

*Dietmar Lütz*

**DER WEG ZUM GLAUBEN**

**Emil Brunner und das unerledigte Kapitel  
protestantischer Dogmatik**

WDL-VERLAG BERLIN

*„Non omnes eodem modo ad Christum vocamur.“*

*Martin Luther*

„Wenn die Kirche ein Herz hätte,  
ein Herz das noch schlägt,  
dann würden Evangelisation und Mission  
den Rhythmus des Herzens der Kirche  
in hohem Maß bestimmen.“

*Eberhard Jüngel*

## Vorwort von Bischof W. Klaiber

Das „sola fide - allein aus Glauben“ ist Grundgestein der Auffassung vom Evangelium in den reformatorischen Kirchen. Umso merkwürdiger ist es, daß die Frage nach dem „Weg zum Glauben“ theologisch kaum thematisiert wird, ja fast tabuisiert scheint. Es ist darum außerordentlich dankenswert, daß Dr. Dietmar Lütz in diesem Buch diese Fragestellung aufnimmt und sie nicht nur theologiegeschichtlich untersucht, sondern es wagt, einen eigenen „programmatischen Entwurf“ einer „Dogmatik der Glaubenswerdung“ vorzulegen.

Lütz legt seiner Untersuchung eine Darstellung der Theologie Emil Brunners zu Grunde, in der das „unerledigte Kapitel“ der protestantischen Dogmatik, nämlich die Frage nach der Glaubensentstehung innerhalb der neueren evangelischen Theologie am klarsten und eindeutigsten behandelt wird und dessen Theologie vielleicht nicht zuletzt deswegen weithin aus dem Bewußtsein verschwunden ist.

Anknüpfend an die Erkenntnisse Brunners, aber auch an den Schwachstellen seines Entwurfs möchte Lütz die Arbeit an diesem Thema weitertreiben.

Dazu prüft er einige grundlegende Dokumente reformatorischer Theologie auf ihre Aussagen zum Thema, beobachtet stichprobenartig die weitere Entwicklung im Protestantismus und die „katholischen Kontraste“ und fragt dann nach der Bedeutung von „Glaubenswerdung“ in den systematischen Darlegungen der Theologie Karl Barths, Paul Tillichs, Gerhard Ebelings und Wolfhard Pannenberg. Sein Urteil darüber ist differenziert, aber angesichts eines weithin negativen Befundes auch scharf und pointiert, was ihm sicher manchen Widerspruch einbringen wird. Aber man spürt etwas von der engagierten Trauer des Missionars darüber, daß evangelische Theologie so konsequent an einer ihrer wichtigsten Aufgaben vorbei geht, nämlich immer bereit zu sein „zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ (1. Petrus 3,15).

Warum wird die Grundfrage einer evangelischen „Glaubenslehre“, die diesen Namen wirklich verdienen würde, so wenig gestellt, nämlich die Frage: „Gibt es Gründe, warum Menschen zum Glauben an Jesus Christus kommen sollten, und wenn ja, was ist zu hoffen, zu bitten, zu tun, um gemeinsam mit anderen den ‚Weg zum Glauben‘ zu gehen?“

Lütz macht in diesem analytischen Teil sehr nachdrücklich deutlich, wie eng die Weigerung, über die Glaubensentstehung zu reflektieren, und die weitgehende Abwesenheit des Missionsgedankens in der gängigen protestantischen Theologie zusammenhängen. Und so fragt man sich mit ihm, ob der Grund dafür wirklich in einer legitimen geistlichen Keuschheit liegt, die sich zu Recht scheut, das Geheimnis, wie Gott neues Leben in uns schafft, aufzudecken, oder nicht viel-

mehr in einer merkwürdigen „protestantischen Prüderie“, die sich - aus welchen Gründen auch immer - geniert, darüber zu sprechen, wie Gott Glauben und neues Leben im Menschen entstehen läßt, und damit den existenziell danach Fragenden wichtige Antworten schuldig bleibt.

Lütz entwickelt dann am Schluß seinen eigenen programmatischen Entwurf einer Dogmatik der Glaubenswerdung, in deren Zentrum der Glaube als von Gott geschenkte Antwort auf die menschliche Frage nach Sinn, Schuld und Macht steht. In diesem Entwurf, der notwendigerweise skizzenhaft bleibt, stecken einige sehr beachtliche systematische Grundperspektiven und eine Fülle von Anregungen zur Weiterarbeit. Auch sie mögen zu Widerspruch und Rückfragen herausfordern. Das wäre ja gerade gut für das weiterführende Gespräch. Das wichtigste aber ist, daß die Grundfrage ernst genommen und weiter bearbeitet wird, nämlich die Frage nach dem „Weg zum Glauben“ und nach dem, was wir als Christen tun können, um anderen zu helfen, diesen Weg zu finden und zu betreten. Denn diese Frage ist von so grundsätzlicher Bedeutung, daß sie nicht nur einigen freikirchlichen oder evangelikalen Theologen überlassen werden, sondern im Zentrum jeder christlichen Theologie stehen sollte. Ich hoffe, daß dieses Buch mit dazu beiträgt, daß dies mehr und mehr erkannt wird.

*Bischof Dr. Walter Klaiber,  
Evangelisch methodistische Kirche*

## INHALTSVERZEICHNIS

DANK. . . . .	ix
VORWORT ( <i>W. Klaiber</i> ) . . . . .	xi
INHALTSVERZEICHNIS . . . . .	xiii
EINLEITUNG . . . . .	1
1. Zum Thema . . . . .	2
2. Zum Aufbau . . . . .	6
3. Zur Darstellung. . . . .	8
4. Zur Methode . . . . .	12
5. Zur These . . . . .	15
6. Zum Verfasser . . . . .	17
<b>TEIL I</b>	
DER WEG ZUM GLAUBEN IM WERK EMIL BRUNNERS . . . . .	21
KAPITEL 1 - ANNÄHERUNGEN AN EMIL BRUNNER. . . . .	23
1.1 Verdrängte Theologie . . . . .	23
1.2 Leben und Werk . . . . .	25
1.3 Brunners Vermächtnis . . . . .	27
1.3.1. Theologie im Gespräch . . . . .	28
1.3.2 Theologie der Macht . . . . .	33
1.3.3 Missionarische Theologie . . . . .	37
KAPITEL 2 - DIMENSIONEN DER GLAUBENSWERDUNG. . . . .	41
2.1 Glaubenswerdung und Sinnfrage . . . . .	46
2.1.1 „Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis“(1914) . . . . .	48
2.1.2 „Denken und Erleben“(1919). . . . .	59
2.1.3 „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube“(1921). . . . .	66
2.1.4 „Die Mystik und das Wort“(1928, 2. Auflage) . . . . .	79
2.1.5 Zusammenfassung. . . . .	103
2.2 Glaubenswerdung und Schuldfrage . . . . .	107
2.2.1 „Die andere Aufgabe der Theologie“(1929) . . . . .	108
2.2.2 „Gott und Mensch“(1930). . . . .	120
2.2.3 „Die Botschaft Sören Kierkegaards“(1930). . . . .	139
2.2.4 „Das Gebot und die Ordnungen“(1932) . . . . .	146
2.2.5 Zusammenfassung. . . . .	156
2.2.6 MEDITATION: Zwischen Schöpfung und Erlösung . . . . .	159

2.3 Glaubenswerdung und Machtfrage . . . . .	165
2.3.1 „Christentum und Wirklichkeit“ (1930). . . . .	166
2.3.2 „Die Frage nach dem Anknüpfungspunkt als Problem der Theologie“ (1932) . . . . .	175
2.3.3 „Vom Werk des Heiligen Geistes“ (1935). . . . .	184
2.3.4 „Die Kirche Jesu Christi und die Gruppenbewegung“ (1937) . . . . .	200
2.3.5 „Der Mensch im Widerspruch“ (1937) . . . . .	208
2.3.6 Zusammenfassung. . . . .	213
 KAPITEL 3 - GLAUBENSWERDUNG ALS THEMA DER BRUNNERSCHEN DOGMATIK . . . . .	 217
3.1 Dogmatik I-III (1946-1960) . . . . .	222
3.1.1 Dogmatik und missionarische Theologie . . . . .	223
3.1.2 Der Ort der Glaubenswerdung in der Dogmatik . . . . .	225
3.1.3 Strukturelemente der Glaubenswerdung in Brunners Dogmatik . . . . .	249
3.2 Das unerledigte Kapitel der Dogmatik Brunners (1959?) . . . . .	251
3.2.1 „Der Weg zum Glauben“ (Erstveröffentlichung) . . . . .	251
3.2.2 Kommentar . . . . .	260
3.3 Zusammenfassung. . . . .	264
3.3.1 Ergebnisse. . . . .	264
3.3.2 Anfragen. . . . .	267
3.3.3 Aufgaben . . . . .	268

## TEIL II

GLAUBENSWERDUNG IN DER PROTESTANTISCHEN DOGMATIK . . . . .	271
---	-----

KAPITEL 4 - PROTESTANTISCHE PROFILE - Ein Überblick. . . . .	272
4.1 Reformatorische Einsichten . . . . .	274
4.1.1 <i>Loci Communes</i> (Melanchthon, 1521) . . . . .	277
4.1.2 Der Große Katechismus (Luther, 1529) . . . . .	284
4.1.3 <i>Confessio Augustana</i> (1530) . . . . .	290
4.1.4 <i>Institutio Christianae Religionis</i> (Calvin, 1559). . . . .	296
4.1.5 Der Heidelberger Katechismus (1563) . . . . .	303
4.1.6 Zusammenfassung. . . . .	306

