

PETER KNAUER S.J.

# VERANTWORTUNG DES GLAUBENS

Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling  
aus katholischer Sicht

1969

JOSEF KNECHT · FRANKFURT AM MAIN

## FRANKFURTER THEOLOGISCHE STUDIEN

Im Auftrag der Philosophisch-Theologischen Hochschule  
und Theologischen Fakultät S.J. Sankt Georgen, Frankfurt am Main  
herausgegeben von

HEINRICH BACHT, FRITZLEO LENTZEN-DEIS, OTTO SEMMELROTH

3. Band

Alle Rechte vorbehalten. Printed in Germany. © 1969 by Verlag Josef Knecht – Carolusdruckerei GmbH., Frankfurt am Main. Imprimi potest. Berolini, die 15 februarii 1969, Günter Soballa S.J., Praep. Prov. Germ. Orient. S.J. Die kirchliche Druckerlaubnis wird erteilt. Limburg-Lahn, den 10.7.1969 N.O.E. 5746/69/1. Dr. Höhle, Generalvikar.

Gesamtherstellung: Wiesbadener Graphische Betriebe GmbH. [V>]

## EINLEITUNG

Der christliche Glaube will nicht als ein Spezialglaube verstanden sein. »Wie die christliche Liebe nicht ein Sonderfall von Liebe ist, sondern nichts anderes als wirkliche Liebe, Liebe schlechthin, so versteht sich der christliche Glaube nicht als ein Sonderfall des Genus ›Glaube‹, sondern als wahrer, als wirklicher Glaube schlechthin. Das, was das Wort ›Glaube‹ besagt, entspricht so sehr dem, worauf das Gottsein Gottes abzielt und wodurch eben darum das Menschsein des Menschen heil wird, man könnte auch sagen: es entspricht so sehr dem, was Jesus in Person darstellt und wozu er gekommen ist, daß im Glaubensbegriff das Ganze der neutestamentlichen Verkündigung impliziert ist.«<sup>1</sup>

Dieser Glaube will verantwortet sein. Wenn sich der Glaube dem Wort Gottes zu verdanken glaubt, ist zu fragen, wie man wirkliche Offenbarung von bloß behaupteter Offenbarung unterscheiden kann. Ist der Glaube nicht Illusion, wenn seine Wahrheit nur ihm selbst zugänglich ist? Umgekehrt hört der Glaube auf, Glaube zu sein, wenn seine Wahrheit anders als allein durch den Glauben erkannt werden kann. Können Kompromißlösungen befriedigen? Ist es sinnvoll – wenn man die Wahrheit des Glaubens schon nicht streng beweisen kann –, daß man sie wenigstens »wahrscheinlich« zu machen versucht? Oder ist es zulässig, sich der Frage nach einer Begründung des Glaubens mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Gnade, die nicht jedem gegeben sei, zu entziehen?

In der katholischen Theologie hat die Frage nach der Verantwortung des Glaubens einen doppelten Ort, je nachdem ob sie nach »innen« oder nach »außen« gestellt wird. Im *Glaubenstraktat* als einem Teil des »tractatus de virtutibus divinis« gehört die Begründung des Glaubens zum Themenkreis der »analysis fidei«. Unter Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens wird dort die logische und psychologische Struktur des Glaubensaktes untersucht und nach dem letzten »Grund« des Glaubens gefragt, der alles übrige trägt. In der *Fundamentaltheologie* dagegen wird die Frage nach der Begründung des Glaubens gewöhnlich in der Weise gestellt, daß dadurch überhaupt erst die Wahrheit des Glaubens gegenüber ihrer Bestreitung aufgewiesen und verteidigt werden soll. In beiden Bereichen ist die Begründung des Glaubens jedoch bisher eine »crux theologorum«. Es erscheint als außerordentlich schwierig, den als falsch erkannten Alternativen von Fideismus und Rationalismus nicht nur vermeintlich, sondern tatsächlich zu entgehen, ohne in eine erst recht heillose Mischung von beidem zu verfallen. Es müßte deutlich gemacht werden, inwiefern der Glaube gegenüber allen dem Menschen von sich aus denkbaren Alternativen noch einmal eine Alternative darstellt.

[VI>] In der zeitgenössischen evangelischen Theologie kommt die Frage nach der Verantwortung des Glaubens vor allem unter dem Stichwort »Hermeneutik« zur Sprache. Hermeneutik meint allgemein das Bemühen um Verstehen geschichtlicher Wirklichkeit unter sich wandelnden Sprach- und Verstehensbedingungen. Sie setzt sich dem Problem aus, wie man für etwas Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, was nur von wenigen vertreten wird und deshalb den Anschein erweckt, bloß partikuläre Bedeutung zu haben. Diese Spannung, die überhaupt zur Erörterung des Wesens einer Sache im Horizont der Geschichte und des geschichtlichen Bewußtseins gehört und

---

<sup>1</sup> [V>] G. Ebeling, Was heißt Glauben? 12.

um so mehr zur Geltung kommt, je radikaler die Geschichtlichkeit des Verstehens erkannt wird, erreicht in bezug auf den christlichen Glauben eine unüberbietbare Intensität. Deshalb wird hier auch die das hermeneutische Verfahren überhaupt kennzeichnende Forderung nach einer kritischen Klärung des mitgebrachten Vorverständnisses im Vorgang des Verstehens selbst einfachhin radikal.

In solcher hermeneutischen Orientierung werden die Fragestellungen, die in der katholischen Theologie herkömmlich auf zwei verschiedene Traktate verteilt sind, als eine einzige Problematik angesehen. Diese Tatsache läßt den Versuch eines Gesprächs zwischen katholischer und evangelischer Theologie über das Thema der Verantwortung des Glaubens als vielversprechend erscheinen.

Die vorliegende Arbeit soll ein im wesentlichen auf einen einzigen Partner beschränkt bleibender Beitrag zu einem solchen Gespräch sein. Es gibt wenige Theologen, die sich so intensiv und fruchtbar wie Gerhard Ebeling (\*1912) mit der Frage der Verantwortung des Glaubens befaßt haben. G. Ebelings Theologie ist in erster Linie von der Auseinandersetzung mit Luthers Glaubensverständnis geprägt. In der modernen Theologie haben besonderen Einfluß auf ihn W. Herrmann, D. Bonhoeffer, R. Bultmann und E. Fuchs ausgeübt. Zugleich bleibt sein Denken jedoch in der strengen »Zucht des ständigen Gesprächskontakts mit der klassischen Dogmatik.«<sup>1</sup> Ebeling lehrte von 1946 bis 1954 Kirchengeschichte und ging dann zur systematischen Theologie über. Er verstand diesen Übergang nicht als einen Frontwechsel in der Spannung zwischen historischer und dogmatischer Theologie, sondern sah ihn in der hermeneutischen Einsicht begründet, daß die historische und die systematische Aufgabe letzten Endes nur die zwei verschiedenen Seiten ein und desselben Verstehensprozesses sind. Dementsprechend ist auch sein Werk von Anfang an von der hermeneutischen Frage bestimmt.<sup>2</sup> Er sucht das Evangelium so zum Verstehen zu bringen, daß es den heutigen Menschen wirklich beansprucht<sup>3</sup>. Die darin implizierte Frage nach dem »Grund« des Glaubens ist nach Ebeling für die Neuzeit »das theologisch, weil für die Verkündigung, schlechterdings brennende Problem« geworden<sup>4</sup>.

Eine Auseinandersetzung gerade mit G. Ebeling legt sich für katholische Theologie auch aus dem Grunde nahe, weil er selbst auf eine gewisse Gemeinsamkeit seines Anliegens mit dem der katholischen Fundamentaltheologie hinweist<sup>5</sup>. Dabei bleibt seine [VII>] Glaubenstheologie jedoch überall von der reformatorischen »Konzentration auf Wort und Glaube«<sup>6</sup> geprägt und stellt insofern eine Alternative zu manchen

<sup>1</sup> [VI>] KidZ 20 (1965) 491 B.

<sup>2</sup> »The hermeneutic problem has therefore been decisive for my work from the start«, sagt Ebeling im Vorwort zur englischen Ausgabe von »Wort und Glaube«, wo er seinen eigenen theologischen Standort zu definieren versucht (S. 10).

<sup>3</sup> »The hermeneutic task consists for theology in nothing else but in understanding the *Gospel* as addressed to *contemporary man*« (a.a.O. S. 11).

<sup>4</sup> Theologie und Verkündigung 76.

<sup>5</sup> »Die Aspekte [hermeneutischer Theologie] überschneiden sich und treiben in die fundamentaltheologische Problematik – worunter ich, in selbständiger Aufnahme des bisher meist nur von [VI>] katholischer Theologie verwandten Begriffs der Fundamentaltheologie die Frage nach dem Grund der Notwendigkeit von Theologie überhaupt verstehe« (Hermeneutische Theologie? KidZ 20 [1965] 486 A). – Vom Wintersemester 1968/69 an übernimmt Ebeling in Zürich eine ad personam geschaffene Professur für »Fundamentaltheologie und Hermeneutik«.

<sup>6</sup> Wort und Glaube V.

katholischen Lösungsversuchen dar<sup>1</sup>. Es wäre zu fragen, welche Glaubentheologie der »profundior intentio« auch der katholischen Lehre besser entspricht.

Es soll versucht werden, in eigenem Mitdenken die Glaubentheologie Ebelings systematisch darzustellen und sie mit katholischen Fragestellungen zu konfrontieren. Solche Systematik beabsichtigt, dasjenige zum Verstehen zu bringen, was die Einheit aller Glaubensaussagen ausmacht und wodurch auch jede einzelne Glaubensaussage überhaupt erst verstehbar wird.

Der erste Hauptteil der Arbeit fragt nach den Voraussetzungen des Glaubens. Im zweiten Hauptteil wird im Licht der Korrelation von Gott, Wort und Glaube erläutert, worum es im Glauben überhaupt geht. Erst auf dieser Grundlage kann im dritten Hauptteil die Frage nach der Glaubensbegründung durch den Hinweis auf die Alternative von Glauben und Unglauben beantwortet werden. Durch diesen Aufbau stellt die vorliegende Arbeit selbst den Entwurf einer Fundamentaltheologie dar, in deren wesentlichen Punkten der Verfasser mit Ebeling einig zu sein glaubt.

In den einzelnen Abschnitten werden jeweils unter A Auffassungen dargestellt, von denen sich Ebeling abheben will. Unter B folgt Ebelings eigene Position. C bringt ein Gesprächsvotum aus katholischer Sicht in Auseinandersetzung mit den Aussagen des Lehramtes. Diese Konfrontation erhebt keinen Anspruch auf systematische Vollständigkeit, sondern will Interpretationshilfen für eine Verständigung bieten. Dazu dient vor allem die Entfaltung der Kategorie der Relation, die in dieser Form in der katholischen Theologie neu ist. Die Gesprächssituation mag als Begründung dafür genügen, daß sich die kritischen Fragen zuallererst an die eigene Auffassung richten, um sie zu größerer Klarheit zu bringen.

Da das Anliegen dieser Arbeit ein systematisches ist, nämlich die Verantwortung des Glaubens selbst, schien es gerechtfertigt, von besonderen Hinweisen auf eine Entwicklung im Denken Ebelings abzusehen. Ebelings theologische Bemühung weist über drei Jahrzehnte hinweg eine große innere Geschlossenheit auf. Die fortschreitende Klärung seiner Gedanken kann man wohl nirgends als eine eigentliche Richtungsänderung bezeichnen. In unserem bibliographischen Nachweis sind seine Schriften in der ungefähren Reihenfolge ihrer Entstehung geordnet.

Die Arbeit wurde im Januar 1969 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen. Prof. DDr. J. B. Metz danke ich für das Interesse, mit dem er die Entstehung dieser Arbeit begleitet hat; für alle Anregungen danke ich auch dem Korreferenten, Prof. DDr. K. Rahner, und meinen früheren Löwener Lehrern Prof. Dr. L. Malevez und Prof. Dr. J. M. Faux. Meinen Dank an Prof. Dr. G. Ebeling stellt dieses Buch selbst dar.

In der Internetausgabe beziehen sich die Seitenzahlen im Namen und Sachverzeichnis auf die der ursprünglichen Druckausgabe; deren Seitenzahlen werden in der Internetausgabe in eckigen Klammern jeweils in Bezug auf den darauf folgenden Text angegeben (z. B. [VIII>] oder [129>]). Die Fußnoten wurden für jede Seite neu gezählt.

Herr Peter Frölich hat freundlicherweise das vorliegende Werk für die Veröffentlichung im Internet vorbereitet, wofür ich ihm herzlich danke (27. 11. 2014).

Peter Knauer S.J

---

<sup>1</sup> Als Beispiel seien die zwei neuesten fundamentaltheologischen Lehrbücher genannt, deren Auffassung der Ebelings geradezu diametral entgegengesetzt ist: *Albert Lang*, Fundamentaltheologie Bd. I, München, 4. neubearbeitete Auflage 1967 und *Adolf Kolping*, Fundamentaltheologie Bd. I, Münster 1968.

EINLEITUNG .....	(V)	3
Die theologischen Schriften von Gerhard Ebeling .....	(XIII)	9
Abkürzungen .....	(IXX)	13
ERSTER HAUPTTEIL		
Die Voraussetzungen des Glaubens .....	(1)	14
A) Ebelings Kritik an der traditionellen »praeambula-fidei«-Lehre .....	(2)	15
B) Die positive Wiederaufnahme des Anliegens der »praeambula-fidei«-Lehre .....	(4)	17
C) Entsprechungen im katholischen Glaubensverständnis .....	(10)	22
ZWEITER HAUPTTEIL		
Der Glaube als Glaube .....	(15)	27
I. Verantwortetes Sprechen von Gott .....	(17)	29
A) Der Mißbrauch des Wortes »Gott« .....	(17)	29
B) In welchem Sinn wird das Wort »Gott« vom christlichen Glauben in Anspruch genommen? .....	(20)	32
1. Geschaffensein als Bezogensein auf Gott .....	(21)	33
2. »Etsi deus non daretur« .....	(23)	35
3. Die »radikale Fraglichkeit« der Welt als Hinweis auf Gott .....	(26)	37
C) Gesprächsvotum zum Gottesbegriff .....	(31)	43
1. Die Implikationen eines als Relation verstandenen Geschaffenseins .....	(33)	45
2. Der als abwesender gegenwärtige Gott .....	(38)	50
3. Was ist ein Gottesbeweis? .....	(41)	53
II. Das »Wort Gottes« .....	(46)	58
A) Das dem Mißbrauch des Wortes »Gott« entsprechende Mißverständnis von »Gottes Wort« .....	(47)	59
B) Die Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium« als Verstehenskriterium von »Gottes Wort« .....	(52)	64
C) Gottes Selbstmitteilung im Wort in der Sicht einer »relationalen Theologie« .....	(60)	71
[X>] III. »Sola fide« .....	(68)	80
A) Verkehrung des Glaubens »in ein Werk des Unglaubens« .....	(69)	80
B) Der Glaube als das Wesen des Christentums .....	(73)	84

1.	Der Glaube		
	als »der einzige sachgemäÙe usus Evangelii« .....	(74)	85
2.	Glaube und Weltverantwortung .....	(78)	89
C)	Vergleich mit dem katholischen Glaubensbegriff .....	(88)	99
1.	Das Verhältnis von Glaube und Liebe .....	(92)	103
2.	Glaube und Lehramt .....	(96)	107
3.	Zur Frage der Vorfindlichkeit des Glaubensinhaltes .....	(101)	112
IV.	Trinitarisches Sprechen von Gott .....	(104)	114
A)	»Steine statt Brot« .....	(104)	114
B)	»In Christus vor Gott stehen, heiÙt <geistlich« .....	(105)	115
1.	Trinitätslehre .....	(105)	116
2.	Christologie .....	(107)	118
3.	Pneumatologie .....	(114)	125
4.	Die formale Begrifflichkeit von Einheit und Unterscheidung .....	(116)	126
C)	Zur Logik der dogmatischen Grundformeln .....	(118)	128
1.	Die trinitarische Formel .....	(119)	128
2.	Die christologische Formel .....	(122)	132
3.	Die ekklesiologische Formel .....	(125)	135
 DRITTER HAUPTTEIL			
	Zur Frage nach der »Glaubensbegründung« .....	(127)	136
I.	Die Alternative von Glaube und Unglaube .....	(128)	137
A)	Das Glaubensärgernis an falscher Stelle .....	(128)	137
B)	»Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit« .....	(133)	142
1.	Streit um die Wirklichkeit im ganzen .....	(133)	142
2.	Der Streit zwischen Glauben und Unglauben als Streit um das Vorverständnis .....	(138)	146
3.	Der Streit zwischen Glaube und Unglaube als ein allein durch das Wort auszutragender Streit .....	(143)	151
C)	Der Streit zwischen Glaube und Unglaube als die einzigmogliche Ausgangssituation einer Verantwortung des Glaubens .....	(147)	155
II.	Die Glaubwürdigkeit des Glaubens .....	(154)	163
A)	Falsche Auffassungen von Glaubensbegründung .....	(155)	164
1.	Die Frage nach »Glaubensbeweisen« .....	(156)	164
2.	Die Verweigerung überhaupt aller Kriterien der Glaubwürdigkeit [XI>] .....	(159)	168
B)	Die »Schwäche« des Glaubens als seine Stärke .....	(162)	171
1.	Der Geheimnischarakter des Glaubens .....	(163)	172

2. Das Wunder des »verbum externum« .....	(167) 175
3. Jesu Auferstehung und die Wunder .....	(170) 179
4. Das nur im Glauben zu erkennende Faktum der Offenbarung .....	(178) 186
C) Die Fruchtbarkeit dieser Position für das katholische Glaubensverständnis .....	(181) 189
1. Ein »dissensus« zwischen Ebeling und katholischer Lehre? .....	(181) 189
2. Der Begriff der »Glaubwürdigkeit« .....	(182) 191
3. Die Bedeutung der Wunder .....	(185) 193
4. Das übernatürliche Formalobjekt des Glaubens .....	(187) 196
III. Die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens .....	(189) 197
A) Der Mißbrauch des moralischen Arguments .....	(189) 197
B) Der Zusammenhang zwischen Unglaube und Sünde .....	(191) 199
C) Folgerungen für die katholische Fundamentaltheologie .....	(197) 205
1. Die »unmögliche Situation« des Unglaubens .....	(197) 205
2. Biblische Begründung an Hand von 1 Kor 2, 4-16 .....	(205) 213
ZUSAMMENFASSENDE THESEN .....	(209) 216
Namenverzeichnis .....	(213) 219
Sachverzeichnis .....	(215) 220



### [XIII>] DIE THEOLOGISCHEN SCHRIFTEN VON GERHARD EBELING

Die im folgenden aufgezählten Arbeiten werden in unserer Untersuchung durch das kursive Stichwort zitiert.

1. Evangelische *Evangelienauslegung*. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Zehnte Reihe, Band I) München 1942.  
Vgl. 55.
  2. *Kirchenzucht*. Stuttgart 1947.
  3. Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 189) Tübingen 1947.  
Vgl. 71, *Tradition* 9-27.
  4. Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche. *ZThK* 47 (1950) 1-46.  
Vgl. 37, *Wort* 1-49.
  5. Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie. *ThLZ* 75 (1950) 235-246.  
Vgl. 37, *Wort* 50-68.
  6. Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas. *ZThK* 47 (1950) 383-391.  
Vgl. 71, *Tradition* 175-182.
  7. Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. *ZThK* (1951) 172-230.
  8. Zur Geschichte des konfessionellen Problems. *Ökumenische Rundschau* I (1952) 98-110.  
Vgl. 71, *Tradition* 41-55.
  9. Über Aufgabe und Methode der Konfessionskunde.  
Vgl. 71, *Tradition* 28-40.
  10. Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513. *ZThK* 50 (1953) 43-99.
  11. Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition. *ZThK* 50 (1953) 280-339.
  12. Die *Geschichtlichkeit* der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem. Drei Vorlesungen. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 207/208) Tübingen 1954.
  13. 2 Kor 4, 13-18 »Ganze Menschen«.  
*Predigten für jedermann* 1 (1954) Nr. 8.
  14. The Meaning of »Biblical Theology«.  
*Journal of Theological Studies* 6 (1955) 210-225.  
Desgl. in: *On the Authority of the Bible. Some Recent Studies* by L. Hodgson, C. F. Evans, J. Burnaby, G. Ebeling and D. E. Nineham, London 1960, 49-67.  
Übersetzt als »Was heißt »Biblische Theologie?«  
in 37, *Wort* 69-89.
- [XIV>]
15. Die »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe«.  
*ZThK* 52 (1955) 296-360.  
Desgl. in: *Die mündige Welt* II, München 1956, 12-73.  
Vgl. 37, *Wort* 90-160.
  16. Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen.  
37, *Wort* 161-191.

17. Theologie und Wirklichkeit.  
ZThK 53 (1956) 372-383.  
Desgl. in: Kirche und Verkündigung, Berlin 1960, 47-56.  
Vgl. 37, Wort 192-202.
18. Der feste Grund des Glaubens und die Erschütterungen unserer Zeit.  
*Universitas 11 (1956) 1241-1251.*
19. Lk 18,11-14 »Unglaube und Glaube«.  
Predigten für jedermann 4 (1957) Nr. 10.
20. Jesus und Glaube.  
ZThK 55 (1958) 64-110.  
Vgl. 37, Wort 203-254.
21. Was heißt *Glauben*?  
(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 216) Tübingen 1958.
22. Geist und Buchstabe.  
*RGG<sup>3</sup> II 1290-1296.*
23. Erwägungen zur Lehre vom Gesetz.  
ZThK 55 (1958) 270-306.  
Vgl. 37, Wort 255-293.
24. Dietrich Bonhoeffer.  
In: Kritik an der Kirche. Hrsg. v. H. J. Schultz. Stuttgart-Olten 1958, 313-318.  
Vgl. 37, Wort 294-299.
25. Luthers *Auslegung* des 44. (45.) Psalms.  
In: Lutherforschung heute. Hrsg. v. V. Vajta. Berlin 1958, 32-48.
26. Das Priestertum in protestantischer Sicht.  
71, *Tradition* 183-196.
27. Wort und Sprache.  
Neue Zürcher Zeitung 5. 3. 1959.  
Desgl. in: Protestantismus heute. Hrsg. v. F. Ryssel, Berlin 1959, 22-31.  
Desgl. als Anhang in 28; vgl. 69), *Wesen*.
28. Das *Wesen* des christlichen Glaubens.  
Tübingen 1959, <sup>2</sup>1960.  
Vgl. die Zitationen nach 69.
29. Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie.  
ZThK 56 (1959) Beiheft I, 14-30.  
Vgl. 37, Wort 300-318.
30. Wort Gottes und Hermeneutik.  
ZThK 56 (1959) 224-251.  
Vgl. 37, Wort 319-348.
31. Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott.  
In: Der Auftrag der Kirche in der Welt. Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil Brunner. Hrsg. v. P. Vogelsanger. Zürich-Stuttgart 1959, 19-40.  
Vgl. 37, Wort 349-371.
32. Weltliches Reden von Gott.  
In: Frömmigkeit in einer weltlichen Welt. Hrsg. v. H. J. Schultz, Stuttgart-Olten 1959, 63-73.  
Vgl. 37, Wort 372-380.
33. Mt 6, 9a »Unser Vater«.  
Predigten für jedermann 6 (1959) Nr. 10.  
Vgl. 67, *Gebet* 11-25.
34. Hermeneutik.  
*RGG<sup>3</sup> III 242-262.*
- [XV>]
35. Luther II: Theologie.  
*RGG<sup>3</sup> IV 495-520.*
36. Die Welt als Geschichte.  
In: Mensch und Kosmos. Eine Ringvorlesung der Theologischen Fakultät Zürich. Zürich-Stuttgart 1960, 103-114.  
Vgl. 37, Wort 381-392.
37. Wort und Glaube.  
Tübingen 1960, <sup>2</sup>1962, 3. durchgesehene und um ein Register erweiterte Aufl. 1968.

38. Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit.  
37, *Wort* 393-406.
  39. Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen.  
37, *Wort* 407-428.
  40. Theologische Erwägungen über das Gewissen.  
37, *Wort* 429-446.
  41. Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie.  
37, *Wort* 447-457.
  42. *Mut zum Leben*.  
In: *Kirche und Verkündigung*. Hrsg. v. H. Burgert und H. Ristow, Berlin 1960, 425-428.
  43. Die Evidenz des Ethischen und die Theologie.  
*ZThK* 57 (1960) 318-356.
  44. Mt 6,10a »Dein Reich komme«.  
Predigten für jedermann 7 (1960) Nr. 6.  
Vgl. 67, *Gebet* 35-46.
  45. Zwei Glaubensweisen.  
In: *Juden, Christen, Deutsche*. Hrsg. v. H. J. Schultz. Stuttgart 1961, 159-168.
  46. Hauptprobleme der protestantischen Theologie in der Gegenwart.  
*ZThK* 58 (1961) 123-136.
  47. Der Grund christlicher Theologie. Zum Aufsatz Ernst Käsemanns über »Die Anfänge christlicher Theologie«.  
*ZThK* 58 (1961) 227-244.
  48. Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie.  
*ZThK* 58 (1961) *Beiheft* 2, 119-124.
  49. Mt 6,9 b »Dein Name werde geheiligt«.  
Predigten für jedermann 8 (1961) Nr. 12.  
Vgl. 67, *Gebet* 26-34.
  50. Das Grund-Geschehen von Kirche.  
*MPTH* 51 (1962) 1-4.
  51. Wort Gottes und kirchliche Lehre.  
Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 13 (1962) 21-28  
Vgl. 71, *Tradition* 155-174.
  52. Theologie I. Begriffsgeschichtlich.  
*RGG*<sup>3</sup> VI 754-769.
  53. Theologie und Philosophie.  
I. Problemstrukturen, II. Historisch, III. Dogmatisch.  
*RGG*<sup>3</sup> VI 782-830,
  54. Tradition VII. Dogmatisch.  
*RGG*<sup>3</sup> VI 976-984.
  55. Vorwort zur Neuausgabe.  
*Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*.  
Darmstadt 1962, VII-VIII.  
Vgl. 1.
  56. Das Neue Testament und die Vielzahl der Konfessionen.  
71, *Tradition* 144-154.
  57. *Theologie* und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Band I) Tübingen 1962, <sup>2</sup>1963.
- [XVI>]
58. Mt 6,10 b »Dein Wille geschehe«.  
Predigten für jedermann 9 (1962) Nr. 9.  
Vgl. 67, *Gebet* 47-60.
  59. Rußland und das Abendland in konfessionsgeschichtlicher Sicht.  
71, *Tradition* 56-77.
  60. Luthers Reden von Gott.  
In: *Der Gottesgedanke im Abendland*. Hrsg. v. A. Schaefer, Stuttgart 1964, 35-53.  
Vgl. 61, *Luther* 280-309.
  61. *Luther*. Einführung in sein Denken.  
Tübingen 1964, <sup>2</sup>1965.

62. Preface to English Edition.  
*Word and Faith*.  
Philadelphia 1963, 9-11.
63. Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus.  
*MPTH 52 (1963)* 8-24.
64. Worthafte und sakramentale Existenz. Ein Beitrag zum Unterschied zwischen den Konfessionen.  
In: Jahrbuch des Evangelischen Bundes 1963, »Im Lichte der Reformation« Band VI, Göttingen 1963, 5-29.  
Vgl. 71, *Tradition* 197-216.
65. Erwägungen zum evangelischen Sakramentsverständnis.  
71, *Tradition* 217-226.
66. »Sola scriptura« und das Problem der Tradition.  
In: Ökumenischer Rat der Kirchen. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission. Hrsg. v. E. Skydsgaard und Lukas Vischer. Zürich 1963, 95-127, 172-183.  
Vgl. 71, *Tradition* 91-143.
67. Vom *Gebet*. Predigten über das Unser-Vater. Tübingen 1963. München-Hamburg 1967.  
Unsere Zitationen nach der letztgenannten Ausgabe.
68. The New Hermeneutic and the Early Luther.  
*Theology Today* 21 (1964) 34-46.
69. Vorwort.  
Das *Wesen* des christlichen Glaubens. München-Hamburg 1964, <sup>2</sup>1965, <sup>3</sup>1967.  
Unsere Zitationen nach dieser Ausgabe; vgl. 28.
70. Ist der konfessionelle Gegensatz auch ein philosophischer?  
71, *Tradition* 78-90.
71. Wort Gottes und *Tradition*. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen. (Kirche und Konfession, Band 7) Göttingen 1964.
72. *Zeit* und Wort.  
In: *Zeit* und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag. Hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen 1964, 341-356.  
Desgl. in: *Das Zeitproblem* im 20. Jahrhundert. Hrsg. v. R. W. Meyer, Sammlung Dalp Bd. 96, 1964, 342-361.
73. *Kerygma*.  
In: *Theologie für Nichttheologen* II. Hrsg. v. H. J. Schultz. Stuttgart 1964, 93-99.
74. Calvins Vermächtnis.  
*Reformatio* 13 (1964) 588-590.
75. Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin.  
*ZThK* 61 (1964) 283-326.
76. Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes.  
*ZThK* 62 (1965) 86-113.
77. Hermeneutische Theologie?  
*KidZ* 20 (1965) 484-491.
78. *Gott* und Wort.  
Tübingen 1966.
79. *Cognitio Dei et hominis*.  
In: *Geist* und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. H. Liebing und K. Scholder. Berlin 1966, 271-322.
- [XVII>]
80. Das Verständnis von *Heil* in säkularisierter Zeit.  
In: *Kontexte* Bd. IV. Hrsg. v. H. J. Schultz. Stuttgart-Berlin 1967, 5-14.
81. Das *Problem* des Natürlichen bei Luther.  
In: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche* bei Luther. Hrsg. v. I. Asheim. Göttingen 1967, 169-179.
82. »Ewiges Leben«.  
In: *Das Glaubensbekenntnis*. Aspekte für ein neues Verständnis. Hrsg. v. Gerhard Rein. Stuttgart-Berlin 1967, 67-71.
83. Psalm 8 »Der königliche Mensch«.  
Predigten für jedermann 14 (1967) Nr. 9.  
Vgl. 90, *Psalmenmeditationen*.
84. Verstehen und Verständigung in der Begegnung der Konfessionen.  
(Bensheimer Hefte 33) Göttingen 1967.

85. Gewißheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes.  
*ZThK 64 (1967) 282-324.*
86. Frei aus Glauben.  
(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 250) Tübingen 1968.
87. Profanität und Geheimnis.  
*ZThK 65 (1968) 70-92.*
88. Schleiermachers Lehre von den göttlichen Eigenschaften.  
*ZThK 65 (1968) 459-494.*
89. Frömmigkeit und Bildung. Zur 200. Wiederkehr von Schleiermachers Geburtstag.  
Neue Zürcher Zeitung 24. II. 1968.
90. *Psalmenmeditationen.*  
Tübingen 1968.
91. Was heißt: Ich glaube an *Jesus Christus*?  
In: Was heißt: Ich glaube an *Jesus Christus*? Hrsg. v. der Evangelischen Landessynode in Württemberg. Stuttgart 1968, 38-77.

[XVIII>]

### [XIX>] Abkürzungen

Die folgenden Abkürzungen verweisen auf die jeweils angegebene Nummer in der voranstehenden Bibliographie:

Auslegung = 25  
 Cognito = 79  
 Evangelienauslegung = 1  
 Frei = 86  
 Gebet = 67  
 Geschichtlichkeit = 12  
 Glauben = 21  
 Glaubensweisen = 45  
 Gott = 78  
 Heil = 80  
 Jesus = 91  
 Kerygma = 73  
 KidZ = Kirche in der Zeit  
 Kirchengzucht = 2  
 Leben = 82  
 Luther = 61  
 MPTh = Monatsschrift für Pastoraltheologie  
 Mut = 42  
 Problem = 81  
 Psalmenmeditationen = 90  
 RGG<sup>3</sup> = Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1957 ff  
 Tradition = 71  
 Wesen = 69  
 Word = 62  
 Wort = 37  
 Zeit = 72  
 ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

[XX>]

## ERSTER HAUPTTEIL

## DIE VORAUSSETZUNGEN DES GLAUBENS

Die katholische Fundamentaltheologie setzt zumeist mit der Frage nach den »praeambula fidei« ein<sup>1</sup>. Damit sind diejenigen Wahrheiten gemeint, die vorgängig zur Glaubenzustimmung durch die Vernunft sicherzustellen sind und dann von der christlichen Verkündigung als außer Diskussion stehend vorausgesetzt werden können<sup>2</sup>. Es handelt sich im wesentlichen um drei Aussagenkomplexe: Gott existiert; eine Offenbarung Gottes ist möglich; weil eine solche Offenbarung tatsächlich ergangen ist, ist der Mensch zu ihrer Annahme verpflichtet. Die Notwendigkeit einer solchen »praeambula-fidei«-Lehre wird damit begründet, daß sich andernfalls der Glaube nicht vor der Vernunft verantworten ließe; er erschiene vielmehr als ein willkürlicher, beliebiger Glaube ohne verbindlichen Anspruch.

Ebelings Kritik an der traditionellen »praeambula-fidei«-Lehre richtet sich vornehmlich gegen ihr Verständnis im Sinn einer »simplen, propädeutischen Vorstufe« zum christlichen Glauben<sup>3</sup> oder einer natürlichen Theologie, die »einen allgemeinen metaphysischen Unterbau«<sup>4</sup> für die Verkündigung darstellen soll. Damit will er jedoch nicht einfachhin die Lehre von den Voraussetzungen des Glaubens bestreiten. Seine Kritik hat vielmehr das Ziel, »in neuer Weise das tiefe theologische Recht dessen zu erfassen [...], was mit dem Begriff *praeambula fidei* gemeint ist: nämlich daß die Botschaft von Gott nicht in dem Sinne Gott herbeibringt, daß er als etwas Zusätzliches zur bisherigen Wirklichkeit des Menschen hinzugefügt würde. Gott kann als das, was den Menschen unbedingt angeht, nur dann verkündigt werden, wenn er als das verkündigt werden kann, was schon immer zur Wirklichkeit des Menschen gehört, darum aber auch in seinem Schon-Sein beim Menschen in irgendeiner Weise verifizierbar ist. Das heißt: mit dem Gebrauch des Wortes ›Gott‹ muß der Mensch auf etwas hin angesprochen sein, was irgendwie sinnvoll verstehbar und im Zusammenhang der Wirklichkeitserfahrung diskutierbar ist. Insofern ist mit Entschiedenheit zu betonen, daß die christliche Verkündigung nicht voraussetzungslos ergeht.«<sup>5</sup>

Gott kann nur [2>] dann dem Menschen verkündet werden, wenn er in verborgener Weise schon immer bei ihm ist; aber weil Gott nur in verborgener Weise schon immer beim Menschen ist, tritt die Verkündigung davon in einen prinzipiellen Gegensatz zu jeder Weise, wie sich der Mensch von sich aus versteht<sup>6</sup>. Wegen ihrer Unerfindbarkeit

<sup>1</sup> [1>] Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I q. 2 a. 2 ad 1: » ... Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos; sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.« – Eine lehramtliche Bestätigung hat die Lehre von den »praeambula fidei« vor allem im I. Vaticanum gefunden: »Ut nihilominus fidei nostrae ›obsequium rationi consentaneum‹ [Rom. 12, 1] esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata« (Dz-S 3009).

<sup>2</sup> Vgl. MPTH 52 (1963) 18.

<sup>3</sup> Wesen 68.

<sup>4</sup> Wort 350.

<sup>5</sup> MPTH 52 (1963) 19.

<sup>6</sup> [2>] Vgl. Heil 11.

ist sie geschichtlich par excellence. Es ist geradezu eine hermeneutische Grundregel für die Suche nach dem rechten Glaubensverständnis in bezug auf die Weltwirklichkeit, daß dieses gegenüber *jeder* dem Menschen von sich aus denkbaren Möglichkeit noch einmal eine Alternative darstellen müsse und nur unter dieser Bedingung den Anspruch erheben könne, wirkliches Glaubensverständnis zu sein.

#### A) Ebelings Kritik an der traditionellen »praeambula-fidei«-Lehre

Im einzelnen erhebt Ebeling in einer gewissen Entsprechung zur Aufgliederung der traditionellen »praeambula-fidei«-Lehre in drei Aussagenkomplexe einen dreifachen Einwand:

1. *Es gibt keine neutrale Gotteserkenntnis vorgängig zur Anerkennung Gottes im Glauben.* »Die Bejahung der Existenz Gottes im Sinn eines bloßen Praeambulum fidei ist [...] im Grunde sinnlos und gar nicht zumutbar. Zumutbar ist die Bejahung der Existenz Gottes nur in der Weise, daß der Glaube an Gott schlechthin mit allem, was das heißt, zugemutet wird.«<sup>1</sup> Denn Gott ist von vornherein als der Inbegriff dessen zu verstehen, demgegenüber keine Neutralität möglich ist. Von Gott kann nicht »anders die Rede sein als so, daß er den Menschen schlechterdings angeht«<sup>2</sup> Zwar gibt es »in der Tat eine Gotteserkenntnis der Vernunft. Wie sollte auch das Reden von Gott ausnahmslos alle Menschen angehen und den Charakter strengster Verbindlichkeit haben, wenn es nicht etwas beträfe, was im Menschsein des Menschen immer schon gegenwärtig ist als das, was ihn umtreibt, in Atem hält und in Frage stellt. Aber es kann sich nun nicht um zusätzliche Überhöhung und Vervollkommnung natürlicher Gotteserkenntnis zur übernatürlichen durch die Offenbarung handeln. Der Glaube widerspricht vielmehr dem Wunschenken der Vernunft, deren Gotteserkenntnis das Herausgefordertsein zum Suchen nach Gott ins Finstere hinein ist.«<sup>3</sup> Für Ebeling gibt es in dem Sinn keine natürliche Gotteserkenntnis, daß der Glaube ihr gegenüber nur etwas zusätzlich Hinzukommendes darstellen würde, ohne sie selbst grundlegend neu zu bestimmen. Denn dann wäre der Glaube nur eine Ergänzung zu einem vorausgesetzten Bestand und nicht mehr die Entscheidung über das Ganze der Existenz.

2. Die traditionelle Lehre von den »praeambula fidei« steht nach Ebelings Auffassung in der *Gefahr, die theologische Wahrheit in die Struktur metaphysischer Wahrheit einpassen zu wollen und dadurch die Geschichtlichkeit der Sache der Theologie abzuschwächen*<sup>4</sup>. Dieser Einwand hängt mit dem erstgenannten zusammen: Die Offenbarung darf nicht als bloße Überhöhung und Vervollkommnung eines bereits vorhandenen Bestandes, den man als ihren »materialen Unterbau«<sup>5</sup> ansehen kann, [3>] aufgefaßt werden. Gegenüber der Meinung, »daß dem Worte Gottes immer schon ein Analogon vorgegeben ist, eine, wie man dann sagt, »natürliche« Gotteserkenntnis, an die die offenbarte Gotteserkenntnis anknüpft, eine Verstehensvoraussetzung, auf die das Wort Gottes sich bezieht«<sup>6</sup>, gibt reformatorisches Glaubensverständnis zu bedenken, daß dadurch »das Wunder, die Unverfügbarkeit, die alles neu machende Kraft,

<sup>1</sup> Wort 362.

<sup>2</sup> Luther 287.

<sup>3</sup> Ebd. 263.

<sup>4</sup> Vgl. RGG<sup>3</sup> VI 763.

<sup>5</sup> Vgl. RGG<sup>3</sup> VI 819.

<sup>6</sup> [3>] Gott 80.

der Gnadencharakter des Wortes Gottes abgeschwächt wird. Es wird zu einem Wort, das seinen Kontext nur ergänzt und das deshalb gar nicht im strengen Sinne Wort Gottes zu heißen verdient.«<sup>1</sup> Ein solches Wort, das sich einem unabhängig von ihm erkennbaren Erwartungshorizont vollkommen einpaßt, wäre gegenüber dem mitgebrachten Selbstverständnis des Menschen nichts grundsätzlich Neues. Man wäre nicht unbedingt darauf angewiesen, diesem Wort geschichtlich zu begegnen. Der Glaube wäre damit eine dem Menschen bereits von sich aus zugängliche Deutung der Welt. Damit nicht ein solcher Eindruck entsteht, bedarf die traditionelle Lehre von den »praeambula fidei« einer näheren Nuancierung. Umgekehrt darf jedoch nicht ausgeschlossen werden, daß der Glaube Voraussetzungen hat. Die faktische Wirklichkeit des Menschen ist die wahre Voraussetzung des Glaubens, denn sie ist das Woraufhin der Botschaft von Gott. Aber diese Botschaft tritt nicht ergänzend hinzu, sondern bringt die eigentliche Wahrheit der vorausgesetzten Wirklichkeit des Menschen ans Licht, wie sie von Gott her zu beurteilen ist.

3. *Da die Verkündigung des Glaubens nach ihrem Selbstverständnis jeden Menschen überhaupt ansprechen und beanspruchen will, können weder Theismus noch Religiosität eine Vorbedingung für das Verständnis der Verkündigung sein.* Die traditionelle »praeambula-fidei«-Lehre läuft Gefahr, der Universalität des Anspruchs der Glaubensverkündigung zu widersprechen, obwohl sie gerade zur Begründung dieser Universalität entworfen ist. Es ist nach Ebelings Meinung ein Irrtum zu glauben, daß die christliche Botschaft es gar nicht direkt mit dem Atheismus zu tun habe, sondern erst der Atheismus widerlegt werden müsse, bevor man die christliche Verkündigung anbringen kann<sup>2</sup>. Dieser Einwand richtet sich gegen die Stellung des dritten Aussagenkomplexes im Ganzen der »praeambula-fidei«-Lehre, wonach man sich erst dann mit der christlichen Botschaft zu beschäftigen braucht, wenn zuvor die Existenz Gottes und die metaphysische Möglichkeit einer Offenbarung bewiesen worden ist. Die Botschaft von Gott kommt für Ebeling allein in der christlichen Verkündigung selbst als das zur Geltung, was sie sein will. Ganz abgesehen von der Möglichkeit, wäre es gar nicht sinnvoll, »die Menschen zunächst zum Glauben an Gott zu bringen, als Vorbedingung eines darauf dann aufbauenden Glaubens an Jesus Christus«<sup>3</sup>. Sonst wäre ja »Jesus nicht da für die Gottlosen«<sup>4</sup>. Aus dem gleichen Grund ist auch Religiosität »nicht eine Vorbedingung für das Verständnis der biblischen Botschaft«<sup>5</sup>. Gegenüber der Verkündigung des christlichen Glaubens stehen außerchristliche Religionen in keiner grundsätzlich anderen Situation als sonstige Weltanschauungen überhaupt, einschließlich des Atheismus<sup>6</sup>. Ob religiös oder nicht-religiös, es ist der so oder so be-[4>] bestimmte Mensch selbst, dem der Glaube zu verkünden ist. Die Voraussetzungen des Glaubens sind deshalb nicht als eine Art Präparierung des Menschen zu verstehen.

Nach der Formulierung dieser drei Einwände gegen die traditionelle »praeambula-fidei«-Lehre konnte es auf den ersten Blick scheinen, als bliebe nichts anderes mehr übrig, als es mit der sich spontan aufdrängenden Alternative dazu zu versuchen: »Unter schroffer Ablehnung aller Weisen natürlicher Gotteserkenntnis läßt man allein durch das Wort Gottes den Gebrauch des Wortes »Gott« ermöglicht sein. Anders zu

---

<sup>1</sup> Ebd. 80f.

<sup>2</sup> MPTH 52 (1963) 18.

<sup>3</sup> Theologie 25.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Wort 132.

<sup>6</sup> Vgl. Wort 291.



verfahren, wird als Verwandlung der Theologie in Anthropologie verurteilt, als vergeblicher Versuch, von außen in den Zirkel des Wortes Gottes einzudringen.«<sup>1</sup> Es könnte scheinen, daß man nur mit dieser Alternative der Unverfügbarkeit und dem Gnadencharakter des Wortes Gottes gerecht werden kann. Aber die Folge einer solchen Konzeption würde nach Ebeling nur darin bestehen, »daß der Bezug des Wortes Gottes zur Erfahrung, zu der den Menschen als Menschen angehenden Wirklichkeit, zur Welt und zur Geschichte problematisch wird. Es droht ein Offenbarungspositivismus, der nun erst recht das Wort Gottes zu einer – noch dazu unmotivierten – Ergänzung werden läßt.«<sup>2</sup> Ebelings eigene Auffassung ist also auch von dieser Lösung verschieden. »Rechte Theologie fügt sich nicht in den Schematismus dieser Positionen, die an falschen Antithesen und schiefen Frontstellungen leiden.«<sup>3</sup>

#### B) Die positive Wiederaufnahme des Anliegens der »praeambula-fidei«-Lehre

Ebeling faßt seine eigene Stellungnahme folgendermaßen zusammen: »Was als Gottes Wort überliefert ist, kann [...] nur dann als Wort Gottes verstanden werden, wenn es an dem Menschen und dessen Welt den Kontext hat, in den hinein es Verborgenes ansagt; nicht beliebiges Verborgenes, sondern dasjenige, was als Verborgenes und so Angesagtes, kurz: als die Wahrheit über das Menschsein des Menschen entscheidet. Die Tradition des Wortes Gottes tritt also nicht beziehungslos zu unserer Erfahrung hinzu oder als deren Ergänzung, als Verdrängung unserer Wirklichkeit oder als deren Verbrämung. Sie will uns vielmehr in bezug auf unser Sein in der Welt verifizieren [...], »wahr machen«, zur Wahrheit bringen.«<sup>4</sup>

Die Voraussetzung des Glaubens ist also einfach *der Mensch selbst* in der Welt. An ihn wendet sich die Verkündigung, indem sie ihm seine eigene tiefste Wirklichkeit offenbart, die darin besteht, daß er sich von Gott geliebt wissen darf. »Betrifft der Glaube das Personsein des Menschen, entscheidet er darüber, wer ich bin vor Gott (nämlich einer, bei dem Gott ist), so ist er nie ohne all das, was ich konkret bin, und nur in Beziehung auf dies.«<sup>5</sup> Eine solche Wendung der »praeambula-fidei«-Lehre unterscheidet sich von der herkömmlichen Auffassung vor allem darin, »daß es sich nicht um den Nachweis eines dem Menschen von Natur angeborenen Wissens um Gott handelt, sondern um das Ernstnehmen der faktischen Wirklichkeitserfahrung [5>] als des Woraufhin der Botschaft von Gott, d. h. als des Grundes ihrer Notwendigkeit.«<sup>6</sup> Deshalb muß Fundamentaltheologie, wenn es in ihr um den Grund der Notwendigkeit der Botschaft von Gott gehen soll, den Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit zur Sprache bringen.

Mit der konkreten Wirklichkeit des Menschen, wie sie ihm in seiner eigenen Erfahrung zugänglich ist, hat es nach reformatorischer Terminologie die Predigt des »Gesetzes« zu tun, ohne die das »Evangelium«, also die Verkündigung des Glaubens gar nicht als Evangelium verstanden werden kann<sup>7</sup>. Die Unterscheidung von Gesetz und

<sup>1</sup> [4>] Gott 81.

<sup>2</sup> Wort 81.

<sup>3</sup> Ebd. 82.

<sup>4</sup> Gott 82f.

<sup>5</sup> Wesen 154.

<sup>6</sup> [5>] MPTTh 52 (1963) 19.

<sup>7</sup> Vgl. Wort 140.

Evangelium ist deshalb geeignet, die eigentliche Bedeutung einer »praeambula-fidei«-Lehre zur Geltung zu bringen. Die gegebene Voraussetzung, auf die allein hin die christliche Verkündigung geschehen kann, »ist der von der Wirklichkeit angegangene Mensch, der Mensch unter dem Gesetz«<sup>1</sup>. Das »Gesetz« ist dabei geradezu identisch mit der Wirklichkeit des Menschen selbst<sup>2</sup>, wie sie auch abgesehen vom Glauben erkannt werden kann. Das »Gesetz« ist zunächst und eigentlich die faktische Wirklichkeit des Menschen, und die Predigt des »Gesetzes« zeigt nach Luther nur solche Dinge auf, »quae iam existunt in natura humana«<sup>3</sup>. Die Predigt des »Evangeliums« tritt nun allerdings »nicht zu einer vorgegebenen und davon unberührten Predigt des Gesetzes hinzu, sondern die Predigt des Gesetzes selbst wird von der Predigt des Evangeliums her alteriert«<sup>4</sup>, d. h., die Wirklichkeit des Menschen wird im ganzen gleichsam unter ein anderes Vorzeichen gestellt und in einer neuen Weise verstanden, die nur vom »Evangelium« her möglich ist. Vom Evangelium her wird nämlich deutlich, daß das Gesetz nicht die Gemeinschaft mit Gott zu bringen vermag. Das Evangelium spricht den Menschen an, der in seiner radikalen Fraglichkeit schon immer von Gott angegangen ist. Aber »wie auch immer der Mensch dieses Angangensein vom Geheimnis der Wirklichkeit deutet – das Wort Gottes behaftet ihn dabei, daß er in jedem Fall seine Grundsituation so oder so verdeckt, nicht mit sich selbst identisch und darum auch nicht in der Wahrheit ist und so auch der Freiheit erman gelt, im Einklang und Frieden mit dem Geheimnis zu sein, das allein des Menschen mächtig ist.«<sup>5</sup> In diesem Sinn ist der Mensch, der von sich aus keine Gemeinschaft mit Gott zu haben vermag, also der gottlose Mensch, die Voraussetzung des Evangeliums, in dem Gott sich ihm zusagt. Es geht im Glauben um die Rechtfertigung des Sünders.

Daß die konkrete Wirklichkeit des Menschen die Voraussetzung des Evangeliums ist, bedeutet somit nicht, daß sich das Evangelium aus der Wirklichkeit des Menschen herleiten läßt, sondern nur, daß es sich auf diese Wirklichkeit bezieht und allein in der Konfrontation mit ihr wirklich als Evangelium verstanden werden kann. Wenn die Glaubensverkündigung als ihren Adressaten den Menschen voraussetzt, dann ist damit nicht ein fraglos in sich selbst konstituierter Mensch gemeint, sondern der radikal fragliche Mensch, dessen Fraglichkeit in ihrer wahren Bedeutung überhaupt erst durch die Glaubensverkündigung aufgedeckt wird. »Der Glaube ist nicht in eine [6>] von vornherein feststehende Wirklichkeit des Menschseins wie in einem vorgegebenen Rahmen in der ihm zukommenden Stelle einzuzeichnen, so daß dem Glauben eine vom Menschen hergeleitete und darum im Rahmen seiner Möglichkeiten bleibende Wirklichkeit zukäme.«<sup>6</sup> Wenn »der Mensch, wie er faktisch vorgegeben ist in seinem Gefordertsein und immer schon Gehandelthaben«, Verstehensbedingung der Glaubensverkündigung sein soll, so darf dies »nicht dahin mißverstanden werden, als sei der Mensch samt der ihn einschließenden Wirklichkeit zunächst einmal unabhängig von der Glaubensverkündigung zu interpretieren in pauschaler und unkritischer Übernahme seines so oder so bestimmten profanen Selbstverständnisses. Soll die Glaubensverkündigung Sinn haben, so muß sie diesen ihren Sinn und damit ihre Notwendigkeit gerade in der Erhellung jener vorgegebenen Wirklichkeit erweisen.«<sup>7</sup> Der

---

<sup>1</sup> MPT<sub>h</sub> 52 (1963) 19.

<sup>2</sup> Vgl. Wort 144.

<sup>3</sup> Vgl. Wort 290; Luther WA 39,1; 361,30.

<sup>4</sup> Wort 141.

<sup>5</sup> Gott 83.

<sup>6</sup> [6>] Wesen 113.

<sup>7</sup> ZThK 57 (1960) 327.

Glaube will nicht etwas sein, »was sich von der Basis der in ihrem Bestand gesicherten Existenz aus vollzöge und darum nur ein einzelner Akt wäre, der im Sein der Existenz gründete. Vielmehr ist der Glaube das, worin der Existenz ihr Gegründetsein widerfährt.«<sup>1</sup> Nicht der Glaube ist somit in einen vorgegebenen Rahmen einzuordnen, sondern er selbst wird zum tragenden Grund für das Ganze der Wirklichkeit.

Für Ebeling ist also der Glaube weder »eine unverbindliche Zutat zum Menschsein, ein phantasievoller religiöser Überbau«<sup>2</sup> noch umgekehrt »aus allgemeinen Möglichkeiten des Menschseins« abzuleiten<sup>3</sup> und stellt deshalb auch nicht einfach »die Bestätigung und Erfüllung vorhandener Wünsche und Sehnsüchte«<sup>4</sup> dar. »Denn was sollte die christliche Verkündigung überhaupt, wenn sie nicht in Gegensatz träte zu dem, wie sich der Mensch von sich aus versteht«<sup>5</sup> Aber gerade so muß sich die Verkündigung auf eine Grundgegebenheit des Menschseins, die wir vorläufig als die Fraglichkeit des Menschen bezeichnen können, beziehen und sich an ihr verifizieren. Die Glaubensverkündigung bringt die wahre Bedeutung dieser Fraglichkeit überhaupt erst ans Licht. Scholastische Terminologie aus reformatorischer Sicht interpretierend sagt Ebeling: »Das ist die Natur des Menschen«, den die Glaubensverkündigung voraussetzt, »daß er sein Ziel nicht in sich selbst hat als eine ihn notwendig bestimmende Anlage. Es ist die Natur des Menschen, in sich selbst etwas Unfertiges, Unbestimmtes, Zielloses, Problematisches zu sein. Deshalb ist es die Natur des Menschen, über sich selbst hinauszumüssen, ohne doch von Natur über sich selbst hinauszukönnen. Die Natur des Menschen ist Widerspruch in sich. Sie kann nicht mit sich selbst zufrieden sein, kann aber ebensowenig aus sich selbst heraus über sich selbst hinauswachsen zum Übernatürlichen. Die Natur des Menschen schreitet nach dem Übernatürlichen. Es wäre geradezu unnatürlich, wenn die menschliche Natur in sich selbst Genüge fände. Aber die Natur des Menschen verwehrt zugleich den Schritt ins Übernatürliche. Sie bringt nichts anderes zustande als das Natürliche, nur das Vorläufige, nicht das Endgültige, nicht das Frieden und Heil Gewährende.«<sup>6</sup> Daß dies die Natur des [7>] Menschen sei, soll gerade durch den Begriff des Übernatürlichen als einer Zusammenfassung der Verkündigung des christlichen Glaubens verdeutlicht werden.

---

<sup>1</sup> Wort 216.

<sup>2</sup> Luther 166.

<sup>3</sup> RGG<sup>3</sup> VI 827.

<sup>4</sup> Heil 11.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> ZThK 61 (1964) 324. Diese Äußerung steht in einer überraschenden Nähe zu dem Grundansatz des Übernatürlichen als des »nécessaire et impossible«, den *Maurice Blondel* entwickelt hat: »Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel: l'action de l'homme passe l'homme; et tout l'effort de sa raison, c'est de voir qu'il ne peut, qu'il ne doit pas s'y tenir.« (L'Action [1893], Paris <sup>2</sup>1950, 388). Blondel hat damit recht, daß eine Offenbarung zwar von außen kommen muß, aber das Innere des Menschen nur kraft einer vorgängigen Entsprechung (»en vertu d'une convenance préalable«, ebd.) zu erreichen vermag. Blondel hat sich jedoch zumindest in diesem Werk keine Rechenschaft darüber gegeben, woher er den Begriff des Übernatürlichen nimmt. Wo man mit der Frage nach dem Übernatürlichen konfrontiert ist, läßt sich tatsächlich zeigen, daß man es von sich aus nicht legitim ausschließen kann. Aber diese Fragestellung selbst entsteht nicht spontan, sondern verdankt sich der Verkündigung des Glaubens, die uns aus der Geschichte erreicht. Blondel dagegen scheint zu meinen, daß die Frage nach dem Übernatürlichen aus einer »initiative interne« (S. 397) hervorbricht. Er erkennt nicht, daß sein ganzes Bemühen den Anstoß durch die Konfrontation mit der Verkündigung des Glaubens voraussetzt. Im übrigen ist zu beachten, daß aus der Erfahrung des Menschen, mit sich selbst fertig werden zu müssen und dies doch nicht zu können, noch nicht die Tatsächlichkeit des Übernatürlichen folgt. Dazu sagt Ebeling: »Es genügt keine postulierte Notwendigkeit, sondern es bedarf einer

Der inhaltlichen Entfaltung der traditionellen »praeambula-fidei«-Lehre in die Aussagen, daß Gott existiert, eine Offenbarung möglich ist und auch tatsächlich stattgefunden hat, entspricht bei Ebeling im Horizont dessen, daß die Glaubensverkündigung den Menschen auf sein Menschsein hin ansprechen will, und deshalb bezeichnenderweise in umgekehrter Reihenfolge, die Aufstellung von drei *formalen* Leitlinien für das Verständnis des Glaubens. Ebeling bezeichnet sie als drei »allgemeinste Voraussetzungen theologischen Denkens überhaupt«<sup>1</sup>, die sich gegenseitig bedingen und nicht voneinander getrennt werden können<sup>2</sup>.

1. Verantwortung des Glaubens stellt zunächst vor die Frage, ob die eigenen Vorstellungen vom Glauben wirklich dem entsprechen, worum es im Glauben selbst geht. Verantwortung des Glaubens hält sich deshalb an die *Herkunft des Glaubens* in seiner ursprünglichen Bezeugung in der Geschichte. So betrifft die erste Voraussetzung theologischen Denkens die Rechenschaft über das Woher des christlichen Glaubens: »Im theologischen Denken geht es um Jesus Christus.«<sup>3</sup> Diese erste Grundregel für Theologie stellt vor das Problem, wie uns der Anspruch Jesu als einer Größe der geschichtlichen Vergangenheit überhaupt zu erreichen vermag<sup>4</sup>. Daß wir mit Jesus konfrontiert sind, verdanken wir einer Tradition, die uns auf ihn verweist und der es gerecht zu werden gilt. Diese Herausforderung trifft Gläubige und Ungläubige gleichermaßen, denn für beide Seiten könnte es sein, »daß sich bei genauerer Prüfung die Dinge sehr anders darstellen, als man bisher meinte«<sup>5</sup>. Es könnte deutlich werden, »wie tief unser Mißverstehen und Nichtverstehen ist, und zwar gleichermaßen bei denen, die den christlichen Glauben bejahen, wie bei denen, die ihn ablehnen«<sup>6</sup>. Es liegt auch [8>] im Interesse derer, die den Glauben ablehnen, mit dem wirklichen Glauben konfrontiert zu werden und nicht mit einem Mißverständnis des Glaubens. Deshalb setzt die Verkündigung des Glaubens beim Hörer nicht Glauben voraus, wohl aber die Bereitschaft, sich mit dem Glauben auseinanderzusetzen, also »das Bewegtsein von der Frage nach dem Glauben und eben deshalb die Bereitschaft zum Denken«<sup>7</sup>, oder noch genauer: Es ist der Verkündigung des Glaubens darum zu tun, das Fragen nach dem Wesen des Glaubens so radikal durchzuhalten, daß auch der Hörer in die Offenheit des Fragens hineingenommen wird<sup>8</sup>. Mit dieser ersten Voraussetzung theologischen Denkens ist auch grundsätzlich das Recht historisch-kritischen Vorgehens anerkannt. Ebeling formuliert in bezug auf die Bibelkritik: »Der Skopus historisch-kritischer Methode liegt [...] letztlich in der Selbstkritik des Interpreten angesichts aller denkbaren Möglichkeiten der Selbsttäuschung in bezug auf das, was der biblische

---

sich ereignenden, sich durchsetzenden Notwendigkeit, die sich als Notwendend erweist« (ZThK 57 [1960] 348).

<sup>1</sup> Wort 98.

<sup>2</sup> Vgl. Wort 128.

<sup>3</sup> Wort 98.

<sup>4</sup> Daß wir diese in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nur in unmittelbar christologischem Sinn erläuterte Grundregel auf das Traditionsproblem überhaupt anwenden, dürfte der Intention Ebelings entsprechen. Er stellt an anderem Ort ausdrücklich diesen Zusammenhang her: »Die Frage, wie uns denn der Glaube vorgegeben ist, beantworten wir vorläufig so: Er ist uns überliefert, nämlich von Jesus her und untrennbar von Jesus. Denn die Überlieferung von Jesus Christus ist die Glaubensüberlieferung« (Wort 393).

<sup>5</sup> Wesen 10.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> [8>] Wort 393f.

<sup>8</sup> Wesen 11.

Text will.«<sup>1</sup> Denn Glaube ist nicht mit unkritischer Gutgläubigkeit zu verwechseln, »die alles Überlieferte so nimmt – nicht wie es ist, sondern wie es ihr dünkt«<sup>2</sup>.

Strukturell entspricht diese erste Voraussetzung theologischen Denkens, daß man sich an die Herkunft des Glaubens halten solle, dem Bemühen der »praeambula-fidei«-Lehre, das tatsächliche Ergangensein einer Offenbarung aufzuweisen; sie steht jedoch unter dem Zeichen eines anderen Offenbarungsverständnisses, in dem man nicht vom Menschen, an den sich die Offenbarung richtet, absehen kann. Es handelt sich deshalb nicht um eine inhaltliche Voraussetzung, sondern sie ist formaler Art. Es wird vorausgesetzt, daß sich der Hörer nicht von vornherein der Frage verschließt, worum es im Glauben überhaupt geht. Es ist dann die Aufgabe der Glaubensverkündigung selbst, zur Sprache zu bringen, welchen Sinn das Wort »Gott« hat.

2. Die zweite Grundregel theologischen Denkens lautet: »Respektierung des Gebots der intellektuellen Redlichkeit.«<sup>3</sup> Diese Forderung betrifft das Verhältnis von Glauben und Vernunft. Verantwortung des Glaubens schließt aus, daß man dem Glauben auf Kosten der legitimen Autonomie der Vernunft gerecht zu werden versucht; ebenso würde sich eine Verantwortung des Glaubens als unmöglich erweisen, wenn man der Vernunft nur auf Kosten des Glaubens gerecht werden könnte. »Der recht verstandene christliche Glaube fordert und fördert den rechten Gebrauch der legitimerweise autonomen Vernunft im Sinne und in den Grenzen dieser Autonomie. Insofern ist der christliche Glaube, wenn auch nur indirekt, am Gesamtbereich des menschlichen Lebens interessiert; nicht nur an den sogenannten Dingen des Glaubens, sondern auch an den Dingen, die der autonomen Vernunft unterworfen sind, und zwar in dem Sinne interessiert, daß die Vernunft hier wirklich vernünftig und gemäß sei, d. h. vernehme und vernehmbar mache, was die Dinge besagen. Der Glaube kann und muß gegebenenfalls in dieser Hinsicht gegen menschliche Unvernunft zum Anwalt der Vernunft werden und das Gebot der intellektuellen Redlichkeit auf allen Gebieten des menschlichen Lebens einschärfen.«<sup>4</sup> Ein Ausweichen des Glaubens vor der eigenen Wirklichkeit des Menschen und ihrer »relativen Autonomie«<sup>5</sup> würde [9>] deshalb stets ein Mißverständnis des Glaubens selber bedeuten. Gerade weil der Glaube es mit dem Gewissen zu tun hat, soll der Glaube »die Vernunft nicht gängeln, vielmehr frei machen zu der Zucht des Vernünftigen. Es ist unerträglich, ja gottlos, wenn Reden von Gott seine Zuflucht nimmt zu Lügen, weil man das, was vor der Welt unzweifelhaft wahr ist, törichterweise als gefährlich ansieht für die Wahrheit Gottes.«<sup>6</sup> Zwischen wahrer Vernunft und wahren Glauben kann kein Widerspruch bestehen.

Strukturell entspricht, in anderem Verstehenshorizont, die Forderung nach intellektueller Redlichkeit der Bemühung der »praeambula-fidei«-Lehre, vor dem Forum der Vernunft die Möglichkeit einer Offenbarung aufzuweisen. Aber in diesem neuen Verständnis wird deutlich, daß im Grunde erst der Glaube selbst die Autonomie der Vernunft zu ihrer letzten Konsequenz und Radikalität bringt.

---

<sup>1</sup> Wort 451.

<sup>2</sup> Jesus 46.

<sup>3</sup> Wort 104.

<sup>4</sup> Ebd. 111f.

<sup>5</sup> Wort 31.

<sup>6</sup> [9>] Wort 379f.

3. Als die dritte Grundvoraussetzung der Theologie bezeichnet Ebeling »die Ausrichtung auf die Aufgabe der Verkündigung«<sup>1</sup>. Verantwortung des Glaubens impliziert, daß sie grundsätzlich zugleich Verantwortung für andere ist. Es muß ihr Kriterium sein, daß sie in letzter Hinsicht dem Mitmenschen dient und so das gerade Gegenteil von Selbstverteidigung ist. Dies ist der universale Anspruch des Glaubens, daß er für jeden Menschen als Menschen heilbringend sein will. Deshalb muß der Glaubende zum Anwalt des Ungläubigen werden.

Auch hier scheint eine Strukturentsprechung zur »praeambula-fidei«-Lehre zu bestehen, wenn diese meint, die Anerkennung der Existenz Gottes voraussetzen zu müssen. Dieser Zusammenhang erhellt, wenn Ebeling etwa formuliert: »[...] allein durch die Gegenwart Gottes ist unter den Menschen Gott gedient. Und allein durch die Gegenwart Gottes ist den Menschen letztlich gedient.«<sup>2</sup> In der Bemühung um die Interpretation des Glaubens in Hinsicht auf seinen universalen Anspruch geht es der hermeneutischen Theologie im Grunde um das Gottesverständnis. Deshalb spricht Ebeling immer wieder von dem, was den Menschen »letztlich, d. h. vor Gott«<sup>3</sup>, angeht. Die Sache der Theologie ist Gott; aber sie wird erst dann wirklich gesagt, wenn sie dem Menschen zugesagt wird<sup>4</sup>. So tritt bei Ebeling in etwa an die Stelle eines »Gottesbeweises«, wie er in der traditionellen »praeambula-fidei«-Lehre vorgesehen ist, die formale Forderung, den Glauben auf seinen universalen Anspruch hin zu interpretieren. Es geht in der Verkündigung um den Dienst am Menschen, dem die Liebe Gottes gilt.

Die genannten drei Voraussetzungen theologischen Denkens kommen im Bekenntnis des Glaubens in ihrer Einheit zur Geltung: »In der Homologie hängen darum [10>] drei Momente aufs engste zusammen: daß ich mich identifiziere mit einem mich identifizierenden Wort; daß diese Einstimmung meiner selbst in ein Wort extra me mich zur Verantwortung dieses Wortes nötigt; und daß solches einstimmendes Reden wiederum zum Einstimmen ruft.«<sup>5</sup>

### C) Entsprechungen im katholischen Glaubensverständnis

Die Einwände Ebelings gegen die traditionelle »praeambula-fidei«-Lehre dienen im Grunde der Wahrung des berechtigten Anliegens dieser Lehre. Sie finden eine gewisse Entsprechung in Aussagen des II. Vaticanums, und zwar vor allem in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt. Es ist die Lehre dieser Konstitution, daß der Mensch selbst die Voraussetzung des Glaubens ist: »Alles, was wir über die Würde der menschlichen Person, die menschliche Gemeinschaft und über den letzten Sinn

<sup>1</sup> Wort 114.

<sup>2</sup> Theologie 102.

<sup>3</sup> Wesen 138. Vgl. auch: »Immer geht es, wo es um den Glauben geht, um den Menschen als solchen, steht zur Entscheidung, wie er letztlich, endgültig, und das heißt: vor Gott dran ist« (Wesen 162). »Hier kommt [...] heraus, inwiefern dem Wort der Charakter eines Geschehens von letzter Entscheidungsgewalt zukommt: insofern nämlich, als es dasjenige ist, was den Menschen an seiner empfindlichsten Stelle, an seinem innersten Nerv, nämlich da berührt und trifft, wo über ihn entschieden wird, wie er letztlich und das heißt vor Gott dran ist« (Luther 131).

»Sich letztlich, also von Gott, bejaht, angenommen, geliebt zu wissen« (Luther 191).

So ist die Verantwortung in Hinsicht auf das Reden von Gott eine »das Menschsein umfassend und letztinstanzlich betreffende Wortverantwortung« (KidZ 20 1965 486 B).

<sup>4</sup> Vgl. Theologie 17.

<sup>5</sup> [10>] Ebd. 84.

des menschlichen Schaffens gesagt haben, bildet das Fundament für die Beziehung zwischen Kirche und Welt wie auch die Grundlage ihres gegenseitigen Dialogs.«<sup>1</sup>

Wenn man somit von dem ausgeht, was der Kirche und der Welt gemeinsam ist, so macht die Konstitution doch deutlich, daß diese Gemeinsamkeit nicht univok zu verstehen ist. Das Eigene der Kirche konnte sonst nur als zusätzlicher Überbau erscheinen, der unnötig ist. Der Versuch, den Glauben als Antwort auf die menschlichen Probleme zu rechtfertigen, liefe Gefahr, die frohe Botschaft auf den Erwartungshorizont des Menschen zu reduzieren. Deshalb kann nur von einer »gewissen Gemeinsamkeit«<sup>2</sup> die Rede sein, die überhaupt erst durch den Glauben zur Eindeutigkeit gebracht wird. So kommt gerade das, worin zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden Einverständnis besteht, unter ein anderes Vorzeichen<sup>3</sup>.

Es ist die Auffassung des Konzils, daß die Kirche ihre Heilsbotschaft »allen« ausrichten müsse. In der Pastoralconstitution wendet man sich »nicht mehr« nur an die Kinder der Kirche und alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin<sup>4</sup>. »Der Wunsch nach einem solchen Dialog [...] schließt unsererseits niemanden aus.«<sup>5</sup> Allerdings erwecken einige Abschnitte der Konstitution den Anschein, als stünde der »Glaube« der verschiedenen Religionen<sup>6</sup> in größerer Nähe zum christlichen Glauben als sonstige Weltanschauungen und insbesondere der Atheismus. So hat die in der evangelischen Theologie geläufige Unterscheidung zwischen Glaube – allein der christliche Glaube ist Glaube – und Religion in den Konzilstexten kein Echo gefunden. Immerhin rechnet das Konzil mit der Möglichkeit, der zeitgenössische [11>] Atheismus sei wenigstens zum Teil darin begründet, daß man sich oft ein Bild von Gott macht, das nichts mit dem Gott des Evangeliums zu tun hat<sup>7</sup>. Eine solche Auffassung impliziert, daß Religiosität nicht notwendig ein erster Schritt in Richtung auf den Glauben sein müsse.

Die gesamte Pastoralconstitution kann als ein erster Versuch betrachtet werden, die Botschaft der Kirche daraufhin zu interpretieren, daß sie jeden Menschen als Menschen angehen muß. Dann besteht eine Entsprechung zu dem Anliegen Ebelings, dass Verantwortung des Glaubens auf die Aufgabe der Verkündigung ausgerichtet sein muß.

Auch die Forderung nach intellektueller Redlichkeit, wie sie Ebeling formuliert hat, findet ihre Bestätigung im Hinweis des Konzils auf die legitime Autonomie der geschaffenen Wirklichkeit: »Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter

<sup>1</sup> Gaudium et spes 40,1.

<sup>2</sup> Ebd. 20,4: »in illis quae Ecclesiae et mundo quodammodo sunt communia.«

<sup>3</sup> Vgl. ZThK 58 (1961) Beiheft 2, 123; Cognitionis 316.

<sup>4</sup> Gaudium et spes 2,1.

<sup>5</sup> Ebd. 92,4. Vgl. Ebeling: »Die im Religiösen tief wurzelnde Tendenz zur Partikularität, zur Absonderung, zur Auszeichnung als etwas Besseres in der Scheidung von Rein und Unrein, von Privilegiert und Nichtprivilegiert, von Besitzenden und Ausgeschlossenen wird aufgehoben durch die entgegengesetzte Tendenz, ohne Einschränkung alle hinzuzuladen, keinen auszuschließen, der sich nicht selbst ausschließt, keinen Unterschied der Person zuzulassen, der hier nicht im Zeichen des Glaubens aufgehoben, belanglos und – so möchte man sagen – rein natürlich, rein weltlich geworden wäre: ›Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Weib; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus‹ (Gal 3,28)« (Wesen 138).

<sup>6</sup> Vgl. den Ausdruck »credentes cuiuscumque religionis« (Gaudium et spes 36,2).

<sup>7</sup> [11>] Ebd. 19,2.

Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß [...] Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern.«<sup>1</sup> Auch im Dekret über das Laienapostolat wird ausdrücklich gelehrt, daß die übernatürliche Bestimmung gleichwohl der zeitlichen Ordnung in keiner (!) Weise ihre eigenen Ziele, Gesetze, Methoden und ihre eigene Bedeutung für das Wohl der Menschen nimmt<sup>2</sup>.

Das Konzil weiß ferner um die Notwendigkeit, die verborgenen Gründe für die Leugnung der Existenz Gottes im atheistischen Denken zu erfassen. Es ist »im Bewußtsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen der Meinung, daß diese Gründe ernst und gründlicher geprüft werden müssen«<sup>3</sup>. Nach der Auffassung des Konzils sind viele Gläubige an der Entstehung des Atheismus mitschuld, indem sie etwa durch mißverständliche Darstellung der Lehre das Antlitz Gottes eher verhüllen als offenbaren.<sup>4</sup> Mit dieser Feststellung ist die Notwendigkeit einer ständigen Neubesinnung darauf anerkannt, wozu es im Glauben überhaupt geht. Darin liegt eine gewisse Entsprechung zur Forderung Ebelings, sich an der Herkunft des Glaubens zu orientieren.

Der Einwand Ebelings gegenüber der traditionellen »praeambula-fidei«-Lehre, daß sie in Gefahr sei, den Glauben auf den menschlichen Erwartungshorizont zu reduzieren, verlangt eine besondere Diskussion. Man kann seine Berechtigung durch den Aufweis eines logischen Fehlers in der üblichen »praeambula-fidei«-Lehre verifizieren. Der Fehler liegt in der Meinung, man könne vorgängig zur Glaubenzustimmung die Möglichkeit einer Offenbarung beweisen. Nun besteht aber in der katholischen Theologie Einigkeit darüber, daß die sogenannten »mysteria sensu stricto«, die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, nämlich Trinität, Inkarnation, Gegenwart des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Kirche, so sehr das Begreifen der Vernunft über-[\[12>\]](#)steigen, daß nicht nur ihre Wirklichkeit, sondern auch ihre bloße Möglichkeit außerhalb des Glaubens keinem Beweis zugänglich ist. Demgegenüber wird aber gewöhnlich behauptet, daß man die Möglichkeit einer Offenbarung durchaus beweisen kann. Wenn aber die Möglichkeit des konstitutiven Inhaltes dieser Offenbarung grundsätzlich nicht für einen Beweis zugänglich ist, dann ist nicht einzusehen, wie dennoch wenigstens die Möglichkeit des tatsächlichen Geschehens einer solchen Offenbarung beweisbar sein soll. Zwischen dem Geschehen der Offenbarung und ihrem Inhalt ist doch eine solche Relation anzunehmen, daß einzig und allein derjenige Inhalt, den die christliche Offenbarung tatsächlich hat, offenbart werden kann. Die Möglichkeit einer Offenbarung hängt an der Möglichkeit ihres Inhaltes. Sind die konstitutiven Inhalte einer Offenbarung »mysteria sensu stricto«, dann ist auch das Geschehen dieser Offenbarung selbst ein »mysterium sensu stricto«.

Die positive Möglichkeit einer solchen nur dem Glaubensassensus selbst als Offenbarung erkennbaren Offenbarung läßt sich nicht a priori beweisen. Die Vernunft er-

<sup>1</sup> Gaudium et spes 36,2.

<sup>2</sup> Apostolicam Actuositatem 7,2.

<sup>3</sup> Gaudium et spes 21,2. Vgl. Ebeling: »Die Liebe zur Sache, ohne die kein Tun recht geschieht, ist in der Theologie letztlich die Liebe zum Nächsten« (Wort 455).

<sup>4</sup> Vgl. Gaudium et spes 19,3.



öffnet gegenüber dem Glauben in keinem Augenblick einen positiven Erwartungshorizont für die Heilsbotschaft.<sup>1</sup> Erst wo man geschichtlich mit einem Wort konfrontiert ist, das den Anspruch erhebt, solche »mysteria sensu stricto« zu offenbaren, kann man sich die Frage nach ihrer Möglichkeit stellen. Aber auch dann kam man diese Frage nur dahingehend beantworten, daß sie außerhalb des Glaubens nachweislich unentscheidbar ist. Man kann die Unmöglichkeit einer solchen Offenbarung ebenso wenig nachweisen, wie man die Möglichkeit der inhaltlichen »mysteria sensu stricto« nachweisen kann. Umgekehrt ist aber auch ihre positive Möglichkeit unbeweisbar. Der Beweis der positiven Möglichkeit eines Sachverhaltes müßte darin bestehen, daß man in der Behauptung seiner Unmöglichkeit einen Widerspruch nachweisen kann. Es ist also außerhalb des Glaubens nicht zu entscheiden, ob eine Offenbarung möglich oder unmöglich ist. Daraus, daß man die Unmöglichkeit nicht nachweisen kann, darf man nicht bereits die Möglichkeit folgern<sup>2</sup>.

Anstelle der in der katholischen Fundamentaltheologie üblichen These: »Revelatio possibilis est« sollte man sich deshalb mit der Feststellung begnügen: »Nequit ostendi revelationis possibilitas repugnare«.<sup>3</sup> Man sollte also von der Möglichkeit des »factum revelationis« nicht anders als von der Möglichkeit des Inhaltes der Offenbarung sprechen.

[13>] Nicht nur der Inhalt der Offenbarung, sondern auch das Offenbarungsgeschehen als solches werden in ihrer positiven Möglichkeit und Wirklichkeit allein im Glauben erkannt. Daß ein in der Geschichte begegnendes Wort den Anspruch erhebt, eine solche Offenbarung zu sein, ist natürlich auch außerhalb des Glaubens erkennbar; aber die Wahrheit dieses Anspruchs ist außerhalb des Glaubens nicht zu entscheiden. Diese Unentscheidbarkeit ist ihrerseits streng beweisbar. Gerade weil das, was zu glauben verkündet wird, außerhalb des Glaubens schlechterdings unentscheidbar ist, wird sich ergeben, daß *jede* Stellungnahme zum Glauben einschließlich der Verweigerung einer Stellungnahme oder eines selbstherrlich verstandenen Ja, solange sie von außerhalb des Glaubens her geschieht, illegitim ist. Daß umgekehrt der Glaube legitim ist, ist nur dem Glauben erkennbar und läßt sich von außerhalb des Glaubens weder beweisen noch widerlegen.

<sup>1</sup> [12>] Vgl. *Otto H. Pesch*, *Der hermeneutische Ort der Theologie bei Thomas von Aquin und Martin Luther und die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie*, *Theologische Quartalschrift* 146 (1966) 191. Pesch beschreibt in dieser Formulierung die m. E. richtige Position Luthers.

<sup>2</sup> Vgl. dazu *Vladimir Richter*, *Logik und Geheimnis*, in: *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner, Bd. I, hrsg. v. J. B. Metz u. a., Freiburg 1964, 188-206. Richter weist darauf hin, daß für die Aussage der Geheimnisse eine Logik erforderlich sei, »die den Unterschied der ›Widerlegung der Widerlegung‹ und der ›Beweisbarkeit‹ ausdrücklich vor Augen hat« (S. 196).

<sup>3</sup> Ich bilde diesen Satz in Auseinandersetzung mit dem verbreiteten neuscholastischen Handbuch von *M. Nicolau*, *De Revelatione christiana. Sacrae Theologiae Summa I*, Madrid 1958. Dort lautet eine These: »Revelatio divina supernaturalis [...] est possibilis« (S. 99). Bezüglich der eigentlichen Glaubensgeheimnisse sagt Nicolau jedoch: »Nequit ostendi mysteriorum existentia repugnare« (S. 122). Aber auch diese Formulierung ist unzureichend, weil nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die bloße Möglichkeit der »mysteria sensu stricto« weder positiv bewiesen noch umgekehrt widerlegt werden kann. – Als Beispiel für ungenaue Ausdrucksweise sei ferner die Formulierung von *Josef Trütsch*, *Glaube und Erkenntnis*, in: *Fragen der Theologie heute*, hrsg. v. J. Feiner u. a., Einsiedeln 1957, zitiert: Es »wird die Möglichkeit (oder doch die Nicht-Unmöglichkeit) der Offenbarung erwiesen« (S. 47). In Wirklichkeit lassen sich weder die Möglichkeit noch die Nicht-Möglichkeit, weder die Unmöglichkeit noch die Nicht-Unmöglichkeit der Offenbarung beweisen.

Diese logische Präzisierung ist der katholischen Fundamentaltheologie notwendig, um den Anschein zu vermeiden, es stünde vorgängig zum Geschehen von Offenbarung bereits der Rahmen fest, in den man Offenbarung einordnen kann. Erst die Offenbarung selbst erhellt auch die Wirklichkeit, auf die sie sich richtet. Sie will selbst als das Umfassende verstanden werden.

[14>][15>]

## ZWEITER HAUPTTEIL

## DER GLAUBE ALS GLAUBE

Den Glauben verantworten heißt, sich darum zu bemühen, ihn »verständlich und verbindlich«<sup>1</sup> zur Sprache zu bringen. Die entscheidende Frage lautet, worum es im Glauben überhaupt geht. Es könnte sein, daß sich damit viele Probleme der sogenannten »Glaubensbegründung« von selbst erledigen, indem sie sich als unsachgemäße Fragestellungen erweisen. Die Glaubwürdigkeit des Glaubens kann nicht unter Absehung von seinem Inhalt dargestellt werden. Vielmehr wird die Glaubwürdigkeit des Glaubens überhaupt erst durch seinen Inhalt ermöglicht und ist von ihm her zu begründen<sup>2</sup>. Zwischen dem Geschehen der Offenbarung und ihrem Inhalt besteht eine grundlegende Korrelation. Die eigentlich »fundamental«-theologische Frage lautet deshalb: Worum geht es beim Glauben »im Grunde«?

Aber die Frage, worum es im Glauben überhaupt geht, läßt sich nicht durch eine isolierte Darlegung des Glaubens beantworten. Damit würde das Wesen des Glaubens selber verfehlt. Der Glaube ist nur da wirklicher Glaube, wo man in Hinblick auf die eigene Wirklichkeit glaubt. Den Glauben als Glauben zur Sprache bringen bedeutet, sein Verhältnis zu unserer eigenen Wirklichkeit dem Glauben gemäß und das heißt im Gegensatz zum Unglauben zu bestimmen. Der Glaube darf weder als von unserer eigenen Wirklichkeit getrennt aufgefaßt werden, noch ist er mit ihr zu vermischen oder [16>] als ein Teil unserer eigenen Wirklichkeit, beziehungsweise als Ergänzung zu ihr, zu verstehen. Es geht in der Zusammengehörigkeit von Glaube und Erfahrung um das Erfassen der rechten Unterscheidung, so daß deutlich wird, inwiefern der Glaube »nicht ein Werk des Menschen, sondern Werk Gottes am Menschen«<sup>3</sup> ist.

<sup>1</sup> [15>] Diese Wortverbindung ist für Ebelings Ansatz charakteristisch und kehrt sehr häufig in seinem Werk wieder. Allein in »Das Wesen des christlichen Glauben« sind folgende Stellen zu nennen: 76, 79, 80, 89 (2x), 119. Dazu kommen ähnliche Formulierungen: »in seiner den Menschen als Menschen angehenden Verbindlichkeit [...] deutlich und verständlich« (110), »Verständlichkeit und Verbindlichkeit« (145). Es geht dabei um die »Allgemeinverständlichkeit und Allgemeinverbindlichkeit« (Wort 157) dessen, was »den Menschen unbedingt und d. h. was ihn um seines Heiles willen angeht« (Wesen 110), was also als eine »uns angehende, uns überzeugend in Anspruch nehmende« (Wort 393) und »den Menschen letztinstanzlich betreffende« (KidZ 20 [1965] 486 B) Wahrheit erscheint und sich dadurch als »schlechterdings notwendig« (Wort 393) erweist. Der Gegensatz dazu ist »belangloses« und »unverbindliches« Sprechen vom Glauben (Wort 200), worin der Glaube nur als etwas Zusätzliches zur Wirklichkeit und damit als etwas Überflüssiges dargestellt wird. Die Wortverbindung »verständlich und verbindlich« kennzeichnet das fundamentaltheologische Anliegen Ebelings als Gegensatz zu einem Fideismus, der die Verantwortung des Glaubens verweigert: »wo bliebe die Verbindlichkeit der Offenbarung, wenn sie nur etwas für religiös Begabte wäre?« (Wort 195).

<sup>2</sup> Diese Auffassung steht in diametralem Gegensatz zu dem in der katholischen Fundamentaltheologie üblichen Verfahren, das *Albert Lang*, *Fundamentaltheologie I*, München, 4. neubearbeitete Aufl. 1967, dahingehend bestimmt, daß es hier nur »um die *Tatsache*, daß eine göttliche Offenbarung ergangen ist und als solche an eindeutigen Kriterien erkannt werden kann«, geht. »Der Inhalt der Offenbarung und die Geheimniswirklichkeiten des Glaubens bleiben dabei noch eingeklammert« (S. 53). Die Beteuerung, daß Einklammern nicht Ausklammern sei, ändert nichts daran, daß dennoch vom Glaubensinhalt tatsächlich abstrahiert wird. Im Gegensatz dazu ist es die Auffassung von *Léopold Malevez*, *Pour une théologie de la foi*, Paris-Bruges 1969, 78f, daß die Lehre, der Glaube habe seine Glaubwürdigkeit in erster Linie von seinem Inhalt, durchaus traditionell sei.

<sup>3</sup> [16>] Wesen 104.

Wenn man die eigene Wirklichkeit in reformatorischer Terminologie als die Wirklichkeit des »Gesetzes« bezeichnet, dann lautet die Frage, wie das »Evangelium« im Unterschied zum »Gesetz« und doch in Beziehung auf das »Gesetz« zu verkündigen ist: »So könnten wir – aufs einfachste, aber nicht simplifizierend – sagen: Das *eine* Grundproblem der Theologie ist, wie das Evangelium als Evangelium zur Sprache kommt.«<sup>1</sup>

Wir versuchen im folgenden, im Anschluß an Ebeling, das Wesen des Glaubens daraufhin zu bedenken, daß sich *Gott* selbst durch sein *Wort* dem *Glauben* mitteilt. Weil nämlich »Gott auf Glaube abzielt, geschieht seine Offenbarung als Wort«<sup>2</sup>. Deshalb kann »zur Gewinnung des rechten Redens vom Heil [...] nicht intensiv genug dem nachgedacht werden, warum die Weise, wie uns von Gott allein her Heil zukommt, allein das Wort ist (in der Vielfalt seines christlichen Gebrauchs), dem allein der Glaube entspricht«<sup>3</sup>. Gott kommt nicht anders als im Wort, das den Glauben wirkt<sup>4</sup>. »Deus solus«, »solo verbo«, »sola fide« sind deshalb, rechtverstanden, die Grundbestimmungen des christlichen Glaubens. Es kann »als Grund-Satz der Theologie bezeichnet werden [...], daß *allein Gott im Wort allein* kommt«<sup>5</sup>, so daß dieses Wort allein im Glauben – ohne andere Stützen – als Gottes Wort erkannt werden kann. Gottes Heil geschieht »solo verbo«, »sola fide«<sup>6</sup>. Um diese Grundposition geht es in Ebelings gesamtem Werk. »Denn wo es um den Glauben geht, geht es um das Wort, geht es um Gott«<sup>7</sup>. Wenn allein durch die Gegenwart Gottes unter den Menschen Gott gedient und allein durch die Gegenwart Gottes den Menschen letztlich gedient ist, dann ist das Kriterium für wirklichen Gottesdienst dies, »daß Gott durch Proklamation seiner Gegenwart und d. h. durch deren Hinnahme und durch Hingabe an sie, also durch Wort und Glaube gedient wird«<sup>8</sup>. Gott und Mensch werden durch das Wort miteinander verbunden<sup>9</sup>. Rechter Verantwortung des Glaubens geht es deshalb um die "concentration on the word as *the way of God's self-disclosure and on faith as the mode of man's response*«<sup>10</sup>, wobei dieses Antworten des Menschen wiederum als Gottes Werk am Menschen verstanden sein will. »Gewißheit ist allein im Sein Gottes beim Menschen durch das Wort und darum im Sein des Menschen bei Gott durch den Glauben.«<sup>11</sup>

Die Korrelation von Gott, Wort und Glaube bestimmt die folgende Kapiteleinteilung. In einem abschließenden Kapitel dieses zweiten Hauptteils soll der Zusammenhang dieser Grundbestimmungen mit der trinitarischen Weise des Redens von Gott, wie sie für das spezifisch christliche Gottesverständnis kennzeichnend ist<sup>12</sup>, aufgezeigt werden.

---

<sup>1</sup> ZThK 58 (1961) 125.

<sup>2</sup> Wesen 88.

<sup>3</sup> Heil 13.

<sup>4</sup> Gebet 45.

<sup>5</sup> ZThK 57 (1960) 356.

<sup>6</sup> RGG<sup>3</sup> IV 516.

<sup>7</sup> Theologie 124.

<sup>8</sup> Ebd. 102.

<sup>9</sup> Wort 341.

<sup>10</sup> Theology Today 21 (1964) 37.

<sup>11</sup> Luther 197.

<sup>12</sup> [17>] Vgl. ZThK 62 (1965) 92.

## I. Verantwortetes Sprechen von Gott

Wenn wir zur Beantwortung der Frage, worum es im christlichen Glauben überhaupt geht, da einsetzen wollen, wo das Verstehensproblem am brennendsten ist, sind wir auf die Frage verwiesen, was unter dem Wort »Gott« zu verstehen ist. Es mag vieles an den überlieferten Glaubensaussagen dunkel sein; beunruhigend ist dies letzten Endes nur insofern, als es etwas mit »Gott« zu tun haben soll. Alle Glaubensaussagen sind erst dann recht verstanden, wenn deutlich geworden ist, was sie zum Verständnis des Wortes »Gott« beitragen können. Im Verständnis des Wortes »Gott« geht es nicht um eine selbstverständliche Voraussetzung oder bloße Vorstufe zum christlichen Glauben, sondern um »das Allerhöchste und Alleräußerste, über das hinaus dem Glauben nichts anderes zu verstehen not ist«<sup>1</sup>. Die Frage nach Gott ist die Frage nach dem Grund aller Theologie.

Was erst recht dazu antreiben sollte, über das Reden von Gott nachzudenken, ist die Tatsache, daß wir in einer Zeit leben, »in der das Reden von Gott in besonderem Maße fragwürdig geworden ist«<sup>2</sup>. »Wie kann man heute von Gott reden, ohne der Tatsache standzuhalten, daß ein erheblicher Teil unserer Zeitgenossen ehrlich gestehen muß: Wir begreifen gar nicht, wovon eigentlich die Rede ist. wenn von Gott die Rede ist?«<sup>3</sup> Es konnte deshalb im Gegensatz zur Ehrlichkeit derer, die ihr Nichtverstehen bekennen, »gewissenlos und lieblos«<sup>4</sup> sein, wenn man heute von Gott redet, ohne sich auf die Fragwürdigkeit des Redens von Gott einlassen zu wollen. Solches Reden von Gott wäre selbst in Wahrheit gottlos. Man kann sich heute nicht mehr damit beruhigen, daß überhaupt von Gott geredet wird. »Denn daran, wie von Gott geredet wird, entscheidet sich, ob überhaupt wirklich von Gott die Rede ist.«<sup>5</sup> Wer nach wirklichem Reden von Gott lechzt«, der »empfindet sogar frommes Reden von Gott, das sich nicht als wirkliches Reden von Gott erweist, als unerträglich, als gottlos«<sup>6</sup>.

### A) Der Mißbrauch des Wortes »Gott«

Die Theologie ist ständig davon bedroht, das Wort »Gott« zu mißbrauchen. Ein solcher Mißbrauch geschieht immer dann, wenn man Gott »für ein Stück der Welt hält, in die Welt einordnet und deren Gesetzen unterwirft. Die Verwechslung Gottes mit einem Stück der Weltwirklichkeit ist das Wesen des Götzendienstes. Der [18>] Götze ist der weltlich vorgestellte Gott.«<sup>7</sup> Im Mißbrauch des Wortes »Gott« wird Gott seiner Gottheit beraubt, indem man Gott und Welt miteinander *vermischt*.

Es gibt verschiedene Arten einer solchen Vermengung von Gott und Welt. »Auch ein von der Welt unterschiedener Gott ist als wirklich vorgestellter, objektivierter Gott nun eben doch ein Stück Welt – nenne man dies auch überweltliche, jenseitige

---

<sup>1</sup> Wesen 68.

<sup>2</sup> Wort 373.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd. 374.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ebd. 372.

<sup>7</sup> [18>] Ebd. 375.

Wirklichkeit.«<sup>1</sup> Der neuzeitliche Atheismus zehrt von dieser Art, sich Gott vorzustellen. Man mag sich Gott als ein transzendentes Wesen von denkbar höchster Vollkommenheit auszumalen versuchen: auch ein solches »an sich seiendes Superwesen« bleibt doch nur – so lautet Ebelings entscheidender Vorwurf gegen das übliche Reden von Gott – »ein Stück Weltwirklichkeit«<sup>2</sup>. Wird Gott als »ens perfectissimum an der Spitze eines pyramidal gedachten Wirklichkeitsaufbaues« vorgestellt, dann wäre er »ein bloßer Teil der Wirklichkeit im Ganzen«. Aber auch »in dem unendlich qualitativen Unterschied des Ungeschaffenen vom Geschaffenen, des Schöpfers vom Geschöpf wäre er, als Seiendes vorgestellt, sofort schon wieder eingeordnet in das Seiende überhaupt«<sup>3</sup>. Dem ist mit nachträglichen Beteuerungen nicht abzuhelfen<sup>4</sup>. »Auch die Betonung von Gottes Überweltlichkeit und Jenseitigkeit braucht noch durchaus nicht den Bannkreis weltlicher Vorstellungen wirklich zu durchbrechen.«<sup>5</sup> Solange man nämlich von Gott als von einer Wirklichkeit *neben* der Welt »als von einer zusätzlichen, an die Welt und die Existenz des Menschen angrenzenden Wirklichkeit«<sup>6</sup> reden zu können glaubt, heißt das, daß man ihn doch in das Gesamt der Wirklichkeit einordnen will: Man setzt gleichsam zwei verschiedene Welten zusammen. Selbst ein als »separate Sonderwirklichkeit«<sup>7</sup> gedachter Gott ist letzten Endes nur eine Verlängerung der Weltwirklichkeit. Hierher gehören alle jene Vorstellungen, die ihre Hoffnung auf »tumultuarische Machttaten Gottes im Stil von ins Unendliche vergrößerten menschlichen Machttaten«<sup>8</sup> setzen. Auf diese Weise entsteht nur eine an unsere eigene Wirklichkeit angrenzende »Traumwelt«<sup>9</sup>.

So unterscheidet die sogenannte Transzendenz im üblichen Verständnis Gott und Welt nur wiederum wie zwei voneinander verschiedene Welten. Solche Transzendenz [19>] ist keine befreiende Alternative zu einer pantheistischen Weltimmanenz des Göttlichen, wie sie etwa im griechischen religiösen und philosophischen Verständnis vorausgesetzt war<sup>10</sup>. Im Grunde ist auch eine derartige *Trennung* von Gott und Welt nur eine subtilere Weise, Gott und Welt zu vermischen. »Gott und Welt zu trennen, das ist nur eine täuschende Abart der Vermischung beider.«<sup>11</sup> In diesem Verständnis

---

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> Wesen 84.

<sup>3</sup> Wort 195.

<sup>4</sup> Zum Beleg für die Notwendigkeit solcher Hinweise mögen einige Zitate aus dem bekannten, ins Englische und Deutsche übersetzten Werk von *Fernand Van Steenberghen*, *Dieu caché – Comment savons-nous que Dieu existe?* Leuven <sup>2</sup>1966, genügen: »Grâce a la portée transcendante, c'est-à-dire à l'extension illimitée de l'idée d'être, qui exprime l'objet formel de la métaphysique, celle-ci a, seule parmi toutes les Sciences, une juridiction vraiment illimitée, s'étendant à tout ce qui existe; elle peut donc seule envisager le problème des ›raisons dernières‹ ou des ›causes premières‹. Il lui appartient de nous dire si l'Être transcendant que nous avons défini comme ›Créateur provident de l'univers‹ trouve place dans la synthèse métaphysique et s'il s'impose comme explication dernière du réel« (194). Es wird sogar ausdrücklich behauptet, Gott sei wie jedes Seiende grundsätzlich für den Verstand assimilierbar: »L'Infini est *intelligible* comme tout être, c'est-à-dire qu'il est assimilable par une intelligence, celle-ci étant, par nature, faculté de l'être, capacité de comprendre le réel avec toutes ses structures, l'ordre universel« (243). In der deutschen Ausgabe, *Ein verborgener Gott – Wie wissen wir, daß Gott existiert?*, Paderborn 1966 sind diese Behauptungen auf den Seiten 144 und 179 zu finden. Vgl. mein Rezension in *Theologische Revue* 64 (1968) 418-421.

<sup>5</sup> Wort 376.

<sup>6</sup> Wort 144.

<sup>7</sup> Wort 340.

<sup>8</sup> Gebet 39.

<sup>9</sup> Wort 199.

<sup>10</sup> [19>] Vgl. MPTH 52 (1963) 16.

<sup>11</sup> Wort 377.

ist Gott »ein supernaturales Gespenst, das zur Wirklichkeit noch hinzukommt, jedoch in Konkurrenz zu ihr steht und darum doch nur ein Teil der Wirklichkeit im Ganzen ist«<sup>1</sup>. Überall wo Gott und Welt so miteinander konkurrierend gedacht werden, wird – das ist damit identisch – Gott selbst als ein Stück Weltwirklichkeit vorgestellt. Das Gott von der Welt trennende rein religiöse, rein geistliche Reden von Gott ist im Ergebnis mit der Gottlosigkeit des Atheismus identisch: »Beide lassen die Welt gottlos und Gott weltlos sein. Bei beiden aber ist dabei ein Denken maßgebend, das von einem bestimmten Weltverständnis her das Reden von Gott diktiert sein läßt.«<sup>2</sup>

Es genügt deshalb nicht, »gegen die Vermischung von Gott und Welt ihre Trennung und dann umgekehrt wohl gar gegen die Trennung ihre Vermischung zu proklamieren. Dabei würde man sich nur in einem Zirkel weltanschaulicher und religiöser Möglichkeiten bewegen, die alle von der gleichen Struktur sind.«<sup>3</sup>

Ebeling ist der Meinung, daß das sogenannte »religiöse« Gottesverständnis überhaupt im Gegensatz zum christlichen Glauben dadurch geprägt ist, daß Gott nur eine »Ergänzung«<sup>4</sup> zur Wirklichkeit darstellt. Als symptomatisch für dieses Verständnis nennt er im Anschluß an D. Bonhoeffer »das für die Religion charakteristische Denken in zwei Räumen, das Bemühen, Gott einen Raum auszusparen<sup>5</sup>, die Auffassung von Transzendenz im erkenntnistheoretisch-metaphysischen Sinne oder im Sinne des die menschlichen Möglichkeiten Übersteigenden, die Lokalisierung der Transzendenz-erfahrung als Grenzerfahrung, ihre Schematisierung als Lösung ungelöster Probleme, die Rolle Gottes als ›Lückenbüßer‹, das Aufspüren und Ausnützen der menschlichen Schwächen zum Nachweis des Angewiesenseins auf Gott, das Verständnis des Christseins als menschlicher Sonderexistenz, die Schwerpunkt-[20>]verlagerung in ein individualistisches Heilsverständnis, in die Innerlichkeit bzw. in das Jenseits, wobei die Welt sich selbst überlassen bleibt, ihre Gottlosigkeit religiös verdeckt wird und Gottes Gaben und seine ›Stunden‹ verkannt werden.«<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Wort 397.

<sup>2</sup> Wort 377.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Wort 145.

<sup>5</sup> Wie aktuell die Warnung vor einem solchen Verständnis ist, zeigt ein Passus im »Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind«, das im Jahre 1967 erschien. Es wird dort eine »einflußreiche theologische Richtung der Gegenwart« (n. 29) – gemeint ist die Bultmannschule – aus dem Grund abgelehnt, weil für sie »das Weltbild der geschlossenen Naturkausalität des nach außen abgedichteten Universums, das Weltbild der Immanenz, nach welchem in der Welt nichts Außer- oder Übernatürliches am Werk sein kann, in dem es also, wenigstens folgerichtig, auch für Gott keinen Raum und keine Wirkmöglichkeit gibt« (n. 30), als Kriterium fungiert. Hier wird leider als Gegensatz zu einem solchen angeblichen »Weltbild der Immanenz« eine nicht minder falsche Vorstellung angeboten, nach der man Gott eigens »einen Raum und eine Wirkmöglichkeit« aussparen müsse, damit er dann entsprechend einer am innerweltlichen Geschehen abgelesenen Vorstellung von »Kausalität« in seine Schöpfung »eingreifen« kann. Die für den Glauben unabdingbare Einsicht, daß sich von vornherein alle Wirklichkeit restlos Gott zu verdanken hat, kommt in dieser Vorstellung nicht in angemessener Weise zur Geltung. Der zitierte Passus bedürfte einer sehr weitgehenden Nuancierung, um nicht dem Vorwurf zu verfallen, daß hier Gott auf Grund eines »Denkens in zwei Räumen« letzten Endes doch nur als ein Stück Weltwirklichkeit vorgestellt bleibt. Solches Denken wäre dadurch monophysitisch, daß es Gott und Welt unter den gleichen Wirklichkeitsbegriff subsumiert.

<sup>6</sup> [20>] Wort 145-148; Quellennachweis zu Bonhoeffer ebd.

Wo liegt die Wurzel eines solchen Mißbrauchs des Wortes »Gott«? Reformatorisches Denken erkennt den Grund des Mißbrauchs darin, daß das »bei der Selbstgewißheit einsetzende Denken die Bewegung des Aufschwungs zur Gottesgewißheit zu vollbringen«<sup>1</sup> versucht. Die traditionelle Metaphysik erweckt tatsächlich den Anschein, daß sie die Existenz der Weltwirklichkeit fraglos voraussetzt und auf sie ein ebenso fragloses Kausalitätsprinzip anwendet, um so auf die Existenz Gottes zu schließen. Das bedeutet, daß man das Reden von Gott aus dem Horizont des objektivierenden Denkens heraus rechtfertigen will<sup>2</sup>. Hier wird also »die Gottesgewißheit nach Art der Weltgewißheit verstanden«<sup>3</sup>. Man versucht, sich Gottes auf die gleiche Weise zu vergewissern, wie man sich des eigenen Selbst oder eines anderen weltlichen Seienden vergewissert. So wird »nach altem Muster aus der Existenz des Menschen die Existenz Gottes herausgesponnen«<sup>4</sup>. Wo ein Gottesbeweis in diesem gängigen Sinn verstanden wird, würde er dem Gottsein Gottes extrem widersprechen, insofern man darin das Sein Gottes aus dem Sein des Menschen abzuleiten versucht<sup>5</sup>. Für ein solches Verständnis träfe der Vorwurf Feuerbachs zu, wonach der Gottesbegriff der Religion nur eine Selbstprojektion des Menschen sein kann. Dies ist eine Weise der Selbstrechtfertigung des Menschen und deshalb gegenüber dem wahren Gott Gottlosigkeit.

#### B) In welchem Sinn wird das Wort »Gott« vom christlichen Glauben in Anspruch genommen?

Die Voraussetzung der Frage nach Gott ist das überlieferte Reden von Gott<sup>6</sup>. »Auf unsere eigene Situation gesehen, steht es fest, daß wir durch die Aufgabe der Lehre von Gott an die christlich-biblische Tradition gewiesen sind.«<sup>7</sup> Das faktische Gebundensein an diese Tradition bedeutet, daß es – abgesehen von der unerschöpflichen Verstehensaufgabe – in der Lehre von Gott für uns Christen grundsätzlich nichts neu zu entdecken und zu erfinden gibt<sup>8</sup>. Die Verstehensaufgabe aber fordert von uns, den Sinn des Wortes »Gott« so zu entfalten, daß es nicht mehr dem Vorwurf ausgesetzt bleibt, letzten Endes doch nur ein Stück Weltwirklichkeit zu bezeichnen<sup>9</sup>.

Es wäre die Selbstpreisgabe der Theologie, wenn man vor der Frage nach der Wirklichkeit Gottes und nach der Bedeutung des Wortes »Gott« die Flucht ergreift. Wenn »Glauben heißt vor Gott zu sein als von Gott geliebt und darum unter den Menschen [21>] zu sein als Zeuge des Glaubens, als Zeuge der Liebe Gottes«<sup>10</sup>, dann kann man bei der Verkündigung eines solchen Glaubens unmöglich die Auskunft darüber verweigern, was das Wort »Gott« in diesem Zusammenhang bedeuten soll. Diese Frage wird dort am brennendsten, wo der Glaube dem Nichtglaubenden bezeugt werden soll. Nur wenn der Mensch schon immer in irgendeiner Weise von Gott angegangen

<sup>1</sup> RGG<sup>3</sup> VI 809.

<sup>2</sup> Vgl. MPT<sup>h</sup> 62 (1963) 21.

<sup>3</sup> ZThK 62 (1965) 105.

<sup>4</sup> Ebd. 88.

<sup>5</sup> Luther 293.

<sup>6</sup> ZThK 62 (1965) 97.

<sup>7</sup> Wort 352.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Es ist *John A. Robinson*, *Honest to God*, London 1963, bei seiner berechtigten Kritik gegen den herkömmlichen Theismus in keiner Weise gelungen, diese positive Aufgabe wahrzunehmen.

<sup>10</sup> [21>] Tradition 194.



ist, kann er überhaupt auf Gott hin angesprochen werden<sup>1</sup>. Es wäre völlig falsch zu meinen, daß das Reden von Gott erst vom Glauben an Jesus Christus her relevant wird: »Wenn nicht jeder Mensch dabei zu behaften ist, daß und inwiefern er immer schon von Gott angegangen ist, geht ihn auch der Glaube an Jesus nichts an.«<sup>2</sup>

### 1. Geschaffensein als Bezogensein auf Gott

Wie bereits deutlich geworden ist, betrachtet es Ebeling als einen »Kardinalfehler der Theologie, wenn von Gott geredet wird als einem Teil der Wirklichkeit und wenn eben darum Gott vorgestellt wird als Zusätzliches zur übrigen Wirklichkeit, so daß von Gott und Welt zunächst in ihrem Ansichsein als getrenntem Nebeneinander und dann erst von ihrer Beziehung als ergänzendem Beieinander oder konkurrierendem Gegeneinander die Rede sein müßte; statt so, daß theologisch von Gott nicht die Rede sein kann, ohne daß damit die Welt als Geschehen zur Sprache kommt, und von der Welt theologisch nicht die Rede sein kann, ohne daß damit ebenfalls Gott als Geschehen zur Sprache kommt«<sup>3</sup>. Es ist also eine im Ansatz verfehltete Vorstellung, »wenn man von der getrennten und isolierten und je in sich vollständigen Existenz zweier Wirklichkeiten ausginge, um dann erst die Frage zu stellen, wie eine zur andern kommt: wie der Mensch Gott erkennt oder Gott sich dem Menschen zu erkennen gibt, wie der Mensch sich zu Gott aufschwingt oder Gott sich zum Menschen herabläßt, wie der Mensch sich auf Gott hin erweitert oder von Gott her Ergänzung erfährt«<sup>4</sup>. Dies würde jedesmal heißen, daß man die theologische Denkbewegung als Zusammenfügen zweier selbständiger Faktoren vollzieht<sup>5</sup>. Die Versuchung, so voranzugehen, liegt besonders nahe, wo das Denken – wie in der aristotelischen Metaphysik – an der Beobachtung naturhafter Objekte geschult und damit an der selbständigen Gegebenheit von Substanzen orientiert ist<sup>6</sup>.

Im Gegensatz zu solcher Trennung oder Vermischung bzw. einem Ergänzungsverhältnis kommt es darauf an, Gott und Welt in der rechten Weise voneinander zu unterscheiden und gerade so die Zusammengehörigkeit von Gott und Welt zur Sprache zu bringen. Wenn die Wirklichkeit Gottes »auf keinen Fall nach Art der Wirklichkeit der Welt und damit als Stück der Weltwirklichkeit zu denken« ist, so ist sie doch »allein in Hinsicht auf die Wirklichkeit der Welt aussagbar«<sup>7</sup>. Es kann von Gott nicht die Rede sein, ohne daß die Wirklichkeit des Menschen gleichfalls zur [22>] Sprache kommt. Das Gottsein Gottes kann nur als das den Menschen schlechterdings Angehende zur Sprache gebracht werden. Wie geschieht das?

Was Gott in Wirklichkeit ist, kommt nur dann zur Sprache, wenn es um unser eigenes schlechthinniges Angewiesensein auf Gott geht, so daß auch nicht mehr »die

---

<sup>1</sup> Vgl. Wort 336.

<sup>2</sup> Jesus 70.

<sup>3</sup> Wort 340.

<sup>4</sup> ZThK 61 (1964) 313 .

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> In seiner Interpretation der Gotteslehre von Thomas v. Aquin bemerkt Ebeling ausdrücklich, daß man von Thomas trotz einer gelegentlich in Erscheinung tretenden Tendenz zu solchem Denken nicht ohne weiteres sagen kann, er sei diesem Schema tatsächlich verfallen (vgl. ZThK 61 [1964] 313) .

<sup>7</sup> Wort 362.

abstrakte Leugnung der Existenz Gottes, sondern die Leugnung des eigenen Angewiesenseins auf Gott, also die Leugnung der eigenen Existenz als Gottes Kreatur« die eigentliche Gottlosigkeit ist<sup>1</sup>. »Der Wahn, mit sich selbst und der Welt, mit seinem Versagen und mit dem Tod, mit dem Gesetz in der ganzen Wucht seiner den Menschen in Frage stellenden Kraft allein fertig zu werden (und eben das meint: sich selbst rechtfertigen zu können), bedeutet – ob sich das nun als ausdrückliche atheistische Bestreitung Gottes vollzieht oder in dem frommen Gewand religiöser Selbstrechtfertigung – auf jeden Fall dies, daß man letztlich nicht angewiesen sein will auf Gott.«<sup>2</sup> Auch und gerade frommes Reden von Gott, das nicht um das eigene Angewiesensein auf Gott weiß, ist gottloses Reden. Wer also über Gott sprechen will, darf nicht so tun, als schwebte er in einem Niemandsland zwischen Gott und seiner Schöpfung, sondern er hat zu bedenken, was sein Reden über Gott für ihn selber als Redenden impliziert. Wer von Gott reden will, muß sich selbst als Gottes Geschöpf verstehen, und nur so spricht er wirklich von Gott.

Deshalb ist die Bedeutung des Wortes »Gott« strenggenommen nur in der Weise zu bestimmen, daß es den Terminus der eigenen schlechthinnigen Abhängigkeit meint, einer solchen Abhängigkeit also, mit der wir selbst völlig identisch sind und in der wir vollkommen aufgehen. In diesem Sinne müßte der Logiker sagen, »daß ›Gott‹ kein Autosemantikon sei, sondern ein Synsemantikon: ein Wort, das seine Bedeutung erst durch die Redewendung, in der es gebraucht wird, erhält«<sup>3</sup>. Unter »Gott« ist eine solche Wirklichkeit zu verstehen, der gegenüber alle andere Wirklichkeit schlechthin und restlos abhängig ist und die nur durch diese Aussage bestimmt werden kann. Daß das Sein und die Ordnung der Welt mit Gott zu tun haben soll, verweist »doch zumindest auf die Instanz, von der alles, was ist, abhängig ist, auf die alles, was ist, angewiesen ist, der alles, was ist, zu verdanken ist«<sup>4</sup>. Das würde bedeuten, daß ein abstraktes Sprechen von Gott, das von Gott in seinem Ansichsein sprechen will, ohne dabei im Auge zu haben, daß alle Aussagen über Gott nur eine Entfaltung der Tatsache sein können, daß die Welt ganz in der Abhängigkeit von ihm aufgeht, im Grunde ein Widerspruch in sich ist. Gerade die Behauptung der Aseität Gottes, also »die Betonung der Unabhängigkeit Gottes vom Menschen [,] ist auf den Menschen gerichtet«<sup>5</sup>.

Entscheidend dafür, daß man überhaupt von Gott spricht, ist deshalb die Überwindung »jenes oberflächlichen Wirklichkeitsverständnisses«, das nur »in sich selbst fertige Dinge äußerlich aneinandergefügt sein läßt«<sup>6</sup> und sich deshalb auch das Angewiesensein der Welt auf ihren Schöpfer nur als eine nachträgliche Inbeziehungsetzung vorstellen kann. Alles kommt darauf an, daß man begreift, »daß die Relation zu Gott nicht etwas, was zur Wirklichkeit der Welt hinzukommt, sondern dasjenige [23>] ist, was die Wirklichkeit der Welt in Wahrheit ist«<sup>7</sup>. Mit dieser für das Gottesverständnis Ebelings grundlegenden Feststellung soll gesagt sein, daß die Welt bereits als solche und nicht erst zusätzlich »Gottes Welt« ist<sup>8</sup>. Die Relation auf Gott ist die Welt selbst.

