

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	27 (1980)
Heft:	1-2
Artikel:	Theologie der Relation
Autor:	Selvatico, Pietro
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760975

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PIETRO SELVATICO

Theologie der Relation

Zum Neuansatz von G. Ebelings «Dogmatik des christlichen Glaubens» beim Gebet

I.

G. Ebeling legt eine Dogmatik vor¹, deren systematischer Neuansatz im Phänomen des Gebetes besteht. Das Phänomen des Gebetes verleiht dem ganzen Werk eine hermeneutisch zuverlässige Leitlinie. Wir skizzieren deshalb im folgenden zunächst kurz Ebelings Verständnis des Gebetes – und zwar des Gebetes in der eben genannten Funktion –, um dann auf das dem Gebet nach Ebeling entsprechende Interpretationsmedium, die Ontologie der Relation, zu sprechen zu kommen.

Das Phänomen des Gebetes soll die Gotteslehre – und damit gewiß auch die Theologie als solche – der Situation ihrer Verifizierung zuführen (I, 194). Seinen hermeneutischen Vorüberlegungen zum Gebet («Das Gebet als Schlüssel zur Gotteslehre», I, 193–210) setzt Ebeling eine Tagebuchnotiz Kierkegaards voran, die präzise sein eigenes Verifikationsanliegen charakterisiert: «Damit das Recht der Erkenntnis seine Gültigkeit habe, muß man sich ins Leben hinauswagen, hinaus aufs Meer, und muß seinen Schrei erheben, ob Gott ihn nicht hören wolle; nicht am

¹ Gerhard EBELING: Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. I: Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, xxviii, 414 S.; Bd. II, Zweiter Teil: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt, xvii, 547 S.; Bd. 3, Dritter Teil: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt, Register, xix, 585 S. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1979. – Zitationsweise: mit römischer und arabischer Ziffer.

Strand stehenbleiben und die andern kämpfen und streiten sehen – erst dann bekommt die Erkenntnis ihre wahre Beglaubigung, und es ist in Wahrheit etwas ganz anderes, auf einem Bein zu stehen und Gottes Dasein zu beweisen, oder ihm auf seinen Knien zu danken»².

Das Gebet ist im prägnanten Sinne des Wortes die Wahrnehmung der Grundsituation des Menschen: in der Dreidimensionalität der elementaren menschlichen Lebensvollzüge von Widersprechen, Versprechen und Entsprechen, und das heißt von Glaube, Hoffnung und Liebe (vgl. I, 189f., 307, 352). Deren Erschließung in den konkreten Lebenssituationen ist das Kriterium des echten Gebetes (I, 198).

Da das Gebet letztlich identisch ist mit dem Glauben, kommt im Zirkel von radikaler Passivität des Menschen vor Gott einerseits und seinem Denken und Tun andererseits ersterer der Primat zu: auch wenn im Gebet als Reden zu Gott allein der Mensch als Sprechender erscheint, wird doch das Gebet konstituiert durch das Reden Gottes zum Menschen (vgl. I, 200–202).

Dem Menschen ist deshalb eine bloße Zuschauerrolle verwehrt. Gott gegenüber gibt es keine neutrale Distanz. Gott ist, da er nicht abgesondert werden kann vom unmittelbaren Lebenszusammenhang, nicht Gegenstand einer beobachtenden Feststellung. Die Nichtobjektivierbarkeit Gottes im Reden zu Gott im Gebet darf jedoch nicht gegen die Möglichkeit und Notwendigkeit eines kritischen Redens über Gott ausgespielt werden. Als ob es keine Abarten von Gebet gäbe, und diesen in einer Lehre von Gott nicht gewehrt werden sollte (vgl. I, 204–207).