4.2	Entwicklungen und Einwände . . . . .	310
4.2.1	Andreas Osiander . . . . .	310
4.2.2	Joh. Andreas Quenstedt: <i>ordo salutis</i> . . . . .	314
4.2.3	John Wesley . . . . .	322
4.2.4	Friedrich Schleiermacher . . . . .	325
4.2.5	Wilhelm Herrmann. . . . .	330
4.2.6	Adolf Schlatter . . . . .	334
4.2.7	Zusammenfassung. . . . .	343
4.3	Katholische Kontraste . . . . .	346
4.3.1	Bausteine der Glaubenswerdung im Erbe katholischer Theologie . . . . .	346
4.3.1.1	<i>Fides creditur</i> . . . . .	347
4.3.1.2	<i>Fides quaerens intellectum</i> . . . . .	349
4.3.1.3	<i>Fides divina et catholica, fides ecclesiastica</i> . . . . .	351
4.3.1.4	<i>Omnia credenda sunt</i> . . . . .	353
4.3.2	Exemplarische Vorarbeiten katholischer Theologie zur Glaubenswerdung . . . . .	357
4.3.2.1	<i>John Henry Newman</i> . . . . .	359
4.3.2.2	<i>Eugen Biser</i> . . . . .	364
4.3.2.3	<i>Peter Knauer</i> . . . . .	371
4.4	Zusammenfassung: Protestantische Profile - Katholische Kontraste . . . . .	377
KAPITEL 5 - PROLEGOMENA DER GLAUBENSWERDUNG IN PROTESTANTISCHER DOGMATIK - eine Auswahl . . . . . 386		
5.1	Karl Barth . . . . .	388
5.1.1	Der Mensch . . . . .	389
5.1.2	Das Evangelium . . . . .	392
5.1.3	Der Glaube . . . . .	397
5.1.4	Zusammenfassung. . . . .	408
5.2	Paul Tillich . . . . .	410
5.2.1	Der Mensch. . . . .	411
5.2.2	Das Evangelium . . . . .	415
5.2.3	Der Glaube . . . . .	417
5.2.4	Zusammenfassung. . . . .	420
5.3	Gerhard Ebeling . . . . .	421
5.3.1	Der Mensch. . . . .	422
5.3.2	Das Evangelium . . . . .	425
5.3.3	Der Glaube . . . . .	428
5.3.4	Zusammenfassung. . . . .	433
5.4	Wolfhart Pannenberg . . . . .	434
5.4.1	Der Mensch. . . . .	437
5.4.2	Das Evangelium . . . . .	441
5.4.3	Der Glaube . . . . .	444
5.4.4	Zusammenfassung. . . . .	451

KAPITEL 6 - DOGMATIK DER GLAUBENSWERDUNG - ein programmatischer Entwurf . . . . .	455
6.1 Vorüberlegungen . . . . .	456
6.1.1 Der Mensch und die Seinsfrage: Ontologische Vorüberlegungen . . . . .	456
6.1.1.1 EXOUSIA: Die Seinsfrage als Machtfrage . . . . .	457
6.1.1.2 OPHEILEMA: Die Seinsfrage als Schuldfrage . . . . .	459
6.1.1.3 LOGOS: Die Seinsfrage als Sinnfrage . . . . .	463
6.1.2 Missionarische Dogmatik . . . . .	466
6.1.2.1 Die Glaubensdefinition . . . . .	466
6.1.2.2 Dogmatik als Weg zum Glauben . . . . .	467
6.1.2.3 Dogmatik und Missionsmotiv . . . . .	469
6.2 Schöpfung und Erlösungsbedürftigkeit . . . . .	471
6.2.1 SÜNDE: Der wahre Mensch und die wirklichen Menschen . . . . .	472
6.2.2 RELIGION: Begegnungen mit dem Heiligen . . . . .	475
6.2.3 Glaube und Glaubenswerdung als menschlich-religiöses Phänomen . . . . .	479
6.3 Segen und Erlösung . . . . .	485
6.3.1 VOLK GOTTES: Menschen, die Gott gehören . . . . .	485
6.3.2 JESUS CHRISTUS: Der Glaube in Person . . . . .	488
6.3.3 Glaube und Glaubenswerdung als jüdisch-christliches Problem . . . . .	496
6.4 Sammlung und Sendung . . . . .	501
6.4.1 GEIST GOTTES: Die Heiligen aus den Völkern . . . . .	501
6.4.2 MISSION: Macht alle Völker zu Jüngern! . . . . .	508
6.4.3 Glaube und Glaubenswerdung als geistlich-missionarisches Geschehen . . . . .	512
6.5 Ansätze zur Weiterarbeit . . . . .	518
6.5.1 Glaubenswerdung und das Leben . . . . .	520
6.5.2 Glaubenswerdung und die Theologie . . . . .	523
6.5.3 Glaubenswerdung und die Kirchen . . . . .	525
AUSBLICKE: Auf dem Weg zu einer Praxis der Glaubenswerdung . . . . .	531
1. Wie entsteht der Glaube? . . . . .	532
2. Vorschläge für eine Praxis der Glaubenswerdung . . . . .	534
3. Der Weg zum Glauben . . . . .	537
BIBLIOGRAPHIE . . . . .	541

## EINLEITUNG

Unter den Themen christlicher Theologie gibt es keines, das häufiger untersucht wurde als der christliche Glaube. Wer einen neuen Versuch wagt, sich dem *nervus verum* christlicher Existenz zu nähern, braucht nicht nur Mut, sondern auch eine Art von Verwegenheit, die so oft die Schwester der Einfalt ist. Gibt es doch keinen Theologen von Rang, der den Glauben nicht gelegentlich explizit thematisiert hätte. Und steht er nicht als Sache implizit auf fast jeder Seite jedes Buches jeder theologischen Bibliothek? Darum: Ist nicht alles bereits gesagt? Ist nicht vielleicht schon zuviel gesagt? So sehr ich versucht bin, diese letzte Frage uneingeschränkt zu bejahen, so sehr warnt mich auch eine innere Stimme, das Reden über den Glauben als ein Sichaussprechen des Glaubens mit Begriffen wie „zuviel“ oder „genug“ zu beschreiben. Gehört es nicht zum Wesen der Glaubenden und ihres Lebens, daß sie sagen: „Wir können nicht, was wir gesehen und gehört haben, nicht reden“ (Apg 4,20)?

Nun ist allerdings christlich-theologisches Reden in einer Weise pleonastisch geworden, daß die Frage nach den Motiven berechtigt wird: Treibt hier der Geist, oder stehen wir nur vor einem Meer von Schweißwasser des akademischen Betriebes, dem nichts zu heilig und zu profan ist, als daß er sich darüber nicht endlos auslassen könnte? Doch während ich dieser Frage nachhänge, steigt in mir die heitere Erinnerung eines Frühlingstages in Weimar empor: Aus den offenen Fenstern des Konservatoriums hinter dem Goethe-Haus erklingt ein Blumenstrauß von Instrumentalübungen: Klarinetten, Flöten, Hörner, Celli etc. Jede Stimme singt ihr Lied, übt, probt, spielt vor und bereitet sich auf den künftigen Einsatz, den Ernstfall vor. Ist nicht das theologische Reden immer auch ein solches Üben? Zwar hat sich die Überzeugung befestigt, die Theologie „an sich“ sei bereits der Ernstfall. Von dieser Anschauung aber nehme ich Abstand. Im Theologisieren üben sich m.E. die Instrumente des Geistes für das eigentliche Konzert, die wahre, die tatsächliche Begegnung mit Gott, mit den Menschen, der Umwelt und mit sich selbst. Begegnung ist eben mehr als Denken, sie ist Er-Leben. Selbst die Begegnung mit mir selbst findet ja nicht in meinem denkenden Geist statt, sondern in meiner Selbst-Erfahrung, die Körper, Seele, Geist, Gefühl, Bewußtsein und Empfindung in eins bringt.

Theologie redet also vom Glauben wie das Waldhorn im Konservatorium - zur Probe und zur Übung. Kann es davon jemals genug geben? Wäre nicht bei allem Üben ein „Mehr! Mehr!“ genau das Angezeigte? Gewiß, doch darf das Proben nicht das Spiel verdrängen. Der Konzertsaal der Theologie ist nicht der Hörsaal, nicht das Seminar, nicht die theologische Zeitschrift, ja nicht einmal der kirchliche Gottesdienst. Alles Spielen in diesen Räumen ist nur Vorspiel. Das Auditorium ist, recht verstanden, die Welt, der Alltag, sind die täglichen vierundzwanzig

Stunden des Wachens und Schlafens, kurz: das Leben. Wenn wir uns also dem Glauben, seinem Entstehen und Werden aus theologischer Perspektive widmen, dann steht eine solche Untersuchung unter zweifachem Vorbehalt: Erstens ist sie vorläufig, vorbehaltlich besserer Erkenntnis und Belehrung, also besseren „Übens“. Und zweitens ist sie vorläufig im Blick auf das „Konzert“ des Lebens, die Bewährung jeder Wahrheit. Daß sie im übrigen in jeder Hinsicht „nachläufig“ ist, sich Jahrhunderten christlich-theologischer Virtuosität verdankt, das sei hier ausdrücklich vermerkt.

## 1. Zum Thema

Bei der - unter den genannten Bedingungen zu akzeptierenden - Fülle von „Glaubens“-Literatur überrascht es nun andererseits, daß eine der vielen Linien des Glaubensspektrums so gänzlich eine Fraunhofersche zu sein scheint. Bekanntlich enthält ja das Spektrum des sichtbaren Sonnenlichtes vereinzelte dunkle Linien<sup>1</sup>, die in der jüngeren Atomtheorie als Hinweise auf die Absorption gewisser Frequenzen des Sonnenlichtes durch die Sonnenatmosphäre gedeutet werden konnten. Mit anderen Worten: Die Sonne selbst „filtert“ Lichtstrahlen aus ihrem Licht heraus, enthält sie quasi dem menschlichen Betrachter vor. Eine dieser quasi-Fraunhoferschen Linien im theologischen Spektrum der Glaubensdiskussion eben ist die Frage: *Wie entsteht der Glaube?* Ob es sich hier um die Filterung oder Absorption einer eigentlich natürlichen Frage handelt, sei dahingestellt. Feststeht, daß die theologische Literatur der letzten Jahrhunderte an diesem Thema in einem Maße blinde Flecken aufweist, daß die Frage berechtigt erscheint, ob es sich hierbei nur um Zufall handeln könne.

Diese Feststellung hat nach meiner Erfahrung vehementen Protest seitens der Theologen zur Folge. Sollte es „bei uns“ wirklich etwas geben, was es nicht gibt? Und in der Tat läßt sich sofort einwenden, daß bereits die altprotestantische Dogmatik im „*ordo salutis*“ die Sache abgehandelt habe. Oder es wird auf Schleiermachers „Reden“ verwiesen oder auf die sogenannte „Erweckungstheologie“ des 19. Jahrhunderts oder auf die ökumenische Missionstheologie des 20. Jahrhunderts oder auf katholische Literatur von der altkirchlichen „*praeparatio evangelii*“ über die Beschlüsse des Vaticanum II bis zu den neo-charismatischen Äußerungen Heribert Mühlens<sup>2</sup>. Ja, nicht selten wird die Frage nach dem „Sitz in der Theologie“ einer solchen Thematik, wie es nämlich zum Glauben komme, mit Gereiztheit quittiert, als ob es sich hierbei um eine gewisse Unverschämtheit der Fragestellung handele. Hat sich nicht gerade die praktische Theologie der letzten zwanzig

<sup>1</sup> Erstmals beobachtet durch den deutschen Physiker Joseph von Fraunhofer (1787-1826).