---

<sup>1</sup> [22>] Luther 153.

<sup>2</sup> Ebd. 152.

<sup>3</sup> Gott 55. Ebeling verdankt Paul Lorenzen den Hinweis auf diese Terminologie (ebd.).

<sup>4</sup> Psalmenmeditationen 78.

<sup>5</sup> Luther 292.

<sup>6</sup> Wort 433.

<sup>7</sup> [23>] Wort 421.

<sup>8</sup> Vgl. Gebet 56.

Im folgenden bemühen wir uns zunächst, den Sinn einer solchen Behauptung verständlich zu machen, um erst danach zu fragen, worin Ebeling ihre Notwendigkeit begründet sieht.

## 2. »Etsi deus non daretur«

Wenn die Welt bereits als solche Relation auf Gott ist und diese Abhängigkeit nicht als eine hinzukommende, zusätzliche Eigenschaft der Welt gedacht werden kann, dann ist unsere Welterfahrung notwendig dadurch charakterisiert, daß sie in sich selbst die Erfahrung von »Gottes Abwesenheit« ist. Sie ist nur in der Weise Gotteserfahrung, daß Gott als Gott nicht weltlich vorfindlich sein kann, d. h., nicht als Phänomen erfahren wird. Um diesen Sachverhalt zu erläutern, zitiert Ebeling wiederholt eine Ausdrucksweise von D. Bonhoeffer: »daß wir in der Welt leben müssen – »etsi deus non daretur«<sup>1</sup>.

Das Prinzip »etsi deus non daretur« ist an sich nur die Kehrseite davon, daß Gott »kein objektivierbares Stück der Wirklichkeit«<sup>2</sup> ist, sondern »ihr Schöpfer und Herr«<sup>3</sup>. Wenn nämlich jedes Geschehen in der Welt – mit Einschluß übrigens der »Gaskammern von Auschwitz«<sup>4</sup> genauso wie unseres Teilhabens an der »Hochkonjunktur«<sup>5</sup> – restlos und total darin aufgeht, von Gott abhängig zu sein, dann ist es von vornherein ausgeschlossen, daß sich diese Abhängigkeit nach Art einer nur teilweisen Abhängigkeit, so, wie ein Geschöpf von einem anderen abhängig sein kann, manifestiert. Weil Gott als Schöpfer der Welt kein Stück der Weltwirklichkeit ist, gilt unbedingt: »Für das objektivierende Denken, wie es in der wissenschaftlichen Methode zur Herrschaft gekommen ist, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung [24>] naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Methodik, kann Gott eo ipso nicht vorkommen.«<sup>6</sup> Diese Unmöglichkeit ist grundsätzlicher Art und gilt deshalb innerhalb der Grenzen des objektivierenden Denkens absolut. »Gerade der Glaube, der Gott gelten läßt, gibt die Freiheit, in einer Gottes Willen entsprechenden und durch ihn begrenzten

<sup>1</sup> Wort 107. Das Zitat stammt aus Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge, München <sup>8</sup>1958, 241. Vgl. ferner Wort 125 und 152, wo Ebeling die gleiche Ausdrucksweise von Bonhoeffer übernimmt. Es handelt sich wohl um eine veränderte Zitation des Textes von *Hugo Grotius*. De iure belli et pacis, Prol. § 11: »... etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum«, den Ebeling in RGG<sup>3</sup> VI 808 und MPTh 52 (1963) 21 erwähnt. Ebeling weist darauf hin, daß für den Bereich des menschlichen Handelns ein solches »etsi Deus non daretur« bereits bei Luther anklingt, wenn er sagt: »das oberkeyt soll wachen, vleyssig seyn und alles thun, was yhrem ampt gepürt, thor zu schliessen, thürn und mauren bewaren, harnisch anlegen, vorrhad schaffen und sich eben stellen, alss were keyn Gott da und müsten sich selbs erretten und selbs regiren« (WA 15; 372,25-373,3; vgl. MPTh 52 [1963] 23). Mir scheint, daß ein Grundsatz der ignatianischen Spiritualität unter der Bedingung, daß man auf seine genaue Formulierung in ihrer Paradoxalität achtet, zur Erklärung des Gemeinten beitragen kann: »Haec prima sit agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet: ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus« (Thesaurus Spiritualis Societatis Jesu, Vatikan 1948, 480). Damit ist das gleiche wie bei Bonhoeffer ausgesagt: »Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen« (a.a.O. 241).

<sup>2</sup> Wesen 77.

<sup>3</sup> Gebet 81.

<sup>4</sup> Ebd. 108.

<sup>5</sup> Ebd. 58.

<sup>6</sup> [24>] Wesen 77.

Weise von Gott abzusehen.«<sup>1</sup> Die Leugnung jeder bloß partiellen Abhängigkeit der Welt Gott gegenüber ist notwendig, um ihre vollständige und restlose Abhängigkeit von Gott zu behaupten. Deshalb muß man auch umgekehrt sagen: Die Behauptung einer partiellen Unabhängigkeit des Menschen Gott gegenüber ist Gottlosigkeit, eben weil sie die Vorstellung einer nur partiellen Abhängigkeit einschließt<sup>2</sup>. Durch eine solche Lüge würde Gott seiner Gottheit beraubt und zum Götzen gemacht.

Solche Aussagen scheinen nun aber in eine widersprüchliche Situation hineinzuführen. Einerseits soll jede Weltwirklichkeit vollkommen darin aufgehen, von Gott abhängig zu sein. Andererseits soll das Prinzip »etsi deus non daretur« ebenfalls nicht nur partiell, sondern von jeder Wirklichkeit überhaupt gelten, also in einer Weise, die keiner »Ergänzung« bedarf.

Dieses Dilemma läßt sich nur durchhalten, wenn es in der Behauptung der schlechthinnigen Abhängigkeit der Welt von Gott um den nur als »abwesend anwesenden«<sup>3</sup> Gott geht. Allein auf diesem Hintergrund läßt sich später verdeutlichen, was mit der wahren »Anwesenheit« Gottes durch das Wort für den Glauben gemeint ist. Zunächst ist der Mensch »dem Druck der Wirklichkeit und damit ihrem Anspruch uneingeschränkt ausgesetzt«<sup>4</sup>. Gerade in der Gottlosigkeit der Welt, also darin, daß man die Abwesenheit Gottes erfährt – mag man sie auch deuten, wie man will –, meldet sich Gott an: »Was als abwesend anwesend ist, ist allerdings da, aber gegebenenfalls in quälender, unerträglicher Weise als abwesend da.«<sup>5</sup>

Umgekehrt erhält dadurch auch das Prinzip »etsi deus non daretur« eine bedrohliche Ambivalenz. Wenn nämlich für den Umgang mit der Welt dieses Prinzip einfach hin gilt und jedenfalls durch den Glauben nicht aufgehoben, sondern bestätigt wird<sup>6</sup>, heißt das nicht, daß es für den Umgang mit dieser Welt zunächst gleichgültig ist, ob Gott existiert? Laufen nicht die beiden Behauptungen, daß es keinen Gott gibt oder daß er nur so anwesend ist, als gäbe es ihn in Wirklichkeit nicht, praktisch auf dasselbe hinaus? Bedeutet das nicht, daß es im Horizont der Vernunft keinen Unterschied macht, ob man »Theist« oder »Atheist« ist<sup>7</sup>? So wird dieses neue Sprechen von Gott der vorherrschenden theologischen Tradition geradezu als gottlos erscheinen müssen<sup>8</sup>. Tatsächlich hat die atheistische Interpretation der Abwesenheit [25>] Gottes außerhalb des Glaubens mehr recht als die umgekehrte Auffassung, die die Erfahrung der Abwesenheit Gottes bereits für die Erfahrung seiner Anwesenheit hält<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Luther 252.

<sup>2</sup> Vgl. RGG<sup>3</sup> IV 516: »Nicht erst eine ausdrückliche Leugnung Gottes, sondern schon die Behauptung einer gewissen Unabhängigkeit des menschlichen Willens Gott gegenüber ist Gottlosigkeit.« Zum Verständnis eines solchen Satzes ist zu beachten, daß er die Wirklichkeit des Menschen »coram Deo« betrifft. Weder wird die Freiheit des Willens der Welt gegenüber gelehnet noch die Tatsache, daß Gott dem Menschen »Zeit gewährt und damit auch einräumt, daß diese Gewährung nicht »wahrgenommen« wird« (ebd.).

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Formulierung vor allem Luther 256 und ZThK 62 (1965) 111.

<sup>4</sup> Wort 152.

<sup>5</sup> ZThK 62 (1965) 111.

<sup>6</sup> Vgl. Wort 153.

<sup>7</sup> Vgl. ZThK 62 (1965) 110.

<sup>8</sup> Vgl. ZThK 58 (1961) Beiheft 2, 124.

<sup>9</sup> [25>] Sigurd Martin Daecke, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, Göttingen 1967, weist darauf hin, daß sich Ebelings Verständnis dessen, was in der Wirklichkeit als »Gesetz« und »unbedingtes Gerufensein« erfahrbar ist, mit der Bestimmung der Wirklichkeitserfahrung als Abwesenheit statt als Anwesenheit, als Forderung (»exigence«) statt als »présence«, als Anspruch statt als Zuspruch, als Frage (»question«) statt als Antwort durch den marxistischen Humanisten Roger Garaudy deckt (S. 151). Vgl. Garaudy, Metz, Rahner, Der Dialog, Hamburg 1966: »Wenn wir

Überhaupt besteht zwischen dem christlichen Glauben und der Möglichkeit des neuzeitlichen Atheismus ein innerer Zusammenhang. »Warum erst auf christlichem Boden der Atheismus eine machtvolle Möglichkeit wurde, hat man mit Recht mit dem Hinweis auf die Radikalität des christlichen Gottesverständnisses zu deuten versucht: Nur wo Gott so radikal verkündigt und geglaubt wird, kann er dann auch so radikal negiert werden.«<sup>1</sup> Die Möglichkeit des radikalen Atheismus ist als eine nicht wieder rückgängig zu machende Folge des Berührtseins von der biblischen Tradition des Gottesverständnisses zu betrachten<sup>2</sup>, d. h. als ein Vom-Glauben-her-antithetisch-Bestimmtsein. Trotz dieser Antithetik besteht zugleich aber auch eine fundamentale Entsprechung: »Mit der Radikalität des christlichen Glaubens ist ja im Keim die Entgötterung und Verweltlichung der Welt gegeben, die, in Gestalt der modernen Säkularisierung aller Lebensbereiche, wie eine Springflut über die ganze Welt hereingebrochen ist und weit schneller und wirksamer, als die christliche Mission den Glauben verbreitet, eine bloße Folgeerscheinung des christlichen Glaubens propagiert.«<sup>3</sup> Deshalb darf das Prinzip »etsi deus non daretur« auf keinen Fall als solches mit Unglauben und Atheismus gleichgesetzt werden, obwohl es die Möglichkeit zum Atheismus eröffnet. Der »Atheismus der Neuzeit« ist nur dann »spezifischer Ausdruck der Gottlosigkeit, wenn er zur Rechtfertigung des Menschen dient, wenn also das Menschsein des Menschen als in seiner Gottlosigkeit begründet verstanden wird«<sup>4</sup>.

Demnach bliebe die »Geschöpflichkeit der Welt« und die »Eigenmächtigkeit der ihr Schöpfung-Sein verneinenden Welt«<sup>5</sup>, von der Welt her gesehen, in gewisser Hinsicht ununterschieden und ununterscheidbar. Die in diesem Horizont mögliche Gotteserkenntnis gewährt keinen Zugang zu Gott. Sie bleibt in jedem Fall zunächst eine abstrakte, »uneigentliche«<sup>6</sup> Gotteserkenntnis, die dem Menschen nicht Gott konkret zuzusagen vermag. Aber diejenige Gotteserkenntnis, um die es dem Glauben geht, bedarf konstitutiv der Auseinandersetzung mit eben diesem uneigentlichen Gottesverständnis. Die Bedeutung, die das Wort »Gott« im Glauben hat, darf nicht den Kontakt mit der Bedeutung verlieren, die ihm abgesehen vom Glauben zukommt<sup>7</sup>. [26>]

### 3. Die »radikale Fraglichkeit« der Welt als Hinweis auf Gott

Das bisher Gesagte ist der Hintergrund, auf dem Ebelings positive Auseinandersetzung mit dem Anliegen von »Gottesbeweisen« interpretiert werden muß. Damit soll zugleich vorausgesetzt sein, daß alle Lehre von Gott heute von der biblischen Tradi-

---

sogar den Namen Gott ablehnen, so geschieht das deshalb, weil er eine Gegenwart impliziert, eine Wirklichkeit, während wir nur eine Forderung erheben, eine niemals befriedigte Forderung nach Totalität und Absolutheit« (S. 89). Ebelings Unterscheidung zwischen der Abwesenheit und der Anwesenheit Gottes, zwischen verborgenem und offenbarem Gott verdeutlicht, daß Gott auch für den Christen nicht nur Anwesenheit, sondern auch Abwesenheit und Forderung ist (Daecke, S. 87).

<sup>1</sup> Wort 360, mit dem Hinweis auf *H. Kössler*, Art. »Neuzeitlicher Atheismus, philosophisch«, RGG<sup>3</sup> I 672.

<sup>2</sup> Vgl. Wort 352.

<sup>3</sup> Wesen 75.

<sup>4</sup> MPTH 52 (1963) 21.

<sup>5</sup> Vgl. Wort 420.

<sup>6</sup> RGG<sup>3</sup> VI 824.

<sup>7</sup> Vgl. Wesen 174.

tion bestimmt ist. »Auch jemand, der nur im fernerem Einflußbereich dieses biblischen Traditionsstroms sich befindet, kann unmöglich eine Lehre von Gott entwickeln, die nicht zutiefst von daher bestimmt wäre, und sei es antithetisch.«<sup>1</sup> Diese Voraussetzung ist ein unverfügbares Existential: »Hätten wir nicht von Gott gehört, wären wir nicht über ihn unterwiesen worden, würde er uns nicht verkündigt, wäre er uns nicht zugesprochen, wäre er uns also nicht überliefert, – woraus wollten wir eigentlich eine Lehre von Gott bestreiten, ja wie kämen wir überhaupt auf die Idee einer Lehre von Gott?«<sup>2</sup>

Auf welche jedermann zugängliche Erfahrung bezieht sich aber für Ebeling dieses Reden von Gott? Worin ist die Notwendigkeit begründet, von der Welt die Aussage zu machen, sie gehe völlig darin auf, auf Gott bezogen zu sein?

Wie wir bereits sahen, ist Ebeling der Auffassung, daß den traditionellen Gottesbeweisen nicht nur keine Evidenz zukommt<sup>3</sup>, sondern daß Gottesbeweise, jedenfalls im gängigen Sinn, extrem dem Gottsein Gottes widersprechen, insofern man darin das Sein Gottes aus dem Sein des Menschen *abzuleiten* versucht, anstatt daß der Mensch selbst auf die Verstehenssituation des Redens von Gott *hingeleitet* würde<sup>4</sup>. Deshalb wendet sich Ebeling gegen die Vorstellung, »die der vergrößernde Terminus ›Gottesbeweis‹ suggeriert. Denn weder soll uneingeschränkt *Gott* bewiesen werden, noch handelt es sich im strikten Sinn um einen *Beweis*.<sup>5</sup> Denn »ein selbstverständlicher oder ein bewiesener und festgestellter Gott« wäre nicht Gott<sup>6</sup>. Die Einsicht, daß den traditionellen Gottesbeweisen keine Stringenz zukommt<sup>7</sup>, hat sich, seit Kant die Möglichkeit rationaler Metaphysik vernichtet hat<sup>8</sup>, weithin durchgesetzt und gilt, wenigstens außerhalb der katholischen Theologie<sup>9</sup>, »als das einzige, was Theologie und Philosophie in der Neuzeit bei aller Feindschaft schließlich doch noch verbindet«<sup>10</sup>. Dennoch hält Ebeling die Auffassung, »daß das Unternehmen der Gottesbeweise seit Kant als erledigt anzusehen sei«, für eine »etwas pauschale, den Sachverhalt bei und nach Kant vereinfachende« Meinung<sup>11</sup>. Die »allzu selbstverständliche«<sup>12</sup> Ablehnung der Gottesbeweise verkennt ein trotz allem berechtigtes Anliegen der traditionellen Metaphysik. Insbesondere wird man nach Ebeling das Unternehmen des Thomas v. Aquin, was auch immer kritisch dazu zu sagen sein mag, »schwerlich als einen ›Beweis‹ der Existenz Gott im üblichen Sinne verstehen dürfen«, sondern es handelt sich in Wirklichkeit um den notwendigen Versuch eines [27>] Aufweises dessen, was das Wort »Gott« meint<sup>13</sup>. Die wahre Bedeutung der sogenannten Gottesbeweise besteht nach Ebeling allein darin, daß sie »die der Wirklichkeit eigene Fraglichkeit«<sup>14</sup> aufweisen können. Es ist unabdinglich, auf die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott« eine solche Auskunft zu geben, »die an einen Ort allgemeiner menschlicher

<sup>1</sup> [26>] Wort 352.

<sup>2</sup> Ebd. 354f.

<sup>3</sup> Vgl. Wesen 76.

<sup>4</sup> Vgl. Luther 293.

<sup>5</sup> ZThK 62 (1965) 96.

<sup>6</sup> Wort 195.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 194.

<sup>8</sup> RGG<sup>3</sup> VI 811.

<sup>9</sup> Vgl. ZThK 62 (1965) 101.

<sup>10</sup> Gott 53.

<sup>11</sup> ZThK 62 (1965) 100.

<sup>12</sup> MPTH 52 (1963) 19.

<sup>13</sup> [27>] Vgl. Gott 53f.

<sup>14</sup> Wort 366.

Erfahrung verweist«<sup>1</sup>. Allerdings geht es in diesem Ort menschlicher Erfahrung jedenfalls nicht um ein angeborenes, ursprüngliches Wissen des Menschen um Gott oder um eine dem Menschen etwa innewohnende Frage nach *Gott*, sondern nur um die Fraglichkeit der eigenen Wirklichkeit selbst<sup>2</sup>.

Der Begriff der den Menschen treffenden »radikalen Fraglichkeit« faßt mit einem Ausdruck zusammen, wo für Ebeling alle vom Glauben »vorausgesetzte« Gotteserkenntnis ihren wahren Ort hat. Was das Wort »Gott« bedeutet, »kann zunächst überhaupt nur als Frage aufgewiesen« werden, »nämlich als Hinweis auf die jeden Menschen als Menschen angehende radikale Fraglichkeit. Es geht um die jedermann zumutbare Erfahrung einer die Welt und mich selbst umgreifenden Fraglichkeit, auf die letztlich nicht mit diesem oder jenem zu antworten ist, sondern auf die nur mit der eigenen Person geantwortet werden kann bzw. auf die man als Person die Antwort schuldig bleibt.«<sup>3</sup> Im Gegensatz zur traditionellen Metaphysik, die den Anschein erweckt, von der Existenz der Welt als einer fraglosen Gegebenheit ausgehen zu wollen, um von da auf die Existenz Gottes zu schließen, geht es Ebeling darum, die radikale Fraglichkeit der Welt selbst zur Sprache zu bringen und gerade so ihr Angewiesensein auf Gott zu erkennen. »Man könnte auch sagen: Die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens dessen, was das Wort ›Gott‹ besagt, ist ein Nichtverstehen. Man darf allerdings nicht bei bloß vorletztem und vorläufigem Nichtverstehen stehenbleiben und somit etwa Gott einen Platz anweisen in den Lücken unserer Erkenntnis, so daß, indem sich solche Erkenntnislücken schließen, sozusagen der Raum für Gott beschränkter wird und seine Wirklichkeit sich mit den Grenzen unserer Erkenntnis immer weiter hinausschiebt, Gott sich also auf dem Rückzug befindet – wie man in der Neuzeit infolge fundamentalen Mißverstehens gemeint hat. Vielmehr handelt es sich um das Widerfahrnis eines radikalen und umfassenden Nichtverstehens, das eben jene die Welt und mich selbst umgreifende Fraglichkeit ist.«<sup>4</sup> Daß diese Fraglichkeit »radikal« sei, bedeutet: Es handelt sich um »eine solche, deren Beantwortung die Wirklichkeit selbst nicht mit sich führt. Sie ist nicht beantwortbar durch ein zwar unbekanntes, aber schließlich doch aufzudeckendes Element der mich angehenden Wirklichkeit selbst.«<sup>5</sup> Wenn diese Fraglichkeit auf Gott verweist, dann nur, insofern er doch abwesend bleibt.

Ebeling bestimmt die Art und Weise dieser den Menschen treffenden radikalen Fraglichkeit zunächst als »*Erfahrung von Passivität*«: »Die entscheidenden Geschehnisse des Daseins, Geburt und Tod, weisen auf die aller Aktivität des Menschen zugrundeliegende Passivität. Man mag über die Gottesfrage urteilen, wie man will, man wird feststellen müssen, daß der Mensch jedenfalls nicht sein eigener Schöpfer [28>] ist, sondern ins Dasein geworfen ist ohne Möglichkeit der Wahl von Zeit und Ort und Umständen. Man mag sich zum Sterben stellen, wie man kann, auf jeden Fall steht fest, daß der Mensch sterben *muß*, also auch wenn er freiwillig in den Tod geht, nur vorwegnimmt, was über ihn verhängt ist. Und auch in seiner Existenz zwischen Geburt und Tod ist der Mensch als Angegangener, Gerufener, Geforderter, Gefragter in

---

<sup>1</sup> Gott 54.

<sup>2</sup> Vgl. Wort 365.

<sup>3</sup> Wesen 77.

<sup>4</sup> Wort 366.

<sup>5</sup> Ebd. 365.

mannigfacher Weise der Passivität ausgeliefert.«<sup>1</sup> Bei der wörtlichen Wiederaufnahme dieses Textes in einem wenig später publizierten Artikel<sup>2</sup> weist Ebeling darauf hin, daß diese Passivität ein Ausdruck der *Endlichkeit* des Menschen ist. »Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen Endlichkeit und Passivität. Endliche Existenz ist eine der Leidensmöglichkeit ausgelieferte Existenz.«<sup>3</sup>

Die »das Personsein im ganzen angehende, radikale Fraglichkeit«<sup>4</sup> bricht am un-mittelbarsten bei den das Personsein des Menschen betreffenden Problemen auf, an seinem *Verantwortlichsein*: »D. h.: Er hat nicht das erste und nicht das letzte Wort. Er ist zum Wort herausgefordert, so daß sein Wort immer *nur* Antwort ist. Und er hat wiederum diese Antwort zu verantworten, d. h. eines Urteils gewärtig zu sein, dem er nichts hinzuzufügen hat.«<sup>5</sup> Deshalb ist auch das Gewissen des Menschen als der Ort, wo das Ganze des Menschen in Frage steht und damit auch die Wirklichkeit im Ganzen, »die Bedingung der Möglichkeit für das Verstehen dessen, was mit dem Worte ›Gott‹ gemeint ist«<sup>6</sup>.

So impliziert die Struktur der radikalen Fraglichkeit die Struktur der Worthaftigkeit. Sosehr sich der Mensch zunächst als Fragender erscheinen mag, er ist zutiefst selbst der Gefragte.<sup>7</sup> Die Fraglichkeit seiner selbst ist der eigentliche Stachel aller Fraglichkeit<sup>8</sup>. Auch die Probleme, bei denen die herkömmlichen Gottesbeweise ansetzen, etwa die Frage nach dem »*primum movens*«, münden in die Fraglichkeit des eigenen Selbst<sup>9</sup>. So erscheint die Fraglichkeit der uns begegnenden Wirklichkeit auch im Vollzug jeder *Bewegung*, ja überall da, wo es um den *Zusammenhang* voneinander verschiedener Wirklichkeiten geht. »Begegnung mit Seiendem läßt nach Zusammenhang mit anderem fragen. Grunderfahrung von Seiendem hat den Charakter von Aufforderung, dem Seienden nachzugehen auf das ihm Fehlende hin. Kein welthaft begegnendes Seiendes ist in sich fertig und unabhängig. Alles hängt mit allem zusammen. So führt Begegnung mit Seiendem über dieses hinaus. Sein ist Zusammenhang. Verstehen ist Verstehen von Zusammenhang. Welt als Inbegriff des Zeitlichen ist Geschehenszusammenhang, Bewegung im fragwürdigen Beisammen von Sein und Nichtsein. Welterfahrung ist darum Erfahrung von fraglichem Zusammenhang und so ein In-Bewegung-Versetztwerden, ein zum Fragen auf den Sprung Gebrachtwerden. Erfahrung ist selbst Vollzug von Bewegung. Aber als diese elementare Grunderfahrung nimmt sie den Charakter einer Zumutung an, so daß sich zur Kennzeichnung die Entschlossenheit des Sprunges aufdrängt.«<sup>10</sup> Mit dieser »Entschlossen-[29>]heit des Sprunges« meint Ebeling in seiner Interpretation der traditionellen Gottesbeweise die *Art*, wie sie sich zum Problem des »*procedere in infinitum*« verhalten.

Zusammenfassend kann Ebelings Ansatz von der »radikalen Fraglichkeit« der uns begegnenden Wirklichkeit dahingehend interpretiert werden, daß es sich um die Erfahrung des radikalen *Bedrohtseins durch einen Selbstwiderspruch* handelt. Diese Interpretation wird insbesondere durch den formalisierten Ausdruck »fragwürdiges Beisammen von Sein und Nichtsein« in dem eben zitierten Text nahegelegt. Dabei

<sup>1</sup> [28>] Wesen 77f.

<sup>2</sup> Wort 367f.

<sup>3</sup> Ebd. 368.

<sup>4</sup> Ebd. 367.

<sup>5</sup> Gott 59.

<sup>6</sup> Wort 441.

<sup>7</sup> Vgl. ZThK 57 (1960) 351.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Vgl. Wort 367.

<sup>10</sup> ZThK 62 (1965) 98.



besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der so charakterisierten Endlichkeit der Welt und jenem Selbstwiderspruch, der das Unheil des Menschen ist: »Die Schöpfung, die den Schöpfer verneint, verneint damit sich selbst, obwohl, ja gerade weil es ihr um Selbstbehauptung gegen Gott geht.«<sup>1</sup> Durch die Art, wie der Mensch sich zur Endlichkeit der Welt verhält, verleiht er ihr todbringende Macht über sich selber.

Aber was hat die Erfahrung solcher Fraglichkeit mit Gott zu tun? Das Gotterkennen kann jedenfalls nicht die Aufhebung dieser radikalen Fraglichkeit sein<sup>2</sup>. Vielmehr muß Gott »als das den Widerspruch der Existenz Umgreifende zur Sprache kommen«<sup>3</sup>. Erst so wird deutlich, daß weder der Mensch selbst noch etwas im Bereich des Verfügbaren Gott genannt werden kann, sondern nur das, was schlechthin außerhalb seiner selbst und außerhalb seiner Verfügung liegt<sup>4</sup>. »Was immer auch das Wort ›Gott‹ besagt, es weist auf jeden Fall in die Richtung dieser radikalen Fraglichkeit der Wirklichkeit im Ganzen. Das Reden von Gott in der Allgemeinheit religiösen und philosophischen Sprachgebrauchs ist deutendes Ansprechen der Unverständlichkeit der Wirklichkeit im Ganzen und darum interpretierbar als Reden von dem abwesenden Gott, dem *deus absconditus*, dessen Abwesenheit gerade das Bedrängende ist und insofern als radikale Fraglichkeit anwesend. Das entspricht freilich keineswegs dem Selbstverständnis des so charakterisierten religiösen oder philosophischen Redens von Gott, ist vielmehr als entschiedene Interpretation schon eine bestimmte Weise des Antwortens, nicht Deskription dessen, worin alle Religionen und Weltanschauungen einig wären, im Gegenteil: Angabe des Grundes ihres Streitens; eine Stellungnahme zur Strittigkeit Gottes, das die theistischen, deistischen und atheistischen Antworten bei der radikalen Fraglichkeit behaftet. Denn dem Gedanken des *deus absconditus* standzuhalten, ist nur möglich unter dem Zuspruch des Wortes, das frei macht von der radikalen Fraglichkeit, weil in ihm Gott als reines Wort begegnet, so daß der als reine Frage anwesende und darum abwesende Gott nicht mehr anfechten kann.«<sup>5</sup>

Dieser Versuch, die Bedeutung des Wortes »Gott« vor dem Forum der Vernunft zu bestimmen, steht für Ebeling von vornherein im Zusammenhang der Glaubensverkündigung. Es geht darum, »deutlich mit Namen zu nennen, und zwar mit einem einzigen Namen, was die Wahrheit der Macht ist, die den Menschen in der Unruhe seines Selbstwiderspruchs umtreibt und festhält, und was die Wahrheit der Macht ist, die ewigen Frieden verheißt«<sup>6</sup>. Wenn man den Hintergrund der Abwesenheit Gottes nicht beachtet, dann »droht die Reduktion Gottes auf einen lieben Gott, dessen Liebe [30>] gerade als selbstverständliche unverständlich geworden ist. Man läßt dann Gott selbst etwas Zusätzliches und Ergänzendes zur Wirklichkeit sein, nicht das Geheimnis aller Wirklichkeit, die sprachlos machende, nicht bloß potentielle, sondern faktisch geschehende Allmacht.«<sup>7</sup> Der Glaubensverkündigung zufolge kommt Gott abgesehen vom Glauben, wie dann auch vor dem Forum der Vernunft erkennbar wird, nur als abwesend zur Sprache, als der, der sich dem Menschen unbegreiflich entzieht; er ist aber derselbe, der sich im Glauben unbegreiflich gewährt<sup>8</sup>. Allein der Glaube, der

<sup>1</sup> [29>] Wort 420.

<sup>2</sup> Vgl. Wort 367.

<sup>3</sup> ZThK 62 (1965) 88.

<sup>4</sup> Vgl. Glauben 15.

<sup>5</sup> ZThK 57 (1960) 350f.

<sup>6</sup> Gott 90.

<sup>7</sup> [30>] ZThK 62 (1965) 108f.

<sup>8</sup> Vgl. ZThK 62 (1965) 113.

von Jesus herkommt, vermag deshalb »alle Götzen und Gottesvorstellungen und zugleich die den Gottlosen beanspruchende radikale Fraglichkeit oder Gleichgültigkeit« wirklich zu entmächtigen, denn allein der Glaube existiert »als Angerufensein durch Gottes Wort und als Ermächtigtsein zum Anrufen Gottes«<sup>1</sup>. Vom Glauben her gesehen bricht »in bezug auf Gott selbst das Geheimnis des Entweder- Oder seiner Abwesenheit und seiner Anwesenheit« auf<sup>2</sup>. Der Glaube ist die einzige Weise wahren Zugangs zu Gott<sup>3</sup>. Nur durch die Unterscheidung zwischen dem Verhältnis des Menschen zu Gott im Glauben und seinem Verhältnis zu Gott vor dem Forum der Vernunft vermag man überhaupt die rechte Unterscheidung zwischen Gott und [31>] Mensch wahrzunehmen, um die es im Glauben geht.<sup>4</sup> Denn die Abwesenheit oder Anwesenheit Gottes beim Menschen ist zugleich die Abwesenheit oder Anwesenheit des Menschen bei Gott. Ohne den Glauben befinden wir uns wie hinter einer Wand »hinter der wir mit uns selbst allein uns selbst überlassen sind, der Wand unseres Gefängnisses, der Wand, durch die die Abwesenheit Gottes bedrückend gegenwärtig wird und die eigene einsame Anwesenheit umschlägt in die Erfahrung, selbst abwesend zu sein von Licht und Wärme, Gemeinschaft und Leben, Hoffnung und Liebe«<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Theologie 85.

<sup>2</sup> Luther 256. Nach *Sigurd Martin Daecke*, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, Göttingen 1967, der in seinem Kapitel »Einheit und Differenz der Wirklichkeit im Wortgeschehen (Gerhard Ebeling)« (140-166) eine gute Darstellung der Lehre Ebelings von der Abwesenheit und der Anwesenheit Gottes gibt, erfährt damit das Problem eine Lösung, wie es möglich ist, die beiden entgegengesetzten Grundverständnisse von Theologie auf einen Nenner zu bringen. Für das eine Verständnis erschließt sich Gott auch dem profanen Glauben in der Welterfahrung, nach dem anderen nur dem christlichen Glauben in der Begegnung mit Jesus und dem Wort der Heiligen Schrift. Ebeling antwortet »mit der Unterscheidung von *zwei verschiedenen, ja gegensätzlichen Gotteserfahrungen*: der Gotteserfahrung im *Unglauben*, der Erfahrung des *verborgenen* Gottes in der Weltwirklichkeit, der Erfahrung des *Gesetzes* – und der Gotteserfahrung im *Glauben*, der Erfahrung des *offenbaren* Gottes in Jesus, der Erfahrung des *Evangeliums*« (S. 149f). Ebelings Lösung ist eine Alternative zugleich gegenüber einer sogenannten Theologie »von unten« wie »von oben«. Allerdings darf die gegenseitige Bezogenheit von Gesetz und Evangelium unter keinen Umständen, wie Daecke das tut, mit einer gegenseitigen »Ergänzungsbedürftigkeit« (S. 141) gleichgesetzt werden; der Terminus einer Relation verhält sich zu dieser selbst gerade nicht wie ein Teil zu einem anderen Teil.

<sup>3</sup> Glauben 15. Deshalb ist die Kritik von *Friedrich Duensing*, Fragen zu Ebelings Glaubens- und Gottesbegriff, Evangelische Theologie 24 (1964) 34-45, daß durch die Bestimmung des Gottesbegriffs aus der Fraglichkeit des Menschen Gott selbst als der Fragende fern und verborgen bleibe (S. 41), mit dem Hinweis zu beantworten, daß Gott außerhalb des Glaubens tatsächlich nur als abwesend begegnen kann, daß aber das Verständnis seiner Abwesenheit Möglichkeitsbedingung für das Verständnis seiner geglaubten Anwesenheit ist. Erst im Glauben kommt es zur Erfahrung der personalen Gemeinschaft mit Gott. Wenn Duensing Ebeling vorwirft, er verliere aus dem Auge, »daß die Welt im Ganzen und vor allem im Detail von vornherein Gottes Welt ist« (S. 44), so ist diese Kritik angesichts der Tatsache, daß Ebeling den Gottesbegriff dadurch bestimmt, daß die ganze Wirklichkeit in ihrer Fraglichkeit auf ihn verweist, kaum zu begreifen. – *Theodor Lorenzmeier*, Das Gottesverständnis in der Theologie Gerhard Ebelings, MPTH 55 (1966) 80-98 hat m. E. ebenfalls nicht gesehen, daß Ebelings Gottesbegriff damit steht und fällt, ob man die ganze Wirklichkeit der Welt auf Gott zurückführt oder nicht. Deshalb ist für Lorenzmeier der Sinn der Unterscheidung zwischen dem abwesenden und dem anwesenden Gott unverständlich geblieben: Er sieht darin nur eine fatale Erinnerung an gewisse irrationale Aussagen aus den Anfängen der dialektischen Theologie (S. 85). Auf seine Frage, ob der so abwesende Gott wirklich der Gott Jesu sei (ebd.), wäre zu antworten, daß die von Jesus geoffenbarte Anwesenheit Gottes in ihrer wahren Bedeutung nur auf dem Hintergrund seiner Abwesenheit erkannt werden kann.

<sup>4</sup> [31>] Vgl. ZThK 61 (1964) 314.

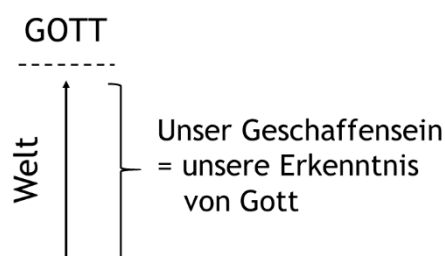
<sup>5</sup> Gebet 97.

## C) Gesprächsvotum zum Gottesbegriff

In der katholischen Theologie wird das Verhältnis von Vernunft und Glaube oder von Natur und Gnade und damit auch von »natürlicher« und »übernatürlicher« Gotteserkenntnis gewöhnlich als ein Verhältnis der Entsprechung bestimmt, während ihre Antithetik kaum in den Blick kommt. Umgekehrt ist es ein Kennzeichen reformatorischer Theologie, die Gegensätzlichkeit von Gott und Welt zu betonen. Dies ist auch bei Ebeling deutlich. Seine Unterscheidung, daß Gott im Horizont der vom Glauben absehenden Vernunft nur als abwesend und erst im Glauben selbst als anwesend da ist, bleibt für katholisches Denken zunächst schwer verständlich. Andererseits kommt aber bei Ebeling auch das Moment der Entsprechung gerade dadurch zur Geltung, daß es der gleiche Gott ist, der zugleich abwesend und anwesend ist, so daß die Welt *im Glauben* tatsächlich »das wird, was sie ist: die Gott gehörende Welt, Schöpfung Gottes«<sup>1</sup>. Im folgenden soll in einem selbständigen Beitrag versucht werden, das Recht einer solchen Auffassung auch im Zusammenhang der traditionellen katholischen Gotteslehre noch weiter zu verdeutlichen, indem wir diese neu interpretieren.

Es geht Ebeling darum, die Welt als Gottes Schöpfung zu verstehen. Tatsächlich ist der Gottesbegriff der biblischen Tradition einfachhin dadurch bestimmt, daß Gott der Herr und Schöpfer der Welt ist. Deshalb gilt, daß alle von ihm verschiedene Wirklichkeit »aus dem Nichts geschaffen« ist. Ebeling sieht die Lehre von der »Schöpfung aus dem Nichts« als grundlegend für das christliche Glaubensverständnis an, wenn er sie als Ausdruck dafür bewertet, daß sich das Glaubensverständnis nie ganz der Metaphysik untergeordnet hat<sup>2</sup>.

Zunächst ist zu erläutern, was mit »Schöpfung aus dem Nichts« gemeint ist. Unsere Überlegungen schließen an Ebelings Interpretation der Geschöpflichkeit der Welt an, wonach »die Relation zu Gott nicht etwas, was zur Wirklichkeit der Welt hinzukommt, sondern dasjenige ist, was die Wirklichkeit der Welt in Wahrheit ist«<sup>3</sup>. Als These läßt sich formulieren: *Alles, wodurch sich eine Wirklichkeit unserer Erfahrung vom Nichts unterscheidet, also ihre gesamte Eigenwirklichkeit und Eigenständigkeit selbst, ist nichts als Relation auf ein von ihr absolut verschiedenes Worauf*. Dieses nennen wir Gott. Alle Aussagen über Gott können nur die Tatsache entfalten, daß [32>] jede von ihm verschiedene Wirklichkeit völlig und restlos im Bezogensein auf ihn aufgeht. Im Begriff einer »aus dem Nichts geschaffenen Wirklichkeit« ist also das »aus dem Nichts« im Sinn von »völlig und restlos«, nämlich »in bezug auf alles, worin



<sup>1</sup> Wort 380.

<sup>2</sup> Vgl. RGG<sup>3</sup> VI 798.

<sup>3</sup> Wort 421.

sich die betreffende Wirklichkeit vom Nichts unterscheidet«, zu interpretieren<sup>1</sup>. Es will beachtet sein, daß aus dieser Aussage nichts ausgenommen sein darf: Gott ist als der zu verstehen, in dessen Macht auch alles Leid und alles Elend der Welt liegt; »aller Schmutz und alle Schönheit der Welt, alle Dummheit und alle Weisheit, alles Böse und alles Gute«<sup>2</sup> ist als das von Gott Verschiedene nichts als Bezogensein auf ihn. In diesem Sinn ist überhaupt alles, was geschieht, ein Geschehen von Gottes verborgenem Willen. »Auch im Widerwillen gegen Gott ist Gottes Wille wirksam. Und so ist auch etwa das Hungern und Sterben von Millionen ebenso dunkler, unerforschlicher Wille Gottes, wie unser Teilhaben an der Hochkonjunktur gerade auch in deren angenehmen, glücklichen Folgen nichts anderes ist als dunkler, unerforschlicher Wille Gottes. Wer es nicht von Gott zu bekennen wagt, daß alles, was geschieht, nach seinem uns verborgenen Willen geschieht, und wer dieses Bekenntnis nicht seiner uneingeschränkten Welterfahrung auszusetzen vermag, der soll nicht von Gott reden.«<sup>3</sup>

Für das Verständnis unserer These ist es entscheidend, daß der Relationsbegriff nicht im Rahmen »jenes oberflächlichen Wirklichkeitsverständnisses [...], das in sich selbst fertige Dinge äußerlich aneinandergesetzt sein läßt«<sup>4</sup>, gefaßt wird. Der Begriff der Relation darf nicht darauf beschränkt werden, zu beschreiben, »wie Dinge im Raum nebeneinanderstehen, aneinandergrenzen, voneinander Distanz haben, zueinander in Beziehung zu setzen sind oder auch physikalisch aufeinander einwirken«<sup>5</sup>. Es gibt einen fundamentaleren Begriff der Relation: »Hier wird etwas als etwas nicht in sich selbst bestimmt, sondern in seiner Relation nach außen zu einem anderen hin oder richtiger: von einem anderen her.«<sup>6</sup> Die Relation kommt also als solche über-[\[33>\]](#)haupt erst durch ihren »terminus ad quem« zustande und hat ohne ihn keinen Bestand. Real ist eine Relation dann, wenn ihr Terminus als solcher real ist. Die Funktion des Terminus der Relation gegenüber ist nicht die einer »Ergänzung«, sondern er ist ihre »conditio sine qua non«. Dieser Relationsbegriff unterscheidet sich wesentlich von dem der Scholastik, die eine reale Relation nur als Relation *zwischen* zwei verschiedenen Termini kennt<sup>7</sup>. In Wirklichkeit ist das Bezogensein der Welt auf

<sup>1</sup> [\[32>\]](#) Vgl. die an sich außerhalb des Relationsbegriffs gedachte Definition der Schöpfung bei Thomas v. Aquin, S. th. I q. 65 a. 3 c: »Creatio autem est productio alicuius rei *secundum totam substantiam, nullo praesupposito* ... «

<sup>2</sup> Wort 415.

<sup>3</sup> Gebet 58f.

<sup>4</sup> Wort 433.

<sup>5</sup> Luther 221.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> [\[33>\]](#) Man kann der Scholastik kaum den Vorwurf ersparen, sie habe den Relationsbegriff nicht genügend bedacht. Für Thomas erfordert jede reale Relation »duo extrema« (S. Th. I q. 13 a. 7 c). So kommt er zu der letzten Endes widersprüchlichen Auffassung, daß sich auch die Relation des Geschöpfes auf Gott zum Sein des Geschöpfes wie ein Akzidens zu seinem Subjekt verhält (S. Th. I q. 45 a. 3 ad 3: »creatura est eius [scl. relationis ad Deum] subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente«). Gegenüber der scholastischen Auffassung, die eine Relation nur zwischen zwei voneinander verschiedenen »termini« zu denken vermag, ist der Relationsbegriff strenger im Sinn des aristotelischen bloßen *πρός τι* (Kat. 5 [7], I, 6a) zu verstehen. Eine Relation wird als solche ganz und gar von ihrem »terminus ad quem« her bestimmt, jedoch ist über die Notwendigkeit eines von der Relation selbst verschiedenen Subjektes in ihrem Begriff nichts gesagt. Weil allein der »terminus ad quem« das die Relation als solche Bestimmende ist, wäre eine Relation bereits dann als real zu bezeichnen, wenn ihr »terminus ad quem« als solcher, d. h. also, insofern er »terminus« ist, real ist. Sie wäre eine »relatio rationis«, wenn ihr »terminus ad quem«, insofern er »terminus« ist, nur ein Begriff ist. Übrigens hält auch die scholastische Auffassung, daß eine reale Relation grundsätzlich von ihrem »terminus ad quem« verschieden sein müsse, also in jedem Fall als »esse ad aliud« zu definieren sei, so daß sich nichts real auf sich selbst beziehen kann (S. Th. 1 q. 42 a.

Gott nicht etwas zwischen Gott und der Welt, sondern es gibt von vornherein nur Relation auf Gott, und Gott selbst. Der gemeinte Sachverhalt läßt sich durch einen Pfeil darstellen, der auf seinen Terminus zugleich hinweist und von ihm verschieden ist. Die Darstellung ist in dem Sinn zu verstehen, daß dem geschöpflichen Erkennen allein der Pfeil selbst zugänglich ist und es nicht auch den Terminus zu umfassen vermag. Denn der Terminus läßt sich nur in der Weise bestimmen, daß der Pfeil völlig darin aufgeht, auf ihn gerichtet zu sein. Jeder Versuch, die Erkenntnis des Pfeils zu übersteigen, findet sich zurückgeworfen auf die bloße Erkenntnis des Pfeils in seiner Gerichtetheit auf den Terminus. Nur in einem solchen Verständnis wird die Unbegreiflichkeit Gottes gewahrt.

### 1. Die Implikationen eines als Relation verstandenen Geschaffenseins

Die manche herkömmlichen Vorstellungen in Frage stellenden Implikationen der These, daß die Welt im ganzen und in jedem ihrer Teile nichts als Bezogensein auf ein von ihr selbst absolut verschiedenes Worauf ist, lassen sich in vier Schritten entfalten.

a) Die *Totalität* der Relation: Die Relation auf Gott kommt nicht zu dem eigenen Sein des Geschaffenen hinzu. Sie ist vielmehr mit diesem selbst völlig identisch. Deshalb kann man nicht, wie es das übliche oberflächliche Wirklichkeitsverständnis will, von Gott und Welt je für sich sprechen, um sie nur nachträglich und zusätzlich miteinander in Beziehung zu setzen. Das Geschaffensein eines Baumes ist keine neue Eigenschaft neben anderen, sondern besteht einfach darin, daß er ein Baum ist. Wenn [34>] somit alles in der Welt von vornherein auf je seine unableitbar eigene, besondere Weise ganz darin aufgeht, sich Gott zu verdanken, dann gibt es in Hinsicht auf die Geschöpflichkeit grundsätzlich keine darüber hinausgehenden »Spuren« Gottes in seiner Welt. Die jeweilige Abhängigkeit aller Geschöpfe von Gott ist restlos und kann deshalb nicht größer gedacht werden, als sie bereits ist. »Restlos« läßt keine Steigerung zu. Ob zum Beispiel ein Sachverhalt im Rahmen der Naturgesetze bleibt oder ihn sprengt, macht für die Totalität seiner Abhängigkeit von Gott keinen Unterschied aus und ist deshalb keine religiös bedeutsame Frage. Die Meinung, ein besonderes »Eingreifen« Gottes in seine Schöpfung sei möglich und als solches ausweisbar (falscher Wunderbegriff), verkennt, daß er von vornherein alles wirkt und umgreift. Wenn für das Christentum der Verweis auf Wunder konstitutiv ist, dann sind sie jedenfalls nicht im Rahmen eines solchen semi-deistischen Verständnisses zu interpretieren. Wir kommen auf diese Frage weiter unten zurück. Wenn alles Geschaffene völlig in seinem Bezogensein auf Gott aufgeht, kommt Gott grundsätzlich nicht mehr als innerweltlich einzuplanender Faktor vor. Dadurch wird die Gültigkeit

---

1 ad 4), einer näheren Untersuchung nicht stand. So hat das Bewußtsein als auf die eigene Wirklichkeit bezogenes Bewußtsein relationalen Charakter und ist doch ohne Zweifel real. Deshalb ist das aristotelische *πρός τι* richtiger mit »esse ad aliquid« wiederzugeben. Diese Hinweise, die hier nicht näher ausgeführt werden können, mögen davor warnen, die obigen Überlegungen im Horizont der unzureichenden Relationslehre der Scholastik zu verstehen.

des Prinzips »etsi deus non daretur« bestätigt<sup>1</sup>. Es gibt keine höhere Art des Geschaffenseins, sondern über Geschaffensein hinaus gibt es nur die dem Glauben allein zugängliche Selbstmitteilung Gottes.

b) Die *Unmittelbarkeit* der Relation: Die Vorstellung einer nur durch Zwischenursachen vermittelten Abhängigkeit von Gott ist absurd. Innerweltliche Ursächlichkeit liegt nicht zwischen Gott und Geschöpf, sondern verbindet die verschiedenen Geschöpfe, die Gott gegenüber unmittelbar sind, untereinander. Auch die Werke der Technik sind also Gott gegenüber unmittelbar sein Geschöpf »aus dem Nichts« (= unterscheiden sich nur dadurch vom Nichts, daß sie nichts als Relation auf ihn sind). Die Frage, ob innerweltliche Ursachenketten endlich oder unendlich sind, ist also für die Lehre von der Schöpfung von keinem größeren Belang als Gewicht oder Farbe. Der in der Schöpfungslehre behauptete »zeitliche Anfang« der Welt bedeutet deshalb nur, daß auch die Zeit selbst völlig auf die Seite des Geschaffenen gehört, besagt aber an sich nichts über deren physikalische Dauer. Zum Geschaffensein gibt es keine naturwissenschaftliche Alternative, sondern die einzige Alternative ist Gottsein. Gegebenenfalls wäre eine seit unendlicher Zeit (was etwas ganz anderes als Gottes Ewigkeit ist) bestehende Welt oder eine Welt, deren Entwicklung durch die Gesetze des Zufalls bestimmt wird, noch immer genausogut Gottes Schöpfung wie unter anderen Hypothesen. Es ist also gar nicht notwendig, sich auf die Behauptung eines zeitlichen Anfangs der Welt im physikalischen Sinn zu versteifen, als wäre die Welt sonst nicht völlig abhängig von Gott.

c) Die absolute *Einseitigkeit* der Relation: Wenn die Welt vollkommen darin aufgeht, von Gott abhängig zu sein, dann kann sie nicht darüber hinaus konstitutiver »terminus ad quem« eines göttlichen Bezogenseins auf sie sein. Unter dem »konstitutiven ›terminus ad quem« einer Relation verstehen wir diejenige Wirklichkeit, ohne die die Relation selbst keinen Bestand hat. Geschaffensein bedeutet zwar eine Relation des Geschöpfes auf Gott, jedoch nicht umgekehrt auch eine Relation Gottes [35>] auf das Geschöpf, für die das Geschöpf das sie als solche konstituierende Woraufhin wäre. Denn wenn Gott in solcher Weise auf das Geschöpf bezogen sein könnte, würde er selbst von der Welt abhängig sein und damit seine Gottheit verlieren. Die gewöhnlich mit dem Pathos der Gottesverehrung gegen ein angeblich »griechisches Denken« vertretene Meinung, man könne es Gott in seiner absoluten Souveränität nicht »verbieten«, sich auf ein Geschöpf als konstitutiven Terminus zu beziehen, leugnet in Wirklichkeit, daß das Geschöpf *restlos* in seinem Bezogensein auf Gott aufgeht und somit nicht darüber hinaus selbst konstitutiver Terminus einer Relation Gottes sein kann. Diese Auffassung wendet einen welthaften Souveränitätsbegriff auf Gott an<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> [34>] Wenn *Sartre* in der metaphysischen Vorstellung von Gott die Vorstellung von der fertigen und immer gleichen Menschennatur begründet sieht, so soll unsere Explikation im Gegensatz zur metaphysischen Vorstellung die Schöpfungslehre von der Verwicklung in den metaphysischen Naturbegriff frei halten und die Menschlichkeit des Menschen unverstellt zur Geltung bringen (vgl. MPTTh 52 [1963] 20).

<sup>2</sup> [35>] Die Polemik gegen das »griechische« Gottesverständnis, das Gott unveränderliche Absolutheit zuschreibe, während der Gott der Bibel ein geschichtlich handelnder Gott sei, ist die Grundtendenz bei *Jürgen Moltmann*, *Theologie der Hoffnung*, München 1964: »Wird aber die Gottheit Gottes in seiner Unveränderlichkeit, Unwandelbarkeit, Leidensunfähigkeit und Einheit gesehen, so wird das geschichtliche Wirken dieses Gottes in dem Christusgeschehen von Kreuz und Auferstehung ebenso unaussagbar wie seine eschatologische Zukunftsverheißung« (S. 126). In Wirklichkeit erkennt man die wahre Bedeutung der »Geschichtlichkeit« Gottes nur auf dem Hintergrund seiner

Die Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott wurde in der traditionellen Theologie zwar immer gelehrt, weil sie zur Wahrung der göttlichen Unveränderlichkeit und Absolutheit erforderlich schien. Sie wurde jedoch kaum auf ihre Konsequenz bedacht, sondern bei den eigentlichen Glaubensaussagen verdrängt. In Wirklichkeit sind aber, wie noch zu zeigen sein wird, Glaubensaussagen überhaupt erst auf dem Hintergrund der Tatsache verstehbar, daß eine Gemeinschaft mit Gott vom Menschen her gesehen ein Ding der Unmöglichkeit ist und deshalb anders zu verstehen ist, als man sie *von sich aus* zu denken vermag.

Die traditionelle Theologie spricht von einer »relatio rationis« von Gott auf die Welt. Wenn wir Gott als unseren Schöpfer bezeichnen, so hat dies seinen Grund in unserem Geschaffensein, meint aber nicht, daß Gott selbst sich habe verändern müssen, indem er etwa einen neuen Entschluß gefaßt hat o. ä.<sup>1</sup>

Aus der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott würde folgen, daß jedes Geschehen in der Welt auf Gott *zurückzuführen* ist, daß jedoch eine *Herleitung* in der umgekehrten Richtung der ontologischen Grundlage entbehrt. Daraus ergibt sich die völlige Gegenstandslosigkeit der theologischen Diskussionen vergangener Jahrhunderte über die Frage, wie die göttliche Ursächlichkeit mit der [36>] menschlichen Freiheit zu vereinbaren sei. Solche Probleme gehen von der falschen Vorstellung aus, daß man aus einem vorausgesetzten göttlichen Willensentschluß etwas über das Geschehen in der Welt folgern kann. Aber weder die Voraussetzung geschieht legitim, noch läßt sich aus ihr etwas folgern. Angesichts der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott erweisen sich die Systeme des Molinismus bzw. des Bañezianismus als im Ansatz verfehlt. Ihre Fragen können deshalb keine befriedigende Antwort finden, weil sie von vornherein falsch gestellt sind. Im übrigen ist es bereits ein Widerspruch in sich, Gott als die schlechthin letzte Möglichkeitsbedingung aller Wirklichkeit überhaupt noch einmal hinterfragen zu wollen<sup>2</sup>.

Die Wahrnehmung der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott ist in rechter Metaphysik das Pendant zur Einsicht in die Unumkehrbarkeit der Geschichte, die das Anliegen geschichtlichen Denkens ist<sup>3</sup>. Geschichte ist nicht deduzierbar.

---

Absolutheit, wie im folgenden zu zeigen ist. Wenn Moltmann mit dieser seiner grundlegenden Auffassung recht hätte, wären die Ergebnisse der ersten vier Ökumenischen Konzilien hinfällig, denn in ihnen ging es darum, die Absolutheit Gottes zu wahren.

<sup>1</sup> Bereits *Augustinus* formuliert die Lehre von der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott in aller Deutlichkeit: »Quod ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non tamen secundum accidens Dei quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius ad quod dici aliquid Deus incipit relative. Et quod amicus Dei iustus esse incipit, ipse mutatur; Deus autem absit ut temporaliter aliquem diligat, quasi nova dilectione quae in illo ante non erat, apud quem nec praeterita transierunt et futura iam facta sunt« (De Trinitate 5, 16, 17 [MPL 42,923f]). Die gleiche Lehre entfaltet *Thomas v. Aquin*: »Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum, sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturae, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet, huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato« (S. Th, I q. 13 a. 7 c).

<sup>2</sup> [36>] Vgl. *Walter Brugger*, *Theologia Naturalis*, Barcelona <sup>2</sup>1964, nn. 354, 387,412-424.

<sup>3</sup> Darauf hat mich G. Ebeling in einem Gespräch aufmerksam gemacht; vgl. auch seinen Hinweis darauf, daß man möglicherweise »in der Religionsgeschichte und deren Irreversibilität die letzte Ursache der Irreversibilität der Geschichte überhaupt« zu sehen habe (Wort 357).

d) Die *Verschiedenheit des gegenseitigen Verhältnisses* von Gott und Geschöpf und die völlige Einseitigkeit der Analogie des Geschöpfes Gott gegenüber: Das Geschöpf bezieht sich auf Gott in Verschiedenheit von ihm und es ist verschieden von ihm in Bezogenheit auf ihn. Gott hingegen unterscheidet sich vom Geschöpf absolut, ohne auf es in einer solchen Weise bezogen zu sein, für die das Geschöpf der konstitutive Terminus wäre. Deshalb gilt eine dreifache Verhältnisbestimmung: Das Geschöpf ist Gott gegenüber zugleich

– ÄHNLICH (weil bezogen auf ihn und so ganz von ihm her bestimmt, was die »via affirmativa« der Gotteslehre begründet) und

– UNÄHNLICH (weil gerade in seiner Bezogenheit auf ihn verschieden von ihm, was die »via negativa« notwendig macht).

Weil sich Gott selbst absolut vom Geschöpf unterscheidet, ohne auf es bezogen zu sein, ist er seinerseits (wie aus der Einseitigkeit der Relation des Geschöpfes auf ihn erkannt wird) dem Geschöpf

– NUR UNÄHNLICH (woraus sich die Notwendigkeit der »via eminentiae« ergibt: Gott wird allein auf Grund unseres Bezogenseins auf ihn erkannt und nicht in sich selbst)<sup>1</sup>.

Es ist der Sinn der »via affirmativa«, auf Grund der Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber positive Aussagen über Gott zu machen, indem man ihm Wirklichkeit, Vollkommenheit, Absolutheit zuschreibt. Gleichwohl sind solche Aussagen nur in hinweisendem Sinn zu verstehen. Die »via negativa« besteht darin, daß alle endliche Begrenzung von diesen Eigenschaften verneint wird, so daß man Gott in jeder Hinsicht Un-Endlichkeit zuschreibt. Wiederum geschieht dies nur in hinweisendem Sinn. Die »via eminentiae« besagt, daß alle diese Aussagen im Vergleich zur wahren Wirklichkeit Gottes nichts sind. In der »via eminentiae« mündet alles Reden über Gott im Verstummen. Die Bedeutung der »via eminentiae« läßt sich am besten mit den Worten [37>] beschreiben, mit denen Ebeling Melanchthons Auffassung von den »mysteria divinitatis« zusammenfaßt<sup>2</sup>: Es ist notwendig, »daß man auch in bezug auf das Reden von Gott Gott schlechthin überlegen, Gott selbst die unheimlichste Bedrohung des Redens von Gott sein läßt. Gott gehört in die Theologie als das theologisch nicht zu Verrechnende, also in Unterscheidung von der Lehre von Gott. Wo es um Gott selbst als um das Geheimnis seines Wesens geht, ist anbetendes Schweigen am Platz, nicht die Gesprächigkeit theologischen Bescheidwissens. Das Anbeten als das Betroffensein durch das unserm Wort Entzogene, als das Ernstnehmen des Deus ipse, gehört notwendig zur Theologie – notwendiger als eine detaillierte Lehre vom Wesen Gottes. Die mysteria divinitatis sind also nicht nur selbst bedroht durch den Versuch, sie theologisch zu bewältigen. Sie sind auch ihrerseits Gefahrenquelle, indem ihre Abgründe dem, der sich ihnen zuwendet, übermächtig, ja tödlich werden.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Otto H. Pesch, *Der hermeneutische Ort der Theologie bei Thomas von Aquin und Martin Luther und die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie*, Theologische Quartalschrift 146 (1966) 159-212, betont mit Recht die von den Thomisten allzu selten namhaft gemachte »agnostische Komponente« aller philosophischen Gotteserkenntnis schon nach Thomas: »Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire ... « (De potentia q. 7 a. 5 ad 14) (S. 193).

<sup>2</sup> [37>] Vgl. Ph. Melanchthon, *Loci communes* von 1521: Werke in Auswahl (hrsg. v. Robert Stupperich) II, 1 Gütersloh 1952, 6, 16ff.

<sup>3</sup> ZThK 62 (1965) 108. Die Fortsetzung dieses Textes bezieht sich auf die weiter unten zu erläuternde Möglichkeit, auf Grund der Offenbarung im trinitarischen Gottesverständnis Gott gleichwohl als den liebenden Gott zu verstehen: »Theologie hat es darum gerade mit dem zu tun, daß Gott dem Menschen das Recht gibt, aus tiefstem Respekt gegenüber den mysteria divinitatis diesen den Rücken zu kehren, aus Achtung vor Gott sich von Gott selbst, dem nackten Gott, abzuwenden und



Wo die »via eminentiae« nicht zur Geltung kommt, werden auch die »via affirmativa« und die »via negativa« nicht mehr richtig, nämlich in nur hinweisendem Sinn verstanden. Ihre Absolutsetzung ist ihre Aufhebung im Selbstwiderspruch. Die »via eminentiae« ist also keine bloße Ergänzung zur »via affirmativa« und »negativa«, sondern ein inneres Moment an diesen selbst, indem sie deren einseitige Gerichtetheit wahrnimmt. Wo in der Gotteslehre die »via eminentiae« fehlt, wird Gott zu einem Stück Weltwirklichkeit, einem Riesengeschöpf, einer Projektion des menschlichen Selbst.

Nur die Anerkennung der »via eminentiae« bewahrt auch die traditionelle Analogielehre vor der Verkehrung, sich »am Vergleich zweier unabhängiger Größen« zu orientieren<sup>1</sup> und so Gott als einen Teil der Wirklichkeit im ganzen mißzuverstehen. Erst in dem von uns erläuterten Verständnis von Geschaffensein als restlosem Aufgehen in Bezogensein auf einen Terminus, der überhaupt nur so bestimmt werden kann, daß ihm gegenüber alles in restlosem Bezogensein aufgeht, ist es möglich, der »via eminentiae« eine eigenständige, nicht mit der »via negativa« identische Bedeutung zuzuerkennen. Darauf muß mit Betonung hingewiesen werden<sup>2</sup>.

Rechtverstandene Analogielehre steht somit nicht im Widerspruch zur dialektischen Theologie, für die Gott der »ganz andere« ist. Denn die beiden Auffassungen gelten in je verschiedener Richtung. Daraus, daß die Welt Gott ähnlich ist, folgt in einer den Relationsbegriff bedenkenden Logik durchaus nicht, daß auch Gott der Welt ähnlich sei.

Allein durch die Unterscheidung der »via eminentiae« von der »via negativa« ist es möglich, die Transzendenz Gottes von der bloßen Jenseitigkeit einer weiteren Welt abzuheben und umgekehrt seine Immanenz (das innere Bestimmtsein des geschöpf-[38>]lichen Bezogenseins auf Gott durch eben dieses Worauf) nicht pantheistisch zu mißdeuten.

Ebenfalls allein in dieser Unterscheidung vermag man den berühmten Analogiesatz des IV. Laterankonzils (1215) richtig zu interpretieren, nach dem zwischen Schöpfer und Geschöpf keine noch so große Ähnlichkeit festgestellt werden kann, ohne daß zugleich eine noch größere Unähnlichkeit festgestellt werden müßte<sup>3</sup>. Die Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf ist aus dem Grunde »größer« als die Ähnlichkeit des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer, weil sie in beiden Richtungen, gilt; strenggenommen jedoch läßt sich die Unähnlichkeit Gottes der Welt gegenüber mit der selbst bereits von Unähnlichkeit gekennzeichneten Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber überhaupt nicht vergleichen. In der katholischen Theologie ist die Analo-

---

sich dem Worte Gottes, dem fleischgewordenen Gott zuzuwenden. Theologie ist darum nicht Theologie des Wesens Gottes in seiner Majestät, sondern Theologie der Offenbarung als der Verhüllung Gottes in der menschlichen Fragilität« (ebd.).

<sup>1</sup> Wort 416.

<sup>2</sup> Ebeling scheint mir zu Unrecht Schleiermacher darin zuzustimmen (?), daß die »via eminentiae« und die »via negationis« »genaugenommen auf das gleiche« hinauslaufen, wenn er Schleiermachers diesbezügliche Überlegungen als ein »Kabinetstück der Entwirrung« bezeichnet (ZThK 65 [1968] 471).

<sup>3</sup> [38>] » ... inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« (Dz-S 806).

gielehre bisher kaum daraufhin bedacht worden, daß die Analogie der Welt Gott gegenüber schlechterdings einseitig ist<sup>1</sup>. Alle Gotteserkenntnis findet sich immer wieder gänzlich zurückgeworfen auf die bloße Erkenntnis der eigenen Geschöpflichkeit.

## 2. Der als abwesender gegenwärtige Gott

Im Glauben geht es darum, daß Gott den Menschen mit der gleichen unendlichen Liebe umfängt, in der er von Ewigkeit her seinem eigenen Sohn zugewandt ist. Der Mensch darf sich als hineingenommen in ein innergöttliches Gegenüber verstehen. In diesem Sinn gibt es durchaus eine reale Relation Gottes auf sein Geschöpf; aber sie ist eine Beziehung, die als Relation von Ewigkeit her, »vor Grundlegung der Welt« (Eph 1, 4), durch Gott selbst als ihrem ursprünglichen »terminus ad quem« konstituiert ist. Sie ist eine Relation von Gott zu Gott, in die das Geschöpf nur hineingenommen ist. Gottes Verhältnis zur Welt kommt also zu seinem eigenen Sein nicht zeitlich hinzu, sondern die Welt wird in eine innergöttliche Beziehung aufgenommen, die unabhängig von der Welt bereits als Relation konstituiert ist.

Das unerhört Neue dieses dem Glauben eigenen Verständnisses, nämlich daß der Mensch in seiner eigenen Endlichkeit unendlich geliebt ist, kommt jedoch nur unter der Bedingung zur Geltung, daß streng ausgeschlossen bleibt, das Geschöpf könne selbst konstitutiver »terminus ad quem« einer Relation Gottes sein. In diesem Sinn wird die Lehre von der Einseitigkeit der realen Relation des Geschöpfes auf Gott vom Glauben nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Wenn man diese Lehre mit dem Hinweis auf das Bundeshandeln Gottes am Menschen vorschnell überspielt und meint, Gott könne in einer solchen Relation zum Geschöpf stehen, die konstitutiv im Geschöpf terminiert, dann geschieht solche »heilsgeschichtlich« gebende Theologie stets um den Preis, daß man Gott in seinem Gottsein zu einem Stück Weltwirklichkeit macht und ihn dadurch seiner Gottheit beraubt. Wo man die Behauptung der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott als veraltete Metaphysik abtut, wird die Theologie selbst zu bloßer Metaphysik – und noch dazu einer schlechten Metaphysik. Sie verliert ihre theologische Wahrheit. Die Verkündigung des Glaubens wird dann unvermeidlich »dem Unglauben gemäß verstanden und das heißt miß-[39>]verstanden«<sup>2</sup>. Nur die Anerkennung der schlechthinnigen Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott schützt die theologische Differenz zwischen Gott und Geschöpf vor der Verwechslung mit der metaphysischen Differenz zweier Welten<sup>3</sup>.

Die traditionelle Theologie hat die Lehre von der Einseitigkeit der realen Relation von der Welt auf Gott zumeist spekulativ anerkannt, aber nicht existentiell auf die Aporie hin bedacht, daß dann Gemeinschaft mit Gott für das Geschöpf zunächst ein Ding der Unmöglichkeit ist. Diese Unmöglichkeit beruht nicht auf der moralischen Unzulänglichkeit des Geschöpfes, sondern ist in seiner Geschöpflichkeit als solcher begründet. Darin hat Luthers verzweifelter Schrei nach einem gnädigen Gott seine abgründige Wahrheit.

Daß die Scholastik das Problem der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott praktisch verdrängt hat, sollte sich folgeschwer im Aufbrechen der evangelisch-katholischen Verstehensdifferenz rächen. Diese Verstehensdifferenz kann u.

<sup>1</sup> Unter dieser Voraussetzung dürften die Bedenken entfallen, die Ebeling gelegentlich (z. B. Wort 196) gegen eine Analogielehre äußert.

<sup>2</sup> [39>] Wort 421.

<sup>3</sup> Vgl. ZThK 58 (1961) Beiheft 2, 124.

E. erst dann wirklich ausgetragen werden – was ja bisher nicht geschehen ist –, wenn jenes Problem nicht mehr verdrängt, sondern bedacht wird.

Reformatorische Theologie geht davon aus, daß es dem Geschöpf als solchem unmöglich ist, von sich aus mit Gott Gemeinschaft zu erlangen. Nach Luther gewähren selbst die guten Werke der Heiligen, die in der Gnade geschehen, nicht aus sich den Zugang zu Gott, mögen sie auch in ihrer Geschöpflichkeit noch so vollkommen sein. Erst durch die »*misericordia Dei*«, also durch unser Hineingenommensein in ein innergöttliches Gegenüber, haben wir Zugang zu Gott. Abgesehen von dieser »*misericordia Dei*« wären selbst die Heiligen mit allen ihren guten Werken Gott gegenüber in keiner besseren Situation als die allergrößten Sünder<sup>1</sup>.

Es wäre in diesem Sinn nur ein »Symptom trivialer Theologie, wenn sich Sünde und Natur des Menschen säuberlich trennen lassen«<sup>2</sup>. Die Anerkennung der Tatsache, daß kein Geschöpf aus sich Gemeinschaft mit Gott haben kann, weil es grundsätzlich nicht zum konstitutiven Terminus einer Relation Gottes auf das Geschöpf zu werden vermag, ist streng notwendig, um die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf wirklich zu wahren. Es ist notwendig, »nicht nur *dank* der Offenbarung, sondern in gewissem Sinne auch *trotz* der Offenbarung Gott Gott sein zu lassen«<sup>3</sup>, d. h. die Offenbarung in einer Weise zu interpretieren, die die schlechthinnige Unabhängigkeit Gottes von der Welt nicht aufhebt, sondern bestätigt.

Katholische Darstellungen erwecken häufig den Anschein, als sei der Mensch bereits von Natur aus zu einer gewissen Gemeinschaft mit Gott fähig, so daß die Gnade dieses Verhältnis nur noch weiter zum Übernatürlichen hin zu vervollkommenen [40>] braucht, anstatt daß Gemeinschaft mit Gott überhaupt nur als Gnade möglich ist. Einer solchen Auffassung ist auf Grund der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott scharf zu widersprechen. Nur dieses eine ist daran richtig, daß es tatsächlich der Mensch selbst mit seiner Natur ist, der durch die Barmherzigkeit Gottes mit Gott Gemeinschaft erlangt. Diese Gemeinschaft mit Gott wird aber nur in einem trinitarischen Gottesverständnis, also im Glauben und nicht in einer Philosophie, vom Menschen erkannt: Sie ist das Geliebtwerden des Menschen durch Gott als sein Hineingenommensein in das Gegenüber des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist. Außerhalb des Glaubens gibt es für den »natürlichen« Menschen, der sich nämlich selbst für einen solchen hält, keinen Zugang zu Gott.

Es ist deshalb zu unterscheiden zwischen dem im »*lumen naturalis rationis*« erkennbaren Verhältnis des Menschen zu Gott, also seiner streng einseitigen Bezogenheit auf Gott, die keine Gemeinschaft mit Gott zu gewähren vermag, und dem im »*lumen divinae revelationis*« erkennbaren Hineingenommensein des Menschen in das Gegenüber des Sohnes zum Vater. »Erst in der Klärung dieser, wenn man so sagen

<sup>1</sup> In der Schrift »*Contra Latomum*«, die als Beispiel genannt sei, zeigt Luther dies anhand von Is 64, 4-11: »*Vult enim Isaias, irascente deo et in captivitate, vastitatem trudente populum, deum iam non secundum misericordiam, sed secundum iudicium, imo iram cum eis agere, in quo iudicio et si sint pii et iusti viri, quorum iustitia extra iudicium munda esse poterat sub regno misericordiae, nunc adeo nihil prodest illis, ut similes sint novissimis et immundissimis peccatoribus*« (WA 8; 67, 5-10). Deshalb faßt Luther seine Ausführungen über seine These »*Omne opus bonum est peccatum*«, die nur unter Absehung von der »*misericordia Dei*« gilt und das Fehlen der Gemeinschaft mit Gott meint, mit dem Satz zusammen: » .. *omnesque omnium iustitias esse pollutas et omnes homines esse immundos citra dei misericordiam*« (WA 8; 72, 31-32).

<sup>2</sup> ZThK 61 (1964) 326.

<sup>3</sup> ZThK 62 (1965) 93.

darf, Zwielfichtigkeit des Verhältnisses von Mensch und Gott kann überhaupt die Unterscheidung zwischen Mensch und Gott erfaßt werden.«<sup>1</sup> Solange man glaubt, daß der natürliche Mensch als solcher, also auf Grund seiner bloßen Geschöpflichkeit, bereits Zugang zu Gott hat, wird Gott nicht als Gott anerkannt, sondern als ein Stück Weltwirklichkeit vorgestellt. Das gleiche ist der Fall, wenn man meint, der natürliche Mensch als solcher sei der Mensch ohne Gott. Das durch die Vernunft als solche erkennbare Menschsein des Menschen ist nicht das abgetrennte Für-sich-Sein des Menschen, sondern bereits »eine bestimmte Weise des Verhältnisses von Mensch und Gott. Desgleichen geht es bei *revelatio* und *gratia* nicht um Gott in seinem Für-sich-Sein, sondern um eine bestimmte Weise des Verhältnisses von Gott und Mensch.«<sup>2</sup>

Das Hineingenommensein des Menschen in das innergöttliche Gegenüber des Sohnes zum Vater wird allein durch das Wort der Verkündigung allein im Glauben erkannt. Es läßt sich aus keiner Beschaffenheit des Geschaffenen als solchen erkennen, sondern muß »dazugesagt« werden. Abgesehen vom Glauben ist nur die Einseitigkeit der Relation des Geschöpfes auf Gott zu erkennen. Sie gewährt keine Gemeinschaft mit Gott. Dennoch behält diese Erkenntnis auch und gerade im Glauben ihr Recht. Auch für den Glauben bleibt es wahr, daß Gott in seiner Gottheit nicht als ein innerweltlich einzuordnender Faktor vorkommen kann, wie dies der Fall wäre, wenn das Geschöpf konstitutiver »terminus ad quem« einer Relation Gottes sein könnte. Die Frage ist nur, ob diese Erkenntnis, die der Mensch von sich aus über sich selbst hat, das letzte Wort über den Menschen ist oder nicht. Wenn der Mensch in der Welt »ohne Gott« auskommen muß, »etsi deus non daretur«<sup>3</sup>, so ist zunächst zu bedenken, daß dieses »ohne Gott« gerade deshalb gilt, weil die Welt nicht partiell, sondern in jeder Hinsicht auf Gott angewiesen ist. Das »ohne Gott« gilt also universal. Es ist nun aber weiter zu fragen, ob dieses »ohne Gott« im Glauben, also »vor Gott«, oder im Unglauben, d. h. im Sinn einer letztlich Gott überhaupt ausschließenden Selbstrechtfertigung des Menschen zu verstehen ist. Glaube und Unglaube verhalten sich zur innerweltlichen Geltung des Prinzips »etsi deus non daretur« wie das positive oder negative Vorzeichen zu einer mathematischen Klammer, innerhalb deren nichts [41>] weggenommen oder hinzugefügt wird, die jedoch durch ein anderes Vorzeichen eine völlig veränderte Bedeutung erhält. Dabei ist aber das Vorzeichen von der Klammer selbst durchaus zu unterscheiden; man kann also die Klammer in sich selbst, unter Absehung von ihrem Vorzeichen, betrachten. Nur ist diese Betrachtungsweise nicht die letztgültige, und sie würde falsch, wenn sie als solche erklärt wird.

Daß der Mensch außerhalb des Glaubens Gott nur als den abwesenden zu erkennen vermag, bedeutet, daß ein philosophischer Gottesbeweis nicht, wie man ihn gewöhnlich in der katholischen Theologie versteht, gleichsam ein erster Schritt auf dem Weg zur Gottesverehrung sein kann. Von Gott wird nur unsere Abhängigkeit von ihm erkannt, d. h. unsere eigene Geschöpflichkeit, die sich von Gott selbst ganz unterscheidet. Das Ziel eines Gottesbeweises besteht deshalb darin, die »religiöse« Illusion zu zerstören, daß der Mensch von sich aus und aus eigener Macht – und sei sie ihm auch von Gott zuerkannt – in Gemeinschaft mit Gott zu treten vermag. Der Skopus eines Gottesbeweises ist der Nachweis der strengen Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott: Außerhalb des Glaubens ist deshalb Geschaffensein und Zur-Gemeinschaft mit-Gott-Unfähigkeitsein ein und dasselbe.

<sup>1</sup> [40>] ZThK 61 (1964) 314.

<sup>2</sup> Ebd. 313f.

<sup>3</sup> Wort 152.

### 3. Was ist ein Gottesbeweis?

Die Notwendigkeit eines Gottesbeweises<sup>1</sup> besteht darin, daß »die Erkenntnis der Existenz Gottes im Sinne der das Reden von Gott herausfordernden Existenznot des Menschen« nicht dem Glauben allein vorbehalten werden darf, denn »das hieße, das Reden von Gott zu etwas werden lassen, was nicht jeden Menschen als Menschen angeht«<sup>2</sup>.

Es ist jedoch entscheidend, daß man sich Gottes nicht nach Art der Weltgewißheit zu vergewissern sucht und ihn dadurch zu einem Stück Weltwirklichkeit macht.

Die traditionellen Gottesbeweise, die im katholischen Raum als irgendwie gültig anerkannt werden, wenden das metaphysische Kausalitätsprinzip<sup>3</sup> oder das Prinzip vom zureichenden Grund auf die Weltwirklichkeit an. Dieses Verfahren ist insofern irreführend, als die Aufstellung der genannten Prinzipien in einer solchen Bedeutung, daß sie auf Gott hinzuweisen vermögen, im Grunde den Gottesbeweis als längst geschehen voraussetzt, diesen Sachverhalt aber verschleiert. Die Verkennung der Tatsache, daß diese Prinzipien selbst abgeleitet sind, führt gewöhnlich auch zu einem falschen Verständnis ihres Inhaltes.

Aus zwei Gründen kommt einem Gottesbeweis, der solche Prinzipien voraussetzt, keine Stringenz zu. Erstens sind diese Prinzipien nicht analytisch. Die Behauptung etwa, daß jedes Seiende entweder »durch sich« oder »durch ein anderes« existiere, kommt nur durch eine apriorische Synthese zustande, deren Notwendigkeit nicht ohne [42>] weiteres einsichtig ist. Die Synthese besteht in der Hinzufügung des Wortes »durch«. Wieso muß ein Seiendes überhaupt »durch« etwas sein?<sup>4</sup>

Aber selbst wenn ein solches Prinzip inhaltlich gültig wäre, so wäre doch zweitens noch nicht einzusehen, warum seine Anwendung notwendig ist. Was hindert daran, sich mit der bloßen Feststellung der Existenz der Welt und ihrer innerweltlichen Ordnung zufrieden zu geben? Eine »Erklärung« der Welt, nach der zu fragen nicht notwendig ist, wäre überflüssiger metaphysischer Luxus.

<sup>1</sup> [41>] Vgl. zum Folgenden *Peter Knauer*, Dialektik und Relation. Die Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis, *Theologie und Philosophie* 41 (1966) 54-74. Gelegentlich schließe ich mich an dortige Formulierungen an. Vgl. ferner *ders.*, Welchen Sinn hat das Wort »Gott« im christlichen Glauben?, *Theologie und Glaube* 58 (1968) 321-333.

<sup>2</sup> *ZThK* 62 (1965) 112f.

<sup>3</sup> Das metaphysische Kausalitätsprinzip drückt nach *E. Coreth* die Notwendigkeit aus, »wonach jedes endliche u. kontingente Seiende zu seiner Existenz einer Ursache u. genauerhin des absoluten Seins als seiner Ursache bedarf« (*LThK*<sup>3</sup> VI 98, Art. »Kausalitätsprinzip«). Entsprechend besagt das Prinzip vom zureichenden Grund, daß ein Seiendes seinen Grund entweder in sich oder in einem anderen haben müsse.

<sup>4</sup> [42>] *Vladimir Richter*, Logik und Geheimnis, in: *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner, Bd. I, hrsg. v. J. B. Metz u. a., Freiburg 1964, weist darauf hin, daß in den üblichen Gottesbeweisen, die die »klassische« Logik gebrauchen, »die eigentlich logische Problematik übergangen zu sein« scheint (S. 195, Anm. 11), insofern man bei der Feststellung, daß ein Seiendes entweder durch sich oder durch ein anderes ist, unbesehen meint, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten anwenden zu können. Ein Beispiel für dieses Vorgehen bietet neuerdings wieder *Adolf Kolping*, *Fundamentaltheologie*, Bd. I, Münster 1968, 101f, indem er die Einsichtigkeit des »principium rationis sufficientis« einfach behauptet, den angekündigten Aufweis aber, daß das Gegenteil eine unvollziehbare Absurdität sei, schuldig bleibt.

In rechter Metaphysik bedarf ein Sachverhalt nur dann einer »Erklärung«, wenn man seine Beschreibung anderenfalls nicht von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Beschreibung zu unterscheiden vermag<sup>1</sup>. Dies [43>] ist die einzige Weise, wie eine »Erklärung« notwendig sein kann; zugleich ist damit auch gesagt, worin überhaupt eine »Erklärung« besteht: in der Antwort auf ein Widerspruchsproblem. Wo es notwendig ist, in der Beschreibung einer Wirklichkeit das Zugleichbestehen von einander entgegengesetzten Sachverhalten zu behaupten, muß es grundsätzlich möglich sein, wenn anders die Aussage von einer falschen Aussage unterscheidbar sein soll, dafür verschiedene Hinsichten anzugeben, die sich nicht wiederum gegenseitig ausschließen. Die zu beschreibende Wirklichkeit würde

<sup>1</sup> Ebeling lehnt »Metaphysik« lediglich insoweit ab, als sie im Rahmen jenes falschen Vorverständnisses bleibt, das nur in sich selbst bereits konstituierte Wirklichkeiten nachträglich in Beziehung zueinander zu setzen vermag und sich zu diesem Zweck uneinsichtiger Prinzipien wie des »metaphysischen« Kausalitätsprinzips bedienen muß. Recht verstandene Metaphysik dagegen fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und geht dabei von der Einsicht aus, daß nur ein kontradiktorischer Widerspruch unmöglich ist. Das Nichtwiderspruchsprinzip ist das einzige unzurückführbare Grundprinzip rechter Metaphysik. In diesem richtigen Sinn ist auch Ebelings geschichtliches Denken durchaus metaphysisch. Er weist immer wieder auf die Notwendigkeit hin, die Aussagen der Theologie von einem kontradiktorischen Widerspruch zu unterscheiden, wie er »durch Bejahung und Verneinung ein und desselben Begriffs entsteht« (Luther 161). Es seien einige Beispiele für seinen Gebrauch des Nichtwiderspruchsprinzips aufgeführt. »Soll die Formel ›Biblische Theologie‹ sinnvoll sein, so müßte geklärt werden, unter welchen Voraussetzungen die darin enthaltene Spannung den kontradiktorischen Charakter verliert« (Wort 71). »Es bedürfte nicht erst des Hinweises, daß [...] Bonhoeffers Frage, wie man religionslos-weltlich von Gott reden könne, geradezu gegen den Satz vom Widerspruch verstößt und eine Absurdität darstellt, wenn der religionslose Mensch tatsächlich und in uneingeschränktem Sinne mit der Wirklichkeit fertig wird ohne Gott« (Wort 149). »Die Theologie steht und fällt damit, ob diese doppelte Herleitung ihrer selbstkritischen Funktion sinnvoll ist, oder ob sie als ein unveröhnlicher Dualismus den Selbstwiderspruch und damit die Selbstersetzung der Theologie konstituiert« (Wort 192). »Eine neutrale, von der eigenen Person völlig absehende, rein objektive Aussage über Gott wäre eine *Contradictio in adiecto* bzw. nur der Erweis dessen, daß man nicht verstanden hat, wovon man redet« (Wort 363). »›Regnum mundi‹ ist, recht verstanden, eine *contradictio in adiecto*« (Wort 411). Eine »›Lehre‹ von einer doppelten, d. h. widersprüchlichen Wahrheit« ist unsinnig und wurde wohl nie ernsthaft vertreten (RGG<sup>3</sup> VI 803). »So sehr sich damit eine den Widerspruch ausschließende Unterscheidung von Th. und Ph. abzuzeichnen beginnt [...]« (RGG<sup>3</sup> VI 824). Von der Philosophie her ist die Theologie gefragt, »ob nicht das Denken des Glaubens ein Widerspruch in sich ist« (RGG<sup>3</sup> VI 824). »[...] so daß, streng gedacht, in Ph. und Th. nicht dasselbe wahr sein kann [...], ohne daß doch damit – in Anbetracht der Differenz des Horizontes – eine als Selbstwiderspruch zu bezeichnende doppelte Wahrheit statuiert wäre« (RGG<sup>3</sup> VI 829). Ebeling wendet sich gegen die »Doppelbödigkeit und Doppelzüngigkeit, die allem gerecht werden will, aber sich der Rechenschaft über das Zugleich entzieht« (Theologie 2). Die recht verstandenen Geheimnisse des Glaubens sind »in sich widerspruchslos« (Gebet 33). »Wenn diese beiden theologischen Aussagenreihen Luthers über die Freiheit einerseits, über die Unfreiheit andererseits nicht einfach widersprüchlich oder ohne innere Beziehung nebeneinander stehen sollen [...]« (Luther 247). »Und man könnte versuchen, den Weg aus der scheinbaren Widersprüchlichkeit durch eine begriffliche Nuance zu weisen« (Luther 248). »Nicht daß dies zu der kurzschlüssigen Folgerung berechtigte, als sei damit eine Ab-[43>]hängigkeit Gottes vom Menschen gesetzt und somit die Behauptung der göttlichen Aseität schon ein logischer Widerspruch« (Luther 292). »Das ist, wenn man es recht bedenkt, kein Widerspruch« (ZThK 61 [1964] 307). »Die Frage, ob nicht die doppelte hermeneutische Ortsangabe widersprüchlich sei, ist zu verneinen« (ZThK 61 [1964] 320). »Der triviale Einwand, ein Gottesbeweis sei schon deshalb ein Widerspruch in sich, weil der Mensch sich hier angeblich über Gott stelle, um ihn aus Vorgegebenem zu erklären, trifft also den Sachverhalt nicht recht« (ZThK 62 [1965] 97). »Die Spannungen, die in ihm [scl. im Heilsbegriff] enthalten sind, werden als unzumutbare Widersprüche empfunden« (Heil 9). »Aber der Glaube an Gott empfindet dies nicht als sinnlosen Widerspruch« (ZThK 65 [1968] 459). Diese Zitate stellen nur eine Auswahl dar. Auf die fundamentale Bedeutung des Nichtwiderspruchsprinzips dürfte sich auch Ebelings Hinweis auf die »Selbstverständlichkeit der Denkprinzipien« beziehen, die ein »auch dem radikalsten Fragen vorgegebenes Fragloses als Bedingung der Möglichkeit des Fragens« sind (RGG<sup>3</sup> VI 821).

durch die Angabe dieser Hinsichten »erklärt«. Diese Art der Verwendung des Nichtwiderspruchsprinzips, die das Denken zum Fragen nach Hinsichten vorantreibt, wird in der herkömmlichen Logik kaum ausdrücklich thematisch. Deshalb ist auf die Neuheit eines solchen Vorgehens hinzuweisen<sup>1</sup>.

Die Einsicht in die fundamentale Bedeutung des Nichtwiderspruchsprinzips ist nun auf die Frage nach einem Gottesbeweis anzuwenden.

Auf die Frage nach Gott und einem Gottesbeweis kommen wir allein dadurch, daß wir immer schon mit dem Reden über Gott konfrontiert sind. Der Gottesbegriff, der uns im Zusammenhang der christlichen Glaubensverkündigung begegnet, wird durch die Behauptung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts expliziert. Ein Gottesbeweis muß deshalb die Behauptung als notwendig erweisen, daß die Welt in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, nichts als Relation auf ein von ihr absolut verschiedenes Worauf ist, dem gegenüber überhaupt jede von ihm verschiedene Wirklichkeit sich in der gleichen Lage befindet, daß sie sein Geschöpf aus dem Nichts ist.

Daß eine solche »Erklärung« der Welt notwendig sei, setzt voraus, daß jede Beschreibung der Welt ein Widerspruchsproblem stellt, das sich nicht anders beantworten läßt als durch die Behauptung, die Welt gehe völlig in Bezogensein auf eine von ihr absolut verschiedene Wirklichkeit auf, die nur durch das vollkommene Bezogensein der Welt auf sie bestimmt werden kann. Es müßte sich um ein Widerspruchsproblem handeln, das nicht nur regional auftritt, sondern überhaupt jede Aussage über eine beliebige weltliche Wirklichkeit charakterisiert. Daß das Problem in schlechterdings jeder Aussage vorkommt, hätte zur Folge, daß es nicht gesondert auffallen kann. Man wird sich deshalb gewöhnlich des Problems nicht ausdrücklich bewußt. Aber jede Aussage, die den Anspruch erhebt, von einer falschen Aussage unter-[44>] scheidbar zu sein, müßte implizit die Lösung des in ihr enthaltenen Problems voraussetzen. Das bedeutet nicht, daß man diese Lösung ohne weiteres von selbst ausdrücklich zur Sprache zu bringen vermag. Vor diese Aufgabe wird man erst dadurch gestellt, daß man mit dem Reden von Gott konfrontiert wird. Denn das Reden von Gott beansprucht, eine Notwendigkeit zur Sprache zu bringen, die implizit in jedem anderen Reden vorausgesetzt ist.

Was Ebeling als die »radikale Fraglichkeit« der Welt und des eigenen Selbst bezeichnet hatte, als ein fragwürdiges »Beisammen von Sein und Nichtsein«<sup>2</sup>, ist mit diesem nunmehr aufzuweisenden Widerspruchsproblem in jeder Weltwirklichkeit zu identifizieren, durch das alles »seine triviale, gedankenlose Selbstverständlichkeit«<sup>3</sup> einbüßt.

Es handelt sich um die gegenseitige Durchdringung von Sein und Nichtsein (Endlichkeit), Identität und Nichtidentität (Veränderung), Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit (Kontingenz), durch die unbestreitbar jede Wirklichkeit unserer Erfah-

<sup>1</sup> *Julius Seiler*, *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise*, Luzern 1965, bestreitet, daß das metaphysische Kausalitätsprinzip auf das Nichtwiderspruchsprinzip zurückgeführt werden kann, weil dieses nur unter Weglassung jedes gegenständlichen Inhaltes formuliert werden könne. »Alle derartigen Ableitungsversuche weisen trotz des aufgewandten Scharfsinnes logische Mängel auf« (S. 27). Gegenüber den von ihm abgelehnten Versuchen stellt unser Verfahren jedoch eine noch nicht berücksichtigte Alternative dar (laut Brief vom 17. VI. 1966).

<sup>2</sup> [44>] ZThK 62 (1965) 98.

<sup>3</sup> Psalmenmeditationen 78.

rung gekennzeichnet wird. In dieser Voraussetzung besteht sogar mit dem dialektischen Materialismus Einigkeit: Die gegenseitige Durchdringung von Gegensätzen ist für ihn Grundbestimmung aller Wirklichkeit in der Welt.

Das Zugleich von Sein und Nichtsein im endlichen Seienden bedeutet, daß das Sein des Seienden innerlich von einem Nichtsein bestimmt ist und daß umgekehrt dieses Nichtsein innerlich durch seine Beziehung auf das Sein des Seienden modifiziert wird und kein reines Nichtsein mehr ist. Ein solches nicht adäquat auseinanderzudistinguierendes Zugleich von Sein und Nichtsein stellt vor das Problem, wieso es kein kontradiktorischer Widerspruch sei.

Ebenso besagt Veränderung, daß ein und dasselbe Seiende in gewisser Hinsicht zu einem anderen wird. Zur Beschreibung dieses Sachverhaltes genügt es nicht, zwischen einem sich selbst gleich bleibenden Substrat und den zu ihm hinzukommenden neuen Eigenschaften zu unterscheiden; denn durch diese neu hinzukommenden Eigenschaften wird das Substrat selbst, dadurch daß diese Eigenschaften *seine* Eigenschaften werden, je neu bestimmt. Insofern ist auch das sich angeblich gleich bleibende Substrat einer Veränderung unterworfen, indem es sich auf je andere Eigenschaften bezieht. Zwischen dem Substrat selbst und seinem Bezogensein auf seine je wechselnden Eigenschaften besteht wegen eben dieser Veränderung eine nur materiale und nicht eine formale Identität. Eine nur materiale Identität aber ist eine von Nichtidentität durchdrungene Identität und stellt wiederum vor das Problem, wieso sie kein kontradiktorischer Widerspruch sei<sup>1</sup>.

Kontingenz bedeutet, daß ein Seiendes nicht in jeder Hinsicht notwendig ist, sondern notwendig in gewisser Hinsicht nichtnotwendig ist. Seiner Nichtnotwendigkeit kommt damit eine Notwendigkeit zu. Umgekehrt ist seine Notwendigkeit in gewisser Hinsicht nichtnotwendig. Es handelt sich wiederum um eine innerweltlich nicht [45>] aufzulösende gegenseitige Durchdringung von Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit, die vor ein Widerspruchsproblem stellt<sup>2</sup>.

Ins Subjektive gewendet erscheint das gleiche Problem in der Weise, daß endliches Erkennen konstitutiv fragenmüssendes Erkennen ist. In der Frage nach einer Wirklichkeit ist zugleich gegeben, daß man weiß, wonach man fragt, sonst verstünde man nicht seine eigene Frage, und daß man das, wonach man fragt, nicht weiß, sonst brauchte man nicht danach zu fragen. Gerade das Vorverständnis, das man von einer Wirklichkeit hat, ist jeweils noch einmal in Frage zu stellen. Dieser Sachverhalt, der ein Widerspruchsproblem stellt, ist grundsätzlich in keinem Denksystem überholbar.

In formalisierter Weise ist dieses Grundproblem aller Wirklichkeit bereits im Nichtwiderspruchsprinzip selbst ausgesagt: »Ein Seiendes kann, insofern es ist, nicht unter der gleichen Hinsicht zugleich nicht sein.« Von einem Seienden wird also unter der

<sup>1</sup> Die klassische, von Aristoteles herkommende Metaphysik hat solche Probleme mit der Unterscheidung von Akt und Potenz zu lösen versucht; aber dabei entsteht die weitere Frage, was es für den Akt bedeutet, daß er der Akt gerade dieser Potenz ist. Offenbar ist der Akt transzendental auf die Potenz bezogen, kann jedoch nur material mit dieser seiner Bezogenheit identisch sein, weil sonst keine Veränderungsmöglichkeit mehr bestünde. Damit zeigt sich, daß durch die bloße Unterscheidung von Akt und Potenz das Widerspruchsproblem noch nicht aus der Welt geschafft ist.

<sup>2</sup> [45>] Vgl. *Thomas v. Aquin*, S. th. I q. 86 a. 3 c: »Respondeo dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur; nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit.« Diese Duplizität innerhalb jedes endlichen Seienden ist in ihrer Problematik der Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis.



Hinsicht, unter der es ist, Sein, Identität und Notwendigkeit ausgesagt, die jedoch eben durch die Hinsicht, unter der das Seiende ist, eingeschränkt sind. Das Nichtwiderspruchsprinzip stellt vor das Problem einer bedingten unbedingten Notwendigkeit. Wie kann das Erfülltsein der als nichtnotwendig vorausgesetzten Bedingung »insofern das Seiende ist« tatsächlich nichtnotwendig sein, wenn doch auch von der Bedingung gilt, daß sie, insofern sie ist, nicht zugleich unter der gleichen Hinsicht nicht sein kann?

Jedes derartige fragwürdige Beisammen von Gegensätzen, die sich an sich ausschließen würden, fordert zur Angabe zweier verschiedener Hinsichten auf, durch die man es von einem kontradiktorischen Widerspruch zu unterscheiden vermag. Die anzugebenden Hinsichten dürfen sich nicht wiederum gegenseitig ausschließen, sondern ihr Zugleich muß im Licht des Nichtwiderspruchsprinzips ohne Problem sein. Solche Hinsichten lassen sich in einer isolierenden Betrachtungsweise der zu erklärenden weltlichen Wirklichkeiten nicht angeben, weil hier alles an der gleichen Problematik partizipiert. Nur der Begriff des völligen Aufgehens in Bezogenheit auf ein von dieser Bezogenheit absolut verschiedenes Worauf beantwortet die Frage. Die beiden Hinsichten lauten: »bezogen auf dieses Worauf in Verschiedenheit von ihm« und »verschieden von diesem Worauf in Bezogenheit auf es«. Nur wenn diese beiden Hinsichten bestehen, läßt sich die Feststellung eines Zugleich von Sein und Nichtsein, von Identität und Nichtidentität, von Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit, wie sie uns unbestreitbar durch jede Wirklichkeit unserer Erfahrung aufgedrängt wird, von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Beschreibung dieser Wirklichkeit unterscheiden. Das Worauf der Relation kann nicht selbst als dialektische Einheit von Gegensätzen angesprochen werden. Nur wenn die Relation auf dieses Worauf eine streng einseitige ist, sie also nicht selbst konstitutiver Terminus einer Relation jenes Worauf auf sie ist, wird die Widerspruchsproblematik beantwortet.

Die Widerspruchsproblematik der Welt als »logisches« im Sinne von »worthaftes« Problem kann also nur durch das »Wort« Gott beantwortet werden. So zeigt sich, daß »zwischen dem, was Wort ist, und dem, was ›Gott‹ heißt, engster Zusammenhang be-[46>] steht«<sup>1</sup>. Gotteserkenntnis ist nur dem Menschen möglich, insofern er durch seine Worthaftigkeit als Mensch bestimmt ist.

Die Aussage, daß weltliche Wirklichkeit in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, nichts als Bezogensein auf Gott ist, ist nach dem Gesagten eine Aussage, die der *logischen Vermittlung* durch den Hinweis auf eine Widerspruchsproblematik bedarf. Ohne diese Vermittlung würde der Sinn der Aussage völlig verfälscht: wollte man die Welt unmittelbar als rein relativ ansehen, dann würde man damit die in Wahrheit bereits der Welt selbst zukommende relative *Absolutheit* auf Gott übertragen und dadurch sowohl die Wirklichkeit der Welt wie die Wirklichkeit Gottes verfehlen. Nur wenn man davon ausgeht, daß weltliche Wirklichkeit selbst relativ *absolut* ist, kann man sie richtig als gänzlich in reinem Bezogensein aufgehend verstehen. Nur wenn man von der Konkretheit der Welt ausgeht, kann ihr Geschaffensein aus dem Nichts sinnvoll ausgesagt werden.

Strenggenommen wird in einem solchen »Gottesbeweis« nicht Gott in sich selbst erkannt, sondern nur unsere eigene Geschöpflichkeit. Deshalb ist der Feststellung Ebelings zuzustimmen, daß »der triviale Einwand, ein Gottesbeweis sei schon deshalb

<sup>1</sup> [46>] ZThK 57 (1960) 353.

ein Widerspruch in sich, weil der Mensch sich hier angeblich über Gott stelle, um ihn aus Vorgegebenem zu erklären«<sup>1</sup>, gegenüber einem rechtverstandenen Gottesbeweis schon deshalb nicht zutreffen kann, weil dieser nur das Infragegestelltsein des Menschen selbst und damit sein völliges Aufgehen in Bezogensein aufweisen will. Im Gegensatz allerdings zum ontologischen Gottesbeweis, der von Gott an sich sprechen zu können glaubt und die Leugnung seiner Existenz für eine »contradictio in terminis« hält, meinen wir, »in recto« nur von der Welt sprechen zu können und sagen zu müssen, daß die Leugnung ihrer Geschöpflichkeit eine »contradictio in terminis« und damit nicht nur eine falsche, sondern in sich sinnlose und unverständliche Aussage sei.

Allein durch die Behauptung der Geschöpflichkeit der Welt, daß sie nämlich in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, nichts als Relation auf ein von ihr absolut verschiedenes Worauf sei, so daß jede Aussage über dieses Worauf nur eine Entfaltung dessen ist, was in unserem Bezogensein auf es impliziert ist, ist ein adäquates Sprechen von Gott möglich, das nicht nachträglich korrigiert werden muß. Die Aussage, daß wir uns Gott restlos verdanken, ist adäquat. Aber gerade so ist diese Gotteserkenntnis der Vernunft nur ein »Herausgefordertsein zum Suchen nach Gott ins Finstere hinein«<sup>2</sup>. Nicht Gott selbst wird erkannt, sondern allein unsere Abhängigkeit von ihm, die das von ihm selbst Verschiedene ist.

## II. Das »Wort Gottes«

Wir haben bisher die Frage zu beantworten versucht, was mit dem Wort »Gott« gemeint ist: Unsere eigene Wirklichkeit geht vollkommen darin auf, in Verschiedenheit von Gott auf ihn bezogen zu sein, und es handelt sich um eine Beziehung, die als solche streng einseitig ist. Die einzige adäquate Weise, von Gott zu reden, besteht also im Hinweis auf unsere eigene völlige Abhängigkeit ihm gegenüber. Aber gerade so verweist das Wort »Gott« auf den nur als abwesend gegenwärtigen Gott. Das Wort [47>] »Gott« gewährt für sich allein keinen Zugang zu Gott, sondern besiegelt nur seine Abwesenheit. Deshalb ist der Gebrauch des Wortes »Gott« für sich allein nicht besser als sein Nichtgebrauch. Solange von Gott nicht so die Rede sein soll, daß er »als Widerspruch gegen den Tod laut wird«, indem er die Teilnahme an seinem Leben gewährt, wäre daher sogar der Satz »Gott ist tot« nicht einfach sinnlos: »Beiderseits hat man allerdings gleichermaßen keine Ahnung von Gott: wo man den Satz ›Gott ist tot‹ gelten läßt – und wo von Gott abstrakt geredet wird, ohne Widerspruch gegen den Tod.«<sup>3</sup> Für sich allein genommen wäre auch unser bisheriger Versuch, das Wort »Gott« zu erklären, solches abstraktes Reden gewesen. Das ändert sich erst, wo der Gebrauch des Wortes »Gott« vom »Wort Gottes« selber gefordert wird, wo also das Sprechen vom abwesenden Gott als der dunkle Hintergrund für die Wahrnehmung der unbegreiflich gewährten Anwesenheit Gottes dient. Denn das »Wort Gottes«, so versteht es der christliche Glaube, läßt Gott selbst anwesend sein<sup>4</sup>. Gott sagt sich selbst darin zu<sup>5</sup>. In diesem Sinn gilt: »Das Wort »Gott bedarf des Wortes Gottes, so wie das Wort Gottes des Wortes ›Gott‹ bedarf.«<sup>6</sup> Was ist dann mit »Wort Gottes« gemeint?

<sup>1</sup> ZThK 62 (1965) 97.

<sup>2</sup> Luther 263.

<sup>3</sup> [47>] Wesen 79.

<sup>4</sup> Vgl. ZThK 62 (1965) 109.

<sup>5</sup> Vgl. MPTH 52 (1963) 9.

<sup>6</sup> Gott 64.

A) Das dem Mißbrauch des Wortes »Gott«  
entsprechende Mißverständnis von »Gottes Wort«

Ebeling hatte es als einen Kardinalfehler der Theologie bezeichnet, wenn von Gott wie von einem Teil der Wirklichkeit im ganzen geredet und er eben darum als Zusatzliches zur übrigen Wirklichkeit vorgestellt wird, so daß von Gott und Welt zunächst nur in ihrem Ansichsein als getrenntem Nebeneinander und erst danach von ihrer Beziehung als ergänzendem Beieinander oder konkurrierendem Gegeneinander die Rede sein kann. In diesem Kardinalfehler, »von dem die Theologie ständig bedroht ist«, gründet alles Mißverständnis, dem das Wort Gottes ausgesetzt ist<sup>1</sup>. Aus der Anwendung jenes falschen Wirklichkeitsverständnisses, das nur »in sich selbst fertige Dinge äußerlich aneinandergefügt sein läßt«<sup>2</sup>, auf das Wortverständnis ergibt sich in bezug auf das Wort Gottes eine fünffache Dissoziation.

a) Wenn man sich Gott als eine »separate Sonderwirklichkeit« vorstellt, wird sein Wort zu einem »übernatürlichen Sonderwort« degradiert<sup>3</sup>, »als sei Wort Gottes sozusagen eine separate Wortschicht neben dem zwischenmenschlichen Wort, das man sonst allein als Wort zu bezeichnen pflegt«<sup>4</sup>. Entweder betrachtet man dann einen bestimmten Bereich offensichtlich menschlichen Wortes als nur scheinbar menschliches Wort, das in Wirklichkeit unter Ausnahmegesetzen steht, »also unter irgendwie überweltlichen Bedingungen der Entstehung und darum auch der Auslegung, die sonst für menschliches Wort nicht gelten«<sup>5</sup>. Aber dann versteht man Gottes Offenbarung »als eine an einzelnen Stellen in den Wirklichkeitszusammenhang der Welt einbrechende und ihn unterbrechende Wirklichkeit [...], die dann einer-[48>]seits die Sinnenfälligkeit welthafter Wirklichkeit aufweist, andererseits aber, ebenfalls sinnenfällig, als göttliche Wirklichkeit ausweisbar sein soll«<sup>6</sup>. Oder aber man sieht Wort Gottes von vornherein als eine nur »bildhafte, symbolische Redeweise«<sup>7</sup> an. Man geht dann von der Vorstellung aus, »als rede Gott zunächst einmal in irgendeiner uns unbekanntem und unverständlichen eigenen Sprache und als bedürfe es nun eines sprachlichen Übersetzungsaktes in die (in eine!) menschliche Sprache, der wie alle Übersetzung nur sehr begrenzt gelingt«<sup>8</sup>. Das Wort Gottes müßte also, wenn es den Menschen erreichen will, »erst in menschliches Wort umgewandelt, gewissermaßen aus Gottes Sprache in Menschensprache übersetzt werden – ein Vorgang, bei dem, wie bei jedem Übersetzungsvorgang, selbstverständlich gewisse Verkürzungen und Entstellungen in Kauf zu nehmen sind«<sup>9</sup>. Man rechtfertigt solche Mängel dann gern mit dem Gedanken der Akkomodation, indem man »Gott gleichsam entschuldigt und erklärt, er passe sich eben dem begrenzten menschlichen Fassungsvermögen an«. Dieser Auffassung vom Worte Gottes liegt der Unverstand zugrunde, »als ob sein Wort also doch nicht eigentlich aussage, was er, Gott, zu sagen hat«<sup>10</sup>. »Wären wir genötigt, das Reden vom Worte Gottes für eine uneigentliche, strenggenommen unangemessene Redeweise zu halten, so wäre die christliche Weise, vom Glauben zu reden,

<sup>1</sup> Wort 340.

<sup>2</sup> Wort 433.

<sup>3</sup> Wort 340.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Wesen 85f.

<sup>6</sup> [48>] Wort 196.

<sup>7</sup> Wesen 84.

<sup>8</sup> Ebd. 86.

<sup>9</sup> Wort 340f.

<sup>10</sup> Wesen 86.

überhaupt in Frage gestellt«, weil das Wesen des christlichen Glaubens daran hängt, daß im Wort wirklich Gott selbst zu Worte kommt.<sup>1</sup> Die Vorstellung von der Notwendigkeit eines Übersetzungsverfahrens »wäre am Platz, solange es sich darum handelt, vom Menschen aus Gott in seiner Verborgenheit zu enträtseln und Hieroglyphen und Chiffren, hinter denen er sich verbirgt, zu entziffern und verständlich zu machen«<sup>2</sup>, solange also die Verborgenheit Gottes nach Art der Verborgenheit einer weltlichen Wirklichkeit vorgestellt wird. Damit versteht man »letztlich Gott selbst als ein welthaftes Phänomen, das zwar dem Menschen an sich verborgen ist, aber in seiner Offenbarung in bezug auf sein Reden und Handeln zum unmittelbaren Objekt welthafter Erkenntnis wird«<sup>3</sup>. Das als ein Ereignis welthafter Art vorgestellte Geschehen von Offenbarung würde dann auch menschlicher Nachprüfung unterliegen und wäre vorgängig zur Glaubenzustimmung als Gottes Eingreifen in der Welt zu erkennen. Dies steht im Widerspruch zu dem vom Glauben nicht aufgehobenen, sondern bestätigten Prinzip des »etsi deus non daretur«, wonach Gott grundsätzlich nicht nach Art eines innerweltlichen Phänomens vorkommen kann.

Im Effekt ist diese Dissoziation von Wort Gottes und menschlichem Wort mit deren Vermischung identisch, wie ja auch die Vorstellung Gottes als einer separaten Sonderwirklichkeit ihn erst recht zu einem Teil der Weltwirklichkeit macht, weil seine Transzendenz nur die einer fremden Wunderwelt wäre.

Ebeling bezeichnet diese Auffassung vom Wort Gottes als »mythisch«<sup>4</sup>. Ihr gegenüber kann die »Entmythologisierung«<sup>5</sup> der christlichen Glaubensverkündigung nicht [49>] streng genug sein. Die Möglichkeit und Notwendigkeit solcher Entmythologisierung ist geradezu identisch mit der Möglichkeit und Notwendigkeit von Theologie überhaupt. Mit diesem Gebrauch des Begriffs »Entmythologisierung« schließt sich Ebeling an die Begriffsbestimmung des Mythologischen durch Bultmann an. Als »mythologisch« hatte Bultmann diejenige Vorstellungsweise bezeichnet, »in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint«<sup>6</sup>. Tatsächlich läuft jenes mythische oder mythologische Offenbarungsverständnis letzten Endes auf Monophysitismus hinaus. Bultmanns Definition von Mythologie ist – was seine Gegner zumeist nicht einmal merken – in Wirklichkeit die Definition des Monophysitismus. Monophysitismus ist jenes Verständnis, das zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht in der rechten Weise zu unterscheiden vermag, sondern sich Gott wie ein Geschöpf denkt, indem es auf ihn den gleichen Wirklichkeitsbegriff anwendet.

b) Wenn somit in der ersten Weise der Dissoziation ebenso wie Gott selbst auch der Offenbarungsakt als Sonderwirklichkeit und damit gerade als ein Stück Weltwirklichkeit vorgestellt wird, so hat dies eine zweite Dissoziation zwischen dem Offenbarungsakt und seinem Inhalt zur Folge. Das Wort Gottes wird notwendig »zu einem Formalbegriff entleert«, der gleichgültig gegen jede inhaltliche Bestimmung ist<sup>7</sup>. Die Inhalte der Offenbarung können dann beliebige Wahrheiten sein, und es wäre eine Frage der bloßen Tatsächlichkeit, ob Gott dies oder jenes wirklich geoffenbart hat.

---

<sup>1</sup> Ebd. 85.

<sup>2</sup> Ebd. 86.

<sup>3</sup> Geschichtlichkeit 61.

<sup>4</sup> Wort 339.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> [49>] Kerygma und Mythos I,23 (vgl. Wort 136).

<sup>7</sup> Wort 344.

Deshalb läßt sich dieses Verständnis von Wort Gottes mit Recht als »Offenbarungspositivismus«<sup>1</sup> bezeichnen. Auch rein weltliche Sachverhalte oder, was auf dasselbe hinausläuft, höchst uninteressante »jenseitige Geheimnisse«<sup>2</sup> könnten Offenbarungsgegenstand sein. Der Gegensatz zwischen dem christlichen Glauben und aller sonstigen Religion wäre dann kein sachlich struktureller, also vom Inhalt her begründeter Gegensatz mehr, sondern würde einzig und allein auf dem formalen Offenbarungsanspruch beruhen<sup>3</sup>. Ein Offenbarungsanspruch in diesem rein formalen, vom Inhalt der Offenbarung losgelösten Sinn ist aber ein Anspruch, »den so oder so alle Religionen erheben und der an sich gar nichts besagt«<sup>4</sup>. Denn für die Bedeutung der angeblich geoffenbarten Inhalte macht er keinen Unterschied aus. In einem solchen rein formal angesetzten Wort-Gottes-Begriff verbaut man sich völlig das Verständnis dessen, was »Wort Gottes« nach dem christlichen Glauben besagt.

c) Die Folge eines solchen rein formalen Offenbarungsverständnisses ist, daß der Inhalt der Offenbarung atomisiert und als Zusammenhäufung eines beliebigen Vielerlei vorgestellt wird, als »eine Fülle von Dogmen und Vorschriften«<sup>5</sup>, die in keinem inneren Zusammenhang stehen, sondern nur ein »zufälliges, positivistisch hinzunehmendes Konglomerat«<sup>6</sup> bilden. Daß etwa die Welt in sechs Tagen geschaffen [50>] sei, daß die Schlange im Paradies so und so geredet habe, daß die Reden des Johanneischen Christus wirklich die Worte des historischen Jesus wiedergeben, Jungfrauengeburt und leibhaftige Auferstehung aus dem Grabe<sup>7</sup>, das alles wäre nur durch einen formalen Offenbarungsanspruch zusammengehalten. Die dementsprechende Glaubensverkündigung gliche »einem Krämerladen, in dem vielerlei Ware je nach Bedürfnis oder Geschmack angeboten wird«<sup>8</sup>.

d) Aber auch der formale Offenbarungsanspruch in sich selbst wird dissoziiert. Es kann in dieser Auffassung beliebig viele, voneinander unabhängige Akte der Offenbarung geben. Dem Vielerlei von Offenbarungsinhalten entspricht eine Vervielfältigung des Offenbarungswunders selbst<sup>9</sup>. Aus dem einen Wort Gottes wird eine Unzahl von selbständigen Worten<sup>10</sup>. Ebeling richtet sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich gegen das so von ihm verstandene katholische Offenbarungsverständnis, dem er eine solche »Vervielfältigung der Offenbarungswirklichkeit«<sup>11</sup> in den Sakramenten, den Heiligen, den Reliquien vorwirft. Es ist anzuerkennen, daß sich im katholischen Raum übliche Ausdrucksweisen nicht genügend gegen die so gekennzeichnete Auffassung abheben; dies ist wohl auch erst dann möglich, wenn man auf die Gefahr aufmerksam geworden ist.