Dies bedeutet indessen nicht, daß das Gebet nicht der Ort sein dürfte für die Strittigkeit des Religiösen und des Menschlichen überhaupt. Im Gegenteil: «Denn das ist am Gebet als Sprachphänomen das schlechterdings Entscheidende: Hier fügt der Beter Gott und seine eigene Lebenswirklichkeit in einen und denselben Satz zusammen. Deshalb könnte man das Gebet die Syntax des Glaubens nennen. Alles, was den Menschen bewegt, die Weltwirklichkeit um ihn her und das, was in seinem Herzen vor sich geht, die eigenen Nöte und Wünsche und das, was die Nöte der anderen zu wünschen geben oder auch was andere zu wünschen und zu klagen Anlaß geben und an Not bereiten, die Ängste und Freuden, das gesunde pralle Leben sowie das kranke und sterbende Leben, die Schönheit der Natur und des Menschseins im Beieinandersein und Füreinander-

² S. KIERKEGAARD, Die Tagebücher (übers. v. H. Gerdes) 1 (1962), 261f. (1840). Vgl. dazu EBELING: I, 193f.

Dasein sowie die grauenhafte Zerstörung, die von Menschenhand durch Krieg und Wohlstandszivilisation in Gottes Schöpfung angerichtet wird, – all das gehört in unerschöpflicher Weise in das Gebet hinein. Indem es vor Gott gebracht und Gott mit ihm konfrontiert wird, gerät die Sprache in eine unerhört wandlungsreiche Bewegung. Die Sprache der Welt, die flutartig in das Gebet einströmt, wird in der Konfrontation mit Gott zur Sprache des Glaubens verarbeitet»³.

Das so verstandene – oder besser: vollzogene, gelebte – Sprachgeschehen des Gebetes ergibt nun für Ebeling das Grundmodell für die Prädizierbarkeit Gottes. Dabei verheißt der gebetstheologische Einbezug des Religiösen und allgemein Menschlichen der Dogmatik die diesen Phänomenen entsprechende systematische Weite. Anderseits stellt eine Rückübersetzung der Gottesprä dikationen in die Gebetssprache für jene nicht nur eine kaum zu überschätzende Verstehenshilfe, sondern auch eine Probe für ihre Angemessenheit dar⁴.

Die Orientierung am Gebet könnte nach Ebeling an einem besonders empfindlichen Ort der Gotteslehre und der Theologie im allgemeinen weiterhelfen: dort, wo es um das Erfassen des Zusammenhangs von Gott und Leben geht. Als Voraussetzung hierfür sind vor allem zu nennen (vgl. I, 236–241): Gottes Sein sollte nicht weiterhin von Gottes Sagbarkeit getrennt werden. Diesbezüglich ist eine Distanzierung von der herrschenden dogmatischen Tradition erforderlich. – Des Weiteren sollte hinsichtlich des sprachlichen Charakters der Gottesattribute vermehrt beachtet werden, wie, in einem wechselseitigen Erhellungsverhältnis, in das Gebet integrierte Welterfahrungen zunächst in der Lage sein können, dem Betenden Prä dikationen Gottes aufleuchten zu lassen oder solche zu

³ I, 210; vgl. I, 223, 225, 239 u. passim. Es ist das eben beschriebene Geschehen des Gebetes eine Entsprechung zu Ebelings Verständnis des Glaubens als einer gottgemäßen Erfahrung mit aller Erfahrung; vgl. diesbezüglich bes. den Aufsatz «Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache», in: Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 3–28, bes. 25.

⁴ Vgl. I, 210, 212. – Zur Verdeutlichung der hier angesprochenen Rückübersetzung theologischer Sprache in die Sprache des Gebetes vgl. beispielsweise Ebelings Erörterung über «Die Beziehung von Geschichte und Gott», I, 289–295. Zur im speziellen dann kriteriologischen Funktion des Gebetes vgl. z.B. die Überlegungen zur «Alleinwirksamkeit Gottes und Selbständigkeit der Kreatur», I, 322–324, bes. 324, oder den Hinweis auf die erzählende Evangelienüberlieferung (mit Beten und Leiden Jesu) als Verstehenshilfe für die Interpretation der Idiomenkommunikation der Zweinaturenlehre, II, 81. – Wie selbst ontologische Basiskategorien ihre Legitimität und Deutlichkeit letztlich der Gebetssprache verdanken können, wird z.B. ersichtlich bei Ebelings Erwägungen über «Die coram-Relation als Quelle der Ontologie der Relation», I, 351–355.