<sup>2</sup> Als Beispiele seien hierzu genannt: Heribert Mühlen, Grundentscheidung. Weg aus der Krise I. und: Ders., Jugend erfährt Gott. Weg aus der Krise II. Beide Bücher erschienen im Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1983.

Jahre in ihren Forschungen zur Glaubenspsychologie, Biographie und Katechetik mehr als ausreichend dieser Problematik angenommen?

All das ist wahr. Es sollen hier keine Versäumnisse abgemahnt werden. Es soll allein die schlichte Frage gestellt sein, warum in die protestantische Dogmatik - insbesondere der Gegenwart - noch kein Topos „Wie entsteht der Glaube?“ Eingang gefunden hat. Das Verdienst, auf diesen Mangel als erster aufmerksam gemacht zu haben, kommt einem Theologen zu, dessen Werk - dreißig Jahre nach seinem Tode - einer heutigen Theologengeneration kaum mehr als Museumswert zu besitzen scheint: Emil Brunner. Als leicht naiver Sparringspartner Karl Barths ist er bekannt geworden durch dessen K.O.-Sieg im Jahre 1934<sup>3</sup>. Studenten theologischer Ethik blättern durch „Das Gebot und die Ordnungen“ und fast jede Schleiermacher-Studie delectiert sich an Brunners „Fehlurteilen“ in „Die Mystik und das Wort“.<sup>4</sup> Emil Brunner ist theologiegeschichtliches Fossil, übrigens meiner Meinung nach völlig zu unrecht! Die vorliegende Untersuchung verdankt ihre Entstehung in jeder Hinsicht dem Anstoß Brunners.<sup>5</sup> „Wie entsteht der Glaube in den Glaubenden?“ lautet die Frage Brunners, und die Tatsache, daß nur wenige Theologen sie so hören können, wie Brunner sie gemeint hat, ist bereits ein Symptom der Problematik. Denn Brunner spricht in der Tat davon, daß es Aufgabe christlichen Glaubens ist, dort Glauben zu wecken, wo der Nicht-Glaube lebt. Die mitteleuropäische Volkskirchlichkeit ist durch jahrhundertelange Gewöhnung kaum imstande, einen nichtglaubenden Zeitgenossen als das anzusprechen, was er oder sie nun einmal ist: Nicht-Christ. Die gängige Einnahme aller Bürger in eine der großen Konfessionen oder kleinen Denominationen ließ das Empfinden für die Existenz echter Nicht-Christen fast völlig verkümmern. Noch heute scheint es vielen ein Sakrileg zu sein, einem Menschen das

---

<sup>3</sup> Die berühmte Streitschrift Barths „NEIN!. Antwort an Emil Brunner“ aus dem Jahre 1934 bedeutete das endgültige Aus für eine Freundschaft, die möglicherweise von Seiten Barths niemals im Ernst bestanden hatte. E. Thurneysen, engster Freund beider Kämpfer, schrieb jedenfalls folgenden Trostbrief an Brunner: „Lieber Emil, es ist mir ein inneres Anliegen, dir, bevor wir uns am Montag persönlich sehen, zu sagen, dass ich an Karl in aller Deutlichkeit und Schärfe geschrieben habe: ich sei in der Art, wie er sein „Nein“ gegen dich ausgesprochen habe, ganz und gar nicht an seiner Seite. ... Dass ich in der Sache, in den Thesen, mit Karls Darlegungen einig bin, das weißt du ja. ... Ich bedaure, dass er nicht viel einfältiger diese seine Position als solche entwickelt, dass er sich bis zum Schluss seines 'Nein' nicht davon gelöst hat, dich polemisch aufzuspiesen.“ (Bf. v. 2. Dez. 1934, Emil-Brunner-Briefwechsel im Staatsarchiv Zürich.) Mir scheint die Behauptung nicht übertrieben, Brunner sei durch Barths „NEIN!“ in seinem Innersten bis an sein Lebensende belastet und zerstört worden.

<sup>4</sup> E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen, 1924. Daß und inwiefern Karl Barth mit seiner Schleiermacher-Interpretation in Brunners Schuld steht, und wie sehr er sich auf Kosten Emil Brunners zum Schleiermacher-Freund stilisiert hat, das habe ich gelegentlich aber deutlich in meiner Studie „HOMO VIATOR. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher“, Theologischer Verlag Zürich, 1988, zum Ausdruck gebracht.

<sup>5</sup> Vgl. dazu besonders Kapitel I.

Christsein abzusprechen. Ja, selbst denen, die sich gegen die freundliche Einvernahme aus Überzeugungsgründen wehren, haben keine Chance. Sie werden als „anonyme Christen“ oder als „universal mit Gott Versöhnte“ in den Bereich des „Glaubens“ eingepaßt, denn „alle glauben ja irgend etwas und wissen von ihrer Gottesbezogenheit nur noch nicht“.<sup>6</sup> Ein weiteres Indiz für die Richtigkeit dieser Beobachtung ist der Gebrauch des Wortes „missionarisch“, das erst in jüngster Zeit und reichlich zögerlich für die Qualität der Begegnung von Glaube und Nicht-Glaube auch im deutschsprachigen Raum Anwendung findet.<sup>7</sup> Bislang und im üblichen Sprachgebrauch war es reserviert für die „Heiden-Mission“, die immer sehr weit entfernt gedacht werden wollte. Nicht so Brunner. Wie wir weiter unten noch zeigen werden, war Brunners Anliegen seit dem Ende der 20er Jahre ein zunehmend „missionarisches“. Dabei redete er in erster Linie von der Mission vor der Tür der christlichen Kirchen in Europa, in einem Umfeld, das er - wie wenige - in seiner Säkularisiertheit und seinem offenen oder verdeckten Atheismus sehr ernst nahm.

In diesem Sinne stellte Brunner die Frage nach dem Werden von Glauben als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Glaube, Christsein und natürlich - Kirche! Und er stellte sie sehr konkret als die Frage nach der Hörbarkeit des Evangeliums in einer Gesellschaft des Lärms und inmitten einer Kirchenlandschaft, deren Taten lauter redeten als ihre Worte. Glauben war für Brunner die Beschreibung der zentralen christlichen Existenz. Nur weil er auch von einer nichtgläubigen Existenz wußte, die nicht zu verwechseln war mit dem Unglauben oder der Kleingläubigkeit der Christen selbst, konnte er den „Weg zum Glauben“ als christlich-theologisches Kernproblem thematisieren und im sichtbaren und erfahrbaren (wenn auch nicht machbaren!) Lebensweg glaubhaft lokalisieren. Wenn es wahren Nicht-Glauben gibt, der eines Tages von sich sagt: „Heute stehe ich im Glauben!“, und wenn dies genau die Situation ist, von der ein großer Teil des Neuen Testaments Zeugnis ablegt, dann muß die Frage erlaubt sein: „Wie entsteht der Glaube?“ Wenn zudem das Kommen des Glaubens und das Zum-Glauben-Kommen der Menschen zentrales Ziel neutestamentlicher Verkündigung gewesen ist, dann muß die Frage erlaubt sein: „Unter welchen Bedin-

---

<sup>6</sup> S. Kierkegaard hat in seiner trefflichen Art die folgende Karikatur gezeichnet: „Wenn unter uns ein Mensch, ein Freidenker lebte, der in den stärksten Ausdrücken das ganze Christentum für Lüge erklärte, der zugleich in den stärksten Ausdrücken erklärte, er sei kein Christ: das hilft ihm nichts, er ist Christ / in dem Grad sind wir alle Christen; er kann nach dem Gesetz gestraft werden, das ist etwas anderes, aber er ist Christ. ‚Welcher Unsinn,‘ sagt der Staat, ‚wozu sollte das führen? Wenn wir erst einmal einem erlauben, zu erklären, daß er kein Christ sei, so leugnen bald alle, daß sie Christen seien. Nein, nein, principiis obsta, und stehe fest zu deinen Prinzipien. Wir haben nun die Tabellen in Ordnung, alles ist rubriziert, alles in Richtigkeit, vorausgesetzt, wie ich voraussetze, daß wir alle Christen sind / ergo ist auch er ein Christ; solch einem Dünkel, der bloß von andern abstechen will, darf man nicht nachgeben; er ist Christ, und dabei bleibt es.“ (Der Augenblick, Verlag Eugen Diederichs, Jena, 1923, 22.)

<sup>7</sup> „Innen-Mission“ ist heute aus dem Sprachgebrauch völlig verschwunden und hätte allenfalls Assoziationen wie z.B. „Bahnhofs-Mission“ zur Folge.

gungen ist das Zum-Glauben-Rufen eine gebotene Möglichkeit christlicher Kirche und Gemeinde?“ Und wenn schließlich das Neue Testament die unterschiedlichsten Wege bezeugt, auf denen Menschen zum Glauben gekommen sind, dann muß auch die Frage erlaubt sein: „Gibt es in der Vielfalt der Wege, auf denen Menschen zum Glauben gekommen sind, Wegweiser, an denen sich heutige Christen auf scheinbar auswegloser Wüstenwanderung orientieren können, wenn sie Ernst machen wollen mit biblischer Weisung, „auf alle Art“ (*panti tropo*, Phil 1,18) Christus zu verkündigen und den Weg zum Glauben zu zeigen?“

Nun können diese Fragen und Bemerkungen jedoch nicht zwei gewichtige Einwände entkräften: Erstens, führt eine solche Fragestellung nicht automatisch zu einer neuen Methodenlehre mit Handlungsanweisungen? Zweitens, wird in der Formulierung nicht unterstellt, christlicher Glaube sei „der Glaube“ schlechthin? Tatsächlich sind Methodismen und Exklusivismen wenig hilfreich bei der Diskussion, die wir vor Augen haben. Sowohl die pragmatische als auch die dogmatische Verengung würde unserem Anliegen - auch dem Ansinnen Brunners - Abbruch tun. Eine ausführliche Antwort auf die beiden erhobenen Einwände wird aber die vorliegende Schrift selbst sein. Nur so viel sei bereits hier angedeutet: Wo die Frage nach dem Werden des Glaubens die Praxis - und das heißt doch die Menschen - aus dem Auge verliert, wird sie unwirklich und damit untheologisch. Ungeerdete Theologie hat ihre Erlaubnis nicht von Gott.<sup>8</sup> Wo sie aber den Himmel verliert, verliert sie sich selbst und ihr Existenzrecht. Im Blick auf die zweite Entgegnung ist zu sagen: Christlicher Glaube ist ja nicht einfach ein „Glaube an sich“, sondern „Glaube an Christus“. In seinem Bezug liegt auch sein Wesen. Andererseits hat das Glauben als „Glauben und Vertrauen des Herzens“ die Wahl zwischen „Gott und Abgott“. Falls also Luther im großen Katechismus zu recht sagt: „Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott der rechte Gott, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht“<sup>9</sup>, dann kann selbst die universale Glaubensmöglichkeit, verstanden als menschliche Prädisposition, ihr Ziel und damit den „Glauben“ verfehlen.