---

<sup>1</sup> Vgl. Wort 91f. Ebeling zitiert diesen Begriff aus einer Auseinandersetzung D. Bonhoeffers mit Karl Barth. Entsprechend seiner Abneigung gegen theologische Schlagworte (vgl. auch Theologie 140) weist Ebeling jedoch darauf hin, daß dieser Begriff nur sinnvoll ist als Herausforderung zu sachlicher Diskussion.

<sup>2</sup> Wesen 88.

<sup>3</sup> Vgl. Wort 131.

<sup>4</sup> Luther 133.

<sup>5</sup> Geschichtlichkeit 45.

<sup>6</sup> Wort 343.

<sup>7</sup> [50>] Vgl. Wort 196f.

<sup>8</sup> Wesen 144f.

<sup>9</sup> Vgl. Wort 17.

<sup>10</sup> Vgl. Wesen 35; Wort 344.

<sup>11</sup> Wort 21.

e) Die letzte und fundamentale Dissoziation, die sich aus der Anwendung des falschen Wirklichkeitsverständnisses auf das Wortverständnis ergibt, besteht in der Trennung des Wortes von der in ihm gemeinten Wirklichkeit selbst. Auch das Wort ist nur mehr ein »isoliertes Zeichen für ein ebenso isoliertes Ding«<sup>1</sup>. Diese »depravierte Auffassung von Wort«<sup>2</sup> verdirbt nicht nur die Theologie, sondern überhaupt das Wesen von Sprache als dem Grund von Gemeinschaft. Ebeling bezeichnet diese Auffassung immer wieder als das »signifikationshermeneutische Verständnis« von Sprache. »Die herrschende Auffassung von der Sprache ist an deren Bezeichnungsfunktion orientiert. Das Wort gilt als ein Zeichen – ein Lautzeichen oder Schriftzeichen – für eine bestimmte Sache. Dieses signifikative Verständnis, aufgebaut auf der Unterscheidung von signum und res, entstammt der Antike. Es bestimmt das traditionelle grammatikalische und metaphysische Denken und ist zu einem maßgebenden Faktor auch der theologischen Denküberlieferung geworden.«<sup>3</sup>

Das Wort wird in dieser Auffassung auf seinen Aussagecharakter reduziert<sup>4</sup> und als bloße Information<sup>5</sup> im Sinn von Wissensmitteilung<sup>6</sup> verstanden. Dieses Ver[51>]ständnis ist »eigentlich an der Schriftlichkeit des Wortes orientiert«<sup>7</sup> und abstrahiert von der »Situation des Sprechens«<sup>8</sup>, also davon, daß das Wort erst da wirklich Wort ist, wo es als Anrede von Person zu Person geschieht und »uns in unserer Existenz zu betreffen und zu verändern vermag, indem einer dem andern etwas von seiner eigenen Existenz, von seinem Wollen, von seinem Lieben und Hoffen, von seiner Freude und seinem Leiden, aber auch von seiner Härte, seinem Haß, seiner Gemeinheit, seiner Bosheit mitteilt und eben so daran Anteil gibt«<sup>9</sup>. Das signifikationshermeneutische Verständnis geht vielmehr von der Vorstellung aus, daß das Wort grundsätzlich von der Sache verschieden ist, über die es Aussagen macht. Es vermag die Sache selbst, um die es geht, nicht mitzuteilen. »Das als signum verstandene verbum weist zwar hin auf die res, aber trennt auch und hält fern von ihr.«<sup>10</sup> Gerade darin zeigt sich die Schwäche und das Unvermögen des so verstandenen Wortes: Es bedarf der Überbietung im unmittelbaren Zugriff auf die Sache selbst.

Der Unterschied zwischen dem signifikationshermeneutischen und dem wahren Wortverständnis läßt sich beschreiben »as the communicative difference of coming into possession (Vereinnahmen) and of being promised (Zusage). This last difference may be expressed as the difference between *taking in* and *talking to*.«<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Gott 38.

<sup>2</sup> Wort 307.

<sup>3</sup> Gott 36. Das an der Bezeichnungsfunktion orientierte Verständnis von Sprache findet sich bereits in der griechischen Philosophie. Als Beleg dafür erwähnt Ebeling Platos Cratylus (Theology Today 21 [1964] 44). »Das geschichtlich wirksamste Werk« solcher Hermeneutik habe Augustinus in »De doctrina christiana« geschaffen. »Es muß auf dem weiten Hintergrund seiner Erkenntnistheorie, Ontologie und Sprachphilosophie gesehen werden, daß er das Verhältnis von Zeichen und Sache (signum und res) zum h.en Grundschemata macht. Darin verbindet sich die Theorie vom bloß signifikativen Charakter der Sprache mit der metaphysischen Anschauung von der Zeichenhaftigkeit der zu transzendierenden raumzeitlichen Wirklichkeit (die insofern also sprachlichen Charakter hat und als vordergründige res zum signum der wahren res wird)« (RGG<sup>3</sup> III 249).

<sup>4</sup> Wort 307.

<sup>5</sup> ZThK 57 (1960) 355.

<sup>6</sup> Vgl. Wesen 83 f.

<sup>7</sup> [51>] Tradition 101.

<sup>8</sup> Wesen 182.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Tradition 220.

<sup>11</sup> Theology Today 21 (1964) 37.

Allerdings ist an dieser herkömmlichen Auffassung von Sprache und an deren konsequenter Mathematisierung, wie sie sich in der Neuzeit immer mehr durchgesetzt hat, auch etwas Richtiges und Unaufgebbares. »Die erfolgreiche Anwendung – seit alters in Wörterbuch und Grammatik, neuestens in Computer und Kybernetik – ist unwidersprechlich. Dieser Aspekt der Sprache und die darin liegenden Möglichkeiten sind aber nicht der Schlüssel zum Wesen der Sprache.«<sup>1</sup> Es handelt sich um eine nur in gewisser Hinsicht – nämlich im Bereich des Machbaren und der Technik berechnete Abstraktion vom eigentlichen Wesen der Sprache, das in ihrer Menschlichkeit besteht. Das Wesen von Sprache verweist auf Wort als Geschehen.

Wird nun auch das Wort Gottes im Rahmen eines bloß signifikationshermeneutischen Verständnisses interpretiert, dann wird es ebenfalls nur verstanden als »Inbegriff vieler Worte über Gott, die nun zwar zuverlässige Mitteilungen über Gott, sozusagen vollkommene Aufklärung über Gott vermitteln sollen«<sup>2</sup>, aber »die Sache selbst, um die es eigentlich geht, die Kraft des Heiligen Geistes, die Gnade«<sup>3</sup>, nicht zu gewähren vermögen. Mit dem Namen und dem Wort Gottes wird die »Vorstellung heiliger Buchstaben« verbunden, aber nicht die »Erwartung Heiligen Geistes«<sup>4</sup>. Von einem solchen Wort kann man nicht leben. Soll es im Wort Gottes um »iustificatio als Geschehen der Gnade Gottes gehen, so« muß von dem, was dieses Geschehen vermittelt, das iustificare und nicht bloß das significare aussagbar sein, es sei denn, das significare werde so verstanden, daß es zum iustificare wird. Solange aber das Wort beschränkt bleibt auf das significare im üblichen Sinn, wie es unter der Herrschaft der Signifikationshermeneutik der Fall ist, kann es nicht als Gnadenmittel verstanden werden.«<sup>5</sup>

Es ist also nach einem neuen Wortverständnis zu suchen, »das befreit ist aus dem signifikationshermeneutischen Ansatz«<sup>6</sup>. Denn das an der bloßen Bezeichnungsfunktion orientierte Sprachverständnis liefert das Reden von Gott der Sinnlosigkeit aus<sup>7</sup>.

Diese verschiedenen Weisen der Dissoziation im Verständnis von »Wort Gottes« sind in einem verfehlten Gottesverständnis begründet. Das Mißverständnis von »Wort Gottes« und des Wortes »Gott« gehen aber in eins mit einem falschen Verständnis von Wort und Wirklichkeit sonst. Das Wort wird auf Bezeichnungsfunktion reduziert und die Wirklichkeit als isoliertes Nebeneinander verschiedener Dinge verstanden. Vom rechten Verständnis von »Gottes Wort« und des Wortes »Gott« ist deshalb Heilung auch für das sonstige Verständnis von Wort und Wirklichkeit zu erwarten<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Gott 37. *Wolfgang Pannenberg*, Die Krise des Ethischen und die Theologie, Theologische Literaturzeitung 87 (1962) 7-16, meint unter Berufung auf Wort 342, daß Ebeling die Mitteilungsfunktion des Wortes von seiner Aussagefunktion isoliere (Sp. 14). Ebelings Text gibt zu diesem Vorwurf keinen Anlaß. Er versteht die Mitteilungsfunktion als das die Aussagefunktion umfassende Wesen des Wortes.

<sup>2</sup> Wesen 83.

<sup>3</sup> Tradition 101.

<sup>4</sup> Gebet 31.

<sup>5</sup> [52>] ZThK 61 (1964) 293.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Gott 36.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 16.

B) Die Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium«  
als Verstehenskriterium von »Gottes Wort«

Es würde nicht weiterführen, wollte man die bisher genannten Dissoziationen durch ihre naheliegenden Alternativen ersetzen. Anstatt Wort Gottes und menschliches Wort voneinander zu trennen, würde man sie miteinander vermischen. An die Stelle eines formalen Offenbarungsanspruchs würde die überzeitliche Bedeutung des Offenbarungsinhaltes treten. Anstatt der vielen Inhalte der Offenbarung würde man sich auf die Verkündigung einer einzigen Idee<sup>1</sup> beschränken. Das Ungenügen an der signifikationshermeneutischen Auffassung von Wort wäre durch um so stärkere Betonung von Tatsachen zu kompensieren oder durch eine zusätzliche Lehre von den Sakramenten<sup>2</sup>. Alle diese Alternativen würden jedoch letztlich im Bann des gleichen Mißverständnisses bleiben.

Das rechte Verständnis von Gottes Wort setzt die durch dieses Wort eröffnete und verkündigte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium voraus. Ebeling sieht in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wie sie von den Reformatoren wahrgenommen worden ist, die »Grundanweisung theologischen Denkens« und damit den »entscheidenden Gesichtspunkt theologischer Urteilskraft«<sup>3</sup>. Erst von dieser Unterscheidung her wird auch »der eigentliche Sinn der traditionellen Redeweise von Diesseits und Jenseits, von Erde und Himmel, von dieser und der zukünftigen Welt, von Natürlichem und Übernatürlichem«<sup>4</sup> deutlich. Die Unterscheidung von Gesetz und [53>] Evangelium ist darum »der Nerv der Theologie, weil es hierbei um das rechte christliche Wort geht«, nämlich um jenes »konkrete Wort, das um Jesu willen gesagt werden darf und gesagt werden muß«<sup>5</sup>. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vermag nicht nur zu rechtem Umgang mit allen christlichen Lehrinhalten anzuweisen, sondern mit allen Lehrinhalten überhaupt, denn es geht in ihr um die Wirklichkeitsbezogenheit des theologischen Denkens. In der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium steht »nicht irgendein Teilaspekt der Theologie, sondern das Fundamentalproblem der Theologie zur Debatte. Dieses Fundamentalproblem ist, schlicht gesagt, dies: wie das Evangelium als Evangelium zu Gehör kommt. Die *ἀκοή πίστεως* ist es, worum es eigentlich und letztlich in der Theologie geht. Um der Reinheit, und d. h. um der Klarheit und um der Macht der *ἀκοή πίστεως* [...] willen, bedarf es der Lehre von *Gesetz* und *Evangelium*.«<sup>6</sup>

Ursprünglich ist die reformatorische Ausdrucksweise, daß Gesetz und Evangelium zu unterscheiden seien, am Sprachgebrauch der Heiligen Schrift orientiert, näherhin an der Polemik des hl. Paulus gegen die Meinung, man könne durch das Gesetz gerechtfertigt werden. Ein ins Auge fallender Unterschied zwischen dem Paulinischen und dem reformatorischen Gesetzesbegriff besteht jedoch nach Ebeling darin, daß Paulus unter *νόμος* normalerweise die Tora versteht und selbst da, wo er diesen Begriff im allgemeinen Sinn von Norm und Gebundenheit gebraucht, vom jüdischen Gesetz als dem »princeps analogatum« ausgeht; dagegen meint reformatorische Lehre vom Gesetz strenggenommen das jeden Menschen als Menschen angehende Gesetz<sup>7</sup>. Der Zusammenhang zwischen beiden Auffassungen wird deutlich, wenn man darauf

<sup>1</sup> Vgl. Luther 123.

<sup>2</sup> Vgl. Tradition 219; KidZ 20 (1965) 487 A.

<sup>3</sup> Luther 124.

<sup>4</sup> Wort 432.

<sup>5</sup> [53>] Luther 128.

<sup>6</sup> Wort 410.

<sup>7</sup> Vgl. Wort 271.



achtet, daß die Predigt des Gesetzes, also das Gesetz als Lehre in einer bestimmten Auslegung wie in der Tora, immer schon das Gesetz als Geschehen, also im Hinblick darauf, daß es geradezu mit der Existenz des Menschen selbst identisch ist, voraussetzt. »Nur darum kann überhaupt dem Menschen das Gesetz gepredigt werden, weil das Gesetz zuvor schon immer beim Menschen ist, weil der Mensch gar nicht Mensch wäre, ohne daß er dem Geschehen des Gesetzes ausgeliefert wäre.«<sup>1</sup> Das Gesetz ist »zunächst und eigentlich faktische Wirklichkeit und nur sozusagen subsidiär, als Notbehelf, auch Lehre«<sup>2</sup>. Gewiß ist auch die Explikation des Gesetzes in einer Lehre eine unentbehrliche Sache. Es muß dem Menschen, »den gerade seine Liebe so leicht lieblos, seine Vernunft so leicht unvernünftig und blind macht, immer wieder gesagt werden [...], was gut und böse ist«<sup>3</sup>. Dies geschieht nicht nur in der christlichen Erziehung, sondern überhaupt »in der ganzen Mannigfaltigkeit von Gesetzgebung und Erziehung, Unterricht und Bildung, Wissenschaft und Kultur, Weltanschauungen und Religionen«<sup>4</sup>. Aber jede positive »lex«, also jedes derartige Zur-Sprache-Kommen des Gesetzes, ist »dem kritischen Vorzeichen der *lex ipsa* zu unterstellen, d. h. des geschehenden Gesetzes, demgegenüber jede positive *lex* bloße Folge bzw. Interpretament ist«<sup>5</sup>. Man wird sich also frei machen müssen »von dem abstrakten Ver[54>]ständnis des Gesetzes als eines Kodex und von der üblichen Dominanz der Frage nach dem ideellen Gehalt des Gesetzes«<sup>6</sup>. »Gesetz« im reformatorischen Sinn ist bereits die »*lex ipsa*«, das Beanspruchensein des Menschen durch die ihn angehende Wirklichkeit selbst. Das Gesetz gehört so untrennbar zur Existenz des Menschen, daß es geradezu seine Wirklichkeit selbst ist<sup>7</sup>. Letzten Endes ist das Gesetz nichts anderes als das »Angegangensein von der schlechthinnigen Fraglichkeit«<sup>8</sup>. Mit dieser fundamentalen Bestimmung gewinnen wir den Anschluß an Ebelings Überlegungen zur Frage nach dem Sinn des Wortes »Gott«. Was das Wort »Gott« meint, war nach seiner Auffassung nur zu verstehen »als Hinweis auf die jeden Menschen als Menschen angehende radikale Fraglichkeit«<sup>9</sup>.

Wort des Gesetzes ist in diesem Sinn jedes Wort, das den Menschen bei sich selbst und bei seinen eigenen Möglichkeiten behaftet, darum aber letztlich allein läßt<sup>10</sup>. Wort des Gesetzes ist dasjenige Wort, in dem der Mensch selbst zu Worte kommt. Es ist im qualifizierten Sinn als »Menschenwort« zu bezeichnen. »Denn es ist ein Wort, durch das nicht *mehr* geschieht, als was ein Mensch von sich aus am andern tun kann, als einer, der selbst gefangen ist in sich selbst.«<sup>11</sup> Es ist ein Wort, in dem nur *die* Mächte mächtig sind, denen der Mensch ausgeliefert ist. Aber gerade darum ist es »letztlich gar nicht Menschenwort, sondern – so wahr die Macht, die den Menschen gefangenhält, letztlich Gottes Macht ist, das Gesetz, das den Menschen anklagt, Gottes Gesetz, der Zorn, der den Menschen schreckt, Gottes Zorn ist – ist es in der Tat Gottes Wort; aber ein Wort des Gesetzes, ein Wort des Zorns, ein Wort, in dem Gott

---

<sup>1</sup> Wort 142.

<sup>2</sup> Wort 290.

<sup>3</sup> Luther 150.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Wort 290f.

<sup>6</sup> [54>] Ebd. 290.

<sup>7</sup> Wort 142.

<sup>8</sup> Wort 290.

<sup>9</sup> Wesen 77.

<sup>10</sup> Luther 132.

<sup>11</sup> Ebd.

abwesend und verborgen bleibt und d. h. als abwesender und verborgener da ist<sup>1</sup>. Das Wort des Gesetzes ist auch in seinen höchsten Möglichkeiten in Philosophie und Religion dadurch charakterisiert, daß es keinen Zugang zu Gott zu gewähren vermag<sup>2</sup>. Auch diese Feststellung schließt an die bereits dargestellten Überlegungen Ebelings über die Bedeutung des Wortes »Gott« an. Welterfahrung ist als Erfahrung der Abwesenheit Gottes durchaus ein Modus der Gotteserfahrung<sup>3</sup>, aber eben ein solcher, der keine Gemeinschaft mit Gott gibt.

Das Evangelium kommt als Evangelium nur in Unterscheidung von solchem Wort des Gesetzes zur Sprache. Weil jedes vom eigentlichen Wort Gottes verschiedene Wort nur Gesetz ist, ist die Wahrnehmung der Unterscheidung nur vom Evangelium her möglich, so daß dieses selbst das Geschehen der Unterscheidung von Gesetz und [55>] Evangelium ist. Die schlechthinnige Besonderheit des Evangeliums und darum sein unterscheidendes Merkmal gegenüber dem Gesetz ist die Macht, »Glauben zu erwecken, Heiligen Geist zu verleihen«<sup>4</sup>. »Evangelium« meint dasjenige Wort, in dem Gott selbst in der Weise zu Wort kommt, daß er sich selbst dem Menschen zusagt. Es ist ein Wort, das als solches auf den Menschen eingeht, wie er tatsächlich ist. Deshalb bezieht sich das Evangelium seinem Wesen nach auf den Menschen unter dem Gesetz. Es trifft ihn in der ganzen Breite seiner irdischen Existenz und ist nur in dem Sinn Evangelium, in dem es auf seine ganze Wirklichkeit eingeht. So kommt das Evangelium nur in bezug auf das Gesetz und im Gegensatz zu ihm als Evangelium zur Geltung, d. h. als dasjenige Wort, das den Menschen aus der »Gefangenschaft in sich selbst, diesem Ausgeliefertsein an sich selbst befreit, das ihm eine Hoffnung eröffnet, die nicht in ihm selbst begründet ist, ihm Mut zuspricht, der nicht aus ihm selbst geschöpft ist, das ihn also nicht als den Tätigen anspricht, der sich aus seinen Werken rechtfertigen soll, sondern als den, der sich nicht sich selbst verdankt, der sich selbst zum Geschenk geworden ist und der weiterhin sich als einer verstehen darf, der vom Geschenk, von der Gnade, von der Vergebung lebt«<sup>5</sup>. Das Evangelium ist gegenüber dem Gesetz, in dem Gott nur als abwesender und verborgener da ist, in qualifiziertem Sinn Gottes Wort, nämlich »dasjenige Wort, in dem Gott als anwesender und offenbarer kommt, d. h. aber das Wort, durch welches er schafft und zustande bringt, daß ich ihn als Gott gelten lasse, ihm als Gott Ehre gebe, ihm Glauben schenke und darum ihm mich öffne, ihm vertraue, ihm mich ausliefere, um so von mir selbst und von allen Mächten, an die ich mich verkauft habe, frei zu werden. Gottes Wort in diesem strengen Sinn kann nur das Wort des Glaubens sein, d. h. das Wort, das den Menschen ganz darauf anspricht, daß er Empfangender, Beschenkter, Begnadeter ist.«<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Luther 133.

<sup>2</sup> Vgl. RGG<sup>3</sup> VI 828.

<sup>3</sup> Vgl. ZThK 62 (1965) 88. *Sigurd Martin Daecke*, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, Göttingen 1967, weist mit Recht darauf hin, daß das entscheidend Neue und Revolutionäre in Ebelings Verständnis die Aufhebung und Umkehrung des Transzendenz-Immanenz-Schemas sei (S. 155ff). »Nach dem traditionellen Schema ist der Deus maiestatis, der göttliche Gott, die Transzendenz, während der Deus humanus, der menschliche Gott, der in Jesus in die Immanenz eingegangene Gott ist. Bei Ebeling ist es – wenn man die Begriffe Transzendenz und Immanenz (unangemessenerweise) beibehält – genau umgekehrt« (S. 156). Das Gesetz als die Erfahrung der Abwesenheit Gottes ist die Erfahrung der Tiefe der Weltwirklichkeit, also der Immanenz, während die Erfahrung der Anwesenheit Gottes im Glauben gerade die Erfahrung dessen ist, was von der Welt her in keiner Weise erkannt werden kann, der Transzendenz.

<sup>4</sup> [55>] Wort 267.

<sup>5</sup> Luther 132.

<sup>6</sup> Ebd. 133.

Das Evangelium ist als solches das Geschehen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Unterscheidung dessen, was von der Welt her und was von Gott her möglich ist. Deshalb ist diese Unterscheidung nicht »eine theoretische Einsicht«<sup>1</sup> und meint nicht »einen ohne weiteres bestehenden und nun eben bloß zu konstatierenden, einzusehenden, zu erkennenden Unterschied«<sup>2</sup>. Sie ist vielmehr als geschichtliches Geschehen zu verstehen, *das erst durch das Wort Gottes in Gang gesetzt wird*. Mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium soll darauf hingewiesen werden, daß sich diese Unterscheidung nicht aus allgemeinen Möglichkeiten des Menschseins ableiten läßt, sich jedoch auf eine allgemeine Gegebenheit des Menschseins bezieht<sup>3</sup>. Der Zustand, den die Verkündigung immer schon antrifft, ist das Fehlen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Das Fehlen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bedeutet, daß man vom Gesetz dasjenige erwartet, was allein das Evangelium zu geben vermag. »Der Wahn, mit sich selbst und der Welt, mit seinem Versagen und mit dem Tod, mit dem Gesetz in der ganzen Wucht seiner den Menschen in Frage stellenden Kraft allein fertig zu werden (und eben das meint: sich selbst rechtfertigen zu können), bedeutet – ob sich das nun als [56>] ausdrückliche atheistische Bestreitung Gottes vollzieht oder in dem frommen Gewand religiöser Selbstrechtfertigung – auf jeden Fall dies, daß man letztlich nicht angewiesen sein will auf Gott.«<sup>4</sup> Deshalb ist die Nichtunterscheidung von Gesetz und Evangelium »nicht ein beliebiges Unglück, ein bedauerliches Versagen, sondern in strengem Sinne das Unheil selbst«<sup>5</sup>. Umgekehrt ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium »nicht etwas Beiläufiges und Zufälliges am Verkündigungsgeschehen«, sondern in ihr ereignet sich das, was in der Verkündigung »eigentlich geschehen soll«, nämlich das Heil selbst<sup>6</sup>.

Gerade weil die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium der Sinn der Verkündigung ist, besteht die eigentliche Gefährdung der Verkündigung darin, daß sie diesen ihren Auftrag verfehlt und selbst hineingerissen wird in die Nichtunterscheidung von Gesetz und Evangelium, was die Verwirrung erst vollends heillos macht. »So wird das Salz dumm und dann mit Recht von den Leuten zertreten.«<sup>7</sup> Die Verkündigung ist ständig davon bedroht, das Evangelium selbst in »gesetzlichem« Sinn zu verstehen und damit Gottes Wort zu verfehlen.

Die bereits dargelegten Dissoziationen im falschen Verständnis von Gottes Wort sind sämtlich die Folge einer solchen »gesetzlichen« Interpretation. Erst von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium her kommt es zu einer sachgemäßen Interpretation dessen, was Wort Gottes bedeutet.

Im Gegensatz zu einem bloß signifikationshermeneutischen Verständnis von Gottes Wort, wonach das Wort die gemeinte Sache nur zu beschreiben, aber nicht zu geben vermag<sup>8</sup>, ist Wort Gottes in sich selbst Mitteilung des Heiligen Geistes<sup>9</sup>. »Wort Gottes ist das Kommen Gottes.«<sup>10</sup> Dagegen ist das signifikationshermeneutische Verständnis

<sup>1</sup> Ebd. 127.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Vgl. RGG<sup>3</sup> VI 827.

<sup>4</sup> [56>] Luther 152.

<sup>5</sup> Ebd. 129.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Leben 69.

<sup>8</sup> Vgl. ZThK 61 (1964) 292.

<sup>9</sup> Vgl. Tradition 101.

<sup>10</sup> Wort 457.

von Gottes Wort »gesetzliche« Interpretation des Wortes. Denn das »Gesetz« hat in bezug auf Gott tatsächlich bloßen Zeichencharakter. Weil es in sich selbst nur Ausdruck des Geschaffenen als solchen ist, das als das von Gott Verschiedene auf Gott nur hinzuweisen vermag, ohne die Gemeinschaft mit ihm zu gewähren, ist es nicht selbst Evangelium. »Die Worte und Geschehnisse des Evangeliums jedoch sind Wirklichkeit und die bezeichnete Sache selbst.«<sup>1</sup> Das ist das Neue des Evangeliums: »Es geht nicht bloß um eine Mitteilung über Gott, sondern um ein Teilgewinnen, um ein Partizipieren an Gott selbst, also um ein Geschehen, in dem Gott selbst zur Mitteilung kommt.«<sup>2</sup> Solche Mitteilung ist in sich selbst Begegnung mit Gott.

Deshalb ist das Wort Gottes nicht nur in seinem Inhalt, sondern auch in seinem Geschehen eines und nicht vielerlei. Alle Inhalte der christlichen Verkündigung sind darauf hin zu interpretieren, daß es in ihnen um ein Einziges geht, nämlich um Gottes gnädige Hinwendung zum Menschen<sup>3</sup> wider alles vernünftige Erwarten. Deshalb ist Gottes Wort nicht in verschiedene Botschaften zerlegbar und stellt auch nicht eine Botschaft neben anderen dar, sondern es ist als *die* Botschaft schlechthin zu ver-  
[57>]stehen<sup>4</sup>. Das Evangelium muß, »wenn man es beim Worte nehmen darf, wenn es hält, was es verspricht, nicht bloß *etwas* Eindeutiges, sondern schlechterdings *das* Eindeutige sein, welches alles eindeutig macht«<sup>5</sup>. Dieser »Gesichtspunkt der Heilsnotwendigkeit im Sinn des Einen, was schlechthin und endgültig not ist, ist, recht verstanden, überhaupt stets der spezifisch theologische Gesichtspunkt«<sup>6</sup>. Die Theologie hat es deshalb mit dem Worte Gottes als »einem Einzigem, Grundeinfachen«<sup>7</sup> zu tun. Es ist das Kriterium des rechten hermeneutischen Ansatzes, daß man das Wort Gottes so versteht, daß alles in ihm schlechterdings Eines ist: Der Inhalt der christlichen Verkündigung ist »so sehr auf seine Einheit hin zu bedenken, daß nicht nur seine locihafte Vielheit (im traditionellen dogmatischen Schema: als Theologie, Christologie, Pneumatologie, Soteriologie, Eschatologie) als ein einziges Wort sich erweist, sondern daß auch das, *was* das Wort sagt, als mit dem eins erfaßt wird, *daß* es als *Wort* geschieht. Diese Koinzidenz aller theologischen Aspekte ist die Vollmacht, die als Gottes Gegenwart Vollmacht zu befreiendem Wort und darum als Freiheit zum Wort Bevollmächtigung durch das Wort ist.«<sup>8</sup> Damit soll gesagt sein, daß der Inhalt der christlichen Verkündigung nur entfaltet, was es bedeutet, daß sich Gott offenbarend dem Menschen zuwendet. Deshalb ist eine Gliederung der Theologie in die verschiedenen Aufgabenbereiche der einzelnen Disziplinen nur dann sinnvoll, »wenn jede Teilaufgabe verstehbar ist als eine solche, in der das Ganze latent ist«<sup>9</sup>. Ähnlich gilt auch für die Predigt, so begrenzt nach Text und Thema sie als Einzelpredigt auch sein mag, daß sie stets »das Eine und Ganze, um das es in der Verkündigung geht, zur Geltung zu bringen hat«<sup>10</sup>; anderenfalls wird nicht das Wort Gottes verkündet. Ebelings Theologie scheint somit dadurch gekennzeichnet zu sein, daß sie von den Transzendentalien Einheit, Wahrheit, Gutheit erstmalig das »unum« systematisch für die Glaubensaussagen bedenkt.

---

<sup>1</sup> Luther 107.

<sup>2</sup> Wesen 82.

<sup>3</sup> Ebd. 86.

<sup>4</sup> [57>] Vgl. MPT<sub>h</sub> 52 (1963) 10.

<sup>5</sup> Luther 138.

<sup>6</sup> Wort 408.

<sup>7</sup> Wort 448.

<sup>8</sup> Theologie 93f.

<sup>9</sup> Wort 448.

<sup>10</sup> Geschichtlichkeit 22.

Das Geschehen des Wortes ist mit seinem Inhalt identisch, und auch der Inhalt und die Situation des Wortes gehören zusammen<sup>1</sup>: Das Wort Gottes redet als solches den Menschen an und ist das letztgültige Wort über ihn.

Das Entscheidende an allen diesen Kennzeichen des Wortes Gottes ist dies: Gott selbst schenkt sich in diesem Wort. Deshalb ist das Geschehen des Wortes mit seinem – explizierbaren! – Inhalt identisch<sup>2</sup>. Diese Einsicht ist nach Ebeling ein Grundzug reformatorischer Theologie, »nämlich daß das Heil allein durch das Wort mitgeteilt wird (in dem vollen Sinne der Zueignung)«<sup>3</sup>. Im »Wort Gottes« erfüllt sich, was Sprache letzten Endes bedeutet. »Speech is without doubt the occurrence of communication. It only remains to be settled whether corresponding to its significative understanding, speech in its essential aspect is merely information, while the access to the thing itself occurs as an immediate gripping of it, as a taking it into possession as a unification with it beyond speech, or whether true communication occurs precisely [58>] in the speech event in an unsurpassable depth.«<sup>4</sup> Das Wort Gottes macht deutlich daß es selbst die wahre Gemeinschaft mit Gott gewährt und ist.

Eine solche Interpretation der christlichen Verkündigung als der Selbstmitteilung Gottes ist nur möglich im Gegensatz zum Gesetz und in Unterscheidung von ihm. Sie bedeutet, daß das Gesetz als die eigene Wirklichkeit des Menschen »in einem anderen Licht erscheint als zuvor«<sup>5</sup>. Dieses Verhältnis ist nicht umkehrbar, als veränderte sich auch das Evangelium im Licht des Gesetzes: Das Evangelium bringt Licht über das Gesetz und nicht umgekehrt. »Denn nicht das Gesetz tritt zum Evangelium hinzu, sondern das Evangelium tritt zum Gesetz hinzu.«<sup>6</sup> Zuvor ist das Gesetz immer schon da. Aber erst durch das Evangelium wird aufgedeckt, »was das Gesetz faktisch, aber unerkant und unbegriffen wirkt, nämlich seine Unfähigkeit, uns zur Rechtfertigung zu dienen, und eben damit sein Anklagen und Töten«<sup>7</sup>. Solange nicht das Evangelium hinzukommt, ist das Gesetz als die den Menschen angehende radikale Fraglichkeit seiner selbst in vielfacher Hinsicht entstellt und verdeckt durch die den Menschen immer schon bestimmenden Versuche, damit fertig zu werden<sup>8</sup>. Für sich allein genommen muß das Gesetz als das den Menschen letztlich Bestimmende erscheinen, obwohl es dies vom Evangelium her gesehen von vornherein gar nicht sein kann. So wird das Gesetz als das Inanspruchgenommensein des Menschen durch seine eigene Wirklichkeit durch das Hinzukommen des Evangeliums zwar nicht in seinem Inhalt verändert, aber es hört auf, die letztbestimmende Macht über den Menschen zu sein, indem es als Heilsweg mißverstanden nur Unheil wirkt. »Nicht eine inhaltliche Veränderung des Gesetzes, sondern gewissermaßen eine Ortsveränderung des Gesetzes ist das, was das Gewissen befreit, d. h., daß dem Gesetz der ihm angemessene Platz zugewiesen wird, welcher gerade nicht die Herrschaft über das Gewissen ist – eine Ortsveränderung, die nur das Komplement einer Ortsveränderung des Menschen selbst ist: von dem ἐν νόμῳ zu dem ἐν Χριστῷ εἶναι.«<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Kerygma 95.

<sup>2</sup> Theologie 74.

<sup>3</sup> Wort 431.

<sup>4</sup> [58>] Theology Today 21 (1964) 45.

<sup>5</sup> Luther 137.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd. 153.

<sup>8</sup> Vgl. Theologie 85.

<sup>9</sup> Wort 289.

Als Folge der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird erstmalig die schon immer bestehende zweifache Bedeutung des Gesetzes selber erkennbar, die anderenfalls im unklaren bleibt. Das Gesetz behält in der Welt seine Notwendigkeit und sein Recht und hat eine positive, gestaltende, Leben ordnende und erhaltende, weltliche Gerechtigkeit ermöglichende Bedeutung<sup>1</sup>. Nur ist dies »nicht die Gerechtigkeit, die das Gewissen zum Frieden bringen und gewiß machen kann«<sup>2</sup>. Ebeling erläutert diese zweifache Bedeutung des Gesetzes im Anschluß an Luther durch die Unterscheidung zwischen dem »usus civilis« oder »politicus« des Gesetzes, der in der Beschränkung auf die Wahrnehmung der in einem vorläufigen Sinn heilsamen irdischen Funktion des Gesetzes zur Einschränkung der Sündenfolgen besteht, und dem »usus theologicus«, in dem man anerkennt, daß das wahre Heil und der Friede mit Gott nicht vom Gesetz, sondern allein vom Evangelium zu erwarten ist. Es ist überhaupt erst der »usus theologicus«, der den »usus civilis« des Gesetzes dazu befreit, nur der Welt gerecht werden zu wollen und darum die für die Welt notwendigen Werke »in ihrer [59>] Begrenztheit als Werke und darum auch in der Begrenztheit der dafür zur Verfügung stehenden Kräfte zu tun«<sup>3</sup>. Im recht verstandenen »usus civilis« des Gesetzes geht es darum, die Welt Welt sein zu lassen »im Sinne der Verantwortung für die Welt, im sachgemäßen Umgang mit der Welt, indem man ihr gerecht wird, d. h. ihr zukommen läßt, was ihr zukommt«<sup>4</sup>. So bewirkt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, daß zugleich und unabgeschwächt beide Aussagen wahr sind: »Im Glauben ist alles Irdische profan im Sinne der Freiheit zum Gebrauch in natürlicher Sachgemäßheit. Und im Glauben ist zugleich alles geheiligt im Sinne des Umgangs mit ihm vor Gott in Christus durch den Heiligen Geist.«<sup>5</sup> Wenn somit der Glaube »die Freiheit eröffnet, die iustitia civilis wirklich nur iustitia civilis sein zu lassen und aus den Werken nicht etwa die Rechtfertigung der Person zu schöpfen«<sup>6</sup>, dann verweist uns dieses Verständnis der iustitia civilis auf die auch vom Glauben geforderte, aber von ihm selbst zu unterscheidende Anerkennung der relativen Autonomie der zeitlichen Ordnung zurück, wie wir sie mit dem Hinweis auf das Prinzip »etsi deus non daretur« zu beschreiben versuchten. Das Wort Gottes als Evangelium dagegen stellt vor die Möglichkeit und vor die Wahl, die Abwesenheit Gottes in seiner Welt nunmehr im Glauben, d. h. im Licht seiner Anwesenheit, anstatt im Unglauben, und damit ohne dieses Licht, zu verstehen.

Wenn vom Glauben her überhaupt erst die zweifache Bedeutung des Gesetzes erkennbar wird, so heißt das, daß die Wirklichkeit des Menschen als das der Verkündigung des Glaubens Vorgegebene etwas in sich selbst, nämlich bevor der Glaube hinzukommt, zutiefst Unklares, Mehrdeutiges ist. Eben deshalb kann sie nicht als der eindeutige Rahmen aufgefaßt werden, in den das Wort Gottes nur eingezeichnet zu werden braucht. Vielmehr bringt das Wort Gottes überhaupt erst die wahre Bedeutung der Wirklichkeit des Menschen zur Klarheit.

Nachdem wir so das Wort Gottes als sein gegenwärtiges Handeln<sup>7</sup> zu erklären versucht haben, also als das Geschehen der von Gott her ermöglichten Unterscheidung zwischen dem, was Gott vermag, und dem, was vom Menschen zu erwarten ist, stellt sich zum Abschluß die Frage, wie dieses Wort uns begegnet. Gottes an den Menschen

---

<sup>1</sup> Luther 154.

<sup>2</sup> Ebd. 134.

<sup>3</sup> [59>] Wort 427.

<sup>4</sup> Ebd. 426.

<sup>5</sup> Wort 390.

<sup>6</sup> Wort 427f.

<sup>7</sup> Vgl. Geschichtlichkeit 57.

gerichtetes Wort ist als solches menschliches Wort<sup>1</sup>. Es begegnet also als gewöhnliches, natürliches Wort. Denn »wir kennen kein anderes Wort als menschliches Wort in menschlicher Sprache. Ein nichtmenschliches Wort wäre für uns, wenn wir überhaupt darüber spekulieren wollen, nicht nur schlechthin unverständlich, sondern nicht einmal als Wort wahrnehmbar. Deswegen meint das Reden von einem konkret begegnenden, hörbaren, verstehbaren Worte Gottes stets Gottes Wort in Gestalt menschlichen Wortes.«<sup>2</sup> Der Unterschied zu sonstigem menschlichem Wort besteht darin, daß in diesem Wort Gott selbst so zu Worte kommt, daß er selbst beim Angeredeten ist.

In dieser Feststellung läßt sich alles zusammenfassen, worum es überhaupt im christlichen Glauben geht: »Daß dieses Wort geschehen ist und darum auch weiter [60>] sagbar ist, daß also ein Mensch dem anderen Gott zuzusagen vermag als den, der sich darin selbst zusagt, das ist Gewißheit des christlichen Glaubens.«<sup>3</sup> Der Hinweis auf das Geschehensein des Wortes als Begründung dafür, daß es weiter gesagt werden kann, ist nichts anderes als die Berufung auf Jesus Christus als den Ursprung der Verkündigung; deshalb impliziert dieser Hinweis die ganze Christologie. Daß auf dem Grund dieses Geschehens der Menschwerdung des Sohnes Gottes das Wort weiter gesagt wird, ist als Überlieferung des Wortes Gottes im Heiligen Geist das Geschehen von Kirche; diese Aussage impliziert die Ekklesiologie. Zugleich wird deutlich, daß das Wort Gottes auf Glauben aus ist und nur im Glauben als Wort Gottes, und das heißt als Selbstmitteilung Gottes erkannt werden kann. Es wäre tatsächlich absurd zu meinen, daß die Selbstmitteilung Gottes anders als allein im Glauben erkannt und angenommen werden kann. Solange das Wort Gottes nicht Glauben findet, sondern »gesetzlich« verstanden wird, bleibt verborgen, daß es wirklich Gottes Wort ist. Es begegnet dann nur als welthaftes Wort<sup>4</sup>, so wie auch Jesus Christus, von dem her dieses Wort laut wird, außerhalb des Glaubens »dem unmittelbar hinschauenden Betrachten nicht als Christus erkennbar«<sup>5</sup> ist.

### C) Gottes Selbstmitteilung im Wort in der Sicht einer »relationalen Theologie«

Die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium ist für katholisches Denken ungewohnt und deshalb schwer zugänglich. Im folgenden soll versucht werden, das damit Gemeinte aus dem Ansatz einer »Theologie der Relation«, wie er bereits im Gesprächsvotum zum Gottesbegriff dargestellt worden ist, zu erläutern. Es handelt sich um eine Unterscheidung, die auch der katholischen Theologie notwendig ist.

Die geschaffene Wirklichkeit geht als solche vollkommen darin auf, Relation auf ein von ihr absolut verschiedenes Worauf zu sein, und sie unterscheidet sich nur durch dieses ihr Relation-Sein vom Nichts. Mit dem Wort »Gott« meinen wir jenes nicht in sich selbst zu begreifende Worauf, das gegenüber der Welt das schlechthin andere ist und über das nur dieses eine gesagt werden kann, daß sich die Welt ihm gänzlich verdankt. Weil jede weltliche Wirklichkeit restlos in ihrem Bezogensein auf

<sup>1</sup> Vgl. Wesen 86.

<sup>2</sup> Ebd. 85.

<sup>3</sup> [60>] Ebd. 186.

<sup>4</sup> Vgl. Geschichtlichkeit 61.

<sup>5</sup> Evangelienauslegung 362.

Gott aufgeht, kann sie nicht darüber hinaus konstitutiver Terminus einer Relation Gottes auf sie sein. In diesem Sinn gilt die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott unbedingt und uneingeschränkt. Sie schließt aus, daß »Wort Gottes« so interpretiert werden darf, als träte Gott dem Geschöpf gegenüber und wende sich in partnerschaftlicher Weise ihm zu, so daß gleichsam auf der einen Seite dieser Beziehung Gott und auf der anderen Seite der Mensch stehen würde. Eine unter dieser Voraussetzung gedachte Gemeinschaft des Menschen mit Gott würde bedeuten, daß man Gott selbst wie ein Stück Weltwirklichkeit ansieht, selbst wenn man ihm dann alle Initiative in diesem Verhältnis zuschreiben wollte. Jedes »gesetzliche« Verständnis von Gottes Wort fällt letzten Endes einer solchen Vorstellung zum Opfer. Das »gesetzliche«, d. h. weltliche, Verständnis von Gottes Wort beraubt Gott seiner Gottheit. [61>] Gottes Verhalten zur Welt wird dann mit den gleichen Kategorien beschrieben, mit denen man allenfalls das Verhalten eines »großen Geistes« zur Welt darstellen könnte.

Um einer solchen Vorstellung zu entgehen, ist man entweder gezwungen, die Rede vom »Wort Gottes« von vornherein für eine uneigentliche Rede zu halten und zu sagen, daß bereits das Geschaffensein selbst Gottes Wort ist. Doch wäre dieses Wort Gottes in Wahrheit gerade ein Wort, das nicht Gott selbst anwesend sein läßt, sondern allein auf seine Abwesenheit hinweist. Auch eine Vervollkommnung der Schöpfung im Sinn einer Erweiterung und Ergänzung des bisher Geschaffenen durch eine zusätzliche, »übernatürliche« Schöpfung wäre grundsätzlich nicht von anderer Struktur: Für *jede* geschaffene Wirklichkeit gilt uneingeschränkt, daß Gott nicht in dem Sinn auf sie bezogen sein kann, daß sie selbst konstitutiver Terminus dieser Bezogenheit würde. Die Vorstellung einer übernatürlichen geschaffenen Wirklichkeit, die als solche und aus sich den Zugang zu Gott zu vermitteln vermag, ist eine »contradictio in adiecto«, weil Geschaffensein als Von-Gott-Verschiedensein eo ipso nur einseitiges Bezogensein auf Gott ist.

Oder aber die Rede vorn Wort Gottes verlangt eine ganz andere Deutung, die nur durch das Wort Gottes selbst eröffnet werden kann.

Inhaltlich ist das Fundament der christlichen Verkündigung die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes. Wir haben im Glauben Zugang zu Gott durch Christus im Heiligen Geist. Gott steht von Ewigkeit her Gott gegenüber, und die im christlichen Glauben verkündete Hinwendung Gottes zum Menschen besagt, daß der Mensch in eine Relation hineingenommen wird, die von Ewigkeit her bereits als Relation von Gott zu Gott existiert. Der Mensch ist aufgenommen in das Gegenüber des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist, so daß der Vater sein Geschöpf mit der gleichen einen, unendlichen Liebe bejaht, in der er von Ewigkeit her seinem eigenen Sohn zugewandt ist. Gerade in seiner eigenen Endlichkeit ist das Geschöpf unendlich geliebt, »mitgeliebt« mit Gottes Sohn. Aber der *konstitutive* Terminus dieser Relation Gottes auf sein Geschöpf ist nicht das Geschöpf selbst, sondern sie wird als Relation durch ein innergöttliches Gegenüber konstituiert. In diesem Unterschied ist die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium begründet.

»Gesetz« ist alles das, was die eigene Wirklichkeit des Geschöpfes ausmacht. Es bedarf, um erkannt zu werden, keiner besonderen Offenbarung. Allerdings läßt seine Erkenntnis im unklaren darüber, wie der Mensch in Wahrheit und letzten Endes vor Gott steht.

Das »Evangelium« dagegen ist die Verkündigung des Geliebtwerdens des Menschen durch Gott, wie es nur als Hineingenommensein in ein innergöttliches Gegenüber, nämlich als Mitgeliebtsein in einer unbedingten und unendlichen Liebe, möglich und



aussagbar ist. Deshalb wird das Evangelium nur dann als Evangelium verstanden, wenn es in ihm um Gottes Selbstmitteilung geht. Gottes Liebe zu seinem Geschöpf hat nicht an dessen Endlichkeit und Unzulänglichkeit ihr Maß, sondern nimmt dieser vielmehr ihren Stachel. Es handelt sich um eine Relation, »die meine eigene Welt-haftigkeit sprengt«<sup>1</sup>. Gott vermag den Menschen nur mit einer solchen Liebe zu lieben, die durch ein innergöttliches Gegenüber konstituiert und deshalb ewig und unbedingt ist. Dies ermöglicht aber auch dem Menschen, Gott mit einer Liebe zu lieben, die nicht nur seine eigene, die des Menschen ist, sondern die die Liebe Gottes [62>] zu Gott ist. Er vermag Gott gegenüber im Ernst »Abba, lieber Vater« zu sagen, das Wort des Kindes, »in dem die ganze Nähe, Herzlichkeit und Liebe mitschwingt, mit der man eben nicht eine Person als Vater ›bezeichnet‹, sondern mit der das Kind den Vater anredet«<sup>2</sup>. So wird der Mensch in das Wort des ewigen Sohnes zum Vater hineingenommen. Hier erreicht er in seinem Gebet Gott, um dessen Gemeinschaft er bittet.

Deshalb bleibt es auch und gerade unter dem Evangelium wahr, daß der Mensch nicht auf Grund einer geschaffenen Eigenschaft, und sei sie noch so vollkommen, mit Gott Gemeinschaft erlangt, sondern allein auf Grund seines Hineingenommenseins in das Gegenüber des Sohnes zum Vater. Dieses Geliebtwerden des Menschen durch Gott ist aber dann nicht an seiner Geschöpflichkeit als solcher erkennbar. Es kann nicht an der Welt als solcher abgelesen werden – als sei das eigene Wohlbefinden ein Maßstab dafür –, sondern es muß »dazugesagt« werden. Es gibt keine andere Weise der Erkenntnis davon. Dies ist der Grund, weshalb es allein auf das Wort der Verkündigung hin allein dem Glauben möglich ist, dieser Liebe Gottes zum Menschen innezuwerden. Nur in einem solchen Verständnis wird die entscheidende Differenz zwischen Gott und Geschöpf gewahrt, ohne daß man sie mit der Differenz von zwei Welten verwechselt<sup>3</sup>. Darin liegt das unbedingt anzuerkennende Recht des reformatorischen »solo verbo«.

Erst im Licht einer solchen »Theologie der Relation« läßt sich auch die in der katholischen Theologie gebräuchliche Unterscheidung zwischen »natürlich« und »übernatürlich« in der rechten Weise wahrnehmen. Man kann nicht zwischen »Natur« und »Übernatur« als zwei Bereichen innerhalb des Geschaffenen unterscheiden; überhaupt ist die substantivische Bildung »Übernatur« im Grunde illegitim und kommt auch in der klassischen Dogmatik wie bei Thomas v. Aquin nicht vor. Ebeling weist mit Recht darauf hin, daß der Begriff »übernatürlich« bei Thomas »streng als Relationsbezeichnung zu verstehen« ist. »Es ist eine Verkehrung des Sprachgebrauchs in der Neuzeit, wenn aus Natur und Übernatur zwei Wirklichkeitsbereiche an und für sich geworden sind, so daß das Übernatürliche einfach identisch mit dem Göttlichen und in bezug auf Gott von seiner Natur zu reden sinnlos wird. Im scholastischen Sprachgebrauch ist Natur eine formale ontologische Kategorie, die ebenso wie vom göttlichen vom kreatürlichen Sein ausgesagt wird im Hinblick auf die Seinentfaltung, also im Hinblick auf das, was aus einem Seienden seinem Wesen nach hervorgeht (nascitur). [...] Supranatural dagegen ist eine Kategorie, die nur vom kreatürlichen Sein, strenggenommen nur vom menschlichen Sein ausgesagt werden kann im Hinblick auf das Emporgehobenwerden über die Natur des Menschen in Hinordnung auf

<sup>1</sup> [61>] Geschichtlichkeit 64.

<sup>2</sup> [62>] Gebet 22.

<sup>3</sup> Vgl. ZThK 58 (1961) Beiheft 2, 124.

das göttliche Sein.«<sup>1</sup> Das Adjektiv »übernatürlich« bezieht sich also auf das Hineingenommensein geschaffener Wirklichkeit (= Natur) in das innergöttliche Gegenüber des Sohnes zum Vater. Dies kommt dem Geschaffenen nicht auf Grund seiner Geschöpflichkeit als solcher zu, die konstitutiv Verschiedensein von Gott ist, und wird deshalb mit Recht als »über«-natürlich bezeichnet. Ein und dieselbe Wirklichkeit ist in sich selbst betrachtet Geschöpf, das von sich aus keinen Zugang zu Gott haben kann, also »Natur«, und von Gott geliebt, also hineingenommen in eine innergöttliche [63>] Relation und insofern »übernatürlich«. Der rechtverstandene Naturbegriff meint nicht einfach das isolierte Geschöpf unter Absehung von Gott, sondern das Geschöpf, insofern es in einer streng einseitigen Relation auf Gott steht und niemals zum konstitutiven Terminus einer göttlichen Relation zu werden vermag.

Das gleiche läßt sich an der in der katholischen Theologie gebräuchlichen Rede-weise von der »gratia creata« erläutern. Dieser Ausdruck hat nur dann einen richtigen Sinn wenn sich die »gratia creata« auf die »gratia increata« bezieht. Wenn Ebeling meint, daß im katholischen Verständnis »an der religiösen Verwirklichung, an der Gnade als geschaffener, die Natur zur Übernatur machender Wirklichkeit« alles gelegen sei<sup>2</sup>, so ist leider zuzugeben, daß ein solches Mißverständnis in der katholischen Theologie nicht selten ist. Dennoch würde kein katholischer Theologe, wenn er darauf hingewiesen wird, bestreiten, daß der Mensch nur als hineingenommen in das Gegenüber des Sohnes zum Vater, das allein ewige und ungeschaffene Gnade bedeutet, Gemeinschaft mit Gott und Anteil am göttlichen Leben erlangt. Ohne »gratia increata« kann also von überhaupt keiner »gratia« die Rede sein. Wo sich hingegen Gott in seinem Gottsein als »gratia increata« mitteilt, dort muß auch von »gratia creata« die Rede sein. Aber damit ist dann nicht irgendeine metempirische seelische Kraftzufuhr<sup>3</sup> gemeint, sondern das Geschöpf selbst, insofern es aufgenommen ist in das innergöttliche Gegenüber. Insofern das Geschöpf es selbst ist, ist es »creatum«; insofern es in unendlicher Weise geliebt wird, ist es »gratia creata«. Solche »gratia creata« ist als »creata« sich selbst erfahrbar, kann sich jedoch als »gratia« nur im Glauben verstehen.

In einem engeren Sinn ist »gratia creata« jenes als menschliches Wort begegnende Wort Gottes, von dem her auch alles übrige als »gratia creata« erkannt werden kann, nämlich jenes Wort, das den Glauben verkündet und es ermöglicht, nunmehr Gott in allen Dingen zu finden, von allem zu glauben, daß es von Gottes Liebe umfassen wird. »Die wahren Gaben Gottes sind nicht das, was man sehen und greifen kann. Denn auch das ist Gabe Gottes nur kraft des damit verbundenen Wortes, an das sich der Glaube hält.«<sup>4</sup> Gottes Wort in diesem engeren Sinn läßt die ganze Wirklichkeit als Gottes Wort erscheinen und gibt allem Geschaffenen ein anderes Gesicht. Im Glauben auf dieses Wort der Verkündigung hin wird überhaupt jede Wirklichkeit zum Zeugnis für das Evangelium, » – und wären es selbst die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde«<sup>5</sup>. Luthers Theologie interpretierend sagt Ebeling, daß Gottes Werk, das leiblich begegnet, in Gottes Wort gefaßt ist und darum durch Gottes Wort geistlich, d. h. im Glauben, erfaßt sein will: »Alle Kreaturen sind Gottes Larven.«<sup>6</sup> »Aber das mit ihnen verbundene Wort Gottes ist nicht ihnen, sondern »den

<sup>1</sup> ZThK 61 (1964) 323.

<sup>2</sup> [63>] Tradition 182.

<sup>3</sup> Vgl. Wesen 109.

<sup>4</sup> Ebd. 88.

<sup>5</sup> Luther 148; vgl. ZThK 57 (1960) 352.

<sup>6</sup> RGG<sup>3</sup> IV 513.

hellen und gewissen Sprüchen der Schrift« zu entnehmen.«<sup>1</sup> Gottes Wort bringt seine leiblichen Gaben zu wahren geistlichem Gebrauch. In dieser Bedeutung ist die Verkündigung des Wortes »gratia creata« im engeren Sinn. Denn in diesem geschaffenen Wort teilt sich das ungeschaffene Wort mit, d. h., es offenbart seine Anwesenheit in der gesamten Weltwirklichkeit.

[64>] Außerhalb einer »Theologie der Relation« wäre der Begriff einer »gratia creata« ein Widerspruch in sich selbst, denn das Übernatürliche, also die Gemeinschaft mit Gott, übersteigt nicht nur die Möglichkeiten bestimmter Geschöpfe, sondern überhaupt jeder geschaffenen Wirklichkeit. Anders denn als Hineingenommensein in eine innergöttliche Relation ist überhaupt keine »gratia« denkbar.

So will also gerade der Ausdruck »gratia creata« im Sinn der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium verstanden sein: Das Geschaffensein bedeutet nicht aus sich selbst das Hineingenommensein in das innergöttliche Gegenüber, sondern ist davon zu unterscheiden. Aber das Hineingenommensein in das Gegenüber des Sohnes zum Vater bezieht sich auf das Geschaffensein, d. h., es ist das Geschöpf selbst, das von Gott unendlich geliebt wird. »Gesetz« ist das Gefragtsein des Menschen unter der Hinsicht, daß er Geschöpf ist; »Evangelium« meint das Geliebtsein des Menschen im innergöttlichen Gegenüber. Eine »gesetzliche« und damit falsche Interpretation des Evangeliums würde darin bestehen, daß man das Geliebtsein des Geschöpfes mit seiner geschaffenen Wirklichkeit als solcher verwechselt oder in zusätzlichen geschaffenen Eigenschaften erkennen will. »Der gesetzlich Fromme –er repräsentiert die Frömmigkeit, wie sie dem Menschen gleichsam von Natur liegt, ob er nun engherzig oder lax verfährt; jedenfalls ist er der auch in uns Christen allen rumorende Heide – mißt Gottes Willen im Weltgeschehen am Maßstab des Wohlbefindens.«<sup>2</sup> Es ist Kennzeichen einer verkehrten Theologie, wenn sie die Begnadung als bloße Erweiterung der geschaffenen Wirklichkeit des Menschen versteht und damit die »gratia creata« als »princeps analogatum« für »gratia« erklärt.

Zur Wahrung des Gnadencharakters der Selbstmitteilung Gottes würde es keinesfalls ausreichen, ihre Ungeschuldetheit anzuerkennen und zu betonen, daß die Initiative ganz und gar Gott zukommt. Dies ist ja bereits bei der Schöpfung als solcher der Fall: Das Geschöpf hat sich von vornherein gänzlich Gott zu verdanken. Es würde unbefriedigend sein, »wenn sich die Argumentation auf den Gesichtspunkt der Unverfügbarkeit im Gegensatz zur Vorfindlichkeit konzentriert«<sup>3</sup> Es genügt nicht, die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott nur in dem Sinn anzuerkennen, daß das Geschöpf nicht aus eigener Kraft mit Gott Gemeinschaft erlangt, daß aber Gott von sich aus selbstverständlich in eine reale Relation zum Geschöpf treten könne, für die dieses dann doch der konstitutive Terminus wäre. *Vielmehr ist die Behauptung einer realen Relation Gottes auf das Geschöpf außerhalb eines trinitarischen Verständnisses einfachhin falsch, weil sie Gott seiner Gottheit beraubt.* Gott kann nur unter der Bedingung dem Geschöpf seine Gemeinschaft gewähren, daß das Geschöpf in ein innergöttliches Gegenüber hineingenommen wird, das von Ewigkeit her besteht.

So erweisen sich auch die Aussagen des Alten Testaments von der gnädigen Hinwendung Gottes zum Menschen und vom Bund Gottes mit seinem Volk im Licht der

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> [64>] Gebet 54.

<sup>3</sup> Vgl. Tradition 153.

Botschaft des Evangeliums als einer Klärung bedürftig. Nur in einem trinitarischen Verständnis können sie endgültig wahr sein, während sie anderenfalls aufhören, sinnvoll zu sein, ja der Gottheit Gottes widersprechen. Wenn der Glaube Abrahams wahrer Glaube war, so ist doch erst in Jesus »der Glaube so gekommen, daß er allen sagbar wird«<sup>1</sup>. *Erst in einem trinitarischen Verständnis kann Glaube verantwortet werden.*

[65>] Den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium oder, wie wir nach dem bisher Erläuterten auch sagen können: zwischen Schöpfung und Begnadung hat Luther sehr erhellend mit den Begriffen »opus Dei alienum« und »opus Dei proprium«<sup>2</sup> auszusagen versucht. Die Schöpfung als solche ist deshalb nur »opus Dei alienum«, weil ihre Bezogenheit auf Gott schlechterdings einseitig ist: Sie ist das von Gott Verschiedene, das Wort, in dem er sich versagt. Das Evangelium dagegen, das die Gnade verkündet, ist als Gottes Selbstmitteilung das »opus Dei proprium«: Es ist das Wort, in dem Gott sich selbst zusagt. Das »opus Dei alienum« ist die Mitteilung einer von Gott verschiedenen, aber auf ihn hinweisenden Wirklichkeit, während das »opus Dei proprium« seine eigene Wirklichkeit ist. Das »opus Dei proprium« geschieht am »opus Dei alienum«, wie das Evangelium auf das Gesetz eingeht. Die Verwechslung von Gesetz und Evangelium bedeutet, daß man das »opus Dei proprium« so darstellt, als wäre es mit dem »opus Dei alienum« identisch, oder daß man umgekehrt bereits das »opus Dei alienum« für das »opus Dei proprium« hält. Dies ist tatsächlich solange unvermeidlich, als nicht das Wort der Verkündigung des wahren »opus Dei proprium« zum Menschen hinzutritt. Das »opus Dei proprium« ist aber als »opus Dei proprium« nur zu verstehen, wenn es in der Selbstmitteilung Gottes in einem innergöttlichen Gegenüber von Ewigkeit her begründet ist. Das bedeutet, daß die Unterscheidung zwischen dem »opus Dei proprium« und dem »opus Dei alienum« nur in einem trinitarischen Verständnis des »opus Dei proprium« gewahrt werden kann.

Anstelle der Terminologie von den beiden »opera Dei« wäre es auch sachgemäß, von zweierlei »Wort Gottes« zu sprechen. Das eine Wort ist sein schöpferisches Wort, in dem er das von ihm Verschiedene setzt, also die Schöpfung selbst, die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit. Die Schöpfung ist das »verbum Dei alienum«. Die andere Weise von Gottes Wort ist sein Wort im eigentlichen Sinn. In ihm sagt er sich selbst zu. Dieses »verbum Dei proprium« schenkt Gottes eigene Gegenwart. Das »verbum Dei proprium« wird als solches, nämlich als Evangelium, nur verstanden in Bezogenheit auf und in Unterscheidung von dem »verbum Dei alienum«.

Die gleiche Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Weisen, wie Gott begegnet, meint Ebeling mit der Formulierung »Existenz zwischen Gott und Gott«<sup>3</sup>. Sie ist nach ihm »nur die theologisch schärfer durchreflektierte Fassung der Formulierung ›der Mensch zwischen Gott und Welt‹«<sup>4</sup>. Denn im Blick auf die Welt für sich allein genommen stünde der Mensch seinem Schöpfer als dem »Deus nudus« gegenüber, mit dem er keine Gemeinschaft zu erlangen vermag. Erst dadurch, daß sich Gott als der Vater des ewigen Sohnes offenbart, erscheint er auch in seinem Schöpfersein nicht mehr als der unzugängliche Gott. Anstatt Gott so gegenüberzustehen, daß man vor ihm auf sich selbst gestellt ist und jede Gemeinschaft mit ihm unmöglich ist, darf man sich als hineingenommen in das Gegenüber von Gott zu Gott verstehen.

<sup>1</sup> Glaubensweisen 166.

<sup>2</sup> [65>] Vgl. RGG<sup>3</sup> IV 506.

<sup>3</sup> Titel von ZThK 62 (1965) 86-113.

<sup>4</sup> ZThK 61 (1964) 322.

Zur weiteren Verdeutlichung dieser notwendigen Unterscheidung zwischen zwei Weisen der Gottesbegegnung kann ein Vergleich mit einer entsprechenden Terminologie von Karl Rahner dienen. Im Zusammenhang der Christologie fordert Rahner, die von der Metaphysik des Menschen kommende Auskunft über die absolute Unveränderlichkeit Gottes neu zu überdenken. Wenn Gott selbst Mensch geworden ist, »dann müssen wir (weil Gott an sich unveränderlich ist) sagen, daß der in sich selbst [66>] unveränderliche Gott am andern sich ändern könne (eben Mensch werden könne), und man darf dieses ›sich *am* andern ändern‹ weder als Widerspruch zur Unveränderlichkeit Gottes in sich betrachten noch es einfach zurückfallen lassen in die Aussage einer ›Veränderung *des* anderen‹.«<sup>1</sup> Diesen Rückfall wirft Karl Rahner der landläufigen Auffassung der chalzedonensischen Zwei-Naturen-Lehre vor, bei der die menschliche Natur Christi als reines Instrument der Person aufgefaßt werde, ohne für diese selbst eine Bedeutung zu haben: »Gott, das Wort des Vaters, so sagt man uns, ›ändert‹ sich nicht, wenn es die menschliche Natur als seine annimmt. Die Änderung, das Neue, sei ganz auf seiten der menschlichen Natur.«<sup>2</sup> Rahner glaubt dagegen, daß die ganze Christologie als die einmalig radikalisierte Realisation jenes Urverhältnisses Gottes zum anderen erscheinen könne, das er durch die Erschaffung der Welt einnimmt: Auch hier müsse gesagt werden, daß Gott sich nicht in sich selbst an sich verändert, »wenn er selbst an der Welt als dem andern von ihm und aus ihm sich ändert«<sup>3</sup>. Die Schöpfung wäre gleichsam als ein defizienter Modus der hypostatischen Union zu betrachten.

Eine solche Auffassung besteht jedoch nur dann zu Recht, wenn sie in strenger Unterscheidung vom Gesetz Auslegung des Evangeliums sein will, d. h., wenn man das Geschaffensein der Welt nicht als solches mit Gottes Hinwendung zu seinem Geschöpf identifiziert und diese auch nicht daraus herzuleiten versucht. Die sehr formalisierte Ausdrucksweise, daß »Gott sich am andern verändert«, soll besagen, daß sich wirklich Gott selbst der Welt zugewandt hat, und ist insofern eine Zusammenfassung der christlichen Verkündigung, wonach wir wirklich mit Gott selbst Gemeinschaft erlangen. Aber nur in einer »Theologie der Relation« wird diese Weltzugewandtheit Gottes in der rechten Weise verstanden. Nur wenn der konstitutive Terminus der Relation Gottes zur Welt nicht die Welt selbst, sondern wiederum Gott ist bedeutet eine »Veränderung Gottes am andern« einerseits unendlich mehr als eine bloße »Veränderung des andern« für sich und impliziert doch nicht andererseits den Widerspruch einer Veränderung Gottes selbst und an sich, die ihn seiner Gottheit beraubte. Gott würde sich wirklich auf die Welt beziehen, ohne daß diese Relation als Relation etwas zu seinem eigenen Sein Hinzukommendes wäre; denn sie wäre im voraus dazu, daß die Welt ihr »sekundärer« Terminus wird, bereits von Ewigkeit her durch einen innergöttlichen Terminus konstituiert. Würde jedoch die Relation Gottes zur Welt unter Absehung von der Trinität Gottes verstanden, so müßte sich Gott in dieser Relation auch in sich selbst und an sich verändern und er wäre nicht mehr der Gott, der uns in dem, was wir sind, in unserer eigenen Endlichkeit, zu erlösen vermag; er wäre letzten Endes nicht mehr anders als wir. Dieser »gleichgeschaltete Gott, der in allem, was wir als lebenshemmende Not empfinden, als fern und abwesend beklagt und in allem, was uns als beglückende Rettung erscheint, für nahe und gegenwärtig gehalten wird, ist ein toter Götze, mit dem wir nur das sinnlose Spiel

<sup>1</sup> [66>] Karl Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln <sup>2</sup>1961, 147.

<sup>2</sup> Ders., Probleme der Christologie von heute, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln <sup>6</sup>1962 196.

<sup>3</sup> Ebd.

unserer Selbstrechtfertigung treiben«<sup>1</sup>. Das gleiche wäre der Fall, würde die Schöpfung bereits als solche eine Relation Gottes zur Welt besagen. Gottes Relation zur Welt wäre damit »gesetzlich« interpretiert. Es ist entscheidend, daß die »Veränderung« Gottes durch die Schöpfung der Welt im Sinn des Evangeliums interpretiert wird, daß nämlich die [67>] Schöpfung in eine aus ihr selbst nicht zu erkennende Relation Gottes aufgenommen ist, deren konstitutiver Terminus Gott selbst von Ewigkeit her ist. Dann kann man sagen, daß sich Gott wirklich selbst auf die Schöpfung bezieht und sich zu ihr verhält, ohne daß er sich dadurch in sich selbst verändert und seine Gottheit verliert. Nur eine »Theologie der Relation« erlaubt es, das Reden von Gott »auf seinen temporalen Sinn hin« zu interpretieren, ohne gleichwohl das ontologische Problem aus der Theologie auszuklammern<sup>2</sup>. Doch ist eine solche Relation Gottes zur Welt, die von Ewigkeit her als Relation Gottes zu Gott konstituiert ist, durch das Wort allein für den Glauben allein zu erkennen.

Die reformatorische Ausdrucksweise »Unterscheidung von Gesetz und Evangelium« weist gegenüber der katholischen Terminologie »Unterscheidung von Natur und Gnade« bzw. von »natürlich und übernatürlich« darauf hin, daß man eine solche Unterscheidung nur im *Wort* und im *Glauben* wahrnehmen kann. Deshalb ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zum rechten Verständnis der Unterscheidung von Natur und Gnade nicht zu entbehren. Sie schützt vor der alles verwirrenden Meinung, da wir faktisch in einer übernatürlichen Ordnung lebten, sei eine davon unterscheidbare natürliche Ordnung in Wirklichkeit gar nicht gegeben, sondern die Natur sei als solche und aus sich begnadet. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist die Unterscheidung zwischen dem, was von der Wirklichkeit unter Absehung von der Wahrheit des christlichen Glaubens erkennbar ist, und dem, was nur im Glauben erkannt wird. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bringt die Erkenntnis der Welt im Glauben in Beziehung zu ihrer Erkenntnis abgesehen vom Glauben. Sie läßt das, was von der Welt abgesehen vom Glauben erkennbar ist, durch die Erkenntnis des Glaubens in einem neuen Licht erscheinen. Sie wehrt der Auffassung, daß die Erkenntnis der Welt abgesehen vom Glauben ein in sich selbst nicht mehr zu beeinflussendes »praeambulum fidei« sei, gegenüber dem der Glaube nur noch etwas zusätzlich Hinzukommendes wäre. Die radikale Heillosigkeit der Welt ohne den Glauben wird vielmehr erst da erkannt, wo man die abgesehen vom Glauben erkennbare Wirklichkeit im Licht des Glaubens betrachtet. Dazu ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium erforderlich. Die Welt in sich selbst, abgesehen vom Glauben, ist als solche nichts Eindeutiges; aber ihre Mehrdeutigkeit wird erst unter dem Wort des Evangeliums erkannt.

Ontologisch ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nur in einer »Theologie der Relation« zu verstehen. Sie ist in der konstitutiven Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott in Unterscheidung von seinem Hineingenommensein in ein innergöttliches Gegenüber begründet. Sie bedeutet die Unterscheidung zweier verschiedener Weisen der Situation des Menschen vor Gott<sup>3</sup>. Der Mensch existiert zugleich in der Unmöglichkeit der Selbstrechtfertigung und als der durch den Glauben als dem Hineingenommensein in ein innergöttliches Gegenüber gerechtfertigte.

<sup>1</sup> Psalmenmeditationen 123.

<sup>2</sup> [67>] Zeit 347. Die »Theologie der Relation« ist das *ontologische* Pendant zur Paradoxalität als Denkform der theologischen *Logik*; vgl. *Henning Schröder*, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik. Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie Bd. V, Göttingen 1960.

<sup>3</sup> *Theology Today* 21 (1964) 43.

Aus der Unterscheidung der beiden gleichzeitig bestehenden Situationen des Menschen vor Gott resultiert die Möglichkeit und die Notwendigkeit eines zweifachen [68>] Sprechens über Gott und eines zweifachen Sprechens über die Welt, wie sie in der Unterscheidung von Philosophie und Theologie formalisiert ist. Es ist deshalb zu unterscheiden zwischen philosophischer und »theologischer« Theologie und entsprechend auch zwischen »philosophischer« und theologischer Philosophie<sup>1</sup>.

Philosophisches Sprechen über Gott steht im Horizont der konstitutiven Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott und spricht über die Welt von der Welt her. Theologisches Sprechen über Gott und die Welt ist im Hineingenommensein eben dieser sich im Gesetz ausdrückenden Schöpfung in das innergöttliche Gegenüber begründet und versteht deshalb Gott und Welt vom Wort Gottes her, das als solches Evangelium ist.

Die »Theologie der Relation« vermag weiter die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen »usus legis« zu verdeutlichen. Der »usus civilis legis« besteht darin, daß der Mensch in seinem Handeln der Welt gerecht zu werden versucht. Der »usus theologicus legis« besteht in der Anerkennung der Tatsache, daß diese Werke des Gesetzes als solche den Menschen nicht vor Gott rechtfertigen können, sondern wirklich nur dazu gut sind, daß man mit ihnen der Welt gerecht zu werden versucht. Er ist also für seine Rechtfertigung vor Gott auf das Evangelium verwiesen. Der »usus civilis legis« geschieht nur dann wirklich und letzten Endes recht, wenn man nicht das Heil von ihm erwartet. Werke, die ohne eine solche Täuschung der Welt gerecht zu werden suchen, sind wahrhaft gute Werke. In der »Theologie der Relation« entspricht der »usus civilis legis« der Wahrnehmung der eigenen Geschöpflichkeit in ihrer relativen Autonomie und der Verwirklichung der damit gegebenen Möglichkeiten, insofern Geschaffensein eine einseitige Bezogenheit auf Gott ist. Der »usus theologicus legis« entspricht der Einsicht, daß die Relation des Menschen auf Gott nicht von sich aus Gemeinschaft mit Gott gewähren kann, sondern nur durch ihr Hineingenommensein in das Gegenüber von Gott zu Gott.

Daß die *Relation des Menschen auf Gott*, sein Geschaffensein, zugleich sein Hineingenommensein in ein Gegenüber von Gott zu Gott ist, so daß *Gott selbst in einer Relation zum Menschen* steht, ohne dadurch seine Gottheit zu verlieren, ist der Inbegriff des Evangeliums. Deshalb ist der Glaube »ein Geschehen in Beziehung zwischen dem existierenden Menschen und dem, was schlechthin außerhalb seiner selbst ist, nämlich in Relation zu Gott, und d. h. zugleich im Selbstverständnis des Glaubens: in Relation Gottes zum Menschen.«<sup>2</sup> Im Glauben ist deshalb Geschaffensein und Erlöstsein ein und dasselbe.

<sup>1</sup> [68>] Zur ersteren Unterscheidung vgl. ZThK 58 (1961) Beiheft 2, 122 und RGG<sup>3</sup> VI 786. Die zweite Unterscheidung zwischen »philosophischer« und theologischer Philosophie kommt bei Ebeling nur indirekt vor: ZThK 58 (1961) Beiheft 2, 120 und RGG<sup>3</sup> VI 783 und 827. Sie meint die theologische Erkenntnis der Philosophie als »Gesetz«.

<sup>2</sup> Wesen 159.

## III. Sola Fide«

»Das Wort Gottes ist die Mitteilung des Glaubens«<sup>1</sup>. So wie es im Wort Gottes um nichts anderes als um Gott selbst in seiner Selbstmitteilung geht, so geht es auch im Glauben nur um Gottes Wort und nicht um etwas, was zum Wort Gottes noch hinzukommen müßte. »Der Glaube bringt nichts Neues zu dem Wort hinzu, sondern ist das [69>] Wirksamwerden des Wortes als das, was es zu sein beansprucht: als Gottes Wort.«<sup>2</sup> Im Glauben geschieht das, worauf sich der Glaube bezieht<sup>3</sup>. Im folgenden ist deshalb der Glaube in strenger Korrelation auf das Wort Gottes zu interpretieren.

A) Verkehrung des Glaubens »in ein Werk des Unglaubens«<sup>4</sup>

Entsprechend unserem bisherigen Vorgehen ist zunächst darzustellen, welches Mißverständnis des Glaubens sich aus dem Mißverständnis Gottes als eines Teils der Gesamtwirklichkeit und der daraus resultierenden falschen Auffassung vom Wort Gottes ergibt. Den verschiedenen Weisen der Dissoziation, denen wir in der »gesetzlichen« Interpretation des Wortes Gottes begegnet sind, entsprechen im Glaubensverständnis ebensolche Dissoziationen.

Wenn man das Wort Gottes als separates Sonderwort auffaßt, dann bedeutet dies für das Glaubensverständnis, daß man auch den Glauben »zu einem separaten Werk neben anderen Werken« macht, das mit dem sonstigen Tun und Leiden, Hoffen und Erfahren des Menschen nichts zu tun hat, auf der anderen Seite aber durchaus von gleicher Struktur ist. Wirklicher Glaube wäre dagegen »die Bestimmtheit meines Tuns, Leidens, Hoffens und Erfahrens« und umfaßt den konkreten Menschen mit allem, was ihn betrifft<sup>5</sup>. Dem entspricht auch eine Dissoziation von Glauben und Verstehen, so daß der Anschein entsteht, es ginge im Glauben darum, »unter massiven Behauptungen von Unverstandenen ein sacrificium intellectus zu vollziehen«<sup>6</sup>.

Die Meinung, für die kein Zusammenhang zwischen der Tatsache, daß Gott offenbart, und dem Inhalt der Offenbarung besteht, kann den Glaubensbegriff nur als eine allgemeine religionswissenschaftliche Kategorie gebrauchen. Man übersieht dabei, daß »Glauben« von Haus aus kein allgemeiner religiöser Begriff<sup>7</sup>, kein »allgemeines Element religiöser Sprache« ist, sondern seinen begrenzten geschichtlichen Ursprungsort im biblischen Sprachgebrauch hat<sup>8</sup>, so daß die Übertragung dieses Begriffs auf andere Religionen abgeleitet und uneigentlich ist.

In einem solchen Verständnis wird der Glaube wie die Offenbarung selbst rein formal angesetzt: »Man sagt: der Glaube als solcher sei etwas ganz Leeres und Formales (ein bloßes ›Organ‹, nur ein Mittel zum Zweck), das erst von seinem jeweiligen Gegenstand her seine inhaltliche Füllung und nähere Bestimmung erhalte.«<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Ebd. 88.

<sup>2</sup> [69>] Evangelienauslegung 382.

<sup>3</sup> Vgl. ZThK 50 (1953) 318.

<sup>4</sup> Gebet 40.

<sup>5</sup> Wesen 154.

<sup>6</sup> Ebd. 57.

<sup>7</sup> Glaubensweisen 162.

<sup>8</sup> Vgl. Wort 209ff.

<sup>9</sup> Ebd. 206.



Der damit zusammenhängenden Dissoziation der Inhalte der Offenbarung entspricht das folgende Bild: »Danach wäre der Glaube, mit Verlaub zu sagen, ein leerer Sack, dessen Wesen es ist, als Behälter für bestimmte Gegenstände zu dienen. Enthält er die vorgeschriebenen christlichen Glaubensgegenstände, so ist er dadurch christlicher Glaube. Enthält er sie vollständig und unversehrt, so ist er rechthgläubiger, orthodoxer christlicher Glaube. Sind dagegen nur einige spärliche Gegenstände darin [70>] enthalten und dazu noch in nicht ganz korrekter Gestalt, so ist es mit solchem Glauben schlecht bestellt. Denn das Wesentliche am Glauben ist sein Inhalt. Wer es mit dem Glauben ernst nimmt, ist darauf bedacht, diesen Sack bis oben hin zu füllen und alles zu übernehmen, was notwendiger Inhalt des Glaubens ist, auch wenn er unter dieser Last schier zusammenbricht. Wer weniger gewissenhaft ist, hat es zwar leichter, aber er hat nicht die Beruhigung, in bezug auf den christlichen Glauben sein Soll erfüllt zu haben. – So etwa wird der christliche Glaube gewöhnlich verstanden. Die Frage nach seinem Wesen lautet dann genauer: Was muß man alles glauben?«<sup>1</sup> In diesem Verständnis wird der Glaube verzerrt »zur Aneignung einer vorgeschriebenen Menge von Glaubensinhalten, deren möglichst vollzählige Erfassung nach Kräften zu erstreben wäre, deren gemeinsame Zugehörigkeit zum Glauben jedoch fatalerweise gegen das Wesen des Glaubens gleichgültig ist. Und somit sind sie gleichgültig dagegen, ob sie wirklich dem Glauben wesentlich sind.«<sup>2</sup>

Ebeling hält dieses Mißverständnis für so tief eingefressen, »daß es kaum möglich ist, sich dagegen zu wenden, ohne ebenfalls gröblich mißverstanden zu werden«<sup>3</sup>. Es geht ihm nicht darum, gegenüber einem inhaltlich vollständigen Glauben einer laxen Auffassung das Wort zu reden und durch die Infragestellung des Ausdrucks »Glaubensgegenstand« den Glauben in Stimmung und Gefühl verschwimmen zu lassen. Vielmehr betrachtet er die Integrität des Glaubens von vornherein nicht als eine Summe der verschiedensten Gegenstände, gegenüber denen die Alternative der Vollständigkeit oder Nichtvollständigkeit sinnvoll sein könnte. Es geht ihm um ein Glaubensverständnis, das sich streng daran orientiert, daß Gott selbst sich im Glauben mitteilt. Im Glauben geht es um das Geliebtwerden des Menschen durch Gott, und alle seine Inhalte wollen nur Explikation dieser Tatsache sein. Versteht man den Glauben anders, dann wird das Geglaubte zu einem bloßen »Konglomerat weltbildhafter Anschauungen von mythologischer Art«<sup>4</sup>.

Auch der Dissoziation des Wortes Gottes in eine Vielheit voneinander unabhängiger Worte, in eine Vielheit von Offenbarungsakten, folgt eine entsprechende Multiplikation von Glaubensakten. Der Glaube wird in diesem falschen Verständnis jeweils »in der Weise partiell, daß er nur einen bestimmten Glaubensgegenstand neben und vor anderen erfaßte und darum ergänzt werden müßte durch andere, auf andere Glaubensgegenstände gerichtete Glaubensakte«<sup>5</sup>. Das Mißverständnis des Glaubens ist kaum ausrottbar, »als bestehe er aus einer Vielzahl von Akten, entsprechend einer Vielzahl von Glaubensgegenständen, und als richte sich seine Bedeutung jeweils nach dem gerade anvisierten Glaubensgegenstand«<sup>6</sup>. Wenn auch karikierend, glaubt Ebeling mit dieser Kennzeichnung weit verbreitete Vorstellungen zu treffen: »Glaube ich an Gott den Vater, so trete ich dadurch in eine spezielle Beziehung zu ihm. Glaube

<sup>1</sup> [70>] Wesen 17.

<sup>2</sup> Ebd. 171.

<sup>3</sup> Ebd. 17.

<sup>4</sup> Ebd. 171.

<sup>5</sup> Wort 246.

<sup>6</sup> Wesen 120.

ich an Jesu stellvertretendes Leiden und Sterben, so wird mir dessen Verdienst zuteil. Glaube ich an seine Auferstehung, so empfangen ich Kräfte der Auferstehungswirklichkeit. Glaube ich an Gott den Heiligen Geist, so bin ich seiner Gegenwart aus-[\[71>\]](#)gesetzt. Und so ließe es sich fortsetzen bis hin zur Entsprechung: Glaube ich an die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben, so werde ich dieser Rechtfertigung teilhaftig.«<sup>1</sup> Man übersieht damit, daß der Glaube ein einziger und unteilbarer ist und alles, was an Explikation zu sagen ist, nur sein Wesen umschreibt. Wenn im Glauben das zur Entscheidung kommt, was mit dem Menschsein des Menschen überhaupt zur Entscheidung steht, dann darf der Glaube »nicht zerlegt werden in einzelne Akte«<sup>2</sup>.

Dem signifikationshermeneutischen Verständnis der Offenbarung mit seiner Dissoziation zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten folgt im Glaubensverständnis die Dissoziation von Subjekt und Objekt und die damit gegebene »Objektivierung« des Glaubensinhaltes zu Glaubens-»Vorstellungen« oder zu einem »Gedankensystem«<sup>3</sup>, das nur die Abwesenheit Gottes besiegelt. Ebeling erläutert diese Folge der Objektivierung in seiner Erklärung zur zweiten Vater-unser-Bitte: »Unter ›Reich Gottes‹ pflegen wir uns nahezu unausweichlich einen Zustand vorzustellen. Die Neigung, das, was mit Gott zu tun hat, *sich vorzustellen*, verfälscht allzu leicht die Sache des Glaubens in ein Werk des Unglaubens. Die Vorstellung des Reiches Gottes als eines Zustandes ist unausweichlich die Verkehrung des anwesenden Reiches Gottes in das abwesende Reich Gottes.«<sup>4</sup> So entspricht das vorstellende Denken dem signifikationshermeneutischen Wortverständnis, demzufolge das Wort nur Zeichen für eine vom Wort getrennte Wirklichkeit ist.

Auf den Zusammenhang zwischen der signifikationshermeneutischen Auffassung vom Wort und der Objektivierung des Glaubens in Vorstellungen weist Ebeling auch in seiner Kritik an der Sprache der Metaphysik hin. Obwohl der Glaube auch auf die Sprache der Metaphysik eingehen muß, kann sein Wesen in ihr nicht rein zur Geltung kommen. »Denn Metaphysik ist das Grund-Verständnis im Horizont der Vernunft, dementsprechend der *Mensch* als vernünftiges und gemäß seiner Rationalität (als Herr auch seiner selbst) tätiges Subjekt außer Frage steht, das *Sein* als dem Denken korrespondierendes Vorhandensein des gegenständlich Selbständigen unter Absehen von der Zeit vorausgesetzt ist, die *Sprache* als Aussage-(»Kategorien«) und Bezeichnungsfunktion verstanden wird und deshalb *Wahrheit* ihren Ort hat im Bereich des Vorgestellten (Subjekt und Objekt). Jeder dieser Hinweise läßt erkennen, inwiefern die Sprache der Metaphysik der Sprache des Glaubens fremd ist.«<sup>5</sup> Gegenüber dem, worum es im Glauben geht, kann sich der Mensch gerade nicht als in seiner eigenen Verfügung stehendes tätiges Subjekt verstehen. Die Wahrheit des Glaubens ist nicht die einer gegenständlich selbständigen Wirklichkeit, sondern ein Beziehungsgeschehen, in das der Glaubende selbst hineingenommen wird. Daß die Sprache der Metaphysik von der Zeit absieht, widerspricht deshalb der Sprache des Glaubens, weil die Relation Gottes auf sein Geschöpf nicht zeitlos aus den Strukturen des Geschöpfes als solchen erkennbar ist, sondern allein durch ein geschichtlich belegendes Wort.

Dadurch, daß man den Glauben mit Glaubensvorstellungen verwechselt, setzt man Gottesvorstellungen an die Stelle von Gott. Jede Gottesvorstellung bedeutet, daß

<sup>1</sup> [\[71>\]](#) Ebd.

<sup>2</sup> Ebd. 163

<sup>3</sup> Ebd. 158.

<sup>4</sup> Gebet 40f.

<sup>5</sup> RGG<sup>3</sup> VI 825.

Gott [72>] »als ein Stück Weltwirklichkeit vorgestellt«<sup>1</sup> wird. Wo dagegen der Glaube rein ist, entmächtigt er »alle Götzen und Gottesvorstellungen«<sup>2</sup>. Nur so weit verfielen *Gottesvorstellungen* nicht diesem Verdikt, als sie den Menschen *vor Gott stellen* würden<sup>3</sup>. Es geht deshalb um eine grundsätzliche Wende im Verständnis des Gegenüber von Gott und Mensch<sup>4</sup>.

In der Objektivation des Glaubens zu Glaubensvorstellungen verhält sich der Mensch als das handelnde Subjekt und verläßt sich auf sein eigenes Wirken. Eben deshalb ist aber auch der als Heilsaneignung subjektiver Art verstandene Glaube nur noch ein menschliches Werk. So wird der Glaube im Sinn des Unglaubens verstanden.

Ein Glaubensverständnis im philosophischen Subjekt-Objekt-Schema würde die Offenbarung einordnen in die Struktur welthafter Vorfindlichkeit. Die in diesem Schema möglichen Alternativen führen nur zu unfruchtbaren Antithesen und verfehlen das Wesen des Glaubens: »Es ist nichts geholfen, wenn man gegenüber der Gefahr einer Subjektivierung und Anthropologisierung des Kerygmas nun die Objektivität des Wortes Gottes und der Heilstatsachen herausstellt. Ebenfalls ist damit nicht geholfen, daß man gegenüber solchen Objektivierungen die Notwendigkeit der subjektiven Heilsaneignung betont.«<sup>5</sup> In beiden Fällen handelt es sich um eine »gesetzliche« Interpretation, die nicht wahrnimmt, daß der Glaube selbst die Heilstat Gottes am Menschen ist. »Wenn man überhaupt die Kategorien Subjekt-Objekt hier anwenden will, so könnte man sagen, daß im Ereignis des Glaubens, und das heißt im Geschehen der Offenbarung, Gott zum Subjekt und der Mensch zum Objekt wird und nicht umgekehrt.«<sup>6</sup>

Der bleibende Vorbehalt Ebelings gegen die Kategorien Subjekt und Objekt auch in dem Sinn, daß der Glaube »nicht ein Werk des Menschen, sondern Werk Gottes am Menschen, Gabe des Heiligen Geistes, der schlechthinnige Gegensatz gegen alle Leistung und alles Verdienst« ist<sup>7</sup>, ist darin begründet, daß es um das »am eigenen Ich sich ereignende Glauben«<sup>8</sup> geht, so daß der Glaube nur wirklich ist »als ein den Menschen selbst betreffendes, an ihm und durch ihn sich vollziehendes Geschehen, dessen Subjekt der Mensch ist«<sup>9</sup>. Solange es nur darum ginge, sich im Glauben Wahrheiten, Anschauungen und Vorstellungen aneignen zu müssen, würde der Glaube den [73>] Menschen nur im Bereich dessen treffen, was er *hat*, etwa im Bereich dessen,

<sup>1</sup> [72>] Wesen 84.

<sup>2</sup> Theologie 85.

<sup>3</sup> Vgl. Gott 62.

<sup>4</sup> Georg Eichholz, Die Grenze der existentialen Interpretation – Fragen zu Gerhard Ebelings Glaubensbegriff, Evangelische Theologie 22 (1962) 565-580, formuliert gegenüber Ebelings Rat, auf Vorstellungen zu verzichten, die Frage, ob es denn überhaupt möglich sei, einem solchen Rat zu folgen, da die Bibel selbst, wie die Gleichnisse zeigten, nicht auf Vorstellungen verzichte (S. 571). Aber Ebeling meint hier nicht den Verzicht auf anschauliche Vergleiche für das Unanschauliche, sondern daß man nicht das Unanschauliche selbst mit dem Anschaulichen verwechseln darf. Er selbst sagt: »Die Nähe der Gottesherrschaft spricht sich aus in der anschaulichen Sprache alltäglicher Wirklichkeitserfahrung. Du brauchst bloß der Mutter in der Küche beim Teigkneten zuzuschauen oder dem Bauer bei der Aussaat, so hast du die Sprache, in der von Gottes Herrschaft geredet werden kann« (Wesen 49f).

<sup>5</sup> Geschichtlichkeit 62f.

<sup>6</sup> Ebd. 63.

<sup>7</sup> Wesen 104.

<sup>8</sup> Ebd. 105.

<sup>9</sup> Ebd. 102.

was man an Wissen, Einsichten und Überzeugungen hat, während doch in Wirklichkeit der Glaube den Menschen primär und eigentlich in dem treffen will, was er *ist*<sup>1</sup>, und zwar in dem, was er als Person ist. Der Glaube versetzt den Menschen als Person an einen anderen Ort<sup>2</sup>.

Erst in einer solchen Sicht wird das dem Glauben wesentliche »extra nos« richtig verstanden. »Daß unser Heil extra nos liegt, heißt nicht, daß zunächst einmal vom Menschen abzusehen ist, dem das Heil gilt. Die Offenbarung ist nicht als objektiver Befund außer uns, dem wir im Glauben als einem subjektiven Erkenntnisakt gegenüberüberstehen, sondern das Geschehen der Offenbarung heißt, daß wir im Glauben unsere Existenz extra nos empfangen, indem Gott durch sein Wort, durch Jesus Christus in nobis Wohnung nimmt. Die Frage, ob dieses Geschehen ein objektives oder ein subjektives sei, verfehlt völlig die Sache, um die es geht.«<sup>3</sup> Der Glaube ist als Alternative zu beiden Auffassungen zu verstehen.

Der Gegensatz zwischen dem falschen Glaubensverständnis und seinem im folgenden näher zu erläuternden rechten Verständnis kommt am deutlichsten in Ebelings Auffassung vom Gebet – es geht noch einmal um die zweite Vater-unser-Bitte – zur Geltung: »Wer ›Reich Gottes‹ sagt und dabei an etwas Ausstehendes denkt, an all die Symptome des Fehlens und der Abwesenheit, und dann seine ganze Hoffnung setzt auf tumultuarische Machttaten Gottes im Stil von ins Unendliche vergrößerten menschlichen Machttaten, statt daß er der Gerechtigkeit, dem Frieden und der Freude Raum gibt, wie sie von Jesus her und in seinem Namen auf uns zukommen, uns geradezu flehentlich angeboten werden, als hätte nicht der Mensch nötig zu bitten, vielmehr so, daß Gott zum Bittsteller an den Menschen wird: ›Lasset euch ver-söhnen mit Gott!‹ – wer sich dieser Wende im Verständnis der zweiten Bitte entzieht, der betet nicht im Namen und in der Vollmacht Jesu.«<sup>4</sup>

## B) Der Glaube als das Wesen des Christentums

Im rechten Glaubensverständnis tritt an die Stelle der bisher genannten Dissoziationen die strenge Korrelation von Gott, Wort und Glaube, so daß auch das über Gott und Wort Gottes Gesagte nur im Glauben zum Verstehen kommt. Der Glaube ist das Entscheidende am Christentum. Das Christentum hat zu allen Zeiten und an allen Orten im Glauben dasjenige gesehen, was sein Wesen ausmacht<sup>5</sup>. Der Glaube selbst ist die Sache, um die es im Christentum geht. Allerdings ist es notwendig, die im Gefolge historisch-kritischer Arbeit unvermeidlichen Fragen nicht länger als verdrängte Probleme ihr Unwesen treiben zu lassen, wenn das Zeugnis des christlichen Glaubens »in neuer Weise überzeugend einfach und radikal« ausgesagt werden soll<sup>6</sup>. [74>]

<sup>1</sup> [73>] Ebd.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 109.

<sup>3</sup> Geschichtlichkeit 64f.

<sup>4</sup> Gebet 39.

<sup>5</sup> Wesen 18.

<sup>6</sup> Theologie 6.

1. Der Glaube als »der einzige sachgemäße usus Evangelii«<sup>1</sup>

Inwiefern vermag allein der Glaube Gott als Gott anzuerkennen? Was heißt es, daß Gott als Gott im strengsten Sinn *geglaubt* werden muß?<sup>2</sup> Was heißt es, daß sich der Glaube als durch nichts in seinem Wesen als *Gottesglaube* überbietbar versteht?<sup>3</sup> Das ist das Wesen des Glaubens: »Was der Glaube als seinen Grund und Inhalt bekennt, ist nichts anderes als Erfüllung dessen, was den Glauben so Glauben sein läßt, daß er in Wahrheit Gott Gott sein läßt. Deshalb läßt sich nicht nur auf dem Wege äußerster Anreicherung durch erläuternde Zusätze, sondern auch auf dem Wege konzentriertester Rückführung in die Einfalt des Einen Notwendigen sogar die Behauptung vertreten: Daß Gott ist, – das ist, wenn man weiß, was man damit sagt, der Inbegriff christlicher Verkündigung und christlichen Glaubens.«<sup>4</sup> So dient vor allem die Lehre von der Trinität nur der Entfaltung dessen, was in Wirklichkeit unter Gott zu verstehen ist, wenn man der Gefahr entgehen will, ihn mit der Behauptung seiner Liebe zu uns gänzlich zu verweltlichen. Beides entspricht sich in Ebelings Denken: »Nur als auf Gott gerichtet ist Glaube reiner Glaube. Nur als der, dem gegenüber ausschließlich Glaube gilt, ist Gott wahrer Gott.«<sup>5</sup>

Daß Glaube mit Gott zusammengehört, wäre unzureichend, wenn nicht irreführend erklärt, »wenn Gottes Unsichtbarkeit und Unverfügbarkeit als Grund dafür angegeben würde, daß man sich – ersatzweise – mit dem Glauben behelfen müsse«<sup>6</sup>. Dann bliebe ungeklärt, warum der Mensch dies überhaupt soll und was ihn zum Glauben ermächtigt. Glaube und Gott gehören vielmehr deshalb zusammen, weil allein der Glaube Gott alles und sich selbst nichts zusprechen will<sup>7</sup>. Anstatt den Namen Gottes in eigene Regie zu nehmen<sup>8</sup>, heißt Gott Gott sein lassen, sich in keiner Weise Götter zu machen, sich nicht zu den selbstgemachten Götzen davonzuschleichen<sup>9</sup>.

Positiv bedeutet das: »Ernst machen damit, daß wir Gott nur das geben können, was er schon hat: seine Ehre; ernst nehmen, daß diese seine Ehre seine Barmherzigkeit ist und daß Gott darum gar nicht anders Ehre gegeben werden kann als durch das Glauben.«<sup>10</sup> Gott seine Gottheit zuzusprechen, ist das einzige, was der Mensch Gott zu »geben« vermag<sup>11</sup>. Daß der Mensch somit berufen sein soll, Gott die Ehre zu geben, heißt, daß er ihm dasjenige geben soll, was Gott allein von sich aus haben kann: *Er soll Gott Göttliches geben*<sup>12</sup>.

Dieser Glaubensbegriff impliziert, daß es sich um eine von Gott selbst getragene Gotteserkenntnis handelt, um diejenige Gotteserkenntnis, die Gott selbst von Gott hat. Ebeling versteht den Glauben mit Recht als das Verhältnis des Sohnes zum Vater das für den Glaubenden offensteht. Deshalb sind für ihn Glaube und Heiliger Geist [75>] »nichts anderes als die beiden Aspekte ein und desselben Geschehens, nämlich

<sup>1</sup> [74>] Luther 146.

<sup>2</sup> Ebd. 277.

<sup>3</sup> ZThK 62 (1965) 94.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Glauben 15.

<sup>6</sup> Luther 293.

<sup>7</sup> Wort 364.

<sup>8</sup> Gebet 30.

<sup>9</sup> Luther 295.

<sup>10</sup> Wesen 140.

<sup>11</sup> RGG<sup>3</sup> IV 515.

<sup>12</sup> Luther 297.

dessen, was durch Jesus im Verhältnis zwischen Gott und Mensch neu geworden ist<sup>1</sup>. Damit hängt es zusammen, daß sich Ebeling nicht durch am Glaubensbegriff der Scholastik orientierte Bedenken davon abhalten läßt, Jesus selbst als Glaubenden zu verstehen und nicht von der »unio hypostatica« des Gottmenschen auf die kategoriale Unangemessenheit des Wortes »Glauben« in bezug auf Jesu eigene Person zu schließen<sup>2</sup>. Es soll dabei von Jesu Glauben nicht in einem psychologisierenden Sinn die Rede sein<sup>3</sup>, sondern als von dem, was sein Personsein ausmacht und worin seine Person selbst zur Sprache kommt. Deshalb ist auch unser eigener Glaube das »Hineingezogenwerden [...] in Weg und Werk Jesu Christi«. Diese Eingliederung in Christus ist nicht etwas Zusätzliches zum Glauben, sondern sie ist das Wesen des Glaubens<sup>4</sup>.

Eine solche Auffassung findet ihre adäquate Begründung nur in einer »Theologie der Relation«, wenn nämlich der Glaube das Hineingenommenwerden des Menschen in eine Relation von Gott zu Gott ist. Eine solche Relation Gottes zum Menschen<sup>5</sup>, die zuvor als Relation Gottes zu Gott konstituiert ist, kann nur dem Glauben zugänglich sein. Gott in seinem Gottsein ist der sich allein dem Glauben als anwesender gewährende Gott. Im Glauben wird Gott das im Menschen, was er zuvor in sich selbst ist<sup>6</sup>.

Weil das Hineingenommensein des Geschöpfes in ein innergöttliches Gegenüber nicht an irgendwelchen geschöpflichen Qualitäten als solchen abgelesen werden kann, ist nun die Korrelation des Glaubens zum Wort weiter zu bedenken. Allein das Wort erweckt Glauben. Und umgekehrt wird kein Wort der Verkündigung recht verstanden, wenn man es anders als allein im Glauben verstehen will. Es ist kein einziges Wort der Schrift als Wort Gottes verstanden, »wenn es nicht in seiner Korrelation zum Glauben erfaßt ist«<sup>7</sup>.

Der Glaube ist auf das Wort angewiesen. Er läßt sich nicht aus den eigenen Möglichkeiten des Menschen oder aus dem Selbstverständnis, das er von sich aus hat, eruieren. Der Glaube kann nur dann Glaube sein, wenn er nicht der Verfügungsmacht des Menschen entstammt, sondern diesem zugesagt werden muß. So ist die Gewißheit des Glaubens »das radikale Gegenteil von Selbstgewißheit: nämlich Gegründetsein extra me und d. h. Gottesgewißheit, wie sie Jesus eröffnet und wie sie von daher bestimmt ist als Teilhaben an Gottes Allmacht, als Angerufensein durch Gottes Wort und als Ermächtigtsein zum Anrufen Gottes«<sup>8</sup>. So ist die Notwendigkeit des Wortes für den Glauben darin begründet, daß die den Menschen wahrmachende [76>] Wahrheit außerhalb seiner selbst liegt<sup>9</sup>. Der Mensch ist auf das Gegenüber eines ihm widerfahrenden Wortes angewiesen, »das ihn aus der beängstigenden Enge der Bindung

<sup>1</sup> [75>] Wesen 99.

<sup>2</sup> Vgl. Wort 240 und Theologie 124. Es wäre in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß in Johanneischer Theologie das Verhältnis des Sohnes zum Vater ein Verhältnis des »Hörens« und eben damit doch offenbar des Glaubens ist: Jo 5, 30; 8, 26, 40; 15,15. Dieser Hinweis auf die in der Sohnschaft des Logos begründete Herkunft des Glaubens geht noch über die Überlegungen von Léopold Malevez, *Le Christ et la Foi*, Nouvelle Revue Théologique 88 (1966) 1009-1043 hinaus, wenn dieser darlegt, daß Christus in seiner *Menschheit* für alle Ewigkeit zum Vater in einem als »foi-abandon« zu bezeichnenden Verhältnis steht. Es geht uns hier um eine innertrinitarische Begründung von Glauben.

<sup>3</sup> Vgl. Theologie 119-125.

<sup>4</sup> Tradition 195.

<sup>5</sup> Vgl. Wesen 159.

<sup>6</sup> Vgl. Luther 297.

<sup>7</sup> Evangelienauslegung 383.

<sup>8</sup> Theologie 85.

<sup>9</sup> [76>] Gott 85.

an das Vorhandene und somit aus der Angst des eigenen Herzens befreit in die Weite dessen, was seiner Verfügung entzogen, aber was zu glauben ihm dargeboten ist«<sup>1</sup>. Das Ziel des Wortes ist es, den Menschen im Glauben außerhalb seiner selbst zu versetzen. Der Glaube versetzt den Menschen in seine wahre Zukunft: »Weil der Glaube die Zusage Gottes ergreift, daß Gott für uns ist, weiß er, daß nichts wider uns sein kann. Wer gerechtfertigt ist, hat Friede mit Gott, und wer im Frieden Gottes geborgen ist, der braucht sich um die Zukunft nicht zu sorgen.«<sup>2</sup> Das »extra nos« des Glaubens bedeutet, daß der Mensch seine Bleibe, sein Zuhause bei Gott hat, so sehr er auch in diesem Leben noch seinen Ort in der Welt, in der Fremde hat. So ist der Glaube »wesenhaft diese die Zukunft der Existenz betreffende Gewißheit, dieses gestroste Sichverlassen, das durch kein Geschehen der Zukunft enttäuscht und widerlegt werden kann«<sup>3</sup>.

Wenn allein das Wort Gottes zum Anrufen Gottes im Glauben ermächtigt und in diesem Sinn der Glaube Antwort auf das Wort Gottes ist, dann heißt das, daß die Antwort nicht ein Werk des Menschen ist, sondern sein Hineingenommensein in das Gegenüber des Sohnes zum Vater, also sein Erfülltsein vom Heiligen Geist. Das Wort der Verkündigung wird nicht »erst durch den Glauben zu dem gemacht, was es ist«<sup>4</sup>. Aber gerade deshalb ist das Wort Gottes auf Glauben angewiesen. Das eben beschriebene »extra nos« zielt »nicht auf eine Objektivität, die vom Menschen absieht«<sup>5</sup>, sondern bedeutet vielmehr, daß der Mensch selbst in diesem »extra se« gegründet sein soll: Der Mensch selbst soll sich vor Gott als von Gott geliebt wissen dürfen<sup>6</sup>. Es geht um das Betroffensein der eigenen Existenz, das nur als anerkanntes existentiell wird: »Nur durch einen Wandel im Selbstverständnis tritt wirklich eine Existenzveränderung ein.«<sup>7</sup>

Daß das Wort Gottes auf Glauben aus ist, bedeutet deshalb, daß es als ein Wort »pro me« verstanden sein will und deshalb *existential* interpretiert werden muß. Die [77>] Aussagen der Heiligen Schrift *existential* interpretieren heißt, sie als Glaubensaussagen interpretieren<sup>8</sup>. Existenziale Interpretation geht darauf aus, die Existenz

<sup>1</sup> Ebd. 60

<sup>2</sup> Wesen 172.

<sup>3</sup> Ebd. 173.

<sup>4</sup> Tradition 203.

<sup>5</sup> RGG<sup>3</sup> IV 501.

<sup>6</sup> Georg Eichholz. Die Grenze der existenzialen Interpretation – Fragen zu Gerhard Ebelings Glaubensbegriff. Evangelische Theologie 22 (1962) 565-580 meint überflüssigerweise gegenüber Ebeling darauf hinweisen zu müssen, daß das »pro me« falsch verstanden werde, wenn es nicht im »extra me« gegründet ist (S. 575). Gottes Handeln sei bereits von sich aus dem Menschen zugewandt, so daß die »Sorge« der existenzialen Interpretation zu spät komme (S. 578). Er fürchtet deshalb daß bei Ebeling der Antwortcharakter des Glaubens nicht deutlich genug zum Ausdruck kommt. In Wirklichkeit machen die genannten Punkte, im Glauben verstanden, gerade das Anliegen Ebelings aus. Es geht nach ihm in der Offenbarung um nichts Geringeres, »als daß der Mensch selbst in seinem Existieren dazu ermächtigt wird, als Antwortender, man könnte geradezu sagen: als Antwort zu existieren« (Wort 370). »Als Empfangender, als Passiver, gehöre ich also samt der mich angehenden Wirklichkeit notwendig zum Offenbarungsgeschehen« (ebd. 369). Allerdings versteht Ebeling das der Antwort des Menschen vorangehende Handeln Gottes gerade als das Angebot des Glaubens und deshalb auch die Antwort selbst als Gottes Handeln am Menschen. »Denn das ist das Geheimnis des menschlichen Personseins, daß es in Wahrheit ein von anderswoher Gerufensein ist, ein Existieren in Antwort und als Antwort, und daß darum der Mensch nur dann ganz er selbst ist, wenn er nicht gefangen ist in sich selbst, sondern den eigentlichen Grund einer Existenz außerhalb seiner selbst hat« (Wesen 109).

<sup>7</sup> ZThK 48 (1951) 228.

<sup>8</sup> [77>] Vgl. ebd. 230.

als »Existenz durch das Wort und im Wort«<sup>1</sup> zu verstehen. In seiner Untersuchung über die Anfänge von Luthers Hermeneutik erläutert Ebeling das Wesen existentialer Interpretation des als Wort Gottes überlieferten Wortes dahingehend, daß sie zugleich und in eins kausativ und kognitiv sei: Das Wort Gottes ist so zu verstehen, daß es den Menschen selbst dadurch völlig verändert, daß es sein Selbstverständnis verändert. Gottes Handeln und das Selbstverständnis der Existenz stehen in unzerreißbarer Korrelation. So ist etwa die Bitte: »Wende deinen Zorn ab« nicht als Bitte um Veränderung objektiver Tatsachen außerhalb der Existenz zu verstehen, sondern als Bitte um die Umkehr der eigenen Existenz, wie sie durch die Hinwendung Gottes zur Existenz des Menschen in Inkarnation und Kreuz bewirkt wird<sup>2</sup>.

Weil aber das Wort Gottes in dieser Weise nur im Glauben erkannt wird, trägt es für die Augen der betrachtenden Vernunft den Charakter der Zweideutigkeit. Ihm ist außerhalb des Glaubens ebensowenig anzusehen, daß es Gottes Wort ist, wie man dem Menschen Jesus äußerlich ansehen kann, daß er Gottes Sohn ist. »Wie Christus für die Juden im Fleisch, so ist er für uns im Wort verborgen.«<sup>3</sup> Das Fleisch Christi »ist nicht Basis einer objektiven Erkenntnis seines Wesens. Christus ist allerdings nur zu erkennen im Fleisch, aber nie ›nach dem Fleisch‹.«<sup>4</sup> Es entspricht dem unauflöselichen Beieinander der zwei Naturen in Christus das Beieinander von Wort und Glauben<sup>5</sup>. Jesus selbst ist so auf den Glauben angewiesen, daß nur der Glaube ihn als den zu erkennen vermag, als der er erkannt sein will<sup>6</sup>.

Gottes Offenbarung geschieht in verborgener Weise. Damit ist nicht die Verborgenheit Gottes an sich selber gemeint, in der er der uns völlig entzogene, völlig unbegreifliche Gott ist, »der mit seiner Allmacht alles in allem wirkt und in seinem Vorherwissen als der, der reiner Wille ist, alles vorherbestimmt«<sup>7</sup>, sondern die Verborgenheit seiner Gegenwart in der menschlichen Existenz durch sein Wort. »Das ist die Grundstruktur der Offenbarung, daß sie den Glauben auf ein unter einem Sichtbaren verborgenes Unsichtbares richtet.«<sup>8</sup> Was also geglaubt werden soll, das muß diesen Charakter der Verborgenheit tragen.

Wiederum im Anschluß an Luther erklärt Ebeling diese Verborgenheit als eine »abscconditas sub contrario«. Die Macht Gottes offenbart sich nicht in menschlicher Macht, sondern erweist sich dem Glauben in der Ohnmacht des Kreuzes. Eine solche Verborgenheit Gottes unter dem Gegenteil, in der er nur für den Glauben erkennbar und »offenbar« ist, bedarf jedoch als ihres Hintergrundes der schlechthinnigen Verborgenheit Gottes in seiner Allmacht, also des unbegreiflichen Gottes, »ohne den nichts geschieht, was geschieht, und durch den alles nach seinem Willen geschieht«<sup>9</sup>. Ebeling sieht darin das Erstaunlichste an Luthers theologischem Denken: »Die Unterscheidung zwischen dem Gott der Majestät und dem gekreuzigten Gott, zwischen dem nackten Gott und dem inkarnierten Gott, zwischen Gott selbst, der uns entzogen bleibt, und dem Worte Gottes, an das wir uns zu halten haben, hat ihn

---

<sup>1</sup> Wort 348.

<sup>2</sup> ZThK 48 (1951) 299.

<sup>3</sup> Evangelienauslegung 364.

<sup>4</sup> Ebd. 361.

<sup>5</sup> Ebd. 383.

<sup>6</sup> Wesen 41.

<sup>7</sup> Luther 277.

<sup>8</sup> Evangelienauslegung 364.

<sup>9</sup> Luther 277.



nicht etwa dazu verführt, sich dem einen zuzuwenden, ohne um den andern zu wissen, das eine zu ergreifen, ohne sich vom andern ergriffen zu wissen.«<sup>1</sup> Es geht Luther vielmehr darum, daß »Gott nur gegen Gott geglaubt werden kann«<sup>2</sup>. Luther halte damit »um des Gottseins Gottes willen den Widerspruch zwischen dem Gott in Jesus Christus und dem Gott der Allmacht und Allwissenheit, zwischen dem Glauben und der Welterfahrung, bis zum äußersten fest«<sup>3</sup>. »Wäre nicht Gott der, der sogar in den Gottlosen und im Satan als der Allmächtige der letztlich Wirkende ist, so wäre er nicht als Gott ernst genommen, so wäre Gott ein lächerlicher Gott.«<sup>4</sup>

Solche auf den ersten Blick für katholisches Denken kaum verständliche Aussagen erweisen sich aus der Sicht einer »Theologie der Relation« als streng notwendig. Der aus der Welterfahrung zu erkennende schlechthin verborgene Gott wird nur hinweisend aus der Einseitigkeit der Relation alles Geschaffenen auf ihn erkannt. In der Tat hat sich ihm alles Geschehen in der Welt zu verankern, und noch im Widerwillen gegen ihn geschieht in geheimnisvoller Weise sein Wille allein. Aber so wird Gott nur als abwesend erkannt und ist schlechthin unbegreiflich. Denn die Relation auf ihn ist das Verschiedene von ihm. Der Glaube geht jedoch dagegen an, daß diese Abwesenheit Gottes in seiner Welt das letzte Wort über die Welt sei. Er glaubt im Gegensatz zu diesem »Deus maiestatis« für sich allein sein Gekommensein in Jesus, dem Gekreuzigten. »Jesus, der Gekreuzigte, gibt uns Gott als den allmächtigen in der Ohnmacht zu glauben und macht uns so überhaupt erst Gott zu Gott.«<sup>5</sup> Dem Glauben offenbart Gott sein Verhältnis zur Welt als ein zuvor als Relation von Gott zu Gott konstituiertes Verhältnis, das eben deshalb nicht an der Welt als solcher abgelesen werden kann, weil die Welt nicht sein konstitutiver Terminus ist. Deshalb ist der Glaube auf das Wort angewiesen.