läutern, die dann ihrerseits, in einer Gegenbewegung gleichsam, vom Betenden aus mit einem neuen Lichte wiederum auf die Wirklichkeit zurückzustrahlen vermögen. «Wird z. B. das Gute, das in der Welt erfahren wird, Gott verdankt als dem Geber aller Güte, so wird dadurch das Verständnis von Güte gewandelt und geläutert und als Gottes Güte für dasjenige aufgeboten, was des Guten entbehrt und bedürftig ist. Oder wird das Leid, das man erfährt, Gott geklagt als dem, der an dem Leiden Anteil nimmt, so erwächst aus dem mit Gott zusammengebrachten Leid ein Verständnis göttlicher Barmherzigkeit, das gegen die unbarmherzige Wirklichkeit aufkommt. Diese Beispiele deuten nicht etwa ein Verfahren zur Entdeckung und Konstruktion göttlicher Eigenschaften an. Das Gebet kommt immer schon von dem Kundgewordensein Gottes her. Sie deuten aber den Vorgang an, in dem das, was Gott von der Welt zu kommt, ihm zugesprochen und daraufhin als etwas, was der Welt von Gott zukommt, wiederum ihr zugesprochen wird» (I, 239). Dabei müssen Anthropomorphismen als im strengsten Sinne eigentliche Redeweise verstanden werden⁵. – Und schließlich ist hinsichtlich der traditionellen Ordnung der göttlichen Attribute stets zu beachten, wie diese ineinander greifen und auch als einzelne stets vom Gesamthinhalt des Glaubens her zu bestimmen sind.

Versucht man in einer Art Grundriß die Dimensionen dessen zu umgreifen, was das Gebet Gott zuspricht, dann sind als Hauptelemente des Gebetes zu nennen: Anrede, Dank und Bitte. Weil die vom Beter angesprochenen Grundzüge Gottes mit den Polaritäten der menschlichen Lebensvollzüge konfrontiert werden⁶, ist, als Ausdruck des Glaubens, jeder Grundzug des göttlichen Wesens selbst von einer Polarität geprägt. Zu dessen Entfaltung braucht es nach Ebeling dann aber die ganze Dogmatik (I, 241).

Die vorerst vom Gebetsgeschehen her verdeutlichbaren Gottesattribute bleiben in Ebelings Schöpfungslehre eher problemindikativ. Dies besonders wegen Ebelings Absicht, beim Ansatz der Dogmatik beim Gebet zunächst die Offenheit für weitausholende religionsphänomenologische Beobachtungen zu wahren. Die Intention der vom Gebet her gewonnenen Gottesattribute, das Vereintwerden von Gott und Mensch zur Sprache zu bringen, wird aber erfüllt in der Christologie. Die Gottes-

⁵ Vgl. Ebelings Einschätzung der Metaphorik: I, 48, 160f., 239f., 398–400, 403; II, 314f., 394; III, 171.

⁶ Vgl. zur Bedeutung der Fundamentalunterscheidung bei Ebeling H. STIRNIMANN, Zu Ebelings Dogmatik I, in FZPhTh 26 (1979) 573–588.

attribute werden christologisch präzisiert. Freilich: «Von dem Christusgeschehen her ergeben sich keine neuen Gottesattribute, jedenfalls dann nicht, wenn man sich bei deren Zusammenfassung an die Situation des Gebetes hält und vom biblischen Sprachgebrauch leiten läßt. Jedoch erfährt jedes Gottesattribut von der Erscheinung Jesu her eine klärende Interpretation (II, 101).