Ein letztes Wort zum kühnen Untertitel. Daß die protestantische Dogmatik mit dem Traktandum „Weg zum Glauben“ vor einem unerledigten Kapitel steht, soll ebenfalls durch den Fortgang dieser Arbeit aufgewiesen werden. Vorweg sei verraten, daß es Emil Brunners eigene mißlungene Versuche waren, die mir erlaubten, so zu formulieren.

---

<sup>8</sup> Vgl. hierzu vom Verf.: „Ungeerdete Theologie. Aus einem Briefwechsel über die Wissenschaftlichkeit der Theologie“, in: Zutrauen zur Theologie. Festgabe für Christof Gestrich zum 60. Geburtstag, Wichern, Berlin 2000.

<sup>9</sup> Der Große Katechismus. Calwer Luther-Ausgabe I, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1964, 22.

## 2. Zum Aufbau

Jeder Architekt baut dreimal: in den Wolken, auf dem Papier und auf der Erde. Die sogenannte Verwirklichung seiner Gedanken ist häufig nichts anderes als ein Schritt weg von der Wirklichkeit seiner Gedanken. Die Verwirklichung von Ideen aber ist ein Verlust an Freiheit. Die hier vorgelegte Untersuchung teilt dieses Schicksal. Aus Dutzenden von Dispositionen wurde eine einzige ausgewählt und bildet jetzt die Marschroute. Da - wie so oft - auch hier der Weg das Ziel ist, spielt bei der Wahl der Disposition die Intuition keine geringe Rolle. Jede Art der Forschung hat ja bei allem Geplanten eine unaufgebbare Zufälligkeit. So auch hier. Die hier vorgelegte Schrift ist kein Lehrbuch, welches feststehende Ergebnisse in systematischer Anordnung zum Studium anbietet, sondern sie ist vielmehr ein sehr tastender Versuch, das Unsagbare - wieder einmal - in Worte zu fassen, damit begreifbar zu machen und natürlich auch angreifbar, aber insbesondere auch erfaßbar und dem Weiterdenken verfügbar. Der Zufälligkeit des Weges entspricht die Unwegsamkeit des Geländes. Die Metapher des Weges bestimmt somit nicht nur den Titel, sondern auch den Aufbau und die Zielorientierung dieser Untersuchung. Es geht um nicht weniger als die Suche nach dem Glauben. Diese soll in den hier vorgelegten drei Arbeitsschritten als Mitgehen eines Weges durchgeführt werden:

Im ersten Teil begleiten wir Emil Brunner auf seinem „Weg zum Glauben“. Dabei geht es allerdings nicht um eventuelle Bekehrungserlebnisse, sondern um die Darstellung seiner immer intensiver werdenden tastenden Versuche, das Glauben der Menschen zu verstehen als Begreifen, Antworten und in Begegnung Erfahren. Wir werden dabei miterleben, wie Emil Brunner aus sehr verschiedenen Gründen gegen den Strom traditioneller Dogmatik hat anschwimmen müssen, und wie er letztlich bei dem Versuch, das Puzzle seiner vielfältigen Erkenntnisse zusammensetzen, gescheitert ist. Ohne Umschweife kann Brunners Theologie durchweg und fast ohne Abstriche als „missionarische Theologie“ vorgestellt werden. Da das Stichwort „missionarisch“ sich erst sehr langsam von einem Schmähwort zu einer höchst aktuellen theologischen Notwendigkeit zu erholen beginnt, darf man nicht dem Mißverständnis erliegen, Brunners Theologie sei sozusagen einer externen Nebenaufgabe gewidmet, also sozusagen ein Bonbon für die Menschheit *extra muros ecclesiae*, während das, was die Kirche als Kirche zu interessieren habe, nur durch eine Theologie vom Schlage Barths zu befriedigen sei. Es wird zu zeigen sein, daß die Brunnersche Theologie das Potential besitzt, den christlichen Kirchen den Weg aus dem Ghetto zu weisen, in das sie sich haben hineinmanövrieren lassen.

Im zweiten Teil verfolgen wir den Weg, den protestantische Dogmatik genommen hat bei dem Versuch, das Wesen des Glaubens, sein Entstehen und seine Wirklichkeit zu immer größerer Klarheit zu bringen. Man darf die Geschichte der protestantischen Theologie durchaus unter das Thema „Wirklichkeit und Verwirklichung des Glaubens“ stellen. Daß dieses Thema allerdings so auseinandergefallen ist, daß die Wirklichkeit des Glaubens dogmatisiert wurde und seine

Verwirklichung ethisiert, ist nun allerdings eine höchst beklagenswerte und auch vielfach beklagte Tatsache. Daß die zahlreichen Versuche zu einer neuerlichen Zusammenführung dessen, was da auseinandergefallen war, kaum geeignet waren, den Glauben wieder so zum Leben zu erwecken, wie er es offenbar in der Reformationszeit gewesen war, ist Anlaß genug zu fragen, ob „der Weg zum Glauben“ in der protestantischen Dogmatik nicht von den Fragestellungen eines „Weges des Glaubens“ oder „Weges im Glauben“ verdrängt wurde.

Das letzte Kapitel des zweiten Teils dieser Untersuchung ist der eigene Versuch, das, was von Brunner und den Vertretern der protestantischen Dogmatik in der Sache zu lernen war, in ein Programm<sup>10</sup> umzusetzen. Dabei geht es aber sehr ausdrücklich und vorrangig um die Aufnahme und Weiterführung dessen, was Brunner als sein Vermächtnis hinterlassen hat. Es wird sich zeigen, daß die Extrapolation Brunnerscher Anliegen auf eine Neugestaltung von Dogmatik, Ethik und Praktischer Theologie hindrängt. Als Nebenprodukt wird im Ansatz auch ein eigener dogmatischer Ansatz sichtbar werden, dessen Lebensfähigkeit sich allererst in der Zukunft noch wird erweisen müssen. Ich bin mir der Zaghaftheit dieses Vorgehens durchaus bewußt, einmal im Blick auf die Größe der Aufgabe, dann im Blick auf meinen sehr speziellen und individuellen Horizont, drittens aber auch deswegen, weil die Interpretationsergebnisse durch einen eigenen systematischen Entwurf „im Hinterkopf“ erwiesenermaßen Schaden nehmen können.<sup>11</sup> Dennoch ist es mein Ziel, einen Beitrag zu leisten zu der immer dringlicher werdenden Aufgabe „zusammenzubringen, was zusammengehört“: Die fatale Trennung von Dogmatik, Ethik, Religionswissenschaft, Ökumene und Missiologie darf nicht länger mit der Notwendigkeit zum Spezialistentum entschuldigt werden. Es sollte im Verlaufe dieser Arbeit mehr als deutlich werden, daß Theologie künftig mehr als je zuvor problembezogen geleistet werden muß statt, wie allerorts üblich, als fachspezifische Abarbeitung eines Programmes. Warum sollte nicht eines Tages das übliche Schema des Aufbaus theologischer Konferenzen (1. Exegese, 2. Geschichte, 3. Systematik) wieder einer Sichtweise Platz machen, die versucht, Probleme, wenn auch begrenzter Natur, in ihrer Gänze zu erforschen und zu behandeln?<sup>12</sup>

Es scheint wohl überflüssig noch anzumerken, daß die folgende Darstellung sich strikteste Beschränkungen auferlegen mußte. Allein ein Überblick über die Geschichte des Glaubensverständnisses in der protestantischen Dogmatik hätte eine höchst umfangreiche Monographie erforderlich gemacht. Es mußte darum

---

<sup>10</sup> Es geht nicht um ein Programm zur „Herstellung des Glaubens“ sondern um die Durchführung eines systematischen Entwurfs, der die „Glaubenswerdung“ als Konstitutivum enthält, also um eine „Dogmatik der Glaubenswerdung“.

<sup>11</sup> So der Vorwurf, den Barth gegen Brunner erhob, als er dessen „Mystik und das Wort“ (1924) rezensierte: „Eine *zweite* bedenkliche Folge von Brunners direktem Verfahren scheint mir darin zu liegen, daß er sich dadurch selber genötigt hat, auch seine *eigene historische Position* zu entwickeln und zu begründen, und zwar en passant im laufenden Gefecht mit Schleiermacher, das ihm wahrhaftig alle Hände voll zu tun geben mußte. Das *konnte* nicht gelingen, wenigstens nicht in überzeugender Weise.“ ZdZ, 1924, 58.

ausgewählt werden: Erstens im Blick auf die vorzustellenden Theologen als auch zweitens in Hinsicht auf die von ihnen hier vorgestellte Literatur. Mancher Leserin und manchem Leser mag die Auswahl etwas Gewalttätiges haben. Zum einen - so höre ich bereits sagen - fehlt eine ausführliche Darstellung pietistischer Theologie und insbesondere der Arbeiten der Erweckungstheologie des 19. Jahrhunderts. Zum anderen scheint die unermeßliche Flut von Literatur zum Thema Evangelisation und Mission insbesondere im angelsächsischen Sprachraum völlig ungenügend behandelt oder zur Kenntnis genommen zu sein. Ich erkenne diese Kritik vollauf an, möchte aber darauf hinweisen, daß es sich ja in der hier vorgelegten Untersuchung nur um eine Vorarbeit handeln kann und soll, und daß ich versucht habe, andererseits alle mir bekannten Typen von Glaubenswerdungs-Theologien zu behandeln und zu diskutieren. Schließlich aber kommt es mir hier insbesondere darauf an, in dem bisher wenig begangenen Dickicht, dieser *terra incognita* der Dogmatik, erste - wenn auch ungenügende - Schneisen geschlagen und Horizonte geöffnet zu haben.