Diese Unterscheidung zwischen dem schlechterdings verborgenen Gott, dem gegenüber es auch kein Theodizeeproblem geben kann, und dem in seiner Offenbarung unter dem Gegenteil verborgenen Gott entspricht der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Das Evangelium kommt als Evangelium nur im Glauben zur Geltung. Wenn man umgekehrt die Wahrheit des Glaubens außerhalb des Glaubens feststellen will, dann macht man aus dem Evangelium ein Gesetz, d. h., man versteht die Selbstmitteilung Gottes als die Mitteilung einer geschöpflichen Wirklichkeit und empfängt sie deshalb nicht als das, was sie ist. Ein solches Gesetz vermag nur Unheil zu wirken.

## 2. Glaube und Weltverantwortung

Für existentielle Interpretation des Glaubens, wie sie Ebeling aus einleuchtenden Gründen für einzig sachgemäß hält, ist das hermeneutische Prinzip »der Mensch als Gewissen«<sup>6</sup>. »Wird Jesus als das gewißmachende Wort erfahren, so geht es dabei [79>] nur dann um die Heilsgewißheit als Freiheit vom Gesetz, also um das Evangelium, wenn es zugleich um das Eindeutigwerden der den Menschen angehenden Wirklichkeit im Sinne einer das Gewissen unzweifelhaft treffenden und behaftenden interpretatio legis geht. Nur in eins mit der das Gewissen treffenden Gewißheit des

<sup>1</sup> [78>] Ebd. 276.

<sup>2</sup> Ebd. 277.

<sup>3</sup> Ebd. 277f.

<sup>4</sup> Ebd. 278.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Wort 348.

Gesetzes (und das heißt: der Gewißheit der Sünde) kann von der das Gewissen befreienden Gewißheit des Glaubens durch das Evangelium die Rede sein.«<sup>1</sup> Aus diesem Grund ist es »unerläßlich, die Gewissensnotwendigkeit den hermeneutischen Leitfaden des theologischen Denkens sein zu lassen«<sup>2</sup>.

Gegenüber diesem Grundansatz existentialer Interpretation wird immer wieder der Vorwurf erhoben, daß damit die Bedeutung des Glaubens auf die Innerlichkeit des Menschen eingeschränkt werde<sup>3</sup>. »Nach landläufiger Auffassung tendiert das Reden vom Gewissen auf individualistische Isolierung des Menschen und auf Rückzug in die Innerlichkeit.«<sup>4</sup> An dieser Vorstellung ist wahr, daß »Gewissen« den Menschen »als den mit Eigennamen Gerufenen, in seinem Selbstsein Unvertauschbaren, Einzelnen, und zwar in Hinsicht auf die verborgenen Wurzeln seiner Lebensäußerungen, auf sein ›Innerstes‹, auf sein ›Herz‹ im biblischen Sprachgebrauch« meint<sup>5</sup>. Das Gewissen ist »unvertretbar und unerforschlich das Gewissen des Einzelnen. Es tritt nur am Einzelnen in Funktion, und nur der Einzelne als solcher kann sich darauf berufen. Es ist geradezu principium individuationis. Es setzt nur das in Aktion, was den Einzelnen angeht, so sehr dies etwas sein kann, was auf andere bezogen ist und auch andere oder gar alle Menschen angeht.«<sup>6</sup> Aber gerade so meint das Gewissen den Menschen »in der Ganzheit seiner Wirklichkeit, die in einer individualistischen Interpretation völlig verkannt wäre«<sup>7</sup>? Solche individualistische Gewissensinterpretation wäre ein unglückliches Erbe des Idealismus<sup>8</sup>. Abgesehen davon, daß das Gewissen nur so auf konkrete Situationen eingeht, daß es geschichtlich bestimmt ist durch »das, was als Anleitung zum Verstehen konkreter Situation vorgegeben ist durch Unterweisung im weitesten Sinn, also durch Teilhaben am Sprachgeschehen«<sup>9</sup>, will die Tatsache, daß das Gewissen den Einzelnen meint, »nicht unter Abstraktion von den Existenzbezügen und Wirklichkeitszusammenhängen verstanden sein, vielmehr gerade als [80>] deren Interpretation. Daß von einem ›Inneren‹ des Menschen zu reden ist, soll nicht auf eine in sich abgeschlossene und selbständige ›Innenwelt‹ neben der ›Außenwelt‹ hindeuten, vielmehr darauf, daß und wie sich der Mensch ›Außenwelt‹ angehen läßt.«<sup>10</sup>

<sup>1</sup> [79>] Theologie 81.

<sup>2</sup> Ebd. 82

<sup>3</sup> Vgl. z. B. *Hansjürgen v. Mallinckrodt*, Das Ende der existentialen Hermeneutik?, Katechetische Blätter 93 (1968) 297-299. Unter Berufung auf J. B. Metz und J. Moltmann meint v. Mallinckrodt, daß die existentielle Hermeneutik durch eine politische Hermeneutik zu ergänzen oder sogar zu ersetzen sei. In einem vorangehenden Aufsatz: Kirche - Evangelium - Tradition, Überlegungen zur hermeneutischen Funktion der Kirche, ebd. 34-52, meint v. Mallinckrodt, gegen Ebelings These »Hermeneutisches Prinzip ist der Mensch als Gewissen« (Wort 348) den Einwand erheben zu müssen, sie führe »zu einer totalen Privatisierung des hermeneutischen Prinzips. Die Konsequenz eines solchen Denkens wäre eine vollständige Vereinzelung des Menschen auch und gerade vor Gott« (S. 37f). Daß ein solcher Einwand erhoben wird, ist angesichts der im folgenden darzustellenden Gewissensinterpretation Ebelings kaum zu begreifen. Allerdings ist nach Ebeling »die Abdrängung ins Private keineswegs nur als verwerfliche Verfallerscheinung zu diskreditieren« (Gott 71f), weil trotz der Öffentlichkeitsbedeutung des Glaubens nicht jede Situation dafür geeignet ist, von Gott zu reden.

<sup>4</sup> Wort 432.

<sup>5</sup> Ebd. 432f.

<sup>6</sup> Ebd. 443.

<sup>7</sup> Wesen 112.

<sup>8</sup> Wort 429.

<sup>9</sup> Ebd. 443.

<sup>10</sup> [80>] Ebd. 443.

Das Gewissen ist in Wahrheit die umgreifende Ortsbestimmung für die ganze Wirklichkeit, die dem Menschen begegnet. Das Gewissen ist der Ort, wo die ganze Wirklichkeit als das begegnet, was den Menschen beansprucht, als »Gesetz«. »Der Ort der Welt und der Ort der Zeit, also der Ort, wo Welt als Welt begegnet, Welt als Welt zur Erfahrung kommt, Zeit als Zeit andringt, Zeit als Zeit empfangen, vertan oder gewonnen wird, dieser Ort, wo so große Dinge geschehen, daß über Welt und Zeit entschieden wird, ist das Gewissen.«<sup>1</sup> Daß »Welt als Welt« begegnet, bedeutet, daß sie »nicht als bloß Vorhandenes, sondern als zu Verantwortendes in den Blick« kommt<sup>2</sup>. In dem im Gewissensbegriff zentrierten Strukturzusammenhang von Mensch, Welt und Gott geht es daher auch »um das, was nicht Gegenstand der Erfahrung und darum nicht etwas fertig Vorgegebenes, in temporalem Sinn Perfektisches ist. Dieses Der-Erfahrung-entzogen-Sein ist positiv gekennzeichnet als ein Nochausstehen, ein Zukünftigsein, ein Zu-erwarten-Haben.«<sup>3</sup> Das Gewissen hat es also »mit der Zukünftigkeit und Letztgültigkeit zu tun, mit dem Zuerwartenden, Nochausstehenden, aber doch schon Angesagten und Zugesagten. Dazu gehört freilich als Korrelat die Möglichkeit des Verfehlens und Verlustes der Verheißung, also das Widerfahrnis des Zornes. Weil das Gewissen mit Zukünftigkeit zu tun hat, hat es im negativen Modus gerade auch mit Zukunftslosigkeit, mit dem Tod zu tun.«<sup>4</sup>

Aus diesem Verständnis heraus antwortet Ebeling auf den Vorwurf des Rückzugs in reine Innerlichkeit: »Wenn man bloß wüßte, was man damit sagt! Allerdings zielt das Reden von Gott allein ins Innerste, ins Gewissen. Aber gerade was im Innersten geschieht, hat äußerste Wirkungen. Nur dann ist erfaßt, was das Innerste, das Gewissen des Menschen ist, wenn einem bewußt ist: Hier geht es nicht um den buchstäblich abstrakten, von der Welt abgezogenen Menschen und dessen dann notwendig ebenfalls abstraktes Verhältnis zu Gott.«<sup>5</sup> Verantwortetes Reden von Gott zielt gerade dadurch auf das Gewissen, daß es auf die Welt abzielt. »Um des Gewissens willen kann man nicht von Gott reden, ohne von der Welt zu reden. Denn als Gewissen steht der Mensch zwischen Gott und Welt. Was an dem Reden von Gott eigentlich ist, kommt daran heraus, wie sich das Reden von Gott zur Welt verhält.«<sup>6</sup> Entgegen dem Anschein bewahrt gerade die Abzielung auf das Gewissen davor, sich in eine Winkelfrömmigkeit zurückzuziehen und aus Gott einen »Herz- und Hausgötzen« zu machen<sup>7</sup>. Nur dann versteht man Gott nicht als religiöse Zutat zur Welt, sondern als ihren Schöpfer und Herrn, wenn Mitmenschlichkeit und Mitweltlichkeit einerseits und Gottesbeziehung andererseits untrennbar voneinander sind<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Wesen 155.

<sup>2</sup> Wort 441.

<sup>3</sup> Ebd. 435.

<sup>4</sup> Ebd. 435f.

<sup>5</sup> Wort 378f.

<sup>6</sup> Ebd. 374f.

<sup>7</sup> Vgl. Luther 277.

<sup>8</sup> Vgl. Gebet 81. Mir ist nicht recht verständlich, warum *Sigurd Martin Daecke*, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, Göttingen 1967, darin Pannenberg zustimmend, meint: »Es läßt sich nicht leugnen, daß der universale und kosmische Aspekt bei Ebeling fehlt und daß [81>] das »>Ganze der Wirklichkeit« nicht zureichend erfaßt wird, daß es also zu einer »Verkürzung der theologischen Problematik« kommt« (S. 164). Vgl. dagegen Ebeling: »Wenn es in strenger Konfrontation um den Gegenpart zum regnum Christi geht, dann muß als dieses regnum mundi das ganze Leben (einschließlich des Todes!), die ganze Wirklichkeit in all ihrer Mannigfaltigkeit, ja Widersprüchlichkeit gleichsam auf die Bühne. Da darf aus der großen Skala ihrer Möglichkeiten nichts grundsätzlich ausgenommen sein: Aller Schmutz und alle Schönheit der Welt, alle Dummheit und

[81>] Die Beziehung zur Welt, insofern es in ihr um die Wirklichkeit im *ganzen* geht, ist »Kriterium sachgemäßen Redens von Mensch und Gott, und zwar ein Kriterium, wie es gerade mit der Orientierung auf das Gewissen hin mitgesetzt ist«<sup>1</sup>. Die Konzentration auf das Gewissen ist das Gegenteil einer Anthropologisierung der Theologie. Denn gerade »in bezug auf das Gewissen den Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott behaupten heißt: den Primat Gottes behaupten«<sup>2</sup>.

Weil man von Gott nur als von dem Schöpfer der Welt recht sprechen kann, ist das Gewissen gerade dadurch, daß es den Menschen in der Welt meint, die Bedingung der Möglichkeit für das Verständnis dessen, was mit dem Wort »Gott« gemeint ist<sup>3</sup>, und damit überhaupt auch für die Ansprechbarkeit des Menschen auf die christliche Verkündigung. Das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf ist das Geschehen der Unterscheidung von Evangelium und Gesetz, das sich am Gewissen vollzieht: »Das Evangelium erweist sich als Evangelium allein an der *lex*, so nämlich, daß es nicht beziehungslos zur *lex* hinzutritt, sondern befreiend auf die *lex* eingeht.«<sup>4</sup> Die ganze geschaffene Wirklichkeit erscheint im Gewissen als das Anvertraute und zu Verantwortende, als sittlicher Anspruch und damit als »*lex*«. Das Verhältnis von Evangelium und Gesetz ist deshalb als das Verhältnis von Glaube und Sittlichkeit zur Sprache zu bringen. »Die Theologie kann sich in dem, was sie zu sagen hat, nicht anders verständlich machen, als indem sie den Menschen in der ethischen Wirklichkeit aufsucht und trifft, in der er sich befindet.«<sup>5</sup>

Zur Erläuterung der Weise, wie der sittliche Anspruch das Gewissen trifft, hält es Ebeling für unzureichend, sich von der Vorstellung eines ins Herz geschriebenen Sittenkodex oder eines hierarchisch geordneten Wertsystems, nach dem man sich ausrichten müsse, leiten zu lassen<sup>6</sup>. Vielmehr geht es um das »verantwortliche Wahrnehmen der Gaben«<sup>7</sup>, die dem Menschen mit der Welt anvertraut sind. Es geht wesentlich darum, »wie in der sogenannten Eigengesetzlichkeit der einzelnen Lebensbereiche der spezifisch menschliche Gesichtspunkt, d. h. die Verantwortung für den Menschen, zur Geltung drängt, so daß die Bedienung von Apparaten gesteuert wird durch den Gesichtspunkt des Dienstes am Menschen«.<sup>8</sup> Das Problem des Ethischen wird erfahren im Gegenüber zu *jeglicher menschlichen Not*. »Grundsätzlich ist nichts, [82>] was des Zurechtbringens bedarf, davon ausgenommen, in den Bereich ethischer Problematik zu geraten und Gegenstand sittlicher Verantwortung zu werden, sofern der Mensch davon betroffen ist. Jede den Menschen treffende Not wird zu sittlicher Herausforderung, zurechtbringend einzugreifen.«<sup>9</sup> »Das entspricht der Struktur verantwortlichen Handelns, wie sie in den Grundberufen zutage tritt: Der Landmann wehrt dem Hunger, der Arzt der Krankheit, der Richter dem Unrecht, der

---

alle Weisheit, alles Böse und alles Gute ist das Gegenüber, mit dem es das regnum Christi zu tun hat. Das Reich Christi kommt auf all das zu, geht nicht daran vorbei, geht vielmehr darauf ein. Dem regnum Christi würden in falscher Weise Grenzen gesetzt, wenn man nicht das regnum mundi so weit und groß sein ließe, wie es ist« (Wort 415). Allenfalls läßt sich sagen, daß bei Ebeling die Aspekte einer technisierten Welt relativ wenig im einzelnen ausgeführt werden; sie sind jedoch keineswegs grundsätzlich übersehen.

<sup>1</sup> Wort 434.

<sup>2</sup> Ebd. 435.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 441.

<sup>4</sup> ZThK 57 (1960) 328.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. ZThK 57 (1960) 331.

<sup>7</sup> Ebd. 332.

<sup>8</sup> Ebd. 334.

<sup>9</sup> [82>] Ebd. 336.

Lehrer der Torheit usw. So ist es sinnvoll, das Ethische von der Not her zu bestimmen, der es zu begegnen gilt.«<sup>1</sup> Dabei geht es nicht nur darum, dem Menschen nichts Böses zu tun. Vielmehr ist »der wahre und einzig ernstzunehmende Antrieb zu ethischer Besinnung [...] der bereits verletzte Mitmensch«, der schon immer erniedrigt und beleidigt wird<sup>2</sup>. Dieser Ansatz bei der Nötigung zum Zurechtbringen entspricht der Evidenz der schon immer beeinträchtigten Mitmenschlichkeit. Von hier aus ist »das Gebot der Nächstenliebe in dem radikalen Sinn der Liebe auch zum anscheinend Fernsten, zum Feind, [...] in der Tat als das Evidente, das wahrhaft Vernünftige zu behaupten und zu vertreten«<sup>3</sup>. Nur in bezug auf dieses Gebot und seine Evidenz ist auch der Anspruch Jesu verständlich: »Wem die Not des Mitmenschen nicht einleuchtet, dem kann der Anspruch Jesu nicht einleuchten.«<sup>4</sup> Wenn es im Evangelium heißt: »Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40) und Jesus sich mit dem Hilfsbedürftigen identifiziert, dann tut er dies jedenfalls nicht, um die Hilfsbedürftigkeit des Nächsten überhaupt erst zu begründen: Die Einmischung eines solchen Zwischengedankens würde sowohl die Sittlichkeit wie den Glauben verderben<sup>5</sup>. Vielmehr setzt der Anspruch des Glaubens voraus, daß die Notwendigkeit der Nächstenliebe aus sich evident ist. »Jedenfalls als selbst von Not Betroffener versteht jeder die Liebe des Nächsten (bzw. deren Ausbleiben) und hält es, mit Recht, für vernünftig, daß der, der helfen kann, auch hilft.«<sup>6</sup>

Im Glauben geht es nun um nichts anderes als um die letzte Ermöglichung solcher Liebe. »Darum bedarf die Liebe des Glaubens, weil nur da, wo dem Menschen die Sorge um sich selbst kraft letzter Gewißheit abgenommen ist, die Liebe reine Liebe ist.«<sup>7</sup> Es wäre zwar ein abgründiges Mißverständnis, wollte man den christlichen Glauben auf tätige Liebe reduzieren, indem man vergißt, was zu solcher Liebe befreit und ermächtigt; aber der Glaube ist allerdings dabei zu behaften, daß er die Liebe [83>] verkündet<sup>8</sup>. Denn allein der Glaube ermöglicht solche Werke, in denen man tatsächlich nichts anderes mehr sucht, als dem Nächsten zu helfen. Es sind dies Werke, die »allein durch den Glauben gut sind und (statt an einer religiösen Wertskala der Selbstvervollkommnung) an der Not des Nächsten orientiert sind«<sup>9</sup>. Im Glauben werden die Werke nicht mehr zur Selbstrechtfertigung mißbraucht. So wird erst durch erst durch den Glauben der Mensch ganz und gar zum »Durchgang« für die

---

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd. 338.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 337.

<sup>6</sup> Ebd. 338. *Wolfhart Pannenberg*. Die Krise des Ethischen und die Theologie, Theologische Literaturzeitung 87 (1962) 7-16 meint im Gegensatz zu dieser Argumentation, daß »erst die schöpferische Phantasie der Liebe« in der Situation eine Not zu entdecken vermag (Sp. 13)! Für ihn entsteht ethische Verbindlichkeit erst auf Grund der Offenbarung (Sp. 14) und hat keinerlei vorgängige Evidenz. Aber dann bleibt das Wort der Verkündigung für den Nichtglaubenden ohne Verbindlichkeit; es geht nicht mehr jedermann an. In seiner Polemik gegen den Gebrauch des Gesetzesbegriffs, den er wohl eingeschränkt in juristisch-psychologischem Sinn versteht und durch eine »umfassende Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes und der geschöpflichen Bestimmtheit der Welt« (Sp. 15) ersetzt wissen will, verkennt Pannenberg, daß Ebeling gerade dies mit dem Gesetzesbegriff meint. Ebeling versteht unter Gesetz keine zusätzlichen Forderungen, sondern den Anspruch der den Menschen schon immer betreffenden Wirklichkeit selbst.

<sup>7</sup> Luther 192.

<sup>8</sup> [83>] Vgl. ZThK 57 (1960) 348.

<sup>9</sup> RGG<sup>3</sup> IV 507.

Liebe Gottes zum Nächsten<sup>1</sup>. Eben darin besteht die untrennbare Zusammengehörigkeit der Beziehung zu Gott und der Beziehung zum Nächsten, also von Glaube und Liebe. »Sünde und Schuld ist Zerstörung von Gemeinschaft. Gemeinschaft aber zwischen Mensch und Mensch lebt vom Glauben. Deshalb hängt die Beziehung zwischen Mensch und Mensch letztlich am Verhältnis zwischen Mensch und Gott.«<sup>2</sup>

Gerade weil es dem Glauben um die rechte Liebe geht, hält er auch zur Wahrnehmung dessen an, »was in *vorläufiger* Weise geschehen kann und muß unabhängig vom Glauben als der Erfassung des *Letztgültigen*. Das heißt nicht, daß jenes Vorläufige in der rechten Weise als Vorläufiges geschieht unabhängig vom Glauben. Aber die Ethik hat es notwendig (zumindest auch!) mit dem zu tun, dessen Geltungsanspruch nicht aufschiebbar ist bis zu einer Verständigung über das Letztgültige.«<sup>3</sup> Reformatorische Theologie spricht hier vom »*primus usus legis*«, also der Notwendigkeit des Sittlichen einfach zur Erhaltung des menschlichen Lebens in seiner Menschlichkeit<sup>4</sup>. In bestimmter Hinsicht kommt dem Sittlichen gegenüber dem christlichen Glauben ein unbestreitbarer Vorrang zu, »die Prärogative des Nächstliegenden, des Konkreten und Realisierbaren, einer wenn auch vielleicht nur sehr beschränkten, unvollkommenen, vorläufigen, aber immerhin wirklichen Hilfe.«<sup>5</sup> Wer am Verhungern ist, braucht zuallererst Brot, um am Leben zu bleiben; ihm »statt Brot fromme Sprüche servieren, kann schlimmer sein als ihm Steine vorsetzen«<sup>6</sup>. Zwar ist mit solcher Hilfe noch durchaus nicht alles getan, aber die Macht des Glaubens muß sich auch darin bewähren, daß er sich dieses Nächstliegenden und Evidenten annimmt. Kein Beten kann davon dispensieren: »Die Ewigkeit vergleichgültigt nicht die Zeit, der Gedanke an die endgültige Zukunft hebt das Heute und Morgen in seiner Vorläufigkeit keineswegs auf.«<sup>7</sup> Vielmehr gilt umgekehrt, daß der Glaube dazu befreit, illusionslos im Wissen um die Vergänglichkeit solchen Geschehens, aber eben darum vernünftig und weise, in der Welt mit Hand anzulegen, weil unser eigentliches Fundament Gott ist<sup>8</sup>.

Der Anspruch des Sittlichen ist in sich noch einmal zweidimensional. Einerseits überschreitet die sittliche Forderung »alle vorgegebenen, durch Verwandtschaft, Freundschaft, Genossenschaft, Volkszugehörigkeit oder dgl. geordneten mitmenschlichen Beziehungen und fordert zu reiner Mitmenschlichkeit heraus«<sup>9</sup>. Diese [84>] radikale Forderung der Mitmenschlichkeit übersteigt das, was der Mensch zu leisten vermag. Erst durch den Glauben ist der Mensch frei zu solcher grenzenlosen Liebe. Ohne jedoch von dieser radikalen Forderung entbunden zu sein, ist der Mensch zugleich »angewiesen auf geordnete soziale Beziehungen und Umgangsformen, auf vorgegebene Formen der Gemeinschaft, der Sitte, des Rechts, die seiner Entscheidung entzogen sind, in denen aber jederzeit die Tiefendimension der radikalen Forderung sich anmelden und über die hinaus sie in die nicht normierte, außerordentliche, frei zu entdeckende und ergreifende Tat rufen kann«<sup>10</sup>. Es handelt sich hier um eine dem Ethischen eigene Spannung. Entgegen der Tendenz, entweder die begrenzten Forderungen des sozialen Lebens bereits für das Ganze zu halten, oder umgekehrt schwär-

---

<sup>1</sup> Luther 186 .

<sup>2</sup> Gebet 87.

<sup>3</sup> Wort 437.

<sup>4</sup> Vgl. ZThK 57 (1960) 327.

<sup>5</sup> Ebd. 326.

<sup>6</sup> Gebet 64.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Universitas II (1956) 1251.

<sup>9</sup> ZThK 57 (1960) 338.

<sup>10</sup> [84>] Ebd.

merisch daran vorbei die radikale Forderung zu isolieren und für sich allein verwirklichen zu wollen, ist es notwendig, sich auch und gerade um der radikalen Forderung willen der begrenzten Forderungen anzunehmen und für deren rechte Wahrnehmung, ggf. auch zurechtbringende Umgestaltung Verantwortung zu übernehmen. »Die radikale Forderung ist sicher mißverstanden, wenn man das ethische Problem ganz abschiebt in die sogenannten individualethischen Fragen und sich nicht der Probleme der Gestaltung von Recht und Sitte, von Gemeinschafts- und Wirtschaftsformen annimmt, wenn man also bloß nach dem Verhalten des Menschen in der ethischen Einzelentscheidung fragt, nicht aber auch die Gestaltung der Verhältnisse als ethisch relevant mit auf seine Verantwortung nimmt.«<sup>1</sup> Diese Notwendigkeit wäre geschichtlich zu bedenken in Hinblick auf die mit der Industrialisierung eingetretene Revolutionierung der menschlichen Verhältnisse und in Hinblick auf die Verwandlung der bisherigen sozialen Krise auf nationaler Ebene in eine soziale Krise im Verhältnis zwischen den hochindustrialisierten reichen und den unterentwickelten hungernden Völkern<sup>2</sup>.

In allen diesen Bereichen geht es dem Glauben um die sachgemäße Wahrnehmung des Vorläufigen. Der Glaube selbst »hält die bürgerliche Gerechtigkeit frei von dem Wahn der Selbstrechtfertigung vor Gott. So kommt also der Glaube dem Zusammenleben der Menschen zugute bis hin zu konkreten Konsequenzen wie der Befreiung zu nüchterner politischer Erkenntnis und politischer Tat.«<sup>3</sup> Ebeling weist darauf hin, daß Luther – scheinbar im Gegensatz zu seinem gelegentlichen Lob auch der heid[85>]nischen Obrigkeit, und tatsächlich im Gegensatz zur schwärmerischen Verachtung der weltlichen Obrigkeit – gerade dem Christen Mut und gutes Gewissen macht, weltliches Amt wahrzunehmen, das als solches in seiner unmittelbaren Notwendigkeit unabhängig davon ist, ob seine Inhaber Christen sind oder nicht<sup>4</sup>.

Überall kommt erst durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch das Gesetz selbst in seinen rechten Gebrauch. Ohne diese Unterscheidung bringt man alles durcheinander: »Es ist bodenlos, wenn man eine bestimmte ethische oder politische Entscheidung im Namen des Evangeliums für geboten erklärt, aber das Evangelium selbst nicht verständlich und überzeugend auszurichten vermag. Die Verlegenheit der christlichen Predigt angesichts der heute brennenden politischen Entscheidungsfragen ist allerdings beunruhigend. Aber die Verlegenheit, wie das Evangelium verständlich und überzeugend auszurichten sei, ist noch viel größer, und sie

<sup>1</sup> Ebd. 339.

<sup>2</sup> ZThK 58 (1961) 129. Es scheint kaum berechtigt, wenn *Sigurd Martin Daecke*, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*, Göttingen 1967, 161f meint, daß Ebeling »den sozialen Realitäten – etwa allem Kollektiven, dem, was Teilhard die ›Sozialisation‹ und ›Totalisation‹ nennt – und der technisch-naturwissenschaftlichen Welt und ihrer Relation zu Gott zu wenig Beachtung« schenkt. Wenn nach Ebeling die Rationalisierung und Technisierung des öffentlichen und weithin des privaten Lebens eine Fülle von Situationen gegenüber dem Reden von Gott gleichsam sterilisiert (Gott 71), so ist dies auch nicht einfach als negative Beurteilung gemeint, da diesem Prozeß nach Ebeling ein gewisses Recht zukommt (ebd.). Hierher gehört auch ein Einwand von *Jürgen Moltmann*, *Anfrage und Kritik*. Zu G. Ebelings »Theologie und Verkündigung«, *Evangelische Theologie* 24 (1964) 25-34. Er glaubt, das von Ebeling geforderte diakonische Verhältnis zur Geschichte (Theologie 5) im Sinn romantischer Kulturkritik verstehen zu müssen, die »den Verfall personaler Gemeinschaft zur organisierten Gesellschaft« beklagt (S. 25). Es geht in Wirklichkeit bei Ebeling um die Alternative zu beidem und allerdings darum, dem Menschen zu dienen und dies den in allem entscheidenden Gesichtspunkt sein zu lassen (vgl. ZThK 57 [1960] 334).

<sup>3</sup> Luther 156.

<sup>4</sup> [85>] Vgl. ebd. 213f.

ist beunruhigender; denn sie ist die Ursache jener anderen Verlegenheit bzw. der Flucht vor jener Thematik – oder auch der Flucht in sie hinein.«<sup>1</sup> Eine »politische Theologie« muß notwendig an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium orientiert sein.

All die verschiedenen Formen mangelnden Glaubensverständnisses: das Schneckenhaus-Christentum, in dem man nur seinen privaten Frömmigkeitsstil pflegt und im übrigen den Dingen selbstzufrieden oder resigniert ihren Lauf läßt; das Christentum der christianisierten Welt, wo man geschichtliche Ausformungen und Nebenprodukte des Christentums mit diesem selber verwechselt und zu einem christlichen Parteiprogramm macht; und schließlich das Christentum der engagierten Weltlichkeit, für das das Politische allgegenwärtig und allmächtig wird: sie alle treffen sich näher besehen darin, daß sie mit dem Glauben selbst wenig anfangen können. »Es kommt – so meint man – allein auf den greifbaren Effekt an: daß man – je nach Wahl – zum Heiligen oder Rechtgläubigen, zum soliden Bürger oder zum permanenten Revolutionär wird.«<sup>2</sup> Damit ersetzt man den Glauben durch einen so oder so gearteten Moralismus. Im Gegensatz dazu gilt in Wahrheit: »Wenn die Christen heute der Welt etwas schulden, so ist dies, wie eh und je, in erster Linie *nicht* Moral, *nicht* Weltanschauung, *nicht* Politik, sondern Glaube, der das Herz reinigt. Was am Innersten geschieht, hat dann allerdings äußerste Folgen. Der christliche Glaube entläßt nicht aus der Verantwortung für Sittlichkeit und Denken und auch nicht aus der Verantwortung für das politische Geschehen. Er hilft im Gegenteil zu nüchterner Wahrnehmung dieser Verantwortungen. Wer glaubt, vergötzt nichts von dem, was ihn in der Welt in Anspruch nimmt. In der Freiheit, die aus der Bindung an Gott entspringt, unterscheidet er die Geister, prüft er die Situationen, gebraucht er die Dinge in souveränem Dienen in den Grenzen ihrer Vorläufigkeit.«<sup>3</sup>

Das christliche Verständnis eröffnet »die heilsame Unterscheidung zwischen eschatologischem Heil und zeitlichem Heil, zwischen rettendem Glauben und hilfreichem Tun, zwischen dem, was allein Gottes Sache ist, und dem, was Sache des Menschen ist. Unterscheiden heißt, das, was für gewöhnlich unheilvoll vermischt ist, in die rechte Beziehung zueinander setzen, also nicht voneinander scheiden, sondern in der Bedeutung füreinander erfassen. Wo wahres Heil bekannt und geglaubt wird, da wird [86>] der nüchterne Blick und die liebevolle Aufopferung für vergängliches Heil befördert.«<sup>4</sup> Daß die Lebensangst, mag sie sich auch weiterhin melden, zutiefst überwunden ist durch die geglaubte Liebe Gottes zum Menschen, der man sich in der Heillosigkeit der Welt anvertrauen kann, »kann nicht ohne politische Folgen bleiben, nämlich so, daß Taten gewagt werden, die den Bann der Angst und des Mißtrauens brechen«<sup>5</sup>. Weil man im Glauben von empfangener Vergebung ausgeht, ist alles anders geworden. »Welches Problem wäre in unserm menschlichen Zusammenleben, im privaten und im öffentlichen Bereich bis hin zu der unheilswangeren Weltpolitik, dringlicher als Vergebung, Befreiung, aus dem Teufelsbann von Schuld und Vorhalten der Schuld, von zerstörtem Vertrauen und Verhärtung im Mißtrauen, von Anklagen und Drohen, Richten und Strafen? Was ist der Welt nötiger als die Gegenmacht

---

<sup>1</sup> Wort 412.

<sup>2</sup> Psalmenmeditationen 165f.

<sup>3</sup> Ebd. 166f.

<sup>4</sup> [86>] Heil 14.

<sup>5</sup> Ebd.



gegen diesen Fluch der Schuld?«<sup>1</sup> Solch freisprechendes und deshalb Freiheit zusprechendes Wort ist allein das Wort, das den Glauben mitteilt.

Die Unterscheidung des Sittlichen vom Glauben selbst bedeutet dabei, daß es allerdings nicht möglich ist, politische Rechtsordnungen direkt aus dem Glauben herzuleiten<sup>2</sup>. Weil man mit Werken nur der Welt, nicht Gott gerecht werden kann, ist das Kriterium der Werke die Liebe<sup>3</sup>. Die Werke sollen sich sachgemäß an der Not der Welt orientieren: Dazu will der Glaube in letzter Konsequenz befreien. Diese Freiheit ist wiederum kritischer Art. Sie hilft dazu, »daß der Mensch in Gewissenhaftigkeit darüber wacht, nicht sich die Frage nach dem, was geboten ist, beantworten zu lassen durch die Gewohnheiten und Vorurteile, wie sie das gesellschaftliche Leben beherrschen, sondern offen zu bleiben für das Tun des Ungewohnten, des Außerordentlichen, wo es sich als das wahrhaft Vernünftige und zugleich als das wahre Gebot der Liebe aus dem Glauben heraus aufdrängt«<sup>4</sup>. So bewirkt der Glaube Befreiung zum Sittlichen als Liebe<sup>5</sup>.

Gerade deshalb, weil die Sache der Theologie somit Mitmenschlichkeit ist, hat Theologie es mit Kirche zu tun, »freilich deswegen – um der Kirche willen – kritisch gegenüber dem, was man gemeinhin in trauriger Abgestumpftheit und Resignation »Kirche« zu nennen pflegt«<sup>6</sup>. Gerade Kirche meint »den Menschen in seiner Mitmenschlichkeit«, so daß niemand am vollmächtigen Wortgeschehen teilhaben kann, »ohne nach denen zu fragen, die ebenfalls oder die nicht daran teilhaben«<sup>7</sup>. Denn »die Freiheit der Sohnschaft ist Freiheit zur Bruderschaft, darum aber nicht Versklavung unter eine Partikularität, sondern – allein das ist der Sinn der Bruderschaft der Glaubenden – vereinte Freiheit der Freien zu universaler befreiender Liebe als Anbruch der neuen Menschheit, des Lebende und Tote umfassenden Leibes Christi«<sup>8</sup>.

[87>] Eine solche Kirche ist nicht nur der nachträgliche Verband der bekehrten Einzelnen<sup>9</sup>. Zwar kann von der Kirche nicht anders die Rede sein als so, daß es jeden einzelnen Christen betrifft, aber umgekehrt kann auch vom einzelnen Christen nicht anders die Rede sein als so, daß seine christliche Existenz im Hören und Weitertragen des Wortes ihre besondere Aktualisierung erfährt<sup>10</sup>. Das Geschehen dessen, was Kirche zur Kirche macht, muß als ein sich im menschlichen Miteinander vollziehendes und darum bestimmte soziologische, institutionelle und sprachliche Gestaltungen hervorbringendes und sich ihrer bedienendes Geschehen angesehen werden<sup>11</sup>. Die Kirche beansprucht notwendig auch Raum, Zeit und Geld, weil der Ort ihres Geschehens die Welt ist. Um ihrer Sendung an die Welt willen ist sie eine geschichtliche Größe<sup>12</sup>. Es kommt allerdings alles auf das rechte Kriterium dieser Inanspruchnahme

<sup>1</sup> Gebet 85f.

<sup>2</sup> Vgl. Luther 244.

<sup>3</sup> Vgl. Wort 427.

<sup>4</sup> Luther 238. Vgl. zu dieser Fragestellung *Johann Baptist Metz*, Das Problem einer »politischen Theologie« und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, *Concilium* 4 (1968) 403-411.

<sup>5</sup> Vgl. RGG<sup>3</sup> VI 793.

<sup>6</sup> ZThK 57 (1960) 353.

<sup>7</sup> Theologie 101.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> [87>] Vgl. Glaubensweisen 164.

<sup>10</sup> Evangelienauslegung 199.

<sup>11</sup> Wort 453.

<sup>12</sup> Geschichtlichkeit 81.

und dieses Gebrauchs der Welt durch die Kirche an<sup>1</sup>. Es würde nicht genügen, daß die Kirche mit ihrem *Eigentum* für andere da ist in einer aufsehenerregenden Demonstration, weil dies nur noch tiefer verschleiern könnte, daß sie mit ihrer *Existenz*, und d. h. mit der Verkündigung als ihrem eigenen Existenzgrund nicht für andere da ist. Nur der Glaube vermag zu bewirken, »daß die Kirche zu der Erkenntnis kommt: Sie ist als Kirche so wenig etwas für sich selbst, daß ihr Dasein für andere im strengen Sinn gar nicht *ihr* Dasein für andere ist, sondern allein die Bezeugung dessen, daß Gott in Christus für andere da ist, aber diese Bezeugung nun wirklich als Bezeugung für andere«<sup>2</sup>. Ohne dieses Verständnis kommt es zu der Verkehrung, »daß die Sendung in die Welt um des Heils der Welt willen umschlägt in ein Gemisch von Angst vor der Welt und Eroberung der Welt um des Heils der Kirche willen«<sup>3</sup>.

Deshalb bedarf es ständiger Kirchenkritik. Die Kirche hört ja in ihrer Geschöpflichkeit nicht einfach zu existieren auf, wenn sie nicht auf das Wort Gottes hört, das ihr Existenzgrund ist. »Die geschichtlich in sich selbst gesicherte Existenz der Kirche, die vom konkreten Geschehen des Wortes Gottes unabhängig zu sein scheint und doch sich als Kirche kontinuierlich gegen die sogenannte Welt abgrenzt, ist gerade das Zeichen dafür, daß Kirche und Welt untrennbar ineinanderliegen und daß die Verkündigung des Wortes Gottes auch als Verkündigung an die Kirche eo ipso immer Verkündigung an die Welt bleibt. Es läuft dabei auf das gleiche hinaus, ob man sie mehr als verkirchlichte Welt oder als verweltlichte Kirche ansprechen muß.«<sup>4</sup>

Solche Kirchenkritik enthält den Hinweis auf eine doppelte Aufgabe, die in der Zweiheit von Glaube und Liebe begründet ist: »Es ist das Primitivste, wenn die Christenheit sich angesichts der krassesten Notstände der Welt zu helfendem Handeln bewegen läßt. Trotz allem, was in dieser Hinsicht geschieht, ist es im Vergleich zu dem, was von der Christenheit zu erwarten wäre, fast nichts. Grob gesehen, ist es doch so: Die christlichen Völker sind der reiche Mann und die nichtchristlichen Völker sind der von Gott und den Engeln geliebte Lazarus. Aber nun das Hauptproblem auf solches *Tun* abzustellen, hieße nicht mehr wissen, was das Evangelium ist, d. h. daß [88>] durch eine Botschaft, durch das reine Wort der Welt das Heil zu geben ist. Die Christenheit ist heute vielleicht mehr denn je in der Gefahr, das Wort zu verachten, am Wort zu verzweifeln, während sie doch der Welt letztlich nichts anderes schuldet als das Wort.«<sup>5</sup> Die Freiheit des Glaubens mag sich »wohl äußern müssen auch in Worten und Taten des Protestes gegen alles, was an Wahnsinn und Verbrechen im Schwange ist, weil man nicht um die wahre Geschichtlichkeit und wahre Weltlichkeit weiß. In erster Linie aber ist es Sache der Freiheit des Glaubens, diese Freiheit des Glaubens weiterzugeben. Denn in der Freiheit des Glaubens wird die Welt wahrhaft weltlich und wird die Verantwortung wahrgenommen, die das Wesen der Geschichtlichkeit ist.«<sup>6</sup>

Angesichts einer solchen Theologie, die gerade durch die Unterscheidung des Glaubens von den menschlichen Werken diese dazu befreien will, anstatt letztlich der Selbstrechtfertigung des Menschen dienen zu müssen, auf die wirkliche Not der Welt einzugehen, erscheint der sonst gegenüber reformatorischer Theologie beliebte

---

<sup>1</sup> Wesen 151.

<sup>2</sup> Wort 118.

<sup>3</sup> ZThK 58 (1961) 133.

<sup>4</sup> Wort 172.

<sup>5</sup> [88>] ZThK 58 (1961) 133.

<sup>6</sup> Wort 392.

Vorwurf, es werde der Bedeutung menschlichen Tuns für die Vollendung der Schöpfung nicht genügend Rechnung getragen, völlig verfehlt. Indem der Glaube zu den »aus Liebe – und nicht etwa um des Heiles willen – notwendigen Werken«<sup>1</sup> befreit, indem er also das gute Werk säkularisiert, gibt er ihm überhaupt erst seine wahre Bedeutung zurück, die »in vollem Einklang steht mit dem Satz: ›In Christo fiunt omnia *spiritualia*«<sup>2</sup>. Denn solche natürliche Sachgemäßheit ist gut für die Welt und entspricht dem Willen Gottes.

### C) Vergleich mit dem katholischen Glaubensbegriff

Für Ebeling ist der Glaube so sehr das Entscheidende am Christentum, daß er durch nichts ergänzt werden kann. Durch den Glauben hat man schlechterdings alles. Er ist das durch Jesus eröffnete neue Verhältnis zu Gott, Gottes eigenes Werk am Menschen. Der Glaube ist »das Heil selbst«<sup>3</sup>, und Gottes Heilswillen besteht darin, »daß der Mensch ein Glaubender sei«<sup>4</sup>. Ebeling betrachtet es als einen Grundzug reformatorischer Theologie, wenn sie erklärt, daß das Heil allein durch das Wort im vollen Sinn der Zueignung mitgeteilt wird. Diese Identifizierung von Wortgeschehen und Heilsgeschehen sei das Erstaunlichste am christlichen Heilsverständnis in reformatorischer Interpretation<sup>5</sup>. Nach seiner Meinung »lassen sich alle evangelischen Einwände gegen und Abweichungen vom katholischen Kirchenverständnis zurückführen auf das ›solo verba – sola fide«<sup>6</sup>. Die Reformation vollziehe gegenüber dem Katholizismus die ungeheure Reduktion, daß das historische *ἄπαξ* der Offenbarung allein im Glauben gegenwärtig sein kann: »Das sola fide der Reformation richtet sich nicht nur gegen die Werkgerechtigkeit und damit gegen eine gesetzliche Schriftauslegung, [89>] nicht nur gegen die Mystik und gegen die Vervielfältigung der Offenbarungswirklichkeit in Gestalt der Heiligen und gegen die Materialisierung der Offenbarungswirklichkeit in Gestalt der Heiltümer. Sondern das sola fide hat zweifellos auch eine antisakramentale und eine antiklerikale Spitze. Dem sola fide korrespondiert solus Christus. Offenbarung und Gegenwart sind so voneinander getrennt, daß nur *eine* Brücke bleibt: das Wort allein, und zwar, damit kein Mißverständnis aufkommen kann: das Wort interpretiert als Heil sola gratia, sola fide. Alle anderen Brücken sind abgebrochen. Das ganze System des Katholizismus ist damit zusammengestürzt. Es gibt keine zuständige und vorfindliche Gegenwärtigkeit der Offenbarung. Sondern die Vergegenwärtigung der Offenbarung, verstanden als Selbstvergegenwärtigung Christi, ereignet sich je und je durch das Wort – sola fide, sola gratia.«<sup>7</sup>

Welche Einwände erhebt Ebeling gegenüber dem katholischen Glaubensverständnis? Sie lassen sich unter dem bereits erläuterten Stichwort »Dissoziation« folgendermaßen zusammenfassend darstellen:

Nach katholischem Verständnis habe die Verkündigung nur vorbereitende und begleitende Bedeutung, während das eigentliche Gnaden- und Geistgeschehen sich auf

<sup>1</sup> Problem 178.

<sup>2</sup> Ebd. 174; vgl. WA 40,2; 30,3.

<sup>3</sup> Wort 252.

<sup>4</sup> Wesen 88.

<sup>5</sup> Wort 431.

<sup>6</sup> Tradition 204.

<sup>7</sup> [89>] Wort 21f.

anderem Weg ereignet<sup>1</sup>. Damit soll zwar das Wort nicht verdrängt sein. »Es hat für das Gnadengeschehen unentbehrliche Funktion, jedoch nur präparatorisch, begleitend und nachfolgend.«<sup>2</sup> Die eigentliche Gnade im Vollsinn wird nicht durch das Wort, sondern durch das Sakrament allein vermittelt. Deshalb ist nach katholischem Verständnis die Gnadenlehre »wesentlich Sakramentslehre und diese läßt sich entfalten ohne ausdrückliche Lehre vom Wort. Denn die Funktion des Wortes im Sakrament ist nicht die Anrede der Person, sondern Konsekration des Elements.«<sup>3</sup> Die römisch-katholische Lehre müsse gegenüber der evangelischen Konzentration auf Wort und Glaube betonen, daß bloße »Wortoffenbarung« zu wenig sei und durch eine »Wirklichkeitsoffenbarung« ergänzt werden müsse<sup>4</sup>. Dem entspricht es, wenn bereits Thomas v. Aquin in bezug auf die sogenannten theologischen Tugenden Glaube, [90>] Hoffnung und Liebe den Vorrang der Liebe damit begründet hat, »daß wie die Hoffnung, so auch der Glaube noch eine Distanz zum Objekt, nämlich zu Gott implizieren, während die Liebe mit dem Geliebten vereinigt«<sup>5</sup>. Wir werden damit an das signifikationshermeneutische Wortverständnis erinnert, demzufolge das Wort nur die Bezeichnung einer von ihm getrennten Wirklichkeit ist. An die Stelle der Glaubensgewißheit muß eine übernatürliche Seinsvervollkommnung im Vorfindlichen treten<sup>6</sup>.

Ebeling wirft der katholischen Auffassung ferner die Dissoziation der formalen von der inhaltlichen Autorität vor<sup>7</sup>, und deshalb auch die Dissoziation verschiedener Akte der Autorität: »Die Vorlage durch das kirchliche Lehramt (identisch mit der sogenannten aktiven Tradition) tritt also als zweiter und selbständiger vom Heiligen Geist gewirkter Autoritätsakt notwendig zu dem Akt der Offenbarung hinzu.«<sup>8</sup> Im katholischen Verständnis werde die Unfehlbarkeit einer Glaubensaussage institutionell garantiert durch die angeblich »eindeutige Gegebenheit der ecclesia catholica«<sup>9</sup>. Demgegenüber meint Ebeling, daß man zwar durchaus den Gesichtspunkt der Autorität eines Amtes oder auch eines Gremiums wie einer Synode zur Geltung bringen kann,

<sup>1</sup> Wort 267.

<sup>2</sup> Tradition 202.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Diese Entgegensetzung von »Wortoffenbarung« und »Wirklichkeitsoffenbarung« belegt Ebeling mit Zitaten aus dem Werk des katholischen Kontroverstheologen *Willem Hendrik van de Pol*, *Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung*, Einsiedeln 1956: »Alles, was sonst an dogmatischen, theologischen, kirchlichen, liturgischen oder anderen Verschiedenheiten zwischen der katholischen Kirche und der Reformation vorhanden sein mag, läßt sich auf diesen fundamentalen und hauptsächlichen Unterschied zurückführen, daß die Offenbarung nach der katholischen Kirche den Durchbruch einer übernatürlichen göttlichen *Wirklichkeit in seinshaftem Sinne* mitten in unsere irdische Wirklichkeit unter sichtbaren Formen bedeutet, während die Offenbarung nach der Reformation bedeutet, daß Gott den Menschen durch sein Wort angesprochen hat« (S. 270). Wenn im Protestantismus von Wirklichkeit gesprochen werde, so seien »nicht Wirklichkeiten im seinhaften Sinn, sondern im relativen Sinn, d. h. im Sinn einer freilich sehr wirklichen neuen Beziehung zu Gott« (S. 269) gemeint. Deshalb veränderten Wort und Glaube »nichts in der Seinsordnung, sondern in der Beziehung zwischen Gott und Mensch« (S. 287) (Vgl. Tradition 204f.). Meines Erachtens setzt die Argumentation van de Pols voraus, was Ebeling mit Recht als ein oberflächliches Wirklichkeitsverständnis bezeichnet: die Vorstellung voneinander isolierter Wirklichkeiten, die nur nachträglich miteinander in Beziehung gesetzt werden. Ich vermag die Entgegensetzung von »seinshaft« und »relativ« nicht nachzuvollziehen, es sei denn in dem Sinn, daß der geschaffenen Wirklichkeit als solcher ihr Hineingenommensein in das Gegenüber des Sohnes zum Vater äußerlich nicht anzusehen ist, sondern nur auf das Wort hin geglaubt werden kann. In diesem Sinn wäre »relativ« der Gegensatz zu »vorfindlich«.

<sup>5</sup> [90>] Luther 30 I; vgl. S. th. I II q. 66 a. 6.

<sup>6</sup> Vgl. Tradition 216.

<sup>7</sup> Vgl. Tradition 168.

<sup>8</sup> Ebd. 166.

<sup>9</sup> RGG<sup>3</sup> III 247.

aber wohlgermerkt nur in dem Sinne, »daß die Äußerung der Autorität zu behaften ist bei ihrer Berufung auf ihren Grund und daß darum nie an sich und formal, sondern allein im Sicheinlassen auf den Grund der Vollmacht Autorität in der Kirche in Anspruch genommen werden kann«<sup>1</sup>. Diese Auffassung vom Amt in der Kirche steht im Zusammenhang mit dem recht verstandenen »sola-scriptura«-Prinzip der Reformation, wonach durch die »particula exclusiva« nur dies, dies aber unbedingt ausgeschlossen sein soll, »daß in Sachen des Glaubens ein anderes Zeugnis verbindlich sein könnte als das sich auf die Schrift berufende und somit auch der Prüfung an ihr sich unterwerfende«<sup>2</sup>. Diese Aussage ist von einer bewundernswerten Präzision, weil sie das Mißverständnis ausschließt, als gebe es wegen des »sola-scriptura«-Prinzips in der Kirche auch keine von der Schrift abgeleitete Autorität. Vielmehr kann einem sich in seiner Berufung auf die Schrift behaften lassenden Zeugnis durchaus volle Verbindlichkeit zukommen. Die Forderung der Prüfung an der Schrift gilt nach Ebeling sogar für die Aufstellung des Kanons selbst: »Damit, daß diese Schriften als Kanon, als Heilige Schrift bezeichnet und rezipiert sind, ist nur ein Anspruch erhoben, den es einzulösen gilt, oder – vielleicht sachgemäßer formuliert – eine Verheißung ausgesprochen, die es wahrzunehmen gilt, jedenfalls eine Aufgabe gestellt, die im auslegenden Umgang mit der Schrift in Angriff zu nehmen ist.«<sup>3</sup> [91>] Insofern besteht also eine »Spannung zwischen der allgemeinen Behauptung der Kanonizität und dem konkreten Aufweis der Kanonizität«<sup>4</sup>, die nicht dadurch umgangen werden darf, daß man im Grunde die eigentliche Kanonizität von den auszulegenden Texten auf ein definitives Kanonsdekret und damit auf eine Auslegung verlagert. Durch eine solche Feststellung wird aber nach Ebeling das kirchliche Bekenntnis keineswegs der Beliebigkeit anheimgegeben: »Etwa darum das Bekenntnis als ungewiß anzusehen, weil es sich der Heiligen Schrift als der ›alleinigen Regel und Richtschnur‹ unterstellt, oder anders formuliert: etwa darum die Auslegung nicht ernst zu nehmen, weil sie am Text zu prüfen bleibt und nie an die Stelle des Textes treten darf, verriete Unverstand in bezug auf das Wesen des Bekenntnisses und zugleich in bezug auf das Wesen von Auslegung.«<sup>5</sup> Demgegenüber werde aber im römisch-katholischen Kanonsverständnis, das die Autorität des Kanons letztlich im kirchlichen Kanonsdekret ver-

---

<sup>1</sup> Tradition 172.

<sup>2</sup> Wesen 31.

<sup>3</sup> Tradition 110. Mit dieser Feststellung antwortet Ebeling auch auf das beliebte katholische Argument, wonach die Notwendigkeit eines Kanons der Heiligen Schriften das evangelische »sola scriptura« als einen Selbstwiderspruch erscheinen läßt (vgl. Wesen 33f). Er kehrt dieses Argument sogar um, indem er sagt: »Wenn das ›sola scriptura‹, weil durch die Kirche ausgesprochen, als Widerspruch in sich bezeichnet wird, so wäre gleichfalls der Kanon, weil durch die Kirche dekretiert, ein Widerspruch in sich. Aber auch umgekehrt wäre es ein Widerspruch in sich, das Urteil der Kirche, das sich in der Anerkennung der neutestamentlichen Schriften als allein kanonischer ausspricht, als Äußerung eines Traditionsprinzips neben dem Kanon zu verstehen, während in jenem ›Urteil‹ doch gerade die Unterwerfung unter das Urteil der Schrift, die alleinige Anerkennung der Schrift [91>] als des Kanons zum Ausdruck kommt« (Tradition 105). Gerade das recht verstandene »sola scriptura« bedeutet nach Ebeling, daß die Abgrenzung des Kanons Heiliger Schriften nicht *unabhängig von der Schrift* eine unfehlbare und unrevidierbare Entscheidung ist. Es ist nach ihm gleich unevangelisch, die Möglichkeit einer Revision des Kanon zu bestreiten, wie sich für ihre Notwendigkeit zu ereifern.

<sup>4</sup> Tradition 111.

<sup>5</sup> Ebd.

ankere, die Schrift nur in der Weise als Kanon gelten gelassen, daß ihr eine Auslegungstradition als kanonisch übergeordnet wird<sup>1</sup>. So stehe im katholischen Verständnis die Tradition letztlich nicht neben, sondern über der Schrift.

Mit der von Ebeling dem katholischen Glaubensverständnis vorgeworfenen Dissoziation von formaler und inhaltlicher Autorität hängt es weiter zusammen, daß ihm die katholische Auffassung von der Offenbarung am Vorfindlichen orientiert zu sein scheint. So kennzeichnet er das mittelalterliche Geschichtsverständnis vor der Reformation dahingehend, daß die Vergegenwärtigung der geschichtlichen Offenbarung aus einem geschichtlichen Akt in eine dinghafte Vorfindlichkeit verwandelt wurde: »Die Vorfindlichkeit Christi im sakramentalen Geschehen, die Vorfindlichkeit der vergangenen Geschichte in ihren Reliquien, die Vorfindlichkeit der Schriftauslegung in der durch die Sukzession garantierten Tradition, die Vorfindlichkeit des eschatologischen Dualismus von *civitas dei* und *civitas terrena* in dem sichtbaren Nebeneinander von Kirche und Nichtkirche – das verdrängte den an die Geschichte gewiesenen Glauben zugunsten eines unmittelbaren Erlebens, verdrängte das kritische Forschen nach der historischen Wahrheit zugunsten einfacher Hinnahme der Überlieferung, verdrängte den Blick für die dialektische Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen zugunsten einer schematisierenden und mythologisierenden Schwarz-Weiß-Malerei.«<sup>2</sup> Demgegenüber liege im »*sola fide*« der reformatorischen Rechtfertigungslehre die Ablehnung aller vorfindlichen Sicherungen der Vergegenwärtigung, seien sie ontologischer, sakramentaler oder hierarchischer Art<sup>3</sup>.

Einen letzten und grundlegenden Gegensatz zum katholischen Glaubensverständnis sieht Ebeling darin, daß hier nicht der Glaube allein, sondern nur die »*fides caritate formata*« rechtfertigen soll. Die äußerste Zuspitzung des konfessionellen Gegensatzes betrifft nach ihm die Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe: »Strittig ist [92>] letztlich, ob der Glaube die Liebe lebendig macht oder ob die Liebe den Glauben lebendig macht.«<sup>4</sup> Nach dem katholischen Verständnis bringe »erst die Liebe den Glauben richtig in Form, zu Leben und Gestalt«<sup>5</sup>, während der allein durchs Wort gewirkte Glaube ohne die sakramental zugeeignete Gnade tot sei<sup>6</sup>. Umgekehrt ist nach reformatorischem Verständnis die Liebe nur eine selbstverständliche Folge des Glaubens. »Damit, daß Glaube geschieht, ist im Grunde alles geschehen. Aber aus diesem Grunde geschieht nun sehr viel Weiteres. Denn der Glaube als Geliebtwerden ist die Befreiung von der Selbstliebe. Wer so geliebt ist, daß er von Gott geliebt ist, braucht sich nicht mehr selbst zu lieben, d. h. er ist frei von dieser Perversion der Liebe. Darum ist er frei zur Liebe gegenüber dem Nächsten. Aber all dies: Freiheit von der Selbstliebe, Freiheit zur Nächstenliebe, ist nur Folge, nicht Grund. Es sind Machttaten des Glaubens, nicht die Macht des Glaubens selbst. ›Also bleibt‹, sagt Luther, ›der Glaube der Täter, und die Liebe bleibt die Tat.«<sup>7</sup>

Angesichts der Einwände Ebelings gegenüber dem katholischen Glaubensverständnis ist anzuerkennen, daß viele katholische Darstellungen den Anschein erwecken, zwischen formaler und inhaltlicher Autorität zu dissoziieren, am Vorfindlichen orientiert zu sein und Wort und Gnade voneinander zu trennen. Gegenüber der protestantischen Fragestellung erweisen sich viele auf den ersten Blick eindeutig scheinende

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> Tradition 17.

<sup>3</sup> Wort 44f.

<sup>4</sup> [92>] Luther 196.

<sup>5</sup> Wesen 124.

<sup>6</sup> Tradition 203.

<sup>7</sup> Wesen 132; WA 17,2; 98,5.

Aussagen der katholischen Theologie als zumindest mißverständlich und einer weiteren Klärung bedürftig. Einige Gegensätze sind auch auf verschiedene Begriffsbildung zurückzuführen, so daß sich die verschiedenen Positionen nur so lange ausschließen, als man nicht über die Begriffsbildung selbst hermeneutisch reflektiert. Dazu bedarf es des Beitrags von beiden Seiten.

### 1. Das Verhältnis von Glaube und Liebe

Unter Glauben wird offenbar nicht dasselbe verstanden, wenn die reformatorische Theologie den Glauben allein als rechtfertigend ansieht, so daß die Liebe lediglich seine (notwendige) Folge ist, während katholische Theologie im Glauben nur die Wurzel der Rechtfertigung und den Anfang des Heils sieht<sup>1</sup>, so daß er durch die Liebe ergänzt werden muß. Was evangelische Theologie dem Glauben allein zu schreibt, vermag nach katholischer Auffassung nur die »fides caritate formata«. Die katholische Theologie pflegt in dem reformatorischen »allein durch den Glauben« ein »Zuwenig« zu konstatieren und dem bloßen Glauben eine Vervollkommnung des Menschen in realer Veränderung entgegenzustellen. Im katholischen Denken erscheint als die höchste der theologischen Tugenden und eigentliche Herzmitte der Gnadenwirklichkeit »not faith as expression of distance, but love as the expression of the unification which overcomes distance«<sup>2</sup>. Luthers Denken geht nach Ebeling völlig in der Antithese zu dieser Vorstellung auf<sup>3</sup>.

[93>] Es wäre aber zu fragen, ob nicht die katholische »fides caritate formata« in Wirklichkeit dasselbe bedeutet wie in evangelischer Terminologie der »Glaube allein«. Gegen eine solche Gleichsetzung würde evangelische Theologie scharf protestieren, solange die Ausdrucksweise »fides caritate formata« darauf hindeuten scheint, daß zum passiven Glaubensempfang, der das Werk Gottes am Menschen ist, ein Handeln des Menschen Gott gegenüber hinzukommen muß. Nur dann würde eine solche Gleichsetzung annehmbar sein, wenn die »caritas« des Menschen Gott gegenüber in nichts anderem als eben in seiner »fides« besteht, da man Gott tatsächlich nur durch den Glauben gerecht werden kann. Der Glaube wäre also selbst die Liebe zu Gott<sup>4</sup>. Gott kann nicht anders geliebt werden als allein durch den Glauben, der die Freude an dem ist, was Gott an uns tut, indem er sich selbst mitteilt.

Nun ist es aber nach katholischer Lehre möglich, daß jemand zwar die »caritas« durch eine Sünde verliert, ihm aber doch die »fides« erhalten bleibt. Allerdings bezeichnet das Konzil von Trient einen solchen Glauben als »müßig« und »tot«<sup>5</sup>. Gibt

<sup>1</sup> Vgl. Dz-S 1532.

<sup>2</sup> Theology Today 21 (1964) 45.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> [93>] Tatsächlich erläutert Ebeling den Sinn der Zusammengehörigkeit von Glaube und Gott in der Theologie Luthers durch einen Hinweis auf dessen Lehre von der Liebe zu Gott: »Von der Liebe zu Gott sagt Luther in der Römerbriefvorlesung, sie richte sich ausschließlich auf den alleinigen und bloßen Gott, nicht auf seine Gaben. Sie hat also da ihren Ort, wo nichts Sichtbares, nichts Erfahrbares weder innen noch außen ist, worauf man vertrauen, was man lieben oder fürchten kann; sondern über alles hinaus wird sie hochgerissen zu dem unsichtbaren und unerfahrbaren, unbegreiflichen Gott, mitten in die innersten Finsternisse. Hier wird, zwar noch mit Anleihen bei der Sprache der Mystik, der Sinn der Zusammengehörigkeit von Glaube und Gott klar herausgestellt« (Luther 295f; vgl. WA 56; 306,26 - 307,15). Diese Liebe zu Gott ist nichts anderes als Glaube.

<sup>5</sup> Dz-S 1531: »Qua ratione verissime dicitur, »fidem sine operibus mortuam« [cf. Iac 2,17ss] et otiosam esse ... «

es auch zu diesem von der »caritas« verschiedenen Glaubensbegriff in der evangelischen Theologie eine Entsprechung?

Für den katholischen Glaubensbegriff, insofern er unter Absehung von der »caritas« als der Gott gemäßen Liebe definiert werden kann, sind folgende Sätze des I. Vaticanums sehr charakteristisch: »Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur [cf. Gal 5,6], donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae eius, cui resistere passet, consentiendo et cooperando. Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.«<sup>1</sup>

Den einer solchen Auffassung entgegengesetzten Standpunkt Luthers gibt Ebeling folgendermaßen wieder: »Abweichend von der scholastischen Tradition setzt er die fides informis der fides acquisita gleich, spricht ihr also überhaupt den Charakter des Glaubens im theol. Sinn ab. Während nach scholastischer Auffassung die fides infusa auch bei Verlust der Gnaden-forma (caritas) Glaube bleibt, kann nach L. der eingossene Glaube nicht zusammen mit Todsünde bestehen.«<sup>2</sup>

Es wäre zu fragen, ob nicht tatsächlich die »fides acquisita« allein dasjenige ist, was zurückbleibt, wenn der Glaube aufhört, »fides caritate formata« zu sein. Denn es erscheint als unmöglich, die »fides infusa« selbst, die eine »virtus divina« sein soll, unter Umständen als »müßig« und »tot«<sup>3</sup> zu bezeichnen. Auf der anderen Seite ist jedoch [94>] zu prüfen, ob man der bloßen »fides acquisita« zu Recht mit Ebeling jegliche Heilsbedeutung absprechen kann. Unter der bloßen »fides acquisita« ist doch wohl dies zu verstehen: daß ein Christ die kirchliche Lehre kennt und auch irgendwie als bedeutsam für sich ansieht. Damit allein ist jedoch noch nicht das existentielle Verständnis des Glaubens gegeben, auf das das Wort Gottes aus ist. Dennoch hat man mit den traditionellen Glaubensformeln bereits ein Wort empfangen, das einem in rechtem Verständnis zur Quelle des gegenwärtigen Wortes Gottes zu werden vermag. In diesem Sinn könnte man die »fides acquisita« nun doch als »Wurzel und Anfang des Heils« bezeichnen; sie ist ungefähr das, was Ebeling als »das Bewegtsein von der Frage nach dem Glauben«<sup>4</sup> bezeichnet. Man darf solche »fides acquisita« nicht einfach für bedeutungslos halten. Sie ist allerdings noch kein »lebendiger Glaube«; sie ist vielmehr der noch nicht in seinem wahren Wesen als Glaube verstandene Glaube<sup>5</sup>. Von der »fides acquisita« kann man mit Recht und »gut katholisch« sagen, sie sei nur eine »dispositio ad salutem«<sup>6</sup> und noch nicht die Heilsgabe selbst.

<sup>1</sup> Dz-S 3010f.

<sup>2</sup> RGG<sup>3</sup> IV 499.

<sup>3</sup> Dz-S 1531.

<sup>4</sup> [94>] Wort 393f.

<sup>5</sup> Ebeling selbst gebraucht gelegentlich die Begriffe »toter« und »lebendiger« Glaube durchaus im oben dargestellten Sinn: Wäre der Glaube »nicht als angefochtener Glaube verstanden, so wäre er in seinem Wesen nicht verstanden. Der Glaube wäre gar nicht am Leben, und zwar in seinem ihm eigenen Leben, wenn er nicht der Anfechtung ausgesetzt wäre. Glaube ohne Anfechtung ist toter Glaube. Lebendiger Glaube ist Glaube in Anfechtung« (Wesen 156).

<sup>6</sup> Vgl. Geschichtlichkeit 63. Beiläufig sei darauf aufmerksam gemacht, daß die scholastische Unterscheidung zwischen »fides acquisita« und »fides infusa« in der katholischen Glaubenstheologie der Neuzeit unerkant wiederkehrt in der Lehre von der sog. »doppelten Glaubwürdigkeit«, wonach eine »natürliche« und eine »übernatürliche« Glaubwürdigkeitserkenntnis zu unterscheiden sind, und entsprechend eine »fides scientifica« und eine »fides supernaturalis«. Nur in der oben gebotenen Interpretation kommt diesen sonst sehr fragwürdigen Unterscheidungen ein gewisses Recht



Dagegen wäre eine solche Aussage für den eigentlichen Glauben als »virtus divina«, in der man die Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist annimmt, zu gering.

Nun ist jedoch noch weiter zu fragen, ob nicht in dem katholischen Ausdruck »fides caritate formata« noch etwas anderes gemeint ist als nur der wirkliche Glaube Gott gegenüber, der die einzige Weise ist, wie man Gott zu lieben vermag. Wird nicht in der katholischen Theologie die Liebe als ein Wirken verstanden? Tatsächlich meint das Wort »caritas« nicht nur die Liebe zu Gott, sondern auch die von Gott herkommende Liebe zum Nächsten. Nach katholischer Lehre gilt unter keinen Umständen in dem Sinn der Glaube allein, daß die tätige Liebe überflüssig würde. Es wäre jedoch ein schweres Mißverständnis, wollte man dem protestantischen »sola fide« eine solche Bedeutung unterstellen. Es ist keineswegs der Glaube getrennt von der Liebe gemeint. Das »sola fide« will vielmehr geradezu als »ein Kampf um die reine Liebe« verstanden sein<sup>1</sup>: »Ist der Inbegriff des Evangeliums die Mitmenschlichkeit Gottes, dann kann der Glaube nicht anders als wirksam zu sein in der Liebe.«<sup>2</sup> Überhaupt vermag allein der Glaube die Wirklichkeit im ganzen zu lieben<sup>3</sup>. Das ist nicht so zu verstehen, »als bestünde der Glaube in der religiösen Fundierung der Verbindlichkeit des Liebesgebotes«<sup>4</sup>. Sondern der Glaube ist als [95>] Befreiung zur Liebe gemeint. »Der Glaube macht deshalb die Werke gut, weil er sie einerseits befreit von der unsachgemäßen Zielsetzung, sich durch sie zu rechtfertigen, durch Werke sich selbst zu sichern vor Gott oder, wie man auch sagen könnte, sich selbst vor Gott zu flüchten und zu verstecken hinter Werke. Andererseits aber – und das hängt damit eng zusammen – befreit der Glaube die Werke aus dem Schema einer religiösen Wertskala, nach der bestimmte Werke verdienstlicher sind als andere. Der Glaube gibt die Freiheit, das zu tun, was um des Nächsten willen nötig ist, d. h. was die Liebe fordert.«<sup>5</sup> Die Nötigung zum Wirken besteht für den Menschen auf Grund seiner Endlichkeit in jedem Fall<sup>6</sup>; der Glaube befreit nur das Wirken des Menschen von einer falschen Zielsetzung der Sorge um sich selbst, die man in einem letzten Sinn nun nicht mehr nötig hat, und lenkt es auf das hin, was in dieser Welt sachdienlich ist. Es ist deshalb undenkbar, daß der Glaube tatenlos bleibt. Ebeling zitiert Luther: »O, es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß [es] unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun. Wer aber nicht solche Werke tut, der ist ein glaubloser Mensch, tappt und sieht um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder, was Glaube oder gute Werke sind, und wäscht und schwätzt doch viele Worte von Glauben und guten Werken.«<sup>7</sup>

Es wäre deshalb »Unsinn, durch das reformatorische »allein durch den Glauben« die Werke überhaupt ausgeschlossen sein zu lassen. Sie sind nur ausgeschlossen aus dem, worauf ich mich vor Gott verlassen darf.«<sup>8</sup> Es geht der reformatorischen Theologie nicht um die Trennung der Werke vom Glauben, sondern sie will verhindern,

---

zu. Erhellend sind die Hinweise von *Léopold Malevez*, *Pour une théologie de la foi*, Paris-Bruges 1969, 44-101.

<sup>1</sup> Luther 195; vgl. Problem 173.

<sup>2</sup> Luther 308.

<sup>3</sup> Vgl. Wort 406.

<sup>4</sup> Luther 187.

<sup>5</sup> [95>] Ebd. 191.

<sup>6</sup> Vgl. ZThK 57 (1960) 330.

<sup>7</sup> Luther 187; vgl. WADB 7; 10,9-15.

<sup>8</sup> Wesen 31.

daß die Unterscheidung von Glaube und Liebe verwischt wird, die dadurch gesetzt ist, daß der Glaube nur »als der Mut zur Liebe auf Grund geglaubter Liebe, die Freiheit zur Liebe auf Grund befreiender Zusage von Liebe«<sup>1</sup> zu existieren vermag. Es geht um die Wahrung des unumkehrbaren Begründungsverhältnisses: »Christi Sterben wird uns so (nicht dadurch!!) zuteil, daß auch wir sterben.«<sup>2</sup> Entsprechend gelangt der Mensch dadurch zu wirklicher Liebe, daß ihm der Glaube zuteil wird, und der Glaube wird ihm so (nicht dadurch) zuteil, daß er ein wahrhaft Liebender wird<sup>3</sup>. Deshalb ist die Liebe auch nicht eine bloß nachträgliche Konsequenz aus dem Glauben, sondern der Glaube selbst kann nicht anders als lieben<sup>4</sup>.

Gegen eine solche Erklärung des »sola fide« kann vom katholischen Standpunkt her kaum etwas eingewandt werden. Vielmehr stellt die so verstandene Unterscheidung von Glaube und Liebe eine Einsicht dar, die auch der katholischen Theologie notwendig ist.

Doch scheint die katholische Auffassung von Glaube und Liebe in gewisser Hinsicht sogar noch einen Schritt weiter in der Ablehnung aller Werkgerechtigkeit zu gehen. Im Konzil von Trient wurde formuliert, daß die Rechtfertigung deshalb als Rechtfertigung durch Gnade allein zu bezeichnen sei, »quia nihil eorum, quae iusti- [96>]ficationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur«<sup>5</sup>. Hier wird der Glaube selbst den Werken insofern gleichgesetzt, als er aus sich keine Rechtfertigung gewährt. Es könnte scheinen, daß sich damit die Fronten völlig vertauschen: Wenn zuvor der »Glaube allein« der katholischen Auffassung nicht zu genügen schien, sondern die Werke hinzukommen mußten, so wird nun beides zusammen beiseite geschoben. Die Gnade erscheint als sowohl vom Glauben wie von den Werken getrennt. Dennoch steht das Gemeinte nicht im Widerspruch zu reformatorischer Theologie, wie sie Ebeling vertritt: »Nicht der menschliche Glaube und die menschliche Liebe als solche, sondern auch sie nur in ihrer Christusbezogenheit«<sup>6</sup> sind das, worum es im Glauben geht. So ist auch das Wort Gottes nicht erst dadurch Wort Gottes, daß ihm unser Glaube und unser Bekenntnis korrespondieren<sup>7</sup>, obwohl es andererseits nur im Glauben als Wort Gottes erkannt werden kann. Wenn nach reformatorischer Theologie »das Glauben das Gott-wirken-Lassen, das Gott-in Aktion-treten-Lassen ist« und deshalb dem Glauben »legitimerweise das zukommt, was Gottes Sache ist«<sup>8</sup>, so würden solche Aussagen dann sinnlos, »wenn sie nicht als auf Gott bezogen verstanden wären, so also, daß es Glauben nur geben kann als Relation zu Gott«<sup>9</sup>. Aus unserer Theologie der Relation läßt sich dies so verdeutlichen: Solange man den Glauben unter Absehung von seinem zu glaubenden Gegenstandsbezug ansieht – denn daß es der Glaube wirklich mit Gott zu tun hat, kann man nur wiederum glauben –, betrachtet man ihn bloß »secundum carnem« in seiner Geschöpflichkeit und damit in einer Dimension, aus der seine Heilsbedeutung nicht hervorgehen kann. In dieser Dimension ist nicht zu erkennen, daß der Glaube das Hineingenommensein des Menschen in das Gegenüber des Sohnes zum Vater ist. Erst der geglaubte Gegen-

<sup>1</sup> Luther 308.

<sup>2</sup> Evangelienauslegung 441.

<sup>3</sup> Ein solches Denken, das die Unumkehrbarkeit von Begründungsverhältnissen beachtet, ist nur in einer »Theologie der Relation« adäquat zu verstehen.

<sup>4</sup> Vgl. Gebet 80.

<sup>5</sup> [96>] Dz-S 1532.

<sup>6</sup> Evangelienauslegung 444.

<sup>7</sup> Kirchenzucht 39.

<sup>8</sup> Wort 239.

<sup>9</sup> Ebd.

standsbezug des Glaubens macht seine Heilsbedeutung aus, nämlich daß wir im Glauben Gott *die* Ehre geben, die ihm sein eigener Sohn gibt. Ein Fiduzialglaube, der seine Gewißheit aus der eigenen Gläubigkeit zieht, indem er sich »den Glaubenspuls« fühlt<sup>1</sup>, ist damit ausgeschlossen. Für Ebeling wie für Luther bleibt auch der begnadete Mensch »in sich selbst ungewiß«<sup>2</sup> und hat nur in Christus Gewißheit. Das Konzil von Trient meint mit seiner Ablehnung des Fiduzialglaubens eben diesen Sachverhalt: »Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa umquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum: nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum iactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est.«<sup>3</sup>

## 2. Glaube und Lehramt

Gegen die Aufstellung einer zweiten, formalen Autorität neben oder gar über der Schrift richtet sich das protestantische »sola scriptura«. Es scheint in schärfstem Gegensatz zu der katholischen Auffassung von der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes zu stehen, wonach es diesem allein zukommt, das geschriebene oder überlieferte [97>] Wort Gottes authentisch zu interpretieren<sup>4</sup>. Tatsächlich wird auch vom II. Vaticanum das »sola scriptura« in einem bestimmten Sinn ausdrücklich zurückgewiesen<sup>5</sup>. Dabei wird nicht nur die Formel »Schrift und Tradition« aufgestellt, sondern es wird zusätzlich auch auf das »lebendige Lehramt« hingewiesen, so daß es zu der dreigliedrigen Formel »Tradition, Schrift und Lehramt« kommt<sup>6</sup>.

Die katholische Ablehnung des »sola-scriptura«-Prinzips will zumindest besagen, daß die Schrift nicht verstanden werden kann, wenn man sie von der Geschichte ihrer

<sup>1</sup> Psalmenmeditationen 145.

<sup>2</sup> Luther 197.

<sup>3</sup> Dz-S 1533.

<sup>4</sup> [97>] So heißt es unter Zitation der Enzyklika »Humani generis« (Dz-S 3886) auch in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung im II. Vaticanum: »Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Jesu Christi exercetur« (n. 10). In einer Bemerkung zu diesem Text aus »Humani generis« stellt Ebeling fest, die »particula exclusiva« in »soli Ecclesiae Magisterio« sei die genau antithetische Entsprechung zum »sola scriptura« (Tradition 129). Dies scheint mir ebenso unzutreffend zu sein, wie wenn man das »sola fide« als antithetische Entsprechung zum »solo verbo« bezeichnen wollte; allerdings trifft der Vorwurf Ebelings wenigstens auf die übliche Interpretation des »soli Ecclesiae Magisterio« weitgehend zu, wie ja auch umgekehrt der echte reformatorische Sinn des »sola scriptura« in der evangelischen Theologie keineswegs immer richtig gesehen wird (vgl. Tradition 92).

<sup>5</sup> Dogm. Konstitution über die göttliche Offenbarung, n. 9: »Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt. Etenim Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino amante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit, ut illud, praelucente Spiritu veritatis, praeconio suo fideliter servant, exponant atque diffundant; quo fit, ut ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat. Quapropter utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est.«

<sup>6</sup> Ebd. n. 10: »Patet igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium, iuxta sapientissimum Dei consilium, ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul, singula suo modo sub actione unius Spiritus Sancti, ad animarum salutem efficaciter conferant.« Das Verhältnis von Tradition und lebendigem Lehramt ist wohl als das von vergangenem zu gegenwärtigem Lehramt zu bestimmen, wenigstens soweit es im Traditionsbegriff um Lehre geht.

Auslegung isoliert. Aber nach Ebeling ist das »sola scriptura« auch auf keinen Fall so zu verstehen. Die Heilige Schrift kann den von ihr zu erwartenden Dienst für das Glaubensverständnis nur dann tun, »wenn sie nicht isoliert wird von den sie interpretierenden und den ihr widersprechenden Stimmen, wenn also nicht die andern Texte und Überlieferungen neben der Heiligen Schrift künstlich zum Schweigen gebracht werden, sondern wenn man es darauf ankommen läßt, ob und wie die Heilige Schrift sich diesen andern Texten und Überlieferungen gewachsen zeigt, sie gegebenenfalls zum Schweigen, vielleicht aber auch erst in der rechten Weise zum Reden bringt. Um der einzigartigen Würde der Heiligen Schrift willen müssen jene andern Texte der dogmatischen Theologie zumindest potentiell in Fülle präsent und gleichsam um die Heilige Schrift versammelt sein. Anders kann der Sinn des Sola scriptura nicht realisiert werden.«<sup>1</sup>

Im evangelischen Verständnis meint das »sola scriptura« gerade nicht, daß man in einem biblizistischen Verständnis nur das gelten lassen soll, was bereits wörtlich in der Heiligen Schrift steht. Denn der unendliche Reichtum des Wortes Gottes tritt überhaupt erst in der Geschichte seiner Auslegung in die Welt hinein zutage<sup>2</sup>. Als ein Beispiel dafür nennt Ebeling die Tatsache, daß die Christenheit der ersten drei [98>] Jahrhunderte gelernt hat, die Sendung des Glaubens an die Welt in Dimensionen hinein wahrzunehmen, von denen direkt im Neuen Testament kaum etwas verlautet, nämlich in Richtung einer Mitverantwortung für Kultur und Staat. Trotz der damit verbundenen Problematik sei anzuerkennen, daß hierin der Ansatz zu einer sachgemäßen Entfaltung der neutestamentlichen Botschaft gemacht worden ist<sup>3</sup>. In ähnlicher Weise sagt er von der Reformation, es sei darin das, was es um den christlichen Glauben ist, schärfer und mit neuer Erfahrung gesättigt zur Sprache gekommen, »so daß unser Umgang mit der Schrift ärmer würde, wenn wir die reformatorischen Zeugnisse als Verständnishilfe entbehren müßten«<sup>4</sup>. So eröffnet die Geschichte des Glaubens Möglichkeiten zu »einer Selbsterkenntnis und Bezeugung der Kirche, wie wir sie so aus der Schrift allein nicht gewinnen können, wie wir sie aber allein durch die Schrift in der Geschichte erkennen«<sup>5</sup>.

Deshalb ist im rechten evangelischen Verständnis des »sola scriptura«<sup>6</sup> die Tradition keineswegs einfachhin ausgeschlossen oder etwa für unverbindlich erklärt. Daß Christus allein in der Schrift zu finden sei, steht in diesem Verständnis nicht in Konkurrenz zu seiner Gegenwart im Wort der Verkündigung, in den Sakramenten, in der Kirche. »Vielmehr gehört beides unauflöslich zusammen, aber wohlgerne in dem unumkehrbaren Richtungssinn, daß allein der in der Schrift bezeugte Christus der gegenwärtige ist und daß die Weise seiner Gegenwart allein das Wort ist, welches allein auf Glauben aus ist.«<sup>7</sup> Das Entscheidende am »sola-scriptura«-Prinzip im evangelischen Verständnis ist der unumkehrbare Richtungssinn im Verhältnis von Schrift und Tradition.

---

<sup>1</sup> Theologie 16f.

<sup>2</sup> Tradition 27.

<sup>3</sup> [98>] Wesen 26f.

<sup>4</sup> Ebd.27.

<sup>5</sup> Tradition 27.

<sup>6</sup> Es sei noch einmal an Ebelings präzise These erinnert: »Vielmehr soll durch das Schriftprinzip nur dies, dies aber unbedingt ausgeschlossen sein, daß in Sachen des Glaubens ein anderes Zeugnis verbindlich sein könnte als das sich auf die Schrift berufende und somit auch der Prüfung an ihr sich unterwerfende« (Wesen 31).

<sup>7</sup> Tradition 130.

Im katholischen Verständnis der Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition *fehlt* ein ausdrücklicher Hinweis auf einen solchen unumkehrbaren Richtungssinn. Es wird nur die Zusammengehörigkeit selbst betont. Die katholische Formulierung, wonach der Schrift und der Tradition »gleiche fromme Bereitschaft und Ehrfurcht«<sup>1</sup> entgegenzubringen sei, läßt es offen, ob damit eine Nebenordnung gemeint ist oder eine Zuordnung in unumkehrbarem Richtungssinn. Sie bedarf insofern einer näheren Klärung<sup>2</sup>.

[99>] Der Vorbehalt eines unumkehrbaren Richtungssinnes meint eine ähnliche Struktur, wie sie Ebeling für die gegenseitige Zuordnung von Gesetz und Evangelium geltend macht: »Das Gesetz interpretiert das Evangelium, und das Evangelium interpretiert das Gesetz. Für ihr Verhältnis gilt sowohl ein ›coniunctissime‹ wie ein ›distinctissime‹. Die rechte Lehre von Gesetz und Evangelium hat darzutun, in welcher Hinsicht das Gesetz dem Evangelium vorgeordnet ist, in welcher Hinsicht aber auch das Evangelium dem Gesetz vorgeordnet ist, freilich so, daß die Ordnung ›Evangelium und Gesetz‹ dazu dient, die Ordnung ›Gesetz und Evangelium‹ zu bestätigen und auf keinen Fall umgekehrt.«<sup>3</sup> In Entsprechung dazu wäre *mutatis mutandis* zu sagen, daß die Ordnung »Tradition und Schrift« nur die Ordnung »Schrift und Tradition« bestätigen will und nicht umgekehrt. Die Problemstruktur von Einheit und Unterscheidung in gegenseitiger Zuordnung in unumkehrbarem Richtungssinn ist in der Theologie allgemein anzutreffen<sup>4</sup>.

So hat also kirchliche Lehre nur insofern überhaupt einen Sinn, als sie dienend auf das Wort Gottes bezogen ist. Allein in der Bezogenheit auf das Wort Gottes, darum aber auch in Unterscheidung von ihm, partizipiert kirchliche Lehre am Wort Gottes selbst und seiner unbedingten Notwendigkeit und gegenwärtig machenden Gegenwart. »Abgesehen von dieser Relation wandelt sich der Gesichtspunkt der Notwendigkeit aus heilsamem, Notwendendem Geschehen in nötige Forderung und der Gesichtspunkt der Gegenwart in den Anspruch einer Größe der Vergangenheit.«<sup>5</sup> Deshalb darf sich die autoritative Auslegungstradition nicht in der Weise vor das Schriftwort schieben, »daß dieses gar nicht mehr selbst als das zu verstehende und auszuliegende erscheint, sondern als das verstandene und ausgelegte«<sup>6</sup>. Ebeling gibt hier Luthers Auffassung als dahingehend wieder, daß der Text der Schrift grundsätzlich nicht durch einen Auslegungstext ersetzt werden kann, sondern daß das in jemand durch Auslegung eines anderen erweckte Verstehen ein im Umgang mit dem Text

<sup>1</sup> Dz-S 1501, auch wieder in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vaticanums, n. 9.

<sup>2</sup> Immerhin wird im Zusammenhang mit der dreigliedrigen Formel »Tradition, Schrift, Lehramt« vom Lehramt ausdrücklich gesagt, daß es nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm zu dienen hat: »Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non nisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit« (a.a.O. n.10). Es sei in diesem Zusammenhang an ein Wort Luthers erinnert, das Ebeling seinen Ausführungen über das Verhältnis von Wort Gottes und Kirche zugrunde legt (Wort 168): »Verbum dei enim supra Ecclesiam est incomparabiliter, in quo nihil statuere, ordinare, facere, sed tantum statui, ordinari, fieri habet tanquam creatura. Quis enim suum parentem gignit? quis suum autorem prior constituit? Hoc sane habet Ecclesia, quod potest discernere verbum dei a verbis hominum« (WA 6; 560,36-561,2). Gerade in diesem letzten Satz ist das Eigentliche von Tradition und Lehramt ausgesagt.

<sup>3</sup> [99>] Wort 154.

<sup>4</sup> Vgl. Tradition 162f .

<sup>5</sup> Ebd. 161.

<sup>6</sup> Geschichtlichkeit 13.

selbst zu bewährendes Verstehen sein und bleiben muß. Das Verstehen der Schrift muß ein Verstehen sein, »das im Prozeß des Verstehens und der Auslegung verharret«<sup>1</sup>. Unter diesem Vorbehalt, der gerade zur Wahrung dessen notwendig ist, was er einschränkt, anerkennt Ebeling, daß Theologie »wesenhaft kirchliche Theologie« ist<sup>2</sup>, d. h., daß ihre Aufgabe darin besteht, »in der Weise der Interpretation (und dazu gehören Begründung und Entfaltung) Verantwortung gerade für die kirchliche Lehre« zu tragen<sup>3</sup>. Es ist notwendig, »das Wort Gottes auf kirchliche Lehre hin und kirchliche Lehre auf das Wort Gottes hin zu bedenken«<sup>4</sup>. Deshalb darf das Verhältnis von kirchlicher Lehre und Theologie (bzw. persönlichem Glauben) »nicht dahin karikiert werden, daß im Unterschied zur objektiven und verbindlichen kirchlichen Lehre die Theologie in den Rang einer willkürlichen und unverbindlichen Privatmeinung rückt oder umgekehrt im Unterschied zur eigenverantworteten Theologie die kirchliche Lehre von [100>] vornherein als unfrei machendes Glaubensgesetz abgewertet wird«<sup>5</sup>. Vielmehr gilt: »Bekenntnisbindung und kirchliche Lehrverpflichtung sind sinnvoll überhaupt nur als Verpflichtung zu verantwortlicher Theologie.«<sup>6</sup> Es wäre also bereits ein Mißbrauch der kirchlichen Lehre, wenn man die Frage nach dem Glauben durch Darlegung des »Glaubens der Kirche« für beantwortet hält<sup>7</sup>, indem man sich bei »archaisierend korrekter Wiederholung der ›reinen Lehre‹«<sup>8</sup> beruhigt. Die Bekenntnistradition ist nicht als eine Instanz zu verstehen, die dem einzelnen Gläubigen seine Verantwortung abnehmen kann und sein eigenes Bemühen um Verstehen ersetzt, sondern sie will gerade den Raum der Verantwortung schaffen<sup>9</sup>. Man sollte »die Theologie abschaffen, wenn man meint, von ihr dürfe für das Leben des Glaubens schlechterdings nichts abhängen. Man würde damit freilich den Glauben an Jesus Christus selbst abschaffen, indem man die Unterscheidung vom Aberglauben aufhebt.«<sup>10</sup>

Was können solche Überlegungen für die katholische Auffassung vom Lehramt bedeuten? Nach dem katholischen Verständnis ist alles das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche als zu glauben vorgelegt wird<sup>11</sup>. Dabei fällt dem Lehramt die Aufgabe zu, die Offenbarung »authentisch zu interpretieren«<sup>12</sup>. Es ist zu fragen, ob in einer solchen Bestimmung bereits ausdrücklich genug darauf geachtet wird, daß keine kirchliche Lehraussage über ihre eigene Richtigkeit hinaus auch zu garantieren vermag, daß der Hörer sie richtig versteht. Es ist und bleibt grundsätzlich möglich, daß eine Lehraussage für den einzelnen Gläubigen zunächst unverständlich bleibt. Der Sinn der geforderten Glaubenszustimmung kann in einem solchen Fall nicht darin bestehen, die betreffende Lehraussage gleichgültig in welchem Verständnis für wahr zu halten; dies wäre vielmehr eine schwerwiegende Pervertierung des Sinns kirchlicher Lehre. Denn die kirchliche Lehre versteht sich selbst als angelegt auf ein existentielles Verständnis, in dem die Heilswahrheit, um die es im Glauben überhaupt geht, als Gottes gnädige Selbstmitteilung

---

<sup>1</sup> Ebd. 14

<sup>2</sup> Tradition 155.

<sup>3</sup> Ebd. 157f.

<sup>4</sup> Ebd. 158.

<sup>5</sup> [100>] Ebd. 157.

<sup>6</sup> Ebd. 173.

<sup>7</sup> Wort 92.

<sup>8</sup> Wort 28.

<sup>9</sup> Vgl. Geschichtlichkeit 34.

<sup>10</sup> Jesus 46.

<sup>11</sup> Dz-S 3011.

<sup>12</sup> Dz-S 3886.

erkannt wird; dieses existentielle Verstehen ist nicht mit der gedankenlosen Hinnahme von Unverstandenenem zu verwechseln. Deshalb hat die geforderte Glaubenszustimmung einen anderen Sinn: Man soll sich auf die Verheißung einlassen, daß es sich lohnt, nach dem rechten Verständnis der betreffenden Glaubensaussage zu suchen. Wird zum Beispiel das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel unverstanden hingenommen und hält man eine solche Hinnahme für Glauben, so versperrt man sich gerade damit den Zugang zu seinem wirklichen Sinn, der allerdings sich nur dann dem Verständnis öffnet, wenn zuvor seine Voraussetzungen verstanden worden sind<sup>1</sup>.

Dieses Ergebnis stimmt mit der Feststellung des vorangehenden Abschnittes überein, daß die Zustimmung zum Lehramt nur erst als »fides acquisita« bezeichnet werden kann, der jedoch nicht jegliche Heilsbedeutung abzusprechen ist.

[101>]Unsere Auffassung von der dem Lehramt gegenüber geforderten Glaubenszustimmung als der Bereitschaft, nach dem als möglich vorausgesetzten rechten Verständnis seiner Lehre zu suchen, findet eine Bestätigung in den Aussagen des Lehramtes selbst. So läßt das 1. Vaticanum zu einer solchen Bemühung um Verstehen ein: »Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo.«<sup>2</sup> Erst in diesem »überaus fruchtbaren« Glaubensverständnis kommt der Glaube selbst zu seinem Ziel.

Bemerkenswert ist in der gleichen Richtung ein noch wenig bekannter Satz Sixtus IV. zum Problem theologischer Hermeneutik. In der Enzyklika »Romani Pontificis provida« mußte er sich mit der Tatsache auseinandersetzen, daß eine voraufgehende Ablaßbulle anders als erwartet interpretiert worden war und so zum Anlaß für »Skandale und Irrtümer« wurde. Nach Richtigstellung im einzelnen erklärt er grundsätzlich: »... intentio et sana mens, quae non nisi ad apertum bonum intendit, impugnari per ambiguitatis medium non debet, cum secundum theologicae disciplinae rationem quaecumque propositio dubium intellectum in se continens semper in eo sensu sit accipienda, in quo vera redditur locutio«<sup>3</sup>. Dieser Hinweis ist um so wichtiger, als letzten Endes keine Verlautbarung des Lehramtes gegenüber neuen Fragestellungen von vornherein und endgültig eindeutig sein kann<sup>4</sup>.

Auch in katholischer Theologie kann man sagen, daß das Lehramt nur dann nicht mißbraucht ist, wenn es die Aufgabe wahrnimmt, die Gläubigen zu einer Mündigkeit zu führen, in der sie selbst beurteilen können, was dem Glauben entspricht und was nicht. Das Lehramt soll die Urteilsfähigkeit in bezug auf den Glauben vermitteln und ist dann recht gebraucht, wenn es sich selbst überflüssig und das Glaubensverständnis notwendig macht.

<sup>1</sup> Vgl. Heribert Mühlen, Die Lehre des Vaticanum II über die »hierarchia veritatum« und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog, Theologie und Glaube 56 (1966) 303-335.

<sup>2</sup> [101] Dz-S 3016.

<sup>3</sup> Dz-S 1407. Das Kriterium »eo sensu, in quo vera redditur locutio« ist nicht notwendig mit der Weise identisch, wie ein Autor selbst seine Aussage versteht.

<sup>4</sup> Zum Beispiel kann man sich gegenüber der heutigen Bestreitung der Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes »an sich« nicht auf die Lehre des I. Vaticanums berufen, das die Möglichkeit der Gotteserkenntnis definiert habe (Dz-S 3026); denn das Konzil wollte keineswegs behaupten, daß Gott unabhängig von der Erkenntnis unserer eigenen Geschöpflichkeit erkannt werden kann.

### 3. Zur Frage der Vorfindlichkeit des Glaubensinhaltes

Ebeling wirft der katholischen Position vor, daß sie die Auslegung der Schrift letztlich der hermeneutischen Verantwortung entzieht bzw. diese lediglich »in der grundsätzlichen Anerkennung des Rechts eines nur im *laudabiliter se subiicere* nachvollziehbaren Auslegungsanspruchs«<sup>1</sup> bestehen läßt. Wir haben bereits darzustellen versucht, daß sich dieses »*laudabiliter se subiicere*« überhaupt nur in der Weise vollziehen läßt, daß man einen Auslegungsanspruch als auf wirkliche Auslegung hin zu bedenken anerkennt<sup>2</sup>.

[102>] Dabei entsteht jedoch das Problem der Vorfindlichkeit des Glaubensinhaltes: Ist der wahre Glaube so vorfindlich, daß man im voraus zur Glaubenszustimmung etwa nachweisen könnte, daß die Lehre der römisch-katholischen Kirche wahr ist oder daß bestimmte päpstliche Definitionen unfehlbar sind?

Ebeling sagt in bezug auf die Tradition: Das Geschehen des »*verbum externum*«, welches bezeugt, was in Jesus zur Sprache gekommen ist, und auf Glauben abzielt, »bedient sich mannigfacher Traditionsgestalten: der vielfältigen Weisen von Christuszeugnis und Christusverkündigung, des *verbum visibile* der Sakramentshandlungen der kerygmatischen Formeln, der Ordnungen und Dienste der *ἐκκλησία*, der autoritativen Texte, der theologischen Auslegungstradition, der christlichen Sitte, der Ausstrahlungen in die ganze Breite sittlichen, kulturellen und geschichtlichen Lebens. Doch vollzieht sich durch all diese Traditionsformen nur dann die eigentliche *traditio* des Heiligen Geistes, wenn sie dienend bezogen sind auf das Wort des Glaubens, durch das Jesus Christus den Menschen überliefert wird und die Menschen Jesus Christus überliefert werden. Die christliche Tradition ist ständig in der Gefahr, zur Gesetzestradiation zu werden und die Überlieferung des Evangeliums schuldig zu bleiben. Nicht die Wahrung und Weitergabe der Traditionsinhalte und -formen als solcher, sondern nur deren rechter Gebrauch als Weisen und Mittel des Evangeliums wird dem Überlieferungsgeschehen gerecht.«<sup>3</sup> Was macht es demnach für das Verständnis kirchlicher Lehraussagen aus, daß man sie nur im Glauben richtig versteht?

In der katholischen Theologie fehlt bisher eine hermeneutische Überlegung darüber, wie sich die Tatsache, daß die Heilsbedeutung des Lehramtes nur geglaubt werden kann, auf die Weise auswirkt, wie diese Heilsbedeutung selbst auszusagen und zu verstehen ist. Was ist unter Unfehlbarkeit zu verstehen, wenn sie ein allein dem Glauben zugänglicher und nicht abgesehen vom Glauben vorfindlicher Sachverhalt sein soll? Offenbar läßt sich der Unfehlbarkeitsanspruch des Lehramtes nur unter der Voraussetzung erheben, daß es sich als dienend bezogen auf das Wort Gottes versteht. Da das Wort Gottes nur im Glauben als solches erkannt werden kann, setzt die Anerkennung des Unfehlbarkeitsanspruchs der Kirche bereits den Glauben voraus. Der Unfehlbarkeitsanspruch läßt sich deshalb auf keinen Fall als das tragende Fundament des Glaubens ansehen. Er wird nur dann recht verstanden, wenn man ihn an seinem Ort in der Hierarchie der Wahrheiten des Glaubens bedenkt, anstatt ihn für

<sup>1</sup> Tradition 129.

<sup>2</sup> Im Text der Enzyklika »*Humani generis*« (von Ebeling im obigen Zusammenhang zitiert: Tradition 128f), der allein dem Lehramt die Aufgabe zuschreibt, das »*depositum fidei*« authentisch zu interpretieren, darf der Satz nicht übersehen werden, daß es Aufgabe der Theologie sei, anzu-[102>]geben, in welcher Weise die kirchliche Lehre sich auf die Quellen der Offenbarung zu berufen vermag: »*Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina traditione, sive explicita, sive implicite inveniantur*« (Dz-S 3886).

<sup>3</sup> Tradition 142f; vgl. RGG<sup>3</sup> VI 982.



sich zu isolieren<sup>1</sup>. Es kann kein Zweifel daran sein, daß man dem Unfehlbarkeitsanspruch der Kirche nur dadurch zu entsprechen vermag, daß man sich darum bemüht, ihn bei seiner Berufung auf die Schrift im Sinn des Glaubens zu behaften und zu verifizieren. Eine solche Interpretation im Sinn des Glaubens setzt voraus und weiß darum, daß »nicht eine fixierte Lehre, nicht ein Gesetz, nicht ein Offenbarungsbuch, vielmehr die Person Jesu selbst als das [103>] fleischgewordene Wort Gottes und darum als die Autorisation von Evangelium, von Geschehen vollmächtigen Wortes des Glaubens« der Inbegriff dessen ist, »was zu überliefern ist, und entsprechend der Heilige Geist als Gottes Gegenwart im Glauben schaffenden Wort der Verkündigung«<sup>2</sup>. Der Unfehlbarkeitsanspruch der Kirche ist also in strenger Korrelation von Gott, Wort und Glaube zu überdenken. Diese Aufgabe ist von der katholischen Theologie erst noch in Angriff zu nehmen.

Die gleiche Frage nach der im Glauben und im Glauben allein zu verstehenden Bedeutung des Lehramtes läßt sich nach Ebeling auch so formulieren: »Wenn nach katholischer Lehre neben die Autorität des Wortes Gottes die diese Autorität stützende und verifizierende Autorität des die credenda proponierenden Lehramtes tritt, dann hängt die Möglichkeit der Zustimmung daran, daß diese Autorität der kirchlichen Instanz sich als solche am Gewissen erweist, und zwar in der Art, wie es dem Wesen der in Jesus offenbar gewordenen ἐξουσία des Heiligen Geistes entspricht. Aber dann wäre eigentlich nicht einzusehen, inwiefern es sich um zwei verschiedene Erscheinungsformen von Autorität handelt.«<sup>3</sup> Der Protestantismus stellt also die katholische Theologie vor die Aufgabe, die Autorität des Lehramtes so zu verstehen und für den Protestanten verständlich zu machen, daß diese Autorität allein im Sich-Einlassen auf den Grund ihrer Vollmacht in Anspruch genommen werden kann. Zwar gibt es in der Kirche auch formale Autorität, »aber damit befindet man sich, wie die Kirche in ihrer äußeren Organisation weithin, im Bereich des Gesetzes entsprechend dem sonstigen sozialen Miteinander«<sup>4</sup>. Solche formale Autorität ist nicht mit der Vollmacht des Evangeliums identisch, um die es im katholischen Verständnis des Lehramtes gehen muß. Aber auch umgekehrt besteht die Weise, wie sich die Kirche auf ihren Grund beruft, jedenfalls »nicht in dem Nachweis, daß Jesus die Kirche gegründet und kraft seiner Autorität an sie Autorität delegiert habe. Das Schema der Delegation von Vollmacht setzt eine schon anerkannte Autorität voraus, auf deren Delegation sich berufen zu können Autoritätsausweis wäre. Doch die Kirche kann die Geltung der Autorität Jesu nicht schon voraussetzen, vielmehr ist es gerade ihre Sache, diese Autorität geltend zu machen.«<sup>5</sup>

Es wäre zu fragen, ob die eigentliche Aufgabe des Lehramtes nicht allein darin besteht, darauf hinzuweisen, daß und wie die Urkunden des Glaubens im Sinn des Glaubens zu verstehen sind. In einem solchen Sinn schreibt auch Ebeling der lebendigen Tradition eine unabdingbare Bedeutung zu: »Denn einmal ist ja die Meinung, die den Prediger zu dem biblischen Text greifen läßt, nämlich daß in ihm Gottes gegenwärtiges Wort zu vernehmen sei, ebenfalls ihm geschichtlich überkommen, und

<sup>1</sup> Vgl. das Konzilsdekret über den Ökumenismus, n.11: »In comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu ›hierarchiam‹ veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae.« Damit ist nicht eine Wertskala gemeint, sondern die Tatsache, daß manche Wahrheiten nur unter Voraussetzung anderer zu verstehen sind.

<sup>2</sup> [103>] Tradition 142; vgl. RGG<sup>3</sup> VI 982.

<sup>3</sup> Tradition 173.

<sup>4</sup> Ebd. 172.

<sup>5</sup> Theologie 95.

zwar durch die Überlieferung der christlichen Kirche, in deren Tradition er steht. Dieser Tradition verdankt er nicht nur die Überlieferung des Textes als solchen, sondern auch die Überlieferung des Anspruchs der Bibel auf einzigartige Autorität. Der Prediger mag sich die Anerkennung dieses Anspruchs noch so sehr zu eigen gemacht haben, – die Tatsache, daß dies so ist und daß er als Prediger auftritt, verrät seinen Anschluß an kirchengeschichtliche Tradition, ja man könnte geradezu sagen: an kirchengeschichtliche Sukzession. Er ist getauft im Traditionszusammenhang [104>] christlicher Taufe, unterwiesen im Traditionszusammenhang christlicher Unterweisung, ins Amt berufen im Traditionszusammenhang kirchlicher Vokation.«<sup>1</sup>

So wird also das Lehramt nur dann recht verstanden, wenn es in ihm um die Autorität der von ihm verkündeten Sache selbst geht. Die Autorität des Lehramtes muß ihrem Wesen nach darauf hinführen, sich durch die Autorität ihrer Sache »überbieten«<sup>2</sup> zu lassen.

### I. Trinitarisches Sprechen von Gott

In der bisher behandelten Korrelation von Gott, Wort und Glaube liegt das Wesen des christlichen Glaubens beschlossen. Im folgenden soll dem nicht ein vierter Gesichtspunkt hinzugefügt werden, sondern die Korrelation selbst soll noch einmal zusammenfassend auf ihre Kontinuität zur klassischen Dogmatik bedacht werden: Nach Ebelings eigener Auffassung ist die Bemühung hermeneutischer Theologie um verantwortliche theologische Aussagen an das Studium der klassischen Dogmatik verwiesen, da diesem eine propädeutische Funktion für sie zukommt<sup>3</sup>. Überdies läßt sich auf diese Weise zeigen, wie unbegründet der so häufig erhobene Vorwurf einer Verkürzung der Glaubensaussagen Ebeling gegenüber ist.

#### A) »Steine statt Brot«

Für den Durchschnittschristen sind Trinitätslehre und Christologie das am schwersten zu Verstehende am christlichen Glauben. Er lebt vielmehr vom schlichten Glauben an Gott den Vater. Theologischer Rigorismus urteilt ebenso, aber nur, um sich über die Dürftigkeit eines solchen Minimalglaubens zu erheben und zusätzliche Glaubensforderungen zu stellen. Ebeling gesteht, daß gegenüber solchen theologischen Rigoristen sein Herz »mehr und mehr für diejenigen schlägt, denen die großen traditionellen Formeln christlicher Lehre Steine statt Brot sind«<sup>4</sup>. Mit dieser Not muß die Verkündigung rechnen. »Auf eine Rundfrage, was wohl von der christlichen Lehre am schwersten eingeht, was sich am stärksten dem Verstehen widersetzt und wovon der Glaube am allerwenigsten faktisch lebt, dürfte man kaum die Antwort erhalten: das Reden von Gott, – es sei denn, man nehme ausdrücklich Bezug auf das trinitarische Dogma. Doch gerade in diesem Fall würde es heißen: Selbstverständlich glaube ich an Gott, nur mit dieser dogmatischen Zutat der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes weiß ich nichts anzufangen.«<sup>5</sup>

<sup>1</sup> [104>] Geschichtlichkeit 10.

<sup>2</sup> Vgl. ZThK 64 (1967) 294.

<sup>3</sup> KidZ 20 (1965) 491 B.

<sup>4</sup> Wort 350.

<sup>5</sup> Wesen 67.

Ebeling signalisiert mit dieser Feststellung die Gefahr dogmatischer Formeln, wenn sie ohne Interpretation als Inhalt des Glaubens vorgelegt werden. Dann ist der Glaube davon bedroht, mit dem Glauben an theologische Sätze verwechselt zu werden. Die Formeln erscheinen dann als eine zusätzliche Glaubensforderung und damit als eine [105>] Erschwerung des Glaubens. In Wirklichkeit vermögen nicht die Formeln Glauben zu wecken, sondern der einmal geweckte Glaube übernimmt auch die Formeln<sup>1</sup>.

Die traditionellen Grundformeln sind noch in anderer Weise von der Möglichkeit eines Mißverständnisses bedroht. Um sowohl die Historizität wie den Offenbarungscharakter des Offenbarungsgeschehens zu wahren, wendet die alte Kirche darauf gleichzeitig physische und metaphysische, historische und metahistorische Kategorien an. Dies hat seinen klassischen Niederschlag in den Formeln des christologischen Dogmas, im Gedanken der Heilsgeschichte und in der Verbindung des trinitarischen und des heilsgeschichtlichen Aufbaus im Credo gefunden. Dadurch läßt sich das Offenbarungsgeschehen zugleich einordnen in die Welt und Geschichte und unter anderer Hinsicht als ein Geschehen sui generis davon isolieren. Diese »ontologische Interpretation« läuft Gefahr, die Offenbarung nur als Überhöhung eines philosophischen Vorverständnisses zu betrachten, das selbst keiner grundsätzlichen Kritik unterzogen wird<sup>2</sup>. Anders ausgedrückt: Den traditionellen Formeln ist nicht unmittelbar anzusehen, daß sie auf die Korrelation von Wort und Glaube hin interpretiert werden müssen und keine vorfindlichen Sachverhalte meinen.

Solche kritischen Vorbehalte dienen jedoch nur dem Ziel, die traditionellen Formeln des Glaubens wirklich im Sinn des Glaubens zu verstehen. Dieses Ziel läßt sich nicht dadurch erreichen, daß man in einen »Personalismus contra Ontologie« zu flüchten versucht. Es gilt vielmehr, »das ontologische Problem gerade im Horizont von Sprache und Wort zu bedenken und so aus den schlechten Alternativen zu den hermeneutischen Grundentscheidungen vorzustoßen«<sup>3</sup>.

#### B) »In Christus vor Gott stehen, heißt ›geistlich‹«<sup>4</sup>

Ebelings Glaubensverständnis soll im folgenden positiv in Hinblick auf die dogmatischen Grundaussagen der Trinitätslehre, der Christologie und der Pneumatologie sowie in Hinblick auf die von ihm verwandten formalen Kategorien entfaltet werden.

---

<sup>1</sup> [105>] Vgl. Theologie 43f.

<sup>2</sup> Vgl. Wort 15f.

<sup>3</sup> Tradition 209.

<sup>4</sup> Evangelienauslegung 452.

## 1. Trinitätslehre

Obwohl ausdrücklich trinitarische Aussagen im Werk G. Ebelings relativ selten sind, wird bei aufmerksamer Betrachtung deutlich, daß die Einheit des Ganzen von einem trinitarischen Grundverständnis bestimmt ist.

Jesus Christus nimmt uns durch die Mitteilung des Glaubens in sein eigenes Verhältnis zum Vater hinein, das der Heilige Geist selbst ist als die Liebe zwischen Vater und Sohn: »Glaube und Heiliger Geist sind nichts anderes als die beiden Aspekte ein und desselben Geschehens, nämlich dessen, was durch Jesus im Verhältnis zwischen Gott und Mensch neu geworden ist. Sagten wir früher, daß der Glaube das Partizipieren des Menschen an Gott ist, so ist der Geist: Gottes Gewährung dieser Partizipation.«<sup>1</sup> Deshalb ist die grundlegende Korrelation von Gott, Wort und Glaube [106>] nach Ebeling in einem trinitarischen Sinn zu verstehen, ja sie ist selbst trinitarisches Sprechen von Gott. Ebeling erläutert dieses in seinem Gesamtwerk latente Grundverständnis, indem er zugleich darüber Rechenschaft gibt, warum er es so wenig ausdrücklich zum Gegenstand seiner Überlegungen macht. Da in seinem Verständnis die »Wahrheit des Glaubens« identisch mit der Wirklichkeit Gottes ist, die »Mitteilung des Glaubens« von Gottes menschengewordenem Wort her geschieht und der »Mut des Glaubens« das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist, kann er sagen: »Das frühchristliche Credo hat die Einheit von Heiligem Geist und Gott zum Ausdruck gebracht, indem es den einen Glauben an den einen Gott zum Glauben an Gott den Vater und an Jesus Christus und an den Heiligen Geist entfaltet, was die einsetzende theologische Reflexion dann zum trinitarischen Dogma präzisiert hat. Indem wir von der Wahrheit des Glaubens, von der Mitteilung des Glaubens und von dem Mut des Glaubens sprachen, hatte sich auch uns die trinitarische Weise des Redens von dem Gott aufgedrängt, mit dem es der Glaube zu tun hat. Dieser Hinweis möge genügen. Denn der christliche Glaube ist nicht auf das trinitarische Dogma bezogen, sondern auf den Gott, der in dreifacher Weise als die Wahrheit, der Mittler und der Geber des Glaubens, als Vater, Sohn und Geist zum Glauben beruft und im Glauben erhält.«<sup>2</sup>

Ebeling macht also das trinitarische Dogma deshalb so wenig ausdrücklich als solches thematisch, damit es im Sinn des Glaubens verstanden bleibt, und d. h.: nicht unter Absehung von der Person dessen, der glaubt. Wer betet, soll sich fragen, mit welchem Recht er etwa die Worte der Psalmen zu seinen eigenen macht und in welcher Vollmacht er meint, in seinem Wort zu Gott Zugang zu haben. Er soll sich darüber Rechenschaft geben, »inwiefern seine Person vor Gott ihren Ort hat in der Person Jesu Christi«<sup>3</sup>. Die Glaubensbedeutung des trinitarischen Dogmas besteht darin, daß der Mensch sich selbst in ein Verhältnis von Gott zu Gott hineingenommen weiß.

<sup>1</sup> Wesen 99.

<sup>2</sup> [106>] Wesen 100. Zu dem Gedanken, daß Glaubenssätze und Dogmen nicht Ziel, sondern nur das notwendige Wodurch des Glaubensaktes sind, vgl. *Thomas v. Aquin*, S. th. II II q. 1 a. 2 ad 2. — *Walter Simonis*, Vom Wesen des christlichen Glaubens (zu einem Buch von Gerhard Ebeling), *Catholica* 19 (1965) 225-240, glaubt in dem obigen Text von G. Ebeling eine Ablehnung des trinitarischen Dogmas sehen zu müssen und behauptet zugleich, Ebeling leugne die Menschwerdung des Sohnes (S. 237f). Simonis kommt zu solchen Fehlinterpretationen, weil er nicht erkennt, daß auch die Dreifaltigkeit Gottes nur expliziert, was in seiner gnädigen Zuwendung zum Menschen und damit im wahren *Glauben* an Gott impliziert ist. Der Inhalt des Glaubens ist nichts Zusätzliches zum Glauben. Ich selbst sehe in dem obigen Text die Rechtfertigung dafür, die gesamte Theologie Ebelings auf das ihr in der Korrelation von Gott, Wort und Glaube latent zugrundeliegende trinitarische Gottesverständnis hin zu systematisieren.

<sup>3</sup> ZThK 50 (1953) 97.

