

HERBERT SCHLÖGEL

NICHT MORALISCH, SONDERN THEOLOGISCH

Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Schlögel, Herbert:

Nicht moralisch, sondern theologisch: zum Gewissensverständnis
von Gerhard Ebeling / Herbert Schlögel.

– Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1992

(Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie: Theologische Reihe; Bd. 15)
Zugl.: Würzburg, Univ., Habil.-Schr., 1991

ISBN 3-7867-1611-0

NE: Albertus-Magnus-Akademie <Walberberg> : Walberberger Studien
der Albertus-Magnus-Akademie / Theologische Reihe

© 1992 Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Reihengestaltung: Österreicher und Kirsch, Wiesbaden

Satz: Manfred Werkmeister, Mainz

Druck und Bindung: Echter Würzburg
Fränkische Gesellschaftsdruckerei und Verlag GmbH.

ISBN 3-7867-1611-0

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	IX
Abkürzungen	X
Literaturverzeichnis	XI

EINLEITUNG

1. Ökumenischer Ausgangspunkt	1
2. Thema und Autor	4
3. Ziel und Gliederung der Arbeit	8

ERSTER TEIL GEWISSEN BEI GERHARD EBELING

1. Kapitel:

<i>Die beiden Gewissensaufsätze</i>	19
0. Vorbemerkung	19
1. Theologische Erwägungen über das Gewissen (1960)	
Zusammenfassende Darstellung	19
2. Das Gewissen in Luthers Verständnis (1984)	26
2.1 Der theologische Rang des Gewissens bei Luther ..	26
2.2 Präzisierung von Luthers Gewissensverständnis in Abgrenzung gegen die Scholastik	28
2.3 Die aus Luthers Gewissensverständnis erwachsende Gewissensunterrichtung	32
2.3.1 Der zweifache Gebrauch des Gesetzes	34
2.4 Ausblick auf die gegenwärtige theologische Aufgabe	43

2. Kapitel:

<i>Ebelings Gewissensverständnis im Gesamt seiner Theologie</i>	45
1. Wort und Glaube	45
1.1 Gott und Wort	45
1.2 Glaube	49
1.3 Das Ineinander von Leben und Glauben	51
1.4 Glaube und Gewissen	54

1.5	Schrift und Erfahrung	56
2.	Gesetz und Evangelium	61
2.1	Gesetz und Evangelium bei Luther	61
2.2	Gottes Wort als Gesetz und Evangelium	65
2.2.1	Das überlieferte Wort Gottes	65
2.2.2	Das Sein unter dem Gesetz	66
2.2.3	Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ..	71
2.3	Die Unterscheidung am Gewissen	72
2.4	Exkurs: Gewißheit des Gewissens	76
3.	Der Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott	85
3.1	Die coram-Relationen	85
3.1.1	Die coram-Relationen bei Luther	85
3.1.2	Die coram-Relationen in systematischem Zusam- menhang	89
3.1.3	Die Anthropologie der Daseinsmächte	94
3.2	Das Verhältnis von Gewissen und Zeit	97
3.2.1	Die Zeiterfahrung	98
3.2.2	Die Identitätserfahrung	100
3.2.3	Die Gewissenserfahrung	101
3.3	Person und Gewissen	103
3.3.1	Der Heilige Geist und die Personalität des Menschen	103
3.3.2	Zum Personverständnis Ebelings	107
3.3.3	Folgerungen für das Gewissen	114
4.	Theologie und Philosophie	116
4.1	Ebeling in Begegnung und Auseinandersetzung mit Heidegger	117
4.1.1	Theologie und Philosophie – Dogmatisch	118
4.1.2	Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers	123
4.2	Aspekte zu Heideggers Gewissensverständnis	127
4.3	Ebelings Gewissensverständnis in der Sicht einiger Interpretationen	133
4.3.1	Heideggers Hermeneutik bei Ebeling	134
4.3.2	Die Grenze der Heideggerinterpretation für Ebeling	142
5.	Ethik	147
5.1	Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik	147
5.2	Die Evidenz des Ethischen	151
5.3	Die gefährdete, die gelebte und die konkrete Freiheit	159
5.3.1	Die gefährdete Freiheit	159
5.3.2	Die gelebte Freiheit	160
5.3.3	Die konkrete Freiheit	163
5.3.4	Freiheit und Gewissen	165

ZWEITER TEIL
ZUR AUFNAHME DES GEWISSENSBEGRIFFS VON
GERHARD EBELING

3. Kapitel:

<i>Evangelische Ethik</i>	169
1. Die Diskussion Ebeling/Pannenberg	170
1.1 Die Korrelation des Ethischen und des Theologischen	170
1.1.1 Die Mainzer Antrittsvorlesung Pannenbergs (1961) .	170
1.1.2 Die Antwort Ebelings	174
1.1.3 Der Briefwechsel Pannenberg/Ebeling	176
1.2 Gewissen, Selbstbewußtsein, Sinnbewußtsein	184
1.3 Autonome Moral im christlichen Kontext?	192
2. Überblick	197

4. Kapitel:

<i>Katholische Moraltheologie</i>	210
1. Hinweise auf Ebelings Gewissensverständnis	212
2. Bleibende Differenz in der Gnadenlehre?	218
2.1 Aus der Sicht Ebelings	218
2.2 Aus der Sicht gegenwärtiger ökumenischer Bemü- hungen	223

Schlußbetrachtung

Nicht moralisch, sondern theologisch	228
--	-----

PERSONENVERZEICHNIS	237
---------------------------	-----

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung wurde Ende 1990 abgeschlossen. Später erschienene Literatur konnte deshalb nur noch teilweise berücksichtigt werden.

