

*Beiträge zur evangelischen Theologie*  
*Theologische Abhandlungen. Begründet von Ernst Wolf*  
*Herausgegeben von Eberhard Jüngel und Rudolf Smend*

---

Band 94

WOLF KRÖTKE

# Die Universalität des offenbaren Gottes

Gesammelte Aufsätze



CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN  
1985

## DER CHRISTLICHE GLAUBE UND DAS LEBEN

Zu Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens«, Bd. I-III<sup>1</sup>

## I. Die Dogmatik und die Wirklichkeit des Menschen

Der Vorwurf der Wirklichkeitsferne wird heute aus der Praxis der Gemeinden und dem Alltag der Verkündigung heraus besonders nachdrücklich gegen die Theologie erhoben. Man ist in einer Theologie müde, die sich zwar großen und schweren Problemen stellt, aber nicht zu erkennen gibt, was denn das alles mit den Menschen zu tun hat, denen dieser ganze Aufwand doch letztlich gelten soll. Es mag sein, daß sich in diesen Vorwurf auch viel Resignation am eigenen Umgang mit der Wirklichkeit des Menschen mischt. Man erwartet dann von der Theologie, daß sie den Mangel der eigenen Praxis sozusagen auffüllen und also selbst eine Art Quasi-Praxis sein soll. Das jedoch kann keine Theologie sein wollen, die ihre Aufgabe ernstnimmt, die Wahrheit des christlichen Glaubens so intensiv wie möglich kritisch zu bedenken. Völlig berechtigt dagegen ist die Erwartung, daß sich die Theologie den tatsächlichen Problemen stellt, die die Situation der Verkündigung und des christlichen Lebens heute bestimmen, und daß sie nicht penetrant an diesen Problemen vorbeiredet.

Man kann heute kaum eine umfassendere Bestätigung des Rechts dieser Erwartung finden als in G. Ebelings dreibändiger »Dogmatik des christlichen Glaubens«. Es ist ein Grundanliegen Ebelings, daß sich die Dogmatik als denkende »Rechenschaft über den christlichen Glauben« (I, S. 2) keine »Situationsvergessenheit« mehr leisten darf (vgl. I, S. 168f). Sie muß zeigen, was dieser Glaube *mit dem Leben* zu tun hat. Mehr noch: nach Ebeling kann einem das, was »in einer Dogmatik recht und wahr gesagt ist, . . . nur von der Erfahrung her aufgehen, die der Glaube mit dem Leben macht« (III, S. 546). »Das Leben« präsent werden zu lassen, wenn es um den Glauben geht, ist darum das hohe und weitgesteckte Ziel, das Ebeling mit seiner Bemühung um die Dogmatik verfolgt.

Um dieses Zieles willen verzichtet Ebeling auf vieles, was man herkömmlicherweise in einer Dogmatik anzutreffen erwartet. Das historische Material wird auf die unentbehrlichsten Informationen beschränkt. Eine Auseinandersetzung mit der Fachliteratur der Gegenwart und Vergangenheit findet so gut wie nicht statt. Probleme der Dogmatik, deren Lebensbezug unbeachtlich erscheint, werden entschlossen beiseite gestellt. Stattdessen wird in immer neuen Anläufen versucht, das »Interpretationsmedium« der »Le-

benswirklichkeit« (II, S. 40) ins Spiel zu bringen. Dies geschieht jedoch nicht in Form von wissenschaftlichen Analysen, sondern in Form von sogenannten »phänomen-orientierten Meditationen« (vgl. II, S. 279). Diese Meditationen sollen die Wirklichkeit des Menschen so thematisieren, daß der Aussagegehalt jeder Glaubensaussage »als eine Situationsbestimmung interpretierbar« wird, »die das Menschsein betrifft« (I, S. 46).

Nichts wäre jedoch verfehlter, als aus dieser Aufgabenstellung der Dogmatik Ebelings zu schlußfolgern, es werde hier ein Programm der Anpassung des christlichen Glaubens an vorgegebene Situationen verfolgt. Das ist schon darum nicht möglich, weil es im Blick des christlichen Glaubens überhaupt keine fertigen und fraglosen Situationen gibt, an die dieser Glaube sich »anpassen« könnte. Die Situationen, mit denen es der Glaube zu tun bekommt, müssen *interpretiert* und verstanden werden, wenn sichtbar werden soll, wie und wo der Glaube das Leben des Menschen betrifft. Es gilt nicht, in irgendeiner Hektik dem nachzulaufen, was sich gerade so oder so zeigt. Es gilt vielmehr, die eminente Fähigkeit des christlichen Glaubens zu nutzen, auf *seine Weise* die Wirklichkeit wahrzunehmen. Ebelings Dogmatik lebt geradezu von der Einsicht, daß der Glaube an Gott, den Jesus Christus erschließt, nicht irgendeine Sonderveranstaltung neben dem Leben ist. Er bringt vielmehr mitten im Leben das Leben selbst zurecht. Er öffnet darum den Blick für alles, was im Leben schon von sich selbst her begegnet. Er macht fähig, nach der wahren Situation des Menschen zu fragen, nach der »Grundsituation«, durch die »die jeweilige Situation erst zu ihrer wahren Konkretion« kommt (I, S. 52).

Ein solches Fragen nach der Situation des Menschen erfordert ein hohes Maß an Problembewußtsein und Differenziertheit des Denkens. Denn durch solches Fragen werden die Probleme, denen sich die Theologie zu stellen hat, nicht etwa simpler, sondern erst richtig schwierig. Wer also mit der Forderung nach einer lebensnahen Theologie nur meint, sich der *Anstrengung* des Denkens entziehen zu können, wird von Ebeling gründlich enttäuscht werden. Wenn sich der Glaube wirklich auf die Vielfalt und Abgründigkeit des Lebens einläßt, dann haben die Schlagworte und die locker und leicht zu handhabenden Programme ausgedient. Das kann man bei Ebeling so gründlich lernen wie sonst kaum in der gegenwärtigen Theologie. Ohne die Kraft zu sorgfältigem und ausdauerndem Unterscheiden kann die Theologie heute weniger denn je das Gewicht einer klärenden Hilfe für die Praxis der Kirche erlangen. Denn es ist nach Ebelings Verständnis geradezu die *Pointe* des christlichen Glaubens, daß er dem Leben mit Unterscheidungen zugute kommt, die diesem Leben für sich und als solchem nicht zur Verfügung stehen.

Allem voran ist hier an die »Fundamentalunterscheidung« zwischen Gott und *Wahrheit* und zwischen Gott und Mensch zu denken, die nach Ebeling die *Wurzel aller bedeutsamen* Bedeutung des Glaubens für das Leben ist (vgl. I, S.

<sup>1</sup> Gerhard EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. I: Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt. Tübingen 1979, 414 Seiten. Bd. II: Zweiter Teil: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt 1979, 548 Seiten. Dritter Teil: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt. - Register 1979, 586 Seiten.

233ff., III, S. 52ff. u.ö.). Wenn der Mensch Gott sein lassen kann, dann kann er »in wahren Sinne menschlich« werden (III, S. 108). Daß er von sich her nicht in wahren Sinne menschlich ist, daß er also ein *Sünder* ist, der sich und die Welt mit Gott verwechselt, macht darum die »Grundsituation« aus, die alles menschliche Leben vor Gott charakterisiert. Ebeling kann darum sagen: »An dem Thema Sünde hängt das ganze Gewicht dessen, was die Sache des Glaubens von allem unterscheidet, was den Menschen sonst erfüllt und bewegt. Ist es mit der Sünde nichts, so ist es mit allem nichts, wovon die Dogmatik handelt« (I, S. 362). Denn der Sünder ist der fundamental auf Gott angewiesene Mensch. Diese Angewiesenheit gerade in einer Zeit weitgehender »Gottvergessenheit« (vgl. I, S. 218) sichtbar werden zu lassen, ist darum eine dringende Aufgabe, die aus der »Fundamentalunterscheidung« zwischen Gott und Mensch folgt. Sie kann jedoch nach Ebeling nicht sachgerecht wahrgenommen werden, ohne zugleich ständig eine weitere Unterscheidung ins Spiel zu bringen, nämlich die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.