### 3. Zur Darstellung

Jede Arbeit, die den Anspruch erhebt, wissenschaftlich zu sein, muß sich mit den Insignien der Wissenschaft schmücken. Dazu gehören ein oft undurchdringliches Wurzelgeflecht von mangrovenartigen Fußnotenwäldern, dazu gehört ein unerschöpflicher Schatz von Fremdwörtern und Neuschöpfungen, die den verzweifelten Leser immer wieder an den Anfang des Buches zurückschicken, dazu gehört die unendliche Geschichte einer unglaublich umfangreichen Bibliographie und natürlich das große Geheimnis am Schluß: was der Verfasser, nach aller Kritik und Würdigung, selbst an die Stelle zu setzen habe. Aber gerade das vermisste ich an wahrhaft wissenschaftlichen Werken: ihn, den Autor, der sich und seine Motive, Mutmaßungen, Gefühle, seine Biographie und vor allem seine Unverständnisse allzu oft so meisterlich hinter dem betrachteten Gegenstand zu verstecken versteht, daß der „geneigte Leser“ nicht im Entferntesten auf die Idee käme, es hier mit dem Produkt eines Menschen aus Fleisch und Blut zu tun zu haben. Oftmals ist das einzig Menschliche in einem wissenschaftlichen Werk das magere Zugeständnis auf der Widmungsseite oder im Vorwort, daß man nämlich das Gelingen dieser Arbeit einer qualvollen Leidenszeit der eigenen Familie oder des Lebenspartners zu verdanken habe, „ohne dessen aufopferungswürdige Geduld und Mit-

---

<sup>12</sup> Um ein Beispiel zu geben: Eine Armutskonferenz würde heute wie selbstverständlich das Thema „Armut“ abarbeiten: alttestamentliche, neutestamentliche, kirchen- und dogmengeschichtliche, systematische und schließlich sozialetische Aspekte würden schön der Reihe nach betrachtet werden. Dazu müßten wenigstens fünf Fachleute aufgeboten werden, die erfahrungsgemäß ihre Grenzen *peniblement* abstecken, um nur bei keiner ungesicherten Aussage im fremden Feld angetroffen zu werden. Wäre ein globales Problem dieser Art nicht einen eigenen Lehrstuhl wert, um nicht gar von einem Institut zu träumen?

arbeit ...“. Wir lernen es ja bereits in der Grundschule, daß Sätze nicht mit Ich anfangen dürfen, aber ist es nicht wirklich an der Zeit, daß die Wissenschaft wieder menschlich wird in dem Sinne, daß erkennbar wird, hier sind Menschen am Werke und keine Roboter, hier spielen Existenzängste eine Rolle, hier motivieren ungelöste Probleme und nicht nur Stipendien und Forschungsgelder? In dem Maße, wie wissenschaftliches Arbeiten die Leibhaftigkeit seiner Entstehungsgeschichte leugnet, wird sich auch an der Sklavenhaltermoral des modernen Wissenschaftsbetriebes nichts ändern. Ich habe die Absicht, mit der hier vorgelegten Untersuchung eine neue Wissenschaftlichkeit der Theologie anzumahnen. In wieweit ich meinen eigenen Forderungen werde genügen können, soll jede Leserin, jeder Leser selbst entscheiden. Hier meine Kriterien, die ich an eine Darstellung wissenschaftlichen Arbeitens stelle: Klarheit, Einfachheit, Menschlichkeit.<sup>13</sup>

*Klarheit* ist nicht nur ein Stilmittel, sondern Schlichtheit und Arglosigkeit des Geistes. Ludwig Wittgenstein hatte in seinem „*Tractatus logico-philosophicus*“ gefordert, „worüber man nicht klar reden kann, darüber solle man schweigen“. In einem gewissen Sinne gebe ich Wittgenstein recht, aber verurteilt seine Forderung nicht jeden Denker dazu, in stiller Grübelei zu verharren, bis der Gedanke zu seiner vollen Klarheit gefunden hat, und dann erst in den Mund oder in den Computer springt? Monologisches Denken ist ein Urübel, besonders der Theologie. Darum sollte man mit Wittgenstein neu formulieren: „Das, was man nicht klar sagen kann, darüber sollte man mit anderen reden.“ In Sachen Klarheit halte ich es mit dem 1994 verstorbenen Sir Karl R. Popper. In seiner Autobiographie schreibt er:

„Wenn du findest, daß aufgrund mangelnder Klarheit ein Mißverständnis entstanden ist, dann versuche nicht, ein neues solideres Fundament zu legen, auf dem du ein präziseres „begriffliches Gerüst“ errichten kannst, sondern verbessere deine Formulierungen *ad hoc* im Hinblick auf eine Vermeidung der entstandenen oder der vorhersehbaren Mißverständnisse. *Und bedenke immer, daß es unmöglich ist, sich so auszudrücken, daß man nicht mißverstanden werden kann*; es wird immer einige geben, die etwas mißverstehen. Wenn größere Präzision nötig ist, so nur deshalb, *weil das zu lösende Problem es verlangt*. Bemühe dich nach Kräften, dein Problem zu lösen und versuche nicht, deine Begriffe und Formulierungen *im voraus* mit voller Präzision auszustatten - in der vergeblichen Hoffnung, dich dadurch für künftige Probleme zu wappnen, die bisher noch nicht aufgetreten sind.“<sup>14</sup>

Klarheit ist also nicht nur eine stilistische Fähigkeit, sondern das Ergebnis eines anhaltenden Dialoges mit anderen echten Menschen. Ich erwähne dies im Blick auf die vielfältigen wissenschaftlichen Dialoge, die seit Jahren den eigentlichen Wissenschaftsbetrieb bestimmen und von Menschen geführt werden, die nur noch per Druckerschwärze miteinander kommunizieren und sich möglicherweise scheuen, mit den Gesprächspartnern Auge in Auge zu reden. Klarheit ist darum Sache der guten Lehrer, die sich nie als unfehlbare Monumente verstehen, sondern

<sup>13</sup> Vgl. auch hierzu die bereits zitierte Schrift vom Verf. „Geerdete Theologie“, besonders 394ff.

<sup>14</sup> Karl R. Popper, Ausgangspunkte, 36.

das Lehren als gemeinsames Lernen genießen. Wieviel überflüssige Bücher wurden doch produziert von solchen, die kein anderes Ziel hatten als ihre einmal gedruckten Sätze zu verteidigen, und wieviel nützliche Zeit wurde vergeudet mit eitlen Konstrukten, die nichts anderes wollten als: doch noch recht zu haben. Welche Entkrampfung könnte es für Theologiedebatten bedeuten, wenn man Poppers Rat folgte: „Auch lernte ich nie etwas von mir Verfaßtes gegen den Vorwurf zu verteidigen, daß es nicht klar genug sei. Wenn ein gewissenhafter Leser eine Stelle unklar findet, muß sie umgeschrieben werden.“<sup>15</sup>

Was die *Einfachheit* betrifft, so ist zunächst zu sagen, daß niemals etwas für einfach ausgegeben werden darf, was es nicht ist. Komplexe Zusammenhänge sind eben vielfältig und nicht einfach. Ein Netz ist ein Netz und keine Schnur. Was also soll mit der Forderung der Einfachheit gemeint sein? Ich schlage vor, einfach ist: die Sache, mit der man es zu tun hat zu benennen und bei ihr zu bleiben, mit anderen Worten, den einmal eingeschlagenen Weg zu kennzeichnen und bei jedem Abweichen nach links oder rechts ein „Blinkzeichen“ geben. Einfach sein heißt, immer zu erkennen geben, welches der Gegenstand ist, an dem man z. Zt. arbeitet und nicht zu verschweigen, was man vorhat. Einfachheit in diesem Sinne ist nichts anderes als Sachlichkeit.

Sachlichkeit bedeutet aber andererseits, daß es wirklich um „etwas“ geht, nicht nur um Worte und Begrifflichkeiten. Dies wird sofort deutlich, wenn man versucht, einen Problemzusammenhang in einer anderen Sprache darzustellen. Überall, wo selbst bei der besten Übersetzung Entscheidendes und Wichtiges verloren zu gehen scheint, legt sich die Frage nahe, ob sich die Sache, um die es sich hierbei handelt, nicht vielleicht in Worten und Beschreibungen erschöpft. Nichts ist besser geeignet, der eigenen Sprache zur Einfachheit zu verhelfen als der Zwang, sich in einer fremden Sprache verständlich machen zu müssen. Da, wo die Eleganz, der Schliff, die Wendigkeit der eigenen Sprache auf der Strecke bleiben müssen, bleibt nur noch „die Sache“ übrig, und diese meist in einer sehr einfachen Form. Sprache kann eine verführerische Maske sein, die, den Webern in Hans Christian Andersens Märchen gleich, des Kaisers Blöße mit Nichtigkeiten bedeckt, wo nur noch ein Kind den Mut findet, die Wahrheit zu sagen: „Er hat ja gar nichts an!“

Die *Menschlichkeit* der Theologie schließlich erweist sich darin, daß sie, indem sie klar und einfach ist, andere Menschen zum Zuhören einlädt. Leider besitzt die Theologie heute, als Wissenschaft betrachtet, alles andere als die Tugend der Gastfreundschaft. Spezialistentum, Fachsprache und Jargon, furchterregende Buchtitel und noch furchterregendere Artikelüberschriften bedeuten jedem, der dieser *terra incognita* zu nahe kommt, daß er hier seinen Fuß ins Ausland setzen wird. Wissenschaftlichkeit ist - auch in der Theologie - weithin gepaart mit einer fremdenfeindlichen Einstellung. Theologie wäre erst dann vollends menschlich, wenn sie die Fremden beherbergt und als Gäste mit allem Komfort umgibt, der zum Wohlfühlen nötig ist.

---

<sup>15</sup> Karl R. Popper, *Alles Leben ist Problemlösen*, S. 162.