Die Verdeutlichung der göttlichen Attribute vom Christusgeschehen her hat nach Ebeling eine «präzisierende», «ereignisbezogene», «kommunikative» und «konzentrische» Interpretation zu sein (vgl. zum folgenden II, 101–107). In einer «präzisierenden» Interpretation werden die christlichen Gottesprädikate von entsprechenden Begriffen im menschlichen Bereich und in einem gegebenenfalls nichtchristlichen Gottesverständnis abgegrenzt.

Die «ereignisbezogene» Interpretation will die göttlichen Attribute antiidealisch, d. h. im realen Geschichtszusammenhang auf den Widerfahrnischarakter der Person Jesu beziehen. Was uns dabei schwerfällt, ist die Berücksichtigung der «Ereignisverflechtung» (II, 104), auf denen die christologischen Aussagen basieren. Doch: «Es bleibt bei verschiedenen Ereigniszentren: der geschichtlich datierbaren Erscheinung Jesu einerseits, der gegenwärtigen Situation des Menschen anderseits und, vermittelnd zwischen beidem, der Fülle zeugnishafter Aussagen, in denen die Erfahrung mit Jesus als Gotteserfahrung expliziert wird» (ebd.).

In einer «kommunikativen» Interpretation sollten – wie Luther es tat – alle Gottesattribute als Werk Gottes und das heißt als Weisen seiner Liebe verstanden werden.

Die «konzentrische» Interpretation will die Gottesprädikate so auf die Liebe hin interpretieren, daß sie der ganzen Breite der Gotteserfahrung Rechnung tragen. Es dürfen nicht etwa die Glaubensanfechtungen unterschlagen werden. Gerade auch diesbezüglich gibt die Gebetssituation eine Interpretationsanweisung⁷.

II.

Der Neuansatz der «Dogmatik des christlichen Glaubens» beim Gebet ist kaum verständlich ohne das ihm entsprechende Interpretationsmedium: d. h. ohne die Ontologie der Relation. Nun liegt leider von Seiten

⁷ Die wichtigsten Erwägungen zur christologischen Neubestimmung der Gottesattribute finden sich: II, 98–119, 229–253, 345–360.

Ebelings keine ausführlichere systematische Darlegung dessen vor, was er unter Ontologie der Relation des genaueren versteht. Doch, die Bedeutung der Bedeutung der Relationalität durchzieht als *cantus firmus* das Ebelingsche Werk seit seinem frühesten Schaffen. Und es finden sich bei Ebeling nicht selten kürzere Erörterungen des Sachverhaltes, die an systematischer Weite und Griffigkeit nichts zu wünschen übrig lassen und das Gemeinte schlaglichtartig zu erhellen vermögen⁸. Selbst metaphysische Scheuklappen vermöchten hier nicht mehr zu wehren, möchte man annehmen. Der Theologe könnte zudem zu einer im Erscheinen begriffenen Monographie Ebelings greifen, die gerade hinsichtlich der Thematik der Relationalität äußerst aufschlußreiche historische Verstehenshilfen bietet⁹.

Seine Theologie der Relation erarbeitete Ebeling in einer steten Auseinandersetzung mit dem herrschenden metaphysischen Wirklichkeitsverständnis. Das Motiv seiner diesbezüglichen Fragestellungen waren die bedrohlichen Auswirkungen der Metaphysik für den gelebten Glauben. «Die Verkündigung ist jederzeit Anfechtungen ausgesetzt und von Mißverstehen bedroht, auch in Zeiten scheinbar problemloser Verstehensmöglichkeit. Trotzdem gilt in bestimmter Hinsicht: Das Predigen ist heute schwerer geworden, weil die Verstehenssituation in bezug auf die christliche Verkündigung problematischer geworden ist. Wir bringen einen hochkomplizierten, umfassenden geistesgeschichtlichen Umbruch auf eine vielleicht allzu einfache Formel, die sich aber dem Nachdenken als zuverlässiger Wegweiser bewährt, wenn wir sagen: Das traditionelle metaphysische Wirklichkeitsverständnis wird abgelöst durch das geschichtliche Wirklichkeitsverständnis. Ich formuliere präsentisch, weil der Vorgang, obschon Jahrhunderte im Gang, immer noch nicht ausgetragen ist, viele Mischformen erzeugt und seine Erfassung immer noch strittig ist. Alle Schwierigkeiten, mit denen heute die Verkündigung zu tun hat, hängen in irgendeiner Weise mit diesem Umbruch zu radikal geschichtlichem Denken zusammen. Als Aussage über das Geschehen an der Wurzel erhebt sie freilich nicht den Anspruch, die Oberflächenerscheinungen zu beschreiben. Aber auch diese verraten, daß in der Tiefe