Es ist Ebelings besonderes Verdienst, daß er nicht müde wird, die aktuelle Bedeutung dieser reformatorischen Unterscheidung einzuschärfen. Sie verhindert es, daß die Theologie um des Lebenskontaktes des Glaubens willen auf die Wege einer »natürlichen Theologie« gerät, die vorgibt, »die Wirklichkeit« nur dann ernstnehmen zu können, wenn sie vom Glauben absieht und sich gleichsam so stellt, als wisse sie nichts vom Glauben. Ebeling nennt das »absurd« (vgl. I, S. 170). Denn wenn der Glaube wahres menschliches Leben ermöglicht, dann muß er sich vor dem Leben, wie es immer schon begegnet, nicht verbergen. Er schärft vielmehr den Blick dafür, daß es auch im Leben des Menschen als solchem schon immer darum geht, worum es dem Glauben zu tun ist (vgl. I, S. 87). Die *Frage* nach dem wahren Leben und nach dem Heil kann gerade vom Evangelium her als die Lebensfrage schlechthin entdeckt werden. Es gibt im Leben des Menschen »keinen soteriologiefreien Raum« (I, S. 89). Diese Einsicht ermutigt die Theologie, alles, was im Leben des Menschen begegnet, unter dem Gesichtspunkt der Gottesbeziehung und des Heils zu thematisieren. Sie gibt sich jedoch damit von vornherein keinen Illusionen über die Situation des Sünders hin. Sie verfällt nicht dem Irrtum, den Glauben aus dem Leben als solchem sozusagen herausdestillieren zu können, weil sie die Wirklichkeit des Sünders als Wirklichkeit *unter dem Gesetz* begreift (vgl. III, S. 268ff.). »Unter dem Gesetz sein« – das heißt, der Mensch ist zu wahren Leben herausgefordert und scheitert zugleich an dieser Herausforderung, so daß alle Erfahrungen und Phänomene seines Lebens in sich strittige und zweideutige Erfahrungen und Phänomene bleiben. Sich vom Evangelium her auf diese Erfahrungen und Phänomene einlassen, nach ihrer Wahrheit fragen und zugleich der Ausweglosigkeit inne werden, die sie widerspiegeln, das bedeutet nach Ebeling: die »Grundsituation« thematisieren, in der es zum Glauben kommen kann.

Man könnte gegen dieses theologische Wahrnehmen der »Grundsituation« des Menschen in der ständigen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium freilich einwenden, es stehe hier das Ergebnis der Analyse der Lebenswirklichkeit schon von vornherein fest. Abstrakt gesehen ist das tatsächlich so. Die wesentlichere Frage ist jedoch, ob die Theologie auf diese Weise die konkrete Situation des Menschen tatsächlich trifft und ihren Anspruch einlösen kann, im Kontext der allgemeinen Erfahrungen des Lebens wirklichkeitsnah zu sein. Es ist sozusagen das Risiko der theologischen Methode Ebelings, es darauf ankommen zu lassen. Sie führt selbst in die »Testsituation« (I, S. 106) hinein, in der alle Aussagen der Kritik sowohl von der Glaubens- wie von der Lebenserfahrung her ausgesetzt sind. Das macht gerade diese theologisch so entschiedene Dogmatik zu einem offenen Diskurs, in den man sich mit kritischen Fragen einmischen kann und soll. Mit einer »System« im Sinne der dogmatistischen Zementierung einer noch so evidenten Wahrheit kann man diese Dogmatik nicht verwechseln. Sie läßt darum jeden, der ihrem Gedankengang folgt, ausdrücklich ein, mit dem *Reichtum*, den der christliche Glaube in sich birgt und erschließt, »noch einmal von vorn zu beginnen« (I, S. VIII).

## II. Zur Gestalt der Dogmatik

Die theologische Konzentration auf die Grundsituation des Menschen vor Gott hat einen eigentümlichen Aufbau der Dogmatik Ebelings zur Folge. Einerseits folgt Ebeling dem traditionellen »heilsgeschichtlichen« Aufriß der Dogmatik von der Schöpfungslehre über die Versöhnungslehre zur Pneumatologie und Eschatologie. Der Glaube an Gott den Schöpfer, den Versöhner und Vollender wird jedoch nicht im Sinne einer Reihenfolge, sondern als jeweils verschiedene Bestimmung der Situation des Menschen verstanden. Deshalb ist andererseits jeder Teil der Dogmatik nach den gleichen Gesichtspunkten untergliedert, die die Situation des Menschen vor Gott überhaupt kennzeichnen. Es sind dies die Gesichtspunkte: Glaube, Gott, Welt und Mensch. Dementsprechend kann man diese Dogmatik auch sozusagen »quer« als Glaubenslehre, Gotteslehre usw. lesen. Praktisch empfiehlt sich das freilich nicht sehr, weil jene vier Hauptgesichtspunkte in jedem Teil der Dogmatik in verschiedener Reihenfolge angeordnet und miteinander verklammert sind, so daß man bei der Isolierung nur eines Gesichtspunktes den Zusammenhang verlöre.

Auch wenn diese »Infrastruktur« der Dogmatik an den Aufbau von Schleiermachers Glaubenslehre erinnert<sup>2</sup>, nötigt sie Ebeling doch zu einer weitge-

<sup>2</sup> Vgl. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin 1830, 2. Aufl., § 20ff.

henden Neustrukturierung des gesamten dogmatischen Stoffes. Denn es liegt ihm daran, auch äußerlich erkennbar zu machen, wie sehr der christliche Glaube als ein »Unteilbares« die Theologie verpflichtet, ein »Ganzes« zu verantworten.<sup>3</sup> Es kann auf die Dauer nicht gut sein, daß die theologische Arbeit in lauter Spezialbereiche oder gar in scheinbar effektvolle, aber nicht weittragende Einseitigkeiten zerfällt. Insbesondere der systematischen Theologie erwächst hier die schwierige Aufgabe, diese Ganzheit zum Leuchten zu bringen, aber nicht auf Kosten der Lebendigkeit des Glaubens in einen unangemessenen Systemzwang zu verfallen. Ebelings Aufbau der Dogmatik trägt dem Rechnung, ohne damit den Anspruch erheben zu können, eine irgendwie unüberbietbare Form gefunden zu haben. Relevanter als die Fragen der Gliederung bleiben in jedem Falle die Sachentscheidungen, die den materialen Gehalt der Dogmatik prägen. Auf die wichtigsten dieser Entscheidungen soll im folgenden so hingewiesen werden, daß wir zugleich der Einladung Ebelings folgen, diese Entscheidungen kritisch mitzubedenken.

### III. Die Gottesfrage und die Religion

Es ist die ureigenste Erfahrung des christlichen Glaubens, daß Gott »durch Jesus Christus. . . sein Innerstes« offenbar gemacht hat; nicht nur »irgendwelche Lebensäußerungen, die nur von ferne ahnen lassen, wer Gott ist« (III, S. 544). Darum läßt Ebeling keinen Zweifel daran, daß »sich das theologische Reden von Gott als ein Reden von Gott her« vollzieht und »nicht als ein Suchen nach Anhaltspunkten für das Reden von Gott« (III, S. 518). Dennoch bestimmt diese Einsicht bei Ebeling nicht die Durchführung der Gotteslehre. Sie wird erst ganz am Ende der Dogmatik in einem kleinen Paragraphen über die Trinitätslehre expliziert (vgl. III, S. 529–546). Der weitaus überwiegende Teil der Gotteslehre ist dagegen am »Reden zu Gott« (vgl. I, S. 192ff) *vom Menschen her* orientiert.

Diese Anlage der Gotteslehre ist eine gewichtige hermeneutische Konsequenz, die sich aus der Aufgabe ergibt, theologische Sätze als Situationsbestimmungen des Menschen zu interpretieren. Insbesondere wenn von Gott die Rede ist, muß einer Situation des Menschen in der Welt Rechnung getragen werden, die »ein unerschöpfliches Reservoir von Argumenten gegen das Reden von Gott« darstellt (I, S. 164). Die Gotteslehre darf sich nicht »in der keimfreien Atmosphäre der Widerspruchslosigkeit« abspielen (I, S. 168), sondern muß ihren Wirklichkeitsgehalt mitten im Widerspruch der Welt gegen Gott zur Geltung bringen. Sie muß sich auf diejenigen Erfahrungen des

<sup>3</sup> Vgl. G. Ebeling, Zu meiner »Dogmatik des christlichen Glaubens«, ThLZ 105, 1980, Sp. 723f.