Aber auch das gehört zur Menschlichkeit der Theologie, daß sie ihre Fehler eingesteht. Warum ist es so selten, daß auch Theologen ihre „Jugendsünden“ als solche kennzeichnen? Wie ermutigend wäre es für Theologiestudenten, wenn sie an ihren Lehrern und Lehrerinnen beispielhaft erlebten, daß der Geist Gottes auch Theologen zu Neuerungen und zur Buße zu bewegen imstande ist! Statt dessen geht mit der Wissenschaftlichkeit die Ängstlichkeit einher, die Furcht vor dem evtl. falschen Wort, vor der ungesicherten Behauptung, vor dem nichtbeweisbaren Eindruck, der spontanen Intuition, ohne die doch jede Wissenschaft völlig undenkbar ist. Der Schritt von der nichtmenschlichen zur unmenschlichen Wissenschaft ist klein. Noch zu allen Zeiten haben wahrhaft menschliche *confessiones* die wirklich Großen in der Wissenschaft ausgezeichnet. Nicht die Unanfechtbarkeit und Unversehrtheit eines Idols macht seine Größe aus, sondern sein Eingeständnis der Fehlbarkeit. Nicht die Heldentaten der Heiligen trösten uns, sondern ihre Sünden. Ein weiteres Zitat von Popper mag diesen Zusammenhang beschließen:

„Jeder Intellektuelle hat eine ganz spezielle Verantwortung. Er hat das Privileg und die Gelegenheit zu studieren. Dafür schuldet er seinen Mitmenschen (oder der Gesellschaft), die Ergebnisse seines Studiums in der einfachsten und klarsten und bescheidensten Form darzustellen. Das Schlimmste - die Sünde gegen den Heiligen Geist - ist, wenn die Intellektuellen versuchen, sich ihren Mitmenschen gegenüber als große Propheten aufzuspielen und sie mit orakelnden Philosophien zu beeindrucken.“<sup>16</sup>

Die Darstellung dieser Untersuchung wäre jedoch nicht hinreichend bedacht, wenn wir nicht neben der Sprache auch noch die Ausdrucks- und Gestaltungsformen, die hier zur Verwendung kommen sollen, erwähnten. Wir gehen dabei aus von einem lehrreichen Hinweis Luthers aus einer seiner Tischreden. Er schreibt:

„Die Menschen hören gern Erzählungen und Beispiele aus dem täglichen Leben. Darum mögen sie Prediger gern, die erzählen und mit Bildern oder Gleichnissen spielen. Wenn aber ein Prediger die Rechtfertigung erklären will und predigt, daß ein Mensch vor Gott gerechtfertigt und selig wird durch den Glauben an Christus allein, dann hält ihn niemand für beredt und man will ihn auch nicht gerne hören. Achte bitte darauf. Wenn man die Lehre von der Rechtfertigung erklärt, hustet und schläft die Gemeinde. Wenn man aber beginnt, Geschichten zu erzählen, dann spitzen die meisten die Ohren, sitzen still und hören aufmerksam zu.“<sup>17</sup>

Eigentlich bedürfte es für diese Binsenwahrheit nicht eines Lutherzitates zum Beweis, gehört es doch nun einmal zur Wirklichkeit des theologischen Lebens, daß es nicht nur aus Theoretisieren besteht. Nur allzuoft gleichen aber theologische Abhandlungen dem alten Rathaus von Schilda, in welches kein Sonnenstrahl des natürlichen Tageslichtes hineinfällt. Wohlgemerkt, es war ja nur ein Versehen des Baumeisters, aber eben ein höchst folgenreiches. Wie ist es da dem nichttheologischen Publikum zu verdenken, die Theologie für eine leblose und lebensfremde Sache anzusehen. Sollte darum eine Arbeit über das Innerste der christlichen Existenz und ihre biographischste und notvollste Seite zugleich, nämlich die Suche nach dem Glauben und den Weg zu ihm, sollte eine solche Arbeit nicht an allen

<sup>16</sup> Gespräch mit Popper, 7.

<sup>17</sup> WA Tr.2,454 Nr. 24086.

Stellen „Farbtupfer“ des natürlichen Lebens aufweisen *müssen*? Die Dogmatik hat es noch nicht mit dem Erzählen. Dennoch soll an vielen Stellen der Gedankenstrom abstrakter Darstellungen unterbrochen werden durch Erzähltes. Glaube existiert ja nicht und nirgends an sich, sondern immer nur in wirklichen Menschen. Dabei interessiert uns hier nicht das statistisch relevante Soziologen- und Psychologenmaterial, sondern die schlichte Tatsache, daß es seit den Tagen des Neuen Testaments immer wieder wirkliche Menschen gegeben hat, die wirklich zum Glauben an Jesus Christus gefunden haben. Darüber eine Systematik zu erstellen, verbietet sich mir. Diese Menschen hier und da jedoch zu Wort kommen zu lassen, halte ich für angemessen.

Neben die Farbtupfer des Lebens werde ich gelegentlich auch Meditationen streuen, die sich mir im Verlauf des Nachdenkens aufgedrängt haben. Dabei werde ich autobiographische Hinweise nicht unterdrücken, sofern sie der Sache dienlich sind. Schließlich ist zu erwähnen, daß zu den Vorarbeiten auch zahlreiche Gespräche mit Theologen gehörten, deren hilfreiche Ausführungen mir wichtige Meilensteine auf dem Wege waren. Dazu gehören der verstorbene *Pfarrer Hans Heinrich Brunner*, Emil Brunners „Ältester“, *Frau Marie-Luise Thielicke*, die mir viel über die Beziehung ihres verstorbenen Mannes Helmut Thielicke zu Emil Brunner zu berichten wußte, und die immer noch die „Projektgruppe Glaubensinformation“ leitet, dann *Professor Kramer* aus Zürich, der Präsident der Emil-Brunner-Stiftung, dann *Frau Dr. Stadler* von der Zürcher Nationalbibliothek, die in einem zweijährigen Forschungsauftrag den Nachlass und das Schrifttum Emil Brunners gesichtet und katalogisiert hat, weiterhin *Professor Gerhard Ebeling*, den Emil Brunner einst als seinen „würdigen Nachfolger“ in Zürich begrüßt hat,<sup>18</sup> Prof. Wolfhart Pannenberg, der während eines Gastsemesters in Berlin zu manchem Gespräch bereit war, und nicht zuletzt Prof. Christof Gestrinch, der mich ermutigte, in Berlin dieses Forschungsvorhaben zu verwirklichen.

#### 4. Zur Methode

Methodenfragen haben seit Schleiermacher in der Theologie den Rang eines Fetischs. Dahinter steht vermutlich der Gedanke, der durch Descartes seinen Weg ins abendländische Denken gefunden hat: Die richtige Methode ist der rechte Weg zur Wahrheit! Nun sollen hier keinesfalls Descartes und Schleiermacher zu Erzv Vätern eines modernen Methodismus gemacht werden, denn die Methode hatte bei ihnen ja noch völlig die Funktion eines Befreiungsschlages von vorgegebenen Denkdogmen. Mit anderen Worten: Die Notwendigkeit, sich aus den Gefängnissen der Tradition zu befreien, ging allem methodischen Nachdenken voran. Der kritische Denkweg hingegen war nur sekundär und entsprang der tiefen Zuversicht in die Fruchtbarkeit systematischen Grübelns. Nun ist leider jeder ein-

---

<sup>18</sup> Bezüge auf geführte Gespräche werden immer mit einem Hinweis auf Gespräch H.H. Brunner z. B. dokumentiert werden.

geschlagene Weg exklusiv, schließt er doch von vorneherein eine unendliche Mannigfaltigkeit von Wegen aus. Die Methodenfrage ist deshalb bereits im Ansatz dogmatischer Art. Gewisse Annäherungsweisen werden *a priori* ausgeschlossen und einige wenige favorisiert. Das Favorisieren von Denkweisen jedoch setzt bereits eine ganz bestimmte Sicht der Dinge, eine Objektperspektive voraus.

Da haben es die empirisch arbeitenden Historiker leichter, jedenfalls scheinbar. Sie sammeln „Fakten“ und verknüpfen diese zu plausiblen Kausalketten. Bleibt nur zu fragen: Was ist ein Faktum? Beruht die Wahrnehmung einer sog. „Tatsache“ nicht ebenso sehr auf dem Entschluß zur Exklusivität? Lebt nicht die Geschichtswissenschaft ebenso davon, daß sie gewisse Fakten sammelt und andere *a priori* übersieht? Ist nicht die „frauenlose“ Kultur- und Geistesgeschichte des Abendlandes ein beredtes Beispiel für diese Tatsache? Und ist nicht eine „gottlose“ historisch-kritische Sichtung des Neues Testaments eine höchst exklusive dogmatische Methode? Wenn wir uns hier also in aller Kürze die Frage nach der angemessenen Methode stellen, dann soll dies in erster Linie der Erklärung dienen, welcher hier eingeschlagene Weg als der der Wahrheit dienlichste angesehen wird.

Die Leitfrage unserer Untersuchung lautet ja: Wie entsteht das Glauben der Christen? Es darf also zu Recht auf eine begründete Antwort gehofft werden. Was aber darf von einer solchen Antwort erwartet werden? Und welche Begründung ist neben ihrer Plausibilität auch akzeptabel? Bei dieser Frage entscheiden sich für mich bereits ernste und unernste Methoden. Zu den unernsten Methoden zähle ich das scholastische Suchen von neuen Wegen nach einem alten Ziel. Als Lehrmethode ist es allemal angemessen. Man weiß bereits am Anfang, worauf es hinaus will, denn das Ergebnis steht fest. Gottesbeweise sind darum insofern unernste Wege, weil jeder Zuschauer bereits weiß, daß das Stück ein Happy End hat. Unernste oder scholastische Methoden sind deshalb nichts anderes als das sich Entlangtasten des Denkers an dem von ihm selbst befestigten Ariadnefaden zu seinem Ursprungs- und Ausgangspunkt. Ernst wird das Denken erst dann, wenn es mit allem, auch mit dem Schlimmsten rechnet. Hier geht das Denken am *freien* Ende des Ariadnefadens ins Ungewisse und Furchterregende, ins Labyrinth. Nietzsche scheint so ein unerschrocken-kaltblütiger Denker gewesen zu sein, der, sich immer weiter von seinem Ursprung entfernend, die Begegnung mit den Wesen der Unterwelt nicht scheute. Forschermethoden streben im Gegensatz zu Lehrermethoden immer nach dem Neuen, nie Dagewesenen und kämpfen deshalb um die Freiheit von allen dogmatischen Bindungen. Wenn wir also die Antworten auf die Frage nach dem Entstehen des Glaubens bewerten wollen, dann wird dies eine Mindestanforderung sein: Entsprechen sie dem, was bereits vor der Abreise als Ziel feststand, oder erlauben sie Freiheit zu neuen Entdeckungen? Diese Überlegung erscheint alles anderes als überflüssig, denn es gibt Standardantworten auf die Frage, wie der Glaube entstehe, die sich sofort als entweder römisch-katholisch oder evangelisch-Lutherisch ausmachen und klassifizieren lassen. Eine dogmatische Methode jedoch, die sich mir nichts dir nichts konfessionalisieren läßt und sich als dienstbare *ancilla ecclesiae* anbietet, darf nicht damit rech-

nen, als genuine Methode der Wahrheitsfindung akzeptiert zu werden. Welches Gewicht sollte auch eine Wahrheit haben, die von klerikalen Aspiranten in jahrelanger mühsamer Nacharbeit „gebüffelt“ werden muß, um dann als „Wahrheit“ ausgegeben werden zu können?

