Denn der Verf. hat seiner Darstellung nicht nur ein Personenregister und eine Zeittafel angefügt, sondern auch verschiedene Übersichten zur denominationalen Struktur der im Buch besprochenen drei Staaten, die diesseits des Atlantik nur schwer greifbares, aber wichtiges Material auf wenig Raum bündeln.

Natürlich ließe sich über einige Interpretationen und Gewichtungen der Darstellung diskutieren. So hätte der Reiz einer Geschichte des amerikanischen Christentums für den deutschen Freikirchenforscher in einer stärkeren Berücksichtigung der Baptisten und Methodisten nicht nur für die erste Hälfte des 19., sondern auch für das 20. Jahrhundert, gelegen, konkret in einer Reflexion auf das enorme Wachstum der südlichen Baptisten und den signifikanten numerischen Niedergang des Methodismus (der UMC) in diesem Jahrhundert.

Nach allem, was hier gesagt wurde, steht außer Frage: Mark Noll hat ein beeindruckendes Buch vorgelegt, das Darstellung und Interpretation in ausgewogener Weise miteinander verbindet sowie komplexe Themen und Entwicklungen in sehr gut lesbarer Form aufbereitet, wobei es Noll immer wieder gelingt, allgemeingültige Beobachtungen gerade an prägnanten Fallbeispielen zu veranschaulichen. Bemerkenswert ist ferner die umfassende Literaturverarbeitung, die, so bleibt zu hoffen, zu einer zukünftig stärkeren Wahrnehmung amerikanischer Forschungsbeiträge führt.

Christoph Raedel

Dietmar Lütz, Der Weg zum Glauben. Emil Brunner und das unerledigte Kapitel protestantischer Dogmatik (mit einem Vorwort von Bischof Dr. Walter Klaiber). WDL-Verlag, Berlin 2000, 556 S., Pb.

Das Erscheinen dieses Buches ist aus drei Gründen sehr zu begrüßen. Erstens gehört es zu der bislang noch seltenen Spezies systematisch-theologischer Monographien, die von einem Freikirchler, in diesem Fall von einem Baptisten verfaßt wurden. Zweitens befaßt es sich mit der Frage, wodurch ein Mensch zum Glauben an Christus kommt, verbindet also das missionarische Engagement, das für Überzeugungen und Praxis der Freikirchen zentral ist, mit wissenschaftlich kommunikabler dogmatischer Denkarbeit. Drittens analysiert es die dogmatische Denkarbeit Emil Brunners, eines Theologen aus dem 20. Jahrhundert, der nach meinem Dafürhalten in fast allen seinen Publikationen eine bis heute wesentliche Alternative zu Karl Barth und Rudolf Bultmann formuliert hat. Aus diesen drei Gründen ist der Verfasser, der zur Zeit als Pastor einer Berliner Baptistengemeinde, als Geschäftsführer des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg und als Beauftragter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) am Sitz der Bundesregierung tätig ist, kaum zu stark für dies Buch zu loben.

Ziemlich genau die Hälfte des umfangreichen Werkes widmet er der Darstellung des Wegs zum Glauben aus dem Werk Emil Brunners. In der zweiten Hälfte wird uns das Thema der Glaubenswerdung dann zunächst aus den Werken anderer Theologen vorgeführt, angefangen von Melanchthons *Loci Communes* 1521 bis Wolfhart Pannenberg's Systematischer Theologie aus den Jahren 1988–1993. Auf den letzten 84 Seiten bietet der Verfasser schließlich einen eigenen „programmatischen Entwurf“ einer „Dogmatik der Glaubenswerdung“.