»Dies: in Christus vor Gott stehen, heißt ›geistlich‹.«<sup>1</sup> Das Wort »geistlich« meint zugleich die Ursprungsbeziehung »von Gott« und die Begegnungsbeziehung »vor Gott«<sup>2</sup>. So ist in der Weise, wie Jesus »Vater« zu sagen lehrte, entscheidend Neues geschehen: »Denn der Heilige Geist, der der Geist Jesu und darum der Geist der Sohnschaft ist, spricht sich in dem Einen aus: ›Abba, Vater‹. Das ist die Stimme des Heiligen Geistes. Das ist *das* Wort des Glaubens schlechthin.«<sup>3</sup> Gotteserkenntnis, wie sie im Glauben gemeint ist, »impliziert Erkenntnis Gottes als Person. Darum steht und fällt das, was Gotteserkenntnis heißt, mit der Möglichkeit des Gebets. Das Gebet ist der direkteste Ausdruck der Gotteserkenntnis, insofern es Antwort ist auf das Wort [107>] Gottes. Alles spitzt sich nun also darauf zu, daß Gotteserkenntnis Erkenntnis Gottes als Person ist. Dies aber kann nicht an sich, sondern nur im Zusammenhang der Lehre vom Worte Gottes zur Darlegung kommen. Die Lehre vom Worte Gottes ist in ihrem Kern nichts anderes als Lehre von Gott als Person.<sup>4</sup> Aber nur in einem trinitarischen Verständnis impliziert die Anrede des Vaters als Person keinen höchst problematischen Anthropomorphismus und beraubt ihn nicht seiner Gottheit: Nur eine vom Sohn her geschehende Anrede Gottes vermag Gott als Gott zu erreichen<sup>5</sup>.

Eine solche implizit trinitarische Weise des Sprechens von Gott ist aber dann konstitutiv für das Sprechen »von dem Gott [...], mit dem es der Glaube zu tun hat«<sup>6</sup>. Wo Ebeling ausdrücklich von der Trinitätslehre spricht, bezeichnet er sie als dasjenige, worin das Eigentliche des Glaubens zur Darstellung kommt: »Die beiden Aspekte der Einheit und Dreifalt Gottes bestimmen zwar untrennbar miteinander die christliche Lehre von Gott. Doch dominiert im ersten Teil unbestreitbar ein nicht auf den christlichen Glauben beschränktes Reden von Gott, während erst im zweiten Teil das spezifisch christliche Element der Gotteslehre eindeutig zutage tritt.«<sup>7</sup> So nennt Ebeling auch als deutlichstes Zeichen dafür, daß sich die Denkbewegung des christlichen Glaubens letzten Endes nicht in das vorgefundene Selbstverständnis des Menschen einordnen läßt, die Entfaltung der »als solche weder in der Bibel noch in der Ph. [Philosophie] enthaltene[n] durchreflektierte[n] Trinitätslehre, die Gott, unbeschadet der Einheit seines Wesens, als den Lebendigen verstehen lehrt in der *distinctio personarum*, dem innergöttlichen Geschehen von Wort und Geist«<sup>8</sup>. So will die Verkündigung des Glaubens selbst in letzter Hinsicht als ein innergöttliches Geschehen verstanden sein, das nicht nur von Gott ausgeht, sondern auch nur im Heiligen

<sup>1</sup> Evangelienauslegung 452.

<sup>2</sup> Wesen 96.

<sup>3</sup> Gebet 22f.

<sup>4</sup> [107>] Wort 370.

<sup>5</sup> *Theodor Lorenzmeier*, Das Gottesverständnis in der Theologie Gerhard Ebelings, MPTH 55 (1966) 80-98, hält es dagegen für unklar, wie nach Ebeling das Personsein Gottes zu interpretieren sei (S. 96). In seiner Dissertation *Exegese und Hermeneutik, Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*, Hamburg 1968, meint Lorenzmeier sogar, Ebeling würde seine These vom Personsein Gottes (nach dem eben zitierten Text aus Wort 370) wohl heute so nicht mehr aufrechterhalten (S. 184). Lorenzmeier übersieht aber dabei Ebelings Unterscheidung zwischen der Abwesenheit Gottes abgesehen vom Glauben und seiner Anwesenheit im Glauben: Nur im Glauben, also einem trinitarischen Verständnis, ist personale Gemeinschaft mit Gott möglich, während man außerhalb des Glaubens Gott nicht als Du erreichen kann.

<sup>6</sup> Wesen 100.

<sup>7</sup> ZThK 62 (1965) 92.

<sup>8</sup> RGG<sup>3</sup> VI 798.

Geist als Gottes Wort empfangen werden kann. Deshalb ist »Jesus Christus selber die Predigt, Gott der Vater der Prediger und der Heilige Geist der Zuhörer«<sup>1</sup>.

## 2. Christologie

In Entsprechung zum trinitarischen Verständnis steht für den Glauben die Entfaltung im christologischen Bekenntnis. Diese Entsprechung betont Ebeling ausdrücklich: »Es war schon immer mit vom Menschen die Rede, auch wenn primär von Gott, seinem Wort und dem Heiligen Geist die Rede war. Wie sollte es auch anders sein, wenn von Anfang an unser Nachdenken über das Wesen des Glaubens sich an Jesus Christus orientierte, von dem der Glaube bekennt: ›Wahrer Mensch und wahrer [108>] Gott?«<sup>2</sup> Diese Berufung auf Jesus ist für das Glaubensverständnis schlechthin konstitutiv<sup>3</sup>, so daß der Glaube an Jesus Christus einfachhin das ist, was das Christsein ausmacht<sup>4</sup>. Das Neue des christlichen Glaubens ist das »ausschließliche Bezogensein des Glaubens auf einen Menschen im Sinne des – gerade so – ausschließlichen Bezogenseins des Glaubens auf Gott und damit im Sinne eines radikalen Verständnisses von Glauben«<sup>5</sup>. »Nie zuvor, bei Juden oder Griechen, war Glauben verbunden mit dem Namen eines Menschen.«<sup>6</sup> Aber gerade der sich auf Jesus berufende, ihm sich verdankende und ihn bekennende Glaube will nichts anderes als reiner Gottesglaube auf Jesus hin sein<sup>7</sup>. Jesus nimmt den Menschen in sein eigenes Verhältnis zum Vater hinein. So ist der Glaube die Gewißheit der in Jesus ein für allemal geschehenen eschatologischen Tat Gottes<sup>8</sup>, ja er ist nichts anderes als das Teilnehmen an Jesu eigener Gewißheit. Deshalb unterscheidet sich auch die Weise, wie uns Jesus zum »Vorbild« wird, zutiefst von der Weise, wie sonst ein Mensch dem anderen zum Vorbild werden kann; denn hier spricht eine Gewißheit an, »die, weil *alles* Verhalten bestimmend und auf *jede* Situation bezogen, also als nicht-partielle Gewißheit nicht *analoge* Realisierung erlaubt, sondern das Sich-hineinnehmen-Lassen in *diese* Gewißheit zumutet«<sup>9</sup>.

Wenn es im Glauben um nichts anderes gehen soll als um das Geliebtwerden des Menschen durch Gott, dann entsteht leicht die Frage, ob in einer solchen Zusammenfassung tatsächlich die eben beschriebene Notwendigkeit geltend gemacht werden kann, an die Menschwerdung der zweiten Person Gottes zu glauben. Wir haben bereits zu zeigen versucht, daß der Glaube an das Geliebtwerden des Menschen durch Gott nur in einem trinitarischen Verständnis sachgemäß zu entfalten ist, da man sonst Gott seiner Gottheit beraubte, indem man ihm eine Relation auf die Welt zuschreibt, deren konstitutiver Terminus die Welt ist. Der Berufung auf die Menschwerdung der zweiten Person Gottes bedarf es zur Beantwortung der Frage, wie es zu einem solchen trinitarischen Verständnis kommt und dabei bleibt. Die Ermächtigung zu solchem Verständnis geschieht von Jesus her als dem »Worte Gottes in Person«<sup>10</sup>. Denn »Glaube verdankt sich dem Wort des Glaubens. Grund des Glaubens ist der

<sup>1</sup> Evangelienauslegung 28.

<sup>2</sup> [108>] Wesen 101.

<sup>3</sup> ZThK 58 (1961) 233f.

<sup>4</sup> Wort 203.

<sup>5</sup> Wort 316.

<sup>6</sup> Glaubensweisen 166.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> RGG<sup>3</sup> VI 760.

<sup>9</sup> Theologie 89.

<sup>10</sup> Kerygma 99.

worthafte Grund, der den Glauben dazu anhält und dabei erhält, reiner Glaube zu sein; sozusagen das Urwort des Glaubens, zu dem er sich bekennt, weil er von ihm und in ihm lebt. Jesus ist dieses Urwort des Glaubens als die von der Existenz des Glaubens nicht ablösbare Provokation zum Glauben. «<sup>1</sup> Die Bedeutung Jesu besteht eben darin, daß er allein ursprünglich Glauben zu *provozieren*, d. h. herauszufordern und hervorzurufen<sup>2</sup> vermag. Das ist unsere Erlösung durch sein Leben und Sterben.

Wenn es auch außerchristlich, etwa im Alten Testament als Glaube Abrahams ein wahres »Sich-selbst-Verlassen, Nicht-bei-sich-selbst-zu-Hause-Sein, Nicht-in-sich-[109>] selbst-gegründet-Sein, extra-se-gewiesen-Sein« und eben darum »ein Sich-Verlassen auf den extra se liegenden Existenzgrund«<sup>3</sup> gibt, so erfüllt sich doch erst in Jesus die Abrahamsverheißung als Völkerverheißung<sup>4</sup>. Erst in Jesus, und d. h. in einem trinitarischen Verständnis, ist der Glaube allen Menschen verkündbar, explizierbar geworden.

Zwar ist das Geliebtsein des Menschen durch Gott ein Sachverhalt, der den Menschen in seiner gesamten Geschichte umgreift, von der Schöpfung an, aber er wird nicht unabhängig von einem bestimmten geschichtlichen Geschehen, nämlich der Menschwerdung Gottes, erkannt.

Wenn der Glaube nichts anderes will, als die Existenz des Menschen so zu erhellen, daß er sich vor Gott als einer verstehen kann, bei dem Gott ist, so handelt es sich dabei doch nicht um ein solches Reden *von* der Existenz, daß es aus der Existenz des Menschen selbst, wie sie ihm von sich aus zugänglich ist, abzuleiten wäre. Gerade deshalb, weil diese Existenzerhellung nicht aus der Existenz selber zu gewinnen ist, ist ihr Auftreten an ein geschichtliches Ereignis gebunden. In diesem Sinn ist das Kommen Jesu das Kommen des Glaubens<sup>5</sup>. Deshalb ist die Verkündigung des Glaubens, so sehr sie »Existenzanrede und damit Existenzerhellung« ist, notwendig zugleich »Zeugnis von Geschehenem, eröffnet also auch zu diesem Geschehenen einen Verstehensbezug«<sup>6</sup>; diese Feststellung hält Ebeling besonders Bultmann gegenüber für notwendig, um dessen eigenen Ansatz zu wahren. An der »Externität der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi« ist daher »allerdings alles gelegen; denn sie scheidet den Glauben von der Mystik«<sup>7</sup>. Der Glaube entsteht nicht dadurch, daß sich der Mensch in sein ihm von sich aus zugängliches Selbstverständnis versenkt, sondern er kommt »vom Hören« aus der Geschichte. Weil der Glaube in dem gründet, was geschehen ist, hat er auch den Primat vor der Hoffnung und befreit gerade so von Sorge, Ungeduld und Utopie zu reiner Hoffnung<sup>8</sup>.

Dennoch ist das vom Glauben her ermöglichte Geschehen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, das gegen das faktische Nichtbestehen der Unterscheidung angeht – in äußerster Tiefe verstanden, und nur so – bloße Feststellung eines schon bestehenden Unterschiedes<sup>9</sup>. Dafür könnte man auch sagen, daß der Glaube lediglich

<sup>1</sup> Jesus 62f. Die Ausdrucksweise, daß Jesus zum Glauben »proviziert«, erscheint mit Betonung, soweit ich sehe, zum erstenmal in dieser Schrift.

<sup>2</sup> Ebd. 62.

<sup>3</sup> [109>] Wort 216.

<sup>4</sup> Vgl. Glaubensweisen 166.

<sup>5</sup> Wort 206: »Nach Gal 3,23.25 ist das Kommen Christi das Kommen des Glaubens«.

<sup>6</sup> Theologie 30.

<sup>7</sup> Geschichtlichkeit 65.

<sup>8</sup> Jesus 62.

<sup>9</sup> Vgl. Luther 127.

erkennt, daß die Welt von Anbeginn in Christus geschaffen ist und daß deshalb die Menschwerdung des Sohnes nur die notwendige Folge davon ist, daß Gott die Welt von Anfang an mit der Liebe liebt, in der er seinem eigenen Sohn von Ewigkeit her zugewandt ist. Denn diese Liebe ist ihrem Wesen nach darauf aus, auch als solche vom Menschen erkannt zu werden und sich ihm zu offenbaren. Sie impliziert deshalb die Notwendigkeit der Menschwerdung, weil sie nach Jo 1,18 nicht anders offenbar werden kann. Umgekehrt wäre eine Menschwerdung Gottes nicht möglich, wenn die Welt nicht von Anfang an in dieser Weise von Gott unendlich geliebt wäre. Denn alle Offenbarung bezieht sich auf das, was in verborgener Weise schon längst wirklich ist. Auch der sich für gottlos haltende Mensch ist in Wahrheit »nicht ohne Gott«<sup>1</sup>. Weil [110>] der Mensch trotz seines ständigen Selbstwiderspruchs im Sein erhalten wird, ist er »für den, der den Grund dessen weiß, keineswegs der völlig hoffnungslose Mensch, sondern im Gegenteil: der Mensch, für den die größte Hoffnung besteht, der Mensch, der Verheißung hat, für den einzutreten, sich einzusetzen sich lohnt«<sup>2</sup>. So ist auch die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung der Welt auf den Heilswillen Gottes in Christus hin zu interpretieren. Wenn also die Liebe Gottes zur Welt ihr Ziel in der Menschwerdung des Sohnes und damit der Ermöglichung unseres Glaubens hat, so ist doch diese Menschwerdung und dieser Glaube nichts Neues zu der von Anfang an bestehenden Liebe Gottes zum Menschen hinzu, sondern nur das Offenbarwerden dessen, was von Anfang an wahr ist.

Eine solche Bedeutung Christi ist nicht abstrakt, unter Absehung von den Menschen, denen sie gilt, zu verstehen. »Jesus Christus hält den Ort frei, an dem es zur Versöhnung Gottes mit den Menschen kommt. Darum ist er der Platzhalter Gottes unter den Menschen und der Platzhalter der Menschen vor Gott. Deshalb zielt sein ganzes Dasein für andere darauf ab, Glauben zu erwecken. Denn Glauben heißt vor Gott zu sein als von Gott geliebt und darum unter den Menschen zu sein als Zeuge des Glaubens, als Zeuge der Liebe Gottes. Das ist Christi Stellvertretung, seine Platzhalterschaft, daß er so für andere da ist, daß von ihm wahres Dasein für andere ausgeht.«<sup>3</sup> Bei einer so verstandenen Stellvertretung haben wir es in Christus »nicht mit einem Gottesersatz zu tun, sondern mit Gott selbst«<sup>4</sup>.

Das christologische Dogma nimmt »als Bekenntnis der Vereinigung von Gott und Mensch die Gestalt einer Zwei-Naturen-Lehre an«, während die Begnadung des Menschen durch die Kategorie des »Übernatürlichen« in Hinblick auf das »Emporgehobenwerden über die Natur des Menschen in Hinordnung auf das göttliche Sein« ausgesagt wird<sup>5</sup>. Diese terminologische Differenzierung in der Tradition ist nach Ebeling folgendermaßen zu begründen: »In der Christologie wäre es sinnlos, den Begriff des Übernatürlichen zu verwenden, wenn anders die wirkliche Vereinigung von Gott und Mensch in einer Person ausgesagt werden soll. In der Lehre von der Heilszueignung an den Menschen wäre es umgekehrt sinnlos, von einer Vereinigung zweier Naturen, der menschlichen und göttlichen, zu reden, wenn anders der Unterschied zwischen Christus und dem Glaubenden gewahrt bleiben soll und der Mensch als Mensch die Erlösung als Ausrichtung auf Gott, als participatio an Gott, also als übernatürliche Überhöhung seiner Natur empfangen soll.«<sup>6</sup> Die übliche Kritik an der dogmatischen

---

<sup>1</sup> ZThK 57 (1960) 352.

<sup>2</sup> [110>] Ebd.

<sup>3</sup> Tradition 194.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> ZThK 61 (1964) 323.

<sup>6</sup> Ebd. 323f.



Verwendung des Naturbegriffs verrät nur eigenes Mißverstehen; denn der altkirchliche Naturbegriff ist gerade nicht auf ein rein physisches Verständnis festgelegt, sondern stellt den Versuch dar, Geschichtliches zum Ausdruck zu bringen<sup>1</sup>. In diesem Sinn wird die Zwei-Naturen-Lehre der Christologie von Ebeling bejaht, wenngleich sie insofern zu kritisieren ist, als an ihr nicht deutlich zu erkennen ist, daß sie im Glauben verstanden sein will.

Im rechten Verständnis wird die christologische Formel »wahrer Gott und wahrer Mensch«, die Ebeling mit Luther als das entscheidende Kriterium für theologisches [110>] Urteilsvermögen ansieht<sup>2</sup>, zu einem kritischen Instrument gegenüber der traditionellen Christologie, die »trotz gegenteiliger Beteuerungen nicht leicht vom Verdacht auf Dokerismus freizusprechen ist«<sup>3</sup>. Solche kryptodokerischen Tendenzen zeigen sich etwa in den Postulaten für die Psychologie und Physiologie Jesu, die aus der Lehre von der Anhypostasie gefolgert worden sind. Im Gegensatz dazu ist grundsätzlich vom historischen Jesus her zu interpretieren, wie die für ihn gebrauchten Titel zu verstehen sind: »Was sagt einem schon die Aussage, daß Jesus der Christus sei, wenn nicht das, was Christus heißt, von Jesus her erschlossen wird.«<sup>4</sup> Dies gilt auch für das rechte Verständnis der Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen Christus: Kriterium dieser Unterscheidung ist »der historische Jesus selbst«<sup>5</sup>. Was Auferstehung bedeutet, wird erst dann klar, wenn man es auf Jesus bezieht.

So hat für Ebeling das rechtverstandene Dogma von Chalzedon eine radikal entmythologisierende Funktion. Es geht in diesem Dogma darum, die rechte Unterscheidung zwischen Gott und Mensch zur Geltung zu bringen: »In oberflächlicher Schematisierung möglicher christologischer Verirrungen sah man oft im einen Fall das Menschsein, im andern Fall das Gottsein Christi verkürzt. Streng genommen jedoch muß das vere Deus – vere homo dahin ausgelegt werden, daß die Verkürzung des einen eo ipso auch die Verkürzung des andern ist. Die Abschwächung des wirklichen Menschseins kommt nicht einer um so kräftigeren Betonung des wirklichen Gottseins zugute (und umgekehrt), sondern verdirbt ebenso die Aussage des wirklichen Gottseins, mag solche Verkürzung auch unter dem Schein gegenteiliger superlativer Aussagen auftreten. Sachgemäße Entfaltung des christologischen Dogmas hat darin geradezu ihr Kriterium, ob der Gesichtspunkt durchgehalten wird, daß die Verfehlungen gegen das christologische Dogma nicht die Struktur eines Zuwenig auf der einen und eines Zuviels auf der andern Seite haben und das rechte Verständnis nicht der Mittelwert zwischen den Extremen ist. Das vere Deus sichert das vere homo und umgekehrt. *Entsprechend ist das vere Deus – vere homo nur dann recht verstanden, wenn es die wahre Unterscheidung von Gott und Mensch zur Geltung bringt – im Gegensatz zu antiken mythologischen Analogien, deren Eigentümlichkeit es gerade ist, die Differenz von Gott und Mensch zu verwischen.* Wenn etwas daran ist, daß das geschichtliche Denken der Neuzeit zu einer schärferen Erfassung des vere homo nötigt, dann wäre es die Probe auf das Gelingen der christologischen Aufgabe, daß dadurch

---

<sup>1</sup> Ebd. 324.

<sup>2</sup> [111>] Evangelienauslegung 243.

<sup>3</sup> Theologie 23.

<sup>4</sup> ZThK 58 (1961) 236.

<sup>5</sup> Theologie 96.

nicht das vere Deus in Frage gestellt, vielmehr im Gegenteil: dieses ebenfalls schärfer erfaßt wird.«<sup>1</sup> Was ist unter der »schärferen Erfassung des vere homo« zu verstehen? Jesus kommt unter dem historischen Gesichtspunkt als bloßer Mensch in Betracht, und es ist unzulässig, unter dogmatischem Gesichtspunkt die historischen Aussagen nachträglich verändern zu wollen. Deshalb bleibt nur die Wahl, entweder die dogmatischen Aussagen auf das zu reduzieren, was über Jesus historisch aussagbar ist, – aber damit würde der Glaube aufhören, Glaube zu sein – oder die dogmatischen Aussagen sind »so zu interpretieren, daß sie zu den historischen nicht in Konkurrenz treten. Im letzteren Fall kann es gar nicht ausbleiben, daß der historische Jesus eine eminent [112>] kritische Funktion ausübt gegenüber der traditionellen Gestalt von Christologie. Denn das ›vere homo‹ muß nun so verstanden werden, daß es sich in den Grenzen des Historischen (und das heißt zugleich des historisch Möglichen) hält. Und das ›vere Deus‹ muß so verstanden werden, daß es das eben bestimmte Verständnis des ›vere homo‹ nicht aufhebt.«<sup>2</sup> Die Grenzen des Historischen und damit des historisch Möglichen schließen es aus, daß göttliche Wirklichkeit als solche sinnenfällig ausweisbar wird; ebenso ist auch der Tod »die Grenze historischer Aussagen«<sup>3</sup>. Ebeling bemerkt mit Schärfe, daß das neuzeitliche Geschichtsverständnis darin auch gegenüber dem historischen Jesus keine Ausnahme machen kann<sup>4</sup>. Die Bekenntnisaussagen über Person und Werk Christi beziehen sich zwar auf seine historische Wirklichkeit, haben aber als Aussagen »sub ratione Dei« prinzipiell nicht selbst den Charakter historischer Aussagen. Gerade um ihre Heilsbedeutung wahrzunehmen, sind solche Aussagen von den historischen Aussagen zu unterscheiden<sup>5</sup>.

Diese Auffassung ist theologisch begründet im Ernstnehmen der Gottverlassenheit Christi am Kreuz, die es verbietet, sein wirkliches Menschsein durch irgendwelche besonderen Fähigkeiten zu verbrämen<sup>6</sup>. Die Gottverlassenheit Christi am Kreuz läßt es nicht zu, daß man seine Gottheit als eine zusätzliche Wirkursache denkt. In der Gottverlassenheit Christi am Kreuz tritt die volle Bedeutung des »etsi deus non daretur« zutage.

Recht verstandene Entmythologisierung besteht also darin, daß man streng unterscheidet zwischen Glaubenserkenntnis und historischer Erkenntnis, dabei jedoch die eine auf die andere bezieht: Der Glaube sagt gerade vom historischen Jesus, daß er Gottes Sohn ist, verbietet jedoch, auch diese Aussage selbst für eine historisch zu verstehende Aussage zu halten, die mit den Mitteln historischer Erkenntnis verifiziert

<sup>1</sup> Ebd. 24; kursive Auszeichnung von mir.

<sup>2</sup> [112>] Wort 304f.

<sup>3</sup> Ebd. 304.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Das übersehen Kritiken wie die folgende in der Herderkorrespondenz 21 (1967) 174: »Nicht wenige werden mit Pannenberg meinen, daß nur das ›vere Deus, vere homo ... unaufgebbare Aussage christlicher Theologie« [...] bleiben muß, während auf die Zweinaturenformel zu verzichten ist. Weniger aufnahmebereit für das ›vere Deus‹ sind jedoch jene Theologen, die der Rückgang auf den historischen Jesus in ihrer anthropologischen Interpretation bestärkt hat. Ihnen geht es nicht so sehr um die ›weltgeschichtliche‹ Bedeutung der Auferstehung Jesu, sondern um das neue Existenzverständnis, das Jesus als ›Anführer und Vollender des Glaubens‹ (Hebr 12,2) in die Welt gebracht hat. Heinz Zahrnt nennt unter denen, die die Gefahr der ›anthropologischen Engführung‹ Bultmanns nicht überwunden haben, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling und vor allem Herbert Braun ... « In einer solchen Kritik wird der Glaube offenbar als Konglomerat verschiedener Aussagen aufgefaßt, die jeweils, in sich betrachtet, mit den anderen nichts zu tun haben.

<sup>6</sup> Vgl. Tradition 208f.

werden kann. Daß Jesus wahrer Gott ist, wird nur im Glauben als der vom Heiligen Geist getragenen Erkenntnis erkannt<sup>1</sup>.

Gegenüber dem Verständnis von Entmythologisierung bei Bultmann, der nach Ebeling »das Problem der Christologie unter den veränderten Verstehensbedingungen der Neuzeit so in den Griff zu bekommen versucht, daß der Bezug zur Geschichte und [113>] der Bezug zu Gott zugleich und unabgeschwächt zur Geltung kommt«<sup>2</sup>, so daß seine gesamte theologische Arbeit überhaupt »in dieser Grundlegung von Christologie als Proklamierung der Heilstat Gottes in Jesus Christus ihren durchaus orthodoxen Skopus« hat<sup>3</sup>, kommt Ebeling jedoch zu einer entscheidenden Korrektur. Bultmann ist der Meinung, daß das Kerygma das bloße »Daß« der Historizität Jesu voraussetzt, so daß deren »Was und Wie« für den Glauben belanglos ist. Diese Redeweise vom bloßen »Daß« hat jedoch in Wirklichkeit auch bei Bultmann eigentlich ein theologisches Ziel und bedeutet, wenn man ihr auf den Grund geht, den Ereignis-Charakter, die Nicht-Vorfindlichkeit und die Nicht-Ausweisbarkeit des *göttlichen* Handelns, das allein durch das Wort mitteilbar ist und allein durch den Glauben angenommen wird. *Dieses theologische »bloße Daß« müßte sich deshalb strenggenommen nicht auf die Historizität Jesu, sondern auf seine Gottheit beziehen*, während man von dem »Daß« einer historischen Erscheinung überhaupt nur insofern wissen kann, als man irgendein Wissen von ihrem »Was und Wie« hat<sup>4</sup>. So »hängt der theologische Skopus der Redeweise vom »Daß« Gottes gerade daran, daß es bezeugt und geglaubt wird in bezug auf das konkrete »Was und Wie« geschichtlicher Wirklichkeit«<sup>5</sup>. Schon die bloße Tatsache, daß das Kerygma von Jesus spricht, fordert dazu heraus, »dieses Reden von einer historischen Person in der Weise ernst zu nehmen, daß man der Person, von der es spricht, historisch nachgeht«<sup>6</sup>. Denn es ist eine für den neuzeitlichen Menschen und damit auch für den Theologen unausweichliche Verpflichtung, historische Phänomene als historische ernst zu nehmen. Wenn für das Verständnis des Kerygmas Jesus selbst als historische Person »als eine zufällige und in sich selbst nichtssagende Chiffre irrelevant wäre«, dann wäre das Kerygma selbst in Wirklichkeit reiner Mythos<sup>7</sup>. Wenn es auch wahr ist, daß das Kerygma »nicht in historischem Interesse von Jesus *als* historischer Erscheinung spricht«, so spricht es doch von Gott »in bezug auf Jesus, der eine historische Erscheinung war«<sup>8</sup>. In diesem Sinn besteht für

<sup>1</sup> In katholischen Polemiken gegen »Entmythologisierung« wird häufig behauptet, sie sei durch »*aprioristische Thesen*« (so *Albert Lang*, *Fundamentaltheologie I*, München, 4. neubearbeitete Aufl. 1967, S. 187) bedingt. Entmythologisierung schließe auf Grund philosophischer Prämissen die Möglichkeit des »Übernatürlichen« aus. Tatsächlich lehnt Entmythologisierung nur ein in monophysitischem Sinn verstandenes »Übernatürliches« ab, ein »Übernatürliches« also, das außerhalb des Glaubens als solches konstatiert werden kann. Dieses Apriori ist nicht nur dem modernen Wirklichkeitsverständnis, sondern auch dem Glauben selbst durchaus gemäß.

<sup>2</sup> [113>] *Theologie* 25.

<sup>3</sup> Ebd. Es ist eine Fehlinterpretation, wenn *Jacob Kremer*, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966, S. 107 unter Berufung auf *Glaube und Verstehen III*, Tübingen 1960, S. 188 meint, Bultmann bestreite für die Auferstehung nicht nur den Terminus »historisches Ereignis«, sondern er wolle »außerdem jedes »Band an die Geschichte« zerreißen«. Bultmanns Ausdrucksweise »während ich das Band an die Geschichte zerreiße« ist nach dem Kontext lediglich als Erläuterung seiner Bestreitung des Terminus »historisches Ereignis«, nicht aber als etwas »außerdem« noch Hinzukommendes zu verstehen; Bultmann bestreitet nur einen anderen Bezug Gottes auf die Geschichte als einen solchen, der allein geglaubt werden kann.

<sup>4</sup> Vgl. *Theologie* 68f.

<sup>5</sup> Ebd. 69.

<sup>6</sup> Ebd. 61.

<sup>7</sup> Ebd. 63.

<sup>8</sup> Ebd. 62.

Ebeling die historische Bedeutung Jesu darin, »daß in ihm der Glaube zur Sprache gekommen ist«<sup>1</sup>, »so daß, wer es mit dem historischen Jesus zu tun bekommt, es mit dem zu tun bekommt, von dem her und auf den hin Glaube entsteht«<sup>2</sup>.

Mit einer solchen Aussage geht es Ebeling darum, die Zweigleisigkeit von historisch-kritischer Methode und existentiellern Verständnis in der Begegnung mit der Geschichte zu überwinden<sup>3</sup>. Es gibt nach ihm auch in der Christologie eine von der [114>] Sache gebotene Kehre von der historischen zur dogmatischen Verstehensrelation<sup>4</sup>. Damit wendet sich Ebeling gegen den von ihm so bezeichneten »Methodendualismus« bei Bultmann, der existentielle Interpretation von historisch-kritischer Methode separiert und der letzteren nur objektivierendes Tatsachendenken zuschreibt. Ebeling meint, die existentielle Interpretation selbst, wo sie am Platz ist, als eine sachgemäße Gestalt historisch-kritischer Methode verstehen zu müssen<sup>5</sup>, so daß historisch-kritische Methode für ihn im Grunde nichts anderes bedeutet als das Bemühen, sich an der historischen Wirklichkeit selbst zu orientieren und gegen jede Möglichkeit der Selbsttäuschung kritisch zu sein. So sei es eine sich dem historischen Urteil aufdrängende Feststellung, daß das Urchristentum in seinem Glauben Jesus nicht mißverstanden, sondern verstanden habe<sup>6</sup>. Demgegenüber wirft Bultmann Ebeling den Rückfall in die historisch-psychologische Interpretation vor<sup>7</sup>. Ebelings Antwort, daß in Jesus der Glaube in der Weise zur Sprache gekommen sei, daß Jesu Person in seinem Wort aufging, kann noch nicht in jeder Hinsicht befriedigen, weil in ihr die dem Glauben wesenhafte Verborgenheit<sup>8</sup> nicht deutlich genug zur Geltung kommt. Vielleicht darf man folgendermaßen unterscheiden: Daß in Jesus der Glaube als ein wirkliches und nicht nur vermeintliches Gründen in Gott zur Sprache gekommen sei, vermag man nur in der Weise anzuerkennen, daß man selbst glaubt. Dies ist gleichsam die nur dem Glauben selbst zugängliche Innenseite des Glaubens, die allein ihn zum Glauben macht. Dagegen manifestiert sich der Glaube nach außen, also auch dem historischen Urteil zugänglich, nur in der Weise, daß erkennbar wird, daß man von außen her nicht legitim über ihn zu urteilen vermag. Auch für Ebeling selbst ist die historische Aufgabe der Prüfung, inwiefern das christliche Verständnis vom Wort Gottes an Jesus selbst Anhalt hat, und damit das Konfrontiertwerden mit seinem Anspruch noch nicht mit der eigentlichen Glaubensentscheidung identisch<sup>9</sup>. Im voraus zur Glaubenszustimmung vermag man immerhin zu erkennen, daß jede vom Glauben verschiedene Stellungnahme zu Jesus nicht sachgemäß ist.

Jedenfalls bedeutet für Ebeling das Bekenntnis »Verbum caro factum est« (Jo 1,14) den Bezug auf den historischen Jesus. So wird man »in der Orientierung an Jesus als dem Zeugen des Glaubens das von daher sich ereignende verbum fidei den Erfahrungsgrund sein lassen, von dem her Gott als der in Jesus verborgene, alle Gottesvorstellung zunichte machende und so offenbare anrufbar wird«<sup>10</sup>. In Jesus offenbart sich die Menschlichkeit Gottes. »Denn Menschenliebe, *Menschlichkeit* ist das; was wir von Gottes *Gottheit* erwarten dürfen.«<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Wort 310.

<sup>2</sup> Wort 208.

<sup>3</sup> Wort 36.

<sup>4</sup> [114>] Theologie 15.

<sup>5</sup> Ebd. 55f.

<sup>6</sup> Ebd. 72.

<sup>7</sup> Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1960, 3; 19f.

<sup>8</sup> Vgl. Theologie 120.

<sup>9</sup> Ebd. 74.

<sup>10</sup> ZThK 58 (1961) Beiheft 2, 124.

<sup>11</sup> Gebet 33.

### 3. Pneumatologie

Im Zusammenhang mit der Christologie steht Ebelings Lehre vom Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist die Gabe, die Jesus mitteilt, indem er Anteil am Glauben gewährt. Wenn das zu Überliefernde »die Person Jesu selbst als das fleischgewordene [115>] Wort Gottes und darum als die Autorisation von Evangelium, von Geschehen vollmächtigen Wortes des Glaubens« ist, so ist davon untrennbar, daß »entsprechend der Heilige Geist als Gottes Gegenwart im Glauben schaffenden Wort der Verkündigung«<sup>1</sup> überliefert wird. Das »Bekenntnis zu Jesus ist geradezu die Sprache des Heiligen Geistes. ›Niemand kann sagen ›Herr ist Jesus‹, sei denn im Heiligen Geist‹ (1 Kor 12,3).«<sup>2</sup> Für das Verständnis des Heiligen Geistes ist entscheidend, daß er als der Geist Christi verstanden wird. Es kann »nur mit aller Entschiedenheit betont werden, daß jede Berufung auf den Heiligen Geist, die sich über den bloßen Glauben und über das bloße Wort erhaben dünkt, jedenfalls nicht den Geist Jesu Christi meint. Das christliche Bekenntnis will aber den Heiligen Geist verstanden wissen als den Geist Jesu Christi.«<sup>3</sup> Aber auch umgekehrt wäre ohne den Heiligen Geist alles Reden vom Worte Gottes dessen Auflösung: So ist »jedes Reden von dem am Wort haftenden Glauben tatsächlich eine Auflösung des Glaubens in bloße Frömmigkeit und des Wortes Gottes in ein religiöses Gesetz, wenn nicht deutlich wird, inwiefern der Heilige Geist damit etwas zu tun hat. Denn weit davon entfernt, in Konkurrenz zu treten zu Wort Gottes und Glauben, ist der Heilige Geist gerade das Geschehen, das Sichereignen, das Wirklichwerden, das zur akutesten Präsenz Kommen dessen, was Wort Gottes und Glauben meinen.«<sup>4</sup> Der Heilige Geist ist nicht etwas, was zusätzlich zum Worte Gottes hinzukommt, sondern er ist es, der das Wort Gottes als Wort Gottes zum Verstehen bringt. Deshalb ist der Glaube das Erfülltsein vom Heiligen Geist.

Der Glaube kommt von Hören und ist deshalb eine Sache der Gemeinschaft, der Kirche. Wäre dieses Aufgebot »nicht schon vor uns im Gang gewesen, hätte der Ruf zum Glauben uns nicht erreicht. Und der Ruf zum Glauben hätte uns gar nicht erreicht, wenn nicht das Aufgebot zum Glauben eben durch uns weiterginge.«<sup>5</sup> Kirche ist deshalb als hervorgegangen aus der Vollmacht Jesu »deren fortdauernde Präsenz«<sup>6</sup>. Darin ist es begründet, daß man die Kirche, insofern es in ihr um den Glauben geht, als »Tempel des Heiligen Geistes«<sup>7</sup> bezeichnen darf. Der Geist schafft die Gleichzeitigkeit des Glaubenden mit Jesus Christus; er macht den Glaubenden gleichzeitig mit der gesamten Geschichte der Kirche und stellt ihn in die »communio sanctorum«, die nicht nur über alle Räume, sondern auch über alle Zeiten sich erstreckt<sup>8</sup>.

Das Geschehen von Kirche ist die Berufung der Menschen zur Gottessohnschaft als der Freiheit zum Menschsein und geht sie deshalb in ihrer Mitmenschlichkeit an. Wer deshalb die *Menschlichkeit* der Kirche mißachtet, nämlich dies, daß es bei Kirche umfassend um den Menschen geht, Kirche als vollmächtiges Wortgeschehen also Menschen sind, mißachtet Jesus als den Grund der Kirche und damit auch des Heiligen

---

<sup>1</sup> [115>] Tradition 142.

<sup>2</sup> Wesen 98.

<sup>3</sup> Ebd. 93f.

<sup>4</sup> Ebd. 94.

<sup>5</sup> Ebd. 142.

<sup>6</sup> Theologie 97.

<sup>7</sup> Ebd. 98.

<sup>8</sup> Vgl. Tradition 26.

Geistes und somit der *Göttlichkeit* der Kirche<sup>1</sup>. Eine solche Zuordnung der Menschlichkeit und der Göttlichkeit der Kirche auf Grund der Gegenwart des Heiligen Geistes ist ein Hinweis darauf, daß Ebeling die Gemeinschaft der Kirche, insofern es in ihr [116>] um den Glauben geht, in einer gewissen Analogie zur menschlichen Natur Jesu versteht<sup>2</sup>. So wie in ihm das Wort Gottes zu geschichtlicher Gegenwart gekommen ist, ist Kirche das Weiterverkündetwerden und Geglaubtwerden dieses Wortes im Heiligen Geist. Ebenso wie »zwischen dem, was Wort ist und dem, was ›Gott‹ heißt, engster Zusammenhang besteht«, kann »von Gott auch nur im Blick auf die Mitmenschlichkeit des Menschen recht geredet werden.«<sup>3</sup>. Auch diese Aussage ist ein Hinweis auf den Heiligen Geist, der als das »Wir« Gottes in Person jedes wahre menschliche »wir« trägt.

#### 4. Die formale Begrifflichkeit von Einheit und Unterscheidung

Es ist deutlich geworden, daß Ebelings Verständnis des christlichen Glaubens trinitarisch bestimmt ist und daß seine Christologie nicht ohne die Lehre vom Heiligen Geist gedacht werden kann. Wie sehr dieses trinitarische Verständnis die Theologie Ebelings prägt, kommt jedoch erst zutage, wenn man den formalen Ansatz seines Denkens beachtet. In Kontinuität zur Reformation geht es Ebeling um die rechte Unterscheidung und rechte Inbeziehungsetzung von Gesetz und Evangelium. »Unterscheidung und Inbeziehungsetzung« im Gegensatz zu »Trennung oder Vermischung« sind nun aber die bestimmenden Kategorien der Grundformeln des christlichen Glaubens<sup>4</sup>. An die Stelle von Vermischung tritt Unterscheidung, an die Stelle von Trennung Inbeziehungsetzung: Das voneinander zu Unterscheidende bezieht sich aufeinander. Das »Unvermischt und Ungetrennt« der dogmatischen Grundformeln gibt nicht gleichsam zwei Grenzwerte an, zwischen denen ein Mittleres, nicht mehr Aussagbares zu suchen wäre, sondern bedeutet dasselbe wie »voneinander unterschieden und aufeinander bezogen«.

<sup>1</sup> Theologie 100.

<sup>2</sup> [116>] Vgl. dazu die in dieser Ausdrücklichkeit in den Dokumenten der kirchlichen Lehrverkündigung neue Aussage des II. Vaticanums in der dogmatischen Konstitution über die Kirche, n. 8,1: »Ideo [Ecclesia] ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificant, ad augmentum corporis inservit (cfr Eph 4,16).«

<sup>3</sup> ZThK 57 (1960) 353.

<sup>4</sup> Das christologische Bekenntnis des Konzils von Chalzedon lautet: ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως [inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter] γνωριζόμενον (Dz-S 302). In ähnlicher Weise sagt das XI. Konzil von Toledo zur trinitarischen Formel: »Tres ergo illas unius atque inseparabilis naturae personas sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus praedicamus« (Dz-S 531). Nach *Heribert Mühlens*, *Una Mystica Persona, Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München <sup>2</sup>1967, § 7.43 nimmt das Toletanum hier ganz deutlich die chalzedonensische Begrifflichkeit für die Aussage des Mysterium der Trinität in Anspruch. Die gleiche Absicht geht auch aus der Formulierung hervor: »Ob hoc ergo inseparabilis et inconfusa haec Trinitas a nobis et praedicatur et creditur« (Dz-S 531). Mühlens Versuch, die Kategorien der Einheit und Unterscheidung zu analysieren, kann nicht befriedigen, weil er sie nicht auf den Relationsbegriff hin interpretiert, der hier unerläßlich ist. Es ist auch zu beachten, daß sich, nicht nur ein Bezogenes, sondern auch das Bezogensein selbst von seinem Terminus unterscheiden kann, so daß die Zwei-Naturen-Lehre keineswegs im Sinne einer nachträglichen Vereinigung zweier an sich Seiender gedacht werden muß.

»Diese Problemstruktur, daß Einheit und Unterscheidung nicht konkurrierende Gesichtspunkte darstellen, sondern die Er-[117>]fassung der rechten Zusammengehörigkeit ermöglicht, treffen wir in der Theologie wiederholt an, etwa in der Lehre von Gesetz und Evangelium, in der Christologie und in fundamentalster Weise im Verhältnis von Gott und Mensch.«<sup>1</sup> So interpretiert Ebeling die Kategorien »unvermischt und ungetrennt« positiv im Sinn einer Zusammengehörigkeit des zu Unterscheidenden. Es geht in seiner Theologie immer zugleich um die Unterscheidung und die durch diese Unterscheidung ermöglichte rechte Inbeziehungsetzung von Gott und Welt, Evangelium und Gesetz, Theologie und Philosophie, Gotteswort und Menschenwort, Glaube und Wissen. Theologie besteht überhaupt in der Warnung vor falscher Vermischung und in der Mahnung zu rechter Unterscheidung<sup>2</sup>. Es ist geradezu die eigentliche Aufgabe der Theologie, wie Ebeling programmatisch im Vorwort zur englischen Ausgabe von »Wort und Glaube« ausführt, die Spannung der Einheit des zu Unterscheidenden auszuhalten, anstatt in kompromißhafter Weise zu versuchen, einen Mittelwert zwischen den Extremen zu bilden: »Our own theology must be nothing else but a contemporary attempt to answer for theology as such [...]. Now it seems to me eminently important to expose ourselves to the tension between factors which on a superficial view are at loggerheads with each other, and yet on a proper consideration belong so inseparably together that to lose their togetherness would be to lose what theology itself stands for.«<sup>3</sup>

Es ist notwendig, die Gesichtspunkte von Unterscheidung und Zusammengehörigkeit in extremer Weise zu wahren, als ein »coniunctissime« und »distinctissime«<sup>4</sup>, das nicht überboten werden kann.

Dieses an den Grundformeln des Glaubens orientierte Verständnis kommt bei Ebeling zur äußersten Zuspitzung in seiner Interpretation der reformatorischen Unterscheidung zwischen dem »Deus absconditus« und dem »Deus revelatus«. Ebeling versteht diese Unterscheidung im Sinn einer Existenz des Menschen zwischen Gott und Gott<sup>5</sup> und damit als eine sich auf Gott selbst beziehende Unterscheidung. Es geht im Glauben darum, daß der Mensch »in seinem ziellosen Fragen nach dem Ziel« ein »mutmachendes Angesprochensein vom Ziel selber« erfährt<sup>6</sup>. Der Mensch befindet sich in einem Unterwegs, ja geradezu auf der Flucht vor dem Gott dessen unbegreifliche Majestät es ihm unmöglich macht, mit ihm Gemeinschaft zu erlangen, zu dem Gott, der sich selber in unendlicher Liebe gewährt. Die gleiche Wirklichkeit, die »über den Unglauben als das Nichts hereinbricht und in sprachlosem Entsetzen verstummen macht«, dürfen wir im Glauben »als Vater ansprechen, weil uns von daher nicht das Nichts, sondern durch Jesus die Stimme des Vaters entgegenkommt, und in dieser [118>] Stimme der Vater selbst mit ausgebreiteten Armen«<sup>7</sup>. Es handelt sich

<sup>1</sup> [117>] Tradition 163.

<sup>2</sup> Evangelienauslegung 428.

<sup>3</sup> Word 9.

<sup>4</sup> RGG<sup>3</sup> VI 828. Hans Schmidt, Das Verhältnis von neuzeitlichem Wirklichkeitsverständnis und christlichem Glauben in der Theologie Gerhard Ebelings, *Kerygma und Dogma* 9 (1963) 71-101, verkennt mit seinem Vorwurf, daß für Ebeling die Welt entgöttlicht und der Glaube entweltlicht werde (S. 82), dessen fundamentale Intention, das zu Unterscheidende in Beziehung zu setzen. Er verwechselt Unterscheidung mit Trennung. Dem ganzen Artikel liegt im übrigen ein Verständnis vom geschichtlichen Handeln Gottes zugrunde, für das die Möglichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt als deren konstitutiven Terminus überhaupt kein Problem ist.

<sup>5</sup> Vgl. vor allem Luther 259-279 und ZThK 61 (1964) 283-326 und 62 (1965) 86-113.

<sup>6</sup> ZThK 61 (1964) 319.

<sup>7</sup> [118>] Gebet 24.

um die Unterscheidung zwischen dem »Deus philosophicus« und dem »Deus theologicus«, zwischen Gott, insofern die Relation des Geschöpfes auf ihn eine schlechthin einseitige ist, und Gott, insofern er zum Geschöpf in einer Relation steht, deren konstitutiver Terminus Gott selbst von Ewigkeit her ist und die deshalb im voraus zur Existenz der Welt eine Relation von Gott zu Gott ist. Eine solche Lehre erfordert eine trinitarische Interpretation.

### C) Zur Logik der dogmatischen Grundformeln

Wenn das trinitarische Glaubensverständnis nur expliziert, was die Möglichkeitsbedingung für die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist, dann ist Kriterium für eine Glaubensaussage, daß sie trinitarisch interpretiert werden kann und gerade dadurch zu einer verständlichen Aussage wird. Denn nur in einem trinitarischen Verständnis kann die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in einer Weise ausgesagt werden, daß man darin Gott nicht mit einem Stück Weltwirklichkeit verwechselt und damit seiner Gottheit beraubt. Nun gilt aber in der üblichen Auffassung das trinitarische Grundgeheimnis als die unverständlichste Aussage des Glaubens. Es ist deshalb notwendig, ausdrücklich auf seine Logik einzugehen. Nicht ein Zuviel an theologischer Reflexion hat bisher zur Unverständlichkeit der Trinitätslehre geführt, sondern der Mangel an Reflexion über das in ihr vorausgesetzte Wirklichkeitsverständnis. Der Geheimnischarakter der Trinität wird aber nicht dadurch gewahrt, daß man in diesem Bereich das Denken suspendiert und berechnete Fragen unbeantwortet läßt. Ihr Geheimnischarakter besteht vielmehr darin, daß ihre Wahrheit außerhalb des Glaubens sich jeder Beurteilung entzieht und weder bewiesen noch widerlegt werden kann.

Die folgenden Überlegungen versuchen, aus dem für die Deutung von Ebelings Glaubensverständnis fruchtbaren Ansatz einer »Theologie der Relation« die Grundgeheimnisse des Glaubens als Geheimnisse zur Sprache zu bringen. Es handelt sich um die logische Explikation dessen, was Ebeling als das Geliebtwerden des Menschen durch Gott bezeichnet hat<sup>1</sup>.

Es könnte dabei der Anschein entstehen, es handele sich wieder einmal um mehr oder minder sublimale trinitäts-theologische »Spekulation«. Wer sich radikal der Frage stellt, wie man mit gutem Gewissen auch gegenüber einfachen Menschen in einem unbedingten Monotheismus von einer Trinität Gottes sprechen kann, und wer nicht dabei in einer Weise Mißbrauch mit dem Geheimnisbegriff treiben will, in der man sich im Grunde bei jeder beliebigen unverständlichen Behauptung herausreden könnte, wem es schließlich darum geht, unser bedingungsloses Geliebtwerden durch Gott so auszusagen, daß diese Aussage sich nicht im Selbstwiderspruch aufhebt, der wird den Versuch nicht von vornherein ausschließen wollen, von neuem nach der Logik der Grunddogmen zu fragen. Der hier nur äußerst summarisch vorgelegte Versuch will daraufhin bedacht werden, daß er möglicherweise eine Alternative zu den bisherigen theologischen Antworten darstellt. [119>]

#### 1. Die trinitarische Formel

Das Geschaffensein der Welt aus dem Nichts hatten wir als ihr völliges Aufgehen in Relation auf ein von ihr verschiedenes Worauf interpretiert. Wenn eine Relation auf

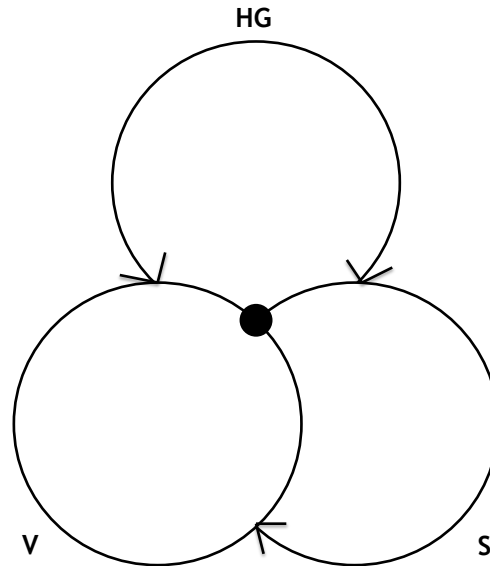
---

<sup>1</sup> Wesen 132.



Gott in Verschiedenheit von ihm Geschaffensein ist, dann kann die Verschiedenheit der göttlichen Personen untereinander nicht mit einem solchen Relationsbegriff ausgesagt werden. Denn jede von ihrem Terminus verschiedene Relation bringt gegenüber diesem eine Seinsminderung mit sich.

Die drei göttlichen Personen können deshalb nur als *untereinander verschieden vermittelte Relationen der einen göttlichen Wirklichkeit auf sich selbst* ausgesagt werden. Unter »Person« ist Selbstbesitz zu verstehen. Es handelt sich damit um Re-



lationen, die sich von ihrem Terminus nicht real unterscheiden. Ein solcher Personbegriff macht deutlich, mit welchem Recht man in der Trinitätslehre vom Vater, Sohn und Heiligen Geist trotz ihrer schlechthinnigen Verschiedenheit untereinander als von Personen sprechen kann, ohne daß dies eine Äquivokation ist<sup>1</sup>.

Diese Verschiedenheit der Personen voneinander läßt sich am ehesten mit der Verschiedenheit von »Ich – Du – Wir« vergleichen, insofern sie zwar eine Ordnung, [120>] aber keine Rangordnung impliziert<sup>2</sup>. Das »Ich« ist inchoativ bereits für sich

<sup>1</sup> [119>] Vgl. dazu *Karl Rahner*, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. II, hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln 1967, 317-397. Unsere Auffassung der Trinität als »untereinander verschieden vermittelter Weisen des Selbstbesitzes ein und derselben Wirklichkeit« berührt sich differenzierend mit seiner Terminologie von den »drei distinkten Subsistenzweisen« (S. 389). Ich bin mit ihm auch einig in der konsequenten Zurückführung der ökonomischen Trinität auf die immanente Trinität (S. 328ff). Dennoch stellt der hier vorgelegte Ansatz eine grundlegende Alternative zu dem Karl Rahners dar, insofern bei ihm (vgl. seinen ausdrücklichen Hinweis S. 323) völlig von der Frage abstrahiert wird, in welchem Sinn eine reale Relation Gottes auf das Geschöpf unmöglich ist; m. E. kann jedoch nur auf dem Hintergrund dieser Frage der Zusammenhang zwischen ökonomischer und immanenter Trinität voll zur Darstellung kommen. Rahners Einwände gegen den Personbegriff (S. 385ff) werden beantwortet, wenn man Person vom Selbstbesitz her bestimmt. Es ergeben sich für die Trinität nicht drei Bewußtseine, sondern drei Weisen, wie sich ein und dasselbe Bewußtsein selbst besitzt.

<sup>2</sup> [120>] Diese Analogie wurde bisher am deutlichsten von *Heribert Mühlen*, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963, entfaltet. Mühlen weist darauf hin, daß die sonst gebräuchlichen Vergleiche z. B. mit den Seelenkräften (Augustinus) den Unterschied zwischen Natur und Person nicht beach-

selber verständlich, was der Ursprungslosigkeit der ersten Person Gottes entspricht<sup>1</sup>. Das »Du« ist nicht ohne ein ihm zugewandtes »Ich« zu denken, wie der Sohn nicht ohne den Vater. Das »Wir« ist nicht der Plural von »Ich«, sondern meint die Gemeinsamkeit von »Ich« und »Du«; so geht der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn zugleich aus und ist in Gott das »Wir« in Person.

Der Relationsbegriff der klassischen Trinitätstheologie ist dagegen in Wirklichkeit abgeleiteter und damit uneigentlicher Art. Er meint die vier »Verhältnisse« der drei genannten Relationen der einen göttlichen Wirklichkeit auf sich selbst untereinander: Die erste vermittelt die zweite; die zweite wird von der ersten vermittelt; die erste und zweite zusammen vermitteln die dritte; die dritte wird von der ersten und zweiten zusammen vermittelt<sup>2</sup>. Wo man die Uneigentlichkeit des Relationsbegriffs der klassischen Trinitätslehre nicht beachtet, bleibt die Ursprungslosigkeit des Vaters und die Einheit der Natur beim Reden von den Personen außer Betracht; es bleibt auch unbedacht, inwiefern auf die voneinander schlechterdings verschiedenen Personen der gleiche Personbegriff angewandt werden darf. Nur wenn man die Personen als untereinander verschiedene vermittelte Relationen der einen göttlichen Natur auf sich selbst aussagt, kann man der Notwendigkeit gerecht werden, die Ursprungslosigkeit des Vaters als sein personales Proprium anzusehen: »Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio.«<sup>3</sup> Der Begriff einer zweiten [121>] Relation der göttlichen Natur auf sich selbst, die als Relation ganz von der ersten vermittelt ist, entspricht adäquat der dogmatischen Aussage: »Filius

---

ten und die Verschiedenheit der Personen an einer Verschiedenheit im Bereich der Natur zu erläutern versuchen, was gerade nicht geschehen sollte (§ 1.22). Deshalb bilden die Personworte »Ich-Du-Wir«, geradezu die einzige legitime Vergleichsmöglichkeit.

- <sup>1</sup> Der Vater ist als erste Person bereits dadurch gekennzeichnet, daß ihm keine andere Person vorausgeht. Der Fortschritt der Offenbarung geht von der Erkenntnis Gottes als einer Person, die gleichwohl nicht dem Menschen den Zugang zu personaler Gemeinschaft gewährt, zur Erkenntnis auch der zweiten und dritten Person und nicht etwa von der Einheit des Wesens zur Dreifaltigkeit der Personen, es sei denn in dem Sinn, daß die ursprüngliche Erkenntnis der ersten Person nicht zu personaler Gemeinschaft führen konnte und insofern mit bloßer Wesenserkenntnis gleichzusetzen war. Walter Brugger, *Theologia Naturalis*, Barcelona 21964, n. 157 macht darauf aufmerksam, daß die philosophische Gotteslehre, wenn sie Gott als personal erkennt, von der ersten Person spricht, insofern ihr niemand vorausgeht; vgl. auch Karl Rahner, *Theos im Neuen Testament*, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 61962, 91-167, der nachweist, daß ὁ Θεός im Neuen Testament die erste Person der Trinität bezeichnet und nicht nur für den Vater supponiert (S. 145). Der Auffassung von *Heribert Mühlen*, Person und Appropriation, *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 (1965) 37-57, daß in der philosophischen Gotteserkenntnis »Gott« nur »Bezeichnung einer unbestimmten Gott-Person« (S. 39) sei, ist wohl nicht zuzustimmen.
- <sup>2</sup> Mit der Einsicht, daß der Relationsbegriff der klassischen Trinitätstheologie uneigentlicher Art ist, erübrigt sich eine Fragestellung, die bei *J. Pohle – J. Gummersbach*, *Lehrbuch der Dogmatik I*, Paderborn <sup>10</sup>1952 folgendermaßen formuliert ist: »Noch harret die wichtige Frage einer Lösung, warum die *spiratio activa* zwar eine reale Relation ist, aber trotzdem zu keiner eigenen göttlichen Hypostase oder Person führt« und deshalb nicht zu den subsistenten Relationen gezählt werden könne (S. 449 f).
- <sup>3</sup> Dz-S 1331. Es ist schwer verständlich, warum sich die lateinische Theologie trotz dieser ausdrücklichen Lehre des Konzils von Florenz kaum der Frage gestellt hat, wie man die Ursprungslosigkeit des Vaters als eine ihm allein als Person zukommende Eigenschaft aussagen kann, obwohl sie ihrem Begriff nach keine Relation zu den anderen Personen einschließt. Die eigene Bedeutung der Ursprungslosigkeit des Vaters als Voraussetzung für seine Vaterschaft und die ihm mit dem Sohn gemeinsame Hauchung des Heiligen Geistes wurde in der lateinischen Theologie am ehesten von [121>] *Bonaventura* gesehen (vgl. *Sententiarum L. I, d. 28, a. unicus, q. 1-4*). Obwohl die Ursprungslosigkeit des Vaters als solche keine Relation zu den anderen Personen einschließt, steht sie doch als *unvermittelte* Relation der einen göttlichen Wirklichkeit auf sich selbst in einer »relationis oppositio« zur *Vermitteltheit* der beiden anderen Relationen.

quidquid est aut habet, habet a Patre, et est principium de principio.«<sup>1</sup> Ebenso entspricht auch die Aussage, daß der Heilige Geist eine dritte, von der ersten und zweiten zusammen vermittelte Weise des Selbstbesitzes der göttlichen Natur ist, der dogmatischen Lehre: »Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium.«<sup>2</sup> Daß Vater und Sohn nicht zwei Prinzipien des Heiligen Geistes sind, bedeutet, daß er nicht teils vom Vater und teils vom Sohn ausgeht, sondern nur von jedem ganz und von beiden zugleich ausgehen kann, weil er die Liebe ist, die Vater und Sohn miteinander verbindet.

Das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes ist, wenn es im eigentlichen Sinn als Geheimnis ausgesagt wird, entgegen der verbreiteten Meinung jedenfalls nicht »schwer zu verstehen«. Es ist logisch problemlos und keinesfalls »schwierig« im üblichen Sinn. Sein Geheimnischarakter besteht vielmehr darin, daß außerhalb des Glaubens weder seine Wirklichkeit noch seine bloße Möglichkeit legitim entscheidbar sind. So allerdings übersteigt es alles Begreifen.

Insbesondere ist nicht einzusehen, wieso die Lehre von der Subsistenz der göttlichen Relationen, wenn man sie in bezug auf drei untereinander verschiedenen vermittelte Relationen der einen göttlichen Wirklichkeit auf sich selbst versteht, »schwierig« sein soll. Es ist logisch problemlos, zugleich allerdings logisch unentscheidbar, daß ein und dieselbe Wirklichkeit sich auf verschiedene Weisen selbst besitzt und daß dieser Selbstbesitz nicht akzidentell, sondern substantiell ist. Der angeblichen Schwierigkeit der Lehre von den subsistenten Relationen liegt jenes oberflächliche Wirklichkeitsverständnis zugrunde, das Relationen nur als nachträgliche Inbeziehungsetzung voneinander isolierter Wirklichkeiten zu denken vermag. Nach dem Gesagten ist der übliche Vergleich mit prädikamentalen (also als Akzidens konstituierten) Relationen in der Trinitätstheologie nicht angebracht; sie sind vielmehr als transzendente Relationen zu bezeichnen, d. h. als solche Relationen, die zu ihrem Subjekt nicht akzidentell hinzukommen, sondern mit ihm selbst identisch sind. Es liegt im übrigen nicht im Begriff der transzendentalen Relation, daß sie auf einen von ihr selbst verschiedenen Terminus gehen müsse.

Die von uns für grundlegend wichtig gehaltene traditionelle Lehre von der konstitutiven Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott, welche es dem Geschöpf unmöglich macht, von sich aus personale Gemeinschaft mit Gott zu erreichen, findet in der Trinitätslehre ihre Entsprechung in dem Axiom, daß Gottes Wirken »nach außen« den drei Personen strikt gemeinsam ist: »Operationes Dei ad extra communes sunt.« Gerade an dieser Lehre läßt sich erläutern, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, von Wissen und Glaube trinitätstheologisch begründet ist. Man kann eine geschaffene Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt des Wissens betrachten, d. h., insofern sie ein Werk Gottes »nach außen« ist und unter dieser Hinsicht bereits von der Vernunft als solcher erkannt werden kann. Man kann jedoch die gleiche [122>] Wirklichkeit auch betrachten, insofern sie in eine nur dem Glauben als der vom Heiligen Geist getragenen Erkenntnis zugängliche innertrinitarische Relation aufgenommen ist, d. h., insofern ihr durch den Sohn im Heiligen Geist Zugang zum Vater gewährt ist. Das unter der Hinsicht des Geschaffenseins den drei göttlichen Personen gemeinsame Werk »nach außen« kann unter der Hinsicht seines nur

---

<sup>1</sup> Dz-S 1331.

<sup>2</sup> Ebd.

dem Glauben erkennbaren Aufgenommenseins zugleich als ein Werk »nach innen« bezeichnet werden und steht insofern in Beziehung zu den einzelnen Personen als solchen<sup>1</sup>.

Es geht Ebeling in der lutherischen Unterscheidung zwischen dem »Deus absconditus« und dem »Deus revelatus« um den gleichen Sachverhalt. Das Reden vom »Deus absconditus« meint Gott, insofern er keine »relatio ad extra« hat und deshalb in seinem Sein »extra se« »der sich versagende, sich entziehende Gott« ist, »der Deus maiestatis, der Deus nudus«<sup>2</sup>. Nur wenn das In-sich-Sein Gottes zusammengedacht wird mit seinem extra-se-Sein als einem Abwesendsein, wird erfaßt, was der »Deus absconditus« ist. Umgekehrt »ist der Deus revelatus zwar in ausdrücklichem Sinn Gott extra se: der sich nicht entziehende, sondern hingebende, nicht sich versagende, sondern verheißende Gott, nicht das Schweigen, sondern das Wort Gottes. Aber gerade so macht sich Gott als Gott kund, offenbart er sein Wesen, läßt er in sein Herz hinein sehen. So ist der Deus praedicatus gerade der Gott, wie er in Wahrheit in seipso ist.«<sup>3</sup> Diese Darstellungsweise macht deutlich, daß wir von vornherein von Gott an sich nur sprechen können, insofern wir selbst gänzlich im Bezogensein auf Gott aufgehen, niemals jedoch unter Absehung von unserer eigenen Geschöpflichkeit. Deshalb ist auch Gott so oder so »geradezu der Inbegriff dessen, was den Menschen nicht in der Situation der Neutralität sein läßt«<sup>4</sup>.

Die trinitarische Grundformel, DREI PERSONEN IN EINER NATUR, bestimmt den Aufbau des Credo. Nur auf Grund der Dreifaltigkeit Gottes ist Offenbarung möglich, Gemeinschaft Gottes mit den Menschen durch die Menschwerdung der zweiten Person Gottes und die Einwohnung des Heiligen Geistes, die nicht »appropriative«, sondern »proprie« aufzufassen ist. Die Theologie entspricht deshalb im Anschluß an die Heilige Schrift in der gleichen formalen Begrifflichkeit von der »Sendung« sowohl der zweiten wie der dritten Person Gottes (vgl. Gal 4, 4-6 und Jo passim).

## 2. Die christologische Formel

Die Sendung der zweiten Person Gottes in der Menschwerdung wird in der christologischen Formel ausgesagt: EINE PERSON IN ZWEI NATUREN. In unserer Theologie der Relation kann diese Formel folgendermaßen ausgelegt werden:

<sup>1</sup> [122>] Vgl. G. Philips, *Le Saint-Esprit en nous*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948) 134: »Ce ne seront pas là, pour les personnes divine, de pures relations avec le dehors, puisque aussi bien la grâce nous fait pénétrer réellement *ad intra Dei*. Voilà précisément la différence entre l'ordre purement naturel et l'élévation qui nous unit à Dieu *tel qu'il est en lui-même*.« Vgl. ferner P. Knauer, *Eine dritte dogmatische Grundformel: Eine Person in vielen Personen* (zu dem Buch von H. Mühlen, *Una Mystica Persona*), *Theologie und Glaube* 55 (1965) 290-295 (vor allem S. 294f). – Heribert Mühlen, *Person und Appropriation*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 (1965) 37-57, spricht von einer »innertrinitarischen Vermittlung des Schöpfungsaktes« (S. 55). Dies ist durchaus zu bejahen, da wir im Glauben die Welt als in Christus geschaffen erkennen; die Aussage bliebe jedoch ungenügend, solange man nicht mit G. Philips von einer Aufnahme des Geschöpfes selbst »ad intra Dei« spricht.

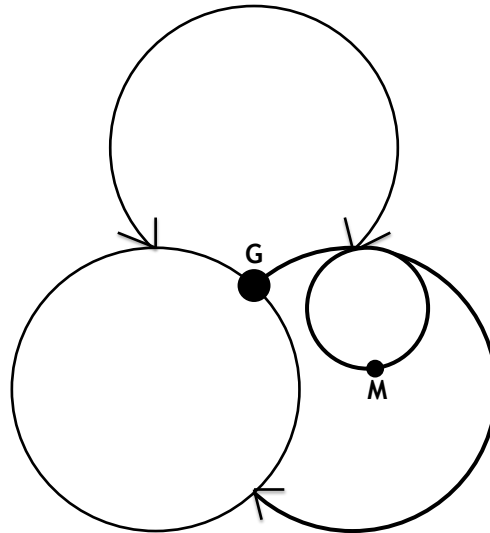
<sup>2</sup> ZThK 62 (1965) 112.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> *Cognitio* 317.

[123>] Was sonst das Personsein eines Menschen ausmacht und im Substantiellen die Möglichkeit der bewußten Selbstverfügung, der akzidentiellen »reditio completa«, begründet, ist hier aufgenommen in einen Selbstbesitz der Wirklichkeit Gottes.

Zum menschlichen Personsein »fehlt« Jesus nur das *In-sich-selbst-abgeschlossen-Sein* dessen, wodurch sonst menschliches Personsein konstituiert wird<sup>1</sup>. So ist un-



sere Auffassung von Personsein insofern der skotistischen ähnlich, als Person negativ als das In-sich-selbst-abgeschlossen-Sein personalen Selbstandes zu bestimmen ist; jedoch schließt diese Bestimmung auch die Positivität personalen Selbstandes ein, so daß Personsein also nicht als reine Negativität angesehen werden kann. Daher kommt Jesus auch in seiner Menschheit wirklicher menschlicher Selbstbesitz zu, nur daß dieser nicht in sich selbst abgeschlossen, sondern in einen göttlichen Selbstbesitz aufgenommen ist. Unbeschadet der Personseinheit Christi ist es deshalb möglich, virtuell zwischen seinem menschlichen und seinem göttlichen Subjektsein *in personalem Sinn* zu unterscheiden. Wenn es Lk 22, 42 heißt: »Vater, wenn du willst, dann laß diesen Kelch an mir vorübergehen; doch nicht mein Wille, sondern der deine geschehe«, so wird an dieser Stelle »mein« und »dein« Wille personal unterschieden, jedoch in einer Gegensätzlichkeit, die so nicht zwischen den göttlichen Personen als solchen bestehen kann<sup>2</sup>. Es ist wiederum logisch problemlos, von der Aufnahme einer geschaffenen Relation in eine ungeschaffene zu sprechen bzw. anzunehmen, daß

<sup>1</sup> [123>] Das personkonstituierende In-sich-selbst-abgeschlossen-Sein personalen Selbstandes steht nicht im Gegensatz zur sich selbst hingebenden Offenheit für ein personales Gegenüber, sondern stellt vielmehr deren Ermöglichung dar, weil Gemeinschaft das Unterschiedensein der Personen erfordert.

<sup>2</sup> Vgl. des näheren die Ausführungen von M. J. Scheeben. Handbuch der katholischen Dogmatik, 5. Buch, Erlösungslehre, 1. Halbband, 2. Aufl. hrsg. v. C. Feckes, Freiburg 1954, § 236. Dieses Kapitel ist überschrieben: »»Christus« als ein besonderes Subjekt von Attributen neben »Gott« oder als eine von Christus selbst als Gott relativ und virtuell verschiedene Person. Nähere Bestimmung des Subjektsbegriffes beim Menschen Christus und die mannigfaltige Fassung dieses Subjektes in Hinsicht auf seine Funktionen und Prädikate« (S. 288). Scheeben versucht zu begründen, daß Christus *als Mensch* sowohl als »in persona servi« wie als »in persona Domini« handelnd aufgefaßt werden kann, was den zwei verschiedenen »Ständen« Christi, nämlich seiner Niedrigkeit und seiner Erhöhung entspricht (S. 302). Diese Unterscheidungen werden in einer »Theologie der Relation« leichter verständlich.

dann ein und die-[123>]selbe Relation mit zwei voneinander real verschiedenen Subjekten real identisch sein kann.

Wie kommen wir zu einer solchen Aussage der Personeneinheit von Gott und Mensch? Weil das Kommen Jesu das Kommen des Glaubens bedeutet, in dem wir an dem Verhältnis Jesu zum Vater Anteil gewinnen, nämlich Zugang zu Gott, bekennt der Glaube vom historischen Jesus, daß er selbst der von Ewigkeit her geliebte Sohn Gottes ist. Nur als der selbst von Gott ursprünglich Geliebte vermag er uns zu offenbaren, daß wir mit ihm mitgeliebt sind. Deshalb bekennen wir ihn als wahren Menschen und als wahren Gott. Auch diese Aussage zu verstehen ist keineswegs »schwierig«. Schwierig ist sie nur, solange sie in ein unangemessenes Vorverständnis eingepaßt werden soll. Die Gottwerdung Gottes ist als Menschwerdung Gottes, wenn man sie im Sinn Jesu versteht, »in sich widerspruchlos und klar wie eine leuchtende und im Leuchten sich verzehrende Kerze«<sup>1</sup>.

Durch das Kommen Jesu wird erkannt, in welcher Weise Gott die Welt von Anfang an liebt. Es könnte deshalb scheinen, daß die Menschwerdung der zweiten Person Gottes nur für unser *Erkennen* von der Liebe Gottes bedeutsam ist, aber zu dieser Liebe selbst nichts Neues hinzubringt. Tatsächlich kann Gott die Welt nicht in noch höherem Maße lieben, als er sie von Anfang an liebt: Sie ist hineingeschaffen in das Gegenüber des Sohnes zum Vater. Aber wird dann nicht die Menschwerdung der zweiten Person Gottes bedeutungslos, wenn in ihr doch nur diejenige Liebe Gottes zur Welt erkannt werden kann, die auch im voraus zur Menschwerdung besteht? Was geschieht Neues, wenn die Menschwerdung ausschließlich dem Erkennbarwerden der im voraus zu ihr bestehenden Liebe dient? Zur Beantwortung einer solchen Frage ist zu beachten, daß das Geliebtwerden der Welt durch Gott von sich selbst her darauf ausgerichtet ist, erkennbar zu werden. So ist einerseits die Menschwerdung der zweiten Person Gottes nicht anders verstehbar als so, daß sie nichts als die Offenbarung der verborgen schon immer bestehenden Liebe Gottes zur Welt ist; aber andererseits ist auch diese verborgen schon immer bestehende Liebe nicht anders zu verstehen als so, daß sie von Anfang an auf ein solches Erkennbarwerden, auf ihr Offenbarwerden in Jesus Christus hindrängt. In diesem Sinn ist schließlich auch der Glaube als das Zum-Ziel-Kommen dessen, was in Jesus geschehen ist, nur das endgültige »fieri« eines »factum esse«, so daß das Geschehen selbst und sein Erkannntwerden ineinander verschränkt sind<sup>2</sup>. Daß die Menschwerdung also auf Grund des In-Christus-Geschaffenseins der Welt notwendig ist, ist natürlich eine Glaubensaussage, deren Wahrheit nur dem Glauben selbst zugänglich ist und genausowenig aus dem Geschaffenen als solchen erkannt werden kann, wie dessen In-Christus-Geschaffensein aus ihm selbst zu erkennen ist.

*Geschichtlich* ist also das wirkliche Offenbarwerden dessen, daß die Welt von Gott mit der gleichen unbedingten Liebe mitgeliebt ist, mit der er von Ewigkeit her seinem eigenen Sohn zugewandt ist, nämlich im Heiligen Geist. Das Heil hängt aber daran daß diese Liebe in sich selbst *nicht geschichtlich* bedingt ist. Geschichtlichkeit und Ewigkeit sind hier in Unterscheidung zusammenzudenken, wenn man nicht beides zugleich verlieren will. [125>]

<sup>1</sup> [124>] Gebet 33.

<sup>2</sup> Luther hat dies so ausgedrückt: »Quamdiu enim non cognoscitur aliquid esse factum, nondum ei vel apud eum factum est, fit autem apud eum, quando cognoscitur factum esse« (WA 3; 435,37ff). Vgl. ZThK 48 (1951) 228.

## 3. Die ekklesiologische Formel

Glauben ist Erfülltsein vom Heiligen Geist, der der Geist Christi ist. Im Glauben bekennen wir den Heiligen Geist als ein und denselben in Christus und in den Christen: EINE PERSON IN VIELEN PERSONEN<sup>1</sup>. Wie der Heilige Geist in Gott das »Wir« in Person ist, so trägt er auch jedes wahre menschliche »Wir« und erfüllt jede wirkliche menschliche Liebe durch seine Gegenwart. Dies zu glauben und zu verkünden, ist das Geschehen von Kirche<sup>2</sup>. Die Funktion des Heiligen Geistes in der Kirche, in der er Personen miteinander verbindet, entspricht seiner innertrinitarischen Proprietät als der gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn. Des genaueren offenbart sich der Heilige Geist im Geschehen von Kirche als die zurückkehrende Liebe des Sohnes zum Vater<sup>3</sup>. Der Heilige Geist als die diese zurückkehrende Liebe des Sohnes ermöglichende Liebe des Vaters zum Sohn offenbart sich in dem, was der Glaube von Maria bekennt<sup>4</sup>. In Maria wird der Heilige Geist als die Liebe offenbar, mit der der Vater den Sohn zu uns sendet. [126>]

<sup>1</sup> [125>] Vgl. dazu die dogmatische Konstitution über die Kirche n. 7,7: Christus »dedit nobis de Spiritu suo, qui unus et idem in Capite et in membris existens, totum corpus [...] vivificat.« Man wird die entscheidende theologische Bedeutung des II. Vaticanums in seiner Lehre über den Heiligen Geist sehen dürfen. – Die obige Formel wurde erstmals von *Heribert Mühlen* als dritte dogmatische Grundformel entfaltet. Sie steht in Entsprechung zur trinitarischen Formel von Nizäa und zur christologischen Formel von Chalzedon. Mühlen konnte überzeugend zeigen, wie diese Formel die verschiedenen Bilder für die Kirche in einer Grundvorstellung zusammenfaßt: Weil der Heilige Geist *eine* Person in vielen ist, wird die Kirche als der von ihm beseelte »Leib« Christi bezeichnet; weil der Heilige Geist eine Person in *vielen* Personen ist, wird die Kirche das »Volk« Gottes genannt; weil er *anders in Christus* als in seinem Ursprung und *anders in den Christen*, die ihn empfangen, gegenwärtig ist, wird die Kirche im Gegenüber zu Christus als »Braut« Christi bezeichnet. Vgl. *Heribert Mühlen*, *Una Mystica Persona*, Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, München <sup>2</sup>1967.

<sup>2</sup> Vgl. in der dogmatischen Konstitution über die Kirche n. 7,3: »Idem Spiritus per se suaque virtute atque interna membrorum connexione corpus unificans, caritatem inter fideles producit et urget.« Damit ist die Gegenwart des Heiligen Geistes *selbst* ausgesagt.

<sup>3</sup> M. E. hat Ebeling deshalb nicht recht, wenn er es in Auseinandersetzung mit *W. H. van de Pol*, *Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung*, Einsiedeln 1956, S. 304, für eine die katholische Lehre nicht genau wiedergebende Ausdruckweise hält, daß die Kirche Gegenstand des Glaubens ist; er meint, die Kirche gelte in der katholischen Lehre nur als »Glaubensregel« (Tradition 205). Die Kirche ist aber gerade dadurch für den Glauben konstituiert, daß der Heilige Geist ihr Lebensprinzip ist. Es ist allerdings wahr, daß diese Bedeutung der Kirche als Glaubensgegenstand erst durch das II. Vaticanum in helles Licht getreten ist.

<sup>4</sup> Ebeling weist mit Recht auf die in der katholischen Theologie bisher kaum beachtete Tatsache hin, daß Maria in der katholischen Lehre einerseits geradezu an die Stelle des Heiligen Geistes tritt, wenn man etwa sagt: »Niemand kommt zum Vater, denn durch Christus; niemand kommt zu Christus, denn durch Maria«, andererseits damit auch an die Stelle der Kirche tritt, von der es nach Cyprian heißt: »Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem« (vgl. Tradition 179). Es wäre in diesem Zusammenhang auch die erstaunliche Tatsache zu erwähnen, daß einige der in der Kirchenkonstitution des II. Vaticanum für Maria gebrauchten Titel, nämlich »Advocata«, »Auxiliatrix«, »Adiutrix« (n. 62,3), Übersetzungen des Wortes *παράκλητος* sind. Der Grund für eine solche Entsprechung ist darin zu sehen, daß sich der Heilige Geist in Maria als die Liebe des Vaters zum Sohn und in der Kirche als die zurückkehrende Liebe des Sohnes zum Vater offenbart. Darin ist es auch begründet, daß im Credo der Heilige Geist bereits im christologischen Teil im Zusammenhang mit Maria erwähnt wird: »Empfangen vom Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau.« Vgl. *Heribert Mühlen*, *Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II*, *Catholica* 20 (1966) 19-53), sowie *R. Laurentin*, *Esprit Saint et théologie mariale*, *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 26-42.

## DRITTER HAUPTTEIL

## ZUR FRAGE NACH DER »GLAUBENSBEGRÜNDUNG«

Der erste Teil unserer Untersuchung war der Frage nach den Voraussetzungen des Glaubens gewidmet. Die eigentliche Voraussetzung des Glaubens ist der Mensch selbst. Der Glaube will verstanden sein als etwas, »was jeden Menschen als Menschen betrifft, wozu er gerufen ist aus keinem andern Grund als dem, daß er Mensch ist, und um dieses seines Menschseins willen«<sup>1</sup>. Daß der Mensch Voraussetzung des Glaubens ist, will jedoch nicht so verstanden werden, als käme der Glaube nur als etwas Ergänzendes, Zusätzliches zum Menschsein hinzu. Auf der andern Seite wäre es die Auflösung des Glaubens, wenn man ihn aus dem Menschsein des Menschen herzuleiten versuchte. Der Glaube will noch einmal als Alternative zu solchen Alternativen, wie sie dem Menschen von sich aus denkbar sind, verstanden werden.

Deshalb war, bevor die Frage nach der Glaubensbegründung in Angriff genommen werden konnte, zunächst weiter zu fragen, worum es im Glauben überhaupt geht. Das eigentliche Thema des Glaubens ist das Geliebtwerden des Menschen durch Gott<sup>2</sup>, was jedoch nur recht verstanden wird, wenn man dabei das Gottsein Gottes anerkennt und nicht Gott zu einem Stück Weltwirklichkeit macht. Das Geliebtwerden des Menschen durch Gott kann nur verstanden werden als sein Hineingenommensein in ein Gegenüber von Gott zu Gott, wie es von Gott her allein – durch das Wort allein – dem Glauben allein erkennbar wird. Die für das Verständnis des Glaubens notwendige hermeneutische Konzentration auf Gott, Wort und Glaube steht in innerer Entsprechung zum Grundgeheimnis des Glaubens, der Dreifaltigkeit Gottes. Alle Inhalte des Glaubens entfalten nur, was es bedeutet, daß Gott sich durch sein Wort dem Glauben schenkt. Der Inhalt von Offenbarung ist mit dem Geschehen von Offenbarung identisch.

Die weitere Frage nach einer Begründung solchen Glaubens – mit welchem Recht darf man dem Wort der christlichen Verkündigung Glauben schenken? – ist von dem her zu interpretieren, was begründet werden soll. Was als Glaubensbegründung in Frage kommen soll, muß dem Wesen des zu begründenden Glaubens entsprechen. Die Frage nach einem im voraus zur Glaubenszustimmung zugänglichen Beweis für die Wahrheit des zu Glaubenden verriet bereits ein fundamentales Mißverständnis in bezug auf das, worum es in der christlichen Verkündigung geht. Wenn Glauben die vom Heiligen Geist getragene Gotteserkenntnis ist, dann würde ein mit irdischen Mitteln zu beweisender Glaube nicht in diesem Sinn des Ausschließlichkeitsverhältnisses zu Gott »glaub«-würdig sein. Denn wie sollte es möglich sein, aus weltlicher Wirklichkeit als solcher Gottes Selbstmitteilung an sie zu erkennen? [128>]

Die einzige Alternative zu der Vorstellung eines zu beweisenden Glaubens, die vom Wesen des Glaubens her abgelehnt werden muß, weil sie Gott wie eine welthafte Wirklichkeit denkt, scheint nun ein willkürlicher Glaube zu sein, der ebenfalls vom Wesen des Glaubens wie vom Wesen des Menschen her nicht annehmbar ist. Eine dritte Möglichkeit ist dem Menschen von sich aus nicht denkbar. Auch ein Kompromiß

---

<sup>1</sup> [127>] Wesen 103f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 132.



vermag nicht weiterzuhelfen. Es ist Sache der Verkündigung selbst, dem Menschen einen Ausweg aus diesem Dilemma zu zeigen und ihm angesichts aller Alternativen die ihm von sich aus denkbar sind, eine andere Alternative zu eröffnen. Denn der Glaube ist nicht in vorgegebene Alternativen einzuordnen, sondern versetzt gleichsam an einen dritten Ort<sup>1</sup>.

Dies geschieht dadurch, daß die Glaubensverkündigung den Menschen so *in* die Alternative von Glaube und Unglaube stellt, daß der Glaube sich selbst durch seinen Gegensatz zum Unglauben begründet, indem er den Unglauben als grundlos, obwohl er nach seinen eigenen Prämissen einer welthaften Begründung bedarf, und damit als willkürlich erweist. Nur im Vergleich von Glauben und Unglauben, insofern sie einen schroffen Gegensatz bedeuten, der keine dritte Möglichkeit zuläßt, ist zu zeigen daß man gegen einen nicht beweisbaren, sondern nur zu glaubenden Glauben keinen stichhaltigen Einwand erheben kann. Allerdings kommt alles darauf an, daß die Scheidelinie zwischen Glaube und Unglaube an der richtigen Stelle angesetzt wird.

Wir gehen im folgenden zunächst auf die Bedeutung des Gegensatzes von Glaube und Unglaube ein, um daran aufzuweisen, daß der zur Klarheit seiner selbst gelangte Unglaube sich durch seine Grundlosigkeit als willkürlich erweist, während umgekehrt die Unbeweisbarkeit der Wahrheit des Glaubens seinem Wesen und seinem Selbstverständnis entspricht und in Wirklichkeit geradezu die entscheidende Bedingung und das Kriterium seiner Glaubwürdigkeit darstellt.

## I. Die Alternative von Glaube und Unglaube

Die eigentliche Aufgabe, die mit der Verantwortung des Glaubens gestellt ist, besteht darin, den Glauben auf seinen Gegensatz zum Unglauben hin zu interpretieren. »Will ich die Sprache des Glaubens recht verstehen und interpretieren, so muß der Widerstreit an den Tag, den die Sprache des Glaubens in sich birgt, und klarwerden, wo der Sieg des Glaubens über den Unglauben erwartet wird. Eine Aussage, die nicht als Kampfaussage interpretiert ist, ist nicht Glaubensaussage. Ein Wort, das nicht als Schwert gegen den Unglauben geführt werden kann, kann nicht Wort Gottes sein.«<sup>2</sup>

### A) Das Glaubensärgernis an falscher Stelle

Die Grundschwierigkeit der Verkündigungssituation heute besteht nach Ebeling darin, »daß die Klarheit verbreitende letzte Alternative«, nämlich der Gegensatz von Glauben und Unglauben, »unter Unverständlichem verschüttet ist, so daß das konfessorische Drängen auf Entscheidung vielfach nur Mißverstehen erzeugt und die rechte Ent-[129>]scheidung zwischen Glauben und Unglauben verhindert, statt sie zu fördern«<sup>3</sup>. Wer den Glauben verantworten will, muß darauf aus sein, ihn auch vom christlich verbrämten Unglauben zu unterscheiden. »Nicht alles, was sich für Glaube hält oder für Glaube gehalten wird, ist Glaube. Es gibt Unglaube im Gewande des

<sup>1</sup> [128>] Vgl. Luther 84.

<sup>2</sup> Wesen 175. Das »nicht« im ersten Satzteil wurde in »recht« nach der Ausgabe Tübingen 1959, 238 korrigiert.

<sup>3</sup> [129>] Wort 430.

christlichen Glaubens. Darum bedarf es Kriterien für das, was wirklicher Glaube ist im Unterschied zum Scheinglauben.«<sup>1</sup>

Das auffälligste Symptom solchen Scheinglaubens besteht darin, daß er nicht zum Denken und zur Verantwortung bereit ist, sondern sich in ein Getto verschließt. »Der Glaube, der das Denken scheut, ist fromm getarnter Unglaube«, wie auch umgekehrt der Unglaube, der das Denken scheut, als ein Pseudoglaube anzusehen ist<sup>27</sup>. »Glaubenden und Nichtglaubenden ist weithin der gleiche Vorwurf zu machen: daß sie nicht denken und darum verhindern, in Wahrheit das zu sein, wofür sie sich halten.«<sup>3</sup> Man mag etwa über das niedrige Niveau und die Primitivität atheistischer Propaganda im Osten erschrecken. »Das Entsetzliche daran ist aber dies, daß hier etwas mit giftigem Spott aufs Korn genommen wird, was lange genug christlicher Unverstand für zum Wesen des christlichen Glaubens gehörig gehalten hat und Z. T. noch dafür hält, vielleicht sogar unter diesen Angriffen erst recht als wesentlich meint verteidigen zu müssen. All die alten Fragen über Bibel und Naturwissenschaft, die doch längst ausgestanden sein sollten, gewinnen nun plötzlich eine traurige Virulenz.«<sup>4</sup> Ebeling erläutert dies am Beispiel der Diskussion über die Abstammungslehre. Die gesamten Rückzugsgefechte gegenüber der prähistorischen Forschung stellen ein »tragikomisches Kapitel der Theologiegeschichte«<sup>5</sup> dar. Glaube und Vernunft wurden als zwei Größen auf derselben Ebene gesehen, die sich gegenseitig den Raum streitig machen oder sich gegenseitig ergänzen, indem der Glaube als Ersatz für fehlende Vernunftseinsicht auftritt. Ein so mißverständener Glaube, der in Wirklichkeit Unglaube ist, kann sich natürlich von einer Schwächung der Vernunft nur Vorteil versprechen. Er macht sich selbst der Vernunft zum Gesetz und vermag deren legitime Autonomie nicht anzuerkennen<sup>6</sup>. So wird der Glaube vom Verstehen nicht nur getrennt, sondern Unverstand und Verzicht auf Verstehen werden mit dem Glauben verwechselt<sup>7</sup>.

Daß ein solcher Glaube, der der Verstehensfrage ausweicht, kein wirklicher Glaube sein kann, zeigt sich des weiteren daran, daß er mit Angst gepaart ist. »Eine dem Glauben widersprechende Ängstlichkeit ist heute zu einem bedenklichen Symptom des Christlichen geworden.«<sup>8</sup> »Verkrampfte Ängstlichkeit und innere Unwahrhaftigkeit«<sup>9</sup> verraten wie es um diesen »Glauben« bestellt ist. Es gibt tatsächlich Anlaß zur Sorge, ob die davon inspirierte Glaubensverkündigung wirklich noch Verkündigung ist<sup>10</sup>. Sie stellt eher bereits eine Art Gegenpropaganda dar. Jedenfalls bleibt sie das gewiß machende Zeugnis dem heutigen Menschen schuldig als einem Feind, den sie nicht zu [130>] lieben vermag<sup>11</sup>. Der Glaube wird in ein »Glauben des Unglaubwürdigen, ein Für-historisch-Halten dessen, was man nicht mit gutem Gewissen dafür halten kann«, verkehrt<sup>12</sup>. Anstatt wirklichen Glaubens wird die Aneignung von Glaubensvorstellungen verlangt, die, wer gewissenhaft urteilt, nur als nichtig bezeichnen kann<sup>13</sup>. Die so geforderte Anpassung an das Denken vergangener Zeiten vermag nur

<sup>1</sup> Glauben 7.

<sup>2</sup> Wort 395.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Wesen 15.

<sup>5</sup> Zeit 348.

<sup>6</sup> Vgl. Wort 110.

<sup>7</sup> Wesen 15.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Theologie 6.

<sup>10</sup> Ebd. 1.

<sup>11</sup> [130>] Ebd. 6.

<sup>12</sup> Wesen 43.

<sup>13</sup> MPTH 52 (1963) 17.

einen trügerischen Gegensatz zur eigenen Zeit zu erzeugen und verschleiert erst recht den wahren Gegensatz, in dem der Glaube zu jedem Zeitverständnis steht<sup>1</sup>. Damit ist man an falscher Stelle engagiert und gewissermaßen theologischer Werkgerechtigkeit verfallen, die das eigentlich Notwendige schuldig bleibt<sup>2</sup> »Das gab Anlaß zu tragischen Fehlurteilen. Im Namen des Glaubens, faktisch aber zum Schutz einer im Vergehen begriffenen Zeit wurden irrige Verbotstafeln errichtet. Und im Namen des Unglaubens wurden Grenzen überschritten, die als Produkt des Kleinglaubens dazu provoziert hatten, sie als Erzeugnis des Glaubens mißzuverstehen und ihre Mißachtung als Tat des Unglaubens zu bejahen. Dieser Unglaube aber war nicht im klaren über sich selbst, weil es an klarer Bezeugung des Glaubens mangelte.«<sup>3</sup>

Eine Glaubensverkündigung, die sich in dieser Weise der Verstehensfrage entzieht, hat kein Recht, sich auf den Skandalon-Charakter des Kerygmas zu berufen. »Unverstandenes Kerygma verhindert gerade das legitime Skandalon und verursacht Ärger an falscher Stelle. Unverstandenes Kerygma entbehrt des echten Entscheidungscharakters«<sup>4</sup>, d. h., in ihm kann der Gegensatz von Glaube und Unglaube nicht zur Klarheit gelangen<sup>5</sup>. Die »Übervernünftigkeit« des Glaubens ist ebensowenig als Alibi zu betrachten<sup>6</sup>, wie man der Verstehensfrage »durch vorschnellen Rekurs auf den Heiligen Geist«<sup>7</sup>, also durch die illegitime Entgegensetzung von Verstehen und Heiligem Geist, ausweichen kann. Hermeneutik steht gerade nicht in Konkurrenz zum Heiligen Geist<sup>8</sup>.

Wo sich die Verkündigung des Glaubens der Verstehensfrage nicht stellt, entsteht ein solches Zerrbild des Glaubens, daß man ihm gegenüber dem sogenannten Un-[\[131>\]](#)glauben nur recht geben kann<sup>9</sup>. Es ist eher »ein Zeichen moralischer Gesundheit, wenn gegen diese verzerrte und depravierte Gestalt des Glaubens im Namen der Vernunft Stellung genommen wird«<sup>10</sup>. Das Schlimme an dieser Alternative ist aber, daß gerade so der Nichtglaubende letztlich »ein Betrogener ist, den ein ver-

---

<sup>1</sup> Heil 11.

<sup>2</sup> ZThK 62 (1965) 107.

<sup>3</sup> Gott 29f.

<sup>4</sup> Theologie 45 f.

<sup>5</sup> Ebeling (ebd.) erläutert diesen in christologischem Zusammenhang stehenden Hinweis durch ein Zitat von R. Bultmann, *Kerygma und Mythos II*, 190: »Auf der gleichen Ebene liegt es, wenn, wie man es gelegentlich in einer Predigt am Trinitatis-Sonntag hören kann, von dem für menschliches Denken und Verstehen unbegreiflichen Geheimnis der Trinität geredet wird, wobei der Begriff des Geheimnisses im Sinne des objektivierenden Denkens verstanden ist. Die Trinität ist dann zu einem bloßen X geworden, unter dem sich weder der Prediger noch die Hörer etwas denken können; sie reproduzieren bzw. akzeptieren nur eine unverständliche dogmatische Formel der Tradition. Gottes Geheimnis ist kein X, weder ein zu enträtselndes noch ein definitives.« Im gleichen Zusammenhang sagt Bultmann: »Die Entmythologisierung will, als existentielle Interpretation, gerade das wirkliche Geheimnis Gottes in seiner eigentlichen Unbegreiflichkeit deutlich machen, verständlich machen. Verstehen ist etwas anderes als rational erklären.« Dieser Hinweis scheint mir für das Recht existentialer Interpretation grundlegend wichtig zu sein: Es liegt Bultmann völlig fern, den Glauben rational erklären zu wollen.

<sup>6</sup> Vgl. Glauben 8.

<sup>7</sup> Theologie 38.

<sup>8</sup> KidZ 20 (1965) 484 B.

<sup>9</sup> [\[131>\]](#) Vgl. Wort 389 und 395.

<sup>10</sup> Wort 111.

worrener Glaube in einen verworrenen Unglauben hineingetrieben hat und darin festhält – nur daß der verworrene Unglaube sehr wahrscheinlich ebenso wie der verworrene Glaube tatsächlich Unglaube ist«<sup>1</sup>.

Es gibt ein erschütterndes Schuldkonto der Kirchen in bezug auf die Entstehung dieser Situation<sup>2</sup>. Man braucht nur daran zu denken, »wie sich die Kirchen beider Konfessionen, gewiß mit Unterschieden, jedoch unterschiedslos schuldig, im Namen des christlichen Glaubens gegen unzweifelhaft wahre, zwangsläufig sich schließlich doch durchsetzende Einsichten gesträubt, das Recht auf freie Forschung unterdrückt, die Gewissen irregeführt, das unumgängliche Glaubensärgernis an ganz falscher Stelle statuiert und dadurch sowohl das Glaubensverständnis wie die Liebe zur Wahrheit, die Wahrhaftigkeit in Verwirrung gebracht haben«<sup>3</sup>. Wie oft in der Kirchengeschichte sind falsche Skandale, »sei es nun der Skandal der gespaltenen Christenheit, sei es der Skandal einer religiös getarnten Weltlichkeit, sei es der Skandal einer religiös gerechtfertigten Preisgabe an nackte Weltlichkeit« an die Stelle des »echten Skandalon des Kreuzes« getreten<sup>4</sup>!

Weil also das Christentum in vielfacher Weise in die Vorgeschichte des modernen Atheismus verwickelt ist, ist bei der Auseinandersetzung vor allem darauf zu achten, wieviele an diesem Atheismus nur die berechtigte Ablehnung eines falschen Glaubensverständnisses ist. Man wird deshalb »sagen dürfen, daß eine in direkter Antithese zu atheistischer Äußerung formulierte Glaubensaussage zumeist mißverständlich, wenn nicht falsch sein wird«<sup>5</sup>. Die direkte Antithese zum modernen Atheismus ist gerade das von ihm vorausgesetzte Zerrbild des Glaubens, in dem Gott als ein Stück Weltwirklichkeit vorgestellt wird. Es kommt deshalb alles darauf an, den wirklichen Glauben als Alternative zu beidem zur Sprache zu bringen. Anderenfalls wird die eigentliche Begegnung des Glaubens mit dem Atheismus immer wieder durch gegenseitige Mißverständnisse verstellt. Es läßt sich »durch eine Fülle konkreter Beispiele belegen, wie der Atheismus gegen ein Zerrbild von Gottesglauben, aber auch umgekehrt zumeist der Christ gegen ein Zerrbild von Atheismus polemisiert«<sup>6</sup>. Zumindest sollte von [132>] christlicher Seite gründlich bedacht werden, warum das Christentum gegenüber dem Atheismus »vielfach Anlaß gibt, es mit Denkmüdigkeit, engherziger Moral oder Bigotterie zu verwechseln«<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Wort 396. Warum schränkt Ebeling ein, daß der verworrene Unglaube nur »sehr wahrscheinlich« tatsächlich Unglaube ist? Es scheint nach seiner Auffassung auch im voraus zur Verkündigung einen unter dem Unglauben »verborgenen« Glauben zu geben, wie ja auch ein sich selbst als Unglaube behauptender Unglaube erst da entstehen kann, wo er mit einer solchen Glaubensverkündigung konfrontiert ist, in der die Alternative von Glaube und Unglaube zur Klarheit gebracht wird. Deshalb kann Ebeling auch sagen, daß »unsere Sorge dem Menschen gilt, der – wissentlich oder nicht – auf die Verkündigung wartet« (Theologie 2). Gerade um den Glauben vom Unglauben zu scheiden, ist die Glaubensverkündigung nötig. Es liegt hier eine Berührung zu Karl Rahners Theorie vom »anonymen Christentum« vor (vgl. *Klaus Riesenhuber*, Der anonyme Christ, nach Karl Rahner, Zeitschrift für katholische Theologie 86 [1964] 286-303).

<sup>2</sup> Wort 389.

<sup>3</sup> Wesen 75f.

<sup>4</sup> Ebd. 25.

<sup>5</sup> MPTH 52 (1963) 17.

<sup>6</sup> Ebd. 17f.

<sup>7</sup> [132>] MPTH 52 (1963) 18. Wenn *Gerhard Szczesny*, Die Zukunft des Unglaubens, München <sup>2</sup>1959, S.220, das Christentum mit Zynismus, Oberflächlichkeit und Stumpfsinn identifiziert, so trägt für Ebeling die Fahrlässigkeit der Christen in bezug auf das Verhältnis von Glaube und Verstehen daran die Schuld, daß ein solcher Eindruck entstehen kann. Das heutige Christentum entspreche weitgehend diesem Bild, so daß man der entsprechend schonungslosen Kritik nur recht geben könne (Wort 391).

Diese Erwägungen zur Frage der falsch angesetzten Alternative von Glaube und Unglaube, wodurch der Glaube selbst zu einer Form des Unglaubens wird, mögen weitgehend formal erscheinen. Dies ist jedoch notwendig, um das hermeneutische Problem in größerer Schärfe zum Bewußtsein zu bringen: Jede Glaubensaussage ist von der Gefahr bedroht, nicht im Sinn des Glaubens, sondern im Sinn des Unglaubens verstanden zu werden, jedoch so, daß dieser Unglaube seinen Gegensatz zum Glauben nicht deutlich erkennt. Deshalb ist bei jeder Glaubensaussage zu fragen, wodurch sich ihr rechtes Verständnis von einem falschen Verständnis abhebt. Inhaltlich wurden die möglichen Mißverständnisse bereits in den vorangehenden Kapiteln erläutert. Sie sind Produkte mythologischen Denkens, das Gott und Welt monophysitisch unter den gleichen Wirklichkeitsbegriff subsumiert, anstatt das Verhältnis von Gott und Welt in ihrer Unterscheidung begründet zu sehen.

Allen falschen Vorstellungen vom Glauben ist jedoch dieses eine gemeinsam, daß sie den Glauben in ein ihm vorgegebenes Selbstverständnis des Menschen einzuordnen versuchen, das selbst nicht in Frage gestellt wird. Für die Frage nach der Gewißheit die die Grundfrage des Menschen ist, wird »stillschweigend Selbstgewißheit zur selbstverständlichen Voraussetzung gemacht«<sup>1</sup>. Der Glaube wird dazu mißbraucht, Gott als den zu verstehen, »der uns das gäbe, was das Allergottloseste wäre, nämlich eine restlos gesichert, festgegründete, unerschütterlich fundamentierte Existenz in dieser Welt«<sup>2</sup>. Was Gott der Welt zu gewähren vermag, wird als »die Bestätigung und Erfüllung vorhandener Wünsche und Sehnsüchte«<sup>3</sup> verstanden. Gerade dieses »dem Menschen selbstverständliche Heilsverständnis ist der verborgenste, aber wirksamste Infektionsherd seiner Heillosigkeit«<sup>4</sup>.

Dadurch, daß man versucht, den Glauben in ein vorgegebenes Schema einzuordnen, erscheint er notwendig als bloße Ergänzung, als »etwas Zusätzliches zum Menschsein«<sup>5</sup>. Dann wäre wirklich zu fragen, wieso ein solcher Überbau notwendig sein soll. Der Streit ginge gar nicht um den Menschen, sondern um den Glauben als eine Zutat zum Menschen. »Dann schiene es so, als handelte es sich um irgendein Spezialanliegen, das die einen vertreten, während die andern sich ihm versagen, so jedoch, daß sie nur etwas Zusätzliches nicht übernehmen. Der Glaube wäre dann etwas Zufälliges am Menschsein, eine der unendlich vielen menschlichen Möglichkeiten. Er wäre, strenggenommen, etwas Überflüssiges, eine Art Luxus, den zwar die einen als unentbehrlich betrachten, auf den aber die andern keinen Wert legen, ohne etwas zu entbehren. Der Glaube hätte dann nur mit einem bestimmten Wirklichkeitssektor zu [133>] tun, für den sich zu interessieren nun einmal nicht jedermanns Sache ist.«<sup>6</sup> Der Mensch ohne den Glauben wäre dann »der rein vernünftige Mensch«<sup>7</sup>. Der Glaube würde erst da beginnen, wo die Vernunft versagt, aber die Vernunft wäre sein Fundament. Wenn der Glaube sich in diesem Sinn mißversteht, ist das Unternehmen einer Verantwortung des Glaubens hoffnungslos zum Scheitern verurteilt. Der Glaube entbehrte des Entscheidungscharakters und gehörte dem Bereich des Beliebigen an. Er wäre für niemand verbindlich.

---

<sup>1</sup> Theologie 86.

<sup>2</sup> Universitas 11 (1956) 1245.

<sup>3</sup> Heil 11.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Wesen 110.

<sup>6</sup> [133>] Wort 396.

<sup>7</sup> Evangelienauslegung 376.

Es ist demgegenüber Sache derer, die glauben, den Entscheidungscharakter des Glaubens gegenüber dem Unglauben als der Weise, wie sich der Mensch von sich aus versteht, zur Geltung zu bringen. Man darf sich nicht dabei beruhigen, wie sich unsere Zeit von sich aus zum überlieferten Glaubensverständnis verhält, sondern es gilt, mitzuhelfen, daß sie zur echten Konfrontation mit dem Evangelium kommt<sup>1</sup>. In diesem Sinn ist »die Ursituation christlichen Glaubens [...] die Schuldigkeit zur Rechenschaft gegenüber denen, die nicht glauben«<sup>2</sup>.

## B) »Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit«<sup>3</sup>

Wie kommt es dazu, daß die echte Alternative von Glaube und Unglaube zur Klarheit gelangt? Diese Frage ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem rechten Ort der Theologie. Die Theologie, deren Aufgabe es ist, »den Entscheidungscharakter von Glaube und Unglauben klarzustellen«<sup>4</sup>, ist nur dann am rechten Ort, wenn sie sich auf die Welt *der* Menschen einläßt, denen das Evangelium gilt<sup>5</sup>. Wie Jesus ist auch der Glaube für die Ungläubigen da, geradezu wie das Brot für die Hungernden und wie der Arzt für die Kranken<sup>6</sup>. Der Glaube wird nur dann auch den Gläubigen recht verkündet, wenn man darum weiß, daß »der Nichtglaubende der angemessenste Zuhörer«<sup>7</sup> ist. Diese Einsicht kann davor bewahren, leichtfertig vom Glauben zu reden. Was es um den Glauben ist, verstehen auch wir selbst nur dann, wenn wir es lernen, ihn den anderen verständlich zu machen.

### 1. Streit um die Wirklichkeit im ganzen

Die Wörter Glaube und Unglaube »bezeichnen eine schroffe Alternative: entweder das eine oder das andere. Es gibt kein Drittes, kein Mittleres, kein Sowohl - als auch, kein Weder - noch.«<sup>8</sup> Daß dem in Wirklichkeit so ist, bleibt gewöhnlich in der Verworrenheit der Erscheinungen verborgen, »so daß wir nur eine Menge äußerer Symptome wahrnehmen, die die Alternative von Glauben und Unglauben verschwimmen [134>] lassen in eine unendliche Skala von Möglichkeiten«<sup>9</sup>. Eben darum ist es notwendig, über den Glauben nachzudenken, um an den Punkt zu gelangen, »wo Glaube und Unglaube klarwerden und sich unzweideutig voneinander scheiden«<sup>10</sup>.

Glaube und Unglaube können nur dann eine schroffe Alternative bedeuten, wenn das Evangelium in Hinblick auf das Gesetz in seiner ganzen Breite, also in bezug auf die ganze geschaffene Welt zur Sprache kommt, wenn es also im Streit zwischen Glaube und Unglaube um das gleiche<sup>11</sup>, und das heißt: um den Menschen selbst und seine *ganze* Wirklichkeit geht. »Nur dann tritt mit äußerster Schärfe heraus, worum es in dem Streit zwischen Glauben und Unglauben geht, wenn man den Gegensatz

<sup>1</sup> Vgl. Heil 12.

<sup>2</sup> Jesus 40.

<sup>3</sup> Wort 393.

<sup>4</sup> Wort 430.

<sup>5</sup> ZThK 58 (1961) 135 .

<sup>6</sup> Vgl. MPTh 52 (1963) 12 .

<sup>7</sup> Wort 394.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> [134>] Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. II II q. I a. I: »Fides et infidelitas sunt circa idem, cum sint opposita.«

darauf zuspitzt: Die Wirklichkeit selbst ist es, worum der Streit zwischen Glauben und Unglauben geht.«<sup>1</sup>

Die Wirklichkeit selbst ist der »Streit-Gegenstand«: Es geht um die Entscheidung, ob die Welt der »Gegenstand« des Glaubens oder des Unglaubens sein soll. Daß es um die Welt im ganzen geht, wird zum Kriterium dafür, ob wirklich die Rede vom Glauben ist. Der Glaube würde mit der Welt seinen Gegenstand verlieren<sup>2</sup> und wäre ohne die Welt überhaupt gegenstandslos<sup>3</sup>. Alles liegt daran, »daß die Wirklichkeit im Blick ist«<sup>4</sup>. Es wäre »das schwerste Versagen in der Theologie«, wenn dem Wort Gottes die Reichweite eingeengt wird und man es nicht verstehen will als bezogen auf alle Sprachen der Wirklichkeit, d. h. auf jede nur denkbare Erfahrung<sup>5</sup>.

Nun ist Streit um die Wirklichkeit in vielfacher Hinsicht möglich. »Das Nächstliegende ist der Streit um die Inanspruchnahme und Besitznahme von Wirklichkeit, um [135>] den rechten Umgang mit ihr, also um das Verfügen über und Gestalten von Wirklichkeit. Eine andere Weise ist der Streit um das richtige Erkennen von Wirklichkeit, um die Konstatierung von Fakten und Geschehenszusammenhängen. Eine dritte Weise ist der Streit um das wahre Verstehen von Wirklichkeit, um Sinnerfassung und Sinngebung.«<sup>6</sup> Diese verschiedenen Weisen des Streites hängen miteinander zusammen und bedingen einander. Erst im Streit um das Verstehen kommen die beiden anderen Weisen des Streites, der Streit um das Wissen und der Streit um den Besitz, an ihren wahren Ort. Sie sind ihm gegenüber nur partielle Weisen der Wirklichkeitsbegegnung, deren endgültige Bedeutung erst im Horizont des Ganzen, wo es um das Verstehen geht, an den Tag kommt. Das Ganze aber entzieht sich dem Versuch der Bemächtigung durch Handeln oder konstatierendes Wissen. Wenn es um das Ganze geht, geht es um Verstehen und Freiheit.

<sup>1</sup> Wort 397.

<sup>2</sup> Wort 152.

<sup>3</sup> Daß der Begriff des »Glaubensgegenstandes« im üblichen Sprachgebrauch darauf festgelegt ist, die »Glaubensartikel« zu meinen, ist nach Ebeling deshalb zu bedauern, weil dadurch »die verhängnisvolle Vorstellung von einer bestimmten Menge zu bewältigender und mühsam anzueignender Glaubensartikel erweckt wird« (Wesen 153). Dies führt zu der falschen Auffassung vom Glauben als »einer formalen Fähigkeit des Menschen, die er in sich selbst erwecken muß, um sie auf dies oder jenes anzuwenden«, indem er irgendwelche Sachverhalte, Tatsachenbehauptungen oder dogmatische Vorstellungen blind akzeptiert (Glauben 15f). Angemessener wäre es, bei den »Glaubensartikeln« vom »Grund des Glaubens« zu sprechen: »Nur das kann mir überhaupt im traditionellen Sinn Gegenstand des Glaubens sein, was Grund des Glaubens ist und mir zum Zeugnis von diesem Grunde wird. Daran sich zu klammern, daran mit allen Fasern zu hängen, um von daher als Glaube zu leben, ist allerdings dem Glauben wesentlich« (Wesen 153). So ist also der angebliche christliche Tatsachenglaube, recht verstanden, »Entfaltung des Bekenntnisses zum Glaubensgrund«, also zu dem, wozu man sich nicht Glauben abnötigen muß, sondern woher einem Mut zum Glauben kommt (Glaubensweisen 166). Diese Auffassung von der Welt als dem eigentlichen »Gegenstand des Glaubens« wird m. E. dem Wesen des Glaubens in einer sehr tiefen Weise gerecht, weil in ihr eine Umkehrung des Richtungssinnes zum Ausdruck gebracht wird. Denn der Glaube will nicht als ein Werk des Menschen an Gott, sondern – der schlechthinnige Gegensatz dazu – als ein Werk Gottes am Menschen verstanden sein (Wesen 104). Daß gerade so der Mensch durch den Glauben in seiner eigenen Person Gott gerecht werden kann, ist darin begründet, daß er im Glauben in ein Verhältnis von Gott zu Gott hineingenommen ist, so daß es in Wahrheit wiederum Gott ist, der im Glauben des Menschen Gott gerecht wird. Zugleich bringt Ebeling die Abhängigkeit des Glaubens von einem faktischen Geschehen und einem geschichtlichen Ursprung zur Geltung, insofern dieser Ursprung den Grund des Glaubens bezeugt.

<sup>4</sup> ZThK 58 (1961) 133.

<sup>5</sup> Vgl. ZThK 57 (1960) 353.

<sup>6</sup> [135>] Wort 399.

Der Streit zwischen Glauben und Unglauben hat es in diesem Sinn »mit der Wirklichkeit als ganzer zu tun, nicht mit der Summe sämtlicher Wirklichkeitsbereiche und Begegnungsweisen von Wirklichkeit – das wäre Unsinn –, aber eben auch nicht nur mit einem Sektor der Wirklichkeit, etwa dem Phänomen der christlichen Religion, vielmehr mit der Wirklichkeit im Hinblick darauf, wie diese als ganze dem Menschen begegnet, und das heißt, wie der Mensch, der in allen partiellen Begegnungsweisen mit der Wirklichkeit jeweils selbst nur partiell in Betracht kommt, als ganzer angegangen ist in seiner Existenz zwischen Gott und Welt«<sup>1</sup>. Es geht um die Frage, was »zu allem zu sagen ist«, wie also Welt und Geschichte, der Mitmensch und mein eigenes Selbst, mein Woher und Wohin, Leben und Tod in letzter Hinsicht zur Sprache kommen sollen und zu beurteilen sind<sup>2</sup>.

Man könnte deshalb die Anselmsche Denkanweisung für den ontologischen Gottesbeweis, nämlich das zu denken, »quo maius cogitari nequit«, ins Hermeneutische übertragen als Anweisung, die Frage nach dem Verstehen des Glaubens in einen Horizont zu stellen, »quo maius cogitari nequit«<sup>3</sup>. Der Streit zwischen Glaube und Unglaube hat es mit der gesamten Wirklichkeit zu tun, insofern sie dem Menschen bereits unabhängig vom Glauben zugänglich ist: »im weitesten Sinne alles, was den Menschen angeht, also alles, was mit seiner ratio, aber auch alles, was mit seinem Willen und seinen Leidenschaften zu tun hat, und darum schlechthin alles von der geringfügigsten menschlichen Tätigkeit bis zu Wissenschaft, Moral und Religion«<sup>4</sup>. Nur in solcher Weite des Horizonts kann bestimmt werden, worum es in diesem Streit geht. Denn das Evangelium will auf das Gesetz in seiner ganzen Breite eingehen.