Die Kirchen- und Glaubensgeschichte ging vom Bekennen zum Bekenntnis, vom *confiteri* zur *confessio*, und ebenso muß jedes dogmatische Denken auch heute wieder beim Ursprung ansetzen, bei der Quelle des Glaubens, d. h. im Erdinneren bei der glühenden Lava und nicht beim kalten Bimsstein. Man könnte nun geneigt sein, auch diese Methode, die ja zugestandenermaßen nicht frei ist, sondern bei ihrem „glühenden“ Ursprung ansetzt, für ebenso scholastisch zu halten wie die obigen. Dieser Einwand sei zugestanden. In der Tat, wenn es sich nur darum handelte, die glühende Lava in erkalteten Schriftdokumenten wiederzuentdecken und zu exzerpieren, dann wäre das vollendeter Scholastizismus. Wenn aber das Glauben als eine auch heute erfahrbare Existenzweise angesehen wird, die die Tendenz hat, über das biblische und kirchengeschichtliche Glauben hinauszuschießen, ohne dabei sich von seinem Ursprung wirklich zu entfernen, wenn also eine Theorie der Glaubenswerdung dem Verständnis des menschlichen Glaubens in umfassender Weise dient, ohne den Eindruck zu hinterlassen, hier müßten gewichtige Gesichtspunkte aus dogmatisch-bekenntnisgebundenen Gründen vernachlässigt werden, dann zeigt sich eine solche Methode als geeignet, sich der Wahrheit in Wahrheit anzunähern.

Auch in dieser Methodenfrage halte ich es mit dem Philosophen Popper, der die Meinung vertrat, die Wahrheit sei absolut und objektiv, nur mit unserer Fähigkeit, sie zu erkennen, wäre es nicht weit her. Selbst wenn jemand die Wahrheit erkannt hätte, könnte er es nicht wissen. Insofern ist eine dogmatische Methode immer dann zur Annäherung an die Wahrheit geeignet, wenn sie Bewegungsfreiheit aufweist und wenn sie niemals vorgibt, die Wahrheit ein für alle Mal gefunden zu haben. Ist es nicht so, daß fast alle Lehrstreitigkeiten zwischen den Kirchen, Konfessionen und Denominationen daher rühren, daß unwissende Menschen auf Grund von selbstgewählten Autoritäten sich Wissen anmaßen über Dinge, die nun allerdings kein Sterblicher wissen kann? Dogmatisches Streiten ist immer das Ringen von zeitlich und räumlich begrenzten Menschen<sup>19</sup> mit dem Unzeitlichen und Unräumlichen, ja Unsichtbaren der Welt Gottes. Ich verstehe deshalb meine gewählte Methode in dieser Abhandlung als einen Weg des Suchens und Besuchens von Menschen, Meinungen, Fakten und Überzeugungen, damit sich daraus eine vorläufig mir plausibel erscheinende sinnvolle Gestalt ergebe. Ich habe deshalb nicht versucht, Emil Brunners Überzeugungen über die Fragen der Glaubenswerdung in festen monolithischen Thesen darzustellen, sondern

---

<sup>19</sup> Wilhelm Busch schrieb dazu folgendes hübsche Gedicht:  
 „Halt dein Rößlein nur im Zügel, kommst ja doch nicht all zu weit,  
 hinter jedem neuen Hügel dehnt sich die Unendlichkeit.  
 Nenne niemand dumm und säumig, der das Nächste recht bedenkt,  
 Ach, die Welt ist so geräumig und der Kopf ist so beschränkt!“

als ein tastendes Suchen nach den rechten Ausdrücken für etwas, wofür es ohnehin keine passenden Worte gibt. Die hier verfolgte Methode ist darum die der Entdeckungsfahrt. Sie dauert länger und erfordert von den Lesern mehr Geduld, da sie den „Reisebericht“ nicht systematisch gebündelt abliefert, sondern in Form einer Chronik. Dabei mag die eigene Entdeckerfreude gelegentlich die Oberhand gewonnen haben und - nach außen vielleicht - fremde „Reiseberichte“ in der Darstellung überlagert haben.

Ebenso habe ich nicht versucht, die protestantische Dogmatik nach Fraktionen geteilt vor das strenge Forum des Emil Brunner zu laden, um mit ihr abzurechnen. Vielmehr war es mein Bestreben, auch hier das Suchen nach dem angemessenen Ausdruck des Unsagbaren in Irrungen und Wirrungen, aber auch in seiner wachsenden Stärke und Klarheit vorzustellen. Das letzte Kapitel dieser Untersuchung nun ist als Gesellenstück anzusehen, bei dem ich versucht habe, die Frage nach dem Werden und Entstehen des Glaubens, das sogenannte „Unerledigte Kapitel protestantischer Dogmatik“ so anzufassen, wie ich mir dogmatische Methodik wünsche. Nicht auf traditionelle enzyklopädische Weise wie in der Theologischen Realenzyklopaedie<sup>20</sup>, aber auch nicht nach Art der Praktischen Theologie, die es nur allzugern sähe, wenn sich die Dogmatik aus den theologischen Problemlösungen heraushielte und nur bei den Lösungsformulierungen Hilfestellung leistete.

Man möge mir verzeihen, wenn ich der Versuchung nicht nachgegeben habe, einige der uralten mit dem Namen Emil Brunners verbundenen theologischen Kontroversen noch einmal mehr aufzuarbeiten. Dennoch wird sich zeigen, daß aus der Perspektive einer neuen Fragestellung (nämlich der von der Glaubenswerdung) auch auf die alten Fragen ein neues Licht geworfen wird, die manchen alten Streit aus der Entfernung als verständlich aber überflüssig aufzeigen.

## 5. Zur These

Das Ergebnis einer Untersuchung in wenigen Sätzen auf dem Vorwege zusammenzufassen, ist zumeist eine glücklose Angelegenheit. Die Alternative hingegen, das Wesentliche und Eigentliche eines umfangreichen Textes von den Leserinnen und Lesern selbst aufspüren zu lassen, bringt noch mehr Unannehmlichkeiten mit sich, von denen die Mißverständnisse noch die geringsten Übel sind. Ergo: In einer sehr oberflächlichen Skizze seien die Hauptgedanken dieser Studie mit Resultaten und Konsequenzen vorgetragen.

### *Zu Emil Brunner*

Eine Analyse der zahlreichen Schriften Brunners unter dem Gesichtspunkt der Glaubenswerdung ergibt eindeutig, daß Brunner von diesem Thema zeit seines akademischen Lebens gefesselt war. Der große Bogen seiner professoralen Lauf-

---

<sup>20</sup> Vgl. z.B. den Art. „Glaube“ in der TRE.

bahn steht auf drei Pfeilern, den Fragen nach dem Sinn, der Schuld und der Macht. Glaubenswerdung betrachtete er demnach zunächst als einen Erkenntnisvorgang, dann als ein Verantwortlichwerden, schließlich als ein Erfahren von Wahrheit in der Gottesbegegnung. Entsprechend seiner universitären Lehrbeauftragung zielte er mit diesen drei Fragestellungen sowohl auf die dogmatische Seite der Entstehung des Glaubens als auch auf die ethische und die praktische. In jeder seiner reichen Lebensperioden leistete er damit zur Lösung des "missionarischen Grundproblems" einen wichtigen Teilbeitrag. Der Versuch jedoch, in seinem krönenden Lebenswerk, der "Dogmatik", zusammen zu lassen, was zusammengehört, wollte ihm nicht gelingen. Das betrifft insbesondere das bisher "unerledigte Kapitel" der protestantischen Dogmatik, die Behandlung der Glaubenswerdung. Hier hat er neben einigen bisher unveröffentlichten Entwürfen den nachfolgenden Generationen auch eine Aufgabe hinterlassen, die anzupacken das Hauptmotiv meiner Studie ist.

#### *Zur protestantischen Dogmatik*

Es geht nun allerdings nicht um die Aufarbeitung unerledigter Nachlässe. Vielmehr zeigt sich bei näherem Hinschauen, daß Brunner in der Tat den Finger auf eine ungeheilte Wunde in der protestantischen Dogmatik gelegt hat: die Amputation des Missionarischen aus dem Gesamtkorpus protestantisch-theologischen Denkens. In der Tat stellt sich ja die Frage, warum evangelische Theologie das Problem: Wie kommen Nicht-Glaubende zum Glauben? und: Warum sollten sie eigentlich zum Glauben kommen? nur marginal - wenn überhaupt - angesprochen und behandelt hat. Auf dem Hintergrund einer sorgfältigen Analyse der Brunnerschen Fragestellungen ergibt sich ein interessantes Ergebnis: Der Protestantismus kennt kein Missionsmotiv oder, wie wir weiter unten sagen werden: *Protestanten werden nicht Christen, weil sie zum Glauben kommen, sondern sie kommen zum Glauben, weil sie Christen sind.* Diese auf den ersten Blick merkwürdige Feststellung erweist sich in vieler Hinsicht als das protestantische Grunddogma und damit als missionarisches Hindernis *par excellence*. Hauptproblem ist nämlich die eingewachsene Indifferenz allen nicht-gläubigen Menschen gegenüber, für die "Gott schon irgendwie sorgen wird". Das protestantische Interesse am Glauben ist eine innerkirchliche Angelegenheit.

Ein Blick auf die protestantischen "Profile" erweist die Gültigkeit der These, aber auch das Vorhandensein etlicher Widersprüche, die allerdings niemals den *mainstream* im Protestantismus erfaßten. Die katholischen Kontraste andererseits zeigen, daß eine festgefügte Kirche auch bei größter Anstrengung die Mauer, die sie von den Menschen trennt, nicht ohne weiteres zu überwinden vermag - selbst wenn sie bewußt missionarisch sein will.

Ein Kapitel mit dem etwas waghalsigen Titel "Prolegomena der Glaubenswerdung" soll schließlich darstellen, daß von zeitgenössischen Theologen beachtliche Anstrengungen unternommen wurden, die Glaubenswerdung "irgendwie" dogmatisch hoffähig zu machen - bisher ohne Erfolg. Die Ansätze dazu bezeich-

nen wir als „Prolegomena“, als fundamentierende Vorbereitungen. Mag diese Terminologie auf den ersten Blick auch befremdlich wirken, sie ist keineswegs Ausdruck von Überheblichkeit. Prolegomena sind sie ja nicht als solche, sondern in ihrer Funktion und Beziehung zum Thema. Es zeigt sich aber, daß selbst die gewichtigsten hier betrachteten „Prolegomena“ weitgehend unter einer Eindimensionalität des Glaubensverständnisses leiden, die immer wieder zu sich gegenseitig ausschließenden Entwürfen führt.