Menschen einlassen, an denen überhaupt klar wird, »was es heiß(t), einen Gott zu haben« (I, S. 171). Das ist nach Ebeling das bleibend wichtige Anliegen von Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus.<sup>4</sup> Dieses Anliegen soll aufgenommen werden, indem die Gotteslehre auf der Basis des menschlichen Redens zu Gott entfaltet wird, das heißt aber für Ebeling: auf der Basis *des Gebets*.

Diese Wendung der Gotteslehre Ebelings zur Lehre vom Gebet mutet zunächst überraschend an. Daß ausgerechnet das Gebet die Basis sein soll, auf der sich das Reden von Gott unserer heutigen Welt vermittelt, erscheint nach allen »Erfahrungen« mit dieser Welt ganz unwahrscheinlich. Man muß darum, um Ebeling zu verstehen, ein wesentliches Moment seiner Charakterisierung der »Lebenswirklichkeit« hinzunehmen. Sie ist nämlich nach Ebeling fundamental durch »Religion« geprägt und das Gebet gehört insofern zu dieser Wirklichkeit, als es »mit Religion gleichursprünglich ist« (I, S. 192). Unter »Religion« versteht Ebeling dabei »die geschichtlich geformte vielgestaltige Verehrung einer Manifestation des Geheimnisses der Wirklichkeit« (I, S. 117). Solche Religion ist für Ebeling nicht nur ein faktisches Phänomen, das in den existierenden Religionen auftritt und dann auch vom christlichen Glauben kritisch »in Brauch genommen« wird (I, S. 139).<sup>5</sup> »Religion« im beschriebenen Sinn wird vielmehr verstanden »als ein notwendiges Element des Lebens« (I, S. 122), ja des Menschseins (vgl. S. 137). Es gibt eigentlich keinen »religionslosen« Menschen, weil die religiöse Dimension des Geheimnisses, des Letzten und Endgültigen bei jedem Menschen schon immer irgendwie präsent ist. Darum hat die sogenannte »religionslose Welt« nach Ebeling auch eine Tendenz zu »Religionsersatz« und »Kryptoreligion« (I, S. 122ff). Darum muß man von einer »unbewußten Gottessehnsucht« gerade auch dieser Welt sprechen (vgl. II, S. 485ff). Wenn das jedoch so ist, dann steht der Glaubende, sofern er betet, mit jedem vom Geheimnis der Wirklichkeit angegangenen Menschen auf einer Ebene. Er kann das Geheimnis Gottes, an das er sich wendet, als das Geheimnis zur Sprache bringen, von dem der Mensch schon immer umgetrieben ist.

Es steht bei Ebeling außer Zweifel, daß diese Bindung der Gottesfrage an die Religiosität des Menschseins nicht dazu dient, dem Menschen von sich her einen Zugang zu Gott garantieren zu wollen. Die Wirklichkeit der Religion ist als solche die Wirklichkeit des Menschen *unter dem Gesetz*. Unter dem Gesetz aber wird die Frage des Heils gegen den in Christus offenbaren Gott

<sup>4</sup> Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Berlin 1960, S. 560: »Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben. . . Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.«

<sup>5</sup> In diesem Sinne verwendet K. Barth positiv den Begriff der »Religion«, vgl. KD I/2, S. 356ff.

entschieden. Unter dem Gesetz will der Mensch nicht, »daß Gott Gott sei« und er versucht, ihn »im Herzen und im Verhalten und darum vielleicht auch mit Worten zu töten« (II, S. 60). Ebeling will aber zeigen, ja anthropologisch verifizieren (vgl. I, S. 177), daß der Sünder selbst in dieser Situation Gottes Wirklichkeit nicht verleugnen kann. Für dieses Verifizieren steht der Begriff der »Religion« gut. Die überraschende Bedeutung, die der Religionsbegriff bei Ebeling demnach nicht nur in der Gotteslehre, sondern in der ganzen Dogmatik gewinnt, ruft freilich in einer Situation theoretischer und praktischer Religionskritik Fragen wach. Kann man die Erfahrungen von Menschen, die Gott längst vergessen haben, tatsächlich »Religion« nennen? Ist es wirklich wahr, daß die christliche Verkündigung an eine immer schon vorhandene Religion so gebunden ist, daß gelten muß, es sei »das Evangelium ohne Religion nicht verkündbar« (I, S. 139)? – Um diese Fragen im Sinne von Ebeling sachgerecht erörtern zu können, ist es nötig, eine wesentliche Einsicht seiner Anthropologie und Schöpfungslehre zu berücksichtigen.

#### IV. Die Ontologie der Relation

Die Betonung der Notwendigkeit der Religion für den Menschen steht bei Ebeling eindeutig im Dienst der Erfahrung des Glaubens, daß die Gottesbeziehung nicht etwas Zusätzliches zum Menschsein ist. »Im-Verhältnis-zu-Gott-sein« ist nicht ein Sonderfall in der menschlichen Wirklichkeit, zu der eine göttliche Wirklichkeit irgendwie und irgendwann hinzutritt. Zu einer solchen Vorstellung kann nach Ebeling nur eine »Substanzontologie« verführen, das heißt eine Lehre von Gott und von der Welt, die Gott und Welt als zwei »getrennte. . . Größen« versteht, »die für sich bestehen« (I, S. 221). Gott ist in der Erfahrung des Glaubens aber nicht solche für sich bestehende Wirklichkeit. Ebeling bezeichnet es als »eine geradezu revolutionäre Folge« dieser Erfahrung, daß das »Sein Gottes. . . nichts Getrenntes neben dem Sein der Welt« ist und »das Sein der Welt nichts Getrenntes, Abgesondertes meint neben dem Sein Gottes« (I, S. 222). Im Zusammensein »bilden Gott und Welt nicht zwei Wirklichkeiten«, sondern »eine einzige Wirklichkeit« (I, S. 222f). Ebeling fügt jedoch sofort hinzu: eine »aufs tiefste und gewichtigste unterschiedene Wirklichkeit« (I, S. 223). Eine Vermischung von Gott und Welt, von Gott und Mensch kommt also nicht in Frage. Im Gegenteil: hier recht unterscheiden zu können, wird geradezu zur Pointe des Glaubens und damit der Theologie.

Es leuchtet unmittelbar ein, daß dieses theologische Wirklichkeitsverständnis eminente Bedeutung für den Dialog mit einer Welt hat, die den christlichen Glauben noch immer nach dem Muster der »Substanzontologie« kritisiert. Ebenso leistet Ebeling hier einen wertvollen Beitrag zum Abbau schiefer theologischer Alternativen, wie sie zum Beispiel durch die Schlagworte

»Theozentrismus« und »Anthropozentrismus« gekennzeichnet sind. Probleme bereitet die skizzierte *Ontologie* jedoch dann, wenn sie von Ebeling als Schlüssel zur Wahrnehmung der faktischen Situation des Menschen vor Gott verwendet wird. Ebeling deutet nämlich die fundamentale **Unterschiedenheit** der Welt und des Menschen von Gott in der **einen Wirklichkeit mit Schleiermachers Begriff** der »schlechthinnigen Abhängigkeit« (vgl. I, S. 224, 323 u.ö.).<sup>6</sup> Schlechthin abhängig ist alle **Kreatur von Gott, indem Gott in »freier Ursächlichkeit« in ihr allein wirksam ist** (vgl. I, S. 322ff.). **Wiewohl das Geschöpf gerade so eine »relative Selbständigkeit« gewinnt** (vgl. ebd.), gilt doch primär, daß es von dieser **Abhängigkeit Zeugnis ablegen muß**. Denn »alles, was ist, . . . repräsentiert« Gott (I, S. 292). **Vor allem der Mensch als »Gottes Ebenbild« »repräsentiert. . . Gott in der Welt«, indem »er sich selbst samt der ganzen Welt von Gott schlechterdings abhängig weiß«** (vgl. S. 388). Das bedeutet aber: die schöpfungstheologisch unbestreitbare Aussage, »daß die Gottesbeziehung wesentlich zum Menschsein gehört« (I, S. 177) wird von Ebeling transformiert in einen Satz über den faktischen menschlichen Lebensvollzug. Dieser Transformation dient sowohl der Begriff des »Lebens« wie der Begriff der »Religion«. Denn beiden Begriffen scheint es eigentümlich zu sein, die Differenz zwischen einer ontologischen Struktur und der faktischen Existenzverwirklichung verschwimmen zu lassen.