⁸ Vgl. I, 219–224, 346–355; G. EBELING, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen (1964) 1978³, 219–238.

⁹ Vgl. G. EBELING, Lutherstudien, Bd. 2, Disputatio de homine. Teil 1. Text und Traditionshintergrund, Tübingen 1977, und unsere Besprechung dazu in FZPhTh 26 (1979) 613–618.

ein Faktor aufgetreten ist, der nur noch ein gebrochenes Verhältnis zur christlichen Sprachtradition zuzulassen scheint»¹⁰.

Es kann die Metaphysik, die die Wirklichkeit der Welt von deren Ursache und Ziel her zu verstehen sucht, zunächst charakterisiert werden durch die «Annahme eines einzigen kontinuierlichen Wirklichkeitszusammenhangs, der den bruchlosen Übergang vom Körperlichen zum Unkörperlichen, vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Endlichen zum Unendlichen erlaubt»¹¹. Doch diese Wirklichkeit zerfällt in zwei Schichten. Es stehen sich Gott als aeterna veritas und der ontologisch mangelhafte Bereich des Werdens gegenüber. «Der metaphysische Gott ist das erschlossene Weltprinzip, dessen ‘Natur’ es ist, der ewige, dem Zeitlichen ferne, unveränderliche, eigenschaftslose, unbegreifliche, unpersönliche Grund der Welt zu sein, den zu erkennen die Rückkehr aus dem Vergänglichen über die zeitlosen Wahrheiten in den wahren Seinsgrund ist»¹².

Gott und Welt werden in der Metaphysik demzufolge als zwei separate, sich ergänzende oder konkurrierende Wirklichkeiten verstanden¹³. Oder Gott wird als Teil der Wirklichkeit und darum als etwas Zusätzliches zu einer restlichen Wirklichkeit aufgefaßt¹⁴. So oder so, das Ergebnis ist eine Trennung von Gott und Welt: Gott und Welt werden primär von deren Ansichsein her verstanden¹⁵.

Fragt man nach der tieferen Wurzel der Trennung von Gott und Welt, zeigt sich, daß die Trennung von Gott und Welt nur eine täuschende Variation von deren Vermengung ist. «Die extremen Möglichkeiten der Trennung berühren sich: das atheistische und das, wie man sagt, rein religiöse, rein geistliche Reden von Gott. Beide lassen die Welt gottlos und Gott weltlos sein. Bei beiden ist dabei ein Denken maßgebend, das von einem bestimmten Weltverständnis her das Reden von Gott diktiert sein läßt ... In beiden Fällen, dem atheistischen wie dem rein religiösen Reden, ist Gott antithetisch bestimmt von der Welt. Darum trägt er auch das Gepräge des Weltverständnisses. Und so erklärt sich gerade die Trennung als Folge einer Vermischung»¹⁶.

¹⁰ G. EBELING, Theologie und Verkündigung, Tübingen (1962) 1963², 2f.

¹¹ G. EBELING, Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 277. – Zum Verständnis der geschlossenen kirchlichen Welt, der christianisierten Zeit vgl. Wort und Glaube III (s. Anm. 3), 489–491, 497, 499, 508–513.

¹² G. EBELING, in: RGG³ VI, 798; vgl. Wort und Glaube II (s. Anm. 11), 389.

¹³ Vgl. G. EBELING, Wort und Glaube I, Tübingen (1960) 1967³, 376.

¹⁴ Vgl. ebd. 340, 375f., 397, 432.