Ziel dieser Arbeit ist es darum, eine „Dogmatik der Glaubenswerdung“ anzusteuern, die nach Brunnerschem Vorbild „dreidimensional“ ist, also der Sinn-, der Schuld- und der Machtfrage verpflichtet. Glaube ist danach alles, was sich als Lösung eben dieser drei Fragen anbietet und aufbieten läßt. Somit wird Glaube als *Erkenntnis*, als *Schuldigkeit* und als *Bevollmächtigung* verstanden. Die Entstehung des Glaubens wiederum verdankt sich allem, was zur Lösung dieser Fragen beiträgt. Daß sich christlicher Glaube - auch in seiner Dreidimensionalität - insbesondere dem Zeugnis von Jesus Christus verdankt, stellt ihn in die Kontinuität aber auch Diskontinuität mit allem, was sich als menschlicher Glaube in dieser Welt vorfindet.

#### *Vorarbeit*

Wer als Resultat dieser Untersuchung ein hübsches Programm zur Volksmission erwartet, mag enttäuscht weggehen. Mehr als die nötigen Vorarbeiten dazu finden sich hier nämlich nicht. Dazu ist - ebenfalls nach Brunners Worten - ein Einzelner niemals imstande, dazu bedürfte es der Zusammenarbeit zahlreicher Experten, Theologen, Soziologen, Psychologen, Philosophen. Daß sich auf diesem hier nun vorgelegten Fundament aber tüchtig bauen läßt, davon ist der Verfasser zutiefst überzeugt. Die von Brunner praktizierte, aber nicht als solche programmatisch durchgeführte Ganzheitlichkeit der Theologie in der Gesamtheit von Dogmatik, Ethik und Praktik stellt ein neues Paradigma dar, mit bisher ungeahnten Möglichkeiten. Sie zur Durchführung zu bringen, dürfte eine spannende Aufgabe kommender Generationen von Theologinnen und Theologen sein.

## 6. Zum Verfasser

Ich hatte mir immer gewünscht, daß Bücher einen biographischen oder autobiographischen Absatz enthielten, der zum Verständnis der Abhandlung hilfreich sein könnte. Diesem Wunsch will ich auch hier nicht nachkommen. Wohl gäbe es manches zu berichten über ein Erststudium in Mathematik und Physik, einen sechsjährigen Missionsaufenthalt in Afrika und die Erlebnisse dort, die mir den Anstoß gaben, mein erstes Leben als Naturwissenschaftler zu beenden und das Neuland der akademischen Theologie zu betreten. Das soll hier unterbleiben. Was mich jedoch schlußendlich zu Emil Brunner und der hier vorgelegten Arbeit brachte, sollte wenigstens angedeutet werden:

Das eigentliche Theologiestudium begann ich - nach viel autodidaktischem Schnuppern - im Alter von fast 33 Jahren. Im Herbst des Jahres 1981 ereignete sich etwas, das meinen Weg fortan entscheidend geprägt hat. Ich versuchte mich nämlich als Missionar in Europa. Einer deutsche Gemeinde hatte mich als Redner einer „Evangelisation“ geladen. Diese Tage werden mir immer unvergeßlich sein, sie waren eine Weichenstellung für mein künftiges Denken. Der erste und einzige Versuch, die Versammlung nach der Ansprache „zur Entscheidung“ aufzurufen, scheiterte kläglich, da ich merkte, daß beim Fischen in christlichen Gewässern immer nur christliche Fische anbeißen. Ich nahm mir darum vor, niemals mehr in meinem Leben in einem christlichen Karpfenteich zu angeln. Erstaunlicherweise aber wurden die Themen, die ich in meinen Vorbereitungen für diese Woche ausgewählt hatte, bestimmend für meine künftige theologische Arbeit. Und zwar waren sie befruchtet durch den zweiten Band der Dogmatik Emil Brunners und behandelten die Sinnfrage, die Schuldfrage und die Machtfrage. Dieser Kredit gehört also zweifelsohne dem Zürcher Dogmatiker, und ich bin ihm dafür sehr dankbar.

In den darauf folgenden Jahren des Theologietreibens und des normalen Arbeitens und Lebens haben sich mir diese drei Fragenkreise immer tiefer und eindringlicher erschlossen, so daß sie sich mir heute als Grundlage eines systematisch-theologischen Entwurfes anbieten. Einiges davon wird auch in der hier vorliegenden Untersuchung zur Sprache gebracht werden.

Diese einleitenden Worte, auch zu meiner eigenen Person wären unvollkommen ohne einen Hinweis auf die Hoffnungen, die ich mit dem Schreiben dieser Arbeit verbinde. Da ich wirklich der Meinung bin, daß das Glauben eines Christen an Jesus Christus eine menschenfreundliche, menschenwürdige, menschenverbindende und menschen erhöhende Existenzgrundlage bildet, kann ich von dieser Untersuchung nur erhoffen, daß sie einen Funken schlägt, der hier und da ein theologisches Feuer der Glaubensweckung anfacht. Der Weg zum Glauben ist ein weiter Weg, aber er ist kein unmöglicher Weg. Ich kenne persönlich viele Zeitgenossen, die sich von Herzen wünschten, sie könnten glauben. Ihnen sei dies Buch in erster Linie gewidmet. Aber es richtet sich vornehmlich an jene, die noch immer dem Vorurteil verhaftet sind, die Aufgabe, „Wegweiser zum Glauben“ zu sein, sei keine theologische Aufgabe, sondern nur eine praktische Notwendigkeit. In einem Gespräch mit dem Theologen Wolfhart Pannenberg meinte dieser, er würde an meiner Stelle die Finger von einer solchen Thematik lassen, denn sie könnte doch wieder nur in einen handfesten Methodismus zurückfallen. Er sei zwar auch der Meinung, „wenn das Christentum nicht mehr missionarisch ist, dann stirbt es.“<sup>21</sup> Aber Wege zum Glauben sollten besser nicht kartographiert werden. Das missionarische Anliegen bestünde darin, Menschen mit Gott in Zusammenhang zu bringen, denn die Dankbarkeit brauche eine Adresse. „Wege

---

<sup>21</sup> Gespräch Pannenberg, 8. Mai 1995

zum Glauben“ sollten keinesfalls normativ, sondern allerhöchstens deskriptiv zur Sprache gebracht werden.

Demgegenüber meinte der Zürcher Systematiker Gerhard Ebeling: „Die Frage, wie der Glaube entsteht, ist die allerwichtigste Frage der Theologie.“<sup>22</sup> Daß der Glaube - nach weitverbreiteter Ansicht - allein aus der Predigt komme, verzerrt das Problem, und das habe ihn an der hermeneutischen Frage so umgetrieben.

Ich will beides, die Warnung Pannenberg's und den Hinweis Ebeling's, zu Herzen nehmen in der Hoffnung, einen Beitrag zu leisten, daß die Theologie wieder mutig wird, die Begegnung mit dem Nicht-Glauben zu wagen und gleichzeitig zu hoffen, daß das Evangelium von Jesus Christus von seiner Glauben-weckenden Macht bis auf den heutigen Tag nichts eingebüßt hat. Diese Mutlosigkeit rührt meines Erachtens in erster Linie daher, daß wir aus vielfältigen Gründen als Christen eines nicht mehr wagen: den Unglauben beim Namen zu nennen. Daß dies wieder geschieht, ohne gleichzeitig mit dem Pathos der Überlegenheit daherzukommen, welches den Unglauben oder das Nicht-Glauben-Können verächtlich macht und herabwürdigt, das habe ich mir allerdings zum Ziel gesetzt. Eines der großen Vorbilder in dieser Hinsicht war Sören Kierkegaard, der mit seinen Schriften immer wieder den Finger auf diese wunde Stelle aller Kirchlichkeit gelegt hat. Unablässig bestreitet er in seiner kirchlichen Umgebung, „daß wir alle Christen sind.“ Sein Spott klingt wie Selbstüberhebung, wenn er seiner Kirche den Spiegel vorhält:

„Jedermann ist getauft als Kind, späterhin - ja auch beinahe noch als Kind (vermutlich, damit in der Hinsicht alles so frühzeitig wie möglich alles in seiner Ordnung und Richtigkeit sei mit dem, was nun einmal notwendig ist, wie ein Passierschein, wenn man ohne Beanstandung seitens der Obrigkeit durch die Welt kommen soll) konfirmiert. Und jeder, der als Kind getauft ist, als Junge oder Mädchen konfirmiert, ja, von ihm ist es sicher, daß er fest ist - man kann es ja nachsehen, indem man die Bevölkerungslisten aufschlägt.“<sup>23</sup>

Kierkegaard spürt natürlich den Vorwurf der Überheblichkeit, er hört seine Kritiker bereits sagen:

„Wie, willst du dich vermessen, Herzenskündiger zu sein, der über das Inwendigste im Menschen urteilt; wenn ein Mensch selber sagt, er sei Christ, so darfst du doch wohl nicht so vermessen sein, es zu leugnen?“<sup>24</sup>

Wie Kierkegaard, so geht es auch mir: Wer bin ich, irgend einem anderen Menschen Unglauben oder Nicht-Glauben zu unterstellen. Wenn es stimmte - was viele behaupten - daß es auf der Welt keinen Unglauben und keinen Nicht-Glauben gibt - dann sind die weiteren Ausführungen völlig hinfällig. Damit aber wäre der christliche Glaube als solcher auch hinfällig, jedenfalls in dem Sinne, wie er im Neuen Testament uns begegnet. Hinfällig wären auch die Theologie und die Kirche. Ich glaube jedoch, daß Glaube entstehen kann, wo keiner

<sup>22</sup> Gespräch Ebeling am 27. 3. 1995.

<sup>23</sup> s. Kierkegaard, Einübung, 210f.

<sup>24</sup> Ebd.

ist. Und ich habe Glauben gesehen, wo vorher Nichtglauben war. Darum ich nehme für mich in Anspruch, was Kierkegaard am Ende seiner Schrift in unnachahmlicher Weise von sich sagte:

„Demütig vor Gott, mit meiner Kenntnis, was es doch heißt, ein Christ zu sein und mit meiner Kenntnis meiner selbst, darf ich keineswegs behaupten, daß ich ein Christ in ausgezeichnetem Sinne sei oder den Nachdruck der Auszeichnung darauf fallen lasse, daß ich Christ bin.“<sup>25</sup>

Und ich füge hinzu, wie es Kierkegaard tat:

„Ich hoffe zu Gott, daß er mich zu Gnaden annehmen wird als Christen.“<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> A.a.O. 291.

<sup>26</sup> A.a.O. 293.