Ebeling wählt diese Begriffe, um Theologie als Auslegung der Situation des Menschen betreiben zu können. Es ist jedoch die Frage, ob es der Situationsoffenheit der Theologie zugute kommt, wenn zum Beispiel mit dem Begriff der »Religion« ein bestimmtes Verhalten des Menschen ontologisch dekretiert wird. Wenn der Mensch ein Wesen ist, das im Verhältnis zu Gott steht und zur Begegnung mit Gott geschaffen wurde, so folgt daraus noch nicht, daß sich diese Begegnung unaufhaltsam in Akten der Verehrung und Wahrnehmung eines göttlichen Geheimnisses vollzieht. Es kann dies geschehen, wie die Religionen zeigen. Es muß dies aber nicht zwangsläufig geschehen, wie die religionslose Menschheit zeigt, der wir in unserer geschichtlichen Umgebung zu verkündigen haben. Wird man Menschen, die so leben, in ihrer Situation gerecht, wenn man voraussetzt, daß sie in ihrer Menschlichkeit »verkümmern« (vgl. II, S. 535)? Bringt nicht gerade auch die »religionslose Welt« ein Wahrheitsanliegen des christlichen Schöpfungsglaubens zur Geltung, daß die Welt und der Mensch im Gegenüber zu Gott *ein eigenes Geheimnis* haben dürfen? Erlaubt es das biblische Verständnis der Schöpfung, Gottes Geheimnis mit den Geheimnissen der Welt und des Menschen zu einem »untrennbaren Sachverhalt« (I, S. 390) zusammenfallen zu lassen?

Es ist also die Frage, ob es der Wirklichkeitsbezogenheit und der Eindeutigkeit theologischer Aussagen dienlich ist, wenn man anthropologische Sachverhalte in »religiöse« Sachverhalte uminterpretiert. Auch in Ebelings eige-

<sup>6</sup> Vgl. aaO., S. 16ff.

nem Sinne könnte damit eigentlich nicht viel gewonnen werden, weil er mit der gleichen Entschlossenheit von der Notwendigkeit der Sünde spricht, wie von der Notwendigkeit der Religion. Es ist die »Gottebenbildlichkeit« des Menschen, das heißt die Gottesgewißheit des Menschen (vgl. I, S. 388) »durch die Sünde ganz zerstört« (I, S. 391). Sie bleibt nur erhalten, indem Gott (und also nicht die Religion!) nicht aufhört, sich zum Menschen in ein Verhältnis zu setzen. Um diese Einsicht zu sichern, wagt Ebeling Aussagen, die bis an die Grenze der Möglichkeiten einer christlichen Schöpfungs- und Gotteslehre gehen. Es wäre »Gott nicht Gott und die Welt nicht seine Schöpfung«, »wenn der Mensch nicht Sünder ist« (I, S. 362). Die Sünde ist also mehr als ein nur faktisches Phänomen, das in seiner ganzen Widersinnigkeit bloß da ist. Die Sünde ist vielmehr notwendig, damit der von Gott »schlechthin abhängige« Mensch ganz auf die Gnade Gottes angewiesen bleibt.

Dementsprechend steht der Mensch in seiner »Grundsituation« immer unter zwei sich völlig widersprechenden Bestimmungen, die zugleich seine faktische Lage ausmachen. Er verehrt in der Religion (auf welche Weise auch immer), was ihn als Geheimnis der Wirklichkeit angeht. Er zerstört aber die Beziehung zu diesem Geheimnis auch völlig. Diesen Widerspruch darf man nach Ebeling nicht auflösen, denn der *verborgene* Gott ist in seinem Zusammensein mit dem Menschen und in seinem Sichentziehen der Grund dieses Widerspruchs. Erst der offenbare Gott trägt diesen Widerspruch am Kreuz aus. Das würde aber streng genommen bedeuten, daß allein der offenbare Gott die Basis der »Verifikation« dessen sein kann, wer Gott ist, ja daß dem Leben von sich her eine Evidenz im Blick auf den Gottesglauben nicht eigen ist. Obwohl Ebelings Ausführungen über den Widerspruchscharakter der Erfahrung des verborgenen Gottes unmißverständlich sind, ist doch offenkundig, daß er es so streng wiederum nicht nehmen will. Vielmehr gilt: Es »zeichnet sich auch am Menschen als Sünder ab, daß er zur imago Dei<sup>7</sup> berufen ist« (I, S. 414). In der »Verzerrung und Verkehrung des mit sich selbst im Widerspruch stehenden Menschseins« gibt es eine »Abschattung« und Erinnerung an die Gottesbeziehung des Menschen (ebd.). Sofern damit gesagt sein soll, daß gerade der Mensch als Sünder der für den Glauben an Gott richtige Mensch bleibt, wäre gegen diese Aussagen nichts einzuwenden. Es ginge dann darum, vom Glauben her zu entdecken, inwiefern dieser Glaube der Menschlichkeit des Menschen zugute kommt. So wie Ebeling mit diesem »Abzeichnen« und »Abschatten« durch die ganze Dogmatik hindurch jedoch argumentiert, kann man den Eindruck gewinnen, daß hier gewissermaßen eine theologische Grauzone entsteht, in der die Konturen zwischen dem Glauben und allerlei anderen Lebensakten verschwimmen. Es ist die Zone, in der jenes Reden von der »Religion« gedeiht, die (je nach Blickwin-

7 dt.: Gottebenbildlichkeit.

kel) schon oder noch nicht dem Glauben ähnlich ist. Daß solches Verschwimmen der Intention Ebelings zuwiderläuft, durch klare Unterscheidungen den Lebensbezug des Glaubens einzuüben, ist deutlich. Man könnte sich vielleicht bei diesem etwas zwiespältigen Eindruck auch beruhigen, wenn es nur darum ginge, die unsystematisierbare Vielfalt und Abgründigkeit des Lebens des Geschöpfes Gottes offen zu halten.<sup>8</sup> Zur wichtigen Frage wird der gekennzeichnete Eindruck jedoch darum, weil wir uns hier in einem Zusammenhang befinden, in dem sich nach Ebeling entscheidet, was Gott für den Menschen ist. Denn die Lehre vom Gebet soll ja in der »Offenheit zum Religiösen insgesamt und zum Menschlichen überhaupt« (I, S. 208) sagen, wer Gott ist. Darum ist es lehrreich, zu verfolgen, wie Ebeling bei der Ausführung seiner Gotteslehre die Akzente setzt.

#### V. Zur Lehre von den Attributen Gottes

Es gehört sicher zu den bedeutendsten Leistungen der vorliegenden Dogmatik, daß sie die traditionelle Lehre von den Eigenschaften Gottes wieder zu einem theologischen Hauptthema macht. Die Theologie darf sich an dieser Stelle nicht länger durch die Behauptung der Feuerbachschen Religionskritik verängstigen lassen, daß göttliche Eigenschaften nur »Projektionen« menschlicher Eigenschaften seien. Denn sie kann nicht darauf verzichten, zu sagen, *was Gott ist*, wenn das Reden von Gott nicht immer abstrakter werden soll. Sie muß sich vielmehr dem Problem der menschlichen *Sagbarkeit* Gottes stellen. Eben dies geschieht bei Ebeling, indem das Gebet als die menschliche Redeweise entdeckt wird, die es erlaubt, menschlich von Gott zu reden, ohne Gott und Mensch verwechseln zu müssen.

Im Gebet stellt sich dieser Vorgang folgendermaßen dar: Aufgrund eines »Kundgewordenseins Gottes« spricht der Mensch Gott in menschlichen Worten eine Eigenschaft zu (z.B. »Gnade«), die ihrerseits so erfahren wird, daß sie die irdische Wirklichkeit verändert. »Eigenschaften Gottes« sind also Verhältnisaussagen, durch die Gott als lebendig Wirkender angesprochen wird (vgl. I, S. 239f). Diese unverrechenbare Lebendigkeit bringt Ebeling zum Ausdruck, indem er jede »Eigenschaft« durch zwei polare Bestimmungen präzisiert. Muß das Gebet als *Anrede* von der *Heiligkeit* Gottes reden, so impliziert das zugleich seine Verborgenheit und Nähe. Wird Gott *Lob* zuteil, so spricht man seine *Herrlichkeit* in der Polarität von Ewigkeit und Schöpfermacht aus. Ist das Gebet *Bitte*, dann zielt es auf die *Liebe* Gottes, die zugleich von seiner Gnade und Wahrheit sprechen läßt (vgl. I, S. 241ff). All dies wird von Ebeling nicht christologisch, also aufgrund der Offenbarung Gottes, begründet. Der »biblische Sprachgebrauch« und die »christ-

<sup>8</sup> Es stellt sich freilich auch dann die Frage, ob man ein komplexes Phänomen mit einem Begriff von möglichst großer Bedeutungsvielfalt hinreichend analysieren kann.

lich-dogmatische Tradition« sind zwar faktisch bei der Formulierung und Anordnung der Eigenschaften leitend (vgl. II, S. 100f). Der Sache nach aber soll die Gotteserfahrung zum Ausdruck gebracht werden, die sich in *jedem* Gebet ausspricht und in der Grundsituation des Menschen schon immer irgendwie präsent ist. Die Offenbarung Gottes in Christus »erhellte« und »präzisiert« dann nur noch, was im Gebet von Gott schon immer gesagt wird (vgl. II, ebd.). Ohne diese Präzisierung würde diese Lehre »in einem gewissen Zwielficht« verbleiben. Erst die »Erscheinung Jesu« ist »die Verwirklichung dessen. . ., was das Phänomen des Gebets letztlich intendiert« (II, S. 99).