Die Kath.-Theol. Fakultät der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg hat im Sommersemester 1991 die Arbeit als Habilitations-schrift angenommen. Dafür bin ich der Fakultät unter Herrn Dekan Prof. Dr. Dr. K. Wittstadt zu großem Dank verpflichtet!

Ganz besonders danken möchte ich Herrn Prof. Dr. B. Fraling, der von der Themenfindung an das Projekt in jeder Phase hilfreich begleitete und mir darüber hinaus wichtige moraltheologische Überlegungen vermittelte. Weiter danke ich sehr herzlich Herrn Prof. Dr. Dr. A. Ganoczy, der nicht nur bereit war, das Zweitgutachten zu übernehmen, sondern aus seiner dogmatischen und ökumenischen Kenntnis heraus anregende Impulse gab.

Ohne vielfältige Hilfe wäre die Erstellung und Veröffentlichung der Arbeit nicht möglich gewesen.

Daher danke ich: dem Konvent und dem Juniorat der Franziskaner-Minoriten in Würzburg für sehr brüderliche Aufnahme und Gastfreundschaft; Frau U. Lepper und Frau M. Averbeck für die druckfertige Vorlage des Manuskripts; Frau A. Hensmann und Br. Andreas-Pazifikus Alkofer für das Korrekturlesen; meiner Ordensprovinz für die Freistellung zum Studium in Würzburg und zur Aufnahme der Arbeit in die ›Walberberger Studien‹.

P. Candidus Wiedemann OP (1901–1985), der unermüdliche Beichtseelsorger an St. Andreas in Köln, hat mich immer wieder zum Studium ermutigt. Seinem Andenken sei dieses Buch gewidmet.

Köln, St. Andreas, den 22.9.1991

Herbert Schlägel OP

ABKÜRZUNGEN

Bei den Abkürzungen der Werke Ebelings wurden die von Ebeling eingeführten Abkürzungen verwendet. Sie sind entnommen:

- Johannes B. Bauer, Hrsg., *Entwürfe der Theologie*. Graz u.a. 1985. 331.
- Gerhard Ebeling, *Lutherstudien*. Bd. II. *Disputatio de homine*. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40. Tübingen 1989. XIX–XXIII.

Im Literaturverzeichnis wird bei den Werken Ebelings, mit denen das Verzeichnis beginnen wird, die jeweilige Abkürzung am Ende des Titels aufgeführt. Ebeling gebraucht Abkürzungen nicht für einzelne Beiträge, sondern nur für selbstständig erschienene Studien, was die Aufsatzbände einschließt.

Die weiteren Abkürzungen sind entnommen:

- *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, zusammengestellt von Siegfried Schwertner. Berlin–New York 1976.

Darüber hinaus wurden die folgenden Abkürzungen verwendet:

- | | |
|-------|--|
| CGG | F. Böckle u.a., Hrsg., <i>Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek</i> in 30 Teilbänden und 7 Quellenbänden. Freiburg u.a. 1980–1982 (Quellenbände 1983 ff). |
| HCE | A. Hertz u.a., Hrsg., <i>Handbuch der christlichen Ethik</i> . 3 Bde. Freiburg–Gütersloh 1978–1982. |
| HFTh | W. Kern/H.-J. Pottmeyer/M. Seckler, Hrsg., <i>Handbuch der Fundamentaltheologie</i> . 4 Bde. Freiburg u.a. 1985–1988. |
| NHThG | P. Eicher, Hrsg., <i>Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe</i> . 4 Bde. München 1984/1985. |

LITERATURVERZEICHNIS

A. WERKE VON GERHARD EBELING

Eine ausführliche Bibliographie hat Wilfred Werbeck bis 1982 einschließlich zusammengestellt in:

- Eberhard Jüngel, Johannes Wallmann, Wilfred Werbeck, Hrsg., Verifikationen. FS für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag. Tübingen 1982. 523–540.

In das Literaturverzeichnis dieser Untersuchung sind nur die Beiträge Ebelings aufgenommen worden, die in der Arbeit berücksichtigt wurden. Beiträge, die später in Aufsatzsammlungen erschienen sind, werden nicht gesondert aufgeführt. Die Ausnahme bilden wegen ihrer zentralen Bedeutung für das Thema die beiden Gewissensaufsätze.

Die Reihenfolge der Titel richtet sich nach dem Ersterscheinungsdatum.

- Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. München 1942; Tübingen (um ein Nachwort erweitert) ³1991.
- Hermeneutik, in: RGG 3 ³(1959) 242–262.
- Das Wesen des christlichen Glaubens. Tübingen 1959. Gütersloh (GTB 8) ⁵1985.
- Luther. II. Theologie, in: RGG 4 ³(1960) 495–520.
- Wort und Glaube. Tübingen 1960. ³1967 (*WG I*).
- Theologische Erwägungen über das Gewissen. Walter Gut zum 75. Geburtstag, in: WG I 429–446; abgedruckt in: J. Blühdorn, Hrsg., Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt 1976. 142–161.
- Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann. Tübingen 1962.
- Theologie und Philosophie. I. Problemstrukturen. II. Historisch. III. Dogmatisch, in: RGG 6 ³(1962) 782–830.
- Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater. Tübingen 1963.
- Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964. (UTB 1090) ⁴1981.
- Wort Gottes und Traditionen. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen. Göttingen 1964. ²1966 (*WGT*).
- Psalmenmeditationen. Tübingen 1968.
- Wort und Glaube. Bd. II. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen 1969 (*WG II*).

- Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: ZThK 67 (1970) 479–524.
- Einführung in theologische Sprachlehre. Tübingen 1971.
- Lutherstudien. Bd I. Tübingen 1971 (*LuSt I*).
- Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts »Traktat über kritische Vernunft«. Tübingen 1973.
- Die zehn Gebote in Predigten ausgelegt. Tübingen 1973.
- Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung. Tübingen (UTB 446) 1975. Nachdruck 1977 (*Stud*).
- Antwort an Wolfgang Huber, in: WPKG 64 (1975) 248–251.
- Wort und Glaube. Bd. III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie. Tübingen 1975 (*WG III*).
- Evangelium und Religion, in: ZThK 73 (1976) 241–258.
- Der Lebensbezug des Glaubens. Über die verworrene Lage der Theologie, in: EK 9 (1976) 517–522.
- Lutherstudien. Bd. II. *Disputatio de homine*. 1. Teil. Text und Traditionshintergrund. Tübingen 1977 (*LuSt II/1*).
- Zur gegenwärtigen Lage der Theologie im Hinblick auf ihre Partizipation an den Geisteswissenschaften, in: H. Flashar u.a., Hrsg., Geisteswissenschaft als Aufgabe. Kulturpolitische Perspektiven und Aspekte. Berlin New York 1978. 99–112.
- Gespräch mit Gerhard Ebeling, in: R. Mengus, Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer mit E. Bethge, G. Ebeling, H. Gollwitzer und W.A. Visser't Hooft. München 1978. 66–82.
- Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. I. Prolegomena. Erster Teil. Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt. Tübingen 1979. ²1982. ³1987. (*D I*).
- Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. II. Zweiter Teil. Der Glaube an Gott den Versöhnner der Welt. Tübingen 1979. ²1982 (*D II*).
- Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. III. Dritter Teil. Der Glaube an Gott den Vollender der Welt. Tübingen 1979. ²1982 (*D III*).
- Dogmatik und Exegese, in: ZThK 77 (1980) 269–286.
- Zu meiner »Dogmatik des christlichen Glaubens«, in: ThLZ 105 (1980) 721–733.
- Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief. Tübingen 1981 (*WdE*).
- Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ZEE 26 (1982) 10–18.
- Lutherstudien. Bd. II. *Disputatio de homine*. Zweiter Teil. Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1–19. Tübingen 1982 (*LuSt II/2*).
- Umgang mit Luther. Tübingen 1983 (*Uml*).
- Martin Luthers Weg und Wort. Frankfurt (it 439) 1983.

- Leitsätze zu: Das Gewissen in Luthers Verständnis, in: Was ist das: Gewissen? Zwei Beiträge von G. Ebeling und T. Koch. Hannover (EKD-Texte 8) 1984. 2–11.
- Lutherstudien. Bd. III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen Wirkungsgeschichtliches. Tübingen 1985. (*LuSt III*).
- Das Gewissen in Luthers Verständnis. Leitsätze, in: *LuSt III* 108–125.
- Theologie in den Gegensätzen des Lebens, in: J.B. Bauer, Hrsg., Entwürfe der Theologie. Graz u.a. 1985. 71–93 u. 331.
- Die theologische Verantwortung und ihre institutionelle Wahrnehmung, in: *ZEvKR* 31 (1986) 1–26.
- Über die Reformation hinaus? Zur Lutherkritik Karl Barths, in: *ZThK* Beiheft 6. 1986. 33–75.
- Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode, in: *ZThK* 84 (1987) 162–194.
- Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, in: *ZThK* 85 (1988) 219–258.
- Lutherstudien. Bd. II. Disputatio de homine. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40. Tübingen 1989 (*LuSt II/3*).
- Heiliger Geist und Zeitgeist. Identität und Wandel in der Kirchengeschichte, in: *ZThK* 87 (1990) 185–205.

B. SEKUNDÄRLITERATUR

- Anzenbacher, A., Was ist Ethik? Eine fundamentalethische Skizze. Düsseldorf 1987.
- Auer, A., Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz, in: J. Blüh-dorn, Hrsg., Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt 1976. 74–91 (Erstveröffentlichung 1962).
- Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971. Zweite, um einen Nachtrag erweiterte Auflage 1984.
 - Was ist das eigentlich – das Gewissen?, in: *KatBl* 104 (1979) 595–603.
 - Das Gewissen – Chance der Person, in: A. Schavan/B. Welte, Hrsg., Person und Verantwortung. Düsseldorf 1980. 26–43.
- Barth, H.-M., Gesetz und Evangelium I, in: *TRE* 13 (1984) 126–142.
- Die ekklesiologische Dimension der Ethik, in: *KuD* 34 (1988) 42–59.
- Bayer, O., Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik. Gütersloh (GTB 379) 1980.
- Bayer, O. u.a., Zwei Kirchen – eine Moral? Regensburg 1986.
- Beinert, W., Der theologische Grundansatz Luthers, in: H. Bungert, Hrsg.,