Die Schlüsselstellung für das gesamte Buch nimmt der Abdruck und die Kommentierung eines bisher nur als Typoskript existierenden Brunner-Textes ein, den der Zürcher Theologe wahrscheinlich im Jahre 1959 unter der Überschrift „Der Weg zum Glauben“ als Kapitel seiner Dogmatik entworfen, aber schließlich doch nicht hat drucken lassen. Brunner stellt darin die Frage, wie der nicht-christliche Mensch dazu kommt, daß er das Evangelium hören will und hören kann, und er stellt die Frage so, daß mit ihr zugleich nach dem theologischen Ort in der Dogmatik gesucht wird, wo sie ihre Antwort finden kann. Dieser Ort ist für ihn die christliche Anthropologie, und zwar in der Fassung, die Sören Kierkegaard ihr gegeben hat. Kierkegaard zeigt philosophisch-anthropologisch drei Existenzmöglichkeiten des un- bzw. vor-gläubigen Menschen auf, die nach Brunner „in idealtypischer Weise einen Weg zum Glauben darstellen“ (Lütz 255). Es sind dies – in Kierkegaards Sprache – Ästhetik, Ethik und Religion. Gemeint ist damit zunächst der Mensch, der den sittlichen Anspruch noch nicht kennt, sondern ganz im Genuß und im Theoretisieren lebt (Ästhetik), sodann der Mensch, der zwar die Forderung des Guten kennt, aber vom Problem der Schuld noch nicht bedrückt ist (Ethik), und schließlich der Mensch, der das sittliche Gesetz als göttliches Gebot kennt, das ihn schuldig spricht, aber vom Evangelium noch nichts weiß (Religion).

Lütz läßt sich von dieser dreifachen Phänomenologie zu seiner These inspirieren, der Glaube entstehe dadurch, daß das Evangelium von Jesus Christus vom nicht-christlichen Menschen als Antwort auf sein elementares Fragen nach Sinn (*logos*), Schuld (*opheilema*) und Macht (*exousia*) erfahren wird. Freilich ist sofort deutlich, daß die drei anthropologischen Grundbegriffe von Lütz (Sinnfrage, Schuldfrage, Machtfrage) mit den dreien von Kierkegaard und Brunner (Ästhetik, Ethik, Religion) durchaus nicht identisch sind. Lütz kritisiert sogar Brunners Ansicht, daß die von Kierkegaard „religiös“ genannte Existenz dem Glauben näher stehe als die anderen Existenzformen, weil sie dem Leben unter dem Gesetz entspreche, von dem Luther sagte, daß es die notwendige Vorbereitung auf das Evangelium ist. Er nennt diese Gedanken eine „befremdliche Zerbruchstheologie“ (263). Die Lütz'sche Dreier-Reihe Sinnfrage, Schuldfrage und Machtfrage findet sich bei Brunner explizit weder in dem einschlägigen Textentwurf noch in seinen gedruckten Veröffentlichungen. Dennoch meint Lütz, das gesamte theologische Schaffen Brunners nach diesem Dreier-Schema gliedern zu können. Er behauptet, daß *alle* Veröffentlichungen Brunners dem Ziel gewidmet sind, die „Bedingungen der Möglichkeit von Glaube“ (4) zu ermitteln, und daß sie sich dementspre-

chend zunächst (von 1914-1928) der Sinnfrage annahmen, dann (von 1929-1937) der Schuldfrage und schließlich (von 1937-1946, dem Erscheinungsjahr des ersten Bandes der zusammenfassenden Dogmatik) der Machtfrage. Ist es schon angesichts des eben festgestellten begrifflichen Dissenses eher unwahrscheinlich, daß diese Periodisierung sachgerecht ist, so macht auch die interpretatorische Durchführung die These nicht überzeugender. Um nur einen Schwachpunkt zu nennen: Lütz muß, um bei seiner These bleiben zu können, so wichtige Monographien wie „Offenbarung und Vernunft“ (von 1941) und „Gerechtigkeit“ (über ein christliches Naturrecht, von 1943) einfach übergehen.

Lütz arbeitet in seinem ersten Hauptteil gewiß sehr überzeugend heraus, wie stark die missionarische Aufgabe der Christenheit das Brunner'sche Denken bestimmte und wie häufig sich bei ihm Erkenntnisse finden, die das Entstehen des Glaubens verständlich machen. Aber zu behaupten, daß die Frage nach der Glaubenswerdung das alles dominierende Hauptthema der gesamten intellektuellen Biographie Brunners gewesen sei, ist deutlich übertrieben. Er hätte dann wohl auch seine zusammenfassende Dogmatik anders anlegen müssen. Daß er in seinem ungedruckten Kapitel erklärt, die evangelische Theologie habe den Weg zum Glauben bisher kaum durchdacht, bedeutet nicht, daß er selber sich ausschließlich diesem vernachlässigten Thema gewidmet hat. Und wenn er es getan hätte, dann wäre ihm die Zusammenfassung gewiß nicht so schwer gefallen, daß er schließlich auf ihren Druck verzichtete.