Das würde jedoch bedeuten: Die christliche Gotteslehre erhält ihre Basis und ihren Rahmen aus einem Bereich heraus, der nach Ebelings Grundsätzen eigentlich den Widerspruch des Menschen gegen Gott repräsentiert. Das ist schwer zu verstehen oder besser: es ist so zu verstehen, daß der Mensch selbst im Widerspruch noch das Richtige im Blick auf Gott intendiert. Warum aber wird, wenn der Mensch betet, die Frage nach der Sünde nicht mehr gestellt? Und vor allem: inwiefern ist das, was der Sünder Gott zuspricht, zwingend im Blick auf Gott selbst? Es ist ja mit Händen zu greifen, daß man vom Gebet her alle jene Eigenschaften noch ganz anders ordnen könnte, und sicher wäre es auch nicht schwer, noch viele andere »Eigenschaften« in den Vordergrund zu stellen. Wir kommt es hier zur *Gewißheit*, daß man von Gott so oder so oder so und nicht anders reden darf?

Es ist bemerkenswert, daß eine stringente Antwort auf diese Frage von Ebeling im Zusammenhang der Christologie tatsächlich gegeben wird und daß sich damit die Begründung der Eigenschaftslehre vom Gebet her als scheinbar erweist. Hier identifiziert Ebeling nämlich eines der Attribute mit dem *Sein Gottes selber*. Dieses Attribut ist die *Liebe* (vgl. II, S. 110f). Das heißt, die Liebe ist mehr als nur eine Aussage über die Beziehung Gottes zur Welt und zum Menschen. Sie ist das Ereignis, in dem Gott Gott ist. Von diesem Ereignis her müssen aber alle anderen Attribute als »Weisen seiner Liebe« (II, S. 105) verstanden werden. Sie erschließen sich von hier aus erst als Weisen des Umgangs Gottes mit der Welt.

Im einzelnen bleibt zwar auch unter dieser Voraussetzung noch manche Rückfrage an Ebelings Attributenlehre zu stellen.<sup>9</sup> Aber sie hätte nun ein eindeutiges Kriterium, an dem sie gemessen werden kann. Darum bleibt es verwunderlich, warum Ebeling von diesem Kriterium nicht von Anfang an Gebrauch macht – zumal gerade das Ereignis Gottes als Liebe auch das Beten in seine Wahrheit bringt. Der Offenheit für die menschliche Erfahrung wird auf diese Weise bestimmt kein Abbruch getan. Es wäre aber das Reden von Gott nachhaltiger zur Eindeutigkeit verpflichtet.

<sup>9</sup> Kann man z.B. die »Verborgtheit« und die »Nähe« Gottes unter dem Gesichtspunkt einer »Eigenschaft Gottes« thematisieren?

## VI. Jesus Christus

Die Christologie hat es nach Ebeling nicht mit einem schlechthin neuen theologischen Thema zu tun. Es geht vielmehr um dieselbe Thematik, die die »Grundsituation« des Menschen schon immer bestimmt. Diese Thematik ist das »Zusammensein von Gott und Mensch«. Die Christologie fragt nach dem *Besonderen* dieses Zusammenseins in Jesus Christus. Sie entspricht »einer Grundstruktur von Religion überhaupt und tritt doch zugleich zu allen Religionen in einen tiefen Gegensatz durch die Art, wie hier (sc. im Menschen Jesus) der Ort der Anwesenheit Gottes bestimmt ist« (II, S. 65). Dieses Verständnis der christologischen Frage gibt der Christologie von Ebeling von vornherein einen *soteriologischen* Charakter. Es geht darum, wie die besondere Anwesenheit Gottes im Menschen Jesus dem Menschsein überhaupt zugute kommt. Darum ist diese Christologie durchgehend vermittelt mit den anthropologischen Fragestellungen, die schon den ersten Teil der Dogmatik prägten. Gerade das »Prae« Gottes in der Christologie rückt den Menschen erst eigentlich ins Zentrum (vgl. II, S. 38). Diese Einsicht hat zur Folge, daß für Ebeling die unfruchtbare Alternative zwischen einer »Christologie von oben« (vom wahren Gottsein Jesu her) und einer »Christologie von unten« (vom wahren Menschsein Jesu her) in Wegfall kommt. Sofern in Jesus Christus Gott handelt, geht es ebenso um das Menschliche schlechthin wie es um Gott selber geht, wenn vom Menschen Jesus her die Situation des Menschen thematisiert wird. Beide Fragestellungen haben ihr legitimes Recht. Sie werden deshalb beide von Ebeling aufgenommen. Das Anliegen der »Christologie von oben« bekommt dabei das erste Wort. Denn inwiefern »Gott in Christus« ist (vgl. Kap. 5, II, S. 46ff), kann letztlich nur der Glaube sagen, der mit seinem Bekenntnis vom Handeln Gottes in Jesus Christus her kommt. Gerade dieser Glaube setzt aber die Frage frei, ob sein Bekenntnis zu Jesus auch dem unverwechselbaren Auftreten des irdischen, »historischen« Menschen Jesus entspricht (vgl. Kap. 6, II, S. 363ff). Ebeling bedenkt das Bekenntnis zu »Gott in Christus« unter den drei Gesichtspunkten der »Menschwerdung«, des »Todes« und des »Lebens« Gottes. Diese Gesichtspunkte orientieren sich an den sozusagen biographischen Daten der Geburt, des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu. Das Verständnis der Anwesenheit Gottes in Jesus erhält dadurch folgende Akzente:

1. Gott ist im Menschen Jesus »worthaft und. . . personhaft« anwesend (II, S. 70). Gottes Wort und Person durchdringen im Verständnis des Glaubens den Menschen Jesus ganz, so daß der Menschwerdung Gottes durch das Wort eine »Wortwerdung dieses Menschen. . . korrespondiert« (II, S. 93).
2. »Im Kreuzesgeschehen geht es darum, daß und wie das unzerstörte Zusammensein von Gott und Mensch in Jesus unter den Bedingungen der sündigen Menschheit offenbar wird und allen zugute kommt« (II, S. 167). Ebeling bezeichnet es als »Herzstück der Dogmatik des christlichen Glaubens«



(II, S. 229), daß Gott im »Durchhalten« seiner Vereinigung mit Jesus das Leiden und den Tod dieses Menschen teilt (vgl. II, S. 202ff). Was in der »Gottverlassenheit« Jesu als »Abwesenheit Gottes« erfahrbar wird, ist in Wahrheit der Vollzug intensivster Anwesenheit Gottes in diesem Tode (vgl. II, S. 248). Es ist der Vollzug des Sieges Gottes über den Tod. Es liegt im Wesen dieses Sieges, daß er nicht weltlich aufweisbar ist. Aber er ist sagbar und darum im Wort erfahrbar. Ebeling nennt darum das Wort vom Kreuz »die einzige echte Kreuzesreliquie« (II, S. 211). Denn es muß nun genauso »nackt und wehrlos« seine Vollmacht erweisen, »wie der Mann am Kreuz« (II, S. 215).

3. Die Auferstehung Jesu fügt dem eigentlich nichts Neues hinzu. »Was sich durch die Erhöhung gegenüber der Zeit des irdischen Jesus geändert hat, betrifft nicht sein Zusammensein mit Gott, sondern das Kundwerden, das Gewißwerden, das Definitivwerden dieses seines Zusammenseins« (II, S. 335). Man könnte also gewissermaßen von einer Intensivierung des »Wortgeschehens« reden, das sich schon in der Menschwerdung und im »Tode Gottes« vollzieht.