Mit der Feststellung, daß es im Streit zwischen Glauben und Unglauben um die Wirklichkeit im *ganzen* geht, soll also ausgeschlossen werden, daß sich der Streit nur auf Teilbereiche der Wirklichkeit oder gar auf eine Sonderwirklichkeit neben der Welt bezieht. Auf der anderen Seite schließt der Streit um das Ganze das Einzelne ein, wie der Streit um das Verstehen auch das Wissen und Handeln unter ein anderes Vorzeichen stellt. Im Streit zwischen Glauben und Unglauben »geht es nicht um dieses oder jenes Stück der Wirklichkeit, sondern um die Wirklichkeit als ganze, und unter dem Ge-[136>]sichtspunkt des Ganzen allerdings um das Konkrete, Einzelne«<sup>5</sup>. Indem es im Streit zwischen Glaube und Unglaube primär und eigentlich um das geht, was der Mensch *ist*, erstrecken sich die Folgewirkungen dieses Streites auch auf das, was er *hat*, »bis hin auf das Geld, das man hat oder auch nicht hat«<sup>6</sup>.

Die Auskunft, daß es im Streit zwischen Glauben und Unglauben um die Wirklichkeit im *ganzen* geht, bedarf noch einer entscheidenden Präzisierung in bezug auf die Frage, welches die letzte Hinsicht ist, unter der die Wirklichkeit im ganzen zur Sprache kommen soll. Die Notwendigkeit dieser Frage tritt im Gegenüber von Theologie und Philosophie zutage. Zur Charakterisierung dieses Gegenüber mag die Feststellung genügen, daß sich allein »in strenger Bindung an die Explikation des christlichen Glaubens ein Sprachgebrauch durchgesetzt hat, in dem aus einer Gegenstandsbestimmung (Th. = Lehre von Gott, im engen Sinne) eine normative Bestimmung des diesem ›Gegenstand‹ gemäßen Redens von allen ›Gegenständen‹ wird (›th.« im Unterschied zu ph.).« Dies »ist durch eine bestimmte geschichtliche Weise von Gott zu

---

<sup>1</sup> Wort 201.

<sup>2</sup> Gott 12.

<sup>3</sup> ZThK 61 (1964) 287.

<sup>4</sup> Wort 415.

<sup>5</sup> [136>] Wort 401.

<sup>6</sup> Wesen 102.



reden bedingt, die sich nicht der Ph. verdankt, wohl aber bereit ist, der Begegnung mit der Ph. die größtmögliche gedankliche Schärfe ihrer Selbstexplikation und damit gerade auch ihres Unterschiedenseins von der Ph. zu verdanken«<sup>1</sup>. Zwischen Theologie und Philosophie besteht somit eine sachliche Berührung, »als deren auffälligster Punkt herkömmlich der Gottesbegriff gilt, die aber, weil es in beidem um die Wirklichkeit im ganzen geht, sich auf alles erstreckt, sofern es unter dem Gesichtspunkt des den Menschen letztlich und unbedingt Angehenden erscheint«<sup>2</sup>.

Demnach geht es nicht nur im Streit zwischen Glauben und Unglauben um das Ganze der Wirklichkeit, sondern auch in der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Philosophie. Dann ist aber *entweder* diese letztere Auseinandersetzung mit dem Streit zwischen Glauben und Unglauben identisch, *oder* es müßte sich herausstellen, daß die Philosophie es mit dem letztlich und unbedingt Angehenden nur in vorletzter und uneigentlicher Weise zu tun hat. Gerade um ihren eigenen Anspruch als letztgültig geltend machen zu können, wäre es für die Theologie notwendig, ihn von dem der Philosophie abzuheben, so daß sie »im Bereich des Vorletzten« das Aufhören von Philosophie nicht wollen kann, ohne sich selbst preiszugeben<sup>3</sup>.

Im Sinn dieses Entweder-Oder würde sich die Philosophie selber in ihrem Gegenüber zur Theologie als strittig erweisen. Sie ließe sich auf zwei verschiedene Weisen verstehen, nämlich entweder im Sinn des Unglaubens als das letztgültige Wort über die Wirklichkeit im ganzen oder im Sinn des Glaubens als ein nur vorletztes Wort über sie, dessen Vorläufigkeit jedoch erst im Gegenüber zum Wort des Glaubens erkannt werden kann.

Wir begegnen hier erneut der Struktur des Gegenüber von Gesetz und Evangelium: Die Theologie, die das Evangelium wahrnimmt, bringt die Mehrdeutigkeit von Philosophie als dem höchsten Ausdruck von Gesetz zutage. In seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie M. Heideggers sagt Ebeling: Von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium her gesehen ergibt sich, daß die nicht vom Evangelium her bestimmte Interpretation des Gesetzes durch die Philosophie zum Glauben in doppelter Relation [137>] steht: »Als das Gesetz zur Sprache bringend, bringt sie das zur Sprache, was den Menschen als Menschen und darum auch den Glaubenden angeht. In dem Maße, wie darin Wirklichkeit offenbar wird, entspricht dies dem Glauben selbst – so, wie das Gesetz dem Evangelium entspricht. Jedoch als Gesetz und Evangelium nicht unterscheidendes Denken bringt es gerade nicht das Gesetz *als* Gesetz zur Sprache und steht so zum Glauben im Widerspruch, wie das Gesetz dem Evangelium widerspricht.«<sup>4</sup> Allgemein gilt: »Wie (rechte!) Th. am Evangelium orientiert und von daher bestimmt ist, so ist Ph. (th. geurteilt) im Banne des *Gesetzes* und als höchste Möglichkeit des Menschen besonders signifikantes Zur-Sprache-Kommen des Gesetzes (vgl. Hegel, ed. Glockner, 7,35: Ph. ist >ihre Zeit in Gedanken erfaßt<). [ ... ] Während nun die Th. gerade um des Evangeliums willen und vom Evangelium her das Gesetz als Gesetz zur Sprache bringt, ist Ph. als nicht vom Evangelium bestimmte Interpretation des Gesetzes in der Gefahr, das Gesetz zum Evangelium zu machen.«<sup>5</sup> Die Theologie bestreitet der Philosophie, daß sie tatsächlich das letzte Wort über

<sup>1</sup> RGG<sup>3</sup> VI 786.

<sup>2</sup> Ebd. 784.

<sup>3</sup> ZThK 58 (1961) Beiheft 2, 121.

<sup>4</sup> [137>] Ebd. 122.

<sup>5</sup> RGG<sup>3</sup> VI 828.

den Menschen zu sagen und damit seine »wahre Definition«<sup>1</sup> zu geben vermag. Sie bestreitet der Philosophie, daß es im Horizont der Vernunft möglich sei, den Menschen konkret zur Sprache zu bringen. Die Theologie sagt: In der Philosophie kann die Beziehung des Menschen zu Gott und damit — »sofern überhaupt — ›Gott‹, ›Glaube‹ und ›Gewissen‹ nur allgemein in Hinsicht auf die Bedingung ihrer Möglichkeit zur Sprache kommen und deshalb nur uneigentlich, weil im Horizont der Vernunft, aber nicht konkret in Ausrichtung auf den Gegensatz von Sünde und Gnade im Horizont des Gewissens«<sup>2</sup>. Damit ist gemeint, daß die Philosophie nicht in ihrem Wort Gott selbst zuzusagen vermag und deshalb auch im Horizont des Gewissens keine letzte Gewißheit mitteilen kann. »Das der Vernunft verpflichtete Denken partizipiert an der Abstraktion vom wirklichen Menschsein, die die Vernunft vom Gewissen unterscheidet.«<sup>3</sup> Die Verantwortung, zu der der Mensch auf Grund seines Menschseins herausgefordert ist, erfüllt sich nicht im Denken. Vielmehr hält »die Erwartung, daß Gott dem Denken verheißen sein könnte«, gerade von dem Gott fern, der sich selbst dem Menschen zusagen will<sup>4</sup>: »Das Fraglose, von dem das Denken herkommt und auf das es aus ist, kann durch das Denken nicht als dasjenige Fraglose zur Sprache gebracht werden, von dem der Mensch herkommt und zu dem hin er unterwegs ist und das ihm zuzusprechen hieße, ihn aus der Fraglichkeit seiner selbst in die Gewißheit des Fraglosen einzulassen, die erst wahre Freiheit zum Fragwürdigen verleiht.«<sup>5</sup>

In dem Sinn, in dem bereits die Philosophie Explikation der Sprachlichkeit des Menschen und damit der Wirklichkeit im ganzen ist, fällt diese Aufgabe nicht mehr der Theologie zu. Wohl aber bezieht sie sich auf diese Explikation: Sie verantwortet das Wort des Glaubens in bezug auf das Ganze der Wirklichkeit, wie es vom Wort der Philosophie expliziert wird. Der Glaube entzieht sich der Einordnung in das Ganze der Wirklichkeit, bezieht sich aber auf dieses Ganze. Gerade in dieser Weise streitet er mit dem Unglauben um das Ganze der Wirklichkeit. [138>]

## 2. Der Streit zwischen Glauben und Unglauben als Streit um das Vorverständnis

Daß es im Streit zwischen Glauben und Unglauben um das Ganze geht und somit das Ganze der Wirklichkeit selbst strittig ist, bedeutet, daß dieser Streit nicht oder höchstens vermeintlich in der Weise entschieden werden kann, daß man den strittigen Sachverhalt in einen weiteren Rahmen einordnet. Wenn es um das Ganze geht, gibt es keinen solchen weiteren Rahmen. Es gibt keine vom Ganzen der Wirklichkeit verschiedene Instanz, an der das Recht des Glaubens oder des Unglaubens an der Wirklichkeit im ganzen nachgeprüft werden kann. Es kann nur noch gefragt werden, ob denn die Wirklichkeit selbst auf der Seite des Glaubens oder des Unglaubens steht<sup>6</sup>. Die Beantwortung dieser Frage ist aber nicht von einem neutralen Standpunkt aus möglich, sondern hängt gerade davon ab, ob man die Wirklichkeit im ganzen nur so zu verstehen bereit ist, wie man sie von sich aus versteht, oder ob man sich im Glauben einer anderen Verstehensmöglichkeit öffnet, die einem durch die Verkündigung des Glaubens eröffnet wird. Wenn im Streit zwischen Glauben und Unglauben

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> Ebd. 824.

<sup>3</sup> Ebd. 822.

<sup>4</sup> ZThK 58 (1961) Beiheft 2, 124.

<sup>5</sup> RGG<sup>3</sup> VI 822.

<sup>6</sup> [138>] Vgl. Wort 401.

das Verständnis von Wirklichkeit überhaupt strittig ist, dann umfaßt dieser Streit auch alles Vorverständnis und läßt nichts unberührt. Es geht in diesem Streit eben darum, ob man bereit ist, das eigene Vorverständnis von Wirklichkeit in Frage stellen zu lassen oder nicht; denn der Glaube behauptet, daß der Mensch die wahre Wirklichkeit seiner selbst nur zu glauben vermag und daß auch alles, was ihm von seiner Wirklichkeit bereits abgesehen vom Glauben zugänglich ist, vom Vorverständnis des Glaubens her in einem anderen Licht zu sehen ist, damit es nicht zur Selbstrechtfertigung mißbraucht, d. h. als das letzte Wort über ihn angesehen wird.

Eine sehr dichte Zusammenfassung dessen, was damit gemeint ist, daß man die wahre Wirklichkeit seiner selbst nur zu glauben vermag, hat Ebeling in einer Predigt gegeben. Dieser Text mag zugleich als Erläuterung dafür dienen, wie die Verkündigung des Glaubens das Vorverständnis des Menschen zu ändern beansprucht: »Daß der Herr die Seinen kennt, sagt viel mehr, ja etwas ganz anderes als ein ins Vollkommene gesteigertes menschliches Kennen und Erkennen. Gottes Kennen und Erkennen schafft erst das von ihm Erkannte. Wie sein Lieben das Geliebte erst schafft und liebenswert macht. Was er gelten läßt, das setzt er erst in Geltung. Und nun sind wir gefragt, ob wir in dieser Weise die Seinen sein wollen, in dieser Weise auf ihn gegründet sein wollen, in dieser Weise mit ihm wohnen wollen: so ganz abhängig von ihm, so ganz unter seinen Augen, von deren Blick abhängt, wer wir sind, so sehr die Seinen, daß wir nichts für uns sind, so Gott erkennen, daß wir alle menschliche Gotteserkenntnis fahren lassen und uns daran genügen lassen, daß wir von ihm erkannt sind.«<sup>1</sup>

Daß der Glaube auch das Vorverständnis von Wirklichkeit verändert, bedeutet, daß ein Verhältnis zur Wirklichkeit nicht einfach das der Antwort auf eine Frage ist. Es ist »sehr problematisch, den Zusammenhang zwischen dem, was wir als radikale Fraglichkeit bezeichneten, und der Offenbarung einfach als das Verhältnis von Frage und Antwort zu sehen«<sup>2</sup>. Denn es ist im Grunde überhaupt erst die Glaubensverkündigung selbst, die in der rechten Weise erkennen läßt, was eigentlich in Frage steht, und somit erst die Radikalität der Frage offenbar macht<sup>3</sup>. Wenn das Gewissen als das [139>] In-Frage-Gestelltsein des Menschen »der Ruf nach Selbständigkeit und Verantwortlichkeit, nach Wahrhaftigkeit und damit nach Freiheit ist, vermag es doch dies alles nicht zu geben. Ja, das Gewissen vermag es nicht einmal zwingend als das, wonach es eigentlich ruft, verständlich zu machen.«<sup>4</sup> Es wäre zwar »eine fatale Theologie, die *nicht* an der Bedürftigkeit des Menschen und darum am Gesichtspunkt des Notwendigen orientiert wäre«<sup>5</sup>, aber dies wird nur dann recht verstanden, wenn man erkennt, daß überhaupt erst die Verkündigung des Glaubens die wahre Bedürftigkeit des Menschen aufdeckt und sie gleichsam von allen falschen Diagnosen befreit. Wenn es im Glauben um das schlechterdings Notwendige geht, dann hängt »alles am rechten Verständnis des schlechthin Notwendigen«<sup>6</sup>, wie es allein durch die Glaubensverkündigung verdeutlicht werden kann. Wenn man schon den Glauben als Antwort auf menschliche Fragen ansehen will, dann geschieht das nur dann mit Recht, wenn man darum weiß, daß er diese Fragen überhaupt erst zur Eindeutigkeit bringt. Der Glaube

---

<sup>1</sup> Universitas II (1956) 1250.

<sup>2</sup> Wort 369.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> [139>] Wort 445.

<sup>5</sup> Luther 295.

<sup>6</sup> Ebd.

modifiziert dadurch, daß man mit ihm konfrontiert wird, die Fragestellungen selbst, die man von sich aus mitbringt.

Unglaube bedeutet demgegenüber, angesichts der Glaubensverkündigung an der Weise festhalten zu wollen, wie man sich von sich aus versteht. Aber gerade dieses mitgebrachte und vorausgesetzte Verständnis, das von der Selbstgewißheit ausgeht, ist nicht mehr dasselbe wie zuvor, weil es durch das »Angesichts der Glaubensverkündigung«, also durch die Konfrontation mit der Glaubensverkündigung neu qualifiziert worden ist. Dann ist aus dem Nicht-Glauben »der unter Abweisung der Verkündigung sich selbst bejahende Unglaube«<sup>1</sup> geworden, wenn anders die Verkündigung des Glaubens tatsächlich ein solches Geschehen war, durch das »Glaube und Unglaube akut werden«<sup>2</sup> konnten. Aber eben dies ist die Frage, die wir uns stellen, wann nämlich die Alternative von Glaube und Unglaube wirklich zur Klarheit gelangt.

Die Alternative von Glaube und Unglaube entsteht nicht durch ein apriorisches Postulat, sondern kommt nur durch das Widerfahrnis der Verkündigung des Glaubens, also durch ein Geschehen an den Tag<sup>3</sup>. Um zu verstehen, in welcher Weise es im Streit zwischen Glauben und Unglauben um das Ganze der Wirklichkeit geht, ist deshalb mitzubedenken, daß bereits durch das Geschehen der Glaubensverkündigung, durch das der Streit zwischen Glauben und Unglauben aufbricht, die Wirklichkeit im ganzen verändert wird. Als Entscheidung fordernde Anrede qualifiziert die Verkündigung des Glaubens die Situation des Angeredeten neu<sup>4</sup>. Das heißt: »Das Kerygma ist als Wort ein Geschehen am Hörenden, das es zur Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube und eben damit auch zur Entscheidung über das Selbstverständnis kommen läßt.«<sup>5</sup>

Die entscheidende Veränderung für den Angeredeten besteht in der Zumutung einer radikalen Uminterpretation seiner mitgebrachten Kategorien. Vom Glauben kann man nur reden »mit Wörtern, die wir auch sonst im Leben gebrauchen, ganz abgesehen vom Glauben«<sup>6</sup>; denn seine Sprache ist die Sprache, mit der auch sonst diese Welt und [140>] diese Zeit zur Sprache gebracht wird. »Aber nun redet der Glaube offenbar anders von Welt und Zeit, als man sonst davon zu reden pflegt. Und die Vokabeln, die der Glaube in Anspruch nimmt, erhalten somit einen andern Sinn, als sie sonst haben. Rede ich im Zusammenhang des Glaubens von Gott, so hat hier ›Gott‹ einen völlig anderen Sinn, als wenn ich außerhalb des Zusammenhangs des Glaubens von Gott rede. Rede ich unter dem Gesichtspunkt des Glaubens von der Welt, so wandelt sich der Sinn des Wortes ›Welt‹. Rede ich im Blick auf den Glauben von Zukunft, so erhält das Wort ›Zukunft‹ eine neue Bedeutung.«<sup>7</sup> Entscheidend ist dabei allerdings, soll die Sprache des Glaubens nicht zu einer Sonder- und Geheimsprache werden, »daß die neuen Bedeutungen, die vom Glauben her die Wörter gewinnen, nicht den Kontakt verlieren mit den Bedeutungen, die sie abgesehen vom Glauben haben«<sup>8</sup>. Es muß an den Tag, inwiefern ihre Bedeutungen abgesehen vom Glauben sich in der Konfrontation mit der Verkündigung des Glaubens als mehrdeutig erweisen und dadurch in sich selbst bereits verändert sind.

---

<sup>1</sup> Kirchengzucht 25f.

<sup>2</sup> Theologie 75.

<sup>3</sup> Ebd. 50.

<sup>4</sup> Ebd. 36.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Wesen 173

<sup>7</sup> [140>] Ebd. 174.

<sup>8</sup> Ebd.

Dieser Wandel im Verständnis aller Worte schlechthin leitet sich von der Weise her, wie der Glaube von Jesus spricht. Die für ihn in Anspruch genommenen Titel werden eben durch diese Inanspruchnahme uminterpretiert. »Denn was *χριστός, κύριος, υἱὸς τοῦ θεοῦ* usw. heißt *als über Jesus ausgesagt*, das steht nicht kraft des vorgegebenen Gebrauchs dieser Termini fest – so wenig dieser Gebrauch zum Verständnis gleich gültig ist –, sondern erfährt erst dadurch seine Bestimmtheit, daß Jesus es ist, von dem diese Titel ausgesagt werden. Im Vergleich mit ihrem ursprünglichen Sinn werden sie alle durch Anwendung auf Jesus in gewisser Hinsicht zerbrochen. Gerade dieser Vorgang der Uminterpretation stellt das entscheidende kerygmatische Geschehen in solchen Jesus-Prädikationen dar.«<sup>1</sup> Aussagen wie »Jesus ist der Christus« oder »Jesus ist auferstanden« sind von ihren Prädikaten her nicht eindeutig zu interpretieren, so lange man sie nicht daraufhin bedenkt, daß sie Aussagen über *Jesus* sein wollen<sup>2</sup>.

Die Entstehung des christlichen Glaubens führt durch diese Uminterpretation des vorhandenen Sprachmaterials zu einer Veränderung der geschichtlichen Welt<sup>3</sup>. So ist, ganz abgesehen davon, ob man selbst ein Glaubender ist oder nicht, »der Mensch post Christum in einer grundlegend anderen Situation als ante Christum«<sup>4</sup>. Die Entstehung geschichtlichen Denkens und die Entgötterung der Welt sind als die entscheidenden Folgeerscheinungen des eingetretenen Wandels in der Verstehenssituation zu nennen.

Diese globale Feststellung eines durch das Entstehen des Christentums eingetretenen Wandels im Wirklichkeitsverständnis ist noch näher daraufhin zu betrachten, wie vergangenes Kerygma nicht nur als vergangenes zur Gegebenheit kommt, sondern zu [141>] einer gegenwärtigen Neubestimmung der Situation führt, so daß der Hörende gegenwärtig in die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben hineingestellt wird. Zu gegenwärtiger Verkündigung genügt es nicht, einfach frühere Verkündigung zu wiederholen oder bloß auf ihren Sinn in einer vergangenen Zeit zu interpretieren. »Daß dies dem Wesen der Verkündigung absolut zuwider ist, liegt offenbar daran, daß sich die Verkündigung an den Menschen in dieser seiner Welt richtet, der Mensch in dieser seiner Welt aber der geschichtliche Mensch ist, der mit dieser seiner Welt in ständiger Wandlung begriffene, in der Unwiederholbarkeit des Jetzt existierende Mensch, der darum durch die Verkündigung auch anzureden und zu behaften ist als der, der er jetzt in dieser seiner Welt ist. Darum bedarf das Wort der Schrift, das seinerseits ebenfalls in eine bestimmte geschichtliche Situation hingesprochen ist, einer immer erneuten Übersetzung und Übertragung in immer neue geschichtliche Situationen. Und nur dann kann im strengen Sinn eben dasselbe, was der Text damals gesagt hat, heute gesagt werden, wenn es heute neu und anders gesagt wird.«<sup>5</sup> "

<sup>1</sup> Theologie 48.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Im einzelnen hat Ebeling dies an der Umwandlung des Glaubensbegriffs bis in sprachliche Neuprägungen hinein dargestellt (vgl. vor allem Wort 220ff). Das vorchristliche Griechisch kennt nicht die präpositionale Konstruktion *πιστεύειν εἰς* und *πίστις εἰς* oder die Verbindung von *πίστις* mit einem »Genitivus obiectivus«. Daß der Glaubensbegriff der Grundbegriff des Christentums wurde, hat schließlich seine Formalisierung und Säkularisierung zu einem Grundbegriff jeglicher Weltanschauung ermöglicht, was gerade im Gegensatz zum christlichen Sprachgebrauch steht.

<sup>4</sup> Wesen 115.

<sup>5</sup> [141>] Geschichtlichkeit 23.

So genügt auch nicht bloße Interpretation vergangener Glaubensverkündigung, damit daraus gegenwärtige Glaubensverkündigung wird. Die »Auslegung« vergangener Glaubensverkündigung muß zu deren »Ausführung« in gegenwärtiger Glaubensverkündigung werden, was allein in der Weise geschieht, daß sie im Hinblick auf die gegenwärtige Wirklichkeit *verantwortet* wird. Damit aber kehrt sich gewissermaßen der hermeneutische Richtungssinn um: Der in der Auslegung zum Verstehen gekommene Text vergangener Glaubensverkündigung hilft nun, das zum Verstehen zu bringen, was durch die Glaubensverkündigung zum Verstehen kommen soll, nämlich »die gegenwärtige Wirklichkeit coram Deo«<sup>1</sup>.

Damit der Streit zwischen Glaube und Unglaube zur Klarheit gelangt, muß sich die Glaubensverkündigung auf die jeweils gegenwärtige Zeit beziehen. »Die Ausrichtung des Evangeliums erfordert ein ständiges Sichausrichten auf die eigene Zeit. Gerade um ihr entgegenzutreten, muß man sich auf sie einlassen. Die christliche Heilsbotschaft ist trotz ihrer Universalität nicht eine Kombination von Pauschal-diagnose und Pauschaltherapie, die man, weil sie für alle Fälle gültig sei, am besten verabfolgt, ohne sich um den speziellen Fall zu kümmern und sich gar durch ihn irritieren zu lassen. Die Allgemeinheit des christlichen Wortes realisiert sich vielmehr nur in seiner Konkretion, seine Ewigkeit nur im Ernstnehmen der Zeit, seine ein für allemal geltende Wahrheit nur in der Zuwendung zur Besonderheit der Situation, seine überlieferte Sprache nur in gegenwärtiger Sprachverantwortung, seine Weltbedeutung nur im Durchgang durch das Nadelöhr des getroffenen Gewissens.«<sup>2</sup> Dagegen würde durch die Anpassung der Glaubensverkündigung an eine vergangene Zeitgestalt nur ein trügerischer Gegensatz zur eigenen Zeit erzeugt, der die Alternative von Glaube und Unglaube verdunkelt.

Umgekehrt wird diese Alternative nur dann wirklich erkannt, wenn deutlich wird, daß im Verhältnis des Glaubens zur gegenwärtigen Erfahrung nicht der Glaube aus der Erfahrung verifiziert werden will, sondern daß vielmehr umgekehrt er die Erfahrung verifiziert<sup>3</sup>. Dieser Umschlag des Verifikationsproblems ist für das Verständnis des Gegensatzes von Glauben und Unglauben entscheidend. Man würde alle ver-[142>]derben, »wenn man stur und mit Pathos für die sogenannte Welt des Glaubens einen ebenso massiven Wirklichkeitsbegriff in Anspruch nimmt, wie man ihn sonst zu gebrauchen pflegt«<sup>4</sup>, wenn man also den Glauben in das mitgebrachte oder vorgefundene Wirklichkeitsverständnis einordnen will. Vielmehr will der Glaube zu einer Umwandlung des *gesamten* Wirklichkeitsverständnisses führen, und zwar in einem Sinn, in dem Gott allein Aktivität und dem Menschen ihm gegenüber ausschließlich Empfangen zukommt<sup>5</sup>: »Das Gotterkennen des Menschen beruht auf einem von Gott Erkanntsein, das Gott Lieben auf einem von Gott Geliebtsein, das Gott als Gott Ansprechen auf einem von Gott Angesprochensein, das Gott als Gott Bejahen auf einem von Gott Bejahtsein. Offenbarung heißt ja nicht, daß irgendwelche neuen Gegenstände zusätzlich in meinen Horizont treten und nun Gegenstand meiner Aktivität werden. Offenbarung heißt doch vielmehr, daß der gesamte Horizont meiner Existenz mit allem, was er umgreift, erhellt, erleuchtet wird. Offenbarung heißt nicht, daß mir etwas dargereicht wird, um dessen Erhellung und Verstehen und Beziehung zu meiner Wirklichkeit ich mich zu bemühen habe. Vielmehr ist Offenbarung selber

---

<sup>1</sup> Wort 347.

<sup>2</sup> Heil 11.

<sup>3</sup> Ebd. 12

<sup>4</sup> [142>] Wesen 111.

<sup>5</sup> Wort 368.

Licht und darum Lichtquelle, nicht ein einzelner der Betrachtung dargebotener Gegenstand, überhaupt nicht etwas, was für sich selbst betrachtet sein will, so wenig die Lichtquelle dazu dient, in sie hineinzuschauen (was bekanntlich blendet, statt zu erleuchten). Vielmehr dient die Lichtquelle einem Erkennen, weil einem Erhellwerden der mich ohnehin angehenden Wirklichkeit, so daß strenggenommen ich selbst samt der mich angehenden Wirklichkeit Objekt der Offenbarung bin, dem Offenbarung zuteil wird und das darum ans Licht gebracht wird. Als Empfangender, als Passiver gehöre ich also samt der mich angehenden Wirklichkeit notwendig zum Offenbarungsgeschehen.«<sup>1</sup> Im Gegensatz zu dem Versuch, dieses Geschehen in einem System zu verrechnen, ist es als das zu bedenken, was man allein hörend aus realer Geschichte zu empfangen vermag.

Eine solche Auslegung der Glaubensüberlieferung, die den Glauben als Glauben und d. h. im Gegensatz zum Unglauben, in Hinblick auf gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung aussagt, wäre sachgemäße Auslegung des christlichen Glaubens. Sie ist gerade deshalb als sachgemäß zu bezeichnen, weil sie »den echten Entscheidungscharakter des Evangeliums« herausstellt und dazu dient, »daß durch das Wort in einer dem Ausleger völlig unverfügbaren Weise entschlossener Unglaube oder auch Glaube entsteht«<sup>2</sup>. »Die Botschaft vom gekreuzigten Christus reißt den radikalen und unversöhnlichen Gegensatz auf zwischen zwei Weisen des Selbstverständnisses: dem Selbstverständnis coram Deo und dem Selbstverständnis coram me ipso bzw. coram mundo, d. h. zwischen Glaube und Unglaube.«<sup>3</sup> Es bedarf der Unterstreichung, daß es für den Ausleger unverfügbar bleibt, ob solche sachgemäße Auslegung beim Hörer auf Unglauben stößt oder ob ihm darin der Glaube mitgeteilt wird: Welche von diesen beiden Möglichkeiten zutrifft, hat nicht er zu bestimmen. Er kann sich nur darum mühen, die Alternative von Glaube und Unglaube in einer dem Glauben entsprechenden Weise zur Geltung zu bringen. [143>]

### 3. Der Streit zwischen Glaube und Unglaube als ein allein durch das Wort auszutragender Streit

Daß es im Streit zwischen Glaube und Unglaube um die Wirklichkeit im ganzen geht, impliziert, daß dieser Streit nur durch das Wort zu entscheiden ist. »Um die Wirklichkeit im ganzen kann man nur mit dem Worte streiten.«<sup>4</sup> Diese Feststellung ist für das Verständnis des Glaubens von fundamentaler Bedeutung. Gerade dort bricht der Streit um die Wirklichkeit im ganzen am tiefsten aus, »wo das einzige Mittel im Streit das Wort ist, oder richtiger: wo man sich nur noch mit einem wehrlosen Wort identifizieren kann«<sup>5</sup> Die Selbstidentifikation mit einem wehrlosen Wort, die ein Geschehen im Innersten des Menschen ist, hat dann allerdings »äußerste Wirkungen«<sup>6</sup> bis hin zur »Befreiung zu nüchterner politischer Erkenntnis und politischer Tat«<sup>7</sup>. Sie ist also nicht in einem abstrakt-individualistischen Sinn mißzuverstehen.

<sup>1</sup> Ebd. 368f.

<sup>2</sup> ZThK 48 (1951) 204.

<sup>3</sup> Geschichtlichkeit 64.

<sup>4</sup> [143>] Wort 399.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Wort 378.

<sup>7</sup> Luther 156.

Der Gesichtspunkt, daß man um die Wirklichkeit im ganzen nur mit dem Wort streiten kann, bestätigt zunächst die bereits erläuterte Korrelation von Gott, Wort und Glaube. Wenn man nämlich von Gott *nur im Hinblick auf die Wirklichkeit im ganzen* sprechen kann – eben dies heißt, ihn als Schöpfer dieser Wirklichkeit zu verstehen, die sich ganz ihm verdankt –, dann folgt daraus, daß man von ihm im Hinblick auf die Wirklichkeit im ganzen auch *nur sprechen* kann. »Als Begegnungsweise Gottes kommt allein das Wort in Betracht. Gott ist die Glaubenssache schlechthin.«<sup>1</sup> Gott ist nicht als ein zu benennendes Ding zu verstehen, sondern ist selber Wort. »Dem frommen Mißtrauen gegen solche Aussagen könnte man mit dem Bemerkten begegnen, daß gemäß dem trinitarischen Glauben das Wort die zweite Person der Gottheit ist, Gott selbst also von sich selbst her Wort ist und nicht als etwas in sich selbst Wortloses erst von außen her in den Bereich des Wortes versetzt werden muß, um zum Gegenstand des Wortes zu werden.«<sup>2</sup>

Der Streit zwischen Glaube und Unglaube um die Wirklichkeit im ganzen ist ein Streit um zweierlei Wort. Im üblichen Verständnis erscheint das Wort als das, worüber der Mensch Macht hat und das er verwirklichen muß. »Das Wort erscheint als etwas, was der Verwirklichung bedürftig ist.«<sup>3</sup> Im Streit zwischen Glauben und Unglauben wird jedoch »die Vokabel ›Wort‹ in einer Weise verwendet, die den üblichen Sprachgebrauch sprengt«<sup>4</sup>. Was mit dieser Umkehrung der geläufigen Vorstellung von Wort gemeint ist, wird am deutlichsten, wo man in radikaler Ohnmacht nichts mehr zu sagen vermag. »Wer in *der* Weise sprachlos wird, daß er ins Bodenlose stürzt, wem sich das Leben so darstellt, daß er nicht mehr weiß, was er dazu sagen soll, wem alles sinnlos wird, wem Gott und Welt unverständlich und wer deshalb notwendig auch sich selbst unverständlich wird, dem könnte, wenn überhaupt etwas, nur noch ein Wort helfen, das ihn auffängt und aufnimmt, das nicht er wie eine gefundene Münze zu sich steckt, das vielmehr ihm selbst Zuflucht wird, wo er geborgen ist und wieder [144>] Halt und Stand gewinnt.«<sup>5</sup> Die Verkündigung des Glaubens will als ein solches letztgültiges Wort verstanden sein, das froh zu machen, zu befreien, Mut zu machen, Hoffnung zu eröffnen und Glauben zu schaffen vermag. Wenn dieses Wort nicht etwa bloß ein Intermezzo sein soll, das ein vorübergehendes Aufatmen, eine Ablenkung, ein wenig Illusion, ein zeitweises Vergessen, etwas Opium vermittelt, sondern aller Zukunft überlegen, aller Anfechtung gewachsen sein, alle Wirrnisse lösen, alle Finsternisse überstrahlen soll«, dann muß es ein solches Wort sein, »das schlechterdings klar, wahr und gewiß ist, an dem nicht zu deuteln und zu rütteln ist, ein Wort ohne Wenn und Aber, ein verlässliches und eben darum Vertrauen schenkendes Wort, das den, der es sich gesagt sein läßt, erleuchtet, aus dem Bann der Lüge zur Wahrheit befreit, aus der Verzweiflung zur Gewißheit, aus dem Tod und der Hölle zum Leben und zur Seligkeit. In diesem Sinne also muß das Evangelium, wenn man es beim Worte nehmen darf, wenn es hält, was es verspricht, nicht bloß *etwas* Eindeutiges, sondern schlechterdings *das* Eindeutige sein, welches alles eindeutig macht.«<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Wort 435.

<sup>2</sup> Gott 56.

<sup>3</sup> ZThK 57 (1960) 344.

<sup>4</sup> Gott 20.

<sup>5</sup> [144>] Gebet 102.

<sup>6</sup> Luther 138.



Wie einerseits »leere Worte der Inbegriff des Nichtigen«<sup>1</sup> sind und hier wiederum überflüssiges Reden von Gott die übelste Weise ist, leere Worte zu machen<sup>2</sup>, so wäre es andererseits ebenfalls das Wort, dem eine unvergleichliche Macht zukommen kann, indem es »das vermag, was allein das Wort vermag, sofern es volles, wahres Wort ist: ins Herz, ins Gewissen zu treffen, dahin, wo über den Menschen als Menschen entschieden wird«<sup>3</sup>.

Die Macht des wahren Wortes wird dort am deutlichsten erkennbar, wo »sich an den äußeren Umständen überhaupt nichts ändert, die Situation aber dadurch völlig anders wird, daß ich sie überhaupt erst erkenne, in ihrer Wahrheit erfasse, das Wort mich also in meine Situation überhaupt erst bringt und gerade dadurch von dem Zwang der Situation befreit, indem es mich einig macht mit ihr; man könnte auch kierkegaardisch sagen: mich gleichzeitig macht mit mir selbst«<sup>4</sup>. Die tiefste Existenzveränderung tritt durch einen Wandel im Selbstverständnis ein<sup>5</sup>, wie er einem allein durch das Wort zugesagt werden kann. »Denn ein einziges Wort, wenn es geschieht, kann uns ganz und gar ergreifen und durch alles hindurch tragen – der Finsternis entgegen, gewiß!, aber mit der unwiderlegbaren Erwartung: Die Finsternis ist nicht finster bei dir.«<sup>6</sup> So verstanden wird die Welt aus einem »Abbild der Hölle«, insofern man aus ihr ohne das Wort nicht die Weisheit Gottes, seine Liebe zu uns erkennt, durch das Wort zu einem Abbild für das Erlösungshandeln Gottes an ihr<sup>7</sup>, denn die Welt und ihre Geschichte werden erst durch das Beieinander von Geschichte und Wort selbst zur Offenbarung<sup>8</sup>. So ist es das Wesen des wahren Wortes, »zu erhellen, was dunkel ist, Licht zu bringen in Finsternis und somit, wenn es das Wort ist, das jeden Menschen unbedingt angeht, die Wirklichkeit des Menschseins als das auszusagen und anzusagen, was sie in Wahrheit ist. Die Tiefe solchen Auslegungsgeschehens ist [145>] allerdings erst damit erfaßt, daß es als ein Zur-Wahrheit-Bringen Aufdeckung und Veränderung der Wirklichkeit zugleich ist.«<sup>9</sup> Es ist ein Wort, durch das die Wirklichkeit im ganzen in ihrer Wahrheit mitgeteilt wird. »Wahrheit ist die ins Wort gefaßte Wirklichkeit, also das Kundwerden dessen, was – als Geheiß und Verheißung – das Geheimnis der Wirklichkeit ist.«<sup>10</sup> Solches Wort ist nur vom Evangelium her möglich, denn es ist die Selbstmitteilung Gottes. Nur hier sind Wort und Geschehen zutiefst miteinander identisch.

Das Wort des Glaubens streitet gegen das erst von ihm her als solches zu qualifizierende Wort des Unglaubens um das Ganze der Wirklichkeit. Dieser Gegensatz zum Unglauben macht deutlich, daß es sich im Wort des Glaubens »nicht um ergänzendes Wort, sondern im strengen Sinn um entscheidendes Wort handelt. Wort Gottes ist wesenhaft nicht ein solches, das den Kontext, in den es eintritt, bloß ergänzt. Vielmehr entscheidet es über ihn. Und das Verborgene, das durch das Wort Gottes in den

---

<sup>1</sup> Zeit 353.

<sup>2</sup> ZThK 61 (1964) 308.

<sup>3</sup> MPTH 51 (1962) 2.

<sup>4</sup> Tradition 223.

<sup>5</sup> ZThK 48 (1951) 228.

<sup>6</sup> Gebet 31.

<sup>7</sup> ZThK 48 (1951) 195f.

<sup>8</sup> Evangelienauslegung 363.

<sup>9</sup> [145>] Theologie 15.

<sup>10</sup> Gott 47.

Kontext hinein angesagt wird, betrifft deshalb nicht etwas an ihm, sondern den Kontext selbst und im ganzen. Es entscheidet über Tod und Leben.«<sup>1</sup> Diese Feststellung ist polemisch gegen jede Art des Stufendenkens gerichtet, wonach ein Hinzukommendes in den Rahmen eines Vorgegebenen einzuordnen wäre. Deshalb ist auch die entscheidende Wirklichkeitsdifferenz nicht mit einer erkenntnis-theoretisch – metaphysischen Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz oder von Übernatürlich und Natürlich und dgl. mehr getroffen, sondern allein mit dem Entweder-Oder eines Wirklichkeitsverständnisses im Glauben oder im Unglauben<sup>2</sup>. Aus diesem Grunde würde der Glaube umgekehrt dort, wo man sein Gegenüber zum Unglauben aus dem Blick verliert, zu einer bloßen Ergänzung der Welt degradiert und damit in seinem Wesen verfälscht. Letzten Endes würde Gott selbst in einem solchen »ergänzenden« Glaubensbegriff mit einem Stück Weltwirklichkeit verwechselt.

Daß Ebeling das Wort des Glaubens nicht als ergänzendes, sondern als entscheidendes Wort über die Wirklichkeit im ganzen verstanden wissen will, bedeutet zugleich eine Polemik gegen die übliche Unterscheidung zwischen »Heilsgeschichte« und »offenbarter Lehre« als zweier verschiedener Weisen der Offenbarung Gottes, deren eine die Welt ontisch verändern würde, während die andere nur die noetische Kundgabe dieser Veränderung wäre<sup>3</sup>.

Gleichwohl kommt auch einer solchen Unterscheidung ein Wahrheitsmoment zu. Es besteht darin, daß das Wort der Verkündigung tatsächlich nur das offenbar machen kann, was von vornherein (dann allerdings nicht erst auf Grund einer geschichtlichen Entwicklung) das Geheimnis der Wirklichkeit ist. Das Wort der Verkündigung bedeutet die Zumutung, die Wirklichkeit im ganzen durch die Anwesenheit von Verborgenen verändert sein zu lassen<sup>4</sup>. »Wenn es sich dabei um eine den Kontext nicht vergewaltigende, sondern zurechtbringende, wahrmachende Veränderung handeln [146>] soll, muß das in den Kontext hineingesprochene und so zu ihm hinzutretende Verborgene dem korrespondieren, was im Kontext selbst verborgen ist und nun als Verborgenes angesprochen und dadurch aufgebrochen wird.«<sup>5</sup>

So erscheint erst unter dem Evangelium das Gesetz in seinem wahren Licht: Die Welt erscheint als die von Anfang an von Gott geliebte Schöpfung, als hineingenommen in das Gegenüber des Sohnes zum Vater. Wenn also in der Verkündigung des Glaubens das unbedingte Geliebtwerden der Welt durch Gott offenbar wird, so wird damit nur offenbar, was von Anbeginn ihre verborgene Wirklichkeit ist. Dadurch, daß das Wort der Verkündigung gerade in seiner Geschichtlichkeit nur offenbar macht, was verborgen *schon immer*, also im Voraus zu aller Geschichte und geschichtlichen Bedingtheit, wirklich ist, nämlich das Geliebtwerden der Welt durch Gott im Gegenüber des Vaters zum Sohn in einer vor Grundlegung der Welt innertrinitarisch konstituierten ewigen Liebe, ist dieses Wort gegen den Einwand gefeit, es sei gar nicht Gottes Wort, da es sich als Wort nur im menschlichen Bewußtsein zu ereignen vermag und damit den wechselnden Bedingungen des Bewußtseins unterworfen ist. Das Verborgene, das durch dieses Wort offenbar wird, ist in sich selbst absolut unbedingt.

---

<sup>1</sup> Ebd. 79f.

<sup>2</sup> Wort 202.

<sup>3</sup> So z. B. *Albert Lang*, *Fundamentaltheologie* Bd. I, München, 4. neubearbeitete Aufl. 1967, S. 52: Die Wortoffenbarung »ist die noetische Seite des göttlichen Heilswirkens; sie gibt davon Zeugnis, um es dem Menschen bewußt zu machen. Ihr voller Sinn und ihr ganzes Gewicht können deshalb erst am Heilsgeschehen selbst voll erfaßt werden.«

<sup>4</sup> Gott 78.

<sup>5</sup> [146>] Ebd. 78f.

Nur unter dieser Voraussetzung ist der christliche Glaube keine Mythologie. Aber gerade so bleibt auch der Geschichte ihr Raum: Neu und allein neu ist der wirkliche Übergang vom Status einer schlechthin verborgenen Wahrheit in den Status ihrer Offenbarkeit durch das Wort für den Glauben. Dieser Übergang ist geschichtliches Geschehen, das seinen Ausgang von Jesus von Nazareth genommen hat. Es wird als Offenbarung allein im Glauben erkannt.

Deshalb kann man von »Heilsgeschichte« nur in bezug auf das Geschehen der Verkündigung selbst und ihre Ermöglichung sprechen: »Denn Heilsgeschichte ist nicht etwas neben der Weltgeschichte, sondern die Ausrichtung der Heilsbotschaft an die Welt in der Geschichte.«<sup>1</sup> Allein die Mitteilung des Glaubens, und was zu ihr führt, ist heilsgeschichtliches Geschehen. Darum »ergeht das Wort Gottes geschichtlich und ist untrennbar von Erzählung. Und es erscheint in seiner Fülle als Mensch, als der Mensch Jesus.«<sup>2</sup> Das Wort des Glaubens kann nur mitgeteilt werden unter Berufung auf seinen geschichtlichen Ursprung. [147>]

### C) Der Streit zwischen Glaube und Unglaube als die einzig mögliche Ausgangssituation einer Verantwortung des Glaubens

In sehr vereinfachter und abgekürzter Form läßt sich das gewöhnliche Vorgehen katholischer Fundamentaltheologie in der Bemühung um eine Begründung des Glaubens folgendermaßen darstellen: Die Grundfrage lautet, mit welchem Recht man zusätzlich zu seinem sonstigen Wissen auch noch die Aussagen des Glaubens annehmen kann. Zur Beantwortung dieser Frage versucht man den Aufweis der Wahrheit des Glaubens. Da die eigentlichen Glaubensinhalte in sich selbst das menschliche Begreifen übersteigen und deshalb nicht einsichtig gemacht werden können, muß man sich mit dem Nachweis begnügen, daß sie tatsächlich von Gott geoffenbart worden sind. Nun ist nach der allgemeineren Auffassung allerdings auch dieser Nachweis nicht einfachhin zwingend zu führen. Vorgängig zum Glauben selbst ist nur eine »moralische Gewißheit« von der Tatsache der Offenbarung zu erlangen. Dieser Mangel schafft Raum für die Freiheit des Glaubens und macht die Notwendigkeit der Gnade für die Glaubenzustimmung erkennbar, weil die bloße Einsicht nicht ausreicht. Auch sonst im Leben müsse man sich zumeist mit bloß moralischer Gewißheit für das Handeln

<sup>1</sup> Geschichtlichkeit 81. Es ist Ebeling gegenüber nicht ganz berechtigt, wenn *Joseph Ratzinger* in einer Rezension eines Buches von Schlette (*Theologische Revue* 63 [1967] 35) von der »energischen Ablehnung heilsgeschichtlicher Theologie durch die Gruppe um Bultmann und Ebeling« spricht. Ebeling lehnt Heilsgeschichte nur in dem Sinn ab, daß sie eine Geschichtlichkeit »sui generis« wäre, »die sich ausweisbar von aller übrigen Geschichte unterscheidet und darum auch nicht erforscht werden darf wie alle übrige Geschichte« (Geschichtlichkeit 60). Für ihn hat sich die Offenbarung Gottes vielmehr in einem Geschehen ereignet, »das als historisches Geschehen sich in nichts grundsätzlich unterscheidet von anderem historischen Geschehen, das darum als historisches Geschehen der historischen Betrachtung vollkommen offen liegt, als Offenbarung dagegen sich nur durch das bezeugende Wort dem Glauben erschließt« (ebd.). Der Heilige Geist wird nie zu einem Teil des sich in der Geschichte objektivierenden Geistes. »Es gibt zwar ein die Geschichte durchziehendes indirektes Teilhaben an seinen Wirkungen, aber seiner selbst ist nur teilhaftig, wer sich durch ihn von Grund auf ermutigen läßt.« (Mut 428). Eine »heilsgeschichtliche Deutung« in jenem indirekten Sinn könnte man auch den Auswirkungen der Glaubensverkündigung geben, die unabhängig davon, ob man glaubt oder nicht, die Weltgeschichte verändern (Wesen 115): der Entstehung geschichtlichen Denkens und der Entgötterung der Welt.

<sup>2</sup> Gott 85.

begnügen. Erst in der Glaubenzustimmung selbst gelangt man zu einer höheren Gewißheit<sup>1</sup>.

Gegen dieses Modell lassen sich eine Reihe schwerwiegender Einwände erheben:

1. Die Aussagen des Glaubens werden hier *in den Rahmen eines vorgegebenen Wirklichkeitsverständnisses* eingepaßt, das selbst durch den Glauben keine Umorientierung erfährt. Der Glaube kommt also zur übrigen Erkenntnis nur ergänzend hinzu. Indem man die kritische Funktion des Glaubens gegenüber jedem mitgebrachten Vorverständnis übersieht, verkennt man das Wesen des christlichen Glaubens, dem es um das Ganze der Wirklichkeit geht.

2. Mit der unkritisch übernommenen Meinung, man könne die Tatsache, daß Gott etwas offenbart, zumindest mit moralischer Gewißheit vorgängig zur Glaubenzustimmung beweisen, macht man aus dem Geschehen des Wortes Gottes einen *Gegenstand menschlichen Konstatierens*, also wiederum einen Sachverhalt, der sich in einen größeren Rahmen einordnen läßt, anstatt selbst das über alles übrige bestimmende Vorzeichen zu sein. Aber kann ein solches Wort noch im eigentlichen Sinn Wort Gottes sein? Wort Gottes im eigentlichen Sinn ist nur ein solches Wort, in dem Gott sich selbst mitteilt, und zwar dem Glauben allein. Eine vorgängig zur Glaubenzustimmung konstatierbare Selbstmitteilung Gottes ist eine »*contradictio in adiecto*«, wenn man nicht Gott selbst für ein Stück Weltwirklichkeit hält.

3. Man *dissoziiert das Geschehen von Gottes Wort von seinem Inhalt*. Welches der Inhalt der Offenbarung ist, bleibt für diese Art der Glaubensbegründung zunächst [148>] ohne Bedeutung. Ihr kommt es nur darauf an, die Tatsache zu konstatieren, daß Gott etwas offenbart hat. Wenn aber Gottes Offenbarung identisch mit seiner Selbstmitteilung ist, dann kann seine Offenbarung nicht welthaft vorfindlich sein; sonst wäre Gott selbst ein Stück von dieser Welt. In Wirklichkeit expliziert der Inhalt der Offenbarung nur, was bereits im Geschehen von Offenbarung impliziert ist. Auch und gerade die Tatsache selbst, daß Gott zu uns spricht, ist ein »*mysterium sensu stricto*«, das allein im Glauben in seiner Wahrheit erkannt werden kann. Sie ist selbst das grundlegende Glaubensgeheimnis, das in den Aussagen der Trinität, der Inkarnation und der Geistsendung nur des näheren entfaltet wird. Denn außerhalb eines trinitarischen Gottesverständnisses kann eine reale Relation Gottes zur Welt, wie sie im Offenbarungsbegriff impliziert ist, nicht ohne Selbstwiderspruch ausgesagt werden. Eine reale Relation Gottes zur Welt, für die die Welt nicht selbst der konstitutive Terminus sein kann, ist nur möglich, wenn sie im voraus zur Welt bereits als Relation Gottes auf Gott konstituiert ist.

4. Man bestimmt das Verhältnis von *Verstand und Wille* in der Glaubenzustimmung fälschlich in der Weise einer *gegenseitigen Ergänzung*. Die Freiheit des Glaubens ist nach dieser Auffassung die Folge fehlender Einsicht und deshalb eine Mangelerscheinung. Da die Tatsache der Offenbarung nur mit moralischer Gewißheit erkannt wird, ist auch die Rationalität des Glaubens gemindert. Aber müßte sich nicht

<sup>1</sup> [147>] In diesem Sinn sagt *Albert Lang*, *Fundamentaltheologie* Bd. I, München, 4. neubearbeitete Aufl. 1967, S. 19: »Die willige Aufgeschlossenheit des Menschen für den Glauben ist für das Zustandekommen der Glaubensentscheidung auch deswegen von besonderer Wichtigkeit, weil [...] der *Nachweis der Offenbarungstatsache* keinen solchen Gewißheitsgrad erreicht, keinen solchen subjektiven Helligkeitsgrad, daß ihm zwingende Evidenz zukäme.« Der näheren Rechenschaft über das Verhältnis von Verstand und Willen in der Glaubensentscheidung meint Lang mit der Bemerkung ausweichen zu können, daß es kurzsichtig sei, »Verstand und Wille in der Glaubensbegründung gegeneinander auszuspielen oder um ihren Vorrang zu rechten« (S. 20).

für rechtes Glaubensverständnis das Gegenteil ergeben, nämlich daß seine Freiheit seine Vollkommenheit ist und daß seine Rationalität nicht nur eine eingeschränkte, kompromißhafte Rationalität, sondern die Höchstform der Rationalität ist?

Trotz solcher Einwände wird die genannte Position in immer neuen Variationen weiterhin vertreten, weil es von der gestellten Grundfrage her und unter der Voraussetzung, daß erst die Wahrheit der christlichen Verkündigung feststehen muß, ehe man ihr Glauben schenken kann, keine andere Möglichkeit gibt, den Glauben als begründet zu erweisen. Anzuerkennen ist daran das Bemühen, gegenüber einem Fideismus, der von vornherein auf jede Verantwortung des Glaubens verzichtet, die Verantwortbarkeit des Glaubens geltend zu machen. Aber das geschieht dann doch in einer Weise, die dem Wesen des Glaubens nicht gerecht werden kann. Es ist diesem Modell der Glaubensbegründung gegenüber der gleiche Vorwurf zu machen, den Ebeling in bezug auf die scholastische Gnadenlehre formuliert hat: »Es ist eine Weise, Gott und Mensch zusammenzudenken, die sehr vernünftig ist, aber eben nur solange zu überzeugen vermag, als Gott und Mensch je für sich als fraglos gelten können und von daher ihre Beziehung zueinander bestimmt wird.«<sup>1</sup>

Der eigentliche Fehler dieses üblichen Modells der Glaubensbegründung liegt in seiner Kritiklosigkeit gegenüber der Grundfrage des ganzen Systems: »Wie kann man den Glauben begründen?« Diese Frage setzt voraus, daß der Glaube etwas Zusätzliches und nur ergänzend Hinzukommendes sei und eben deshalb einer eigenen, von ihm verschiedenen Begründung bedarf, ähnlich wie man sonst für jede Aussage einen Beweis bringen muß.

Eine völlig andere Gestalt gewinnt das Problem der Verantwortung des Glaubens, wenn man von vornherein beachtet, daß die Verkündigung des Glaubens die Alternative von Glaube und Unglaube eröffnet, so daß der Mensch entweder den Glauben oder den Unglauben bejaht und es für ihn keine dritte Möglichkeit gibt. Das Wort [149>] des Glaubens bringt seinem Wesen nach zugleich auch den Unglauben zur Sprache<sup>2</sup>. Dann aber gilt: »Der Unglaube ist nur dem Schein nach eine bloße Negation, tatsächlich ist er aber ebenso wie der Glaube selbst eine entschiedene Position; kein bloßes Fehlen von etwas letztlich Überflüssigem, sondern eine dem Glauben entgegengesetzte Bejahung und Behauptung in bezug auf das schlechthin Notwendige.«<sup>3</sup> Unglaube in diesem Sinn ist jede Weise, wie sich der Mensch von sich aus versteht. Damit ist der »Generalnenner«<sup>4</sup> angegeben, über dem all die unter sich so verschiedenen Weisen, sich von sich aus zu verstehen, zusammengehören.

In dieser Alternative, in der der Mensch gefragt ist, ob er sich im Glauben oder im Unglauben verstehen will, könnte es sein, daß nicht der Glaube, sondern der Unglaube seiner Natur nach eines Beweises bedarf, ihn jedoch nicht zu geben vermag, während sich umgekehrt mit Sachgründen nachweisen ließe, daß gegenüber dem Glauben die Frage nach einem Beweis nicht sachgemäß ist<sup>5</sup>; es wäre dann auch kein Mangel, wenn man auf die Frage nach einem Glaubensbeweis nicht antworten kann.

---

<sup>1</sup> [148>] Luther 258.

<sup>2</sup> [149>] Wesen 175.

<sup>3</sup> Wort 396.

<sup>4</sup> Psalmenmeditationen 33.

<sup>5</sup> Vgl. Jesus 42.

Wenn der Unglaube eines Beweises bedarf, ein solcher jedoch grundsätzlich nicht geführt werden kann, so wäre mit dem Nachweis dieser Unmöglichkeit zwar nicht die Falschheit (diese ist nur zu glauben), aber doch die Illegitimität des Unglaubens erwiesen: Der Unglaube könnte in letzter Hinsicht nicht verantwortet werden. Auf die Forderung des Unglaubens, einen Beweis für die Wahrheit des Glaubens oder zumindest die Tatsache der Offenbarung beizubringen, kann der Glaube nur mit dem Nachweis antworten, daß diese Forderung ihm gegenüber völlig unsachgemäß ist. Es kann für die bloße Vernunft angesichts der Glaubensverkündigung einsichtig gemacht werden, daß man den Unglauben nicht verantworten kann. Daß man umgekehrt den Glauben durchaus verantworten kann, läßt sich nur im Glauben selbst anerkennen, ist jedoch eine Position, die von der Vernunft nicht widerlegt werden kann. Obwohl also die Legitimität des Glaubens nur geglaubt werden kann und die Vernunft als solche sie weder zu beweisen noch zu widerlegen vermag, ist die Illegitimität des Unglaubens vor der Vernunft als solcher angesichts der Glaubensverkündigung beweisbar. Mit der »bloßen Vernunft« angesichts der Glaubensverkündigung meinen wir die Vernunft, insofern sie auch unter Absehung von der Wahrheit des Glaubens Wirklichkeit zu erkennen vermag. Aber gerade so vermag sie ihre wahre Situation vor Gott noch nicht zu erkennen. Denn in Wahrheit ist die Vernunft vor Gott nicht auf sich allein gestellt, wie sie jedoch erst im Glauben erkennt.

Allerdings ist es für die Stringenz einer solchen Überlegung notwendig, daß in der Verkündigung die Scheidungslinie zwischen Glaube und Unglaube tatsächlich an der richtigen Stelle angesetzt wird, so daß klar wird, inwiefern es im Glauben um reinen Glauben geht, um Sachverhalte, die man außerhalb des Glaubens nicht zu entscheiden vermag. Wo es um den Glauben geht, muß man »alle Entscheidung von dem Punkt erwarten, wo alle zufällig dem Glauben beigesellten Handlungsmotive versagen und verschwinden, wo der reine Glaube der Bewährungsprobe ausgesetzt ist, von allen Mächten nicht nur entblößt und verlassen, vielmehr in seiner Nacktheit und Wehrlosigkeit ihrer Feindschaft ausgesetzt«<sup>1</sup>. »Da, wo geglaubt sein will, ist der Glaube letzt-[150>]lich allein, ohne alle Stützen, sonst wäre er nicht Glaube, und ist nur noch vom Unglauben verfolgt als seinem Widerspiel.«<sup>2</sup> Die Klarheit der Alternative, die es ausschließt, daß sich ein unter dem Gewand des Christentums fromm getarnter Unglaube weiterhin als Glaube ausgibt, ist dann erreicht, wenn man wirklich »beim Kreuz Jesu Gottes Allmacht bekennt«<sup>3</sup>. Denn »worin der Unglaube Gottes Ohnmacht erwiesen sieht, gerade das sagt dem Glauben, was eigentlich und letztlich Gottes Allmacht heißt«<sup>4</sup>. Man kann den Glauben nicht verantworten, wenn man zunächst von diesem seinem Inhalt abstrahiert, anstatt von Anfang an deutlich zu machen, worum es im Glauben im Gegensatz zum Unglauben geht. Es wird weiter unten näher zu erläutern sein, inwiefern nicht jede Weise christlicher Verkündigung diesem Kriterium genügend entspricht und deshalb den Hörer tatsächlich gar nicht mit dem wirklichen Wort Gottes unmittelbar konfrontiert.

Daß man den Glauben nicht isoliert, sondern im Gegenüber zum Unglauben betrachten muß, ist für das Unternehmen einer Verantwortung des Glaubens von fundamentaler Bedeutung. Nicht um den Glauben geht der Streit, sondern Glaube und Unglaube streiten miteinander um das Recht an der Wirklichkeit überhaupt<sup>5</sup>. Nur wenn man von diesem Sachverhalt ausgeht und ihn zur Darstellung bringt, kann die

<sup>1</sup> Wesen 126.

<sup>2</sup> [150>] Glauben 18.

<sup>3</sup> Wesen 128.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Vgl. Wort 396f.

Verbindlichkeit der Glaubensverkündigung zur Gegebenheit kommen. Es ist das Verdienst Ebelings, dies als grundlegende Voraussetzung einer Verantwortung des Glaubens herausgestellt zu haben: »Das ist nun einmal unsere Grundthese, ohne die unser ganzes Bemühen sinnlos wäre: Es besteht eine eigentümliche Entsprechung zwischen Glaube und Unglaube, eine analoge Struktur ihres Wesens. Darum laufen auch die Fragen hier und dort trotz schärfsten Gegensatzes konform. Denn Glaube und Unglaube haben es mit demselben Thema zu tun, nämlich dem ›Menschen zwischen Gott und Welt‹. Steht der Glaube im Kreuzverhör, so steht zugleich auch der Unglaube im Kreuzverhör. Und das heißt, es steht der Mensch im Kreuzverhör unter den Fragen, die so oder so zum Menschen gehören.«<sup>1</sup>

Die katholische Theologie hat es in ihrem Bemühen um die »analysis fidei« bisher zumeist unbeachtet gelassen, daß der Glaube im Gegenüber zum Unglauben und als Alternative zu ihm verstanden sein will<sup>2</sup>. Sie hat allenfalls den Glauben apologetisch gegen von außen kommende Anfragen des Unglaubens abzusichern versucht, jedoch nicht bedacht, daß das Gegenüber zum Unglauben für den Glauben selbst konstitutiv ist, so daß »der Glaube stets begleitet ist vom Unglauben und nur an der Stelle des niedergeworfenen Unglaubens Glaube sein kann«<sup>3</sup>. Die Entscheidung für den Glauben vermag nur als Entscheidung gegen den Unglauben zu leben. Der Glaube muß [151>] »immer neu sich als Wende vom Unglauben zum Glauben bewahrheiten«<sup>4</sup>. Gerade der Glaubende selbst vermag nur in der Weise zu glauben, daß er sich im Glauben gegen seinen eigenen Unglauben entscheidet, indem er die erfahrene Abwesenheit Gottes nicht als das letzte Wort über sich selbst versteht, sondern sich gesagt sein läßt, daß die Anwesenheit Gottes durch sein Wort auch diese erfahrene Abwesenheit noch umgreift. Daß das Wort Gottes seinem Wesen nach »Bewegung auf den Ungläubigen hin«<sup>5</sup> ist, bezieht sich nicht nur darauf, daß der Glaubende dem nicht glaubenden Nächsten zum Zeugen des Glaubens werden muß – »der Ruf zum Glauben hätte uns gar nicht erreicht, wenn nicht das Aufgebot zum Glauben eben durch uns weiterginge«<sup>6</sup> –, sondern meint auch die eigene ständige Bekehrung vom Unglauben zum Glauben auf Grund dessen, daß man ein für allemal in nicht mehr rückgängig zu machender Weise mit dem Wort Gottes konfrontiert worden ist.

Erst von diesem Ansatz her, wonach es letztlich immer um die Frage »Glaube oder Unglaube« geht, kann in der »analysis fidei« deutlich werden, inwiefern der Glaube eine »vom Willen zu ergreifende Möglichkeit«<sup>7</sup> ist und worin demnach die Freiheit

<sup>1</sup> Wesen 122.

<sup>2</sup> Auf diesen Mangel in der katholischen Theologie hat vor allem *Joh. B. Metz*, *Der Unglaube als theologisches Problem*, *Concilium* 1 (1965) 484-492, hingewiesen.

<sup>3</sup> Wesen 160. Auch *Friedrich Duensing*, *Fragen zu Ebelings Glaubens- und Gottesbegriff*, *Evangelische Theologie* 24 (1964) 34-45, bemerkt, daß es gegenüber der eigentlich dogmatischen Tradition, von Ansätzen abgesehen, wohl ein *Novum* darstellt, wenn Ebeling »die konstitutive Bedeutung der Anfechtung, des immer neu zu überwindenden Unglaubens« zu einem Thema der systematischen Theologie gemacht hat (S. 35f). Duensings Kritik an Ebelings Position, wonach somit der Glaube in der Sorge um sich selber immer neu nur den Unglauben anvisieren könne, anstatt über sich selbst hinauszudrängen (S. 38), verkennt, daß nach Ebeling der Mensch des Un-[151>]glaubens, auf den der Glaube eingeht, überhaupt erst durch den Glauben selbst zur Eindeutigkeit gebracht wird, so daß er gerade nicht den vorgefundenen Rahmen bedeutet, in den der Glaube sich einpaßt. Glaube und Unglaube werden erst durch die Verkündigung des Glaubens akut.

<sup>4</sup> Wort 394.

<sup>5</sup> *MPTH* 52 (1963) 12.

<sup>6</sup> Wesen 142.

<sup>7</sup> *R. Bultmann*, *Glauben und Verstehen I* (1954<sup>2</sup>) 284, zitiert bei Ebeling, *Theologie* 33.

der Glaubensentscheidung besteht, die nicht Willkür, sondern Gehorsam ist. In der Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube geht es darum, entweder auf Grund *zugesagter* Freiheit frei zu sein oder von der *eigenen* Freiheit einen solchen Gebrauch zu machen, daß man sich dadurch selbst in Unfreiheit begibt<sup>1</sup> bzw. längst begeben hat.

Daß diese Entscheidung mit dem Willen zu tun hat, eben weil es sich um eine Entscheidung handelt, liegt jedenfalls nicht daran, daß hier der Verstand nicht mehr ausreicht und man ihm mit dem Willen nachhelfen müßte, sondern setzt gerade voraus, daß man in der Alternative von Glaube und Unglaube in aller Klarheit verstanden hat, worum es geht. »Glaube und Unglaube sind deshalb nicht blinder, willkürlicher Entschluß, sondern verstehendes Ja oder Nein«, wie Bultmann mit Recht formuliert hat<sup>2</sup>. Wer da, wo die Alternative von Glaube und Unglaube zur Klarheit gelangt ist, entweder glaubt oder den Glauben verweigert, weiß wohl, was er tut. Allerdings ist der Unglaube, wie Ernst Fuchs Bultmanns These – nach Ebeling sehr gut – differenziert, gegenüber dem Glauben »nur in dem Sinne verstehendes Nein, daß er sich für ein anderes Verständnis seiner selbst entscheidet. Der Unglaube ist also nicht eigentlich verstehendes Nein, sondern Unverstehen, Finsternis, aber ein solches Unverstehen, das sich für weise, eine Finsternis, die sich für Licht hält. Deshalb wird der Glaube für den Unglauben zum Ärgernis, wenn auch nur halb und halb, weil sich ja der Unglaube dem Glauben gegenüber überlegen vorkommt.«<sup>3</sup> Auch Ebeling selbst formuliert die Alternative als »das Verstehen im Glauben bzw. das Nichtverstehen im Unglauben«<sup>4</sup>.

Deshalb ist für ihn nur eine solche Schriftauslegung sachgemäß, die an dem Wissen [152>] um diese beiden Möglichkeiten, um dieses Entweder-oder orientiert ist<sup>5</sup>. Darauf kommt es in rechter Verkündigung an.

Daß es sich in der Alternative um Verstehen im Glauben und Nichtverstehen im Unglauben handelt, impliziert, daß sie nicht gleichsam von einem dritten Punkt her beurteilt werden kann, sondern nur entweder vom Glauben oder vom Unglauben her. Ebeling erläutert diesen Sachverhalt in bezug auf das Gegenüber von Glaube und Atheismus: »Das Mißverständnis gehört geradezu zur Struktur dieser Begegnung, wie ja übrigens *mutatis mutandis* auch zum interkonfessionellen Gespräch. Zum Wesen des Atheismus gehört, jedenfalls vom Glauben her geurteilt, der Widerspruch, daß er verneint, was er letztlich nicht kennt. Denn Gotteserkenntnis und Gottesbejahung, Nichterkenntnis Gottes und Bestreitung Gottes sind eins. Umgekehrt, vom Atheismus her geurteilt, gehört auch zum Glauben der Widerspruch, daß er als wahr behauptet, was nur der Glaube für wahr halten kann.«<sup>6</sup> Diese Aussage gilt überhaupt für das Gegenüber von Glaube und Unglaube. Es ist das Ärgernis für den Unglauben, daß der Glaube seine Wahrheit als eine nur im Glauben erkennbare Wahrheit behauptet. Glauben ist »ein Verhältnis zur Wirklichkeit, das diese bis auf den Grund entzweit in eine nur ihm, dem Glauben, bekannte, ihn gründende und tragende Wirklichkeit und eine sich ihm widersetzende, mit der Evidenz des Tatsächlichen sich jedermann aufdrängende Wirklichkeit«<sup>7</sup>. Wenn es in der Wahrheit des Glaubens um

<sup>1</sup> Vgl. Gebet 95.

<sup>2</sup> Kerygma und Mythos, hrsg. v. H. W. Bartsch, I (1948) 50, zitiert bei Ebeling, Theologie 30.

<sup>3</sup> Das entmythologisierte Glaubensärgernis. in: Ges. Aufs. I (1959) 231, zitiert bei Ebeling, Theologie 46.

<sup>4</sup> ZThK 48 (1951) 203.

<sup>5</sup> [152>] Vgl. ebd. 204.

<sup>6</sup> MPTH 52 (1963) 17.

<sup>7</sup> Wort 194.



die Selbstmitteilung Gottes durch sein Wort, das Hineingenommenwerden des Menschen in das Gegenüber des Sohnes zum Vater geht, dann ist tatsächlich die Vorstellung absurd, daß eine solche Wahrheit anders als allein im Glauben erkennbar sein soll.

Vom Glauben her gesehen würde die Illegitimität des Unglaubens darin bestehen, daß er über einen Sachverhalt urteilen will, der ihm gar nicht zugänglich ist. Aber der Unglaube »rechtfertigt sich« mit der Behauptung, daß es einen solchen Sachverhalt nicht geben kann und nicht geben darf. Der Glaube wiederum bestreitet ihm die Selbstverständlichkeit einer solchen Behauptung und führt den Nachweis, daß es für sie grundsätzlich keinen Beweis gibt. Der Unglaube antwortet darauf, daß es auch für die Behauptung des Glaubens, daß ihm seine eigene Wahrheit allerdings zugänglich sei, keinen Beweis gibt. Aber der Glaube erwidert, daß gegenüber seiner Wahrheit die Forderung nach einem Beweis nachweislich unsachgemäß ist: Ein Beweis der Wahrheit des Glaubens wäre in Wirklichkeit die Widerlegung der Wahrheit des Glaubens, weil seine Wahrheit ihrem Wesen nach jede Beweismöglichkeit übersteigt. So bleibt der Glaube dabei, etwas als wahr zu behaupten, was nur er selbst für wahr halten kann. Daß sich der Glaube gegenüber dem Unglauben verantworten kann, während dies der Unglaube gegenüber dem Glauben nicht kann, macht zugleich die Glaubwürdigkeit des Glaubens und die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens aus.

Die Verständlichkeit und Verbindlichkeit der Glaubensverkündigung sind in dieser Verschiedenheit des gegenseitigen Verhältnisses von Glaube und Unglaube begründet. Die Glaubenszustimmung hat gegenüber der Verkündigung Gehorsamscharakter<sup>1</sup>.

Die Glaubensforderung der Verkündigung, die zur Entscheidung für den Glauben gegen den Unglauben fordert, ist jedoch nicht eine »gesetzliche« Forderung, die auf eine Leistung aus ist. Ebeling verweist dafür auf Bultmann, für den »es mißverständlich [153>] ist, von der im Kerygma erhobenen Glaubensforderung zu reden [...]; denn die Forderung des Glaubens ist zugleich die Anerbietung des Geschenks des Glaubens, der im Grunde schon die neue Existenz ist«<sup>2</sup>. Die Andersartigkeit der Glaubensforderung gegenüber der Forderung des Gesetzes, die den Menschen auf seine eigene Kraft stellt, zeigt sich gerade darin, daß die Wahrheit des Glaubens nur dem Glauben selbst als der vom Heiligen Geist getragenen Erkenntnis zugänglich ist, so daß man nicht »von außen« dazu Stellung zu nehmen vermag. Die Offenheit für den Glauben ist ein »Geöffnetwerden (und -bleiben!)«<sup>3</sup>, während die Verslossenheit für den Glauben ein Sich-selbst-Verschließen ist. So hat das Wort des Glaubens selbst »den Charakter der Erlaubnis, der Freigabe, der Ermutigung zum Glauben, der Mitteilung des Glaubens«<sup>4</sup>. Das Wort des Glaubens teilt nicht nur den Inhalt des Glaubens mit, sondern auch dessen Annahme im Glauben, wenn man sich nicht selbst gegen den Glauben verschließt.

Das Sich-selbst-Verschließen ist auch für den Unglauben selbst als eine Position zu erkennen, die er nicht zu verantworten vermag. Daß jedoch der Glaube dazu eine echte Alternative darstellt und nicht nur ideologischer Schaum ist, vermag der Unglaube nicht positiv zu erkennen, wenngleich er es auch nicht zu widerlegen vermag:

<sup>1</sup> Vgl. Theologie 30.

<sup>2</sup> [153>] Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1960, 3; 25 Anm. 79, zitiert bei Ebeling, Theologie 29.

<sup>3</sup> Theologie 123.

<sup>4</sup> Ebd.

Es entzieht sich schlechterdings seiner Kenntnis. Denn sowohl die Wirklichkeit des Glaubens wie seine bloße Möglichkeit, nämlich daß es möglich ist, wirklich und nicht nur vermeintlich zu glauben, ist nur dem Glauben selbst erkennbar. Es ist außerhalb des Glaubens nicht zu beweisen, daß der Entscheidungsruf und die Antwort im Glauben auch wahr sind<sup>1</sup>. Bultmanns Auffassung, daß die Verkündigung des Glaubens das Angebot einer neuen Möglichkeit, sich selbst zu verstehen, bedeute<sup>2</sup>, wäre deshalb noch dahingehend zu präzisieren, daß diese Möglichkeit nur im Glauben selbst positiv als Möglichkeit erkannt werden kann. Dem Nichtglaubenden stellt sie sich so dar, daß er einerseits zu erkennen vermag, daß er als Nichtglaubender nicht legitim zu entscheiden vermag, ob es sich um eine wirkliche oder nur vermeintliche Möglichkeit handelt; andererseits aber hat er damit, daß er im Unglauben verharret, immer schon eine illegitime negative Entscheidung gefällt. Er befindet sich dadurch in einer »unmöglichen« Position.

Dieser »sich so selbst bezeugende Unglaube wird durch den Vollzug der Verkündigung jeweils neu bezeugt«<sup>3</sup>. So entfacht das Geschehen der Verkündigung immer neu den Streit zwischen Glaube und Unglaube, welcher wiederum »eine vorläufig erkennbare Scheidung wirkt zwischen denen, die, in das vollmächtige Wortgeschehen einstimmend, den Glauben bekennen, und denen, die dem vollmächtigen Wortgeschehen die Zustimmung versagen. Vorläufig ist diese Scheidung einmal deswegen, weil das Einwirken fremder Faktoren das bekennende Auseinandertreten in Glaubende und Nichtglaubende stets mehr oder weniger verworren sein läßt und so die [154>] Sprache des Bekennens undeutlich macht; ferner deswegen, weil trotz jener Scheidung jeder Mensch bis zum Tod in der Strittigkeit von Glauben und Unglauben bleibt; und schließlich weil die endgültige Scheidung in Erwählte und Verworfenen in jener vorläufigen Scheidung nicht berechenbar wird, sondern verborgen, also zu glauben, bleibt. Gerade in der Vorläufigkeit der Scheidung kommt dem Streit zwischen Glauben und Unglauben der Ernst und die Freude des Endgültigen zu.«<sup>4</sup>

Damit wird auch deutlich, was den Glauben, der die Selbstmitteilung Gottes ist, im irdischen Leben gleichwohl von der ewigen Schau unterscheidet. In dieser Welt »steht der Glaube im Zeichen eines ›noch nicht‹. Zu seinem Wesen gehört das Hoffen. Glauben ist nicht Schauen. Aber dieses ›noch nicht‹ schwächt nicht die Bedeutung des Glaubens ab, sondern hebt sie gerade hervor auf der Folie des übermächtigen Widerstandes, gegen den der Glaube anglaubt.«<sup>5</sup> Daß der Glaube noch in der Alternative zum Unglauben steht, ist sein Kennzeichen in dieser Welt<sup>6</sup>. Daß diese Alternative immer mehr zur Klarheit gelangt, darin besteht das »Wachsen« des Glaubens und das Mündigwerden dessen, der glaubt. Die endgültige Scheidung zwischen Glaube und Unglaube ist Sache des Jüngsten Gerichts<sup>7</sup>. Wo der Glaube einmal nicht

<sup>1</sup> Vgl. ebd. 71.

<sup>2</sup> Glauben und Verstehen I (21954) 284: .Die Möglichkeit des Wortes, verstanden zu werden, fällt zusammen mit der Möglichkeit für den Menschen, sich selbst zu verstehen. Ob er sich so verstehen will, wie ihm im Worte gesagt ist, danach ist er gefragt. Daß er sich so verstehen kann, darin liegt das einzige Kriterium für die Wahrheit des Wortes ...«, zitiert bei Ebeling, Theologie 33.

<sup>3</sup> Kirchenzucht 30.

<sup>4</sup> [154>] Theologie 100.

<sup>5</sup> Glauben 16.

<sup>6</sup> Jürgen Moltmann, Anfrage und Kritik. Zu G. Ebelings »Theologie und Verkündigung«, Evangelische Theologie 24 (1964) 25-34, wendet gegen Ebeling ein, daß bei ihm die Differenz zwischen »theologia viae« und »theologia patriae« nicht zur Geltung kommen könne (S. 33). In Wirklichkeit kommt dieser Unterschied dadurch aufs schärfste zur Geltung, daß der Glaube in dieser Welt in der Alternative zum Unglauben steht.

<sup>7</sup> Vgl. Evangelienauslegung 201, 428; Kirchenzucht 30, 58 .

mehr vom Unglauben als seinem Gegner begleitet sein wird, da ist er mit dem seligen Schauen identisch; aber dieses Schauen ist keine Überbietung des Glaubens<sup>1</sup>. Was in Ewigkeit bleibt, ist der Glaube als das Hineingenommensein in das Verhältnis des Sohnes zum Vater. Dadurch erweist sich der Glaube als das, worin uns die »Zukunft der Zukunft«<sup>2</sup> gewährt ist.

## II. Die Glaubwürdigkeit des Glaubens

Die Verkündigung des Glaubens stellt da, wo sie recht geschieht, den Menschen in die Alternative, entweder in seinem mitgebrachten Selbstverständnis, das sich nun als Unglaube erweist, zu beharren, oder sich vom Glauben bestimmen zu lassen. In dieser Situation ist die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Glaubens zu stellen.

Wenn »Glaub«-würdigkeit sich auf »Glauben« im Sinn eines vom Heiligen Geist getragenen Verhaltens beziehen soll, wie es allein Gott gegenüber angemessen und möglich sein kann, dann ist auch die Glaubwürdigkeit des Glaubens nur dem Glauben selbst zu erkennen.

Gleichwohl kommt dieser Glaubwürdigkeit auch ein Aspekt zu, der vorgängig zur Glaubensentscheidung selbst erkannt werden kann. Er besteht darin, daß außerhalb des Glaubens nachweisbar keine legitime Entscheidungsmöglichkeit über den Glauben [155>] besteht, so daß die Anmaßung einer solchen Entscheidung illegitim ist. Die bloße, jedoch mit der Glaubensverkündigung konfrontierte Vernunft vermag diese Illegitimität zu erkennen.

Daß über den Glauben nachweislich von außen nicht zu entscheiden ist, macht seine Verantwortbarkeit gegenüber dem Unglauben aus. Der Glaube kann also verantwortet werden, indem »Gedankenwege beschritten werden, die grundsätzlich jedem zugänglich sind und einzuleuchten vermögen, deren Nachvollzug unabhängig ist vom christlichen Bekenntnis«<sup>3</sup>. Wenn der christliche Glaube »nicht in eine seinem Wesen selbst widersprechende Isolierung gegenüber dem geistigen Gesamtleben geraten« soll, muß es »in der Theologie auch zu allgemeingültigen Aussagen philosophischen Charakters kommen die freilich durch den Zusammenhang, in dem sie stehen, eine theologische Funktion versehen«<sup>4</sup>.

Eine solche philosophische »Glaubensbegründung« kann also nur darin bestehen, daß man die Unmöglichkeit sowohl einer philosophischen Begründung wie einer philosophischen Widerlegung des Glaubens beweist. Nur in diesem Sinn vermag sich der Glaube gegenüber dem Unglauben zu legitimieren, ohne gleichwohl auf »Glaubensstützen« angewiesen zu sein.

Im folgenden soll erläutert werden, was unter dem Gesichtspunkt der Allgemeinverständlichkeit und Allgemeinverbindlichkeit auch für den Ungläubigen in der Dar-

<sup>1</sup> Vgl. *Karl Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51-99; nach ihm kommen in der »visio« die Geheimnisse des Glaubens endgültig als Geheimnisse zur Gegebenheit. Auch für Thomas v. Aquin gehört der Glaube als »prima inchoatio rerum sperandarum« bereits zur Ordnung der Gottesschau (S. th. II II q. 4 a.1 c).

<sup>2</sup> Vgl. Wesen 176.

<sup>3</sup> [155>] Tradition 84.

<sup>4</sup> Ebd.

stellung des Glaubens als Glauben impliziert ist. Wir kommen damit zu einem anderen Begriff der Glaubwürdigkeit, als er gewöhnlich in der katholischen Fundamentalthologie vorausgesetzt wird. Die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens angesichts rechter Glaubensverkündigung ist für die Vernunft auch im voraus zur Glaubenszustimmung erkennbar, während die Glaubwürdigkeit des Glaubens nur geglaubt werden kann.

### A) Falsche Auffassungen von Glaubensbegründung

Dem Versuch, Gott in das Gesamt der Wirklichkeit einzuordnen und ihn somit als ein Stück Weltwirklichkeit vorzustellen, entspricht die Auffassung vom Wort Gottes als einem im voraus zur Glaubenszustimmung als Wort Gottes ausweisbaren Phänomen und die Meinung, daß der Glaube eine rein formale Fähigkeit sei, die sich auf einen beliebigen Inhalt beziehen kann, wenn dieser nur in der genannten vorfindlichen Weise tatsächlich von Gott geoffenbart ist. In derartigem Denken bleibt man dem Vorverständnis des Unglaubens verhaftet; der Glaube wird dann zu einem Werk der metaphysischen Selbstrechtfertigung des Menschen verfälscht. Man will die Glaubwürdigkeit des Glaubens dadurch beweisen, daß man meint, im voraus zur Glaubenszustimmung das wirkliche Ergangensein einer Offenbarung in welthafter Weise konstatieren zu können.

Das unvermeidliche Scheitern eines solchen Beweisversuches führt oft zu der nicht minder heillosen Meinung, daß die Verantwortung des Glaubens beim Zuhörer bereits den Glauben voraussetzen muß, so daß eine Verantwortung »ad extra«, gegenüber dem Ungläubigen, strenggenommen nicht möglich sei. Aber dann wäre der Glaube [156>] in Wirklichkeit nicht einmal mehr »ad intra« zu verantworten, sondern es würde sich in einem solchen Versuch um einen simplen Zirkelschluß handeln.

Ebeling weist beide Positionen, deren eine die Wahrheit des Glaubens zu beweisen versucht, während die andere gegenüber der Frage nach der Verantwortung des Glaubens überhaupt resigniert, in gleicher Weise zurück; ebenso schließt er jeden Kompromiß zwischen beiden Auffassungen aus.

#### 1. Die Frage nach »Glaubensbeweisen«

Alle Theologen sind sich darüber einig, daß der Inhalt des Glaubens nicht als solcher evident werden kann, wenigstens was die Grundgeheimnisse des Glaubens betrifft. Man meint jedoch häufig, die Glaubwürdigkeit des Glaubens damit begründen zu können, daß er nachweislich von Gott geoffenbart sei. Wenn wir heute auf das Zeugnis vergangener Jahrhunderte angewiesen seien, so hätten doch wenigstens die Apostel durch die Wunder Jesu, deren Augenzeugen sie gewesen seien, die Evidenz davon erlangt, daß der Inhalt des Glaubens von Gott selbst geoffenbart sei<sup>1</sup>. Ebeling lehnt diese Auffassung mit einem überzeugenden Argument ab. Sie würde bedeuten, daß den Aposteln als den ersten Zeugen des Glaubens »das Glauben durch einen wunderbaren Vorgang erleichtert worden sei, während die andern sich mit dem bloßen Glauben begnügen mußten. Das liefe groteskerweise darauf hinaus, daß diejenigen, die

<sup>1</sup> [156>] Vgl. z. B. *Nicolas Dunas, Connaissance de la foi*, Paris 1963, S. 93f. Er versteht die heute gegebene Glaubwürdigkeit des Glaubens als ein »substitut déficient de l'evidentia Dei attestantis, accordée aux prophètes et aux apôtres« (S. 94).

als erste den Glauben predigten, selbst nicht darauf angewiesen waren zu glauben, sondern durch das Sehen vom Glauben dispensiert waren.«<sup>1</sup> Ganz allgemein gilt, daß der Glaube niemals durch Minderung des Glaubenswagnisses, sondern allein durch konkrete Glaubenszumutung in der Alternative zum Unglauben gefördert werden kann<sup>2</sup>.

Aber überhaupt jeder Versuch, an irgendeiner Stelle den Glauben so zu begründen, daß man statt des Glaubens zum Wissen gelangt, so daß der Glaube selbst ganz oder zum Teil überflüssig würde, widerspricht dem Wesen des Glaubens<sup>3</sup>. Das gilt besonders »für den widersinnigen Versuch, durch Nachweis historischer Fakten den Glauben zu ›stützen‹«<sup>4</sup>. In seinem historischen Ursprung kommt der Glaube als Glaube zur Sprache, er wird aber nicht durch außerhalb seiner selbst liegende Fakten »gestützt«. Wenn man meint, man müsse zunächst die Tatsache beweisen, daß der christliche Glaube wirklich von Gott stammt, ehe man seinem Inhalt zustimmen kann, so »verstehet man letztlich Gott selbst als ein welthaftes Phänomen, das zwar dem Menschen an sich verborgen ist, aber in seiner Offenbarung in bezug auf sein Reden und Handeln zum unmittelbaren Objekt welthafter Erkenntnis wird«<sup>5</sup>. Ein solches Verständnis ist Weltweisheit im Gegensatz zur Torheit des Kreuzes, wie Ebeling in einem der wichtigsten Texte seines Gesamtwerkes erläutert: [157>] »Es liegt im Wesen der Christus-Offenbarung im Sinne der *theologia crucis*, daß sie als historisches *Faktum* tatsächlich nur als *historisches* Faktum in den Blick kommen kann, so aber nie als Offenbarung begegnet. Als Offenbarung begegnet sie nur als verkündigtes Geschehen, d. h. als Wort, das als solches freilich ebenfalls nur als welthaftes, menschliches Wort begegnet, wenn es nicht Glauben findet, d. h. wenn es nicht als geglaubtes Wort zu dem Geschehen dessen wird, was es bezeugt, zu dem *fieri* des *factum esse*.«<sup>6</sup> Daß also das *Geschehen* der Offenbarung das Geschehen der *Offenbarung* ist, kann selbst nur geglaubt werden und ist auf keine andere Weise als allein durch den Glauben auf das Wort hin erkennbar. Dies entspricht der christologischen Struktur von Offenbarung und Glauben: Ebenso wie die Gottessohnschaft des historischen Jesus als solche nicht der historischen Erkenntnis, sondern allein dem Glauben zugänglich ist, so wird auch der tatsächliche Wort-Gottes-Charakter der sich als Wort Gottes ausgebenden vorfindlichen Glaubensverkündigung allein im Glauben erkannt. Deshalb gilt auch umgekehrt: »Wenn ich das historische Faktum als solches einsichtig zu machen versuche als Offenbarung, abgesehen von der Abzielung auf die

---

<sup>1</sup> Wesen 64.

<sup>2</sup> Glauben 17.

<sup>3</sup> Vgl. *Theologiae* 32.

<sup>4</sup> Ebd. 53.

<sup>5</sup> *Geschichtlichkeit* 61. Es handelt sich um den diametralen Gegensatz zu der Auffassung von *Albert Lang*, *Fundamentaltheologie I*, München, 4. neubearbeitete Aufl. 1967: »Zur gläubigen Hinnahme einer Offenbarung ist der Mensch nur berechtigt, wenn er eine Garantie für ihre Wahrheit [157>] besitzt« (S. 30). »Die Möglichkeit und die Pflicht zum Glauben ist aber erst gegeben, wenn mit genügender Gewißheit feststeht, daß Gott wirklich zu uns gesprochen hat« (S. 93). »Es müssen am Christentum Kriterien aufgezeigt werden, welche das übernatürliche Eingreifen Gottes dartun und somit den unmittelbaren göttlichen Ursprung der christlichen Religion über jeden vernünftigen Zweifel erheben« (S. 96). »Damit man gläubig eine übernatürliche Offenbarung hinnehmen kann, müssen sichere Kennzeichen (Kriterien) für ihren göttlichen Ursprung gegeben sein« (S. 97). Solche Aussagen setzen unbesehen voraus, daß Gottes Offenbarung ein Objekt welthafter Erkenntnis sein kann. Ihr berechtigtes Anliegen, nämlich die Annahme des Glaubens von einem willkürlichen Verhalten (*Fideismus*) abzuheben, läßt sich auf andere Weise wahren.

<sup>6</sup> *Geschichtlichkeit* 61.

Wortverkündigung, und wenn ich das zu verkündigende Wort als Gotteswort einsichtig zu machen versuche, abgesehen von der Abzielung auf den Glauben, dann kann der Erfolg nur eine Verkehrung dessen sein, was Offenbarung Gottes in Jesus Christus heißt.«<sup>1</sup> Man darf den unlöslichen Strukturzusammenhang von Offenbarung in der Geschichte, bezeugendem Wort und Glauben als dem gegenwärtigen Geschehen von Offenbarung an keiner Stelle zerreißen. Vielmehr ist die Offenbarung als Offenbarung nur zu bezeugen und nur zu glauben. Dies macht die konstitutive Verborgenheit der Offenbarung aus.

Gewiß setzt die Glaubenszustimmung, wie noch zu zeigen sein wird, voraus, daß man mit der Verkündigung des Glaubens und damit mit der Zumutung zu glauben konfrontiert ist. Glauben schließt »das Wissen um die Notwendigkeit des Glaubens und darum das Sichverstehen als zum Glauben Geforderten mit ein«<sup>2</sup>. Aber dabei wird einem gerade dies zu glauben zugemutet, was auf keine andere Weise in seiner [158>] Wahrheit erkannt werden kann als allein durch den Glauben, nämlich daß das Wort der Verkündigung als zu glaubendes Wort wirklich das Wort Gottes ist.

Wenn man statt dessen meint, die Tatsache, daß Gott selbst in diesem Wort zu Worte kommt, sei im voraus zur Glaubenszustimmung erkennbar, dann versucht man damit, die Offenbarung »in die Struktur welthafter Vorfindlichkeit«<sup>3</sup> einzuordnen. Wird die Offenbarung in dieser Weise als ein innerweltlich vorfindliches Faktum interpretiert, »das durch seine welthaft verstandene Wunderhaftigkeit ausgewiesen ist als Offenbarung«<sup>4</sup>, so folgt mit Notwendigkeit, daß man ihr gegenüber die Erlaubtheit historischer Kritik a limine abweisen muß, indem man sich auf eine allgemeine theoretische Möglichkeit von Wundern beruft. Mit einem solchen Verfahren ist man mythologischem Denken verfallen und setzt sich in Widerspruch zur Regel des Glaubens, wonach die Unterscheidung zwischen Gott und Welt aufs strengste zu wahren ist, gerade um das Handeln Gottes in bezug auf die Welt zur Geltung zu bringen: »unvermischt und ungetrennt«. Denn dieses Verfahren ist eine Vermischung von Gott und Welt. »Wenn die Benennung der Bibel als Heiliger Schrift ihr einen ontologisch besonderen Literaturcharakter zuspricht, aus dem das Verbot folgt, sie so auszulegen, wie jeder gewissenhafte Interpret einen historischen Text auslegt, dann wirkt sich dabei ein heidnisch-mythologischer, nicht aber der christliche Begriff der Heiligkeit aus. Und ebenso, wenn die Geschichte, die uns durch die Verkündigung als Offenbarung Gottes bezeugt ist, heilig genannt wird und dies so verstanden wird, daß dadurch die Geschichtlichkeit dieser Geschichte eingeschränkt bzw. ontologisch verändert wird, dann bedient man sich ebenfalls eines heidnisch-mythologischen, nicht

---

<sup>1</sup> Ebd. 62.

<sup>2</sup> Theologie 122. Ebeling gibt hier gegenüber Bultmann zu bedenken, daß »sich als zum Glauben Geforderten zu verstehen« noch nicht dasselbe wie Glauben ist. Seine Aussage bedürfte gleichwohl einer weiteren Nuancierung. Mir scheint nämlich selbst die Tatsache, daß der Glaube positiv eine sittliche Möglichkeit ist, nur dem Glauben erkennbar. Denn es handelt sich ja nicht um die Notwendigkeit einer vom Menschen her zu erbringenden Leistung, sondern um die Notwendigkeit des Beschenktwerdens mit dem, was als das für das Menschsein des Menschen schlechterdings Notwendige nur geglaubt werden kann, dessen Zurückweisung jedoch eine Selbstzerstörung des Menschen bedeutet. Im voraus zur Glaubenszustimmung ist deshalb nur das Wissen vorausgesetzt, daß der Unglaube auf keine Weise zu verantworten ist. Die Illegitimität des Unglaubens ist erkennbar für die Vernunft; dagegen ist die Legitimität des Glaubens nur dem Glauben erkennbar, während sie für die Vernunft weder zu beweisen noch zu widerlegen ist.

<sup>3</sup> [158>] Geschichtlichkeit 62.

<sup>4</sup> Ebd. 61.

aber des christlichen Begriffs der Heiligkeit.«<sup>1</sup> Denn der christliche Begriff der Heiligkeit meint das nur im Glauben erkennbare Hineingenommensein geschaffener Wirklichkeit in das Gegenüber des Sohnes zum Vater, nicht aber eine zusätzliche geschaffene Qualität, die als solche und durch ihr eigenes Wesen übernatürlicher Art wäre.

Gegenüber der Meinung, daß man die Tatsache der Offenbarung vorfindlich nachweisen kann, hat Bultmann mit Recht formuliert: »Gerade ihre Nichtausweisbarkeit sichert die christliche Verkündigung vor dem Vorwurf, Mythologie zu sein.«<sup>2</sup> Nur unter der Bedingung der Nichtausweisbarkeit und der Erkennbarkeit durch den Glauben allein ist es überhaupt möglich, »geschichtliches Geschehen als eschatologisches Handeln Gottes zu präzisieren«<sup>3</sup>. Deshalb ist auch nach Ebeling Bultmanns »strikte Konzentration des Redens vom Handeln Gottes auf die Relation von Wort und Glaube unbedingt zu bejahen, und damit auch die Entschlossenheit, den Glauben rein zu bewahren durch Bestreitung aller sogenannten Glaubensbeweise, die in Wahrheit den Glauben nur vernichten können«<sup>4</sup>. Ebeling weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß schon nach Thomas von Aquin »Glaubensbeweise« die Reinheit des Glaubens, nämlich seine »Verdienstlichkeit«, beeinträchtigen würden<sup>5</sup>.

[159>] Grundsätzlich begeht die Meinung, daß der Glaube mit von ihm verschiedenen »Beweisen« zu begründen sei, den Fehler der Dissoziation zwischen dem Inhalt des Wortes und seinem Autoritätscharakter. Ein Wort, das nicht in sich selbst vollmächtiges Wort ist, vermag überhaupt nicht mehr Gottes Wort zu sein. Es ist demgegenüber »außerordentlich wichtig«, die Autorität des Wortes der Verkündigung »als im Evangelium selbst verwurzelt, ja als mit ihm identisch zu erkennen«<sup>6</sup>. Die Vollmacht des Wortes Gottes ist »kein selbständiger Faktor«, der zur Verkündigung noch hinzu kommt<sup>7</sup>. Sie ist vielmehr identisch mit der Sache selbst, um die es im Wort der Verkündigung geht. Deshalb muß sich das Wort der Verkündigung durch sich selbst als vollmächtig erweisen. Ein aus anderen Quellen zu beweisendes Wort hörte auf, Wort Gottes, d. h. dasjenige Wort zu sein, das über die Wirklichkeit im ganzen endgültig, letztgültig, unwiderruflich und unüberholbar entscheidet.

---

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> Kerygma und Mythos, hrsg. v. H. W. Bartsch, I (1948) 53; zitiert bei Ebeling, Theologie 29.

<sup>3</sup> Theologie 29.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd. — Vgl. S. th. II II q.2 a. 10 c: »Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei.« Übrigens sagt Thomas an anderer Stelle sogar, daß durch den Versuch eines Beweises nicht nur die »dignitas« des Glaubens selbst Schaden leidet, weil es in ihm nur um das Unsichtbare gehen kann, sondern daß er gerade dadurch auch seine Überzeugungskraft für andere verliert: »Cum enim [159>] aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus« (S. th. I q. 32 a. I c). Im Zusammenhang spricht Thomas davon, daß die Trinität keinem Beweisgrund zugänglich ist.

<sup>6</sup> Tradition 171.

<sup>7</sup> Theologie 74.

## 2. Die Verweigerung überhaupt aller Kriterien der Glaubwürdigkeit

Es ist, wie sich aus dem Bisherigen ergibt, vom Wesen des Glaubens her ausgeschlossen, »hinter das [...] vorgegebene Wort Gottes (= ἀκοή πίστεως!) durch Aufstellung von ›Beweisen‹ begründend zurückzugehen – das hieße, es nicht Wort Gottes, weil nicht das vorgegebene Fraglose, sein lassen«<sup>1</sup>.

Aber aus einer solchen Feststellung darf nicht gefolgert werden, daß sich somit der Glaube jeder Verständigung entzieht und aufgehört hat, diskutierbar zu sein. Vielmehr ist in aller Genauigkeit darüber Rechenschaft abzulegen, »wie überhaupt das der Th. vorgegebene Fraglose (Wort Gottes als ἀκοή πίστεως) als Fragloses vorgegeben sein kann«<sup>2</sup>. Dazu genügt es nicht, »eine alles Fragen abschneidende Fraglosigkeit« etwa der Heiligen Schrift positivistisch zu statuieren<sup>3</sup>, indem man sich auf die Behauptung beschränkt, dies sei eben Gottes Wort. »Selbstverständlich ist etwas nicht deshalb Wort Gottes, weil es den Anspruch erhebt, es zu sein.«<sup>4</sup> Sonst könnte man ja jede beliebige Botschaft mit der Behauptung ausschmücken, sie sei Gottes Wort. Es kommt darauf an, daß dieser Anspruch in einer Weise erhoben wird, der nicht widerlegt werden kann, wie dies z. B. bereits durch den Nachweis geschähe, daß man Gott dabei wie ein Stück Weltwirklichkeit denkt. Es wäre völlig abwegig, wenn man den Geltungsanspruch der christlichen Offenbarung »von einem formalen Offenbarungsanspruch her begründete, den so oder so alle Religionen erheben und der an sich gar nichts besagt«<sup>5</sup>. Dies wäre ja nur wieder ein Rückfall in das signifikationshermeneutische Verständnis von Wort. Vielmehr ist unbedingt nach einem Kriterium zu fragen, durch das sich die christliche Verkündigung in sich selbst von anderen weltanschaulichen Ansprüchen als vollmächtiges Wort abhebt. Solches Verantworten des der Theo-[160>]logie vorgegebenen Wortes muß allerdings von diesem selbst her freigegeben und darum dessen interpretierende Selbstfreigabe sein<sup>6</sup>.

Den Gesichtspunkt der Notwendigkeit von Kriterien hebt Ebeling gerade Bultmann gegenüber hervor, um dessen theologischen Ansatz konsequent durchhalten zu können. Bultmann hatte in seiner Polemik gegen die Vorstellung, man könne den Glauben mit menschlichen Gründen beweisen, die Frage nach dem Grund des Glaubens und einer Legitimation des Kerygmas überhaupt abgelehnt: »Keine Garantie ist da, auf die hin geglaubt werden könnte.«<sup>7</sup> Aber wenn nach Bultmann das Wort des Glaubens gerade dadurch verständliches Wort ist, daß es keinerlei menschlichen Kriterien unterliegt<sup>8</sup>, so fragt Ebeling – da Verstehen nicht ohne Kriterien ist –, was sich »hinter der Abweisung von ›menschlichen Kriterien‹ an positiver Auffassung in bezug auf das hier in Betracht kommende Kriterium« verbirgt<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> RGG<sup>3</sup> VI 824.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Gott 77.

<sup>5</sup> Luther 133.

<sup>6</sup> [160>] RGG<sup>3</sup> VI 824.

<sup>7</sup> Glaube und Verstehen I (21954) 37; zitiert bei Ebeling, Theologie 32.

<sup>8</sup> »Damit ist aber zugleich gesagt, daß das Wort Gottes so wenig es menschlichen Kriterien unterliegt und so sehr es autoritatives Wort ist, ja gerade deshalb *verständliches* Wort ist, daß es also weder durch seine Magie wirkt, noch als Dogma die blinde Unterwerfung, die Annahme von Absurditäten fordert. Ohne seine Verständlichkeit wäre es nicht im echten Sinne Anrede« (a.a.O. 282f; zitiert bei Ebeling, Theologie 33).

<sup>9</sup> Theologie 33.



Bultmann sagt: »Für das Wort ist also keine andere Legitimation zu fordern und keine andere Basis zu schaffen, als es selbst ist.«<sup>1</sup> Gerade damit wird dem Wort des Glaubens nicht jede Legitimation überhaupt abgesprochen, sondern es wird im Gegenteil als sich selbst legitimierend bezeichnet. So bemerkt Ebeling auch, daß sich für Bultmann selbst gelegentlich Formulierungen aufdrängen, die in bezug auf das Kerygma von einer Autorisierung sprechen<sup>2</sup>. Es gibt offenbar auch für Bultmann eine theologisch legitime Legitimation des Glaubens<sup>3</sup>. Eine solche theologisch legitime Legitimation würde darin bestehen, daß man interpretierend darauf eingeht, wodurch sich das Wort des Glaubens selbst legitimiert. Anstatt den Glauben der bloßen Vernunft zu unterwerfen, geht es darum, ihn begründet von ihr zu unterscheiden<sup>4</sup>.

Auf die Notwendigkeit so zu gewinnender Kriterien deuten nach Ebeling Bultmanns eigene Formulierungen hin, wie der bereits zitierte Text: »Gerade ihre Nichtausweisbarkeit sichert die christliche Verkündigung vor dem Vorwurf, Mythologie zu sein.«<sup>5</sup> Offenbar bedarf der christliche Glaube einer solchen »Sicherung« negativer Art, die ja durchaus nicht mit einem Beweis seiner positiven Wahrheit zu verwechseln ist. Das gleiche Kriterium ist gemeint, wenn Bultmann vom Glauben sagt: »Das alles ist wahr nur, wenn es – vom Standpunkt des natürlichen Menschen aus! – als Paradoxie verstanden wird.«<sup>6</sup> Tatsächlich muß es dem Wunschdenken der Vernunft<sup>7</sup> widersprechen, wenn sie mit einem Wort konfrontiert wird, dessen Wahrheit allein im Glauben erkannt werden kann.

[161>] Im Zusammenhang seines Gespräches mit R. Bultmann wendet sich Ebeling auch gegen eine Formulierung von Heinrich Schlier, der sagt: »In bezug auf das Kerygma gibt es zunächst keinerlei Beweisführung, sondern es muß unbewiesen geglaubt, die Proklamation der Begründung und Eröffnung des neuen Äons muß angenommen werden.«<sup>8</sup> Zwar könnte ein solcher Satz nach Ebeling bei entsprechender Explikation auch theologisch recht sein; aber unexpliziert bleibt er von einer verhängnisvollen Ungeschütztheit, insofern er die Verstehensfrage überhaupt abzuweisen scheint. Ebeling bemerkt: »Nach 1. Kor 14, 24f. dürfte zu diesem Thema doch noch einiges zu sagen sein.«<sup>9</sup> Er will mit dem Hinweis auf diesen Schrifttext unterstreichen, daß es unabdingbar zum Wesen des christlichen Glaubens gehört, sich auch und gerade dem Ungläubigen gegenüber verantworten zu können.

<sup>1</sup> Glaube und Verstehen I (21954) 107; zitiert bei Ebeling, Theologie 28.

<sup>2</sup> Vgl. zum Beispiel: »Der Glaube wird auf das Wort und auf die autorisierte Verkündigung verwiesen« (a.a.O. 107). » ... die durch das Heilsfaktum autorisierte Predigt ...« (ebd. 180); » ... weil dieses Wort, in dem Gericht und Vergebung, Tod und Leben Ereignis werden, durch das Ereignis Jesus eingesetzt, autorisiert, legitimiert ist« (ebd. 292). Ebeling zitiert diese Texte Theologie 33.

<sup>3</sup> Theologie 33.

<sup>4</sup> Vgl. ZThK 61 (1964) 304.

<sup>5</sup> Kerygma und Mythos, hrsg. v. H. W. Bartsch, I (1948) 53; zitiert bei Ebeling Theologie 29.

<sup>6</sup> Glaube und Verstehen II, 257; zitiert bei Ebeling. Theologie 37.

<sup>7</sup> Vgl. Luther 263.

<sup>8</sup> [161>] Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas, Evangelische Theologie 10 (1950/51) 494; abgedruckt in: Die Zeit der Kirche, 21958, 218; zitiert bei Ebeling, Theologie 118.

<sup>9</sup> Ebd.; Der neutestamentliche Text lautet: »Wenn jedoch alle prophetisch reden und es kommt ein Ungläubiger oder ein Nichtkundiger herein, so wird er von allen überführt, von allen wird er beurteilt, die Geheimnisse seines Herzens werden offenbar; und so wird er auf sein Angesicht fallen, Gott anbeten und bekennen: ›Wahrhaftig, Gott ist unter euch‹.«

Die Frage nach dem Grund des Glaubens darf deshalb nicht verdrängt werden, ehe sie überhaupt richtig gestellt ist. Sie ist im Gegensatz zu der illegitimen Frage nach einem Beweis des Glaubens zu verstehen »als Frage nach dem, was den Glauben zum Glauben macht, woraus also Glauben entsteht, was zum Glauben die Freiheit gibt und was den Glauben dabei erhält, reiner Glaube zu sein«<sup>1</sup>. Es geht hier nicht mehr darum, das Wort des Glaubens zu hinterfragen, sondern sich auf es selbst einzulassen und nach dem zu suchen, wodurch es sich selbst die Geltung verschafft, die es beansprucht<sup>2</sup>. Dies ist nicht ein Zurückfragen nach objektivierten Fakten, sondern ein Zurückfragen nach dem, was in Jesus zur Sprache gekommen ist<sup>3</sup>.

Solchem hermeneutischen Dienst am Wort des Glaubens kommt nur die negative Aufgabe einer »Beseitigung von Verstehensstörungen«<sup>4</sup> zu, damit sich das Wort des Glaubens selbst gegenwärtig zur Geltung bringen kann. In diesem Sinne ist die Kritik allerdings integrierendes Moment der Bemühung um das Verstehen des Glaubens. Deshalb ist auch das Ziel der historisch-kritischen Methode in der Bibelauslegung richtig so zu bestimmen: »Sie richtet sich um dessen willen, was der biblische Text zum Verstehen bringen will, gegen alles, was dieser hermeneutischen Funktion des Textes hindernd im Wege steht. Sie ist grundsätzlich Kritik gegenüber Entstellung des Textes: seien es Entstellungen der Textgestalt infolge des Überlieferungsprozesses; seien es Entstellungen des Textverständnisses infolge überlieferter Vorurteile und unsachgemäßer Interpretationsschemata und Fragestellungen; seien es Entstellungen der Sache selbst, um die es dem Text als biblischem geht, infolge verwirrender Sprachmittel des Textes.«<sup>5</sup> Gleichwohl verteidigt solche historische Auslegung den Glauben nur insoweit, als sie den falschen Glauben angreift und der rechte Glaube sich selber verteidigt<sup>6</sup>.

[162>] Das eigentliche Kriterium der Glaubwürdigkeit des Glaubens besteht dann offenbar darin, daß geltend gemacht wird, inwiefern dieses Wort »allein auf Glauben aus ist«<sup>7</sup>. Denn gerade darin besteht seine Vollmacht. »Die Schärfe, mit der durch Jesus das Gottesverhältnis zur Sache allein des Glaubens geworden ist, eröffnet die Einsicht, daß das Angegangensein durch Gott, auch als immer schon so oder so mißachtetes, geradezu das Menschsein ausmacht.«<sup>8</sup> Der Gesichtspunkt des Glaubens wird so zum Kriterium für das Gottesverständnis.

Deshalb besteht die eigentliche Aufgabe einer Verantwortung des Glaubens darin, den Glauben wirklich als Glauben, und d. h. so darzustellen, daß erkennbar wird: »Der Glaube kann durch Vernunft und Erfahrung letztlich weder widerlegt noch bewiesen werden, sondern der einzige Einspruch gegen den Glauben ist der Unglaube, der einzige Beweis des Glaubens ist der Glaube selbst.«<sup>9</sup> Daß es keinen anderen Einspruch gegen den Glauben als allein den Unglauben gibt, dies wahrzunehmen, ist die Aufgabe der Verantwortung des Glaubens. Der Glaube macht es dem Unglauben streitig, etwas anderes als bloßer Unglaube zu sein<sup>10</sup>. Es gibt gegen den wirklichen Glauben keinen vernünftigen Einwand.

---

<sup>1</sup> Theologie 32.

<sup>2</sup> Vgl. Gott 70.

<sup>3</sup> Theologie 56.

<sup>4</sup> Wort 334.

<sup>5</sup> Wort 451.

<sup>6</sup> Evangelienauslegung 226.

<sup>7</sup> [162>] Luther 134.

<sup>8</sup> Jesus 71f.

<sup>9</sup> Glauben 17.

<sup>10</sup> Vgl. Wort 404.

## B) Die »Schwäche« des Glaubens als seine Stärke

Daß der Glaube nicht mit »Beweisen« gestützt werden kann, erscheint oberflächlicher Betrachtung als die Besiegelung seiner Ohnmacht. Aber es ist dem Wesen des Glaubens entsprechend, daß er zunächst den Eindruck der Torheit erweckt. Der Glaube ist »ein Weg, der in der Tat gewisse Ähnlichkeit mit nihilistischer Existenz hat, weil er als ein Weg in die Finsternis und in das Nichts erscheint, und der doch der einzige radikale Gegensatz zum Nihilismus ist; die Existenz unter dem großen Ja, das nie enttäuscht, sondern Erfüllung über alles verständige Erwarten findet, ja schon Erfüllung ist«<sup>1</sup>. Dem Anschein nach ist die Vollmacht des Glaubens der Ohnmacht eng benachbart<sup>2</sup>, aber sie erweist sich gerade dadurch als Vollmacht, daß sie durchgestanden wird bis in die äußerste Ohnmacht der Torheit des Kreuzes<sup>3</sup>. Der Gewalt des Unglaubens ist nur mit dem scheinbar Ohnmächtigsten, mit dem bloßen Wort zu begegnen<sup>4</sup>. Aber gerade so weiß sich der Glaube im Recht. »Wenn der Glaube nicht weiß, daß er der Sieg ist, der die Welt besiegt hat, in dem also die ganze scheinbare Übermacht der Welt zur Ohnmacht und die scheinbare Ohnmacht des Glaubens zur Übermacht wird, dann ist der Glaube schon nicht mehr Glaube. Glaube und Macht des Glaubens, Glaube und Sieg des Glaubens sind identisch – wenn auch beides dem Blick des Zuschauers als so tief voneinander getrennt erscheint wie Tod und Leben, wie Hölle und Himmel, wie das Nichts und Gott.«<sup>5</sup>

[163>] Es ist also gleichsam zwischen einer Innen- und einer Außenseite des Glaubens zu unterscheiden. Die Innenseite des Glaubens ist seine Macht, die als solche nur für den Glauben selbst zu erkennen ist: Sie besteht in der befreienden, die eigene Endlichkeit des Menschen ihres Stachels beraubenden Gewißheit, von Gott in unendlicher Weise geliebt und angenommen zu sein. Die Erfahrung dieser geglaubten Gewißheit ist die Erfahrung des Glaubens. Die Außenseite des Glaubens, nämlich seine »Schwäche« das Fehlen jeder Beweismöglichkeit, ist auch dem Nichtglaubenden erkennbar. Diese »Schwäche« des Glaubens ist mit der Glaubensverkündigung selbst mitgesetzt.

Gerade in dieser »Schwäche« des Glaubens ist das Kriterium zu suchen, ohne das der Glaube nicht glaubwürdig ist. Vorgängig zur Glaubenzustimmung muß der Vernunft erkennbar sein, daß man ihre Verweigerung nicht verantworten kann. Diese Glaubwürdigkeit des Glaubens ist jedoch in strengster Konsequenz so zu bestimmen daß sie der Glaubensaussage nicht widerspricht, wonach die Wahrheit des Glaubens und überhaupt die Tatsache, daß das verkündete Wort Wort Gottes ist, nur geglaubt werden kann. Gerade diese Glaubensaussage impliziert, daß vorgängig zur Glaubenzustimmung erkennbar und beweisbar sein muß, daß die Wahrheit des Glaubens außerhalb des Glaubens selbst weder bewiesen noch widerlegt werden kann und deshalb nicht legitim entscheidbar ist. Dieses Kriterium ist rein negativ.

Wir versuchen im folgenden, diesen Sachverhalt im Anschluß an Ebeling daraufhin zu bedenken, daß sich in ihm der Geheimnischarakter des Glaubens nach außen manifestiert; daß das Konfrontiertwerden mit solcher Verkündigung die den Glauben

---

<sup>1</sup> Wesen 126.