- Martin Luther. Eine Spiritualität und ihre Folgen. Regensburg 1983. 9–28.
- Beinert, W., Hrsg., Lexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg u.a. 1987.
- Birkner, H.-J., Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: HCE 1 (1978) 281–296.
- Blühdorn, J., Hrsg., Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt 1976.
- Blühdorn, J.-G., Gewissen I. Philosophisch, in: TRE 13 (1984) 192–213.
- Bodenstein, D., Die Einheit des Gewissens. Zum Verhältnis von theologischem, philosophischem und psychologischem Gewissensbegriff. Diss. Evang.-theol. Fak. Wien 1983.
- Böckle, F., Fundamentalmoral. München 1977.
- Normen und Gewissen, in: StZ 111 (1986) 291–302.
 - Was bedeutet »Natur« in der Moraltheologie, in: Ders., Hrsg., Der umstrittene Naturbegriff. Person Natur Sexualität in der kirchlichen Morallehre. Düsseldorf 1987. 45–68.
 - Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen, in: StZ 115 (1990) 3–16.
- Breuning, W., Gott/Trinität. B. Theologisch, in: NHTG 2 (1984) 133–149.
- Die Propriumsfrage im Feld der Begegnung von Moraltheologie und Dogmatik, in: G.W. Hunold/W. Korff, Hrsg., Die Welt für morgen. Ethische Anforderungen im Anspruch der Zukunft. F. Böckle zum 65. Geburtstag zugeeignet. München 1986. 344–355.
 - Analogie, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (1987) 14–16.
 - Personalität in Gott/Personen in Gott, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (1987) 414/415.
- Bujo, B., Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare. Paderborn u.a. 1979.
- Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin. Paderborn u.a. 1984.
- Bussmann, L., Der Gewissensbegriff bei Martin Heidegger und Karl Jaspers. Diss. phil. Würzburg 1951.
- Calvin, J., Unterricht in den Religionen. Institutio Christianae Religiosis. Nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. v. O. Weber. Neukirchen-Vluyn. 2. durchgesehene Aufl. 1963.
- Condrau, G./Böckle, F., Schuld und Sünde, in: CGG 12 (1981) 91–135.
- Condrau, G., Angst und Schuld im Blick auf das Gewissen, in: Lebendige Katechese 7 (1985) 134–141.
- Congar, Y., Der Heilige Geist. Freiburg u.a. 1981.

- Dalferth, I.U./Jüngel, E., Person und Gottebenbildlichkeit, in: CGG 24 (1981) 57–99.
- Dautzenberg, G., Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik, in: J. Gründel, Hrsg., *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?* Düsseldorf 1990. 10–33.
- Demmer, K., Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. Freiburg 1985.
- Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs. Freiburg 1987.
 - Moraltheologische Methodenlehre. Freiburg 1989.
 - Gottes Gaben – Unsere Aufgabe. Überlegungen zur Erklärung von Stuttgart, in: Cath 43 (1989) 248–267.
 - Natur und Person. Brennpunkte gegenwärtiger moraltheologischer Auseinandersetzung, in: B. Fraling, Hrsg., *Natur im ethischen Argument*. Freiburg 1990. 55–86.
 - Wahrheit oder Freiheit? Gewissensfreiheit – ein Prüfstein der Wahrhaftigkeit, in: U. Struppe u. J. Weismayer, Hrsg., *Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil*. Innsbruck–Wien 1991. 55–76.
- Deutsche Bischofskonferenz, Hrsg., *Katholischer Erwachsenenkatechismus*. Kevelaer u.a. 1985.
- Dirscherl, E., *Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*. Würzburg 1989.
- ten Doornkaat, H., Zum Verstehen des Ethischen, in: H.F. Geisser/W. Mostert, Hrsg., *Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings*. Zürich 1983. 169–177.
- Eckstein, H.-J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ›Gewissensbegriff. Tübingen (WUNT 2. Reihe 10) 1983.
- Eid, V., Aspekte der Gewissensbildung, in: *Erwachsenenbildung* 25 (1979) 87–97.
- Das Gewissen wecken. Zu einer anregenden Studie, in: *Christ in der Gegenwart* 40 (1988) 168.
- Ernst, St., Rez.: W. Schillak, *Gewissen und Identität*, in: ThRv 84 (1988) 327–330.
- Ernst, W., Gewissen in katholischer Sicht, in: IKaZ 11 (1982) 153–171.
- Moraltheologie, in: StL 3 (1987) 1227–1232.
- Ernst, W., Hrsg., *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*. Würzburg 1989.
- Eser, A., u.a., Hrsg., *Lexikon Medizin Ethik Recht*. Freiburg/Brsg. u.a. 1989.
- Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr, Hrsg., *Gewissen im Dialog*. Gütersloh (GTB 367) 1980.