Auf ein einzelnes Mißverständnis muß noch hingewiesen werden, weil es von ziemlich großem Gewicht ist. Lütz erklärt sich den programmatischen Buchtitel „Wahrheit als Begegnung“ so, daß sich Brunner die Bezeichnung „Wort“ für sein Anliegen „offensichtlich“ als ungenügend erwiesen habe. Das ist jedoch alles andere als offensichtlich, vielmehr hineingelesen, denn mit „Begegnung“ meint Brunner gerade die „personale Korrespondenz von Wort und Glaube“ (dort S. 103); er kann Begriff und Sache des Wortes also keinesfalls entbehren.

Angeregt von Brunners Gedanken zur Glaubenswerdung durchforstet Lütz in seinem zweiten Hauptteil die gesamte protestantische Theologiegeschichte – jedenfalls exemplarisch. Er behandelt die reformatorischen Einsichten bei Luther, Melancthon, Calvin und im Heidelberger Katechismus, und zwar weitgehend ablehnend. Bessere Noten erhalten Osiander, Quenstedt, Wesley, Schleiermacher, Wilhelm Herrmann und Adolf Schlatter, letzterer meines Erachtens mit großem Recht! Nach einem kurzen Seitenblick auf katholisch-theologische Aussagen zur Glaubenswerdung werden dann unter den Dogmatikern des 20. Jahrhunderts Karl Barth, Paul Tillich, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg auf das Thema Glaubenswerdung hin befragt. Pannenberg kommt am besten weg, vor allem, weil er das Streitgespräch mit den Nichtchristen sucht und weil er innerhalb der Theologie Kritik an der lutherischen „Einengung des Evangeliums auf die Sündenvergebung“ (451) übt. Schade ist es, daß Lütz im Kapitel über Barth auf einen kritischen Vergleich mit Brunner verzichtet. Brunner hat ja ziemlich deutlich erkannt, daß Barths

Offenbarungslehre (Ablehnung einer allgemeinen Gottesoffenbarung außerhalb von Christus), seine Erwählungslehre (alle Menschen sind in Christus erwählt und können gar nicht verloren gehen) und auch seine Anthropologie (alle Menschen haben durch ihre Erschaffung bereits Anteil an Christus und existieren unveränderbar im Bund mit Gott) mit der missionarischen Aufgabe der Kirche in starker Spannung stehen. Aber auf die Alternativen zu Barth, die Brunner entwickelt hat, legt Lütz merkwürdigerweise so gut wie kein Gewicht, obwohl gerade in ihnen Brunners Verständnis von Mission deutlich wird.

Der Schlußteil, in dem Lütz seinen eigenen Programmentwurf einer „Dogmatik der Glaubenswerdung“ vorlegt, beginnt mit einer „ontologischen Grundlegung“, die „die Seinsfrage“ als Machtfrage, Schuldfrage und Sinnfrage darstellt. Obwohl Lütz sagt, er habe sich zu dieser „Ontologie des Glaubens“ durch Brunner anregen lassen, erinnert der Abschnitt viel stärker an Paul Tillich (so etwa folgender Satz: „Die Erfahrung des Seins ist die ursprüngliche Erfahrung von Macht, denn im Sein wird die Macht des Seins als ein Anstehen gegen das Nichtsein erfahren“; 457). Zum Begriff der „Schuld“ entfaltet Lütz hier noch einmal, was er überall betont, daß nämlich „Schuld“ für ihn der „Oberbegriff für das Sollen von Menschen“ ist und nicht sofort ein Versagen gegenüber diesem Sollen meint.