Dieser Gesichtspunkt der Worthaftigkeit der Anwesenheit Gottes in Jesus ist es denn auch, der eine Brücke zu dem schlägt, was die Frage nach dem »historischen Jesus« herausarbeitet. Das Unverwechselbare am »historischen Jesus« ist nach Ebeling einerseits seine »Vollmacht«, in der er von Gott und seiner Herrschaft redet (vgl. II, S. 412ff). Zum anderen zeichnet sich Jesus dadurch aus, daß er in seinem Verhalten ganz für das eintritt, was er sagt (vgl. II, S. 468ff). In der *Autorität* des Redens und Verhaltens Jesu begegnet deshalb so etwas wie »eine implizite Christologie, die zu expliziter Christologie veranlaßt« (II, S. 471). An dieser impliziten Christologie hat der Glaube einen Anhalt, wenn er sich zu Jesus als Christus bekennt.

Die Fülle der Probleme exegetischer, historischer und sachlicher Art, die Ebeling innerhalb dieses christologischen Rahmens erörtert, kann hier nicht annähernd sichtbar gemacht werden. Ebeling erweist sich hier als ein Meister im Klären von Vorstellungen und im Nachspüren von Verstehensmöglichkeiten der Christologie für den Menschen unserer Zeit. Es wird sozusagen jede auch nur denkbare Frage gestellt und diskutiert. Es werden so viele anregende Beobachtungen und Entdeckungen mitgeteilt, daß Ebelings Christologie sicher auch so etwas ist wie eine Fundgrube für die praktische Arbeit an der Predigt. Jede abstrakte Kritik an dem, was Ebeling hier leistet, verbietet sich darum von selbst. Wenn aber Fragen an diese Christologie zu stellen sind, dann kulminieren sie sicher in der Frage nach der Einbettung der christologischen Wahrheit in jene allgemeine Ontologie des »Zusammenseins von Gott und Mensch«.

Nach Ebeling ist die Anwesenheit Gottes in Jesus offenkundig so etwas wie der geglückte Fall dieses Zusammenseins. Es gewährt dieser Fall darum den Glauben, der bei allen anderen Menschen durch die Sünde gehindert wird. Das hieße dann aber, daß Gott eigentlich in jedem Menschen Mensch wer-

den kann und aufgrund seines »Zusammenseins mit dem Menschen« auch darauf zielt. Obwohl nicht zu verkennen ist, daß mit solcher Ansicht ein Wahrheitsanliegen der paulinischen Rede von unserem »Sein in Christus« aufgenommen würde, wäre das doch eine bedenkliche Konsequenz. Es ist auch offenkundig, daß diese Konsequenz nicht die Pointe von Ebelings Argumentation sein soll. Denn ohne das *besondere* Verhalten Gottes in Jesus Christus zu verstehen, könnte Jesus Christus nicht als Grund unseres Heils begriffen werden. Ebeling will mit der Formel »Gottes Wort in Person« (II, S. 69) deshalb auch die besondere Anwesenheit Gottes in Jesus Christus begreiflich machen. Wie bei Jesus versetzt Gottes Wort den Menschen im allgemeinen »wohl als Person in Gottes Wort. . . Aber es macht ihn nicht zu Gottes Wort in Person, es enthebt ihn nicht des Widerspruchs mit sich selbst« (II, S. 73). Warum Gott in Jesus jedoch diesen Widerspruch beseitigt, kann von Ebeling letztlich nur mit dem Hinweis auf Gottes ewigen Willen und Ratschluß begründet werden (vgl. II, S. 196). Das bedeutet aber: Der besondere Einsatz Gottes in Jesus Christus muß trinitarisch reflektiert werden, wenn er nicht nur als eine zufällige Konstellation jenes allgemeinen »Zusammenseins von Gott und Mensch« erscheinen soll.

Auf diese trinitarische Reflexion der Christologie läuft Ebelings Gedankengang denn auch zu (vgl. III, S. 529ff). Aber sie bestimmt nicht die Durchführung der Christologie. Hier grenzt sich Ebeling ausdrücklich davon ab, das »Wort, in dem Gott anwesend ist«, »primär. . . als die zweite Person der Trinität« zu verstehen (II, S. 81). Es handle sich vielmehr um »das geschichtlich sich ereignende, im menschlichen Miteinander ergehende Wort« (ebd.). Dieses Argument, das dem Menschen von heute offenkundig einen Verstehenszugang zu der christologischen Wahrheit bahnen soll, gehört jedoch eigentlich in den Rahmen der Frage nach dem »historischen Jesus«. Es begründet allenfalls eine »implizite Christologie«. Die aber beschwört, auch wenn sie unter der Voraussetzung des Bekenntnisses zu Jesus als Christus weiter entfaltet wird, jenes Mißverständnis der Zufälligkeit der besonderen Anwesenheit Gottes in Jesus heraus.

Es fragt sich darum, ob es gut ist, daß Ebeling von der *konstitutiven Bedeutung* der Auferstehung Jesu Christi für sein *Sein* in der Einheit mit Gott nichts wissen will. Ein solches Verständnis der Auferstehung liefe auf eine »Remythologisierung« des Christus-Bekenntnisses hinaus (vgl. II, S. 334). Doch das ist ein vorschneller Vorwurf. Gerade die Auferstehung Jesu Christi ermöglicht es dem Glauben, einer besonderen Identifikation Gottes mit dem Menschen Jesus gewiß zu werden und dennoch das volle Menschsein Jesu nicht zu relativieren, sondern zur Geltung zu bringen.<sup>10</sup> Ebelings Intention, die Anwesenheit Gottes in Jesus als Ereignis zu denken, in dem Gott

<sup>10</sup> Vgl. z.B. E. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, in: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, S. 274ff.



und Mensch zugleich streng unterschieden werden müssen, wäre mit diesem christologischen Ansatz kein Abbruch getan. Im Gegenteil! Das Mißverständnis, es könne die besondere Anwesenheit Gottes in Jesus Christus aus den allgemeinen Bedingungen des »Zusammenseins von Gott und Mensch« sozusagen abgeleitet werden, wäre jedoch von vornherein ausgeschlossen.

## VII. Das Wirken des Heiligen Geistes

Das Thema der Soteriologie Ebelings ist die Veränderung und Heilung der Situation des sündigen Menschen. Es geht um den »schöpferische(n) Eingriff in das Personseins« des Menschen (II, S. 116), den der Heilige Geist vollzieht. Der Heilige Geist macht für den Sünder »das perfektische Eschaton« des Gekommenseins Jesu Christi »gegenwärtig und richtet zugleich auf das eschatologische Futur aus« (III, S. 46). Die Vergegenwärtigung des Heils und die Vollendung der Welt und des Menschen sind darum die sachlichen Schwerpunkte des III. Bandes der Dogmatik Ebelings.

Charakteristisch für diesen III. Band ist, daß er in vieler Hinsicht eine Vertiefung und Explikation der Sachaussagen darstellt, die schon in den anderen Bänden gemacht wurden. Es geht hier wie dort um die Grundsituation des Menschen vor Gott und um die Möglichkeiten, die im Zusammensein von Gott und Mensch beschlossen liegen. Der Heilige Geist erfüllt »das Gegenüber von Gott und Mensch. . . mit Leben« (III, S. 105), nämlich mit dem Leben eines wahren Menschen (vgl. III, S. 108). Indem der Geist wirkt, kommt das Geschöpf Gottes zu seiner wahren menschlichen Bestimmung. Wo der Mensch in das rechte Verhältnis zu Gott kommt, da geht es darum »grundmenschlich« zu (vgl. III, S. 108). Der Mensch gewinnt die *Freiheit*, ein »rechter« und in diesem Sinne in seinem Menschsein gerechtfertigter Mensch zu werden (vgl. III, S. 200ff). Er erfährt, daß er zu seinem Heil definitiv von Gott unterschieden ist und daß er deshalb nichts als Mensch sein darf. Alle wesentlichen Aussagen über den »Menschen in Christus« (III, S. 61ff) und über den »rechtfertigenden Glauben« (III, S. 191ff) üben diese Unterscheidung ein. Wahres Menschsein im Glauben ist nichts Absolutes, nichts quasi Göttliches. Es ist im Verhältnis zu Gott etwas Relatives, und es kann in der Welt der Sünde nicht gehandhabt werden wie ein Besitz. Der Mensch ist auf das *Geschehen* wahren Menschseins angewiesen. Von daher gewinnt Ebelings Soteriologie gegenüber allen Programmen, auch »christlichen« Programmen, die die wahre Menschlichkeit des Menschen herzustellen versprechen, einen sozusagen gelassenen Charakter. Es wird das Wahrheitsanliegen solcher Programme, die gegen das Elend des Menschen in der Welt entworfen werden, nicht negiert. Aber es wird immer wieder auf die Grenze hingewiesen, auf die alle Verwirklichung von Menschlichkeit unter dem Gesetz stößt. Es kommt darauf an, daß in bezug auf die Verwirklichung des