<sup>2</sup> Vgl. ZThK 57 (1960) 342.

<sup>3</sup> Vgl. Theologie 97.

<sup>4</sup> Vgl. Luther 64.

<sup>5</sup> Wesen 127.

beglaubigende »Außenseite« von »Wunder« im theologischen Sinn ist; daß das »Lautwerden der Gewißheit Jesu nach seinem Tod«<sup>1</sup> in der Verkündigung seiner Auferstehung der »Grund« des Glaubens ist; daß sich deshalb gerade die Tatsache, daß selbst das wirkliche Ergangensein einer Offenbarung nur geglaubt werden kann, als das eigentliche Kriterium ihrer Glaubwürdigkeit zeigt.

### 1. Der Geheimnischarakter des Glaubens

Im signifikationshermeneutischen Verständnis des Glaubens, das für seine Interpretation in Wahrheit gänzlich ungeeignet ist, bedeutet »Geheimnis« eine verborgene Wirklichkeit, die dadurch, daß sie bekannt wird, aufhört, Geheimnis zu sein. Die Mitteilung des Geheimnisses wäre seine intellektuelle Enthüllung. Wo hingegen das Geheimnis den menschlichen Verstand übersteigt, wäre zu seiner Annahme ein »sacrificium intellectus« erfordert, in dem man sich ersatzweise an Stelle von Einsicht mit dem Glauben behilft<sup>2</sup>. Die Verkündigung des Geheimnisses bestünde »in unbegreiflichen und absurden Gedanken, in irrationalen Aussagen«<sup>3</sup>. Gottes Geheimnis wäre als ein zu enträtselndes oder auch definitives X zu betrachten<sup>4</sup>.

Rechte Theologie hat einen anderen Geheimnisbegriff. Für sie ist das Geheimnis des Reiches Gottes »nicht eine geheimnisvolle Mitteilung über das Reich Gottes, sondern die geheimnisvolle Selbstmitteilung des Reiches Gottes«<sup>5</sup>. Das wahre Geheimnis [164>] der Offenbarung besteht darin, daß Gott selbst »kommt und Wohnung bei uns macht«<sup>6</sup>, daß er sich also in seinem Wort selbst mitteilt und schenkt, sich hingibt an sein Geschöpf<sup>7</sup>. Gottes Geheimnis »ist nicht sein für uns verborgenes Wesen, sondern sein uns offenbartes Handeln. Die Aussagen der Schrift über Gott wollen nicht verstanden sein als Aussagen über sein Für-sich-sein, sondern als Aussagen über sein Für-uns-sein.«<sup>8</sup> Allerdings hängt »das Verständnis des Klaren, Heilsnotwendigen« doch wiederum an der Präsenz des gänzlich Unsagbaren<sup>9</sup>. Das Für-uns-Sein Gottes wird nur dann zum klaren und hellen Wort, wenn es auf dem Hintergrund der unbegreiflichen Majestät Gottes gesehen wird, der außerhalb des Glaubens nur als abwesender erkannt werden kann. »Der Deus revelatus bleibt [...] nicht Deus revelatus, wenn er nicht als Deus absconditus bekannt wird, wenn nicht das Wort Gottes von Gott selbst unterschieden wird.«<sup>10</sup>

Was in diesem Wort als das Geheimnis Gottes verkündet wird, mag dort als sinnlos und als Inbegriff der Paradoxie erscheinen, wo man es am Maßstab dessen mißt, »was der Mensch in unendlicher Steigerung seiner eigenen Kraft und Herrlichkeit von der Gottwerdung Gottes erwartet oder sich darunter vorstellt, auch ohne es zu erwarten«<sup>11</sup>. Tatsächlich aber ist dieses Geheimnis als die Menschwerdung Gottes »in sich

<sup>1</sup> [163>] Theologie 91.

<sup>2</sup> Vgl. Luther 293.

<sup>3</sup> R. Bultmann, Glaube und Verstehen I, 91f; zitiert bei Ebeling, Theologie 37.

<sup>4</sup> Ders., Kerygma und Mythos II, 190; zitiert bei Ebeling, Theologie 46.

<sup>5</sup> Evangelienauslegung 106.

<sup>6</sup> [164>] Universitas 11 (1956) 1250.

<sup>7</sup> Vgl. Tradition 193.

<sup>8</sup> Evangelienauslegung 276.

<sup>9</sup> ZThK 62 (1965) 107.

<sup>10</sup> Ebd. 112.

<sup>11</sup> Gebet 33.

widerspruchslos und klar«<sup>1</sup>, ja geradezu völlig problemlos<sup>2</sup>. Es ist vielmehr ein Wort, das über die gesamte Wirklichkeit Klarheit verbreitet.

Durch die Verkündigung des Glaubens wird dieses Geheimnis Gottes nicht enthüllt, sondern gerade in seiner Verhülltheit dargestellt als das, was auf Glauben aus ist<sup>3</sup>. Das Kundwerden »läßt das Geheimnis nicht verschwinden, sondern gerade als Geheimnis erscheinen«<sup>4</sup>. Geheimnis ist also zu verstehen »als etwas, was uns Menschen zu denken und zu glauben, zu hoffen und zu lieben gibt. Das sind die grundmenschlichen Verhaltensweisen, die Weisen der Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Wirklichkeit. Gewiß, auch und, wie es scheint, vor allem gehört der rohe und subtile Griff nach entschleieter, unmittelbarer Wirklichkeit zum menschlichen Dasein, das Planen und Herrschen, Besitzen und Genießen, Weiterjagen und Rekorde brechen. Aber dieser Griff nach nackter Unmittelbarkeit verfehlt die Wirklichkeit, wenn er nicht gebändigt wird durch das Ergriffensein von dem, was allein Sache des Hörens und des Wartens sein kann, also Sache des Wortes ist.«<sup>5</sup>

So besteht der Geheimnischarakter des Glaubens gerade darin, daß seine Verborgenheit allein durch das Wort dargestellt werden kann und als solche allein durch den Glauben erkannt wird.

Aber wie manifestiert sich dieses Geheimnis des Glaubens als die Selbstmitteilung des unbegreiflichen Gottes nach außen, d. h. gegenüber dem, der noch nicht glaubt, bzw. wie stellt sich das Geheimnis des Glaubens im Horizont der in ihren Grenzen [165>] autonomen Vernunft dar? Wir haben bereits einen Text zitiert, den Ebeling als eine von fünf Grundthesen zur Analyse des biblischen Glaubensbegriffs formuliert: »Der Glaube kann durch Vernunft und Erfahrung letztlich weder widerlegt noch bewiesen werden, sondern der einzige Einspruch gegen den Glauben ist der Unglaube, der einzige Beweis ist der Glaube selbst.«<sup>6</sup> Der letzte Teil dieser These ist eine in ihrer Wahrheit dem Glauben allein zugängliche Aussage, während die ersten zwei Glieder auch vorgängig zur Glaubenserkenntnis in ihrer Wahrheit erkannt werden können bzw. ihre Erkenntnis auf die Dauer nur gegen besseres Wissen unterdrückt werden kann. Wenn es im Glauben um das Hineingenommensein geschaffener Wirklichkeit in das Gegenüber des Sohnes zum Vater gehen soll, dann dürfte es selbstverständlich sein, daß ein solcher Sachverhalt durch den Blick auf das Geschaffene als solches, wie es sich auch abgesehen vom Glauben darstellt, weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Deshalb kann man umgekehrt sagen: »Gerät der Glaube in Widerspruch zu dem, was wißbar ist und gewissenhafter Prüfung als unanfechtbarer Wissensinhalt standhält, so erweist sich dieser sogenannte Glaube als Pseudoglaube. Denn der Glaube ist nicht Sache des Wissens (im Sinne dessen, was wissenschaftlich feststellbar ist) und kann darum auch nie mit solchem Wissen in Konkurrenz treten (es sei denn, daß dieses sich wissenschaftlich als Pseudowissen enthüllen läßt).«<sup>7</sup> Ein sich wissenschaftlich gebender Einwand gegen den Glauben läßt sich also bereits mit den eigenen Mitteln der Wissenschaft, ohne Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens widerlegen, wenn es sich bei dem bekämpften Glauben wirklich um

---

<sup>1</sup> Ebd. 33.

<sup>2</sup> Vgl. Wesen 184.

<sup>3</sup> Vgl. Evangelienauslegung 106

<sup>4</sup> Gott 47.

<sup>5</sup> Ebd. 47 f.

<sup>6</sup> [165>] Glauben 17.

<sup>7</sup> Wort 404.

den Glauben handelt. Der Glaube ist aber nicht nur negativ durch das Wissen nicht bedroht: »Der Glaube ist so wenig vom Wissen bedroht, daß er vielmehr, wenn er wahrer Glaube ist, frei macht zu gewissenhafter Erforschung des Wißbaren und es dem Unglauben streitig macht, sich als Wissen zu gebärden. Darum ist der Glaube durchaus nicht gleichgültig gegenüber der wissenschaftlichen Erforschung der Wirklichkeit. Denn der Glaube fordert geradezu und fördert den rechten, sachgemäßen Gebrauch der Vernunft. Das unterscheidet ihn vom Aberglauben.«<sup>1</sup> Voraussetzung für die Richtigkeit einer solchen Behauptung ist es allerdings, daß man darauf bedacht bleibt, daß der Glaube wahrer und wirklicher Glaube sei. Der Glaube hört auf, Glaube zu sein, »wenn er nicht mehr auf der Hut ist vor der Verkehrung in Unglaube, Irrglaube oder Aberglaube. Wie die Wissenschaft von der Möglichkeit bedroht ist, unter dem Anschein von Wissenschaft unwissenschaftlich zu sein, so ist der Glaube von der Möglichkeit bedroht, unter dem Anschein des Glaubens Unglaube zu sein.«<sup>2</sup>

Wenn also nach Ebeling der Glaube durch Vernunft und Erfahrung weder bewiesen noch widerlegt werden kann, wohl aber selbst »zum Anwalt von Vernunft und Erfahrung wird, wenn Pseudoglaube und Unglaube sie irreleiten«<sup>3</sup>, dann ist diese Auffassung doch nach seiner Meinung nicht mit der des Thomas v. Aquin gleichzusetzen, für den zwar »die Glaubenswahrheiten nicht zwingend zu beweisen, aber auch nicht zu widerlegen und dazu als in sich widerspruchsfrei und als analog auf die natürliche Wirklichkeit bezogen zu erweisen« sind<sup>4</sup>. Dieser Lehre wirft Ebeling vor, daß sie [166>] kraft des Axioms »*gratia non tollit naturam, sed perficit*«<sup>5</sup> zu rasch auf Harmonisierung von Glaube und Vernunft aus zu sein scheint. Die Vernunft finde in diesem Denken »ihre Überbietung und notfalls ihren Ersatz im Glauben als einer Vernunft höherer Art, wie umgekehrt der Glaube von der Vernunft Begründung und Hilfestellung empfängt«<sup>6</sup>. Als richtig sei daran nur dies anzuerkennen, daß man jedenfalls nicht zwischen Glauben einerseits und Vernunft und Erfahrung andererseits zu wählen gezwungen ist<sup>7</sup>. Dennoch wird nach Ebelings Meinung in jenem harmonisierenden Ausgleich die Unterscheidung von Glaube und Vernunft und letztlich von Gott und Mensch nicht streng genug durchgehalten<sup>8</sup>, weil die Notwendigkeit des Glaubens in einer Mangelhaftigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der Vernunft als solcher begründet zu werden scheint, die auch ohne die Konfrontation mit der Verkündigung des Glaubens bereits in ihrem wahren Wesen erkannt werden könnte. Demgegenüber möchte Ebeling das Verhältnis von Glaube und Vernunft nicht im Sinn sich überbietender Möglichkeiten, sondern im Sinn sich gegenseitig herausfordernder Nötigungen verstehen<sup>9</sup>. Dieser Einwand ist letzten Endes deshalb berechtigt, weil Thomas die absolute Einseitigkeit der Analogie des Geschaffenen Gott gegenüber nicht ausreichend bedacht hat.

Logisch läßt sich der Einwand Ebelings gegen die Problemfassung bei Thomas dahingehend erläutern, daß es dort zumeist den Anschein hat, als sei der Glaube *positiv* als in sich widerspruchsfrei nachzuweisen. Eine solche Forderung ginge tatsächlich zu weit. Man kann nur negativ fordern, daß eine Widersprüchlichkeit des Glaubens

---

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> Wort 192.

<sup>3</sup> Glauben 18.

<sup>4</sup> Luther 89.

<sup>5</sup> [166>] Vgl. S. th. I q.1 a.8 ad 2.

<sup>6</sup> ZThK 62 (1965) 106.

<sup>7</sup> Vgl. ZThK 61 (1964) 315.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 326.

<sup>9</sup> Vgl. ZThK 62 (1965) 106.

nicht nachweisbar sein darf. Daß sie aber tatsächlich nicht besteht, ist bereits eine Wahrheit, die nur im Glauben erkannt werden kann. Thomas hat diesen Unterschied zwischen dem Fehlen eines Beweises für eine eventuelle Widersprüchlichkeit und dem tatsächlichen Nichtbestehen eines Widerspruchs gewöhnlich nicht eigens hervorgehoben<sup>1</sup>.

Es handelt sich um einen in sich leicht verständlichen Unterschied, der jedoch häufig unbeachtet bleibt. Zu seiner Erläuterung ein triviales Beispiel: Daraus, daß man nicht nachweisen kann, daß die Zahl der Sterne gerade ist, kann man nicht folgern, daß sie ungerade sein muß; natürlich folgt auch das Gegenteil nicht. Ebenso folgt aus der Unmöglichkeit, eine Widersprüchlichkeit im Glauben nachzuweisen, noch nicht, daß er tatsächlich widerspruchsfrei sei.

Deshalb besteht auch die Notwendigkeit des Glaubens nicht darin, daß die Vernunft von sich aus nach ihm riefte oder auch nur seine bloße Möglichkeit fordern [167>] könnte<sup>2</sup>, sondern darin, daß sie den Glauben nicht mit legitimen Gründen zurückweisen kann, wenn sie einmal mit der Verkündigung des Glaubens als Glauben konfrontiert worden ist. Allerdings stellt sich die Frage nach dem Glauben überhaupt erst im Gegenüber zur Glaubensverkündigung.

## 2. Das Wunder des »verbum externum«

Das Wort des Glaubens steht in radikalem Gegensatz zu allem »Menschenwort«, »durch das nicht *mehr* geschieht, als was ein Mensch von sich aus am andern tun kann, als einer, der selbst gefangen ist in sich selbst«<sup>3</sup>. Es stellt solchem Menschenwort gegenüber schlechthin eine Ausnahme dar. »Denn dieses gute, wohltuende, heil schaffende, wirklich erhellende und wahre Zukunft eröffnende Wort ist normalerweise nicht anzutreffen. Die Menschen bleiben es einander schuldig, sie versagen es einander und erfahren an sich selbst, wie es ihnen versagt bleibt. Und wo jenes Wort doch Ereignis wird, da versagen sie sich ihm, weil es die Erwartungen enttäuscht und den Wünschen widerspricht. Denn es ist in dem Sinne reines Wort, daß es Glauben zumutet, den Glauben, der sich allein auf die Zusage verläßt.«<sup>4</sup>

Daß das Wort des Glaubens »normalerweise nicht anzutreffen« ist, macht seinen Wundercharakter aus. Leider ist jedoch der Wunderbegriff »für uns belastet mit der

<sup>1</sup> Zum Beispiel heißt es ohne nähere Präzisierung in S. th. I q.32 a. I c: » ... sufficit defendere non esse impossibile, quod praedicat fides.« Anders und richtiger in der *Expositio super librum Boethii de Trinitate* q.2 a. 3: »Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa.« – *Vladimir Richter*, *Logik und Geheimnis*, in: *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner, Bd. I, hrsg. v. J. B. Metz u.a., Freiburg 1964, 188-206, weist mit Recht darauf hin, daß man die These »Die Widerlegung von a ist widerlegbar« in ihrer doppelt negierten Form nicht in eine These mit positiver Form: »a ist beweisbar« umwandeln kann, da man sonst die positive Beweisbarkeit der Existenz der Geheimnisse resp. der Möglichkeit der Offenbarung der Geheimnisse behaupten würde (S. 193).

<sup>2</sup> [167>] Auch die Auffassung von *Léopold Malevez*, *Pour une théologie de la foi*, Paris-Bruges 1969, wonach die Verpflichtung zum Glauben auf Grund der »correspondance d'ensemble qu'elle [die christliche Verkündigung] a avec notre idéal religieux« (S. 72) vorgängig zur Glaubenzustimmung selbst erkannt werden kann, so daß damit die positive Möglichkeit des Glaubens bereits vollkommen feststeht (S. 65), scheint mir in dieser Hinsicht noch immer zu weit zu gehen. Das gleiche gilt von der damit ebenfalls gekennzeichneten Auffassung von G. de Broglie.

<sup>3</sup> Luther 132.

<sup>4</sup> Wesen 185.

verwirrenden Assoziation einer Durchbrechung der Naturgesetzen«<sup>1</sup>. In einem solchen Sinn ist er nicht ganz sachgemäß. Es geht hier richtiger »um die Kategorie des Außergewöhnlichen und Exzeptionellen – im Gegensatz zum Normalen und Alltäglichen«<sup>2</sup>, und dies ist nicht so sehr im quantitativen wie in einem qualitativen Sinn zu verstehen. Das Außergewöhnliche und aus der Weltgeschichte an sich nicht zu Erwartende ist ein Wort, auf Grund dessen sich der Mensch in einer Weise von Gott angenommen und geliebt wissen darf, daß diese Behauptung gleichwohl nicht dem widerspricht, daß es keine reale Relation Gottes auf die Welt geben kann, für die die Welt der konstitutive Terminus wäre. Das ist die Besonderheit des christlichen Offenbarungsbegriffs.

Wie in der Untersuchung des Geheimnischarakters des Glaubens ist auch hier wieder zwischen einer Innenseite, die dem Glauben allein zugänglich ist, und einer Außenseite zu unterscheiden. Die Innenseite von »Wunder« ist die Selbstmitteilung Gottes in seinem Wort. Dies geschieht: »Der Mensch des Unglaubens glaubt, der Mensch der schlechthinnigen Ohnmacht partizipiert an der Allmacht Gottes, der Sünder wird einer, der von sich selbst frei ist! Das ist das Geschehen, das im strengsten Sinne ein Wunder ist. Alles, was man sonst als Wunder zu bezeichnen geneigt sein könnte und vielleicht auch tatsächlich als Wunder ansprechen darf, ist doch ein solches [168>] nur, insofern es im Dienste dieses einen Wunders der göttlichen Gnade steht, die das Unbegreifliche vermag: den Menschen frei zu machen von sich selbst. Das heißt: Vergebung. Das heißt: Wiedergeburt. Das heißt: Rechtfertigung. Und nur von da aus ist zu begreifen, was es heißt: Allmacht Gottes, nämlich dem schlechthin Ohnmächtigen die Macht des Glaubens zu eröffnen.«<sup>3</sup>

Dieser Wundercharakter des Glaubens ist nicht etwas, was zum Glauben noch zusätzlich hinzukommt. Es gehört vielmehr zum Wesen des Glaubens selbst, »daß er Ungewöhnliches, Exzeptionelles vermag. Er ist nicht ein resigniertes Sichergeben in die Wirklichkeit, sondern ein Machtgewinnen über die Wirklichkeit. Auch in der Weise des echten Sichergebens ist der Glaube nicht Ohnmacht, sondern Macht. Es widerspricht nicht, entspricht vielmehr dem Wesen Gottes, daß dort, wo Gott geglaubt wird, der Glaube an der Allmacht Gottes partizipiert. Und zwar darf es nicht dahin abgeschwächt werden, als handle es sich nur darum, daß dem Glauben irgendein äußerer Machterweis Gottes als Lohn zuteil würde. Vielmehr will dieser Glaube so verstanden sein, daß er selber Macht ist und als diese dann eben auch ein Machterweis Gottes selbst.«<sup>4</sup> Das Wesen des Glaubens ist zutiefst das Partizipieren am Wesen Gottes selbst. Wird der Glaube wirklich verstanden als Partizipieren an Gott, dann kann er nicht mehr isoliert als menschlicher Akt betrachtet werden, »sondern dann gehört das, woran der Glaube partizipiert, untrennbar zum Glauben selbst«<sup>5</sup>.

Dies also ist das Wunder des Glaubens, daß Gott selbst so am Menschen handelt, daß er in seiner ganzen Wirklichkeit davon erfaßt wird. Das Außergewöhnliche dieses Wunders ist gerade seine allumfassende Bedeutung. Für den Glauben ist Gott tatsächlich der, »der nicht bloß hier oder da, sondern in allem, was er tut, Wunder tut«<sup>6</sup>. Und entsprechend ist der im Glauben verstandene Mensch »nur dann richtig

---

<sup>1</sup> Wort 249.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> [168>] Wesen 130f.

<sup>4</sup> Wort 249.

<sup>5</sup> Ebd. 250.

<sup>6</sup> Luther 275f.



definiert, wenn er als das Wunderwerk Gottes verstanden ist, als die trotz ihrer Gottlosigkeit nicht von Gott preisgegebene Kreatur Gottes<sup>1</sup>. Ganz und gar außergewöhnlich bleibt dieses Geschehen dennoch insofern, als es nur im Glauben erkannt wird.

Auch die Folgen des Glaubens nehmen am Wundercharakter des Glaubens teil, und man könnte sie in gewisser Weise und mit Vorbehalt als Erfahrungsbeweis des Glaubens gelten lassen: »Erfahrung von Freiheit, Frieden und Freude, von Kraft zur Liebe und zur Geduld.«<sup>2</sup> Solche Erfahrungen können dem Glaubenden jedoch auch zur gefährlichsten Anfechtung werden, da er sich durch sie für der Anfechtung durch den Unglauben enthoben halten könnte.

So wenig der Glaube selbst menschliches Werk ist und sich auf menschliche Werke beruft oder sich ihrer rühmt, ist er doch die Quelle menschlicher Werke in einem einzigartigen Sinn. »Denn er ist Gottes Werk und darum der Ursprung solcher Werke, wie man sie sonst vergeblich sucht und kaum für möglich halten kann, nämlich wirklich guter Werke, und das heißt zugleich: solcher Werke, die Zukunft haben und darum nicht törichte und nichtige, sondern sinnvolle und lohnende Werke sind, nicht unmenschliche, sondern wahrhaft menschliche Werke, Werke in der Nachfolge und der Stellvertretung Jesu. Wie der johanneische Christus sagt: ›Wer an mich glaubt, der [169>] wird die Werke, die ich tue, auch tun und wird größere als diese tun‹. (Jo 14,12)«<sup>3</sup> Solche Werke wahrer Liebe, die nicht zur Selbstrechtfertigung mißbraucht sind, die »Dienst am Nächsten ohne fromme Berechnung«<sup>4</sup> sind, sind Wunder in einem abgeleiteten Sinn. Sie werden »dem Nächsten, der Welt, der Wirklichkeit schlechthin gerecht«<sup>5</sup>. Das eigentliche Wunder ist aber dasjenige, was dem Menschen in dieser Weise die Freiheit von sich selbst und die Hingabe seiner selbst ermöglicht: der Glaube. Er ist etwas schlechthin Neues und nicht mehr »das Produkt des Alten, vom Menschen zustandegebrachte Leistung und ihm zum Ruhm gereichender Besitz«<sup>6</sup>.

Wenn die dem Glauben allein zugängliche Innenseite des Wunders darin besteht, daß es die Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf oder doch eine Folge davon ist, so ist damit zugleich eine im voraus zur Glaubenszustimmung erkennbare »Außen-seite« des Wunders mitgesetzt. Sie besteht darin, daß in der Verkündigung des Glaubens und in den Folgen dieser Verkündigung etwas geschieht, was kein Mensch von sich aus hätte erwarten können. Denn das Wort des Glaubens ist ein Wort, das »normalerweise nicht anzutreffen«<sup>7</sup> wäre, und die aus dem Glauben folgenden Werke sind Werke, »wie man sie sonst vergeblich sucht und kaum für möglich halten kann«<sup>8</sup>. Mit diesem Aspekt des schlechthin Unableitbaren an der *Verkündigung* des Glaubens knüpfen wir an den bereits behandelten Geheimnischarakter des Wortes der Verkündigung an. Inhaltlich wird etwas verkündet, dessen Wirklichkeit und sogar dessen bloße Möglichkeit außerhalb des Glaubens nicht legitim beurteilt werden kann. *Daß* aber eine solche Verkündigung überhaupt geschieht, da sie doch etwas verkündet, was nicht aus anderen Gegebenheiten herzuleiten und deshalb auch nicht zu erfinden

---

<sup>1</sup> Ebd. 276.

<sup>2</sup> Wesen 164.

<sup>3</sup> [169>] Wort 405.

<sup>4</sup> Luther 238.

<sup>5</sup> Wort 405.

<sup>6</sup> Mut 427.

<sup>7</sup> Wesen 185.

<sup>8</sup> Wort 405.

ist, ist *in diesem äußeren, unabhängig von der Glaubenszustimmung zugänglichen Sinn ein Wunder*, d. h. ein im Verhältnis zu allem übrigen Wort exceptionelles Geschehen. Das Wort der Verkündigung ist jenes Wunder, das vom Glauben vorausgesetzt wird. Es ist deshalb vom Wunder des Glaubens selbst streng zu unterscheiden.

Daß man den Begriff des »Wortes Gottes«, wie er in der christlichen Verkündigung gebraucht wird, überhaupt bilden kann, ist keineswegs selbstverständlich<sup>1</sup>. Allen Aussagen, die im Sinn des christlichen Glaubens die Gemeinschaft des Menschen mit Gott beschreiben wollen, liegt das trinitarische Gottesverständnis zugrunde, das nicht erfindbar ist. Der Grund dafür, daß solches Denken überhaupt möglich ist, liegt darin, daß wir mit dem »verbum externum« der Glaubensverkündigung konfrontiert worden sind und damit mit dem, was in Jesus zur Sprache gekommen ist. Daß es das Wort der Verkündigung gibt, ist vorgängig zur Glaubenszustimmung als Wunder zu erkennen: »Kein Mensch kann von sich aus in sich selbst Glauben erwecken, sich von sich aus zum Glauben entschließen.«<sup>2</sup> Es ist vielmehr »eine Struktureigentümlichkeit des Glaubens, daß die Entstehung des Glaubens angewiesen ist auf Begegnung mit Zeugen des Glaubens«<sup>3</sup>. »Denn der Glaube ist nicht so etwas wie eine angeborene Vernunftwahrheit, auf die man von sich aus verfallen und an die man sich [170>] beliebig erinnern kann. Er ist auch nicht ein rein innerliches Geschehen, das nur einen selbst in der ganz privaten Existenz angehe. Vielmehr entsteht der Glaube am Zeugnis des Glaubens. Und er ist darauf angewiesen, sich ständig neu vom Zeugnis, vom Wort des Glaubens zu nähren.«<sup>4</sup> Für den Glauben ist diese Gebundenheit an das »verbum externum« konstitutiv, denn sie unterscheidet ihn von Schwärmerei und Enthusiasmus<sup>5</sup>. Das Wunder der Verkündigung des Glaubens ist in seinem außerhalb des Glaubens erkennbaren Aspekt, nämlich seiner völligen Unableitbarkeit, notwendig öffentlich und diskutierbar; es ist nicht nur ein rein inneres Ereignis in dem, der das Wort der Verkündigung hört.

Daß der Glaube wegen seiner Unableitbarkeit ganz angewiesen ist auf Tradition und sich in eine »ununterbrochene Kette geschichtlicher Sukzession« einfügen muß<sup>6</sup>, verweist auf die ihm wesentliche Bindung an seinen »einmaligen historischen Ursprung«<sup>7</sup>, also darauf, daß »– um es mit einem einzigen Namen zu sagen – Jesus Christus verkündigt werden muß, um den Glauben zu eröffnen und ihn in seinem Wesen und Treiben zu erhalten«<sup>8</sup>.

Wie verhalten sich aber zu diesem Wundercharakter des Glaubens überhaupt, der in seinem Verkündetwerden besteht, die Wunder Jesu Christi im besonderen und vor allem das Wunder der Auferstehung, das die Tradition immer als Begründung für den Glauben angesehen hat?

### 3. Jesu Auferstehung und die Wunder

<sup>1</sup> Vgl. Universitas 11 (1956) 1249, wo Ebeling so über den Begriff des »Hauses Gottes« spricht.

<sup>2</sup> Wort 251.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> [170>] Wesen 23.

<sup>5</sup> Vgl. Luther 118f.

<sup>6</sup> Wesen 23.

<sup>7</sup> Wort 13.

<sup>8</sup> Wesen 23.

»Der christliche Glaube steht und fällt mit dem Zeugnis von der Auferstehung Jesu von den Toten.«<sup>1</sup> Ohne die Auferstehung wäre nach Ebeling nicht nur ein bestimmter Glaubensartikel hinfällig geworden, sondern der Glaube schlechthin wäre dann sinnlos. Jesus als der Auferstandene ist das tragende Fundament des Glaubens, der eigentliche Grund, auf den sich der Glaube beruft. »Spricht sich der christliche Glaube aus über seinen Grund, so verweist er geradezu stereotyp auf den gekreuzigten Jesus, von dem bekannt wird: Er ist auferstanden.«<sup>2</sup>

Allerdings hängt nun alles am rechten Verständnis dieser Botschaft. Wird sie nicht für den modernen Menschen »mit seinem Genötigtsein zu historischer und physikalischer Objektivierung« zu einem bloßen Glaubensgesetz, dem man sich nicht mit gutem Gewissen zu unterwerfen vermag<sup>3</sup>? Diese Schwierigkeit ist durch die Weise gegeben, »wie hier der historische Bericht sich, im Widerspruch zum Wesen eines historischen Berichts, über den Tod hinaus erstreckt«<sup>4</sup>. Es wird deshalb geradezu »zur Existenzfrage der Christenheit, ob sie mit schlechtem Gewissen und halbem Herzen das Bekenntnis zu dem auferstandenen Jesus wiederholt, oder ob sie es überzeugt und darum [171>] nicht nur fröhlich, sondern auch überzeugend tut, weil sie sich dabei an der Quelle und am Grund des Glaubens befindet!«<sup>5</sup>

Es ist religionsgeschichtlich eine nicht anderweitig zu belegende<sup>6</sup> Aussage, daß an einem bestimmten Menschen die eschatologische Auferstehung von den Toten bereits geschehen sei<sup>7</sup>. Diese Auferstehung, »nicht im Sinne vorübergehender Wiederbelebung, sondern, wie es das Kerygma meint, im eschatologischen Sinne ist per definitionem kein historisches Faktum«<sup>8</sup>, wenn anders der Tod grundsätzlich und ausnahmslos die Grenze historischer Aussagen ist<sup>9</sup>. Gleichwohl wird diese Auferstehung im eschatologischen Sinn prädiert »von einer historischen Person, in Hinsicht auf das Faktum dieses Todes, und zwar nicht als historisches Futurum, sondern als das Perfectum praesens Gottes«<sup>10</sup>. Es geht hier wie im Glauben überhaupt darum, Gott in Unterscheidung von und in bezug auf Geschichte zu glauben.

Daß die Auferstehung von Jesus ausgesagt wird, bedeutet nicht das Hinzukommen »eines neuen Glaubensgegenstandes zu schon vorhandenen anderen hinzu«<sup>11</sup>. Es geht vielmehr »in dem verwirrenderweise so genannten ›Osterglauben‹ um gar nichts anderes als um den Glauben an Jesus«<sup>12</sup>. Es wäre deshalb kurzschlüssig und pseudoorthodox, wollte man die Bedeutung Jesu von seiner Auferstehung als einem zusätzlichen Faktum her oder gar aus irgendwelchen schöpferischen religiösen Vorgängen in der Urgemeinde erklären wollen. Man würde damit nur den entscheidenden Gesichtspunkt wahrer christologischer Orthodoxie verdecken: »daß Jesus nicht etwa nach seinem Tode zum Sohne Gottes wurde, sondern daß er, der historische Jesus, Sohn

---

<sup>1</sup> Ebd. 55.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd. 55f.

<sup>4</sup> Ebd. 42.

<sup>5</sup> [171>] Ebd. 57f.

<sup>6</sup> Vgl. ZThK 58 (1961) 233.

<sup>7</sup> Vgl. Theologie 91.

<sup>8</sup> Ebd. 54.

<sup>9</sup> Wort 304.

<sup>10</sup> Theologie 54.

<sup>11</sup> Wort 315.

<sup>12</sup> Ebd.

Gottes war und ist.«<sup>1</sup> In der Verkündigung der Auferstehung wird seine Gottessohnschaft nicht hergestellt, sondern proklamiert<sup>2</sup>. An Jesus als den Auferstandenen glauben und einfachhin an Jesus glauben, ist strenggenommen ein und dasselbe. »Es geht nicht um etwas Zusätzliches zur Person Jesu, sondern um nichts anderes als um Jesus selbst.«<sup>3</sup> Jesu ganze Existenz zielt in einzigartiger Konzentration darauf ab, »als Zeuge des Glaubens zum Glauben zu rufen und Glauben zu erwecken. Auch und gerade sein Tod gehört zu dieser Zeugenschaft des Glaubens. Dieser Sendung hatte sich Jesus so sehr hingegeben, daß sein Tod die äußerste Erfüllung der Zeugenschaft des Glaubens und somit die Summe seines Lebens war.«<sup>4</sup> Diese Einzigartigkeit Jesu, daß alles, was von ihm zu sagen ist, darauf hinausläuft, daß es um den Glauben geht, »gehört unter den Gesichtspunkt geschichtlicher Kontingenz«<sup>5</sup>, d. h., es manifestiert sich darin die Unableitbarkeit und Unerfindbarkeit des christlichen Glaubens.

[172>] Wenn aber der Tod Jesu die Summe seines Lebens sein soll, dann heißt das: »Wenn man sich *nun* zu Jesus stellte, so stellte man sich eben damit zum Glauben. War Jesus und eben damit auch die Sache des Glaubens ausgelöscht? Oder war Jesus gerade durch den Tod als Zeuge des Glaubens zum Ziel gekommen, so nämlich, daß nun das Feuer des Glaubens zu brennen und um sich zu greifen begann? Das Urchristentum bejahte dies letztere, und zwar in der Form des Tatbeweises.«<sup>6</sup>

Der Übergang von Jesus zum Urchristentum, daß nämlich aus seinem völligen Scheitern am Kreuz »alsbald das Gegenteil wurde: die unaufhaltsame Verkündigung Jesu Christi in aller Welt«<sup>7</sup>, läßt sich nicht einfach so verstehen, »als wären etwa nach seinem Tod nur sein Programm und sein Auftrag auszuführen gewesen, wozu sich dann die Jünger nach dem anfänglichen Schock aufgerafft hätten«<sup>8</sup>. Vielmehr geht es im Glauben an die Auferstehung Jesu darum, daß für alle Zeit »Jesus selbst auf uns zukommt, nicht bloß ein einzelnes Wort von ihm, eine einzelne Anweisung von ihm, sondern er selbst in dem Einen und Ganzen, was in seinem Leben und Sterben geschehen ist«<sup>9</sup>. Gerade weil in diesem Leben und Sterben das Entscheidende für alle Menschen zu allen Zeiten geschehen ist<sup>10</sup>, ist die Predigt des Glaubens »die Predigt des Gekreuzigten, in der dieser selbst als Auferstandener zu uns kommt«<sup>11</sup>. Durch den Tod Jesu wird die Kirche freigesetzt als sein »Leib, d. h. als die geschichtliche Präsenz des Auferstandenen, so daß Jesus, von der Kirche als deren Gegenüber unterschieden, doch zugleich untrennbar von ihr bei ihr ist (ein Verhältnis, das mit der Wendung ›Grund der Kirche‹ ausgesagt sein soll)«<sup>12</sup>. Deshalb kann man auch den Glauben an den Auferstandenen und die Ausgießung des Heiligen Geistes nicht voneinander trennen<sup>13</sup>, denn in der Auferstehung wird Jesus Christus selbst »zur Quelle

<sup>1</sup> Theologie 63.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 96.

<sup>3</sup> Wesen 57.

<sup>4</sup> Ebd. 54. - Von hier aus ist der Einwand *Jürgen Moltmanns*, *Anfrage und Kritik*. Zu G. Ebelings »Theologie und Verkündigung«, *Evangelische Theologie* 24 (1964) 25-34, zu beantworten, wonach sich der Glaube nicht auf das beziehe, was im Menschen Jesus zur Sprache kam, sondern auf die Treue Gottes, der die Toten auferweckt (S. 30). Beides ist völlig identisch. Außerhalb Jesu von der Treue Gottes zu reden, heißt sie als welthaft vorfindlich mißzuverstehen.

<sup>5</sup> Wort 310.

<sup>6</sup> [172>] Wesen 54.

<sup>7</sup> Ebd. 53.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Gebet 17.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Tradition 195.

<sup>12</sup> Theologie 95.

<sup>13</sup> Wesen 97.

des wahren, von Gott her kommenden und darum gottgemäßen Mutes«<sup>1</sup>, der der Heilige Geist ist.

Wer sich historisch mit Plato oder Franziskus oder Luther befaßt, begegnet in bestimmter Hinsicht, damit aber auch nur in eingeschränkter Weise, diesen Menschen selbst. Es bleibt in dieser Begegnung bei einer Diskrepanz von »Person« und »Werk«. »Die Begegnung mit Jesus als Zeugen des Glaubens ist dagegen ohne Einschränkung Begegnung mit ihm selbst.«<sup>2</sup> Gerade weil die Person Jesu ganz darin aufgeht, Zeuge des Glaubens zu sein, ist »der Tod Jesu kein Hindernis, sondern im Gegenteil gerade die wahre Ermöglichung dessen [...], Jesus selbst als dem Zeugen des Glaubens zu begegnen, obwohl, ja gerade weil er nicht unmittelbar, sondern als historisch Vergangener begegnet«<sup>3</sup>. Wenn man sonst ein »Vorbild« nur in eingeschränkter Weise nachahmen kann, indem man partielle Gewißheit in bestimmtem Verhalten und in ähnlichen Situationen realisiert, so spricht in Jesus »eine Gewißheit an, die, weil *alles* Verhalten bestimmend und auf *jede* Situation bezogen, also als nicht partielle Gewiß-[\[173>\]](#)heit nicht *analoge* Realisierung erlaubt, sondern das Sich-hineinnehmen-Lassen in *diese* Gewißheit zumutet«<sup>4</sup>. Gerade weil der Glaube das Teilnehmen an Jesus selbst ist, hat er es auch mit dem Ganzen der Wirklichkeit zu tun.

Es bedurfte des Todes Jesu, weil Jesus erst dann »radikal in die Situation des Glaubens« stellt, »wenn er als der Gekreuzigte, d. h. als der, der nicht mehr vorhanden ist, anspricht«<sup>5</sup>. »Vorhanden sein« meint in diesem Zusammenhang die vorfindliche Gegenwart des historischen Jesus vor seinem Tod. Diese »zeitliche Gegenwart Jesu verbarg den radikalen eschatologischen Charakter seiner Gewißheit, weil sie die Situation des Glaubens auf die chronologisch zufällige Begegnung mit Jesus restringierte und so den Glauben noch nicht als eschatologische Existenz aller Welt kundmachte. Das *verbum Dei incarnatum* kommt als *verbum Dei* zu Gehör und damit zum Ziel erst als *verbum Dei praedicatum*.«<sup>6</sup> »Daß erst durch seinen Tod seine Glaubenszeugenschaft vollendet wurde zum weitersagbaren, alle Welt angehenden, das Gewissen gewiß machenden Wort des Glaubens, das ist der Sieg Gottes, der als die Auferweckung Jesu von den Toten bekannt wird.«<sup>7</sup> Wer in einer solchen Aussage eine Verkürzung des »Osterglaubens« vermutet, möge sich daran erinnern, daß der durch den Tod Jesu ermöglichte Glaube das Hineingenommensein des Menschen in das innertrinitarische Verhältnis des ewigen Sohnes zum Vater bedeutet.

Ein solches Verständnis von Auferstehung, wonach der Tod Jesu »nicht Ende, sondern Erfüllung seines Daseins für andere ist«<sup>8</sup>, macht »Jesu Kreuz zum zentralen Inhalt der Botschaft des Glaubens«<sup>9</sup>. »Nicht etwa nur trotz des Kreuzes Jesu, sondern gerade wegen des Kreuzes Jesu, d. h. auf seinen Tod hin glauben, daraufhin sich auf Gott einlassen, heißt, die Auferstehung Jesu von den Toten bekennen, d. h. konkret angesichts dieses Toten damit ernst machen: ›Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen‹ (Mark 12, 27)«.<sup>10</sup> Es ist entscheidend, daß man das Kreuz nicht

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> Wort 310.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> [\[173>\]](#) Theologie 89.

<sup>5</sup> Ebd. 91.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Glaubensweisen 167.

<sup>8</sup> Theologie 89.

<sup>9</sup> Wesen 66.

<sup>10</sup> Ebd. 69.

»als einen glücklicherweise alsbald wieder rückgängig gemachten göttlichen Regiefehler, als einen schnell vorübergehenden bloßen Schein«<sup>1</sup> ansehen darf, wie dies im traditionellen Verständnis zuweilen der Fall ist<sup>2</sup>. Das Heilsverständnis der christianisierten Zeit stand durchaus »in der Gefahr, die Botschaft der Auferstehung so zu interpretieren, daß dadurch das Kreuz Christi außer Kraft gesetzt wurde, statt das Kreuz gerade durch die Auferstehung in Kraft zu setzen«<sup>3</sup>. In Wahrheit will die Osterbotschaft das Kreuz nicht korrigieren. Wenn »die Hingabe die Sprache der Liebe ist«, dann darf die Auferstehung nicht im Widerspruch dazu als die »Sprache des Triumphes« verstanden werden: »Sollte nicht vielmehr die Liebe das letzte Wort haben und die eschatologische Freude die Stimme *der* Freiheit sein, die sich am Kreuz vollendete?«<sup>4</sup> »Das Kreuz Jesu, obschon bitteres Zeichen der Ohnmacht, des Schwindens aller Möglichkeit zur Selbstbehauptung, ist nicht Ver-[174>]nichtung, sondern Vollendung dieser Vollmacht in der Hingabe für andere um Gottes willen. Das ist die äußerste Sprache des Glaubens und der Liebe, die mächtig geworden ist in den Zeugen Jesu. Jesus hat sich ein für allemal als das Ereignis von Vollmacht, als das Geschehen von Gottes Wort erwiesen, indem sein – des Gekreuzigten – Verstummen nicht in sprachloser Verzweiflung verwahrt blieb, sondern kund wurde als Gottes Ermächtigen, auf Jesus als den von den Toten erweckten Herrn über den Tod sich zu berufen, seine Vollmacht gegenwärtig geltend zu machen in gewißmachendem, befreiendem Wort.«<sup>5</sup> Auf Jesus hin werden auch wir dessen gewiß, »daß der Tod so wenig wie das vom Tod gezeichnete Leben zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, und das heißt: vom Leben Gottes«<sup>6</sup>.

Zu einem solchen Verständnis der Auferstehung, das das Kreuz in Geltung setzt, kommt man nur, wenn man die Auferstehung auf *Gott* hin interpretiert. »Daß Jesus auferstanden ist von den Toten, heißt keinesfalls, daß er in dieses irdische Leben zurückgekehrt ist als einer, der den Tod noch einmal vor sich hat. Sondern es heißt, daß er, der Tote, den Tod, wohlbemerkt nicht nur das Sterben, sondern den Tod, endgültig hinter sich hat und endgültig bei Gott ist, und eben darum gerade hier in diesem irdischen Leben anwesend ist. Was Auferstehung von den Toten heißt, wird man darum nur verstehen können, wenn man ahnt, was Gott heißt.«<sup>7</sup>

Was also der Glaube an Jesus als den Auferstandenen bedeutet, ist von daher zu verdeutlichen, daß es im Glauben um Gott geht. »Glauben ist eo ipso auf Gott gerichtet als das Sicheinlassen auf Gott.«<sup>8</sup> Angesichts des Gekreuzigten glauben heißt deshalb eo ipso: »an ihm die Allmacht Gottes, und das heißt die Macht des totenerweckenden Gottes bekennen«<sup>9</sup>. Unter Absehung vom Glauben an *Gott* ist deshalb keine Auferstehung zu denken. Weder die Auferstehung Christi noch unsere eigene, die wir im Glauben erwarten, ist ein unter Absehung von Gott vorstellbares Geschehen. Es ist daher notwendig, daß wir »unsere Erlösungsvorstellungen und -ansprüche einer Wandlung aussetzen und die Auferstehung von den Toten ja nicht doch heimlich als einen Triumph des irdischen Lebens, als die Erfüllung unserer Sehnsucht nach Selbsterhaltung deuten. Das Evangelium Jesu Christi verheißt uns nicht Befreiung

---

<sup>1</sup> Ebd.

<sup>2</sup> Vgl. Zeit 350.

<sup>3</sup> Heil 14.

<sup>4</sup> Zeit 351.

<sup>5</sup> [174>] MPTH 51 (1962) 3.

<sup>6</sup> Psalmenmeditationen 124.

<sup>7</sup> Wesen 66.

<sup>8</sup> Wort 315.

<sup>9</sup> Ebd.

vom Sterben. Es verheißt uns nur – aber was heißt da ›nur‹!? –, daß der Tod um Jesu Christi willen nicht mehr Tod ist, daß selbst der Tod uns nicht scheiden kann von der Liebe Gottes.«<sup>1</sup> Das so verstandene Heil raubt dem Tod seine Macht und kommt vielmehr gerade durch den Tod zur Vollendung<sup>2</sup>. Auferstehung bedeutet dann »das Geborgenwerden aus der Nichtigkeit des Zeitlichen und aus der Macht der Sünde heraus, also durch die Vollendung des Todeslebens hindurch, in das Leben Gottes hinein«<sup>3</sup>. Wird somit die Auferstehung als Leben von Gott her verstanden, dann ist man davor bewahrt, sie fälschlich zu einer objektivierbaren Tatsache zu machen, wie man sie auch ohne Gott vorzustellen vermag. Gegenüber der Frage: »Was heißt ›Auferstehung von den Toten‹?« ist deshalb nach Ebeling die beste Verständnishilfe der Rat: »alle *Vorstellungen*, was denn das eigentlich heiße ›Auferstehung [175>] von den Toten‹, völlig abzulegen«<sup>4</sup>, weil man sie, wie gesagt, nur verstehen kann, wenn man ahnt, was Gott heißt<sup>5</sup>.

Mit dem Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer ist aber auch die Leiblichkeit der Auferstehung mitgesetzt: Es geht in der Auferstehung um den Menschen als ganzen und unverwechselbaren, der vor Gottes Angesicht der ist, der er ist<sup>6</sup>. Das ist dann aber keine physikalische Frage. Leibliche Auferstehung bedeutet, daß der historische Jesus uns zur gegenwärtigen Quelle des Heiles wird und wir im Gebet ihm selber wirklich begegnen.

Gerade bei der Nichtobjektivierbarkeit der so verstandenen Tatsache der Auferstehung gehört es jedoch konstitutiv zu ihrer Bezeugung, daß sie »vom Quellenbefund her aufs engste mit der Bezeugung bestimmter historischer Vorgänge verbunden« ist<sup>7</sup>. Mit der Nennung der Zeugen (vgl. 1 Kor 15,3ff) weist uns die Auferstehungsbotschaft »nicht in irgendeine nebelhaft mythische Ferne, sondern an einen scharf umrissenen historischen Ort«<sup>8</sup>.

Als der zweifellos historische Kern des Auferstehungszeugnisses ist »die Tatsache verschiedener Erscheinungserlebnisse« zu erkennen<sup>9</sup>. Dabei war »das Erscheinen Jesu und das Zum-Glauben-Kommen dessen, dem die Erscheinung zuteil wurde, [...] ein und dasselbe«<sup>10</sup>. In den Erscheinungen des Auferstandenen geht überhaupt erst die

---

<sup>1</sup> Gebet 112.

<sup>2</sup> Vgl. Heil 13.

<sup>3</sup> Jesus 67.

<sup>4</sup> [175>] Wesen 66.

<sup>5</sup> Ebd. – Die Ausdrucksweise von der »realen, aber verklärten Existenzweise des Auferstandenen«, die *Albert Lang*, *Fundamentaltheologie* Bd. I, München, 4. neubearbeitete Aufl. 1967, S. 273, gebraucht, ist deshalb unzureichend, weil sie nicht bedenkt, was es für das Verklärtsein Christi ausmacht, daß es nur dem vom Heiligen Geist getragenen Glauben zugänglich ist. Wenn nach Lang die Gegenwart des Auferstandenen »nicht *nach Art der irdischen Körper bemerkbar und wirksam*« war, sondern sich »nur durch besondere, in außernatürlicher Weise bewirkte Ausstrahlungen im Bereich des Sichtbaren und Hörbaren« anzeigen konnte (ebd.), dann ist damit die Wirklichkeit Gottes nach Art eines an die irdische Welt angrenzenden Raumes, also welthaft gedacht. Das ist reine Mythologie und hat mit dem Glauben überhaupt nichts zu tun. Verräterisch ist die Entgegensetzung: »real, *aber* verklärt«.

<sup>6</sup> Vgl. die Äußerungen Ebelings nach dem Diskussionsbericht über das Zweite Reichenau-Gespräch der Evangelischen Landessynode in Württemberg, *Jesus* 124f. Eine Begründung für das Recht dieser Auffassung bietet Mt 22,23-33.

<sup>7</sup> Wesen 56.

<sup>8</sup> Ebd. 59.

<sup>9</sup> Ebd. 62.

<sup>10</sup> Ebd. 63.

Erscheinung Jesu den Seinen auf<sup>1</sup>, die in der Ermutigung dazu besteht, Gott allein durch Glauben zu ehren<sup>2</sup>. Darüber hinaus sind die Erscheinungen jedoch dadurch charakterisiert, daß sie auf einen engen Personenkreis begrenzt und nicht auf Wiederholung angelegt waren: »Dieses Moment der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit weist darauf hin, daß die Erscheinungen für die Betroffenen durchweg den Charakter von Berufungen hatten. In den Erscheinungen vollzog sich dasjenige Erkennen Jesu, das für das weitere Verkündigungsgeschehen konstitutiv war.«<sup>3</sup> Weil es um das Verkündbarwerden des durch Jesus erweckten und auf ihn sich gründenden Glaubens ging, war »das Erscheinungsgeschehen ein zeitlich begrenztes Ausnahmegeschehen«<sup>4</sup>. In diesem Ausnahmegeschehen hat das Wunder des »verbum externum« [176>] seinen historischen Ursprung. Daß sich dieses Geschehen des ersten Zum-Glauben-Kommens »unter einem Sehen und Hören, das freilich vor neutralen Augen und Ohren nicht als solches ausweisbar war, vollzog, das läßt die Intensität dieses fundamentalen Begegnungsgeschehens erkennen«<sup>5</sup>. Aber gerade so »waren die Erscheinungen, soweit es sich darum um Sehen und Hören handelte, nur Begleiterscheinungen der glaubenerweckenden Begegnung mit Jesus«<sup>6</sup>. »Niemandem wurde die Erscheinung zuteil, der nicht darin zum Glaubenden wurde, und ebenfalls niemandem, der nicht vorher bereits um Jesus wußte, ihn also in gewisser Weise wiedererkannte.«<sup>7</sup> Es ist deshalb überflüssig, diese Begleiterscheinungen eigens gegen Visionen abgrenzen zu wollen. »Wenn man das Damaskus-Erlebnis des Paulus als Vision versteht, so ist nicht einzusehen, warum die übrigen Erscheinungen grundsätzlich anderer Art gewesen sein sollen. Paulus selbst weiß von einem solchen Unterschied der Erscheinungsweise nichts.«<sup>8</sup>

Ebeling lehnt es deshalb ab, die Erscheinungen als »so etwas wie eine Glaubenserleichterung auf ein evidentes Wunder hin«<sup>9</sup> zu verstehen. Vielmehr waren die Erscheinungen für diejenigen, denen sie widerfuhren, insofern eine Glaubenserschwerung, »als dadurch gerade verdunkelt werden konnte, was Glauben heißt«<sup>10</sup>. Denn »nicht in den Erscheinungen als solchen, sondern im Glauben ist die Zeugenschaft begründet«<sup>11</sup>.

Gegenüber den Berichten vom leeren Grab zeigt sich Ebeling sehr reserviert. Sollte der Überlieferung vom leer aufgefundenen Grab »ein historischer Kern innewohnen, so ist das freilich keine Erleichterung des Glaubens an den Auferstandenen«<sup>12</sup>. Denn entweder muß man dann »den Glauben an den Auferstandenen so verstehen, daß er uns zu einer physiologischen Vorstellung von der Auferstehung verpflichtete«<sup>13</sup>, was

<sup>1</sup> Jesus 74.

<sup>2</sup> Ebd. 63.

<sup>3</sup> Wesen 63f.

<sup>4</sup> Wort 314.

<sup>5</sup> [176>] Wesen 64.

<sup>6</sup> Wort 315.

<sup>7</sup> Ebd. 314.

<sup>8</sup> Wesen 64.

<sup>9</sup> Wort 314.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Wesen 64f.

<sup>12</sup> Ebd. 62.

<sup>13</sup> Wesen 62. Vgl. hierzu von katholischer Seite *Max Brändle*, Mußte das Grab Jesu leer sein?, Orientierung 31 (1967) 108-112. Auf Grund von J Kor 15,35-53 und 2 Kor 5, 1-10 kommt Brändle zu dem Ergebnis, daß die Auffassung des hl. Paulus von der allgemeinen Auferstehung »jeden Gedanken an eine Wiederbelebung des Leichnams ausschließt« (S.111): »Paulus verheißt nicht mehr eine Auferweckung von den Toten, sondern eine nach dem Tode erneuerte Existenz. Gewiß ist diese erneuerte Existenz somatisch (leibhaftig). Aber die Kontinuität liegt nicht im Somatischen, in der



als pseudophysikalische Theorie von Auferstehung deshalb ein Widersinn ist, weil dann die Auferstehung von Gott losgelöst vorgestellt werden kann. Oder man wäre gezwungen, zuzugeben, daß das Grab »aus anderen Ursachen leer war und seine Entdeckung zufällig zusammentraf mit den Erscheinungen des Auferstandenen«<sup>1</sup>. Dann müßte man trotz des leeren Grabes an den Auferstandenen glauben.

Ganz anders würde es stehen, wenn es sich in den Berichten vom leeren Grab um »fromme Ausmalung«<sup>2</sup> handelte, was ja keineswegs bedeuten müßte, daß hier nur [177>] »müßige Phantasie am Werk« war. Es könnte sich vielmehr um »verkündigungsmäßige und theologische Tendenzen« handeln, »die nicht durch abstrakte Aussagen, sondern durch anschauliche Ausmalung geltend gemacht wurden: so all die Züge, die sich gegen die Verdächtigung des Leichenraubs, oder die Züge, die sich gegen eine spiritistische Interpretation der Auferstehung wenden«<sup>3</sup>. Solche Ausmalung wäre ein für die Bedingungen jener Zeit durchaus sinnvoller Ausdruck für die Gewißheit der Auferstehung Jesu.

So ist also die Auferstehung Jesu streng aus *dem* Gottesverständnis heraus zu verstehen, wie es gerade durch Jesus als reiner Glaube eröffnet ist. »Es muß die Erscheinung Jesu im ganzen als gekreuzigtes Wort Gottes in Person und damit als Grund des Glaubens im Blick sein, wenn das Bekenntnis zu ihm Gott recht geben und wenn angesichts des Gekreuzigten Gott geglaubt werden soll. Dieser Glaube kann dann nicht anders als sagen: Jesus lebt.«<sup>4</sup>

Wie die Auferstehung Jesu Grund des Glaubens nur in dem Sinn sein kann, in dem sie selbst zu glauben ist, können auch die Wunder Jesu keine andere Funktion für den Glauben besitzen, als daß sie verdeutlichen, worum es im Glauben geht. Sie sind nicht welthaft ausweisbar als göttliche Zeichen, sondern werden als solche nur im Glauben erkannt. Würden die Wunder welthaft verstanden, »dann wäre Jesus nichts weiter als ein Wunderdoktor, der, mit bestimmten nur ihm eigenen Heilkräften ausgestattet«<sup>5</sup>, Heilungen ausgeführt hätte. In Wirklichkeit ist der Wundercharakter seiner Werke der gleiche wie der seiner Worte. Er besteht darin, daß Jesus in Worten und Werken den Glauben verkündet. »Sein Weg macht fragen, wie sein Wort gemeint ist, und sein Wort erklärt, wie sein Weg gemeint ist. Darum gehört dazu sein Gemeinschaftthalten mit den Zöllnern und Sündern und auch seine Krankenheilungen.«<sup>6</sup> »Sein Lehren, Dämonenaustreiben, Sündenvergeben, Freisein von Gesetzlichkeit und Berufen zur Nachfolge«<sup>7</sup> sind mit den Wundern darin eins, daß sie als Vollmacht des Wortes die Nähe Gottes befreiend geltend machen. Vom äußeren Verlauf der Heilungen wissen wir wenig. »Die Überlieferung war hier fraglos recht aktiv in Ausschmückung und Steigerung des faktisch Geschehenen. Aber sie scheint doch darin die geschichtliche Wirklichkeit widerzuspiegeln, daß wenig zu berichten ist von bestimmten Heilungspraktiken, daß überhaupt nicht der Schwerpunkt in der Heilungstätigkeit

---

Wiederbelebung oder Wiederherstellung oder Verklärung des irdischen Leibes, sondern nur in der Identität des Ichs. *Der Leib der erneuerten Existenz stammt nicht aus dem Grabe, sondern aus dem Himmel*« (S. 112).

<sup>1</sup> Wesen 62.

<sup>2</sup> Ebd. 60.

<sup>3</sup> [177>] Wesen 61.

<sup>4</sup> G. Ebeling, Nur für den Seminargebrauch vervielfältigte »Thesen zur Frage der Auferstehung von den Toten in der gegenwärtigen theologischen Diskussion« (27. 7. 1967), Nr. 14.

<sup>5</sup> Wort 250.

<sup>6</sup> Wesen 51f.

<sup>7</sup> Theologie 96.

gelegen hat und daß in dieser selbst die Art der Verwendung des Glaubensbegriffs geradezu ablenken sollte, sowohl von dem Heilungseffekt als auch von Jesu heilendem Handeln.«<sup>1</sup> Denn Jesus heilte, indem er den Glauben zusprach: »Dein Glaube hat dich errettet.«<sup>2</sup> »Denn wo Glaube ist, da vollzieht sich eo ipso, in welcher Weise auch immer, ein Ganzwerden, ein Heilwerden der Existenz.«<sup>3</sup>

Die Wunder Jesu verdeutlichen, daß konkret, d. h. in konkreter Situation, geglaubt sein will. Sie sind darin den Sakramenten ähnlich, die auch nur schärfer das Wesen des Wortes zu erkennen geben, »wie es nicht nur in diesen, sondern in allen seinen Ge-[178>]schehensweisen wahrgenommen sein will: sein Gründen in dem, was geschehen ist, sein Ereignischarakter, seine Externität, sein Gemeinschaftsbezug, sein Entscheidungscharakter, sein Abzielen auf den ganzen Menschen, seine eschatologische Relevanz«<sup>4</sup>. Ihnen eignet auch ähnlich wie den Sakramenten<sup>5</sup> die Gefahr, daß der Blick an ihrer Konkretheit allein haften bleibt<sup>6</sup>, so daß es gerade nicht zu immer neuer Aktualisierung des Glaubens kommt. Wo jedoch die Wunder im Glauben erkannt werden, geschieht dies: Eine Krankenheilung ist »mehr als eine Krankenheilung, eine Totenerweckung mehr als eine Totenerweckung. Sie ist vielmehr etwas, was ebenso heute geschieht.« Deshalb kann man umgekehrt sagen: »Eine Heilungsgeschichte so zu verstehen, als nähme sich Christus darin nur dieses einen Menschen an, hieße sie in falscher Weise verengen.«<sup>7</sup>

#### 4. Das nur im Glauben zu erkennende Faktum der Offenbarung

Es erscheint als die äußerste Zuspitzung der Schwäche des Glaubens, daß auch die Tatsache der Offenbarung, also die Tatsache, daß das Wort der Glaubensverkündigung tatsächlich Gottes Wort sei, ausschließlich dem Glauben zugänglich sein soll, so daß dieses Wort außerhalb des Glaubens nur begegnet als »Menschenwort mit dem problematischen Anspruch, Wort Gottes zu sein«<sup>8</sup>. Aber nur, wenn man auch an dieser Stelle nicht aus der strengen Korrelation von Gott, Wort und Glaube auszubrechen versucht, kann der Glaube wirklich verantwortet werden<sup>9</sup>. Es entscheidet sich hier,

<sup>1</sup> Wort 250f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 251.

<sup>3</sup> Ebd. 253.

<sup>4</sup> [178>] Tradition 215f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 218.

<sup>6</sup> Vgl. Wort 251f.

<sup>7</sup> Evangelienauslegung 448f.

<sup>8</sup> Wesen 179.

<sup>9</sup> Dieses Verständnis steht in fundamentalem Gegensatz etwa zu der Auffassung von *Adolf Kolping*, *Fundamentaltheologie* Bd. I, Münster 1968: Die »Gewißheit von der *Tatsächlichkeit* des Gottesspruches muß mit *natürlichen Verstandeskräften zu gewinnen sein*« (S. 30). Kolping hat nicht erkannt, daß die Verbindlichkeit der christlichen Verkündigung, die in dem Sinn tatsächlich im voraus zur Glaubenszustimmung erkannt werden kann, daß die Verweigerung der Glaubenszustimmung nicht zu verantworten ist, auf Gründen beruht, die einerseits überhaupt erst durch die Verkündigung selbst ans Licht gebracht werden, andererseits aber gerade nicht den logischen Schluß zulassen, daß das Wort der Verkündigung tatsächlich Gottes Wort sei. Dies ist vielmehr nur für den Glauben selbst zu erkennen. Kolping identifiziert fälschlich die Glaubwürdigkeitserkenntnis mit der Erkenntnis der Tatsache der Offenbarung im voraus zur Glaubenszustimmung. Daß es eine andere Möglichkeit gibt, soll die obige Darlegung erweisen. Wenn Kolping sagt: »Unter Glaubwürdigkeit verstehen wir bekanntlich [!] dies, daß der Redende *sachlich befähigt* ist, uns Wahrheit mitzuteilen, und daß er in sittlicher Verantwortlichkeit dazu *auch gewillt* ist« (S. 283), so ist damit vielleicht die Möglichkeit zwischenmenschlicher »*scientia testimonialis*« begründet, aber es ist nicht

ob man den Inhalt des Wortes Gottes wirklich als identisch mit dem Geschehen des Wortes Gottes versteht oder ob man im Widerspruch zum Wesen des Glaubens nach einer zusätzlichen, von außen hinzukommenden Bestätigung und Bewahrheitung<sup>1</sup> verlangt, die aber dann gegenüber dem Inhalt des Wortes indifferent wäre und nur formale Autorität begründen könnte.

[179>] Gibt es dagegen keine solche Legitimation, dann entsteht natürlich die Frage: »Wie kann mich der Offenbarungsanspruch von der Wirklichkeit von Offenbarung überzeugen? Welches ist das Kriterium wirklicher und bloß behaupteter Offenbarung?«<sup>2</sup> Eine befriedigende Antwort auf diese Frage läßt sich nur geben, wenn damit zugleich die Frage selbst kritisiert wird. So wie sie lautet, läßt sie erwarten, es könne ein außerhalb des Glaubens konstatierbares Kriterium dafür geben, daß tatsächlich Gott in der christlichen Verkündigung spricht. Aber es ist gerade unannehmbar, daß sich für die Wirklichkeit von Offenbarung ein Kriterium angeben läßt, das außerhalb des Glaubens zugänglich wäre und einen Beweis für die Wahrheit des Glaubens darstellen würde. Eine solche Antwort wäre der Irrtum des *Rationalismus*. Man könnte aus ihr auch die Wahrheit des Inhaltes der Offenbarung beweisen, weil das von Gott tatsächlich Geoffenbarte notwendig wahr ist. Damit wäre der Glaube durch Wissen überboten, d. h., er würde als Glaube überflüssig sein. Aus der Ablehnung einer solchen Antwort scheint aber zu folgen, daß es somit überhaupt kein Kriterium gibt, sondern man blind zu glauben habe. Diese entgegengesetzte Antwort wäre der Irrtum des *Fideismus*. Es dürfte unmittelbar einsichtig sein, daß sich eine solche Position angesichts der Vielheit von Offenbarungsansprüchen in den verschiedenen Religionen selbst aufheben würde.

Die Verkündigung des christlichen Glaubens versteht sich als Alternative zu beiden Antworten, indem sie zunächst die Fragestellung auf folgende Formulierung zuspitzt: »Wie kann dem Wirklichkeit zugesprochen werden, was nur der Glaube zu erkennen vermag?«<sup>3</sup> Wie kann man also als wirklich erkennen, wovon behauptet wird, daß es nur der Glaube als wirklich erkennen kann? Die ursprüngliche Fragestellung ist damit insofern korrigiert, als nicht mehr gefragt wird, »ob denn das, wovon die Theologie redet, als Wirklichkeit verifizierbar sei«<sup>4</sup>. Denn eine solche Fragestellung setzt stillschweigend voraus, »daß das betrachtende Wahrnehmen der eigentliche Ort des Problems der Verifizierung sei«<sup>5</sup>. Dies kann aber nur dort mit Recht vorausgesetzt werden, wo es um Sachverhalte geht, die ihrer Natur nach einer Verifizierung oder Falsifizierung durch betrachtendes Wahrnehmen zugänglich sind. Die Frage nach einem Beweis ist jedoch angesichts der Behauptung, daß Gott selbst im Wort der Verkündigung zu Wort kommt, so daß dieses Gottes Selbstmitteilung ist, nicht mehr

---

einmal mehr das Wesen zwischenmenschlichen Glaubens erfaßt, insofern er die Annahme der Mitteilung eines Persongeheimnisses ist. Für den christlichen Glauben kann ein solcher Begriff von Glaubwürdigkeit überhaupt nicht verwandt werden. Es ist bereits als Redeweise völlig unangemessen, von einer »sachlichen Befähigung« und »sittlichen Verantwortlichkeit« Gottes zu sprechen!

<sup>1</sup> Vgl. Gott 77.

<sup>2</sup> [179>] Wort 159.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd.198.

<sup>5</sup> Ebd.

sachgemäß. Denn Gott wird auch in seinem Reden und Handeln niemals »zum unmittelbaren Objekt welthafter Erkenntnis«<sup>1</sup>, sondern sein Wort in der Gestalt menschlichen Wortes kann nur bezeugt und nur geglaubt werden<sup>2</sup>.

Das Problem der Verifizierung entsteht also im christlichen Glauben in ganz anderer Weise. Es besteht in der Frage, wie denn das, wovon die Theologie redet, die Wirklichkeit verifiziert<sup>3</sup>, wie nämlich die Verkündigung auf die bereits bekannte Wirklichkeit und deren verborgene Vieldeutigkeit eingeht und sie, wo sie Glauben findet, zurechtbringt. Diese Umkehrung der Verifikationsrichtung entspricht dem Selbstverständnis des Glaubens, insofern er Werk Gottes am Menschen sein will und nicht Werk des [180>] Menschen an Gott. So läßt sich also das Wort der Verkündigung als Wort Gottes nicht durch betrachtendes Wahrnehmen verifizieren, sondern es beansprucht reinen Glauben.

Wäre nicht auch die Tatsache der Offenbarung selber zu glauben, dann könnte man den Inhalt des Glaubens mit einer geoffenbarten Lehre verwechseln, die man nur noch rezitieren, aber nicht mehr auslegen dürfte<sup>4</sup>. Das Offenbarungsproblem klaffte dann auseinander »in die Objektivität der Offenbarung einerseits und in die Subjektivität der Offenbarungsaneignung andererseits«<sup>5</sup>. Damit wäre »der Glaube zu einem menschlichen Werk geworden und das Evangelium zum Gesetz«<sup>6</sup>.

In Wirklichkeit wird das Wort der Verkündigung nur als geglaubtes Wort zum Geschehen dessen, was es bezeugt, zur Selbstmitteilung Gottes. Offenbarung ist nur in dem Sinn wirkliche Offenbarung, in dem sie als Offenbarung allein durch den Glauben erkannt wird: »Offenbarung ist das Ankommen des Wortes Gottes.«<sup>7</sup> Wo man diesem Wort den Glauben versagt, wirkt es das Gegenteil, nämlich Verstockung<sup>8</sup>: »Was mit dem Anspruch, Wort Gottes zu sein, auftritt, verkehrt sich freilich in veraltetes, verengendes, unfrei machendes Wort, also in das Gegenteil dessen, was Wort Gottes ist, wenn ihm die verantwortliche Teilnahme an diesem Wortgeschehen versagt wird.«<sup>9</sup> Das heißt aber nach Ebeling gerade nicht, daß »das Wort Gott Wort Gottes sei kraft des ihm entgegengebrachten Glaubens«<sup>10</sup>. Vielmehr ist der Glaube gerade dadurch Glaube, daß er das Wort Gottes als Wort Gottes erkennt. Das Wort Gottes wiederum ist nur so, aber nicht dadurch, Wort Gottes, daß es geglaubt wird. Der Glaube ist »das Zum-Ziel-Kommen des Wortes Gottes«<sup>11</sup>.

In dieser von vornherein auch die Tatsache der Offenbarung selbst betreffenden Korrelation von Gott, Wort und Glaube liegt nun auch das Kriterium, das die Verkündigung des Glaubens von Aberglauben unterscheidet. Aberglaube beansprucht »Glauben« für Aussagen, die in Wirklichkeit bereits durch Wahrnehmung verifiziert oder falsifiziert werden können, von denen man also nachweisen kann, daß ihnen gegenüber Glauben nicht sachgemäß ist. Der christlichen Verkündigung gegenüber kann ein solcher Nachweis, daß es unsachgemäß sei, sie sich im Glauben gesagt sein zu lassen (diese Formulierung gebrauchen wir anstatt: ihr Glauben zu schenken, weil die

<sup>1</sup> Geschichtlichkeit 61.

<sup>2</sup> Ebd. 62.

<sup>3</sup> Wort 198.

<sup>4</sup> [180>] Geschichtlichkeit 58f.

<sup>5</sup> Ebd. 63.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Wort 457.

<sup>8</sup> Vgl. Evangelienauslegung 375.

<sup>9</sup> Gott 76.

<sup>10</sup> Kirchengrund 39.

<sup>11</sup> Wort 457.

christliche Verkündigung selbst die Mitteilung des Glaubens, nicht nur der »fides quae«, sondern auch der »fides qua«, für den ist, der sich nicht dagegen verschließt), nicht geführt werden. Dieses Kriterium der Unterscheidung vom Aberglauben macht die »Verbindlichkeit«<sup>1</sup> der christlichen Verkündigung aus. Durch dieses Kriterium unterscheidet sie sich auch von jedem anderen Offenbarungsanspruch. Es führt dazu, daß sich der Unglaube als der einzige mögliche Einwand gegen den Glauben erweist, jedoch als ein solcher Einwand, den man nicht verantworten kann. [181>]

### C) Die Fruchtbarkeit dieser Position für das katholische Glaubensverständnis

Die Verantwortbarkeit des Glaubens ist ein Grundanliegen der katholischen Lehre, die jedoch zugleich betont, daß der Glaube die Vernunft übersteigt und ein Geschenk der Gnade ist. Das gleiche Anliegen vertritt Ebeling in etwas anderer Weise aus reformatorischer Einsicht. Ein Vergleich dieser verschiedenen Weisen, Verantwortung des Glaubens zu verstehen, könnte dazu beitragen, mehrdeutige Aussagen des katholischen Lehramtes auf jenen genauen Sinn hin zu interpretieren, in dem allein sie wirklich wahr sind<sup>2</sup>. Dabei ist es möglich, daß sich eine Mehrdeutigkeit mancher Aussagen überhaupt erst dadurch herausstellt, daß man sie mit den reformatorischen Fragestellungen konfrontiert.

Wir zeigen zunächst auf, worin auf den ersten Blick ein fundamentaler Gegensatz zwischen Ebeling und der katholischen Lehre zu bestehen scheint. Danach versuchen wir, diesen »dissensus« durch eine genauere Interpretation der katholischen Lehre zu überwinden. Die Diskussion soll abschließend durch die Bestimmung der logischen Implikationen des Begriffs der Glaubwürdigkeit weitergeführt werden.

#### 1. Ein »dissensus« zwischen Ebeling und katholischer Lehre?

Eine Reihe von Texten des katholischen Lehramtes erweckt den Anschein, als sei die Tatsache der Offenbarung logisch im voraus zur Glaubenszustimmung zu erkennen. Der wichtigste Beleg dafür findet sich in der dogmatischen Konstitution »de fide catholica« des I. Vaticanum: »Ut nihilominus fidei nostrae ›obsequium rationi consentaneum‹ [cf Rom 12,1] esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis *externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina*, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter comonstrent, *divinae revelationis signa sunt certissima* et omnium intelligentiae accommodata.«<sup>3</sup> Die Position, gegen die dieser Text gerichtet ist und im Gegensatz zu der er auch interpretiert werden muß, wird in zwei Canones des gleichen Konzils angeführt: »3. Si quis dixerit, *revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse*, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: an. s. 4. Si quis dixerit, *miracula nulla fieri posse*, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci numquam posse nee *iis*

<sup>1</sup> Wort 195.

<sup>2</sup> [181>] Vgl. Dz-S 1407.

<sup>3</sup> Dz-S 3009. Die Auszeichnungen in den obigen Texten stammen von mir.

*divinam religionis christianae originem rite probari*: an. S.«<sup>1</sup> Es scheint, daß der Begriff der Glaubwürdigkeit [182>] (»credibilitas«) im ersten dieser beiden Canones mit dem »göttlichen Ursprung der christlichen Religion« (»divina religionis christianae origo«) im zweiten Canon identifiziert werden muß.

Solchen Texten scheint Ebelings Auffassung, wonach selbst die Tatsache der Offenbarung, also der göttliche Ursprung der christlichen Verkündigung, nur geglaubt werden kann, auf den ersten Blick völlig zu widersprechen. Einen Hinweis darauf, daß dieser Schein trügt, bietet bereits der erste der beiden angeführten Canones. Er lehnt eine Position ab, die auch Ebeling für den christlichen Glauben völlig ungemäß hält. Die Texte des Lehramtes richten sich gegen die Irrlehre des Fideismus, wie sie in diesem Canon dargestellt wird, also gegen eine Lehre, nach der man der Frage nach der Verantwortung des Glaubens durch die Berufung auf unmittelbare innere Erlebnisse ausweichen kann, so daß der Verkündigung des Glaubens weder Verständlichkeit noch Verbindlichkeit für jedermann zukommen könnte. Demgegenüber vertritt auch Ebeling konsequent die Auffassung, daß sich der Glaube durchaus gegenüber dem Nichtglaubenden verantworten läßt. Allerdings besteht diese Verantwortung nach ihm nicht darin, daß die Wahrheit der christlichen Verkündigung oder ihr göttlicher Ursprung bewiesen wird, sondern im Aufweis dessen, daß die Berechtigung der Zumutung, die Wahrheit der christlichen Verkündigung und damit ihren göttlichen Ursprung zu *glauben*, außerhalb des Glaubens weder bewiesen noch widerlegt werden kann und somit nicht legitim zu beurteilen ist.

Wenn die Aussagen des katholischen Lehramtes und Ebelings Theologie sich also im Gegensatz zur gleichen Irrlehre verstehen und dann doch einander noch einmal entgegengesetzt sind, dann ist in dieser Tatsache ein Hinweis darauf zu sehen, daß eine der beiden Auffassungen, auch ohne selbst darum zu wissen, in sich mehrdeutig ist. Tatsächlich sind die Aussagen des katholischen Lehramtes in einem Zusammenhang entstanden, in dem man in keiner Weise mit einer Auffassung wie der Ebelings konfrontiert war, ja nicht einmal mit einer solchen Möglichkeit zu rechnen vermochte. Obwohl die Aussagen des Lehramtes gegensätzlich zu der Position Ebelings klingen, sind sie nicht auf diesen Gegensatz hin zu interpretieren<sup>2</sup>. Vielmehr bedeutet Ebelings Position gegenüber der katholischen Lehre eine von dieser selbst nicht

<sup>1</sup> Dz-S 3033 f. Zu den wichtigsten sonstigen Texten des Lehramtes zur Frage der Erkennbarkeit des göttlichen Ursprungs der christlichen Verkündigung gehört eine Formulierung von Pius IX. in der Enzyklika »Qui pluribus« (1846): »Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus, ›rationabile obsequium‹ exhibeat« (Dz-S 2778). Ebenfalls hierher gehört ein Satz aus der Enzyklika »Humani generis« (1950) von Pius XII.: »Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio ›credibilitatis‹ efformando circa catholicam fidem, quamvis tam multa ac mira signa externa divinitus disposita sint quibus vel solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari possit« (Dz-S 3876). F. Malmberg (Art. Analysis fidei, LThK<sup>3</sup> I 482) hat auf Grund des letzten Satzteils die Bestreitung der Möglichkeit eines *natürlichen* Glaubens gegenüber der christlichen Offenbarung für unhaltbar erklärt!

<sup>2</sup> [182>] Ein Beispiel dafür, wie mehrdeutige Begriffe nachträglich geklärt werden konnten, stellt das Problem der Religionsfreiheit dar. Wenn im vergangenen Jahrhundert die Religionsfreiheit vom katholischen Lehramt als unannehmbar angesehen wurde, dann war diese Position direkt gegen einen weltanschaulichen Indifferentismus gerichtet, demzufolge es gleichgültig wäre, welcher Weltanschauung jemand angehört. Man vermochte nicht zu sehen, daß es auch Religionsfreiheit in einem anderen Sinn geben kann, nämlich als das Recht auf Freiheit *von äußerem Zwang*, wenn es um die Gewissensentscheidung geht, welcher Religion man angehört. Die Position des Lehramtes im vergangenen Jahrhundert war in einem bestimmten Sinn richtig, in einem anderen aber falsch. Gerade das Anliegen der Förderung der wahren Religion, worum es dem Lehramt im vergangenen

vorausgesehene Differenzierung, die gleichwohl der inneren Logik der recht verstandenen katholischen Lehre entspricht. Dies ist im folgenden Abschnitt zu zeigen.

## 2. Der Begriff der »Glaubwürdigkeit«

In der katholischen Fundamentaltheologie wird der Begriff der Glaubwürdigkeit gern in Analogie zur Glaubwürdigkeit eines Zeugen in menschlichen Belangen definiert. [183>] Glaubwürdigkeit wird demnach dadurch begründet, daß jemand einen von ihm zu bezeugenden Sachverhalt erstens tatsächlich weiß und zweitens auch gewillt ist, darüber die Wahrheit zu sagen. Diesen rein formalen Begriff der Glaubwürdigkeit, bei dem es völlig gleichgültig bleibt, was für eine Wahrheit zu bezeugen ist, setzen wohl auch die Aussagen des katholischen Lehramtes ohne nähere Besinnung voraus.

Demgegenüber wäre in der Glaubenstheologie Ebelings die Bedeutung von Glaubwürdigkeit<sup>1</sup> streng von daher zu bestimmen, daß der Anspruch der christlichen Verkündigung auf reinen Glauben nicht dadurch widerlegt werden kann, daß es in ihr in Wirklichkeit um einen Sachverhalt ginge, der auch außerhalb des Glaubens entscheidbar wäre. Ein solcher Begriff der Glaubwürdigkeit läßt es nicht zu, daraus logisch die Wahrheit der christlichen Verkündigung oder deren göttlichen Ursprung zu folgern. Diese können vielmehr nur geglaubt werden<sup>2</sup>.

---

Jahrhundert ging, hat jedoch mit zur Erkenntnis geführt, daß äußerer Zwang dieses Ziel nur untergräbt.

<sup>1</sup> [183>] Ebeling selbst gebraucht den Begriff der »Glaubwürdigkeit« kaum, sondern spricht gewöhnlich von der »Verständlichkeit und Verbindlichkeit« der christlichen Glaubensverkündigung (s.o. S. 15) oder nur negativ von der Gefahr einer Verkehrung des Glaubens »in das Werk der Aneignung von Unglaubwürdigem« (Theologie 6).

<sup>2</sup> Tatsächlich ist eine solche Position in etwa auch schon in der katholischen Scholastik vertreten worden, und zwar von *Johannes a S. Thoma* (1589-1644), der zwischen Glaubwürdigkeit (»credibilitas«) und »evidentia testificationis« genau unterscheidet und diese Unterscheidung auch logisch begründet. Vgl. vor allem *Cursus theologicus*, VII, q. I (In *IIam IIae*, De Fide) disp.2 a.3 n.1: »Inter evidentiam testificationis et credibilitatis haec est differentia quod evidentia testificationis est evidentia de ipsa ratione formali qua credimus esse, scilicet de testimonio Dei revelantis; evidentia autem credibilitatis est evidentia de ipsa habitudine seu dispositione obiecti ut reddatur dignum creditu: potestque non evidenter cognoscendo testimonium cognoscere evidenter quod aliquid obiectum est idoneum et dignum ut credatur, *quidquid sit an res existat vel non*, quia ad credibilitatem ut sic non requiritur veritas, sed verisimilitudo seu existimatio veritatis cum non-apparentia repugnantiae et impossibilitatis.« Hier wird also klar gesehen, daß die Glaubwürdigkeit der Verkündigung in der Sache selbst zu suchen ist, die verkündet wird, daß aber aus solcher Glaubwürdigkeit nicht die Wahrheit der Sache selbst folgt, sondern deren Existenz tatsächlich nur geglaubt werden kann. Allerdings ist es zu dieser Glaubwürdigkeit erforderlich, daß sich der Inhalt der Verkündigung nicht durch die bloße Vernunft als widerlegbar erweist. Das Erfordernis einer »verisimilitudo seu existimatio veritatis« ist dahingehend zu interpretieren, daß die Glaubensverkündigung Anrede ist und den Anspruch auf Zustimmung erhebt; »Wahrscheinlichkeit« in einem anderen Sinn als dem, daß es sich um eine frohe Botschaft handeln muß, kann nicht gefordert werden. Gegenüber der Meinung, daß aus der Nichtwiderlegbarkeit des Glaubens doch bereits seine Wahrheit folge, antwortet Johannes a S. Thoma: »Respondetur non valere illam consequentiam: evidenter iudicatur esse credibile; ergo evidenter iudicatur non esse impossibile. Sed deberet inferri: ergo evidenter iudicatur *non apparere impossibile*. Quia ut aliquid sit credibile non est necesse quod iudicetur in re non esse impossibile, sed sufficit quod non appareat eius impossibilitas. Unde consequentiae istae fere semper peccant variando appellationem ab eo quod est apparere seu cognosci ad id quod est esse« (a.a.O. a.3 n.10). Diese richtige Auffassung des Johannes a S. Thoma ist meines Wissens in der katholischen Literatur zur Geschichte der Frage der Glaubensbegründung

Gegenüber einer solchen Auffassung erweisen sich die Aussagen des katholischen Lehramtes als mehrdeutig und erfordern eine nähere Unterscheidung. Die behauptete Beweisbarkeit ist nicht direkt auf den göttlichen Ursprung der christlichen Verkündigung zu beziehen, sondern, wie die Texte selbst gelegentlich differenzieren<sup>1</sup>, auf deren Glaubwürdigkeit, d. h. darauf, daß die Zumutung, den göttlichen Ursprung der christlichen Verkündigung zu glauben, aus dem Grunde nicht zurückgewiesen werden [184>] darf, weil sie etwas verkündet, worüber außerhalb des Glaubens gar nicht legitim zu entscheiden ist, nicht einmal im Sinn abwartender Indifferenz, weil auch dies eine Entscheidung gegen den Anspruch der christlichen Verkündigung auf Glauben wäre. Aus dieser Glaubwürdigkeit, die in dem Sinn einen sittlichen Anspruch bedeutet, als man gegenüber klarer Glaubensverkündigung mit der bloßen Vernunft die Illegitimität des Unglaubens zu erkennen vermag, ist aber die Wahrheit des Glaubens nicht durch logische Folgerung zu erreichen, sondern allein durch den Glaubensgehorsam, der sich den Glauben selbst zugesagt sein läßt. Von »bloßer« Vernunft sprechen wir hier in dem Sinn, daß es Vernunftwahrheiten gibt unabhängig von der Wahrheit des Glaubens. Aber im Glauben erkennen wir, daß der Mensch auch vorgängig zur Glaubenzustimmung in Wirklichkeit niemals vor Gott auf sich allein gestellt ist, wie er von sich aus zu meinen geneigt ist.

Anstatt der Formulierung: »divina christianae religionis origo certo probari potest«<sup>2</sup> müßte es also genauer heißen: »credibilitas divinae originis christianae religionis certo probari potest«, oder unter Wahrung der syntaktischen Form der ursprünglichen Aussage: »divina christianae religionis origo *ut credibilis* certo probari potest«. Mit dieser beweisbaren Glaubwürdigkeit ist jedoch nur die auch im voraus zum Glauben zugängliche Außenseite der Glaubwürdigkeit gemeint, die darin besteht, daß man den Unglauben nicht verantworten kann. Glaubwürdigkeit in dem Sinn, daß die christliche Verkündigung den vom Heiligen Geist getragenen Glauben verdient — dies ist die Innenseite der Glaubwürdigkeit —, ist nur dem Glauben selber erkennbar. Diese Präzisierung liegt in der Konsequenz der rechtverstandenen katholischen Lehre selbst, wonach die Offenbarung und der sie annehmende Glaube Gottes Gnadengabe sind und die Offenbarung nach der Aussage des I. Vaticanum geglaubt wird »non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis«<sup>3</sup>.

Könnte man außerhalb des Glaubens beweisen, daß Gott selbst der Urheber der christlichen Verkündigung ist, dann ließe sich die Wahrheit des Glaubens zwingend evident machen; sie wäre also »naturali rationis lumine« erkennbar. Aber gerade dies wird vom Lehramt ausdrücklich bestritten. Nach der Lehre des I. Vaticanum werden die der Vernunft unzugänglichen Wahrheiten des Glaubens allein durch Offenbarung allein durch Glauben — »fide divina« — erkennbar<sup>4</sup>. Eine solche Lehre läßt

---

gewöhnlich unbeachtet und wohl auch unverstanden geblieben; vgl. zum Beispiel *Florian Schlagenhafen*, Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik, Zeitschrift für katholische Theologie 56 (1932) 313-374; 530-595 (über Johannes a S. Thoma auf S. 581-585).

<sup>1</sup> Vor allem Dz-S 3033.

<sup>2</sup> [184>] Diese Formulierung schließt sich an Dz-S 3876 an.

<sup>3</sup> Dz-S 3008.

<sup>4</sup> »Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertinere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt« (Dz-S 3015). Im gleichen Zusammenhang wird auf Mt 11,25 hingewiesen, wonach die Geheimnisse Gottes vor den Weisen und Klugen verborgen bleiben und nur den Geringen und Kleinen geoffenbart werden. Gäbe es die Möglichkeit, die Tatsache der



es nicht zu, einen rein »natürlichen« Glauben an diese Wahrheiten, d. h. ihre Erkenntnis durch [185>] die bloße Vernunft für möglich zu halten<sup>1</sup>. Die Vorstellung von einem »natürlichen« Glauben, wonach die Tatsache, daß Gott spricht, bewiesen werden kann und deshalb ein logischer Schluß auf die Wahrheit des Mitgeteilten möglich ist, ist erst recht überwunden, wenn man die Offenbarung ausdrücklich als Selbstmitteilung Gottes und nicht nur als seine Mitteilung über sich selbst versteht<sup>2</sup>. Deshalb lehrt das II. Vaticanum unter Berufung auf 1 Thess 2,13, daß man erst im übernatürlichen Glauben das Wort Gottes als Wort Gottes und nicht mehr als Menschenwort annimmt<sup>3</sup>. Derartige Aussagen weisen in die Richtung jener strengen Korrelation von Gott, Wort und Glaube, wie sie von Ebeling aus reformatorischer Einsicht vertreten wird. Nur diese Auffassung wird dem Wesen des christlichen Glaubens gerecht<sup>4</sup>.

### 3. Die Bedeutung der Wunder

Eine weitere Differenzierung ergibt sich für das Verständnis der Wunder als Zeichen der Glaubwürdigkeit. Insbesondere die Texte des I. Vaticanum lassen es in ihrem

---

Offenbarung unabhängig von der Glaubenzustimmung mit der Vernunft zu beweisen, dann wäre es nicht mehr wahr, daß die Geheimnisse Gottes vor den Weisen und Klugen verborgen sind und bleiben. Man könnte dann die Dreifaltigkeit Gottes beweisen. Wenn also im obigen Satz das »revelare divinitus« in welthaft vorfindlichem Sinn verstanden wird, also so, daß es außerhalb des Glaubens als solches erkennbar wäre, dann würde sich die Aussage selbst widersprechen und hörte damit auf, verständlich zu sein.

- <sup>1</sup> [185>] Wenn Glauben als »virtus divina« das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist, kann der Glaube im Voraus zur übernatürlichen Glaubenzustimmung nicht einmal als »wahrscheinlich« erkannt werden. Er hat von vornherein nicht die noetische Struktur einer Meinung, für die es verschiedene Gewißheitsgrade geben kann. Seine Wahrheit wird nur entweder mit der unbedingten Gewißheit des übernatürlichen Glaubens erkannt oder überhaupt nicht. Auch wenn man den Glauben in gewisser Hinsicht durchaus als Daß-Glauben verstehen kann, ist doch der Aufweis seiner Glaubwürdigkeit nicht dasselbe wie »der Aufweis großer Wahrscheinlichkeit (und damit ein defizienter Wissensmodus)« (so M. Seckler, Art. Glaube, Handbuch theologischer Grundbegriffe I, hrsg. v. Heinrich Fries, München 1962, S. 545).
- <sup>2</sup> Wenn das I. Vaticanum in der dogmatischen Konstitution über den Glauben formulierte: » ... placuisse eius sapientiae et bonitati, ... se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare« (Dz-S 3004), so heißt es auf dem II. Vaticanum in der »Constitutio dogmatica de divina revelatione«, n.6: »Divina revelatione Deus seipsum atque aeterna voluntatis suae decreta circa hominum salutem manifestare ac communicare voluit, ›ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant.« Der letzte Teil dieses Textes ist ein Zitat aus Dz-S 3005; Auszeichnungen von mir.
- <sup>3</sup> Constitutio dogmatica de Ecclesia, n.12: »Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cfr. 1 Thess 2,13), semel traditae sanctis fidei (cfr. Iud 3) indefectibiliter adhaeret ...«.
- <sup>4</sup> Weil Offenbarung die Selbstmitteilung Gottes ist, hat Walter Simonis, Vom Wesen des christlichen Glaubens (zu einem Buch von Gerhard Ebeling), Catholica 19 (1965) 225-240, recht, wenn er sagt: »Von hier aus läßt sich wohl auch das von den katholischen Theologen ›subtil umstrittene‹ (Trütsch) Problem, wie die revelatio activa innerhalb des Glaubensgeschehens einzuordnen sei – ob sie als zum Glaubensmotiv gehörig oder nur als conditio sine qua non des Glaubens zu betrachten sei –, dahingehend beantworten, daß die revelatio activa in dem hier aufgezeichneten Vollsinn als Selbsterschließung Gottes nicht nur irgendwie zum Glaubensakt hinzugehört, sondern genau das ist, was als obiectum materiale geglaubt werden muß; denn der Glaube bezieht sich nicht auf einen Gott, der ›etwas‹ (und sei es auch etwas ›über‹ sich selber) offenbart, sondern auf den Gott, der sich selber offenbart, also auf Gott, gerade insofern er der sich offenbarende, und das heißt, wie wir a posteriori im Glauben erkennen, der im Sohn menschengewordene und den Menschen zugesagte dreieinige Gott ist« (S. 235).

Wortlaut offen, was die Wunder zu Wundern im theologischen Sinn macht. Von der verbreiteten Meinung, daß ein Geschehen deshalb als Wunder anzusprechen sei, weil es den Rahmen der Naturgesetze durchbricht und somit von Gott verursacht sein muß, haben wir bereits zu zeigen versucht, daß ihr ein monophysitisches bzw. semi-deistisches Gottesverständnis zugrunde liegt. Eine solche Auffassung vergißt, daß sich [186>] jegliche Wirklichkeit unserer Welt von vornherein restlos Gott zu verdanken hat und daß es dafür keinen Unterschied macht, ob das Geschehen den Naturgesetzen entspricht oder nicht. Nichts kann noch mehr von Gott abhängen, als es sowieso von ihm abhängt; denn jede Wirklichkeit der Welt geht restlos in ihrer Abhängigkeit von Gott auf. Wenn man dennoch ein bestimmtes Geschehen auf ein auch außerhalb des Glaubens als solches ausweisbares Eingreifen Gottes zurückführen wollte, würde man die Wunder im Sinn jener jüdischen Zeichenforderung interpretieren, die zu erfüllen Jesus nach den Evangelien abgelehnt hat<sup>1</sup>. Gleichwohl erfreut sich dieses falsche Wunderverständnis in der katholischen Theologie großer Beliebtheit<sup>2</sup>. Es wird gewöhnlich mit der Überlegung begründet, daß man die Möglichkeit eines wunderbaren Eingreifens Gottes in die Welt wegen der »analogia entis« nicht von vornherein ausschließen könne<sup>3</sup>. Diese Begründung übersieht, daß die Analogie der Welt Gott gegenüber vollkommen einseitig ist. Wenn man ein göttliches Eingreifen in die Welt für außerhalb des Glaubens ausweisbar hält, dann heißt das, daß man

<sup>1</sup> [186>] Vgl. zum Beispiel Mt 12,38-39; 16,1-4; Mk 8,11-13; Lk 11,16-17; 23,8-9; Jo 2,18-19; 4,48. Vgl. ferner 1 Kor 1,22.

<sup>2</sup> Ein neuestes Beispiel für dieses Wunderverständnis findet sich bei *Adolf Kolping*, *Fundamentaltheologie* Bd. I, Münster 1968. Für ihn steht die Möglichkeit solcher welthaft verstandenen Wunder einfach deshalb fest, weil es Lk 1,37 heißt: »Bei Gott ist kein Wort unmöglich« (S. 301). Die Meinung, daß Tatsachen, die »außerhalb der Gewohnheit der Natur« liegen, mehr auf Gott hinweisen, als sonstiges Geschehen, verkennt, was es heißt, daß jede Wirklichkeit der Welt aus dem Nichts geschaffen ist, nämlich daß sie somit restlos im Bezogensein auf Gott aufgeht. Das gleiche Wunderverständnis, in dem Gott zu einem Stück Weltwirklichkeit wird, liegt bei *Albert Lang*, *Fundamentaltheologie* Bd. I, München, 4. neubearbeitete Aufl. 1967 vor; dort heißt es: »Das Wunder setzt die Geltung des Naturgesetzes voraus und hebt auch sein Weiterbestehen nicht auf. Es fügt nur zu den in der Natur waltenden Kräften in einzelnen Fällen neue Wirk- oder Lenkkräfte hinzu und bewirkt dadurch, daß ihre Wirkung gehemmt, gesteigert oder modifiziert wird, so daß in diesen Fällen höhere oder geänderte Wirkungen entstehen. Das entspricht dem obersten Grundsatz, der in der Natur gilt, daß neue Wirkkräfte auch neue Wirkungen auslösen. Das Wunder wäre nur dann unmöglich und ein Widerspruch, wenn das Auftreten solcher neuer, von Gott ausgehender Wirkkräfte unmöglich wäre, wenn also die ›Geschlossenheit der Naturkausalität‹ unverbrüchlich wäre« (S. 115). Nach Lang kann man nicht a priori die »Unmöglichkeit [sic! Gemeint ist die Möglichkeit] einer transzendenten Schicht leugnen«; vielmehr verlange das Kausalitätsgesetz, ein »außernatürliches Einwirken höherer Kräfte« anzunehmen, wenn in der Erfahrung Vorgänge nachgewiesen werden, die in der Natur nicht ihre hinreichenden Ursachen haben (ebd.). Hier wird eine »Begründung« des christlichen Glaubens versucht, als handle es sich in ihm um Spiritismus!

<sup>3</sup> So *Jacob Kremer*, *Das älteste Zeugnis der Auferstehung Christi*, *Stuttgarter Bibelstudien* 17 (1966), S. 109f unter Berufung auf *Karl Adam*, *Das Problem der Entmythologisierung*, *Theologische Quartalschrift* 132 (1952) 385-410 (zur Stelle S. 392). Kremer polemisiert gegen Bultmann, der zu Unrecht jeden Versuch, in der Relativierung des Kausalitätsgesetzes »ein Tor für das Eingreifen jenseitiger Mächte« (*Kerygma und Mythos* II, 181) geöffnet zu finden, als »naiv« ablehne. Nach Kremer muß der Naturwissenschaftler vielmehr zurückhaltend sein, sobald es um Fragen geht, die nicht die von ihm beobachteten Fakten und Elemente betreffen, sondern Möglichkeiten, die einer anderen Daseinsschicht angehören. Aber diese »andere Daseinsschicht« ist auch bei Kremer nicht abgehoben von der Weise, wie der Spiritismus von einer anderen Daseinsschicht zu reden behauptet. Die Wirklichkeit Gottes in einem solchen Sinn als andere Daseinsschicht zu verstehen, hieße wiederum, Gott mit einem Stück Weltwirklichkeit zu verwechseln, mag es sich dabei auch um eine andere Welt handeln. Kremers Polemik gegen Bultmann verkennt, daß dieser den Skandal des Glaubens nicht auflösen, sondern dort aufzuweisen versucht, wo er wirklich besteht. Demgegenüber kann nur von neuem auf die strenge Korrelation von Gott, Wort und Glaube hingewiesen werden. Gottes Anwesenheit in der Welt ist solcher Art, daß sie nur geglaubt werden kann.

Gott und Welt unter den gleichen Wirklichkeitsbegriff subsumiert. Ein solches Denken ist in seiner Tendenz monophysitisch und steht damit in Widerspruch zum Glauben selbst.

[187>] Versteht man die Wunder jedoch nur in dem Sinn als Wunder, in dem sie eine Verkündigung des christlichen Glaubens bedeuten, so daß das eigentliche Wunder schlechthin eben die Verkündigung des Glaubens selbst ist, dann sind sie tatsächlich, wie wir bereits sahen, Zeichen der Glaubwürdigkeit. So ist z. B. eine Blindenheilung nur in dem Sinn ein Wunder, als sie verkündet, daß der Glaube von der Blindheit des Herzens befreit. Diese Verkündigung des Glaubens trägt, wo sie den Glauben als reinen Glauben verkündet, ihre Glaubwürdigkeit in sich selbst. Dieser Sicht entspricht das II. Vaticanum, wenn es das ganze Leben Jesu als Gottes Offenbarung bezeichnet und damit die Wunder selbst als Glaubensverkündigung versteht<sup>1</sup>.

Es hilft zum rechten Verständnis der Wunder Jesu, wenn man darauf achtet, daß die Reaktion der Menschen gegenüber seinen Werken die gleiche wie gegenüber seinen Worten war: Sie staunten über das, was er tat, in gleicher Weise wie über das, was er sagte<sup>2</sup>. Dann ist aber umgekehrt nicht von der Hand zu weisen, daß die Wunder Jesu in ihrer historischen Wirklichkeit ebenso »unscheinbar« wie seine Worte waren<sup>3</sup>. Historisch ist kaum mehr über die Wunder Jesu auszumachen, als daß auch das Tun Jesu Glaubensmitteilung war, daß also so viel geschehen ist, daß erkennbar wurde, was zu glauben man aufgefordert war, worum es also im Glauben selbst geht. So sind die Wunder von sich her, in ihrer ihnen eigenen Phänomenalität als Zeichen zu verstehen<sup>4</sup>, in denen das zu Glaubende verkündet wird.

<sup>1</sup> [187>] *Constitutio dogmatica de divina revelatione*, n.4: »Jesus Christus ergo, Verbum caro factum ›homo ad homines‹ missus ›Verba Dei loquitur‹ (Jo 3,34), et opus salutare consummat quod dedit ei Pater faciendum (cfr Jo 5,36; 17,4). Quapropter Ipse, quem qui videt, videt et Patrem (cfr Jo 14,9), tota sui ipsius praesentia ac manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat, Deum nempe nobiscum esse ad nos ex peccati mortisque tenebris liberandos et in aeternam vitam resuscitandos.« In diesem Text wird, wie dies auch Ebeling tut, der Inhalt der Offenbarung in der Aussage zusammengefaßt, daß Gott mit uns ist.

<sup>2</sup> Vgl. zum Beispiel Lk 4,22: »Sie staunten über seine begnadeten Worte« und Lk 9,43: »Sie staunten über alles, was er tat«. Siehe in den Konkordanzen unter den Stichworten ἐκπλήσσειν und θαυμάζειν.

<sup>3</sup> Einige Hinweise: Im Johannesevangelium stellt man Jesus im Anschluß an das Wunder der Brotvermehrung die Frage: »Was wirkst du für ein Zeichen?« (Jo 6,30). Diese Frage wäre undenkbar, wäre die Brotvermehrung in einem so massiven Sinn zu verstehen, wie es den Anschein haben kann. Auch der Bericht von der Heilung der zehn Aussätzigen (Lk 17,11-19), von denen nur einer sich eines Wunders bewußt geworden ist, deutet darauf hin, daß das tatsächlich Geschehene unscheinbar gewesen sein muß, wie es die Glaubensverkündigung überhaupt ist. Die Wunder Jesu waren als Wunder im theologischen Sinn nur dem Glaubensgehorsam erkennbar. Die Historizität der Wunder in diesem Sinn ist ebensowenig zu bestreiten, wie daß die christliche Verkündigung überhaupt auf einen historischen Ursprung zurückgeht.

<sup>4</sup> Vgl. *Joh. B. Metz*, Art. Wunder, VI. Systematisch, LThK<sup>3</sup> X Sp. 1265.

## 4. Das übernatürliche Formalobjekt des Glaubens

Ebelings Lehre, wonach der göttliche Ursprung der christlichen Verkündigung nur geglaubt werden kann, trifft sich mit der in der Scholastik besonders von Suarez vertretenen Auffassung, daß die »auctoritas Dei revelantis« das übernatürliche Formalobjekt des Glaubens ausmacht, das selbst nur geglaubt werden kann.

[188>] Gegen diese Lehre wird häufig eingewandt, daß sie einen Zirkelschluß darstelle<sup>1</sup> und daß in der Erfahrung nichts von der Übernatürlichkeit des Formalobjektes des Glaubens zu spüren sei<sup>2</sup>.

Auf den ersten Einwand ist zu antworten, daß ja die Tatsache, daß die christliche Verkündigung *behauptet*, Wort Gottes zu sein, durchaus vorgängig zum Glauben erkennbar ist. Ein Zirkelschluß läge nur dann vor, wenn auch die Tatsache, daß die christliche Verkündigung wirklich behauptet, Wort Gottes zu sein, noch einmal geglaubt werden müßte. Das ist aber nicht der Fall.

Der zweite Einwand meint, daß der Unterschied zwischen einem natürlichen und einem übernatürlichen Formalobjekt bewußtseinsmäßig erfahrbar sein müßte, was jedoch nicht festzustellen sei. Daran ist so viel richtig, daß die Übernatürlichkeit des Glaubens wiederum nur geglaubt werden kann und folglich keine Bewußtseinsgegebenheit neben dem Glauben selbst ist. Aber gerade so ist sie durchaus eine Bewußtseinsgegebenheit, die nur der Glaube selbst zu erfahren vermag. Die Erkenntnis, die der Nichtglaubende vom Glauben hat, ist in ihrem Formalobjekt von der des Glaubenden verschieden. Gewiß erkennt auch der Nichtglaubende, daß die Kirche behauptet, das Wort Gottes zu verkünden. Aber seine Erkenntnis bezieht sich nur darauf, daß die Kirche etwas behauptet, nicht aber auf die Wahrheit des Behaupteten selbst. Diese kann man nur im Glauben erkennen. Zu erkennen: »Die Kirche behauptet, daß Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott ist«, unterscheidet sich im Formalobjekt von der Erkenntnis des Glaubens: »Jesus ist wahrer Mensch und wahrer Gott.« Der Nichtglaubende vermag die Erkenntnis des Glaubens nur als die Behauptung anderer zu zitieren. Solange er nicht glaubt, vermag er nicht selbst im Ernst zu urteilen: »Jesus ist wahrer Mensch und wahrer Gott.« Die Erfahrung, dieses Urteil selbst zu fällen, ist außerhalb des Glaubens nicht möglich, es sei denn in einem völligen Mißverständnis seines Inhaltes, so daß es sich gar nicht mehr um das handelte, worum es im Glauben geht. Man kann deshalb auch die Glaubensgewißheit nicht »ausprobieren«. Dieser Unterschied zwischen einer Zitation und einem eigenen Urteil ist semantisch nachweisbar.

<sup>1</sup> [188>] Suarez selbst weiß um diesen Einwand: »resolvenda esset credulitas fidei hoc modo: Credo Deum esse trinum, quia ipse dicit; credo autem illi dicenti, quia est verax; credo autem illum esse veracem, quia ipse etiam dicit; hic autem modus resolutionis videtur incredibilis« (De fide, disp. 3, sect. 6, n. 2). Seine eigene Antwort, die darauf verweist, daß es sich um ein Geheimnis und einen übernatürlichen Vorgang handele (sect. 6, n. 8) und daß Gott so von sich sagen könne, daß er etwas sagt, wie er auch in ein und demselben Akt weiß, daß er um etwas weiß (sect. 12, n. 12), ist logisch völlig unzureichend.

<sup>2</sup> Y. M. J. Congar, *La Foi et la Théologie*, Tournai 1961, bezeichnet es als den Haupteinwand gegen die Lehre vom übernatürlichen Formalobjekt des Glaubens, »qu'on ne perçoit rien, psychologiquement, d'un changement de plan dans la façon de connaître et de tenir le motif de la foi.« (S. 84). Er setzt dabei offenbar voraus, daß das übernatürliche Formalobjekt des Glaubens zunächst auf natürliche Weise erkannt werde und dann auf einem anderen Niveau noch einmal zu erkennen sei. Daß eine solche Konstruktion keine psychologische Entsprechung hat, wird man zugeben müssen.

Daß der Glaube Gottes Werk am Menschen sei, kann selbst nur geglaubt werden. Es ist dies eine Erfahrung, die nur der Glaube macht und deren Übernatürlichkeit er wiederum nur zu glauben vermag. Das Suchen nach einer Erfahrbarkeit der Gnade, deren Gnadencharakter auch außerhalb des Glaubens als solcher erkannt werden könnte, ist deshalb ein für allemal zum Scheitern verurteilt.

[189>] Umgekehrt ist aber auch die Meinung widerlegt, daß die Gnade Gottes, die zum Glauben notwendig ist, »für *gewöhnlich* dem Bewußtsein nicht zugänglich« sei<sup>1</sup>. Dem Glauben ist der Glaube als Gnade bewußt. Natürlich darf man sich die Gnade nicht als eine Art seelischer Kraftzufuhr vorstellen. Gnade ist vielmehr das Hineingekommensein des Menschen in das Gegenüber des Sohnes zum Vater, das ihm im Glauben auf das Wort der Verkündigung hin bewußt werden soll. Durch das Wort der Verkündigung wird dem Menschen angeboten, sich nicht mehr von sich aus, und damit im Widerspruch zu seiner wahren Wirklichkeit zu verstehen, sondern als den, der er tatsächlich ist, nämlich als den von Anfang an von Gott unendlich geliebten, als den begnadeten Menschen.

### III. Die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens

Wo die Alternative von Glaube und Unglaube zur Klarheit gelangt ist, so daß es keine dritte Möglichkeit mehr gibt, muß sich der Unglaube auch vor der Vernunft als illegitim erweisen lassen und damit als eine Weise der Selbstzerstörung des Menschen.

Was also von der Glaubwürdigkeit des Glaubens auch der bloßen Vernunft als solcher erkennbar ist, ist einzig und allein die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens. Gerade indem man im Unglauben lebt, tut man, was dieses Unglaubens »würdig« ist: Man »glaubt« in einer Weise, die doch kein Glaube ist, gegenüber einer Sache, die keinen Glauben verdient. Man verläßt sich auf etwas, worauf kein Verlaß ist. Man erweist seine eigene Unglaubwürdigkeit.

Vorausgesetzt ist in dieser Argumentation allerdings, daß es durch rechte Verkündigung zur Unterscheidung von Glaube und Scheinglaube, Unglaube und scheinbarem Unglauben gekommen ist. Denn ein aus dem Glauben in religiöse Ideologie verkehrtes Christentum und der Scheinglaube des Heuchlers gebrauchen mit Vorliebe das Argument der sittlichen Verdächtigung ihrer Gegner, während sie doch selbst als Unglaube unsittlich sind. Auf diesen möglichen Mißbrauch der Argumentation ist zuerst einzugehen.

#### A) Der Mißbrauch des moralischen Arguments

Unter Christen spukt immer wieder die Vorstellung, »als sei ein Atheist ein unsittlicher Mensch und als sei ein Unternehmen durch sein christliches Vorzeichen, wenn nicht gerechtfertigt, so doch zumindest von vornherein als vertrauenerweckend empfohlen«<sup>2</sup>. Aber »die Meinung, daß ein Ungläubiger, ein dezidierter Nichtchrist, oder sagen wir etwas grobschlächtig unscharf: ein überzeugter Atheist ein moralisch anrüchiger Mensch sein müsse, sollte eigentlich seit langem nicht nur grundsätzlich,

<sup>1</sup> [189>] So *Albert Lang*, *Fundamentaltheologie* Bd. I, München, 4. neubearbeitete Aufl. 1967, S. 20.

<sup>2</sup> Wort 427.

sondern auch praktisch widerlegt sein. Daß sie trotzdem so tief eingewurzelt ist, verrät nicht nur, daß man den Gegner nicht kennt, sondern auch, daß man die eigene Position mißversteht.«<sup>1</sup> Weithin kann man dem Ungläubigen in seiner Ablehnung [190>] des Glaubens nur recht geben. »Denn wenn wirklich das, was er dafür hält, Glaube wäre, müßte man sich schämen, ein Glaubender zu sein.«<sup>2</sup>

Im Sinne des Glaubens versteht sich das Christentum nicht ohne weiteres als eine bessere Moral, so daß es zur moralischen Diffamierung alles Nichtchristlichen berechtigt sein würde. Der spezifische Charakter des Christentums als einer Sache, die jeden Menschen als Menschen beansprucht, würde sogar verdeckt, wenn nicht auch außerhalb des Christentums Sittlichkeit anzutreffen wäre. Ja es würde damit »die Ansprechbarkeit auf die christliche Verkündigung in Frage gestellt, wenn nicht, wie auch immer man das theoretisch deuten mag, ein gewisses Maß an sittlichem Bewußtsein auch beim Nichtchristen vorauszusetzen wäre«<sup>3</sup>.

Es ist auch nicht nur das Christentum allein, das das Gesetz lehrt. Es »wäre doktrinär und durchaus unchristlich zu behaupten, daß nirgendwo als in der Bibel etwas Wahres, Gutes, Rechtes erkannt würde und nirgendwo außerhalb der Christenheit (ganz zu schweigen von dem, was an Problematischem in der Christenheit geschieht!) etwas Wahres, Gutes, Rechtes geschähe«<sup>4</sup>. Wenn man die Gottesvorstellung für ein notwendiges Postulat des Sittlichen hält, besteht sogar die Gefahr, daß man das Sittliche selber verdirbt<sup>5</sup>. Denn der sittliche Anspruch etwa eines Notleidenden auf Hilfe ist zuallererst in seinem eigenen Menschsein begründet, so daß es eine völlige Verkehrung wäre, wenn man ihm nicht um seiner selbst willen hülfe, sondern weil man statt seiner Gott einen Gefallen tun will.

So übersieht eine vorschnelle moralische Verdächtigung des Unglaubens bzw. des Atheismus, daß es auch außerhalb des Glaubens »iustitia civilis« geben kann, d. h. Werke, die materiell gesehen der Welt gerecht werden und in einem vorläufigen Sinn tatsächlich hilfreich sind: »In bezug auf die iustitia civilis bestehen Anlässe genug, daß die Glaubenden sich durch die Ungläubigen beschämen lassen, sowohl was die Klugheit als auch was die Opferfreudigkeit betrifft.«<sup>6</sup> Der Glaube hat nur dieses eine voraus, daß er die auch unabhängig von ihm bestehende »iustitia civilis« frei von Selbstrechtfertigung hält<sup>7</sup>.

Deshalb redet man an den Atheisten, soweit sie als Denker ernst zu nehmen sind – wir sprechen hier nicht von »jenem oberflächlichen und trivialen Atheismus der Selbstvergessenheit und Bequemlichkeit, der dann benachbart ist der Maßlosigkeit und Haltlosigkeit, Überheblichkeit und Verzweiflung«<sup>8</sup> –, völlig vorbei, »wenn man nicht beachtet, in wie leidenschaftlicher Weise sie gerade die Moral, die Verantwortung, die Gewissensbindung zum Thema machen. Aus Nietzsche, Sartre oder Camus könnte man dafür sehr eindrückliches Material beibringen.«<sup>9</sup> Die moralische Verdächtigung der Häretiker und erst recht der Ungläubigen mag einst ein wirksames Argument gewesen sein; sie war aber selten ein wahres Argument, und sie »begegnet übrigens heute unter vielen anderen Beutestücken auch in umgekehrter Verwendung

<sup>1</sup> Wort 395.