- Fraling, B., Grundwerte im ökumenischen Dialog, in: Cath 34 (1980) 260–278.
- Gemeinsame ethische Probleme, in: H.J. Urban/H. Wagner, Hrsg., Handbuch der Ökumenik III/1. Paderborn 1987. 179–194.
 - Ethische Fragen, in: H.J. Urban/H. Wagner, Hrsg., Handbuch der Ökumenik III/2. Paderborn 1987. 199–215.
 - Schöpfungsgedanke und Grundlegung des Ethos. Zum Gespräch zwischen Dogmatik und Ethik, in: Th. Franke u.a., Hrsg., *Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe*. FS A. Ganoczy zum 60. Geburtstag. Würzburg 1988. 233–246.
 - Das kirchliche Lehramt aus der Sicht der katholischen Moraltheologie, in: US 44 (1989) 72–90.
- Fraling, B., Hrsg., Natur im ethischen Argument. Freiburg 1990.
- Frey, Ch., Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von M. Hoffmann. Gütersloh (GTB 1424) 1989.
- Theologische Ethik. Neunkirchen-Vluyn 1990.
- Fritzsche, H.-G., Rez.: Y. Spiegel, Hinwegzunehmen die Last der Beladenen, in: ThLZ 105 (1980) 772–775.
- Fuchs, J., Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. II: Ethische Konkretisierungen. Freiburg 1989.
- Fuchs, J., Hrsg., Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? Düsseldorf 1979.
- Furger, F., Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte. Luzern 1965.
- Autonom und christlich? Das II. Vatikanische Konzil als Auslöser einer latenten Debatte, in: StMor 24 (1986).71–92.
 - Das Gewissen, in: Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen (1986) 145–149.
 - Gewissen, Gewissensfreiheit. II. Theologie, in: StL 2 ⁷(1986) 1053–1056.
 - Gewissen/Gewissensbildung, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität (1988) 520–522.
 - Staatslexika in neuer Bearbeitung, in: ThRv 84 (1988) 265–270.
 - Einführung in die Moraltheologie. Darmstadt 1988.
- Ganoczy, A., Der Heilige Geist als Kraft und Person, in: H. Bürkle/G. Becker, Hrsg., *Communicatio fidei*. FS E. Biser. Regensburg 1983. 111–123.
- Schöpfung, in: NHThG 4 (1985) 113–122.
 - Schöpfungstheologie heute. Skizze eines Versuchs, in: ThLZ 111 (1986) 516–570.
 - Schöpfungslehre. Düsseldorf ²1987.

- Thesen zu einem christologischen Schöpfungsverständnis, in: J. Schreiner/K. Wittstadt, Hrsg., *Communio Sanctorum. Einheit der Christenheit – Einheit der Kirche*. FS Bischof Scheele. Würzburg 1988. 249–269.
 - Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre. Düsseldorf 1989.
 - Von der Gottesgerechtigkeit zur rechten Mitgeschöpflichkeit heute. Rechtfertigung und Gerechtigkeit in der Sicht einer römisch-katholischen Theologie, in: *JEB XXXIII* (1990) 25–40.
 - Autorität und Gewissen im Zeitalter der Reformation, in: Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge Nr. 85. Mainz 1991. 43–81. Geisser, H.F./Mostert, W., Hrsg., *Wirkungen hermeneutischer Theologie*. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings. Zürich 1983.
- Gelder, K., *Zum Zusammenhang von Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens« im Kontext der gegenwärtigen evangelisch-theologischen Diskussion*. Diss. Erlangen 1989.
- Gethmann, C.F., *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, in: A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler, Hrsg., *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt 1988. 140–176.
- Gethmann-Siefert, A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. Freiburg/München 1975.
- Heidegger, in: *TRE* 14 (1986) 562–574.
- Gethmann-Siefert, A./Pöggeler, O., Hrsg., *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt (stw 694) 1988.
- Gillen, E., *Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie*. Würzburg 1989.
- Golser, K., *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren Moraltheologie*. Wien 1975.
- La coscienza, concetto chiave di una pastorale della misericordia, in: M. Nalepa/T. Kennedy, Hrsg., *La coscienza morale oggi*. Rom 1987. 553–573.
 - Das Gewissen als »verborgene Mitte im Menschen«, in: W. Ernst, Hrsg., *Grundlagen und Probleme heutiger Moraltheologie*. Würzburg 1989. 113–137.
 - Gewissen, in: *Neues Lexikon der christlichen Moral* (1990) 278–286.
- Greiner, S., *Die Theologie Wolfhart Pannenbergs*. Würzburg 1988.
- Greshake, G., *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*. Freiburg u.a. 1986.

- Gründel, J., Christliche Ethik, in: P. Fiedler u.a., Hrsg., Studientexte Funkkolleg Religion. Weinheim u.a. 1985. 376–391.
- Zwei Kirchen – eine Moral? Akzentsetzungen katholischer Moral und ihre Auswirkungen auf das sittliche Verhalten, in: O. Bayer u.a., Zwei Kirchen – eine Moral? Regensburg 1986. 77–103.
- Gründel, J., Hrsg., Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Düsseldorf 1990.
- Häring, B., Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. I. Das Fundament aus Schrift und Tradition. Freiburg u.a. 1979.
- Härle, W., Gewissen, in: EStL I³(1987) 1144–1150.
- Halter, H., »Kirchliche Lehre und Ethik«, in: SKZ 157 (1989) 506–513.
- Hamm, B., Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre, in: ZThK 83 (1986) 1–38.
- Hasenstab, R., Konfessionelle Differenzpunkte und Proprien beim Weltethos, in: B. Kresing, Hrsg., Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora. Paderborn 1984. 106–129.
- Heidegger, M., Sein und Zeit. Fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen 1984 (Erstveröffentlichung 1927).
- Heimbach-Steins, M., Hrsg., Naturrecht im ethischen Diskurs. Münster 1990.
- Heimbrock, H.-G., Gewissen V. Praktisch-theologisch, in: TRE 13 (1984) 234–241.
- Hertz, A., Glaube und Gewissen, in: HCE 3 (1982) 43–66.
- Hilberath, B.J., Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxeum«. Innsbruck–Wien 1986.
- Hilpert, K., Das Gewissen in der informierten Gesellschaft. Ein Kongreß von Moraltheologen und Sozialetikern, in: HerKorr 35 (1981) 639–644.
- Gewissen in neueren kirchlichen Verlautbarungen, in: Lebendige Katechese 7 (1985) 158–163.
- Höver, G., Ethik. VI. Christlich; VIII. Autonomie und Theonomie, in: Lexikon der Religionen (1987) 163–165; 167–168.
- Religionsfreiheit, in: Lexikon der Religionen (1987) 536–539.
 - Gewissen – ein Gedankending oder sittliche Instanz?, in: Renovatio 45 (1989) 76–87.
 - Wieviel Kirche braucht unsere Moral? Das Lehramt, die Theologen und das Gewissen des einzelnen, in: M. Lohmann, Hrsg., Christliche Perspektiven. Bestandsaufnahme für eine Kirche von morgen. Paderborn u.a. 1990. 29–46.

