellektuelles Ge-wissen, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, S. 412ff.
- 24) Immanuel Kant, Was ist Aufklärung?, 1784 (vgl. Weizsäcker, Garten, S. 246. s. Anm. 19).
- 25) Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft: S. 125. Der tolle Mensch. Sämtl. Werke, Krit. Studienausg. Bd. 3, S. 480f, München: Dtsch Taschenb. Verl. de Gruyter 1967-77.
- 26) C. F. v. Weizsäcker, aaO. S. 225ff.
- 27) Vgl. Karl Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner. Theologi-sche Existenz heute, Nr. 14, 1934.
- 28) Vgl. Dietrich Bonhoeffers Kritik an der Bekennenden Kir-che, die für die Reinheit ihrer Verkündigung kämpfte, aber gleichzeitig die Judenausrottung durch die Nationalsoziali-sten stillschweigend tolerierte.
- 29) C. F. v. Weizsäcker, Bewußtseinswandel, München/Wien: Carl Hanser Verlag 1988, S. 68.
- 30) Wolfgang Huber, Protestantismus und Protest. Zum Ver-hältnis von Ethik und Politik. Reinbek b. Hamburg: Ro-wohlt 1987, rororo aktuell.
- 31) Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Ver-antwortung, Frankfurt/Main: Insel Verlag 1985, S. 47.51f.
- 32) Vgl. Nietzsche, In unserer Zeit etwa der „Kritische Rationa-lismus“ Karl Poppers und Hans Alberts, der nur gelten läßt, was jeder Falsifikation standgehalten hat.
- 33) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/2, S. 776.
- 34) Martin Luther, Erklärung des ersten Artikels des Glaubens-bekanntnisses.

Christian Wolf, D. D.  
Clara-Zetkin-Str. 20  
DDR-1276 Buckow

## Buchhinweise

### Vier neue Bibel-Atlanten

Auf dem Gebiet der Atlasse (so kann man laut „Duden“ auch sagen) zur Bibel tut sich Erfreuliches. Und dabei denke ich jetzt weni-ger an das Riesen-Unternehmen „Tübinger Atlas des Vorderen Orients“ als an Bibel-Atlanten zum praktischen Gebrauch in Stud-ium, Gemeinde und Schule. Im folgenden stelle ich vier Kartenwerke vor, die alle den Namen Bibel-Atlas tragen. Drei von ihnen sind 1989 erschienen (!). Das ist für die Ver-lage sicher nicht so angenehm, für uns Benut-zer aber umso mehr. Hier zunächst eine Liste der vier Bibel-Atlasse, die ich besprechen möchte:

**1. Studienatlas zur Bibel. Handbuch zur Hi-storischen Geographie der Biblischen Län-der, hg. von H. T. Frank u. a., deutsche Bear-beitung von B. T. Nagy.**

Hänssler Verlag, Neuhausen - Stuttgart, 1983. Ohne Paginierung, ca. 170 Seiten, For-mat 31 x 23 cm, kart. DM 59,80.

**2. Stuttgarter Bibelatlas. Historische Karten der biblischen Welt, hg. von J. Strange, deut-sche Redaktion von J. Lange.**

Verlag: Deutsche Bibelgesellschaft, Stutt-gart, 1989. 64 Seiten, Format 25,5 x 20 cm, kart. DM 25,00.

**3. Bibelatlas mit Ortslexikon von A - Z. Her-ausgeber nicht genannt (Pat Alexander?)**

R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1989 (engl. Copyright bereits 1978). 64 Seiten, For-mat 26 x 17 cm, broschiert DM 9,80.

**4. Herders großer Bibelatlas. Hg. von J. B. Pritchard und internationalem Team, deut-sche Herausgabe und Bearbeitung von O. Keel und M. Küchler.**

Herder Verlag, Freiburg i. Br., 1989. 255 Seiten, Format 36,5 x 26 cm, Ganzleinen DM 98,00.

Bei aller Unterschiedlichkeit der vier ge-nannten Werke in Anlage, Ausstattung und Preis zeigen sich doch auch deutliche *Ge-meinsamkeiten*. Es handelt sich bei allen um Geschichtsatlanten, das heißt, sie zeigen Karten, Texte, Übersichten, teilweise auch Bilder zu den wichtigsten Geschichtsepo-chen der biblischen Länder, von der Steinzeit bis zu den ersten christlichen Jahrhunderten.

Gemeinsam ist ferner ein deutlich didakti-sches Interesse, also nicht nur Karten zu prä-sentieren, sondern sie auch aufzubereiten, Bemerkenswertes hervorzuheben, das Land unter jeweils geschichtlichen Aspekten zu zeigen.

Schließlich fällt auf, daß kein Atlas deut-schen Ursprungs ist, wie das noch zwischen 1911 und 1926 der Fall war, als der Leipziger Bibelgelehrte Hermann Guthe seinen weit verbreiteten Bibelatlas herausbrachte. Es zeigt sich, daß die Arbeit an der biblischen Geographie heute ein internationales Unter-nehmen geworden ist, bei dem besonders Is-raelis und Amerikaner ihre Akzente setzen.

Nun aber zu den Besonderheiten der vier Atlasse.

**1. Der Studienatlas zur Bibel**, den Hänssler herausgebracht hat, stellt die deutsche Ver-sion eines geographischen Handbuchs des „Pictorial Archivs“, Jerusalem dar. Es han-delt sich also um eine israelische Produktion