In der auf die ontologische Grundlegung folgenden Durchführung werden die Hauptthemen Sünde, Religion, Volk Gottes, Jesus Christus, Geist Gottes und Mission behandelt, und zwar jeweils unter ständigem Heranziehen der drei Kategorien Sinn, Schuld und Macht. Bei den Wesenäußerungen aller Religion z.B. finden sich diese drei Kategorien wieder im Dreiklang von Mythos, Ritus und Kultus. In der Botschaft Jesu klingen sie in den drei Schwerpunkten Gotteskindschaft (Sinn), Gottesgerechtigkeit (Schuld) und Gottesherrschaft (Macht) an. In der neutestamentlichen Evangeliumsverkündigung antwortet der johanneische Typ auf die Sinnfrage, der paulinische auf die Schuldfrage und der synoptische auf die Machtfrage. Der christliche Glaube ist verankert in Erkenntnis, Gewissen und Erfahrung. So ähnlich werden alle Themen gegliedert. Die Darlegung läuft schließlich auf jene Frage zu, die das Thema der ganzen umfangreichen Untersuchung bildet: Wie entsteht der Glaube? Und des Verfassers eigene Antwort darauf lautet: „Wenn sich der Glaube als Antwort auf die Seinsfragen nach dem Sinn, der Schuld und der Macht versteht, wenn er also in den Dimensionen von *cognitio*, *conscientia* und *experientia* zu Hause ist, dann wird alles, was eine Begegnung von Menschen mit Gottes *logos*, *opheilema* und *exousia* ermöglicht, als Zündfunke des Glaubens dienen können“ (528).

In seinem Vorwort hat Bischof Klaiber über diesen Schlußteil sehr zu Recht gesagt: „In diesem Entwurf ... stecken einige sehr beachtliche systematische Grundperspektiven und eine Fülle von Anregungen zur Weiterarbeit.“ Mich hat dieser Teil im ganzen Buch am stärksten überzeugt, und zwar weil mir die das theologische Erkennen erhellende Kraft des Dreiklangs von Sinnfrage, Schuldfrage und Machtfrage deutlich wurde. Allerdings: Die konkrete Durchführung bei Lütz hat auch verschiedene Anfragen entstehen lassen. Das

betrifft vor allem einen Punkt, der Emil Brunner zusammen mit Luther wichtig ist, den Lütz aber gerade (in weitgehender Übereinstimmung mit Barth und Pannenberg) kritisiert: Die Betonung der Sündenvergebung als Inhalt des Evangeliums.

Gewiß: Wo Vergebung als *einzig* Heilsgabe erscheint und das Amt Christi nur in seinem Priestertum gesehen wird, da wird das biblische Zeugnis verkürzt. Aber man kann nun umgekehrt das Gewicht der Sünde und entsprechend der Vergebung theologisch auch unterschätzen. Dies geschieht z.B., wenn Lütz Sünde nur als „Einschränkung und Beeinträchtigung“ der ursprünglichen Fähigkeiten des Menschen betrachtet (475) und wenn er Paulus so deutet, als bestünde die Sünde für ihn nur in einem Defizit des Menschen. Sünde ist aber nicht nur Mangel am Guten, sondern Wirklichkeit des Bösen, nämlich ein aktiver Widerwille gegen Gott, eine „Rebellion“, wie Brunner ganz mit Recht geschrieben hat. Darum ist die Sünde auch das entscheidende Problem im Verhältnis Gottes zum Menschen – tatsächlich die Sünde und nicht etwa die Unwissenheit oder die Machtlosigkeit des Menschen. Die Sünde als willentlicher Widerstand gegen Gott trennt uns von der Quelle des Sinns und der Macht. Weil die Bibel ein personales Gottes- und Menschenverständnis hat, in Gott und Mensch also zwei Willen gegeneinander stehen sieht, darum bestimmt die „Ethik“, also das Verhältnis von göttlichem Anspruch und menschlichem Gehorsam, die Beziehung von Gott und Mensch. Darin unterscheidet sich das biblische (jüdische und christliche), ihm folgend auch das islamische Gottesverständnis von allen anderen, überwiegend mystisch bestimmten.