- Holzapfel, C., Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen. Frankfurt 1987.
- Honecker, M., Erfahrung und Entscheidung. Zur Begründung einer theologischen Ethik. Gerhard Ebeling in dankbarer Verbundenheit zum 65. Geburtstag, in: ZThK 73 (1978) 485–502.
- Der Streit um die autonome Moral. Ein katholischer Disput, der auch Protestanten angeht, in: LM 18 (1979) 151–154.
 - Vernunft, Gewissen, Glaube. Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik, in: ZThK 77 (1980) 325–344; (auch in: H.G. Ulrich, Hrsg., Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben. München 1990. 124–143).
 - »Mein Gewissen« und das Recht der anderen. Von der Fragwürdigkeit des Gewissens, in: Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr, Hrsg., Gewissen im Dialog (GTB 367) 1980. 44–63.
 - Zur theologischen Deutung des Gewissens. Ebd. 64–88.
 - Tendenzen und Themen der Ethik, in: ThR 47 (1982) 1–72. 48 (1983) 349–382.
 - Die Weltverantwortung des Glaubens. Zur ethisch-politischen Dimension der Theologie Martin Luthers, in: K. Lehmann, Hrsg., Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten. München Zürich 1982. 71–93.
 - Die Hoffnung des Glaubens und die Verantwortung der Welt. Überlegungen zum Verhältnis von Eschatologie und Ethik, in: E. Jüngel u.a., Hrsg., Verifikationen. FS G. Ebeling. Tübingen 1982. 363–384.
 - »Kirchen, die sich gegenseitig blockieren, erreichen gar nichts«. Interview in: HerKorr 41 (1987) 20–25.
 - Kirche VIII. Ethisch, in: TRE 18 (1989) 317–334.
 - Kirche und Welt, in: TRE 18 (1989) 405–421.
 - Rechtfertigung und Gerechtigkeit in der Perspektive evangelischer Theologie, in: JEB XXXIII (1990) 41–60.
 - Einführung in die Theologische Ethik. Grundlage und Grundbegriffe. Berlin/New York 1990.
- Honnefelder, L., Praktische Vernunft und Gewissen, in: HCE 3 (1982) 19–42.
- Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken, in: M. Heimbach-Steins, Hrsg., Naturrecht im ethischen Diskurs. Münster 1990. 1–27.
- Horstmann, J., Gewissen. Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes. Katholische Akademie Schwerte 1983.
- Huber, W., Gegenwärtige Verantwortung und geschichtliche Begründung. Gerhard Ebelings Versuch der Verbindung von historischer und systematischer Theologie, in: WPKG 63 (1974) 392–410.

- Überlegungen zu Gerhard Ebelings Widerspruch, in: WPKG 64 (1975) 251–255.
- Gewissen. 2. Theologisch, in: EKL 2³(1989) 176–181.
- Hünermann, P., Hrsg., Lehramt und Sexualmoral. Düsseldorf 1990.
- Jäger, A., Gott. Nochmals Martin Heidegger. Tübingen 1978.
- Jüngel, E., Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannie der Werte«, in: S. Schelz, Hrsg., Die Tyrannie der Werte. Hamburg 1979. 47–75.
- Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang, in: ZThK 86 (1989) 204–235.
- Jüngel, E. u.a., Hrsg., Verifikationen. FS G. Ebeling zum 70. Geburtstag. Tübingen 1982.
- Jung, M., Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers, in: ThPh 61 (1986) 404–413.
- Just, W.-D., Ebeling contra Albert – Albert contra Ebeling. Bemerkungen zu einer verunglückten und dennoch wichtigen Diskussion, in: ZEE 18 (1974) 321–340.
- Kasper, W., Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982.
- Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Zum Entwurf eines neuen Erwachsenenkatechismus, in: IKAZ 13 (1984) 255–271.
- Theologie und Kirche. Mainz 1987.
- Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in: HFT 4 (1988) 242–278.
- Religionsfreiheit. Katholische Kirche, in: StL 4⁷(1988) 825–827.
- Wahrheit und Freiheit. Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils. Heidelberg (SHAW 1988,4) 1988.
- Kern, W., Person. I. Philosophisch und theologisch, in: StL 4⁷(1988) 330–335.
- Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt, in: HFT 4 (1988) 278–314.
- Kerstiens, L., Das Gewissen wecken. Gewissen und Gewissensbildung im Ausgang des 20. Jahrhunderts. Bad Heilbrunn 1987.
- Kertelge, K., Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief, in: H. Merklein, Hrsg., Neues Testament und Ethik. Freiburg 1989. 326–337.
- Kirchenkanzlei der EKD, Hrsg., Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh *1982.
- Was ist das: Gewissen? Zwei Beiträge von Gerhard Ebeling und Traugott Koch. Hannover (EKD Texte 8) 1984.
- Klauck, H.-J., Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief. Münster (NTA 15) 1981.