¹⁵ Vgl. ebd. 340.

¹⁶ Ebd. 377.

In der Metaphysik geht, so kann man zusammenfassen, das wesentliche wechselseitige relationale Zueinander von Gott und Welt verloren¹⁷. In der Trennung von Gott und Welt besteht der «Kardinalfehler» der Metaphysik¹⁸. Die Trennung von Gott und Welt macht Gott zu einem «supernaturalen Gespenst»¹⁹. Diesbezüglich besteht zwischen Ebeling und Heidegger Einverständnis: «... die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen»²⁰.

III.

Nach Ebeling ist die Metaphysik – trotz allen Respektes vor ihren Denkleistungen – dem christlichen Glauben als Interpretationsmedium letztlich unangemessen. Dies gilt gewiß wenigstens insoweit, als sie sich auf ihre hauseigenen Kategorien zu beschränken versucht. Die Metaphysik verbaut ob ihrer Trennung von Gott und Welt das Verständnis dafür, daß der Glaube das Sein Gottes beim Menschen und das Sein des Menschen bei Gott ist – und als Folge davon ein uneingeschränktes Bejahen der für das Menschsein konstitutiven Relationalitäten. Allein schon deshalb ist eine Theologie, die als ihren hermeneutischen Schlüssel das Gebet wählt, auf das Interpretationsmedium einer relationalen Ontologie verwiesen, will sie wirklich zur Sprache bringen, was das Gebet und damit der Glaube ist: die Bewegung des Menschen zu Gott und darin – und dies primär und im Vollsinn des Wortes – die Bewegung Gottes zum Menschen.

Es ist im folgenden nun nicht mehr möglich, auf die ganze Systematik von Ebelings relationaler Ontologie einzugehen, zumal wegen deren enormen theologischen Implikationen und Auswirkungen. Es seien hier lediglich noch einige Beobachtungen festgehalten, bei denen wir aber wiederum darauf verzichten müssen, methodisch immer ausdrücklich zwischen philosophischen und theologischen Faktoren zu unterscheiden.

1. In seinem Gegensatz zu einer relationalen Ontologie wird *das metaphysische Denken* jetzt sehr häufig als *Substanzontologie charakterisiert*

¹⁷ Vgl. ebd. 371, 377.

¹⁸ Ebd. 340.

¹⁹ Ebd. 397.

²⁰ M. HEIDEGGER, Identität und Differenz, Pfullingen 1976⁵, 64.

und auch so bezeichnet²¹. Z. B.: Der «Alternative univoken oder analogen Seinsverständnisses in der Substanzontologie» der klassischen Dogmatik lag die Voraussetzung zugrunde, man habe es in bezug auf Gott und die Kreaturen mit separaten Größen zu tun. Als Grundschema hat «ein Vergleichen getrennter Größen, die für sich bestehen», gegolten (I, 220f.). Man war – der Grundfehler der Metaphysik – am welhaft Seienden orientiert. –«Innerhalb der Substanzontologie» war es infolge der Abwertung der Relationalität nicht möglich, zur Sprache zu bringen, daß «das Geschaffensein der Kreatur ... ihr Sein als die bleibend konstitutive Relation zu Gott und Gottes zur Kreatur» bestimmt (I, 221). – «In der scholastischen Ontologie galt bezeichnenderweise die Relation als die schwächste Seinsbestimmung – begreiflich, angesichts des Primats der Substanz» (I, 222)²².