Menschseins »sowohl das Religiöse als auch das Welthafte geistlich beurteilt werden« (III, S. 243). Darum besteht die »spezifische Relevanz des Glaubens« nach Ebeling »nicht darin, daß er ungewöhnliche Kräfte und außerordentliche Impulse verleiht, sondern daß er die Freiheit gibt, wahrzunehmen, was die Umstände und Gelegenheiten bieten und erfordern« (III, S. 245). Der beste Dienst, den der glaubende Mensch der Welt leisten kann, wäre also, sich auf den Glauben zu konzentrieren. Er braucht darum in der Welt »einen gesonderten Lebensraum«, den er dadurch gewinnt, daß er sich mit *religiösen Lebensformen* verbindet. Denn das »Religiöse nimmt im Leben einen relativ gesonderten Raum ein, damit es desto gesammelter und reiner in das welthafte Leben hineinstrahlen kann« (III, S. 243). Die Verbindung des Glaubens mit der Religion, die schon im Ansatz Ebelings theologische Fragestellung prägt, führt hier also auch zu praktischen Konsequenzen. Der Glaube negiert die von D. Bonhoeffer so kritisierte Partikularität<sup>11</sup> der Religion nicht einfach, sondern nutzt sie, um seine Freiheit gegenüber der Welt zu wahren und sich von hier aus gegebenenfalls an den Problemen der Welt recht zu beteiligen.

Dieses Verständnis der Praxis des Glaubens in der Welt muß notwendig zu einem bestimmten Profil der *Lehre von der Kirche* führen. Es ist einer Kirche, die so in den Blick kommt, jedenfalls nicht wesentlich, im Aufbruch aus der Welt zu leben und aus gegebenen Verhältnissen auszuziehen. Ein »antivolkkirchlicher Rigorismus« wäre nach Ebeling »keine Bezeugung des Evangeliums und entspräche nicht der Menschenfreundlichkeit Gottes« (III, S. 364). Die Sendung der Gemeinde in die Welt, die von Ebeling durchaus betont wird (vgl. III, S. 366ff.), ist deshalb auch nicht der Gesichtspunkt, unter dem sich die Kirche als Institution organisiert. Was der christlichen Religion als Kirche ihre geschichtlich-institutionelle Form gibt, sind vielmehr die Sakramente (vgl. III, S. 324). »Die Taufe konstituiert die Kirchenzugehörigkeit. Das Abendmahl wird zur Keimzelle der Ordnung der *ekklesia*« (III, S. 366). Nur so tritt nach Ebeling »an die Stelle fluktuierender Unverbindlichkeit des Hörens der Verkündigung . . . das gegliederte Ganze einer sich kontinuierlich versammelnden Gemeinde« (III, S. 324). Das berechtigte Anliegen dieser Ekklesiologie Ebelings ist zweifellos zu unterstreichen. Die Kirche darf sich nicht an die Welt verlieren. Sie muß ein Ort der Sammlung und Vergegenwärtigung des Glaubens bleiben. Sie braucht deshalb ein gewisses Eigenleben. Die Verbindung dieses Anliegens mit der Vorstellung eines gesonderten Lebensraumes der Religion führt aber dazu, daß dieser Aspekt des Seins der Kirche einseitig dominiert. Schon in der *Sakramentenlehre* (III, S. 295ff) nimmt Ebeling kaum mehr Bezug auf die tatsächlichen Herausforderungen, vor denen die Sakramentspraxis der Gemeinde heute steht. Was die lutheri-

<sup>11</sup> Vgl. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von Eberhard Bethge. Neuausgabe, München 1977, S. 305ff.

sche Reformation hier einmal entschieden hat, scheint als eine Art letztes Wort zu gelten.<sup>12</sup> Ebenso fällt auf, daß die *Situation*, in der die Gemeinde heute in der Welt steht, nirgendwo in dieser Dogmatik so wenig thematisiert wird wie in dieser Ekklesiologie. Man gewinnt den Eindruck, als sei die Auseinandersetzung des Glaubens mit dem »Leben« hier irgendwie zur Ruhe gelangt. Müßte aber nicht gerade die Kirche in ihrer geschichtlichen Gestalt konkret austragen, was »wahres Menschsein« mitten im »Leben« bedeutet? Oder zeigt sich hier eine Grenze des theologischen Ansatzes bei der »Grundsituation« des Menschen? Es wird nämlich schon der einzelne Christ bei Ebeling nicht eigentlich als ein *Zeuge* Jesu Christi in der Welt begriffen. Es wird deshalb auch die ethische Dimension dieser Zeugenschaft aus der Dogmatik ausgeklammert. Muß unter diesen Voraussetzungen nicht notwendig das Bild einer Kirche entstehen, die in einer gewissen Unangefochtenheit ihr religiöses Leben lebt und auf diesem Grunde ihre Dienste organisiert?

Diese etwas provozierenden Fragen stellen sich nicht nur aus genuin theologischen Gründen. Sie legen sich gerade dann nahe, wenn man bei Ebeling gelernt hat, theologisch nicht situationslos zu reden. Die Situation, in der sich die Gemeinde bei uns befindet, ist aber so, daß die »fluktuierende Unverbindlichkeit des Hörens« die einzige Chance darstellt, die die Gemeinde in der Welt hat. Ihr eigenes Leben muß sich darum auf ursprünglichere Weise mit den Erfordernissen und Möglichkeiten der Verkündigung und des Dienstes in der Welt verbinden, wenn Ebelings Anliegen konkret werden soll, nämlich: die Wahrheit des Glaubens dem Leben zugute kommen zu lassen.

### VIII. Die Eschatologie

Auch die Eschatologie kann in der Dogmatik Ebelings nicht als ein ganz neues Thema behandelt werden. Denn die »Grundsituation« des Menschen hat ja ohnehin einen »prinzipiell eschatologischen«, auf das Endgültige gerichteten Charakter (III, S. 409). Indem die Ewigkeit im Zusammensein von Gott und Welt der Welt gleichzeitig ist, öffnet sie die Welt auf ihre »Gleichewigkeit« mit Gott zu (vgl. III, S. 422). Dementsprechend übt die Eschatologie die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch so ein, daß »Gott die Zukunft überlassen wird, die dem Menschen entzogen ist« (III, S. 407).

12 Taufe und Abendmahl werden verstanden als »objektive(s) Sakramentsgeschehen«, das »kraft des Heiligen Geistes zum Heil dient« (III, S. 330). Sie verleihen dieselbe Gabe wie das mündliche Wort, nur »anders als dieses«, nämlich »in der Weise leiblicher Handlung« (III, S. 322f). Gott selbst ist »der eigentliche Spender des Sakraments« (ebd.). Die Kindertaufe wird entschieden bejaht. Fragen wie die nach der Zulassung Nichtgetaufter zum Abendmahl werden mit dem Hinweis auf mangelnde »Glaubensstärke« und fehlende theologische Klarheit abgewiesen (vgl. III, S. 325).

Für den christlichen Glauben ist Jesus Christus das »Generalvorzeichen« dieser Zukunft (III, S. 448). Seine Überwindung des Todes wird in der Hoffnung gegen alle Bedrohungen der Zukunft des Menschen aufgeboten. Darauf kommt es an und nicht auf die Beschreibung irgendwelcher zukünftiger Zustände oder die Ausmalung von »Wunschbildern futurischer Eschatologie« (III, S. 449). In diesem Sinne besagt die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, daß der Mensch »an der Todesgrenze . . . in die Unmittelbarkeit zu Gott« treten und als ganzer offenbar sein wird (vgl. III, S. 461). Die Hoffnung auf das Reich Gottes aber richtet sich darauf, daß sich die Herrschaft Christi, die wir jetzt schon gegenwärtig erfahren, einmal eschatologisch vollenden wird (vgl. III, S. 498ff).