- Knauer, P., Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht. Frankfurt (FThS 3) 1969.
- Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Graz u.a. 1978. Bamberg 1986.
 - »Natürliche Gotteserkenntnis?«, in: E. Jüngel u.a., Hrsg., Verifikationen. Tübingen 1982. 275–294.
 - Zu Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens«. »Fundamentalunterscheidung« und »Lebensbezug« als theologische Grundkategorie, in: ThPh 59 (1984) 393–413.
 - Die Korrelation von Glaubensgegenstand und Glaubensakt, in: Cath 44 (1990) 49–63.
- Koch, T., Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik, in: ZEE (1985) 306–332.
- Korff, W., Norm und Gewissensfreiheit, in: Ders., Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik. München Zürich 1985. 79–94.
- »Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie«. Thomas von Aquin und die Neuzeit, in: W. Ernst, Hrsg., Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. Würzburg 1989. 41–60.
- Kramer, H., Sittlich kompetente Person in moderner Welt, in: B. Fraling/R. Hasenstab, Hrsg., Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. G. Teichtweier zum siebzigsten Geburtstag. Würzburg 1983.
- Kraus, G., Gesetz und Evangelium, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (1987) 186–191.
- Gnade, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (1987) 201–209.
- Kreck, W., Grundfragen christlicher Ethik. München 1990.
- Kreiml, J., Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von ›Sein und Zeit‹ mit dem ›Brief über den Humanismus‹. Regensburg 1987.
- Kress, H., Individualität und Gewissen. Ethische Gegenwartsfragen in der Perspektive des protestantischen Gewissensbegriffs, in: PTh 80 (1991) 86–103.
- Krüger, F., Gewissen III. Mittelalter und Reformationszeit, in: TRE 13' (1984) 219–225.
- Kuhn, H., Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens. Tübingen 1954; (auszugsweise auch in: J. Blühdorn, Hrsg., Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt 1976. 162–186).
- Langemeyer, G., Gewissen, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (1987) 191–192.
- Mensch, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (1987) 366–368.
- Laun, A., Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse. Innsbruck–Wien 1984.

- Lehmann, K., Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: O. Pöggeler, Hrsg., Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Köln Berlin 1969. 140–167.
- Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre, in: W. Kasper, Hrsg., Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie. Freiburg u.a. 1979. 181–204.
 - Grundwerte, in: StL 2⁷(1986) 1131–1137.
- Lehmann, K./Pannenberg, W., Hrsg. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Freiburg/Göttingen 1986. ²1987.
- Lehmann, K., Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung. Freiburg/Göttingen 1989.
- Ist der »Schritt zurück« ein ökumenischer Fortschritt? Einführung in die Methodik und Hermeneutik der Untersuchung. Ebd. 32–58.
- Lohse, B., Gewissen und Autorität bei Luther, in: KuD 20 (1974) 1–22.
- Lohse, E., Theologische Ethik des Neuen Testaments. Stuttgart u.a. 1988.
- Die Berufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik, in: H. Merklein, Hrsg., Neues Testament und Ethik. Freiburg u.a. 1989, 207–219.
- Lorenz, R., Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. Martin Luther und die Grenzen hermeneutischer Theologie bei Gerhard Ebeling. Gütersloh 1973.
- Lotz, J.B., Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. Freiburg u.a. 1979.
- Maurer, C., σύνοδα, συνείδησις, in: ThWNT 7 (1964) 897–918.
- Meckenstock, G., Protestantisches Gewissen? Grundlinien zur Bestimmung eines schwierigen Begriff, in: NZSTh 30 (1988) 179–190.
- Mengus, R., Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer, Gerhard Ebeling, Helmut Gollwitzer und Wilhelm A. Visser't Hooft. München 1978.
- Merklein, H., Hrsg., Neues Testament und Ethik. Für R. Schnackenburg. Freiburg u.a. 1989.
- Merks, K.-W., Naturrecht als Personrecht? Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, in: M. Heimbach-Steins, Hrsg., Naturrecht im ethischen Diskurs. Münster 1990. 28–46.
- Meyer, H. u.a., Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931–1982. Paderborn/Frankfurt 1983.
- Mieth, D., Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, in: Orien. 40 (1976) 31–34.

- Die Welterfahrung des einzelnen Christen, in: HCE 1 (1978) 217–236.
 - Gewissen, in: CGG 12 (1981) 137–184.
 - Gewissen/Verantwortung, in: NHThG 2 (1984) 80–90.
 - Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf. Düsseldorf 1984.
 - Erfahrung als Quelle einer Tugendethik – bezogen auf das ärztlich-therapeutische Handeln, in: Moraltheologisches Jahrbuch 1 (1989) 175–201.
 - Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche. Mainz 1990.
- Mokrosch, R., Rez.: R. Lorenz, Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus, in: ZKG 85 (1974) 430–433.
- Das religiöse Gewissen. Historische und sozialempirische Untersuchungen zum Problem einer (nach)reformatorischen, religiösen Gewissensbildung bei 15- bis 19-Jährigen. Stuttgart u.a. (Wk 637) 1979.
 - Gewissen, in: TRT 2 (1983) 193–197.
 - Von der Stimme Gottes zur Stimme des Über-Ichs – Wandlungen im Gewissensverständnis der Neuzeit, in: J. Horstmann, Hrsg., Gewissen. Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes. Schwerte 1983. 1–33.
- Mostert, W., Gerhard Ebeling (*1912) »Theologie in den Gegensätzen des Lebens«, in: S. Leimgruber u. M. Schoch, Hrsg., Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert. Basel u.a. 1990. 388–406.
- Mühlen, K.-H., Rez.: R. Lorenz, Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus, in: ARG Literaturbericht 3 (1974) 22.
- Müller, G.L., Hebt das Sola-Fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf? Eine Rückfrage bei Thomas von Aquin, in: Cath 40 (1986) 59–96.
- Pannenbergs Entwurf einer systematischen Theologie, in: ThRv 86 (1990) 1–8.
- Müller, St. E., Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugentalter. Eine moralanthropologische Studie. Mainz 1984.
- Nethöfel, W., Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen. Göttingen 1987.
- Neuer, W., Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter. Eine Untersuchung zur Grundlegung christlicher Ethik. Gießen 1986.
- Pannenberg, W., Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1977; (darin: Die Krise des Ethischen und die Theologie, zuerst in: ThLZ 87 (1962) 7–16 u. Antwort an Gerhard Ebeling, zuerst in: ZThK 70 (1973) 448–462).
- Grundfragen systematischer Theologie. II. Göttingen 1980.
 - Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983.