2. *Sein wird konsequent als Zusammensein verstanden* und als solches in der ganzen «Dogmatik des christlichen Glaubens» ständig neu durchreflektiert. «Wird das Zusammensein ... im strikten Sinne relational gefaßt als Zusammensein, dann stellt der Begriff der Substanz eine – in bestimmter Hinsicht selbstverständlich durchaus berechtigte – Abstraktion dar. Der Primat kommt dagegen dem Zusammensein zu. Das hat für das Reden vom Sein Gottes gegenüber der unser Denken bestimmenden Tradition eine geradezu revolutionäre Folge, so schlicht der dabei herausspringende Sachverhalt auch ist und obschon man behaupten könnte, die Intention der klassischen christlichen Gotteslehre ziele gegen den Augenschein bereits ebenfalls dahin. Das Sein Gottes ist nichts Getrenntes neben dem Sein der Welt, sondern ist das Zusammensein Gottes und der Welt, wie ebenso das Sein der Welt nichts Getrenntes, Abgesondertes meint neben dem Sein Gottes, sondern das Zusammensein von Welt und Gott ... Faßt man jedoch das Verständnis von Sein als Zusammensein streng, so bilden Gott und Welt nicht zwei Wirklichkeiten ... Gemäß dem Verständnis von Sein als Zusammensein bilden Gott und Welt eine einzige Wirklichkeit, allerdings eine in sich selbst aufs tiefste und gewichtigste unterschiedene Wirklichkeit» (I, 222f.).

Dieses Verständnis von Sein als Zusammensein entspringt genuin theologischen Einsichten, wird aber verdeutlicht durch reiche phäno-

²¹ Dem Wechsel der Nomenklatur liegt selbstverständlich ein entsprechendes Erkenntnisinteresse zugrunde, das mit Ebelings neuerlicher Beschäftigung mit Luthers Disputatio de homine zusammenhängen dürfte; vgl. unsere oben in Anm. 9 genannte Analyse.

²² Vgl. I, 215, 228f., 231, 348, 360, 370, 399; II, 326, 360; III, 86, 91, 142.

menologische Beobachtungen und ontologische Reflexionen. Die Ontologie der Relation hat ihren Ursprung in der coram-Relation, einer Verflechtung von coram Deo, coram mundo und coram meipso. Dabei bedeutet Sein als Zusammensein gleicherweise Sprachlichsein und Verantwortlichsein (I, 346–355) ²³.

Das Zusammensein als Sprachlichsein bedeutet für die Sprache der Theologie als Explikation des Glaubensgrundes, daß sie auf eine doppelte Weise auf die Zusammenhangsinterpretation zu achten hat: auf den rechten Zusammenhang der dogmatischen Aussagen untereinander und auf deren Zusammenhang mit dem Glaubensgrund. Dabei ist es letztinstanzlich der Glaube, der die theologischen Aussagen über Gott, Welt und Mensch zur rechten Einheit verbindet. Und er kann diese einheitsstiftende Funktion in der Theologie eben deswegen ausüben, weil er selbst ja, an der Basis gleichsam des Glaubensinhaltes, des Geschehen von Einheit ist, eben des Zusammenseins von Gott, Welt und Mensch ²⁴.

3. Durch die Sünde wird das relationale Zusammensein von Gott und Mensch so betroffen, daß zwar das Sein des Menschen bei Gott aufgehoben wird, nicht aber das Sein Gottes beim Menschen. Es ist von einer Verkehrung des Zusammenseins Gottes und des Menschen zu sprechen im folgenden präzisen Sinn: hinsichtlich der «Unaufhebbarkeit des Zusammenhangs Gottes mit der Welt» ist durch die Sünde das Zusammensein Gottes mit dem Menschen gestört, «im Hinblick auf das seitens des Menschen aufgekündigte und durch ihn nicht reparable Zusammensein mit Gott» zerstört (I, 234) ²⁵. Doch um das Gottseins Gottes willen ist unbedingt daran festzuhalten, «daß die Sünde das Zusammensein Gottes mit der Welt und dem Menschen nicht aufhebt» (I, 295). Der Kontext dieses Satzes lautet: «Das Böse am Bösen ist die Sünde. Sie ist die Zerstörung wahren Lebens. Sie ist darum die Zerstörung des Zusammenseins des Menschen mit Gott ... Die zuletzt gebrauchte Wendung ist nicht

²³ Da das Zusammensein als Unterschiedensein im Gegenzug sowohl zum Monismus wie auch zum Dualismus die Grundformel des Lebens ist, überrascht es nicht, mit welch starker Frequenz die Wortverbindungen «Zusammensein Gottes und der Welt», «Zusammensein Gottes und des Menschen» oder ähnlich lautende Verbindungen mit «Zusammensein Gottes» die ganze «Dogmatik des christlichen Glaubens» durchziehen.