<sup>2</sup> [190>] Ebd.

<sup>3</sup> ZThK 57 (1960) 320.

<sup>4</sup> Luther 150f.

<sup>5</sup> Vgl. MPTH 52 (1963) 23.

<sup>6</sup> Wort 428.

<sup>7</sup> RGG<sup>3</sup> IV 509.

<sup>8</sup> Wesen 74.

<sup>9</sup> MPTH 52 (1963) 22.

in der antichristlichen Propaganda«<sup>1</sup>. Ebenso ist auch das Argument sittlichen Zerfalls in der [191>] Neuzeit trügerisch; an einem solchen Eindruck ist nur wahr »die evidente, staunenerregende Steigerung des technischen Vermögens des Menschen in weitestem Sinne«<sup>2</sup>. Aber man darf dabei nicht vergessen, »daß auch schon vor der Neuzeit die Menschheit nicht mehr im Paradies lebte und der Sündenfall noch immer Adam und nicht etwa Descartes zuzuschreiben ist«<sup>3</sup>. Der Mensch steht von vornherein unter der Heillosigkeit, sich vor Gott rechtfertigen zu wollen.

Entgegen dem vorschnellen Gebrauch des moralischen Arguments gegenüber dem Ungläubigen will also beachtet sein, daß gerade der Glaube dazu befreit, in bestimmten Grenzen, solange es nämlich um die bloßen Werke geht und nicht um das Personsein des Menschen<sup>4</sup>, in legitimer Weise von Gott abzusehen, so daß eben dieses »Absehen von« eine Modifikation des »Angesehenseins von« ist<sup>5</sup>. Gegenüber diesem »begrenzten, methodischen Atheismus der neuzeitlichen Wissenschaft«<sup>6</sup> besteht kein Anlaß und kein Recht, Anklage auf Unglauben zu erheben, so anfällig für Verfälschung solches Absehen von Gott auch sein mag<sup>7</sup>. Schließlich aber ist vor allem zu bedenken, daß die Unverständlichkeit des christlichen Glaubens für viele nicht ohne weiteres an deren bösem Willen liegt, sondern darin begründet ist, daß sie den in unzureichender Verkündigung überlieferten christlichen Glauben und die Erkenntnis der Wirklichkeit einfach nicht mehr zusammenzubringen vermögen<sup>8</sup>, weil man nur zu leicht Glaubensvorstellungen mit dem Glauben selber verwechselt. Insofern ist das Christentum selbst in vielfacher Weise schuldhaft in die Vorgeschichte des modernen Atheismus verwickelt, so daß der verbreitete Unglauben unter Umständen sehr viel mit dem Versagen der Glaubenden selber zu tun hat. Die christliche Verkündigung heute ist bisher immer noch nicht imstande gewesen, »nachhaltig jenes Zerrbild vom christlichen Glauben zu zerstören, das sie selbst mit erweckt hat und das ihr nun, mit propagandistischer Hetze oder in echter Verlegenheit des Nichtverstehens, entgegengehalten wird. Es helfen nicht Beteuerungen, daß man es natürlich so oder so nicht meine, daß der christliche Glaube völlig mißverstanden sei, wenn man ihm dies oder das unterstelle.«<sup>9</sup> Deshalb Ebelings Versuch einer kompromißlosen Rechenschaft Rechenschaft über den christlichen Glauben »im Zusammenhang unseres gesamten Wahrheitsbewußtseins und Wirklichkeitsverständnisses«<sup>10</sup>.

## B) Der Zusammenhang zwischen Unglaube und Sünde

Die christliche Verkündigung hat es auf zwei verschiedenen Ebenen mit dem Unglauben zu tun. Die eine Weise des Unglaubens ist die Weise, »wie sich der Mensch von sich aus versteht«<sup>11</sup>, unabhängig von und im voraus zu aller Glaubensverkündigung. Hier handelt es sich um einen Unglauben, der sich nicht von sich aus als Un-

<sup>1</sup> ZThK 58 (1961) 128.

<sup>2</sup> [191>] Ebd. 129.

<sup>3</sup> MPTH 52 (1963) 14.

<sup>4</sup> Vgl. Luther 250.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 222.

<sup>6</sup> Wort 361.

<sup>7</sup> Wort 428.

<sup>8</sup> Wort 403. Vgl. ZThK 65 (1968) 81.

<sup>9</sup> Wesen 76.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Heil 11.

[192>]glauben zu erkennen vermag, sondern erst durch die Verkündigung des Glaubens als Unglaube offenbar wird. Die andere Weise des Unglaubens setzt die Verkündigung des Wortes bereits voraus und ist nach einem bereits zitierten Text als »der unter Abweisung der Verkündigung sich selbst bejahende Unglaube«<sup>1</sup> zu bestimmen. Diese zweite Weise des Unglaubens kommt nur dort zustande, wo in der Verkündigung des Glaubens die Alternative von Glaube und Unglaube zur Klarheit gelangt ist, d. h., wo der Glaube entsprechend seinem Wesen als Glaube verkündet wird.

Auf beiden Ebenen besteht ein Zusammenhang zwischen Unglaube und Sünde, wobei allerdings das moralische Mißverständnis dessen, was Sünde ist, sich als das Haupthindernis dafür erweist, diesen Zusammenhang zu verstehen<sup>2</sup>. Es ist ja keineswegs so, als ob in moralischer Hinsicht die Menschheit wirklich nur ein einziger Sumpf wäre, als ob es nicht im Leben jedes Menschen und in der Menschheit als ganzer eine bemerkenswerte Skala moralischer Möglichkeiten gäbe<sup>3</sup>. Vielmehr geht es um einen Sachverhalt, der einerseits auch allem moralischen Versagen noch vorausliegt und dessen letzte Begründung darstellt und der andererseits bewirkt, daß auch das moralisch Gute nur in vordergründiger Hinsicht gut und hilfreich ist, aber in letzter Hinsicht heillos bleibt<sup>4</sup>, weil diese Werke zur Selbstrechtfertigung des Menschen mißbraucht sind.

So sind auch die verschiedenen Formen moralischen Versagens nur partielle Formen des Selbstwiderspruchs, in denen sich ein letzter, alles umfassender Selbstwiderspruch des Menschen auswirkt. Es ist die verborgene Ungewißheit des Menschen in bezug auf sich selbst, die ihn »in Unverstand zur Sicherung aus dem Verfügbaren«<sup>5</sup> verführt. Dadurch erreicht er das Gegenteil von dem, was er sucht. Gerade seine Liebe macht den Menschen so leicht lieblos, seine Vernunft so leicht unvernünftig und blind<sup>6</sup>. In allen Formen moralischen Versagens ließe sich die gleiche Grundstruktur wieder entdecken, die Ebeling an einem Beispiel erläutert: »Wir können einseitig werden und blind für die wahren Zusammenhänge, z. B. durch rastloses Sichverzehren in Arbeit und Beruf die Grundlagen unseres Familienlebens und damit vielleicht auch wieder Arbeit und Beruf zerstören.«<sup>7</sup> Ähnlich sind auch ein Terror der Freiheit oder ein Rausch der Freiheit Widersprüche in sich, »Verrat an dem, was mit mehr Recht, als dabei geahnt, darin erstrebt wird«<sup>8</sup>. Soviel demgegenüber der Appell an die Vernunft auch vermag – in vorletzter Hinsicht gilt es, sich mit Hingabe solcher Erziehungsaufgabe zu widmen<sup>9</sup> – so ist doch damit die wahre Wurzel des Übels weder erreicht noch erkannt.

Die eigentliche Wurzel der Sünde und damit ihr wahres Wesen ist der Selbstwiderspruch des Menschen, insofern er die Fraglichkeit seiner selbst, sein In-Frage-Gestellt-[193>]sein durch eine Vergänglichkeit und den Tod, als Ungewißheit erfährt<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> [192>] Kirchengenese 25f.

<sup>2</sup> Vgl. Wesen 129.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Vgl. ZThK 57 (1960) 352.

<sup>5</sup> Theologie 86.

<sup>6</sup> Vgl. Luther 150.

<sup>7</sup> Universitas II (1956) 1242. Im Kontext der Gesamtwirklichkeit läßt sich von jeder moralisch schlechten Handlung nachweisen, daß man in ihr aufs ganze gesehen gerade den Wert untergräbt, den man in ihr zu erreichen sucht und in partikulärer Weise oft auch tatsächlich erreicht. Vgl. *Peter Knauer*, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, Theologie und Glaube 57 (1967) 107-133.

<sup>8</sup> Psalmenmeditationen 176.

<sup>9</sup> Vgl. ZThK 57 (1960) 341.

<sup>10</sup> [193>] Vgl. Theologie 86.



Diese Ungewißheit ist »zutiefst Nicht-Wahrhaben-Wollen der Wahrheit des Menschen, das Nicht-einig-Sein des Menschen mit sich selbst, die Existenzlüge des Menschen«<sup>1</sup>. Es handelt sich um jenen Selbstwiderspruch des Menschen, daß er sich auf sich selbst verläßt und darum verlassen ist<sup>2</sup>. Denn dieses Sich-auf-sich-selbst-verlassen-Wollen ist ein Widerspruch in sich, eine Perversion der menschlichen Existenz<sup>3</sup>. Das Gewissen kann gegenüber solchem Selbstwiderspruch »nichts anderes tun, als den Menschen als zwiespältigen zu fixieren, ihn in seinem Zwiespalt, seinem Selbstwiderspruch festzuhalten, so völlig festzuhalten, daß der Mensch nicht einmal den wahren Grund seines Selbstwiderspruchs erkennt, diesen vielmehr, angetrieben vom Gewissen und darum auf der Flucht vor dem Gewissen, verschleiert durch Religionen und Weltanschauungen, die den Menschen rechtfertigen und das Gewissen beruhigen sollen«<sup>4</sup>. Das Gewissen bringt den Menschen dadurch zur Wahrheit, daß es ihn immer tiefer hineintreibt in das, was er ist, und d. h. in seine eigene Unwahrheit, die darin ihre Macht hat, daß er sie nicht als solche erkennt<sup>5</sup>. Es handelt sich gleichwohl um eine schuldhaftige Versklavung, weil sie ein Nicht-Wollen der wahren Freiheit ist. »Und dieses Nichtwahrhabenwollen, daß ich frei sein könnte, ist nun paradoxerweise identisch mit einem Nichtwahrhabenwollen, daß ich schlechthin ohnmächtig bin, ohnmächtig nämlich in bezug auf mich selbst, nicht nur dieses oder jenes an mir, sondern mich selbst zu ändern. Und eben darum, weil ich diese meine tiefste Ohnmacht nicht wahrhaben will, sondern meine, etwas darzustellen, was sich selbst behaupten kann, was von sich aus ein Recht auf sich selbst hat und darum auch sich selbst in der Hand hat – weil ich also nicht in der Weise mich auf Gott angewiesen sehe, daß er gegen mich selbst mir zu Hilfe kommen, mich frei machen muß von mir selbst –, sondern weil ich statt dessen höchstens mich auf Gott angewiesen sehe als Ergänzung und Förderung meiner selbst, deswegen ist die Ohnmacht so radikale Ohnmacht, eine Ohnmacht, die sich nicht helfen lassen will, eine Ohnmacht, die nicht frei werden will, und der eben darum nicht geholfen werden kann.«<sup>6</sup>

Gewiß schließt diese Grund-Ungewißheit die Erfahrung partieller Gewißheit nicht aus. Wir kennen durchaus »partielle Gewißheitserfahrung, die ahnen läßt, was Existenz in Gewißheit hieße: z. B. wenn ein Mensch seine Schuld bekennt, in auswegloser Lage getrost ist, im Augenblick äußersten Gefordertseins sich hingibt, oder einfach: wenn einer fröhlich ist, ganz bei der Sache ist, von Herzen liebt, entschieden seinen Weg geht usw.«<sup>7</sup> Solche partielle Gewißheit ereignet sich »am ehesten in eindeutigen Situationen, die mit starker Sprache den Menschen in bestimmter Hinsicht beanspruchen und eindeutig machen, während Ungewißheit am virulentesten wird durch Erfahrung des Selbstseins in der Unbestimmtheit sprachlos machender Gegenwart (in Verzweiflung, Angst und Langeweile)«<sup>8</sup>. Aber diese Gewißheitserfahrung bleibt unabhängig vom Glauben immer nur partiell: »einmal weil sie an bestimmte, zu be-[194>]stimmtem Verhalten herausfordernde und nur in bestimmter Hinsicht gewißmachende Situationen gebunden ist; ferner weil sie nur in diesen Grenzen gewißmachende, also nur begrenzt mitteilbare Gewißheit ist; und endlich weil sie der

---

<sup>1</sup> Ebd. 86f.

<sup>2</sup> Vgl. Gebet 97.

<sup>3</sup> Wort 216.

<sup>4</sup> Wort 445.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Wesen 130.

<sup>7</sup> Theologie 87.

<sup>8</sup> Ebd. 88.

Grund-Ungewißheit als der Wurzel aller Ungewißheit nicht gewachsen ist. Denn auch geglückte Werke können nicht das Gewissen gewiß machen.«<sup>1</sup>

Diese Grund-Ungewißheit ist ein Sachverhalt, der tiefer liegt als das moralische Versagen des Menschen in seinen Werken. Sie umfaßt auch seine moralisch guten Werke, die als solche und durch sich den Menschen nicht von seiner Grund-Ungewißheit befreien können, sondern nur um so tiefer in diese Grund-Ungewißheit hinein-führen, wenn er dennoch aus ihnen seine Rechtfertigung erwartet. Im Gegensatz zur Sünde im moralischen Sinn ist diese Sünde im theologischen Sinn nicht nur ein Teilbereich. Dem Sünder wird alles zur Sünde<sup>2</sup>. Alles, was man, an moralischen Maßstäben messend, Sünde zu nennen pflegt, ist bloß Folge dessen, was die eigentliche Sünde des Menschen ist; und diese eigentliche Sünde ist nichts anderes als der Unglaube, als Sünde gegen das erste Gebot<sup>3</sup>. Man will sich so verstehen, wie man sich von sich aus versteht; und gerade dies widerspricht dem Wesen des Menschen.

Aber in diesem Sinn wird die Grund-Ungewißheit des Menschen erst da als alles umfassender Selbstwiderspruch erkannt, wo sie »als Widerspruch zwischen der Geschöpflichkeit der Welt und der Eigenmächtigkeit der ihr Schöpfung-Sein verneinenden Welt«<sup>4</sup> erfaßt wird. »Was wir als Selbstwiderspruch der Schöpfung bezeichnen, ist also primär Widerspruch zwischen Schöpfung und Schöpfer. Die Schöpfung, die den Schöpfer verneint, verneint damit sich selbst, obwohl, ja gerade weil es ihr um Selbstbehauptung gegen Gott geht. Die Struktur des Selbstwiderspruchs scheint zwar das regnum mundi in seinem Für-sich-Sein, abgesehen von der Relation zu Gott, zu betreffen, ist aber überhaupt nur im Blick auf die Relation zu Gott als Selbstwiderspruch zu erfassen. Die Bezeichnung als Selbstwiderspruch schließt also die Behauptung ein, daß die Relation zu Gott nicht etwas, was zur Wirklichkeit der Welt hinzukommt, sondern dasjenige ist, was die Wirklichkeit der Welt in Wahrheit ist.«<sup>5</sup>

Das in diesem grundlegenden Text Gemeinte läßt sich aus einer relationalen Theologie folgendermaßen verdeutlichen. Es steht im Widerspruch zu unserem Geschaffensein aus dem Nichts, wodurch eine solche Relation Gottes auf die Welt ausgeschlossen ist, für die das Geschöpf der konstitutive Terminus wäre, wenn man meint, auf Grund irgendeiner geschaffenen Qualität, und seien es moralisch gute Werke, Gemeinschaft mit Gott und damit überhaupt wahre Gewißheit erlangen zu können. Dies ist die eigentliche Sünde. Dagegen würde das Verständnis von Sünde im bloß moralischen Sinn von neuem dem Wahn des Menschen entspringen, »primär und letztlich nur Täter zu sein«<sup>6</sup>. Gerade in diesem Wahn besteht seine Sünde im theologischen Sinn.

Demgegenüber ist allein der Glaube »die Anerkennung dessen, daß die Existenz in sich selbst ungegründet und unbeständig ist und daß darum die Frage nach dem Existenzgrund, radikal gestellt, nur so zu beantworten ist, daß man sich nicht auf sich [195>] selbst verläßt, sondern auf das schlechthin außerhalb seiner selbst liegende wirklich Verlässliche«<sup>7</sup>. Letzten Endes gründet auch die Vernunft selbst, auf ihren Existenzgrund bedacht, »im Angerufensein durch das ihr schlechterdings Entzogene,

<sup>1</sup> [194>] Ebd.

<sup>2</sup> Wort 422.

<sup>3</sup> Wesen 110.

<sup>4</sup> Wort 420.

<sup>5</sup> Ebd. 420f.

<sup>6</sup> Heil 13.

<sup>7</sup> [195>] Wort 216.

dem gegenüber der Mensch sich nicht als theoretische Vernunft, auch nicht handelnd, sondern nur – in weitestem Sinne – glaubend verhalten kann<sup>1</sup>. Aber diese Alternative zu einer sich selbst für gewiß haltenden Ungewißheit wird »nur vom christlichen Glauben«<sup>2</sup> eröffnet. Die Verkündigung des christlichen Glaubens hat ihre Verständlichkeit und Verbindlichkeit darin, daß sie den Selbstwiderspruch des Menschen in einer Weise aufdeckt, daß er auch im voraus zur Glaubenszustimmung als Selbstwiderspruch erkannt werden kann.

Wo der mitgebrachte Unglaube des Menschen mit der klaren Verkündigung des Glaubens konfrontiert wird, wird er sich selbst als Unglaube erkennbar. Er kann weiterhin nur im *offenbaren* Selbstwiderspruch aufrechterhalten werden, denn er hat aufgehört, verborgen zu sein. Die Verbindlichkeit der Glaubensverkündigung ist damit gegeben, daß diese Illegitimität des Unglaubens für die bloße Vernunft erkennbar wird, ohne daß die Wahrheit des Glaubens dafür eine logische Voraussetzung wäre; denn diese Wahrheit ist der Vernunft als solcher weder beweisbar noch widerlegbar.

In welchem Sinn also hat es der mit klarer Verkündigung des Glaubens konfrontierte und damit zur Erkenntnis seiner selbst als Unglaube gebrachte Unglaube mit Sünde zu tun? Der Glaube behauptet vom Unglauben, wie dieser vom Glauben, er sei wirklichkeitsfremd und wirklichkeitsfeindlich<sup>3</sup>. Es ist Sache des Glaubens, den Nachweis zu führen, daß in Wahrheit der Unglaube »zutiefst Haß gegen die Wirklichkeit«<sup>4</sup> ist: »Der Unglaube kann sich zwar verbinden mit einer Liebe zu vielerlei, aber er kann nicht die Wirklichkeit im ganzen lieben. Denn er kann nicht von Herzen den loben, der die Welt geschaffen hat. Der Glaube aber ist im Grunde nichts anderes als Lob des Schöpfers.«<sup>5</sup>

Des näheren ist erkenntnistheoretisch nachzuweisen, daß der Unglaube eine Form der Hyperkritik darstellt, die ein Widerspruch in sich ist und deshalb wiederum kritisch als Kritiklosigkeit entlarvt werden muß<sup>6</sup>, die im Ernst überhaupt nichts gelten läßt. Er muß sich als eine unkritische Kritik erweisen lassen, die nichts taugt, weil sie nicht kritisch gegen Vorurteile und Schein ist<sup>7</sup>. Ebeling geht auf diese Frage vor allem dort ein, wo er die selbstkritische Bedeutung der historisch-kritischen Methode darlegt. Er geht davon aus, daß der christliche Erbe in der Neuzeit die Selbstverständlichkeit eingebüßt hat, mit der er mehr als ein Jahrtausend lang in der abendländischen Geschichte gegolten hatte. »Selbstverständliche Allgemeingültigkeit besitzt jetzt nur noch, was der Mensch als solcher mit seinen rationalen und empirischen Fähigkeiten erkennen, einsehen, begründen und kontrollieren kann.«<sup>8</sup> Das führt zunächst dazu, daß es in der Neuzeit einen vorher [196>] unbekanntem Bereich neuer Selbstverständlichkeiten gibt, deren Geltung sich auch der Christ nicht entziehen kann, selbst wenn sie im Widerspruch zu solchen Anschauungen stehen, die vor dem Anbruch der Neuzeit zu den Selbstverständlichkeiten christlicher Weltanschauung gehörten. Nun ist aber gerade von diesem Bereich der neuen Selbstverständlichkeiten »die überall darin latente Dimension des Problematischen zu unterscheiden«<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> ZThK 62 (1965) 106.

<sup>2</sup> Vgl. Wort 410.

<sup>3</sup> Wort 401.

<sup>4</sup> Ebd. 406.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. Tradition 14.

<sup>7</sup> Vgl. MPTTh 51 (1962) 1.

<sup>8</sup> Wort 30.

<sup>9</sup> [196>] Ebd.

»Es wäre ein schwerer Irrtum, zu meinen, daß das moderne Denken nur den Bereich des Selbstverständlichen kenne und daß es darum in der Konsequenz des modernen Denkens liege, die Dimension des Problematischen überhaupt zu leugnen. Allerdings ist die Geistesgeschichte der Neuzeit voll von Beispielen dafür, daß der Versuch solcher Leugnung immer wieder unternommen worden ist, daß man also den Bereich des Selbstverständlichen absolut setzt. Aber all diese Versuche erweisen sich als illegitime Ausweitung des Bereichs des Selbstverständlichen in die Dimension des Problematischen. Der Verlauf der Geistesgeschichte der Neuzeit mit den unendlich variierenden, gegenseitig sich ablösenden und ausschließenden absoluten Systemen widerlegt selber die Möglichkeit, die Dimension des Problematischen auszuschalten bzw. den Bereich des Selbstverständlichen auf sie auszudehnen.«<sup>1</sup>

Dieser allgemeingültige Sachverhalt hat nun nach Ebeling seine Bedeutung für die Verantwortung des Glaubens. Von der Klärung dessen, wie weit es sich bei den heutigen Selbstverständlichkeiten um legitime und illegitime Selbstverständlichkeiten handelt, hängt Entscheidendes für die Methode der Auslegung im allgemeinen und damit auch für die Methode der theologischen Arbeit ab. Ebeling sieht den nicht mehr rückgängig zu machenden legitimen Wandel, der sich mit Beginn der Neuzeit in Bezug auf die Selbstverständlichkeiten vollzogen hat, in folgendem: »Einmal in einer Restriktion, nämlich in der Ausscheidung aller metaphysischen Aussagen aus dem Bereich des Selbstverständlichen. Und ferner in einer Erweiterung, nämlich in der relativen Autonomie der Wissenschaft und des sozialen Lebens.«<sup>2</sup> »Es ist eine legitime und nicht wieder rückgängig zu machende Selbstverständlichkeit der Neuzeit, daß weder die Kirche noch eine sich absolut setzende Weltanschauung die relative Autonomie der Wissenschaft und des sozialen Lebens antasten darf.«<sup>3</sup> »Relative Autonomie« soll dabei besagen, daß es »unter Verzicht auf Verabsolutierung, d. h. unter Verzicht auf Selbstverständlichmachung des Nichtselbstverständlichen, oder wir könnten auch sagen: in Aporie dem Metaphysischen gegenüber, doch zu allgemeinverbindlicher Verständigung kommen kann«<sup>4</sup>.

Ebenso aber, wie sich der Christ dieser Selbstverständlichkeit nur in illegitimer, innerlich unwahrer oder zumindest in undurchdachter, inkonsequenter Weise entziehen kann, so entspricht es umgekehrt dem Wesen des christlichen Glaubens, »daß er nicht in den Bereich des Selbstverständlichen eingeordnet wird, sondern für den natürlichen Menschen als solchen durchaus in die Dimension des Problematischen gehört«<sup>5</sup>. Tatsächlich ist die Wahrheit des christlichen Glaubens für den natürlichen Menschen schlechterdings unentscheidbar; aber gerade dies ist die Bedingung der Möglichkeit für den Anspruch der Verkündigung auf reinen Glauben. »Kann es dem [197>] christlichen Glauben zum Schaden gereichen, wenn er nicht mehr mit einem bestimmten Weltbild oder einem bestimmten sozialen oder politischen Weltgestaltungsprogramm verwechselt werden kann, wenn der Glaube sich nicht mehr anheischig machen kann, das verantwortliche Denken zu ersetzen, und wenn die Welt gegen alle Vermischungstendenzen wieder in ihrer Weltlichkeit entdeckt, d. h. säkularisiert wird? Ja, ist es nicht durchaus dem christlichen Glauben gemäß, wenn in der zweifellos vorhandenen Tendenz des neuzeitlichen Geistes, den Bereich der eigenen Selbstverständlichkeiten illegitim und im Verstoß gegen jene Selbstverständlichkeiten zu verabsolutieren, die Gottlosigkeit der Welt deutlicher zutage tritt, als wenn

---

<sup>1</sup> Ebd. 30f.

<sup>2</sup> Ebd. 31.

<sup>3</sup> Ebd. 32.

<sup>4</sup> Ebd. 31f.

<sup>5</sup> Ebd. 32.

sie sich mit dem Schein des Christentums umgibt?«<sup>1</sup> Ebeling weist also darauf hin, daß Unglaube eine Verabsolutierung der Selbstverständlichkeiten der autonomen Vernunft bedeutet, die im Widerspruch zu diesen Selbstverständlichkeiten selbst steht. Damit ist die Begründung für die Illegitimität des Unglaubens gegeben: Man fällt in ihm eine Entscheidung über einen Sachverhalt, über den man gar nicht zu urteilen vermag. Man hält es nicht aus, daß der natürliche Mensch über die Wahrheit des Glaubens nicht urteilen kann und andererseits durch die Verkündigung des Glaubens eben dieses Nichtaushalten, die Absolutsetzung des natürlichen Menschen, in Frage gestellt wird.

Es ist deshalb Aufgabe der christlichen Verkündigung, durch begründetes und entschiedenes Reden von Gott gegenüber der ganzen Verworrenheit weltanschaulicher Halbwahrheiten von Theisten und Atheisten dahin vorzustoßen, »wo es als Torheit offenbar wird, zu sagen ›Es ist kein Gott‹«<sup>2</sup>. Dabei ist allerdings gleichzeitig davor zu warnen, »nun etwa daraufhin über andere zu urteilen«<sup>3</sup>, anstatt zu bedenken, daß auch durch »entschieden christliche Überzeugungen« Gottesleugnung in der Tiefe des eigenen Herzens durchaus noch nicht ausgeschlossen ist<sup>4</sup>.

### C) Folgerungen für die katholische Fundamentaltheologie

Im folgenden soll in einem systematischen Kapitel versucht werden, die erkenntnistheoretische Analyse des Gegensatzes von Glauben und Unglauben weiterzuführen. Ein zweites Kapitel dient der bibeltheoretischen Begründung unseres Verfahrens.

#### 1. Die »unmögliche Situation« des Unglaubens

Wo der Glaube in seiner Reinheit als Glaube verkündet wird – ob dies wirklich der Fall ist, das ist immer die Frage –, stellt diese Verkündigung in die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube. Weil die Glaubensverkündigung Glauben mitteilen will, gibt es ihr gegenüber keine neutrale Position. Wer die Annahme des Glaubens verweigert, hat sich damit für den Unglauben entschieden. Auch die Verweigerung einer Entscheidung ist eine Entscheidung gegen den Glauben.

Es gehört zum Wesen von Entscheidung, daß sie zu verantworten ist. Eine Entscheidung, die sich nicht verantworten läßt, wäre gegen das Menschsein des Menschen ge-[198>]richtet. Der Glaube behauptet vom Unglauben, dieser sei eine solche Entscheidung, die man nicht verantworten kann. Zum Wesen des Unglaubens gehört, vom Glauben her geurteilt, der Widerspruch, daß er verneint, was er letztlich nicht kennt. Umgekehrt, vom Unglauben her geurteilt, gehört auch zum Glauben der Widerspruch, daß er als wahr behauptet, was nur der Glaube für wahr halten kann<sup>5</sup>. Welche dieser beiden Positionen ist im Recht? Der Glaube ist nur dann nach seinem eigenen Selbstverständnis im Recht, wenn sich die Position des Unglaubens auf ihrem eigenen Feld als unverantwortlich erweisen läßt. Wäre ein solcher Nachweis nicht

<sup>1</sup> [197>] Ebd. 32f.

<sup>2</sup> Psalmenmeditationen 99.

<sup>3</sup> Ebd. 101.

<sup>4</sup> Ebd. 96.

<sup>5</sup> [198>] Vgl. MPTh 51 (1962) 1.

möglich, dann wäre es um die Verantwortbarkeit des Glaubens geschehen. Jedoch muß die Illegitimität des Unglaubens solcher Art sein, daß man nicht die Wahrheit des Glaubens aus ihr folgern kann. Die Glaubensverkündigung würde sich dann – wie der Unglaube von ihr behauptet – selbst widersprechen, wenn ihre Wahrheit entsprechend der Forderung des Unglaubens tatsächlich anders als allein im Glauben erkannt werden könnte.

Die Glaubensverkündigung fordert dazu auf, daß man sie im Glauben als das Wort Gottes annimmt, in dem sich Gott selber seinem Geschöpf mitteilt. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Selbstmitteilung Gottes entzieht sich per definitionem jeglicher Beurteilung durch den natürlichen Menschen. Auch wenn eine Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf von Gott her in Wirklichkeit unmöglich sein sollte, vermag der natürliche Mensch dies dennoch nicht zu erkennen; eine solche Unmöglichkeit zu behaupten, wäre deshalb grundsätzlich illegitim, selbst wenn sie objektiv bestünde, denn gerade dies wäre in keiner Weise erkennbar. Umgekehrt wäre es ebenfalls illegitim, wollte der natürliche Mensch von sich aus die positive Möglichkeit einer Selbstmitteilung Gottes behaupten; denn auch diese vermag der natürliche Mensch nicht zu erkennen. Wie bereits gezeigt worden ist, läßt sich eine Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf nur in einem trinitarischen Gottesverständnis so denken, daß man darin keinen Widerspruch nachweisen kann. Denn außerhalb eines trinitarischen Verständnisses würde die Behauptung einer Selbstmitteilung Gottes implizieren, daß Gott in einer realen Relation auf das Geschöpf steht, für die das Geschöpf selbst der konstitutive Terminus wäre. Die Behauptung einer solchen Relation Gottes auf das Geschöpf würde Gott seiner Gottheit berauben. Die positive Möglichkeit und Wirklichkeit der Dreifaltigkeit Gottes, die allein eine Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf des Widerspruches entheben kann, ist jedoch ein nur dem Glauben selbst erkennbares Geheimnis.

Daraus, daß der natürliche Mensch von sich aus weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit einer Selbstmitteilung Gottes, wie sie ihm verkündet wird, zu beurteilen vermag, folgt nun aber eine für ihn »unmögliche« Situation. An dieser im folgenden zu erläuternden These hängt die Möglichkeit einer Verantwortung des Glaubens.

Das Nein gegenüber der Glaubensverkündigung würde bedeuten, daß man über einen Sachverhalt urteilt, über den man gar nicht urteilen kann, weil man nicht den Nachweis erbringen kann, daß die Behauptung der Verkündigung, ihre Wahrheit sei dem Glauben allein als der vom Heiligen Geist getragenen Erkenntnis zugänglich, falsch ist. Es ist nicht möglich, den Nachweis zu führen, daß der von der Glaubensverkündigung behauptete Sachverhalt auch außerhalb des Glaubens als wahr oder falsch erkannt werden kann, da es sich um einen seiner Definition nach außerhalb des Glaubens nicht zugänglichen Sachverhalt handelt.

[199>] Ebenso ist aber auch das Ja gegenüber der Glaubensverkündigung dem natürlichen Menschen von sich aus nicht möglich. Denn er würde damit wiederum über einen Sachverhalt urteilen, über den er nicht urteilen kann. Tatsächlich wäre eine solche Zustimmung zum Glauben, die jemand glaubt, auf Grund eigener Evidenz etwa der Tatsache der Offenbarung leisten zu können, kein Glaube im christlichen Sinn,

sondern Menschenweisheit<sup>1</sup>. In einem solchen »Glauben« würde der Inhalt des Glaubens durch unzulässige Vergegenständlichung vollkommen verfälscht<sup>2</sup>. Gott bliebe in einem solchen Denken als ein Stück Weltwirklichkeit vorgestellt, und man würde Glaubensvorstellungen mit dem Glauben verwechseln. Dieser selbstmächtige »Glaube«, zu dem sich der Mensch von sich aus aufschwingen könnte, würde in Wirklichkeit die schlimmste Weise des Unglaubens sein, weil er ein Unglaube ist, der sich als Glaube ausgibt und sich gar noch auf die Gnade beruft, indem er behauptet, seine Weise, den Glauben zu bejahen, sei diejenige, die nur durch Gnade möglich ist. Eine Verkündigung, die letzten Endes diese Art »Glauben« beansprucht, ist nicht mehr wirkliche christliche Verkündigung. Mit dieser Feststellung wird ein Großteil des üblichen Verkündigungsbetriebes getroffen.

Doch kann drittens auch eine neutrale Position nicht verantwortet werden. Für den Inhalt der Glaubensverkündigung ist der Anspruch auf Glaubenszustimmung konstitutiv: Die Verkündigung eines Kommens Gottes, das gleichwohl nicht zu seinem Ziel kommen will, wäre ein Widerspruch in sich. Deshalb läuft gegenüber der christlichen Verkündigung die Verweigerung einer Stellungnahme auf eine negative Stellungnahme hinaus. Tatsächlich läßt *rechte* Glaubensverkündigung zwischen Glaube und Unglaube keine dritte Möglichkeit offen, weil sie die Trennungslinie zwischen Glauben und Unglauben an der richtigen Stelle ansetzt. Insofern nun die Verweigerung einer Stellungnahme gegenüber der christlichen Verkündigung in Wirklichkeit wiederum eine negative Stellungnahme ist, bedeutet auch sie, daß man über einen Sachverhalt urteilt, über den man nachweislich nicht urteilen kann. Dies kann nicht verantwortet werden.

[200>] Die »unmögliche Situation« des natürlichen Menschen gegenüber der Glaubensverkündigung besteht also darin, daß er von sich aus weder das Ja noch das Nein noch auch nur eine Stimmenthaltung verantworten kann. Er kann also von sich aus überhaupt nur in unverantwortlicher Weise Stellung beziehen. *Jede* Position, die der Mensch gegenüber der Glaubensverkündigung *von sich aus* einnehmen kann, erweist

<sup>1</sup> [199>] Vgl. Ulrich Wilckens, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 und 2, Tübingen 1959: »In der christologischen Behauptung Christi als der Weisheit wird in der Tat das Kreuz Christi »entleert«; die Lehre von Christus als der Weisheit ist, insofern sie als Offenbarungslehre verstanden wird, durch die man selber »weise« wird, *Menschenweisheit*. Und die Behauptung, weise zu sein, ist Torheit, die – in gnostischer Terminologie ausgedrückt – den, der darin Pneumatiker sein will, als Psychiker erweist« (S. 221).

<sup>2</sup> Da Adolf Kolping, Fundamentalthologie, Bd. I, Münster 1968, sich das Ziel setzt, aufzuweisen, »warum der katholische Christ, im Menschsein solidarisch mit den Nichtchristen, vom Standpunkt dieser Solidarität aus (vom vorgläubigen Standpunkt aus) glauben kann« (S. 8f), ist eine dementsprechende Verfälschung des Glaubensinhaltes unvermeidlich: »Damit also die evidente *innere* Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes zum Glauben bewegen kann, muss offensichtlich und einsichtig gewiß (*cognitio evidenter certa*) sein, daß Gott in der Offenbarungsaussage glaubenheischend uns gegenübertritt. Der *Pseudosupranaturalismus* hält jegliche natürliche Erkenntnis in Sachen des Heiles für unmöglich und unzureichend. [...] Demgegenüber lehrt *die Kirche*, daß diese *Eigeneinsicht*, Gott spreche in der Offenbarungsaussage zu uns, unerläßlich für die Vernünftigkeit und damit unerläßlich für die gewissensgebotene Zulässigkeit des Glaubensassens gegenüber der Glaubenspredigt ist« (S. 294). Es ist nicht zu erkennen, wodurch diese Auffassung sich vom Semipelagianismus unterscheidet. Zu den Mysterien der Heilsordnung rechnet Kolping z. B. die Frage, *wann* das Weltende tatsächlich kommt oder *ob* die Kirche als das Volk Gottes eine sichtbare Leitung haben müsse und »überhaupt manche *aeterna voluntatis suae decreta*« (S. 130). Es handelt sich um ein rein formales Glaubensverständnis, in dem der Glaube zu einem Gesetzeswerk wird und die Verkündigung zu einem Gebot, das wie alle anderen Gebote seine Erfüllung nicht selbst zu ermöglichen und mitzuteilen vermag. Sie hört auf, Evangelium zu sein. Was ist übrigens eine »gewissensgebotene Zulässigkeit«?

sich damit als illegitim. Mit dieser Feststellung müssen wir Luthers Auffassung von der Unfreiheit des menschlichen Willens Gott gegenüber in dem Sinn recht geben, den Ebeling prägnant zusammenfaßt: »Einerseits ist es die Sünde, die den Willen versklavt, andererseits ist es Gott selbst, demgegenüber der Wille schlechterdings ohnmächtig ist.«<sup>1</sup> Der Mensch ist tatsächlich von sich aus nicht in der Lage zu glauben<sup>2</sup>. Jede Weise, wie sich der Mensch von sich aus versteht, ist Unglaube<sup>3</sup>.

Wie kommt es dennoch zum Glauben? Das Angebot des Glaubens durch die Glaubensverkündigung will so verstanden sein, daß man auch die Glaubenszustimmung selbst als reine Gnade zu verstehen hat. Man soll sich gesagt sein lassen, daß man gar nicht jener rein natürlichen Mensch ist, für den man sich hält, sondern von vornherein der von Gott geliebte Mensch, der von Gott her und nicht von sich aus zum Glauben zustimmt. Nur so kann von einer »Mitwirkung« des Menschen mit der Gnade die Rede sein, daß auch diese Mitwirkung ganz und gar als Gnade anzusehen ist. Die Gnade ist nicht etwas, was metempirisch zur Glaubenszustimmung hinzukommen muß, sondern sie ist diese Glaubenszustimmung selbst.

Strenggenommen ist es also nicht der Mensch, der den Glauben verantworten muß. Im Glauben nimmt Gott dem Menschen die Verantwortung dort ab, wo sie ihm selbst nicht möglich ist. »Der Mensch selbst ist der Gegenstand der Verantwortung. [...] Der Mensch hat die Welt zu verantworten; ja er hat Gott zu verantworten. [...] Aber was soll das heißen: die Welt verantworten, oder gar: Gott verantworten!? Wenn Gott überhaupt zu verantworten ist, dann, so sollte man meinen, allein so, daß er sich selbst verantwortet. Und gleichfalls wäre es Gottes Sache, die Welt zu verantworten. Müßte man etwa dann auch fortfahren: es sei eigentlich Gottes Sache, mich zu verantworten? Müßte man nicht tatsächlich dies behaupten, wenn es verantwortbar sein soll, von Gott zu reden, ohne daß dadurch bloß die Aporie des Ethischen, mein Versagen in der Selbstverantwortung, aufs äußerste gesteigert wird; nämlich so von Gott zu reden, daß damit etwas anderes auf den Plan tritt als das Ethische: dasjenige, was der Aporie des Ethischen gewachsen, überlegen ist? Wäre das Reden von Gott nicht allein dann sinnvoll, also hoffnungsvoll und notwendig, wenn es der Gegenzug wäre gegen meine Selbstverantwortung? So also, daß Gottes Selbstverantwortung es mir abnimmt, daß ich ihn verantworten muß, damit aber auch mir abnimmt, daß ich die Welt verantworten muß, ja sogar dies mir abnimmt, daß ich mich selbst verantworten muß? Wenn es jedenfalls ein Wort gibt, in dem sich Gott verantwortet, [201>] dann kann das nicht etwas sein ohne Beziehung zu dem Verantworten von Welt und dem Verantworten des Menschen selbst.«<sup>4</sup>

Die Weise, wie der Glaube dem Menschen die Verantwortung abnimmt, wo er sie tatsächlich selbst nicht zu tragen vermag, verweist ihn gleichwohl darauf, seine eigene Verantwortung in deren Grenzen mit letzter Konsequenz wahrzunehmen. Ebeling zitiert Bonhoeffer: »Daß intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die

<sup>1</sup> [200>] Frei 15.

<sup>2</sup> I. Vaticanum, Dz-S 3010: »Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus; nemo tamen ›evangelicae praedicationi consentire‹ potest, sicut oportet ad salutem consequendam, ›absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati‹« Dieser Text zitiert das II. Konzil von Orange (vgl. Dz-S 377). Nur ein als Gnade verstandener Glaube ist wirklicher Glaube, so daß hier die Gnade keinen bewußtseinsseitigen Sachverhalt meint.

<sup>3</sup> Dies ist der existentielle Sinn der Erbsündenlehre. Vgl. *Peter Knauer*, Erbsünde als Todesverfallenheit. Eine Deutung von Röm 5,12 aus dem Vergleich mit Hebr 2,14f, *Theologie und Glaube* 58 (1968) 153-158.

<sup>4</sup> [201>] *ZThK* 57 (1960) 348f.



Dinge ist, daß die Helle des Verstandes oftmals auf Kosten der Tiefe der Wirklichkeit geht, hebt doch niemals mehr die innere Verpflichtung zum ehrlichen und sauberen Gebrauch der ratio auf.«<sup>1</sup> Wer zum Glauben kommt, wird immer einer sein, der auch zur Vernunft kommt<sup>2</sup>. Was der Mensch selbst an der Verantwortung des Glaubens zu leisten hat, ist im Grunde nur die Kritik all dessen, was dem Verständnis des Glaubens hindernd entgegensteht. Denn der Unglaube läßt sich auf seinem eigenen Gebiet als unverantwortlich erweisen.

Die Glaubensverkündigung bietet dem Menschen an, sich nicht mehr weiterhin von sich her als den rein natürlichen Menschen zu verstehen, sondern im Glauben von Gott her als den Menschen, der von Anfang an in seiner Endlichkeit von Gott unendlich geliebt ist. Mit der Freiheit des Menschen in der Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben verhält es sich deshalb so, daß er von sich aus tatsächlich nur zum Unglauben fähig ist, insofern er sich von sich aus für den rein natürlichen Menschen halten muß. Von sich aus kann er sich nur »von sich aus« verstehen, nämlich als den, der sich selbst rechtfertigen muß. Zum Glauben dagegen ist er nur fähig kraft seines ihm zu glauben angebotenen und zugesagten Schon-immer-Geliebtseins durch Gott. Deshalb ist der zur Klarheit gelangte Unglaube des Menschen eigene Schuld. Dagegen ist der Glaube nicht seine eigene Leistung, deren er sich zu rühmen vermöchte<sup>3</sup>. Im Unglauben will der Mensch nicht wahrhaben, daß er von vornherein ein anderer ist als der rein natürliche Mensch, für den er sich hält. Angesichts der Glaubensverkündigung kann er sich jedoch nur so weiterhin für den natürlichen Menschen halten,

<sup>1</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, Ethik, zusammengestellt und herausgegeben v. Eberhard Bethge, München 1958, S. 37; zitiert bei Ebeling, Wort 104.

<sup>2</sup> Universitas 11 (1956) 1243.

<sup>3</sup> Als unrichtig erweist sich damit die Argumentation von *Albert Lang*, Fundamentaltheologie Bd. I, München, 4. neubearbeitete Aufl. 1967: »Wollte man die Entscheidung für den Glauben allein auf übernatürliche Antriebe zurückführen oder selbst schon als eine Wirkung und ein Geschenk des Glaubens erklären, so müßte man auch den Unglauben aus dem Mangel oder dem Versagen dieser Gnadenhilfen ableiten und damit von der Verantwortlichkeit des Menschen ausnehmen« (S. 21). Abgesehen von dem in einer solchen Argumentation vorausgesetzten falschen Gnadenverständnis als einer seelischen Kraftzufuhr metempirischer Art ist es vor allem falsch, daß der natürliche Mensch von sich aus entweder den Glauben zurückweisen oder annehmen könne. Daraus, daß der Mensch nicht von sich aus zu glauben vermag, folgt keineswegs, daß er von sich aus auch zum Unglauben unfähig sei; man kann ebenfalls nicht folgern, daß dem Nichtglaubenden die Gnade zum Glauben fehlt, denn vom Glauben her geurteilt wird ihm nur das zu glauben angeboten, was von Anfang an seine wahre Wirklichkeit ist, obwohl er dies von sich aus nicht wahrhaben will und deshalb im Widerspruch zu sich selbst lebt. Die Grundvoraussetzung von Lang besteht wohl darin, daß von Gott und Mensch je für sich die Rede sein kann und ihre Beziehung erst nachträglich herzustellen ist; das Zusammenwirken von Gott und Mensch wird also wie das Zusammenwirken zweier weltlicher Wirklichkeiten gedacht. Seine Analyse steht im Widerspruch zur Lehre des Konzils von Trient: »Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum lesu[m] praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit« (Dz-S 1525). Die Annahme des Glaubens ist gerade als das eigene Handeln des Menschen Gottes Handeln an ihm, also ein Handeln, das ihm nicht von sich aus, sondern von Gott her zukommt, während umgekehrt der Unglaube ganz in seiner eigenen Macht steht. Der Mensch steht nicht auf einem neutralen Punkt, bevor er sich entweder zum Glauben oder zum Unglauben entscheidet, sondern er kann von vornherein nur entweder auf dem Standpunkt des Glaubens oder des Unglaubens stehen.

daß er zugleich darum weiß, daß er diese Position letzten Endes nicht selbst verantworten kann, obwohl dies zu ihrer Legitimität notwendig wäre. Denn im Unglauben stellt sich der Mensch auf sich selbst und hat deshalb seine Stellungnahme auch selbst zu verantworten.

Daraus, daß jede Position, die der Mensch angesichts der Glaubensverkündung von sich aus einzunehmen vermag, illegitim ist, kann gleichwohl weder die Unwahrheit [202>] des Unglaubens noch die Wahrheit des Glaubens rein logisch gefolgert werden. Die Wahrheit des Glaubens wird vielmehr erst im Glauben selbst erkannt, indem sie geglaubt wird. Denn die im voraus zur Glaubenzustimmung erkennbare Illegitimität des Unglaubens ist nur darin begründet, daß man sich in ihm das Urteil über einen Sachverhalt anmaßt, der einem nicht zugänglich ist. Das Urteil über einen nicht zugänglichen Sachverhalt ist für den Urteilenden selbst dann illegitim, wenn es faktisch mit der Wahrheit übereinstimmt, da der Urteilende diese Übereinstimmung nicht zu erkennen vermag. Daß eine nur dem Glauben als solche erkennbare Offenbarung Gottes unmöglich sei, könnte nur von Gott her, also wiederum durch eine allein dem Glauben als solche erkennbare Offenbarung Gottes erkannt werden, was ein Widerspruch in sich ist. Selbst wenn also eine nur dem Glauben als solche erkennbare Offenbarung etwas Unmögliches wäre, wäre diese Unmöglichkeit prinzipiell nicht zu erkennen und wäre deshalb auch nicht legitimerweise zu behaupten. Jede Weise des Unglaubens, auch die Verweigerung einer Stellungnahme zur Glaubensverkündung, liefe jedoch auf eine solche Behauptung der Unmöglichkeit einer Offenbarung hinaus. Wenn die Verweigerung einer Stellungnahme zulässig wäre, würde dies ja bedeuten, daß man es als unmöglich erklärt, verbindlich durch eine Verkündung angesprochen zu werden, deren Wahrheit allein dem Glauben selbst zugänglich wäre. Natürlich kann auch umgekehrt die positive Möglichkeit einer solchen Offenbarung im voraus zur Glaubenzustimmung nicht legitim behauptet werden. Sie ist nur dem Glauben selbst in der Weise des Glaubens erkennbar.

Der Glaube ist eine freie Entscheidung auf Grund zugesagter Freiheit. Diese Entscheidung ist jedoch nicht willkürlich. Sie stellt die einzige Alternative zu einer nachweislich illegitimen Entscheidung dar. Zwar kann ihre eigene Legitimität positiv nur geglaubt werden; sie läßt sich durch die Vernunft nicht beweisen. Aber sie ist auch nicht durch die Vernunft zu widerlegen. Somit kommt der Glaubensverkündung gegenüber der Vernunft nur in dem Sinn strenge Verbindlichkeit zu, daß die Verweigerung der Glaubenzustimmung sich vor dem Forum der Vernunft als illegitim nachweisen läßt.<sup>1</sup> Diese Nuancierung soll ausschließen, daß die Verbindlichkeit der Glau-

---

<sup>1</sup> In diesem entscheidenden Punkt differieren wir von der Auffassung *Pierre Rousselots*, *Les yeux de la foi*, *Recherches de Science Religieuse* 1 (1910) 241-259, 444-475, für den mit Recht die positive Glaubwürdigkeit des Glaubens nur mit den »Augen des Glaubens« erkannt werden kann. [203>] Wir meinen, daß die Illegitimität des Unglaubens auch der mit der Glaubensverkündung konfrontierten bloßen Vernunft zugänglich sei. Rousselot hat die Glaubwürdigkeit des Glaubens nicht auf dem Hintergrund der Unglaubwürdigkeit des Unglaubens bedacht. Zwar hat auch er in etwa die »Unmöglichkeit« der Situation des Unglaubens gesehen, wenn er – allerdings unter Voraussetzung eines sehr unzureichenden Wunderbegriffs – die Frage stellt: »Welchen Ausweg wird die verblüffte Vernunft vor dem angesetzten Wunder ergreifen? Die Tatsache anzweifeln? Oder die alltägliche einschläfernde Erfahrung dem außergewöhnlichen und aufrüttelnden Phänomen vorziehen? Oder verwegen eine Wahrheit vertreten, die man entgegen besserem Wissen angenommen hat? Ich weiß es nicht, und es ist auch belanglos. Aber ein Weg bleibt verrammelt; der der legitimen Bejahung« (*Die Augen des Glaubens*, Einsiedeln 1963, S. 82). Wir stimmen Rousselot darin zu, daß der natürliche Mensch von sich aus nicht zu legitimer Bejahung der Glaubensverkündung in der Lage ist, so daß die positive Erkenntnis der Glaubwürdigkeit und die Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens tatsächlich ein einziger Akt sind (ebd. S. 31). Aber es scheint uns durchaus nicht belanglos zu sein,

bensverkündigung im Sinn eines Gesetzes verstanden wird, das den Menschen zu eigener Leistung herausfordert. Denn im Gegensatz zum Unglauben, der die eigene Fehlleistung des Menschen ist, für die er die Schuld allein sich selbst zuzuschreiben hat, ist der Glaube nicht eigene Leistung, sondern in der Weise als Geschenk zu empfangen, daß selbst die eigene Annahme des Geschenkes noch einmal Geschenk ist. Nur im Heiligen Geist und nicht von sich aus vermag der Mensch das Wort Gottes als Wort Gottes zu glauben. Deshalb geht auch der Annahme der Gnade des Glaubens kein einfachhin gnadeloser Zustand voraus, sondern im Glauben stimmt der Mensch der ihm zugesagten Wahrheit zu, daß er von vornherein ein anderer ist, als der, für den er sich hält, und in Wirklichkeit schon immer von Gott unendlich geliebt ist. Nur mit dieser These läßt sich jede Form von Pelagianismus a limine ausschließen, wonach dem Menschen an irgendeiner Stelle gegenüber Gott die Initiative zukäme. Dagegen ist »der als Natur verstandene, auf sich selbst gestellte Mensch« in Wirklichkeit »der in sich selbst verkrümmte Mensch. Er beurteilt sich als Täter seiner selbst und verrechnet darum nach dem Maßstab der ratio auch Gott in das Schema des Gesetzes. Die Folge ist, daß der Mensch, wird er als Natur verstanden und dabei behaftet, Unnatur ist. Das *facere quod in se est* kann nur Sünde hervorbringen.«<sup>1</sup>

In Entsprechung zu der eben erläuternden Nuancierung der Verbindlichkeit des Glaubens ist die Entscheidung zum Glauben auch nur in dem Sinn vernunftgemäß, daß die entgegengesetzte Entscheidung der Vernunft widerspricht und dies auch unabhängig von der Glaubenzustimmung erkannt werden kann<sup>2</sup>. Dieser Widerspruch [204] zur Vernunft besteht in der bereits dargestellten »unmöglichen Situation« des Ungläubigen, der über einen Sachverhalt urteilt, von dem er wohl weiß, daß er darüber nicht legitim zu urteilen vermag.

Die im voraus zur Glaubenzustimmung erkennbare Außenseite der Glaubwürdigkeit des Glaubens besteht somit nur in der Erkenntnis der Unglaubwürdigkeit des Unglaubens. Vom Unglauben läßt sich positiv erkennen, daß er illegitim ist. Diese Erkenntnis setzt nicht die Wahrheit des Glaubens voraus, sondern nur das Konfrontiertsein mit der Verkündigung des Glaubens. Sich a priori jeder Konfrontation zu verschließen, wäre auch illegitim. Daß umgekehrt der Glaube legitim und wahr ist,

---

daß der Unglaube sich selbst als illegitim erkennbar ist. Daran hängt die Möglichkeit für die Glaubensverkündigung, universal den Anspruch auf Zustimmung zu erheben.

<sup>1</sup> Problem 177.

<sup>2</sup> Vgl. S. th. II II q. 10 a. 1 ad 1: »... habere fidem non est in natura humana; sed in natura humana est, ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.« Allerdings bedarf diese Aussage insofern einer Korrektur, daß der Mensch zwar, wenn er dem Glauben widerstrebt, sich selbst zerstört, daß es aber keineswegs in seiner Hand liegt, dem Glauben *nicht* zu widerstreben: Dies vermag er nur kraft der ihm zugesagten Gnade des Glaubens und nicht aus sich. Denn dem Glauben nicht widerstreben ist mit glauben identisch. Die gleiche Argumentation findet sich in sehr grundsätzlicher Formulierung und vollkommen richtig bei Luther: »Non enim capit ratio, quid sit deus, certissime tamen capit, quid non sit deus. Ita licet non videat, quid rectum et bonum sit coram deo (nempe fidem), scit tamen evidenter infidelitatem, homicidia, inobedientiam esse mala. Qua et Christus utitur, dum disserit, omne regnum in seipsum divisum desolari [...]. Quod ergo huic rationi evidenter adversatur, certum est et deo multo magis adversari. Quomodo enim coelesti veritati non pugnabit, quod terrenae veritati pugnat?« (WA 8; 629, 26-33). Luther schreibt also der Vernunft auch im voraus zur Glaubenzustimmung durchaus die Fähigkeit zu, die Unsittlichkeit des Unglaubens zu erkennen, während die Sittlichkeit des Glaubens nach ihm nur geglaubt werden kann. Auf die Wichtigkeit des zitierten Textes für die Interpretation der »ratio« bei Luther hat *Bernhard Lohse*, *Ratio und Fides*. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers, Göttingen 1958, S. 65-68, aufmerksam gemacht.

kann nur geglaubt werden. Daß Glaube wirklich als Glaube möglich ist, ist nur für den Glauben selber erkennbar. Außerhalb des Glaubens ist jedoch zu erkennen, daß der Anspruch der Glaubensverkündigung auf Legitimität und Wahrheit ebensowenig widerlegt werden kann, wie er einen Beweis zuläßt. Darin besteht das logische Kriterium der Glaubensverkündigung, das sie von sonstiger Weltanschauung streng unterscheidet: Über sie ist außerhalb des Glaubens nicht legitim zu entscheiden. Von sonstigen unentscheidbaren Aussagen in den Wissenschaften unterscheidet sich die Glaubensverkündigung durch den *für* ihren Inhalt konstitutiven Anspruch auf Zustimmung im Glauben.

Insofern der Entscheidung zum Glauben im erläuterten Sinn sittliche Verbindlichkeit zukommt, besteht zwischen der Gewißheit des Glaubens und seiner Freiheit keine Antinomie. Die Gewißheit des Glaubens wäre nur dann mit der Freiheit unvereinbar, die er seinem Wesen nach sich selbst zuschreibt<sup>1</sup>, wenn die Entscheidung zum Glauben in dem Sinn willkürlich wäre, daß man sich mit dem gleichen Recht auch zum Unglauben entscheiden dürfte<sup>2</sup>. Dies ist nicht der Fall. Die Freiheit des Glaubens bedeutet, daß es auch möglich ist, sich zum Unglauben zu entscheiden. Aber »möglich« heißt hier nicht dasselbe wie »erlaubt«. Freiheit ist durchaus mit sittlicher Notwendigkeit zu vereinen.

[205>] Logisch stellt die Gewißheit des Glaubens einen Neuanfang dar. Die verschiedenen Glaubensartikel lassen sich als Entfaltung der Tatsache verstehen, daß ein uns erreichendes Wort Gottes sei. Diese Grundwahrheit des Glaubens, daß Gott zu uns spricht und dies nur in der Weise tun kann, daß er sich selbst zusagt, ist logisch nicht weiter zurückzuführen, sondern kann nur in einer Entscheidung angenommen werden. Die Glaubensverkündigung bietet dem Menschen an, sich in die ihm angebotene Glaubensgewißheit hineinnehmen zu lassen.

Die Vernunftgemäßheit des Glaubens, die darin besteht, daß sich die Verweigerung der Annahme des Glaubens als unvernünftig erweist, während gegen die glaubende Zustimmung zum Glauben vor dem Forum der Vernunft kein stichhaltiger Einwand gemacht werden kann, steht nicht im Gegensatz zum Gnadencharakter des Glaubens

<sup>1</sup> [204>] Vgl. I. Vaticanum: »Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, aut ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse: an. s.« (Dz-S 3035).

<sup>2</sup> Deshalb führt in der Frage nach der Glaubensbegründung der Hinweis von *Carlos Cirne-Lima*, *Der personale Glaube. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Innsbruck 1959, nicht weiter, daß in der freien Gewißheit Verstandesakt und Willensakt »voneinander abhängig sind und sich gegenseitig konstituieren« (S. 95). Die Rationalität der freien Wahl läßt sich m. E. auch sonst nicht mit der doch wohl widersprüchlichen Behauptung wechselseitiger Priorität von Verstand und Wille begründen. Solche Versuche (am ausführlichsten: *Joseph Lebacqz*, *Libre Arbitre et Jugement*, Museum Lessianum, section philosophique No 47, Bruges 1960) setzen fälschlich voraus, die Grundform der Wahlfreiheit sei die Wahl zwischen verschiedenen Gütern, von denen man dasjenige will, das man in freier Entscheidung als das größere ansieht. In Wirklichkeit besteht die Grundform der Wahlfreiheit in der Möglichkeit, gegenüber einem endlichen Gut entweder ja zu sagen, weil es ein *Gut* ist, oder nein, weil es nur *ein* Gut und nicht das Gut schlechthin ist. Das der Entscheidung vorausgehende Verstandesurteil ist in beiden Fällen das gleiche, nämlich: Es handelt sich um *ein Gut*. Die scholastische Konstruktion eines darüber hinausgehenden »iudicium ultimo-practicum« erübrigt sich damit. Wenn die Scholastik mit Recht nicht die »libertas exercitii« (die Möglichkeit, eine Entscheidung zu fällen oder sich einer solchen zu enthalten), sondern die »libertas specificationis« als die Grundform der Freiheit ansieht, so ist doch noch weiter zu unterscheiden. Nicht die »libertas specificationis inter plura« (die Möglichkeit, zwischen verschiedenen Gütern zu wählen) ist die eigentliche Grundform, sondern die »libertas specificationis quoad idem« (die Möglichkeit, gegenüber ein und demselben Gut entweder ja oder nein zu sagen). Die Rationalität der Wahlfreiheit ist mit der bloßen Tatsache gegeben, daß man weiß, worum es in der Entscheidung geht.

und seiner Übernatürlichkeit. Dies wäre nur der Fall, wenn die Wahrheit des Glaubens auch im voraus zur Glaubenzustimmung erkannt werden könnte. Aber in Wirklichkeit läßt sich für die Annahme des Glaubens kein natürlicher Grund geltend machen, weil er allein in der zu glaubenden Liebe Gottes seinen Grund hat, der keiner natürlichen Vernunft zugänglich ist. Man kann also nur glauben, indem man sich die Liebe Gottes als eine allein im Glauben erkennbare Liebe zugesagt sein läßt. Der Glaube wird dem Menschen verkündet und mitgeteilt als das Erfülltsein vom Heiligen Geist.

Der Gnadencharakter des Glaubens steht auch nicht im Widerspruch dazu, daß die Verkündigung des Glaubens an *jeden* Menschen gerichtet ist. Denn jeder Mensch ist in Wahrheit ein solcher, den Gott liebt. Und das wahre Gesicht Gottes ist nicht das seiner Abwesenheit, sondern seiner Anwesenheit. Die Legitimität christlicher Mission beruht auf der Voraussetzung, es sei nur zu offenbaren, was von vornherein die verborgene Wirklichkeit eines jeden Menschen schlechthin ist, nämlich sein unbedingtes Geliebtwerden durch Gott im Gegenüber des Sohnes zum Vater. Die Finsternis des Unglaubens im Gegenüber zum Glauben liegt nicht am Fehlen des Lichtes, sondern daran, daß der Mensch gegenüber dem Licht die Augen verschließt und sich allein deshalb im Dunkel befindet.

## 2. Biblische Begründung an Hand von 1 Kor 2, 4-16

Ebeling weist beiläufig mehrmals auf den Text von 1 Kor 1,18-2,16 hin, wo Paulus die Problemwurzel von Widerspruch und Entsprechung zwischen Vernunft und Glaube scharf gekennzeichnet habe<sup>1</sup>. Es handelt sich um einen Text, dessen grundlegende Bedeutung für die Frage nach der Verantwortung des Glaubens in der katholischen Fundamentaltheologie noch kaum erkannt worden ist. Wir begnügen uns im folgenden mit einer Erläuterung von 1 Kor 2, 4-16.

V. 4f: *»Mein Wort und meine Verkündigung geschehen nicht durch Überredung mit Worten der Weisheit, sondern im Aufweis von Geist und Kraft, damit euer Glaube nicht auf der Weisheit von Menschen, sondern auf der Kraft Gottes beruhe.«* Weil es im Glauben um die Selbstmitteilung Gottes geht, ist es nicht möglich, seine Wahrheit mit menschlichen Gründen einsichtig zu machen. Vielmehr trägt er seine Vollmacht in sich selbst. Die scheinbare Schwäche des Glaubens, daß er nicht bewiesen werden kann, ist das Pendant seiner eigentlichen Stärke; denn eine Beweisbarkeit würde seinem Inhalt widersprechen.

[206>] V. 6: *»Wir reden Weisheit für die Vollkommenen, nicht Weisheit dieser Weltzeit oder der Herrscher dieser Weltzeit, die dem Untergang geweiht sind.«* Die Wahrheit des Glaubens ist nicht aus geschaffener Wirklichkeit als solcher zu erkennen. Keine geschaffene Qualität verleiht als solche Gemeinschaft mit Gott.

V. 7f: *»Sondern wir reden Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgene, die Gott vor aller Zeit zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt hat, die keiner der Herrscher dieser Welt erkannt hat; denn hätten sie sie erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt.«* Der Glaube verkündet, daß der Mensch hineinge-

<sup>1</sup> [205>] Vgl. RGG<sup>3</sup> VI 793; Luther 210. Ferner MPT<sup>h</sup> 52 (1963) 11; RGG<sup>3</sup> VI 829; Kerygma 95.

nommen ist in die ewige Liebe Gottes zu seinem Sohn, die vor aller Schöpfung besteht. Die uns zugedachte Herrlichkeit ist von Ewigkeit her wirklich als die Liebe des Vaters zum Sohn, in der die Welt seit ihrem Bestehen mitgeliebt ist. Der Glaube macht diese schon immer verborgen bestehende Wirklichkeit offenbar. Ihre Wahrheit ist nicht an der Welt abzulesen, sondern wird nur im Glauben erkannt. Denn andernfalls hätte man auch Jesus in weltlicher Weise als den Herrn der Herrlichkeit erkennen müssen; statt dessen wurde er wie ein Verbrecher gekreuzigt.

V. 9: *»Aber wie geschrieben steht: Was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz aufgestiegen ist: Wie Großes hat Gott denen bereitet, die ihn lieben.«* Es ist Kriterium für die Glaubwürdigkeit des Glaubens, daß sein Inhalt nicht erfindbar ist und nicht aus vorgegebenen Erwartungen herauszuentwickeln ist. Das, worum es im Glauben geht, kommt allein durch die Verkündigung überhaupt in den Gesichtskreis des Menschen. Das Verkündetwerden des christlichen Glaubens ist das Wunder schlechthin und wäre aus der menschlichen Geschichte als solcher nicht zu erwarten gewesen. Daß der Mensch mit der gleichen unendlichen Liebe mitgeliebt sein soll, in der Gott von Ewigkeit her seinem eigenen Sohn zugewandt ist, übersteigt alles Begreifen.

V. 10f: *»Denn uns hat es Gott durch den Geist geoffenbart. Denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes. Welcher Mensch kennt die eigentliche Wirklichkeit eines Menschen, außer sein eigener Geist? So kennt auch niemand die eigentliche Wirklichkeit Gottes, außer der Geist Gottes.«* Die Gotteserkenntnis des Glaubens ist die Erkenntnis, die Gott von sich selbst hat. Im Sinn des Glaubens Gott erkennen heißt, ihn im Heiligen Geist erkennen. Denn sein Geheimnis kann nicht von außen her erforscht werden, sondern ist nur in seinem eigenen Geist zu erkennen. Ähnlich wie das Persongeheimnis eines Menschen nur von diesem selbst her eröffnet werden kann, so wird das Persongeheimnis Gottes nur von ihm selbst eröffnet, indem er seinen eigenen Geist schenkt. Über die Tiefen Gottes kann man von außerhalb des Glaubens keine legitimen Aussagen machen. Diese Unentscheidbarkeit der Geheimnisse Gottes vor dem Forum der Vernunft ist Kriterium der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung.

V. 12: *»Wir haben aber nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir erkennen, was uns von Gott geschenkt ist.«* Wir empfangen den Geist Gottes, um zu erkennen, daß uns der Geist Gottes geschenkt ist. Der Inhalt der Offenbarung expliziert nur, was im Geschehen von Offenbarung impliziert ist. Und im Geschehen von Offenbarung wird nur offenbar, was von Anfang an verborgene Wirklichkeit ist. Diese verborgene Wirklichkeit, unser Geliebtwerden durch Gott, ist nicht auf welthafte Weise, also vom Geist der Welt her zu erkennen.

V. 13: *»Davon reden wir auch nicht in gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern in geistgelehrten Worten, indem wir das Geistliche mit Geistlichem beurteilen.«* Es gibt [207>] keinen Übergang von irdischem zu geistlichem Denken. Auch die bloße Tatsache, daß wirklich Gott selbst zu uns spricht, ist ein ebenso unbegreifliches Geheimnis wie die Geheimnisse der Trinität und der Inkarnation. Sie wird als Glaubenswahrheit nur im Glauben als der vom Heiligen Geist getragenen Erkenntnis erkannt. Von gelehrten Worten menschlicher Weisheit unterscheidet sich die christliche Verkündigung dadurch, daß sie keinen Beweis und keine Widerlegung zuläßt, sondern außerhalb des Glaubens unentscheidbar bleibt.

V. 14: *»Der psychische Mensch nimmt nicht an, was Sache des Geistes Gottes ist, denn es ist für ihn Torheit, und er kann es nicht erkennen, weil es auf geistliche*

*Weise beurteilt werden muß.*« Es ist für den Menschen, der sich für den rein natürlichen Menschen hält, unmöglich, auf dieser Basis das Wort Gottes als Wort Gottes zu erkennen. Es erscheint ihm als Torheit, weil es seinen Erwartungen und seinem Anspruch auf einen Beweis nicht entspricht. Aber in Wirklichkeit bleibt es für ihn unentscheidbar, weil die Wahrheit des Glaubens nur im Heiligen Geist zu erkennen ist. Wenn der natürliche Mensch glaubt, von sich aus die Wahrheit des Glaubens beurteilen zu können, dann verfälscht er sie gerade dadurch.

V. 15: *»Der geistliche Mensch aber beurteilt alles, doch er selbst wird von niemandem beurteilt.*« Vom Glauben aus kann auch der Unglaube beurteilt werden. Vom Glauben aus kann die Illegitimität des Unglaubens so aufgewiesen werden, daß sie auch für den Nichtglaubenden erkennbar ist. Umgekehrt ist die Legitimität des Glaubens nur im Glauben selbst zu erkennen und entzieht sich der Beurteilung von außen. Vom Glauben her wird die Unwahrheit des Unglaubens beurteilt, während der Unglaube über die Wahrheit oder Unwahrheit des Glaubens nicht legitim urteilen kann. Daß die Wahrheit des Glaubens nur ihm selbst zugänglich ist, hat darin seinen Grund, daß sie das Letztbestimmende der ganzen Wirklichkeit ist, über das hinaus es keine höhere Instanz gibt. Deshalb ist jeder Versuch einer Glaubensbegründung verfehlt, bei dem man den Glauben in einen weiteren Rahmen einordnen will, anstatt ihn das sein zu lassen, worin alles andere seinen Ort finden kann.

V. 16: *»Wer hat nämlich den Sinn des Herrn erkannt, daß er ihn belehren könnte? Wir aber haben den Sinn Christi.*« Alle Versuche einer Fundamentaltheologie, a priori zu bestimmen, welches die Kriterien einer Offenbarung sein können, müssen scheitern, weil man sie dann welthaft verstünde. Wir gehen von dem aus, was in Jesus zur Sprache gekommen ist, und fragen, ob es einen Grund geben kann, sich dieser Verkündigung zu verschließen. Wir kommen zu dem gleichen Ergebnis wie Petrus im Johannesevangelium gegenüber der Entscheidungsfrage: *»Wollt auch ihr gehen?«: »Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens«* (Jo 6, 68). Die Frage nach einer irdischen Begründung ist gegenüber dem Glauben unbegründet und völlig unangemessen. Es genügt zu seiner Legitimation, daß der Unglaube nachweislich illegitim ist, da man in ihm über einen Sachverhalt urteilen will, der einem unter der Voraussetzung, man müsse ihn von sich aus beurteilen, nicht zugänglich ist. Der Unglaube ist eine Kompetenzüberschreitung der Vernunft, die sie in den Selbstwiderspruch stürzt.

[208>] [209>]

## ZUSAMMENFASSENDE THESEN

I. Die traditionelle »praeambula-fidei«-Lehre ist insofern mißverständlich, als sie den Eindruck erwecken kann, das Wort Gottes sei in einen vorgegebenen Verstehenshorizont wie in einen feststehenden Rahmen einzuordnen. In Wirklichkeit will das Wort Gottes selbst das Umfassende sein, das alles übrige erst zur wahren Eindeutigkeit bringt. Deshalb widerspricht die christliche Verkündigung der Weise, wie sich der Mensch von sich aus versteht. Das berechtigte Anliegen der »praeambula-fidei«-Lehre besteht jedoch darin, daß das Wort Gottes als sich auf den wirklichen Menschen beziehend interpretiert werden muß. Dem dient in evangelischer Theologie die Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium«. Die Frage nach der Möglichkeit von Wort Gottes im Sinn des christlichen Glaubens entsteht überhaupt erst da, wo man mit seiner Verkündigung konfrontiert worden ist.

II. In der christlichen Botschaft wird allen Menschen als Wort Gottes zu glauben verkündet, daß ihnen Gott durch sein Wort mit sich selbst Gemeinschaft gewährt:

Wir sind in unserer eigenen Endlichkeit unendlich geliebt. Der Inhalt dieses Wortes ist mit seinem Geschehen identisch: Gott teilt uns durch sein Wort mit, daß er sich selbst in diesem Wort mitteilt. Alle einzelnen Aussagen der christlichen Verkündigung wollen nur entfalten, was in dieser Liebe Gottes zum Menschen notwendig impliziert ist.

1. Die Rede von der Selbstmitteilung Gottes durch das Wort erfordert, daß der Sinn des Wortes »Gott« erklärt werden kann. Dies geschieht durch den Hinweis auf unser Geschaffensein aus dem Nichts. Weltliche Wirklichkeit geht gerade wegen ihrer relativen Absolutheit in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, restlos in Bezogenheit auf einen von ihr verschiedenen Terminus auf, der ausschließlich eben durch diese Aussage bestimmt werden kann, daß alles in der Welt restlos im Bezogenheit auf ihn aufgeht. Diese Behauptung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts ist notwendig, weil jede weltliche Wirklichkeit ein dialektisches Zugleich von Sein und Nichtsein, von Identität und Nichtidentität, von Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit darstellt, dessen Beschreibung nur unter der Bedingung von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Beschreibung zu unterscheiden ist, daß man dafür zwei verschiedene Hinsichten angeben kann, die sich nicht wiederum ausschließen. Nur der Relationsbegriff bietet diese beiden Hinsichten des Bezogenheit auf / in Verschiedenheit von, die ein Zugleich von Sein und Nichtsein erklären. Ein solcher »Gottesbeweis« bedeutet, daß unsere Gotteserkenntnis auf die Erkenntnis unserer eigenen Geschöpflichkeit zurückgeworfen bleibt, die das von Gott Verschiedene ist, das sich ihm gänzlich verdankt. Restlose und damit einseitige Bezogenheit geschaffener Wirklichkeit auf Gott schließt es von ihrem Wesen her aus, daß sie umgekehrt zum konstitutiven Terminus einer Relation Gottes auf sie werden könne. Eine so zu verstehende Gemeinschaft zwischen Gott und Geschöpf ist grundsätzlich ein Ding der Unmöglichkeit. In dieser Einsicht ist die evangelische Rechtfertigungslehre begründet, nach der keine geschaffene Qualität als solche mit Gott Gemeinschaft zu gewähren vermag.

[210>] 2. Nur auf diesem Hintergrund ist zu verstehen, was die christliche Verkündigung meint, wenn sie trotzdem eine Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen behauptet. Eine Liebe Gottes zur Welt als reale Relation ist nur möglich, wenn Gott die Welt mit der gleichen, einen und unendlichen Liebe mitliebt, in der er von Ewigkeit her seinem eigenen Sohn zugewandt ist. Denn eine Relation Gottes zur Welt kann



nicht durch die Welt selbst, sondern muß im voraus dazu durch ein göttliches Gegenüber als ihrem ursprünglichen Terminus konstituiert sein. Jede andere Aussage würde Gott seiner Gottheit berauben. Deshalb geht es in der christlichen Verkündigung um ein trinitarisches Gottesverständnis, weil nur so eine Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen ohne Widerspruch ausgesagt werden kann. Das liebende Sprechen Gottes zum Menschen ist ebenso unbegreifliches und unableitbares Glaubensgeheimnis wie die Trinität Gottes selbst. Die Dreifaltigkeit Gottes, wonach die drei göttlichen Personen drei untereinander verschieden vermittelte Relationen der einen göttlichen Natur auf sich selbst sind, also drei untereinander verschieden vermittelte Weisen des Selbstbesitzes, ist Bedingung der Möglichkeit für Wort Gottes im Sinn der christlichen Verkündigung.

a) Das Hineingenommensein der Welt in eine innergöttliche Relation ist aus dem Grunde, weil die Welt in keiner Weise für diese Relation konstitutiv ist, nicht an der Welt als solcher abzulesen oder in ihr als solcher begründet, sondern muß durch das Wort »dazugesagt« werden. Weil jedoch die unendliche und unbedingte Liebe Gottes zur Welt ihrem Wesen nach auf Erkenntwerden aus ist, impliziert sie - vom Glauben her gesehen - die Notwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes, durch die allein sie erkannt werden kann (vgl. Jo 1,18). Nur der Sohn selbst vermag uns unser Hineingenommensein in sein Verhältnis zum Vater zu offenbaren. Umgekehrt wird durch die Menschwerdung des Sohnes nichts anderes offenbar als das unendliche Geliebtwerden der Welt von Anbeginn an. So ist das Kommen Jesu das Kommen des Glaubens (vgl. Gal 3, 23.25).

b) Die Mitteilung des Glaubens ist die Mitteilung des Heiligen Geistes, durch die die Kirche als die Gemeinschaft derer konstituiert wird, die nunmehr glauben und verkünden, daß überhaupt jede wahre Gemeinschaft unter Menschen in verborgener Weise vom Heiligen Geist als dem Wir Gottes erfüllt ist und darin den Tod überwindet. Erst der Glaube läßt solche Gemeinschaft konsequent werden, weil er den Menschen zu reiner Nächstenliebe befreit. Die einzige Weise, wie der Mensch Gott zu lieben vermag, ist der Glaube, der sich auf Gottes Liebe zum Menschen verläßt. Solcher Glaube befreit von der Angst um sich selbst, die die Wurzel aller Sünde ist. Er befreit von der Notwendigkeit, sich selbst zu rechtfertigen, anstatt seine Werke nur noch auf das auszurichten, wofür sie sich tatsächlich eignen und gut sind: der Welt Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem man sich allein an ihrer Not orientiert und dieser zu steuern versucht. Der Glaube ermöglicht konsequent sachgerechtes Handeln in der Welt, indem er sowohl von »religiösen« wie von »nicht-religiösen« Hintergedanken befreit.

III. Klare Glaubensverkündigung, die selten ist, bringt sowohl Glaube wie Unglaube zur Klarheit. Nur in der richtig angesetzten Alternative von Glaube und Unglaube kann der Glaube verantwortet werden. Die Glaubensverkündigung stellt den Menschen in die Wahl, sich entweder weiter so zu verstehen, wie er sich von sich aus versteht, nämlich im Unglauben, oder sich nach dem Wort der Verkündigung als den in [211>] seiner eigenen Endlichkeit von Gott schon immer unendlich geliebten Menschen zu verstehen und allein auf Grund dessen zu glauben.

1. Unglaube ist jede Stellungnahme zur Glaubensverkündigung, zu der der Mensch von sich aus fähig ist: nicht nur das Nein und die Unentschiedenheit, sondern auch und vor allem ein als eigene Leistung verstandenes Ja (= Unglaube in christlichem Gewand). Im letzteren Fall würde unter Beibehaltung der Formeln des Glaubens das

im Glauben Gemeinde durch welthafte Objektivierung völlig verfälscht. Solcher christlich verbrämte Unglaube würde die schlimmste Form des Unglaubens sein. Jede der genannten Stellungnahmen zur Glaubensverkündigung ist nachweislich illegitim, weil man darin etwas beurteilen will, was einem unter der Voraussetzung, man müsse es von sich aus beurteilen, gar nicht zugänglich sein kann. Der sogenannte Unglaube vieler hat darin seine Berechtigung, daß diejenige Zustimmung zur Glaubensverkündigung, die man von ihnen verlangt, gerade nicht die dem christlichen Glauben entsprechende ist, sondern eine Verfälschung des Glaubens in ein Werk der Aneignung von Unglaubwürdigem wäre; sie sind faktisch Menschen, die mit der wirklichen christlichen Verkündigung noch nicht konfrontiert worden sind.

2. Glauben kann man nur auf Grund der einem durch die christliche Verkündigung zu glauben angebotenen Tatsache, daß man in Wirklichkeit von vornherein gar nicht jener rein natürliche, zur Erlangung seines Heiles auf sich selbst gestellte Mensch ist, für den man sich halten möchte, sondern der schon immer von Gott unendlich geliebte Mensch: vor Gott also der Mensch, bei dem Gott ist. Man braucht nicht zum Glauben außerdem Gnade, sondern der Glaube selbst will als Gnade verstanden sein.

3. Während also die Illegitimität des Unglaubens, der etwas beurteilt, was er gar nicht beurteilen kann, von der mit der Glaubensverkündigung konfrontierten Vernunft im voraus zur Glaubenszustimmung mit Evidenz erkannt werden kann, ist die Legitimität des Glaubens nur im Glauben selbst positiv zu erkennen. Ihr kommt jedoch dieses auch außerhalb des Glaubens von der Vernunft erkennbare negative Kriterium zu, daß sie von der Vernunft weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Dieser singuläre Charakter der Nichtableitbarkeit, der Nichtbeweisbarkeit und der Nichtwiderlegbarkeit des Glaubens und seiner Legitimität macht den Glauben selbst und als Voraussetzung dafür seine Verkündigung zum »princeps analogatum« von Wunder im theologischen Sinn. Der Unglaube vermag seine eigene Unglaubwürdigkeit zu erkennen, während die Glaubwürdigkeit des Glaubens nur im Glauben erkannt wird. Der Versuch einer neutralen Position angesichts der den Glauben mitteilen wollenden Glaubensverkündigung würde selbst noch einmal Unglaube sein. Unglaube läßt sich aus dem erklären, was der Mensch von sich aus vermag, während sich der Glaube als Gottes unverfügbare Selbstmitteilung an den Menschen versteht. Die Frage, wie es zum Glauben kommt, kann nur durch den Hinweis auf die Mitteilung des Glaubens von Jesus her durch die Verkündigung zu uns hin beantwortet werden. Glauben kann man nur, indem man sich den Glauben selbst zusagen läßt: »Der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber vom Wort Christi« (Röm 10,17).

[212>]

[213>]

## NAMENVERZEICHNIS

- Adam, K. 186  
 Anselm von Canterbury 135  
 Aristoteles 21, 33  
 Asheim, I. XVII  
 Augustinus 35, 50, 120  
  
 Barth, K. 49  
 Bartsch, H. W. 151, 158, 160  
 Bethge, E. 23, 201  
 Blondel, M. 6f  
 Bonaventura 121  
 Bonhoeffer, D. VI, XIV, 19f, 23, 42, 49, 201  
 Brändle, M. 176  
 Braun, H. 107, 112  
 Broglie, G. de 167  
 Brugger, W. 36, 120  
 Brunner, E. XIV  
 Bultmann, R. VI, XVf, 19, 49, 107, 109, 112ff,  
 130, 146, 151ff, 157f, 160f, 163, 186  
 Burgert, H. XV  
 Burnaby, J. XIII  
  
 Calvin, J. XVI  
 Camus, A. 190  
 Cirne-Lima, C. 204  
 Congar, Y. M. J. 188  
 Coreth, E. 41  
 Cyprian von Karthago 125  
  
 Daecke, S. M. 25, 30, 54, 80, 84  
 Descartes, R. XVII, 191  
 Dinkler, E. XVI  
 Duensing, Fr. 30, 150  
 Dunas, N. 156  
 Duns Skotus 123  
  
 Eichholz, Cf. 72, 76  
 Evans, C. F. XIII  
  
 Faux, J.-M. VII  
 Feckes, C. 123  
 Feiner, J. 12, 119  
 Feuerbach, L. 20  
 Franz von Assisi 172  
 Fries, H. 185  
 Fuchs, E. VI, 112, 151  
  
 Garaudy, R. 25  
 Glockner, H. 137  
 Grotius, H. 23  
 Gummersbach, J. 120  
  
 Hegel, G. W. F. 137  
 Heidegger, M. XV, 136  
 Herrmann, W. VI  
 Hodgson, L. XIII  
  
 Ignatius von Loyola 23  
 Johannes a S. Thoma 183  
 Kant, I. 26  
  
 Käsemann, E. XV  
 Kierkegaard, S. 67, 144  
 Knauer, P. 18, 41, 122, 192, 200  
 Kolping, A. VII, 42, 178, 186, 199  
 Kössler, H. 25  
 Kremer, J. 113, 186  
  
 Lang, A. VII, 15, 112, 145, 147, 156, 175, 186,  
 189, 201  
 Latomus, J. 39  
 Laurentin, R. 125  
 Lebacqz, J. 204  
 Liebing, H. XVI  
 Löhner, M. 119  
 Lohse, B. 203  
 Lorenzen, P. 22  
 Lorenzmeier, Th. 30, 107  
 Luther, M. VI, XIII-XVII, 5, 12, 23, 36, 39, 42,  
 63, 65, 77f, 84, 92f, 95, 98f, 110, 124, 172,  
 200, 203  
  
 Malevez, L. VII, 15, 75, 94, 167  
 Mallinckrodt, H. v. 79  
 Malmberg, F. 181  
 Melanchthon, Ph. 37  
 Metz, J. B. VII, 12, 25, 42, 79, 86, 150, 166,  
 187  
 Meyer, R. W. XVI  
 Moltmann, J. 35, 79, 84, 154, 171  
 Mühlen, H. 100, 116, 120, 122, 125  
  
 [214>] Nicolau, M. 12  
 Nietzsche, Fr. 190  
 Nineham, D. F. XIII  
 Pannenberg, W. 51, 80, 82, 112  
 Pesch, O. H. 12, 36  
 Petrus Lombardus XVI  
 Philips, G. 122  
 Pius IX. 181  
 Pius XII. 97, 101, 181, 184  
 Platon 50, 172  
 Pohle, J. 120  
 Pol, W. H. van de 89, 125  
  
 Rahner, K. VII, 12, 25, 42, 65f, 119f, 131, 154,  
 166  
 Ratzinger, J. 146  
 Rein, G. XVII  
 Richter, VI. 12, 42, 166  
 Riesenhuber, Kl. 131  
 Ristow, H. XV  
 Robinson, J. A. 20  
 Rousselot, P. 202f  
 Rückert, H. XVI  
 Ryssel, F. XIV  
  
 Sartre, J. P. 34, 190  
 Schaefer, A. XVI  
 Scheeben, M. J. 123

Schlagenhaufen, Fl. 183  
 Schleiermacher, Fr. XVII, 37  
 Schmidt, H. 117  
 Scholder, K. XVI  
 Schröer, H. 67  
 Schultz, H. J. XIV-XVII  
 Seckler, M. 185  
 Seiler, J. 43  
 Simonis, W. 106, 185  
 Sixtus IV. 101, 181  
 Skydsgaard, E. XVI  
 Stupperich, R. 37  
 Suarez, Fr. de 187f  
 Szczesny, G. 132

Schlier, H. 161

Teilhard de Chardin, P. 25, 30, 54, 80, 84  
 Thomas von Aquin XVI, 1, 12, 21, 26, 32f, 35f,  
 45, 62, 89, 106, 134, 154, 158f, 165f  
 Trütsch, J. 12, 185

Vajta, V. XIV

Van Steenberghe, F. 18

Vischer, L. XVI

Vogelsanger, P. XIV

Wilckens, U. 199

Zahrnt, H. 112

[215>]

## SACHVERZEICHNIS

Aberglaube 100, 165, 180  
 absconditas sub contrario 77  
 Absolutheit Gottes 35f, 39, 46  
 Absolutheit, relative 46  
 Abstammungslehre 129  
 Abwesenheit Gottes 23ff, 27, 29ff, 47, 54f,  
 59, 61, 71, 73, 78, 107, 122, 151, 205  
 Akt 44  
 Akzidens 33, 35, 121, 123  
 Allgemeingültigkeit VI, 3, 9ff, 80, 141, 155,,  
 168, 173, 178, 205  
 Allmacht 77f, 167f  
 Alternative V, 2, 4, 34, 43, 52, 70, 72, 105,  
 118f, 127f, 131ff, 141, 148-151, 153f, 156,  
 179, 189, 192, 199, 210  
 Altes Testament 64  
 Analogie, analog 3, 36ff, 108, 165f, 173, 182,  
 186  
 Analysis fidei V, 150f, 181  
 analytisch 41  
 Anfechtung 94, 150, 168  
 Anhypostasie 111  
 Anschaulichkeit 72, 177  
 Anthropologisierung 4, 72, 81, 112  
 Anthropomorphismus 107  
 Antwort 16, 28f, 75f  
 Anwesenheit Gottes 24f, 30f, 47, 54f, 59, 61,  
 63, 71, 75, 107, 151, 205  
 Apologetik 150  
 Apostel 156  
 Appropriation 120, 122  
 Araucanum II 200  
 Aseität 22  
 Atheismus 3, 11, 22, 24f, 29, 56, 129, 131f,  
 152, 189ff, 197  
 auctoritas Dei revelantis 187  
 Auferstehung 113, 140, 163, 170-176  
 Auslegung 91, 97, 99, 141f, 151  
 Aussagefunktion 51  
 Ausschließlichkeitspartikel 16, 62, 88-92, 94-  
 98

Autonomie, relative 8, 11, 59, 68, 81, 129,  
 165, 191, 196f  
 Autorität 85, 90f, 96, 103f, 159  
 Autosemantikon 22  
 Bañezianismus 36  
 Bewegung 28  
 Beweisbarkeit 12, 166, 183, 205  
 Bewußtsein 33, 146, 188f  
 Biblizismus 97  
 Chalzedonense 111, 116, 125  
 Christologie 57, 65f, 104, 107, 110-113, 117,  
 122f, 157, 171  
 communio sanctorum 115  
 Credo 105f, 122, 125  
 Daß, bloßes 113  
 Deismus 29  
 Denken 8, 11, 85, 129, 132, 137  
 Denkprinzipien 43  
 deus absconditus 29, 117, 122, 164  
 deus philosophicus 118  
 deus revelatus 117, 122, 164  
 deus theologicus 118  
 Dialektik 41, 45  
 Dissoziation 47-52, 69ff, 90, 92, 147, 159  
 Dogma 100, 104ff, 110f, 122, 125, 160  
 Dogmatik 104  
 Dokerismus 111  
 Doppelwirkung, Prinzip der 192  
 Dreifaltigkeit 17, 37-40, 61-66, 74f, 96, 104-  
 109, 116, 118-122, 127, 130, 143, 146, 154,  
 169, 173, 184f, 198, 207, 210  
 Ehre Gottes 74, 96  
 Eindeutigkeit 144, 151  
 Einheit 5, 21f, 85, 99, 116, vgl. unum  
 Ekklesiologie 60  
 Endlichkeit 28 f, 38, 44, 61, 95, 163, 193, 211  
 Enthusiasmus 170  
 Entmythologisierung 48f, 111f, 130, 186  
 Entwicklungshilfe 84, 87

- Erbsünde 39, 41, 191, 200  
 Erfahrbarkeit der Gnade 188f  
 Ergänzung 2, 4, 16, 19, 21, 24, 29f, 33, 37, 145, 148, 193  
 Erlösung 108, 144  
 Erscheinungen des Auferstandenen 175 f  
 Erwartungshorizont 3, 10ff, 166, vgl. Wunschen-  
 denken  
 Eschatologie, eschatologisch 57, 108, 154, 158, 171, 173, 178  
 Ethik, ethisch 81ff, 85, 190, 200  
 etsi deus non daretur 23ff, 34, 40, 48, 59, 112  
 [216>] Evangelium 5, 16, 30, 52-61, 64f, 67f, 78f, 81, 85, 87, 94, 99, 102, 116f, 133-137, 141, 144, 146, 159, 180, 199, 209  
 Evidenz 82, 147, 152, 156, 176, 199, 211  
 Ewigkeit 124, 146, 154  
 Existential 26  
 existentielle Interpretation 76-79, 114, 130, 139  
 Existenz 6, 19ff, 27, 29, 41, 51, 53f, 65, 76f, 87, 109, 117, 132, 135, 141, 144, 153, 162, 171, 176f, 193ff  
 Externität, extra nos 68, 73, 75f, 109, 178, vgl. verbum externum  
 facere quod in se est 203  
 factum revelationis 12  
 Falsifizierung 179f  
 Falschheit des Unglaubens 149  
 Fideismus V, 15, 148, 157, 179, 182  
 fides acquisita 93f, 100  
 fides caritate formata 91ff  
 fides infusa 93f  
 fides scientifica 94, vgl. Glaube, natürlicher  
 fides supernaturalis 94  
 Fiduzialglaube 96  
 formal 49, 69, 90f, 96, 103, 155, 159, 178, 183  
 Formalobjekt, übernatürliches 187f  
 Fraglichkeit 5f, 26-30, 43f, 54, 137f, 196  
 Freiheit 5, 85f, 88, 92, 95, 115, 135, 137, 139, 147f, 151, 161, 168f, 173, 177, 192f, 201f  
 Fundamentaltheologie Vff, 1, 5, 12f, 15, 127, 147, 155, 182, 197, 205, 207  
 Gebet 23, 106, 175  
 Geheimnis 12, 30, 37, 76, 118, 121, 130, 145, 148, 156, 163f, 166, 169, 184, 199, 206, 210  
 Gemeinschaft mit Gott 4f, 39f, 54, 56, 58, 60-64, 206, 209 f, vgl. Selbstmitteilung Gottes  
 Geschichte 97f, 109, 113, 140, 142, 144, 146, 157f, 167, 171, 175, 195, 206  
 Geschichtlichkeit VI, 2, 7, 35f, 71, 87f, 110, 124, 140f, 145f, 169, 171, 187  
 Geschöpflichkeit 33f, 38ff, 46, 62, 122, 194, 209  
 Gesellschaft 84ff, 98, 103, 196  
 Gesetz 5, 16, 30, 52-56, 58-61, 64f, 67f, 78, 80ff, 85, 99, 102f, 115ff, 134-137, 146, 153, 180, 190, 199, 209  
 gesetzliche Interpretation 56, 60, 64, 69, 72, 78, 88, 102, 137, 152, 180, 203, 207  
 Gewissen 28, 58, 78-81, 137, 139, 141, 144, 190, 193f  
 Gewißheit 108, 137ff, 144, 147, 172f, 185, 188, 193f, 204  
 Glaube 16, 30, 40, 55, 60, 73f, 85, 109, 114, 149, 150f, 197, 203  
 Glaube Abrahams 64, 108f  
 Glaube Jesu 75, 105, 108  
 Glaube, anonymer 64, 131  
 Glaube, natürlicher 178, 181, 184f, 188, vgl. Fides scientifica  
 Glaube, toter 93f  
 Glaubensakt 70f  
 Glaubensärgernis 128, 130f, 151f, 186  
 Glaubensartikel 134  
 Glaubensbegriff 69, 140  
 Glaubensbegründung 14f, 127f, 148, 155, 207  
 Glaubensbeweis 128, 148f, 156, 158f, 162f  
 Glaubensentscheidung 133, 139, 141, 147, 149ff, 154, 202f, 205  
 Glaubenserfahrung 188  
 Glaubenserleichterung 176  
 Glaubensforderung 152f, 157  
 Glaubensformeln 94, 104f, 110, 116f, 122, 125, 188  
 Glaubensgegenstand 70, 96, 134, 185  
 Glaubensgehorsam 152  
 Glaubensgrund 134, 161  
 Glaubensinhalt 15, 56f, 61, 69f, 199  
 Glaubensmitteilung 154, 180, 187, 210  
 Glaubensmotiv 185  
 Glaubenspflicht 157  
 Glaubensstützen 156  
 Glaubenstraktat V  
 Glaubensvoraussetzungen 1ff, 7, 10, 21, 27, 127, vgl. praeambula fidei  
 Glaubensvorstellungen 71f, 130, 134, 136, 174, 191  
 Glaubenswagnis 156  
 Glaubenszeugnis 169-172  
 Glaubenszumutung 157  
 Glaubenzustimmung 100, 152, 157, 178, 200  
 Glaubwürdigkeit 15, 127, 149, 152, 154, 156, 162f, 178, 181-185, 187, 203  
 Gnade 31, 39f, 51, 63f, 67, 89, 137, 148, 166, 184, 188f, 200f, 211  
 Gnadenstreit 35f  
 Gott 1f, 4, 9, 11, 16f, 21, 24, 29, 31, 37, 60, 80, 104, 143, 173f, 200, 209  
 Gottesbeweis 1, 9, 20, 26, 41, 46, 209  
 Gotteserfahrung 23, 30, 54  
 Gotteserkenntnis, natürliche 2f, 25, 27, 38, 46, 101, 106, 138, vgl. Theologie, natürliche

- Gottesschau 154  
 Gottesverständnis 9, 17, 39  
 Gottlosigkeit 17, 19, 20, 22, 24, 109, 132, 197  
 Grab, leeres 176f  
 gratia creata 63f  
 gratia increata 63f  
 griechisches Denken 35, 50  
 Heil 85, 87ff, 174f, 211  
 Heiliger Geist 51, 55f, 59ff, 72, 74ff, 88f, 102f, 105ff, 112, 114ff, 119-122, 124f, 127, 130, 146, 153f, 172, 175, 181, 184f, 198, 200, 202, 206f, 210  
 Heilsgeschichte 38, 98, 105, 145f  
 Heilsgewißheit 79  
 Hermeneutik, hermeneutisch VI, 9, 50, 77ff, 92, 101f, 104f, 127, 130, 141, 191, vgl. Verstehensproblem  
 [217>]hierarchia veritatum 100, 102  
 Himmel 162  
 historisch-kritische Methode 8, 73, 91, 111, 113f, 158, 161, 195  
 Hoffnung 55, 109f, 154  
 Hölle 144, 162  
 Homologie 9  
 Humani generis 97, 101, 181, 184  
 Hyperkritik 195  
 hypostatische Union 66, 75  
 Idealismus 79  
 Identität 5, 44f, 144  
 Ideologie 189  
 Illegitimität des Unglaubens 149, 152-155, 157, 197f, 200-203, 207, 211, vgl. Unglaubwürdigkeit des Unglaubens  
 Immanenz 19, 37, 54, 145  
 Indifferentismus 182  
 Individualität 79  
 Industrialisierung 84  
 Inkarnation s. Menschwerdung  
 Innerlichkeit 80  
 Institutionen 84, 86f, 90  
 iudicium ultimo-practicum 204  
 iustitia civilis 59, 84, 190  
 Jesus Christus 3, 7, 53, 59ff, 66, 73, 75, 77f, 82, 88, 95f, 100, 102f, 105-115, 123ff, 133f, 140, 146, 157, 161f, 168, 170-175, 177, 187, 199, 207, 210f  
 Jüngstes Gericht 154  
 Kanon 90f  
 katholisch Vff, 1, 10, 12f, 31, 38f, 41, 50, 60, 62f, 78, 88-98, 100ff, 125, 147, 150, 155, 181ff, 186, 197, 205  
 Kausalitätsprinzip 19f, 41ff, 186  
 Kerygma 113, 139f, 140, 153, 160  
 Kirche 86f, 90f, 98f, 102, 115f, 125, 172  
 Kirchengeschichte 98, 103, 115, 131  
 Konfrontation mit der Verkündigung 7, 133, 139f, 149, 151, 160, 166f, 195, 211  
 Kontingenz 41, 44, 171  
 Korrelation 15f, 69, 73, 75, 103-106, 143, 157, 178, 180  
 kosmisch 80  
 Kreuz 77f, 112, 131, 150, 156, 162, 170-174, 177, 199  
 Kriterium 16, 52, 57, 81, 86, 111, 118, 128f, 150, 153, 157, 159f, 162f, 179, 180, 204, 206  
 Kritik an der Gesellschaft 86, 88  
 Kritik an der Kirche 86f, 131f  
 Kultur 98  
 Kurzformel des Glaubens 59ff  
 Lateranense IV 38  
 Legitimation 160  
 Lehramt 90, 96-104, 181ff  
 Leib Christi 75, 86, 125, 172  
 Logik 42ff, 67, 118, 121, 123, 166, 182f, 185, 205  
 Maria 100, 125  
 Mehrdeutigkeit 24, 67, 77, 136, 138f, 144, 179  
 Mensch 1, 3ff, 10, 46, 53ff, 65, 71f, 81, 110, 127, 137, 144, 148f, 157, 191, 195, 197, 203  
 Menschenweisheit 199, 207  
 Menschenwort 167, 178, 185  
 Menschwerdung 60, 65f, 107-116, 122ff, 163, 185, 207, 209,  
 Metaphysik, metaphysisch 1f, 18-21, 26f, 31, 34, 36, 38, 41f, 44, 50, 65, 71, 105, 145, 155, 196  
 Methodendualismus 113f  
 Minimalglaube 104  
 Mission 25, 87, 205  
 Mitmenschlichkeit 9, 80, 82ff, 86, 94  
 Mitteilungsfunktion 51  
 Mitwirkung 200, 202  
 Molinismus 36  
 Monophysitismus 19, 48f, 112, 132, 185f  
 Monotheismus 118  
 Moral 132, 135, 190, 192  
 Moralismus 85  
 Mündigkeit 101, 154  
 mysteria sensu stricto 11f, vgl. Geheimnis  
 Mystik 89, 93, 109  
 Mythologie, mythologisch 18, 48, 70, 91, 111, 113, 132, 146, 158, 160, 175  
 Nächstenliebe 82, 92, 94, 168f, 190, 210  
 Natur 6, 31, 39, 62f, 66f, 110, 120, 166, 203  
 Naturgesetze 167, 185f  
 Naturwissenschaften 129  
 Neutralität 2, 122, 138, 197, 202, 211  
 Neuzeit 25, 117, 133, 191, 195ff  
 Nicaenum I 125  
 Nichtausweisbarkeit 158, 160  
 Nichtglaubende 21, 82, 129, 131, 133, 153, 155, 158, 161, 182, 188, 190, 201, 211  
 Nichtverstehen 151f, 191  
 Nichtwiderspruchsprinzip 42-45  
 Nihilismus 162  
 Not 139  
 Notwendigkeit 44f, 139, 149

- Objekt 71f, 179  
 Objektivierendes Denken 20-24, 48, 71f, 114, 156, 157, 161, 170, 174f, 197, 211, vgl. Glaubensvorstellungen  
 Offenbarung, Möglichkeit der I, 9, 11f, 153, 166, 198  
 Offenbarung, Tatsache der 1, 8, 12, 15, 49, 147ff, 155, 163, 178f, 184  
 Offenbarungsakt 70, 185  
 Offenbarungsaneignung 180  
 [218>] Offenbarungsanspruch 13, 49, 159, 179f  
 Offenbarungsbegriff 167, 169  
 Offenbarungsgegenstand 142  
 Offenbarungsgeschehen 157  
 Offenbarungspositivismus 4, 49, 159  
 Ohnmacht 162, 193  
 ontisch 145  
 Ontologie, ontologisch 67, 105, 158  
 opus Dei alienum 65  
 opus Dei proprium 65  
 Osterglaube 171, 173  
  
 Pantheismus 19, 38  
 Paradoxalität 67, 160, 164  
 Partikularität 10, 86, 135, 193f  
 Passivität 27, 76, 142  
 Pelagianismus 203  
 Person 28, 106ff, 119f, 122f, 172, 191  
 Personalismus 105  
 Philosophie 26, 40, 54, 68, 107  
 Pneumatologie 57, 105, 114ff  
 Politik 84, 86  
 Potenz 44  
 praeambula fidei 1-4, 7-11, 67, 209  
 prädikamental 121  
 primus usus legis 83  
 Privatisierung 79  
 principium individuationis 79  
 principium rationis sufficientis 41f  
 procedere in infinitum 29  
 Provokation 108  
 Pseudoglaube 129, 165  
 Pseudosupranaturalismus 199  
 Pseudowissen 165  
 psychologische Interpretation 114  
  
 Rationalismus V, 130, 179  
 Rechtfertigung 5, 51f, 67, 71, 91f, 95f, 209  
 reditio completa 123  
 Redlichkeit, intellektuelle 8, 11, 17, 113, 201  
 Reformation, reformatorisch VII, 3, 5f, 16, 39, 52f, 57, 67, 83, 88-98, 103, 116f, 125, 181, 209  
 regnum Christi 81  
 regnum mundi 81  
 relatio rationis 33  
 Relation VII, 22, 30-36, 38, 40f, 44ff, 60-68, 75, 78, 89, 105f, 108, 116-121, 148, 167, 194, 209  
  
 Religionen 3, 10, 29, 49, 53f, 69, 135, 159, 179, 193  
 Religionsfreiheit 182  
 Religiosität 3, 19, 41, 95  
  
 sacrificium intellectus 69, 163  
 Sakramente 89, 91, 101, 177f  
 Säkularisierung 25, 88, 140, 146, 197, vgl. Weltlichkeit  
 Satan 78  
 Scheinglaube 129, 150, 189, 197  
 Scholastik 6, 12, 33, 39, 62, 75, 93, 148, 183, 204  
 Schöpfung 22f, 25, 29, 31-34, 63, 65f, 109, 122, 124, 168, 194  
 Schriftverständnis 75, 90f, 161  
 Schuld 86, 131, 190-193, 201, 203, vgl. Sünde  
 scientia testimonialis 178  
 Sein 44f, 71, 89  
 Selbstbesitz 119  
 Selbstgewißheit 20, 75, 132, 139  
 Selbstmitteilung Gottes 34, 56-61, 65f, 68, 70, 81, 117, 127, 145, 147f, 152, 154, 163f, 167, 169, 179f, 185, 198, 205, 211, vgl. Gemeinschaft mit Gott  
 Selbstrechtfertigung 20f, 25, 40, 55, 59, 66f, 83f, 88, 95, 138, 155, 169, 190  
 Selbstwiderspruch 29, 37, 110, 118, 157, 189, 192-195, 207  
 Semideismus 34, 185  
 Semipelagianismus 199  
 Signifikationshermeneutik 50ff, 56f, 71, 159, 163  
 Situation 139, 141, 144, 177  
 Sola fide 16, 88f, 91f, 94-97  
 Sola gratia 89  
 Sola scriptura 90, 96f  
 solo verbo 16, 62, 88, 97  
 solus Christus 89  
 solus Deus 16  
 Soteriologie 57  
 Sozialisation 84  
 Spezialglaube V, 132  
 spiratio activa 120  
 Spiritismus 175, 177, 186  
 Stellvertretung 110  
 Sprache 50f, 71, 139ff  
 Subjekt 71f  
 Subsistenzweisen 119, 121  
 Substrat 44  
 Sukzession 103, 170  
 Sünde 39, 41, 79, 83, 86, 88, 93, 96, 131, 137, 191f, 194f, 202f, 210, vgl. Schuld  
 Sündenfall 191  
 Synsemantikon 22  
 synthetisch a priori 41  
  
 Technik 34, 51, 81, 84, 164, 191  
 Terminus 22, 30, 33f, 38, 45, 60f, 64, 66, 78, 108, 167, 194, 209, vgl. Relation

- Theismus 3, 24, 29, 197  
 Theodizeeproblem 78  
 Theologie 37f, 42, 49, 57, 68, 81, 101, 107  
 Theologie, dialektische 30, 37  
 Theologie, historische VI  
 Theologie, kirchliche 99  
 Theologie, natürliche I, 120, vgl. Gotteser-  
 kenntnis, natürliche  
 Theologie, politische 79, 85  
 [219>]Theologie, relationale 60, 66ff, 75, 78,  
 95f, 118, 122f, 194  
 Theologie, systematische VI  
 Theologie und Philosophie 117, 136f, 155  
 Tod 28, 55, 80f, 112, 135, 144, 154, 162,  
 170f, 173f, 193, 200  
 Toletanum XI 116  
 Tora 53  
 Torheit 162, 205  
 Totalisation 84  
 Totalität 33f, 137  
 Tradition, biblische 20, 25f, 31, 69  
 Tradition, kirchliche 7, 90f, 97ff, 102f, 130,  
 170  
 Transzendentalien 57  
 Transzendenz 18f, 37, 54, 145, 186  
 Trennung 19, 21, 47f, 50, 116f, 129  
 Tridentinum 93, 95f, 202  
 Trinität s. Dreifaltigkeit  
 Tugenden, theologische 89f, 92ff  
  
 übernatürlich 6f, 31, 39f, 62f, 67, 110, 112,  
 122, 145, 158, 187f, 201  
 Uminterpretation 140, 143  
 Unbegreiflichkeit 33, 36, 121, 130, 147  
 Unbeweisbarkeit 128, 152, 161, 163, 202  
 Unentscheidbarkeit 12f, 118, 121, 153, 157,  
 163, 196, 206f  
 Unerfindbarkeit 2, 169ff, 206, 210f  
 Unfehlbarkeit 90, 102  
 Unfreiheit 200  
 Ungewißheit 193ff  
 Unglaube 15, 25, 30, 40, 71, 130, 136, 139,  
 142, 149ff, 153, 162, 191f, 194f, 200, 211,  
 vgl. Aberglaube, Pseudoglaube, Schein-  
 glaube  
 Ungläubige 7, 17, 151, 189, 197-200, vgl.  
 Nichtglaubende  
 Unglaubwürdigkeit des Unglaubens 152, 155,  
 183, 189, 211, vgl. Illegitimität des Unglau-  
 bens  
 Unheil 56, 58, 67, 78, 132  
 Unmöglichkeit 12, 166, 183, 198  
 Unscheinbarkeit 187  
 Unterscheidung 16, 21, 30, 39f, 49, 52, 54ff,  
 58-62, 64-68, 78, 81, 85, 88, 95, 99, 109,  
 111f, 116ff, 121, 132, 136, 158, 160, 166,  
 171, 189  
 unum 57, 74, vgl. Einheit  
 Unveränderlichkeit 35, 65f  
 Unverfügbarkeit 3, 74  
  
 Urchristentum 172  
 Urgemeinde 171  
 Ursprunglosigkeit des Vaters 120f  
 usus civilis legis 58, 68  
 usus Evangelii 74  
 usus theologicus legis 58, 68  
  
 Vaticanum I 93, 101, 181, 184f, 200, 204  
 Vaticanum II 10, 97, 100, 116, 125, 185, 187  
 Verantwortung 28, 81, 85, 99f, 133, 137, 141,  
 149, 155, 200  
 Verbindlichkeit 1f, 15, 82, 94, 98, 150, 152,  
 155, 180, 182f, 190, 195, 203  
 Verborgenheit 2, 4, 25, 29f, 48, 54, 77, 114,  
 124, 145f, 164, 206  
 verbum Dei alienum 65  
 verbum Dei incarnatum 173  
 verbum Dei praedicatum 173  
 verbum Dei proprium 65  
 verbum externum 167, 169, 175, vgl. Externi-  
 tät  
 Verdienstlichkeit 158  
 Verifikation 4, 6, 141, 145, 178ff  
 Verkündigung 3, 7, 9, II, 29, 40, 57, 75, 104,  
 128, 131, 139, 141, 169, 187, 189, 192,  
 199, 210  
 Vermischung 18f, 21, 48, 85, 116f, 158  
 Vermittlung 46, 120  
 Vernunft 1f, 8f, 29ff, 71, 121, 129, 135, 137,  
 160, 165f, 192, 195, 197, 202  
 Vernunft, bloße 149, 155, 184, 189, 203  
 Vernunftgemäßheit des Glaubens 148, 203,  
 205  
 Versöhnung 110  
 Verstand 147f, 151  
 Verständlichkeit 15, 118, 121, 123f, 128, 133,  
 151f, 155, 160, 182f, 195  
 Verstehensproblem 17, 20f, 28, 99f, 129f,  
 132, 135, 161, 191, vgl. Hermeneutik  
 via affirmativa 36  
 via eminentiae 36 f  
 via negativa 36  
 visio beatifica s. Gottesschau  
 Visionen 176  
 Volk Gottes 125, 199  
 Vollendung 88  
 Vollmacht 57, 86, 90, 99, 103, 115, 144, 159,  
 162, 174, 177  
 Vorbild 108, 172  
 Vorfindlichkeit 89, 91f, 101f, 105, 113, 148,  
 155, 157 f, 173  
 Vorläufiges 83f, 136, 144, 196  
 Vorverständnis 6, 19, 45, 79, 89, 105, 107,  
 112, 132, 138, 147, 154f, 195ff, 200f  
 Vorzeichen 10  
  
 Wahrheit 4f, 9, 71, 76, 106, 110, 128, 141,  
 144ff, 152f, 160, 179, 182ff, 193, 195f,  
 202f, 205, 207  
 Wahrscheinlichkeit 183, 185  
 Welt 18, 22f, 28, 32, 59, 66, 80f, 87f, 117,  
 134, 140, 144



- Weltanschauungen 3, 19, 29, 53, 70, 72, 85  
140, 182, 193, 195ff, 204  
Weltlichkeit 85, vgl. Säkularisierung  
Werk 16, 55, 59, 68, 72, 88, 94ff, 134, 168,  
172, 177, 179, 191, 194  
Werkgerechtigkeit 130  
Widerlegbarkeit 12, 149, 198, 202  
[220>] Widerspruch 6, 24f, 29, 42-46, 61, 78,  
90, 147, 152, 165f  
Wille 147f, 151, 204  
Willensfreiheit 200, 204  
Willkür I, 151, 157  
Wirklichkeitserfahrung 1, 3, 4, 6, 15, 191  
Wirklichkeitsoffenbarung 89  
Wirklichkeitsverständnis 19, 22, 32f, 47, 50,  
52, 89, 112, 117f, 134f, 138, 142, 145, 147,  
152, 191  
Wissen 156, 165, 179  
Wissenschaft 11, 24, 53, 135, 165, 191  
Wort 16, 29, 46, 105, 107, 143, 177  
Wort Gottes 4, 40, 47, 55-62, 88f, 115, 128,  
146f, 159, 180, 210  
Wortoffenbarung 89  
Wunder 3, 34, 48, 156, 158, 163, 167-170,  
175ff, 181, 185ff, 203, 206, 211  
Wunschdenken 2, 6, 160, 162, 174, vgl. Erwar-  
tungshorizont  
Zeichenforderung 186f  
Zeit 71, 80, 83, 87, 130, 140f  
Zukunft 76, 80, 83, 140, 144, 154, 168  
Zwei-Naturen-Lehre 66, 77, 110, 116, 122f  
Zwischenursachen 34