Darum bezeichnet auch nicht die *exousia* die „eigentlich christliche“ „Glaubensdimension“ (507), sondern das *opheilema*. Hier kommt es außerdem auf das richtige Verständnis an. Gewiß geht es bei Begriff und Sache der „Schuld“ zunächst um das Geschuldete, also das Gebot und Gesetz Gottes. Aber in der christlichen Anthropologie kann man nicht einfach nur sagen, daß Menschen „passiv und aktiv schuldig werden können“ (463; Hervorhebung von mir), man muß zugleich sagen, daß sie auch tatsächlich schuldig geworden *sind*. Damit wird man auch dem Umstand besser gerecht, daß der Begriff der Sündenvergebung in der Bibel wirklich eine Schlüsselstellung einnimmt. Selbst wenn man nicht anerkennen wollte, was vor allem Peter Stuhlmacher herausgearbeitet hat, daß nämlich das Zeugnis von Jesus Christus als dem messianischen Versöhner die Mitte des Evangeliums ist, muß man doch anerkennen, daß es das am meisten Anstößige an Jesus war, daß er Vollmacht zur Sündenvergebung an Anspruch nahm (Mk 2,10), daß seine Jünger sich von ihm mit der gleichen Vollmacht ausgestattet wußten (Joh 20,23), daß sie den Hörern des Evangeliums die Taufe „zur Vergebung eurer Sünden“ anboten (Apg 2,38) und daß sie das Abendmahl feierten im Gedächtnis des Blutes Christi, „das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28). Mit diesen kritischen Bemerkungen soll nicht bestritten werden, daß das Ganze des Evangeliums in dem Dreiklang der Antwort auf die Sinn-, Schuld- und Machtfrage treffend zusammengefaßt wird, aber es soll sichergestellt werden, daß darin das Schuldproblem und seine Lösung in der Vergebung (ein-

schließlich Erneuerung oder Wiedergeburt) die Zentralstellung einnimmt. Lütz hätte gut getan, sich nicht gerade an dieser Stelle der Theologie Brunners zu verschließen. Glücklicherweise gibt es auch einzelne Zeichen, daß eine Annäherung hier nicht ausgeschlossen ist. Lütz zitiert nämlich am Ende seiner Arbeit zustimmend Brunner u.a. mit folgendem Satz: „Ohne *iustitia civilis* und ohne *theologia naturalis* [soll heißen: ohne Gesetz im theologischen Verständnis] kein Evangelium, nach menschlichem Ermessen“ (529). Sein weiteres Nachdenken über den Weg zum Glauben könnte sich also durchaus noch stärker für Brunners von Paulus übernommene Erkenntnis öffnen, daß das Gesetz ein *paidagogos*, ein Erzieher auf Christus hin ist (Gal 3,24).

Normalerweise hätte ich diese Rezension geschlossen mit der auf das Äußerliche gerichteten Bemerkung, der Autor hätte einen besseren Verlag verdient gehabt, d.h. einen in der Theologie bekannteren Verlag, der dem Buch mehr Aufmerksamkeit verschaffen würde und der gewiß auch eine bessere Papierqualität gewählt hätte. Eine solche Bemerkung ist in diesem Fall schwer möglich, denn der Autor ist auch sein eigener Verleger. So bleibt mir nur zu wünschen, das Buch möge auch unter diesen Umständen die Aufmerksamkeit erringen, die es inhaltlich verdient.

Uwe Swarat

Herbert Ford, „**Fluchtwege. Jean Henri Weidner als Lebensretter**“. Advent-Verlag, Lüneburg, 2001, 231 S., Pb.

Als im Juni 1940 deutsche Truppen Paris bedrohten, half der Niederländer Jean Henri Weidner der französisch-belgischen Kirchenleitung der Siebentags-Adventisten bei der Übersiedlung aus der Metropole in die südfranzösische Provinzstadt Anduze, die zum nichtbesetzten Teil Frankreichs und damit zum Hoheitsgebiet der von den Deutschen eingesetzten Vichy-Regierung gehörte. Nach der Kapitulation Ende Juni 1940 wurden viele Flüchtlinge in die dortigen Internierungslager eingewiesen. Inhaftierte Juden waren ständig in Gefahr, an die Gestapo übergeben und in ein deutsches KZ gebracht zu werden. Derart Gefährdete wurden von der Organisation „Die Christliche Freundschaft“ aus den Lagern herausgeschmuggelt und bei Einheimischen untergebracht. Der Adventist Weidner arbeitete zusammen mit dem Jesuitenpater P. Chaillet, dem reformierten Pastor Roland DePury, dem Präsidenten des Französischen Protestantischen Bundes, Pfarrer Marc Boegner, dem Kardinal Gerlier aus Lyon und anderen in dieser Organisation.

Doch mit der Zeit gab es für Juden auch bei Einheimischen keine Sicherheit mehr. Sidney Rosenthal und seine Familie waren die ersten, die Weidner über die schweizerische Grenze nach Genf in Sicherheit brachte. In Sichtweite der Stadt befindet sich auf französischer Seite in Collonges die adventistische Hochschule. Weidners Vater lehrte dort zwölf Jahre Griechisch und