²⁴ Vgl. zur Zusammenhangsinterpretation: I, 30, 73, 195, 234, 307; II, 128 f., 288, 312, 327, 329, 390, 403, 526; III, 31, 50, 91, 331, 401, 445 f., 450, 452, 514.

²⁵ Im Hinblick auf den soteriologischen Charakter der Offenbarung formuliert Ebeling: «Das – je in verschiedener Hinsicht – gestörte und zerstörte Zusammensein Gottes und des Menschen wird wieder hergestellt» (I, 252).

umkehrbar in: Zerstörung des Zusammenseins Gottes mit dem Menschen. Das beruht darauf, daß selbst die Sünde Gott nicht aufzuheben vermag. Sonst wäre sie ja nicht mehr Sünde. Das Zusammensein Gottes mit dem Bösen ist deshalb von daher zu bedenken, daß die Sünde das Zusammensein Gottes mit der Welt und dem Menschen nicht aufhebt, im Gegenteil, die Allmacht Gottes sich vollends darin erweist, daß Gott die Sünde aufhebt. Daß er dies nicht auf billige Weise des Bagatellisierens und Vergessens tut, sondern um den Preis des Todes Christi am Kreuz, gibt dem christlichen Glauben die Fähigkeit, dem Zusammensein Gottes und des Bösen in letzte Tiefen hinein standzuhalten» (I, 294f.)²⁶.

Es bestand in früheren Schaffensperioden Ebelings gewiß immer die Gefahr einer Hypostasierung des Existentials des Sünder: der «Sünder» drohte – bei einer entsprechenden Relativierung des *simul iustus et peccator* – zu einem Begriff zu avancieren, der volumnäßig das konkrete Wesen des Menschen abdecken sollte, ähnlich wie zeitweilig in der katholischen Theologie der denkregulative Begriff einer *natura pura* unter der Hand zu einer angeblich adäquaten Bezeichnung eines konkret existierenden Menschen werden konnte. Drohte hier nicht – bei aller Betonung des *sola gratia* – ein Rückfall in die Metaphysik? ²⁷ Vielleicht hatte Heidegger doch etwas Richtiges gesehen: «Die Gewißheit ist als die Selbstsicherung (Sich-selbst-wollen) die *iustitia* als Rechtfertigung des Bezugs zum Seienden und seiner ersten Ursache und damit der Zugehörigkeit in das Seiende. Die *iustificatio* der Reformation und Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit als Wahrheit sind das Selbe»²⁸.

Derartige Anfragen und Behauptungen haben spätestens nach den eben referierten Klarstellungen in Ebelings «Dogmatik des christlichen Glaubens» jegliches Recht verloren. Das Sein Gottes als Zusammensein Gottes mit der Welt und dem Menschen zu verstehen – oder besser, bescheidener: diese Wahrheit im Gebet sich zusprechen zu lassen, sie mit wachem Auge für die Lebensphänomene zu meditieren und sie theologisch dann immer neu durchzubuchstabieren, wie Ebeling es in dem hier angezeigten Werk jetzt tat –, dies hat in der Tat «für das Reden vom Sein Gottes eine geradezu revolutionäre Folge» (I, 222).

²⁶ Zur genaueren Analyse des Verhältnisses von Störung und Zerstörung des Zusammenseins Gottes und des Menschen vgl. bes. I, 224, 252, 292, 370, 374, 391; II, 6, 69, 121, 166, 197, 217, 234.

²⁷ Dies war u. E. bei allem Mangel an Differenzierung die berechtigte Anfrage von R. LORENZ, *Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. Martin Luther und die Grenzen hermeneutischer Theologie* bei Gerhard Ebeling, Gütersloh 1973.

²⁸ M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen (1954) 1967³, Teil I, 77.