Dennoch kann nach Ebelings Ansicht nicht gesagt werden, daß der Glaube an Jesus Christus die eschatologische Hoffnung als solche begründet. Ebeling wehrt sich zum Beispiel ausdrücklich dagegen, daß »der Glaube an die eschatologische Totenerweckung aus dem Glauben an die Auferstehung Christi hergeleitet wird« (III, S. 449). Es kommt ihm vielmehr darauf an, religiöse Wendungen des Menschen zur Zukunft und sonstige Transzendenzerfahrungen, vor allem aber die biblische Vorstellung von der allgemeinen Totenerweckung als Zugang zur eschatologischen Dimension des Gottesverhältnisses überhaupt zu begreifen. Der christliche Glaube ist die »Läuterung« solcher allgemeinen Vorstellungen, indem er die Versöhnung der Welt und des Menschen mit Gott als die Zukunft erhofft, die von keiner anderen menschlichen Zukunft überbietbar ist.

In diesem Sinne widmet sich Ebeling im 11. und 12. Kapitel seiner Dogmatik vor allem der »Entmythologisierung« eschatologischer Vorstellungen, die die traditionelle Eschatologie geprägt haben. Die materialen Aussagen über die eschatologische Zukunft aber sind äußerst sparsam gehaltene Interpretationen soteriologischer Aussagen im Blick auf die Zukunft.<sup>13</sup> Die Frage, ob die eschatologische Zukunft dadurch nicht wesensmäßig zu einer fernen, nur ganz vage anzudeutenden Dimension des Zusammenseins von Gott und Mensch wird, stellt sich darum notwendig. Im allgemeinen kann man es ja verstehen, daß die Theologie angesichts der Gefahren eschatologischer Phantastereien hier lieber zu wenig als zu viel sagt. Veranlaßt der Name Jesu Christi, mit dem die eschatologische Zukunft in der christlichen Hoffnung *konkret* bezeichnet wird, aber nicht dazu, in der Tendenz eschatologischer Aussagen *immer konkreter zu werden?*

13 Über das »ewige Leben« und die »neue Schöpfung« wird z.B. auf noch nicht einmal einer Seite behandelt (vgl. III, S. 507f).

## IX. Dogmatik als Ermutigung zur Wahrheit

Ebeling hat gesagt, es sei »der schönste Lohn« seiner Mühe, wenn seine Dogmatik »konsensusbildend« wirken würde.<sup>14</sup> Denn nichts schadet ja in der Tat der Kirche und der Theologie mehr, als das Aufrichten von Alternativen, die sich bei näherem Zusehen als scheinbar erweisen, und das Verschleiern von Fragen, die allererst zu einem echten Konsensus führen können. Besonders wenn es darum geht, den Gewinn und die Herausforderung der Wahrheit des christlichen Glaubens für unsere Zeit zu klären, treten solche Alternativen auf und sind solche Fragen notwendig. Wo immer sich Kirche und Theologie diesem Problem stellen, werden sie in Ebelings Dogmatik wertvolle Hilfe erfahren. Sie schärft den Blick für das Wesentliche und für die Vielfalt. Sie macht sensibel für die Wahrheit, indem sie sich umfassend der Wirklichkeit zu stellen versucht, der diese Wahrheit gelten soll. Mehr noch: sie ermutigt zur Wahrheit mitten in dieser Wirklichkeit.

Man wird mit diesem Buch darum nicht so umgehen können wie mit einem Kompendium von Richtigkeiten. Denn es steht im Fragen und es provoziert Fragen, die weiter bedacht sein wollen. Aber es wird jeden Pfarrer und Theologen herausfordern, seine eigene Position und Haltung noch einmal hinterfragen zu lassen. Es kommt nicht darauf an, daß man nun im Blick auf die Wahrheit und die Wirklichkeit so verfährt »wie Ebeling«. Es ist wertvoll, daß wir ermutigt werden, selbst neue Entdeckungen zu machen.

14 Vgl. ThLZ 105, 1980, Sp. 725.

## SACHREGISTER

- Analogie 58, 73, 224, 230f., 233f.  
 Angst 66  
 Anrede Gottes 11f., 62f., 251  
 Anspruch Gottes 15, 162, 165ff.  
 Anspruch Jesu Christi 168ff.  
 Anthropologie 49f., 74ff., 111ff., 122ff., 181, 248ff.  
 Anthropomorphismus 72  
 Anthropozentrismus 249  
 Apokalyptisches Geschichtsverständnis 18  
 Apologetik 47  
 Apostolikum 212  
 Apostolizität 22  
 Arbeit 107, 163  
 Atheismus 11, 45ff., 56, 66, 77, 101, 210, 231, 238  
 Aufklärung 68, 185, 197ff., 210f.  
 Aufruf Gottes 111  
 Augsbургische Konession 209ff.  
 Autorität 48, 107, 163
- Barmer Theologische Erklärung 95ff., 165ff.  
 Befreiung 47, 71, 100, 172ff.  
 Befreiungstat Jesu Christi 149  
 Begegnung 12, 21, 22f., 28, 51ff., 61, 129  
 Begegnender Gott 23ff., 36, 51ff., 61, 69ff., 81  
 Begabung 143  
 Bejahung d. Welt u. d. Menschen 77ff., 92, 111, 128, 176, 183f., 207  
 Bekennende Kirche 95ff., 213  
 Bekenntnis 20, 28, 30, 32, 42, 68, 71f., 75ff., 92, 97, 108, 111, 136, 209ff., 253  
 Bergpredigt 150, 162, 189  
 Böses 89, 92, 140, 150, 157, 188
- Christliches Leben 139, 141ff., 147, 152, 163f., 170ff., 207, 213, 217  
 Christologie 26ff., 29, 38ff., 174, 225ff., 230ff., 241, 253ff.  
 Christologischer Ansatz 98  
 Christologische Engführung 36, 76, 230, 241  
 Christologische Konzentration 12  
 creatio continua 77f.  
 creatio ex nihilo 76f.
- Dankbarkeit 51  
 Deutsche Christen 95ff., 152ff., 166ff.  
 Dienst 100, 105, 148, 172ff., 207
- Diesseitigkeit 161  
 Doketismus 20
- Ebenbild Gottes 130, 235, 249f.  
 Ehe 163  
 Eigengesetzlichkeit der Welt 161, 175  
 Eigenschaften (Attribute) Gottes 35, 42, 51, 55, 251ff.  
 Ekklesiologie 102ff., 257f.  
 Emanzipation 45ff., 67  
 Entdeckung 28, 33, 80, 160, 190, 260  
 Endlichkeit 78, 91, 112, 118ff.  
 Entgötterung der Welt 154, 160  
 Enthusiasmus 20, 155, 137  
 Entscheidung 13, 140, 174f.  
 Entscheidungskirche 13  
 Entsprechung 52, 85, 130, 138, 142  
 Ereignis (Gottes, Jesu Christi) 12, 18f., 19ff., 31, 41f., 51, 60, 95, 142, 146, 252  
 Erfahrung 32ff., 61, 72, 86, 101, 123f., 132, 140, 147, 198, 211, 245ff.  
 Erhaltung der Welt 87  
 Erleben 34, 70  
 Eschatologie/eschatologisch 82ff., 87ff. 152, 258ff.  
 Ethik 98, 104ff., 165, 179ff., 194ff.  
 Ethischer Konflikt 151  
 Ethos 112, 124, 179ff., 229  
 – des Habens 185ff.  
 – partikulares 184  
 – universales 184  
 Evangelium 17, 81, 86  
 Evangelien 21, 39, 156  
 Ewiges Leben 82, 228f., 259  
 Existenzweise des Habens 185, 191  
 Existenzweise des Seins 186
- Familie 107, 184  
 Fortschritt 79, 91, 108, 114, 145, 197  
 Freiheit des Menschen 26, 28, 44, 45ff., 77f., 123, 124ff., 132ff., 139ff., 145ff., 174, 181, 187ff., 197ff., 256  
 Freude 37, 74, 77, 79f., 116f., 142, 148f., 172, 240  
 Frieden 83, 107f., 157, 204  
 Frühkatholizismus 20  
 Funktionen Gottes 23f., 45ff., 56f., 68  
 Fürsorge Gottes 82ff.