- Religion und Ethik, in: O. Schatz/ H. Spatzenberger, Hrsg., Wovon werden wir morgen geistig leben? Salzburg 1986. 109–121.
 - Systematische Theologie. Bd. 1. Göttingen 1988.
 - Luther, in: H. Häring/K.-J. Kuschel, Hrsg., Gegenentwürfe. München 1988. 143–155.
 - Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort, in: ZThK 86 (1989) 355–370.
 - Können die gegenseitigen Verwerfungen zwischen den Reformationskirchen und Rom aufgehoben werden?, in: K. Lehmann, Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Freiburg/Göttingen 1989. 17–31.
- Pannenberg, W., Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt. Freiburg/Göttingen 1989.
- Pesch. O.H., Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematischen Dialogs. Mainz 1967.
21985.
- Das Gesetz. Kommentar zu STh I-II 90–105. Heidelberg–Graz (DThA Bd. 13) 1977.
 - Gesetz und Gnade, in: CGG 13 (1981) 5–77.
 - Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologen, in: E. Jüngel u.a., Hrsg., Verifikationen. FS G. Ebeling. Tübingen 1982. 317–340 (auch in: Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien. Mainz 1987. 340–361).
 - Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie. Freiburg u.a. 1983.
 - Hinführung zu Luther. Mainz 21983.
 - Evangelium/Gesetz, in: NHThG 1 (1984) 317–332.
 - Luthers Verständnis vom Menschen. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling über seinen Kommentar zu Luthers »Disputatio de homine«, in: P. Manns, Hrsg., Martin Luther, ›Reformator‹ und ›Vater im Glauben‹. Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Stuttgart 1985. 238–261.
 - Kontroverstheologische Ethik? Überlegungen zur Zukunft der Ökumene im Blick auf kirchliche Stellungnahmen zu ethischen Fragen, in: O. Bayer u.a., Zwei Kirchen – eine Moral? Regensburg 1986. 235–273.
 - Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Mainz 1988.
 - Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: HFTh 4 (1988) 27–50.
 - Die Canones des Trierer Rechtfertigungsdekretes: Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?, in: K. Lehmann, Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Freiburg/Göttingen 1989. 243–282.
- Peters, A., Karl Barth oder Martin Luther? Gerhard Ebeling hat ihr Ver-

- hältnis gründlich untersucht, in: LM 25 (1986) 232–234. 270–275.
- Piegsa, J., Lehramt – Gehorsam – Gewissen, in: Forum Katholische Theologie 5 (1989) 162–174.
- Pöggeler, O., Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963. Zweite, um ein Nachwort erweiterte Auflage 1983.
- Heidegger und die hermeneutische Theologie, in: E. Jüngel u.a., Hrsg., Verifikationen. Tübingen 1982. 475–498.
- Pröpper, Th., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München 1985. 2. wesentlich erweiterte Auflage 1988.
- Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung. Zur Problematik der transzental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens, in: ThQ 168 (1988) 193–214.
- Rahner, K., Vom Gewissen, in: Schriften zur Theologie XVI (1984) 11–25.
- Raske, M., Sakrament, Glaube, Liebe. Gerhard Ebelings Sakramentsverständnis – eine Herausforderung an die katholische Theologie. Essen 1973.
- Ratschow, C.H., Trutz Rendtorffs ethische Theorie, in: ThR 49 (1984) 57–81.
- Ratzinger, J., Das Gewissen in der Zeit. Ein Vortrag vor der Reinhold-Schneider-Gesellschaft, in: Ders., Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987. 153–164.
- Reiner, H., Gewissen, in: HWP 3 (1974) 574–592.
- Reiter, J., Die Frage nach dem Gewissen, in: W. Seidel, Hrsg., Befreiende Moral. Handeln aus christlicher Verantwortung. Würzburg 1991. 11–31.
- Rendtorff, T., Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. I. Stuttgart u.a. 1980. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage 1990.
- Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie, in: ZEE 26 (1982) 19–28.
 - Ethik der Neuzeit, in: TRE 10 (1982) 481–517.
- Rhonheimer, M., Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. Innsbruck–Wien 1987.
- Riedl, A., Lehramt, in: Neues Lexikon der christlichen Moral (1990) 424–429.
- Rief, J., Synderesis, in: LThK 9²(1964) 1225–1226.
- Der Mensch und sein Gewissen, in: J. Auer u.a., Hrsg., Gottesherrschaft – Weltherrschaft. FS Bischof Graber. Regensburg 1980. 89–100.
 - Elemente einer Gewissensbildung, in: Forum Katholische Theologie 1 (1985) 286–303.

- Logos und Ethos. Zur wissenschaftlichen Gestaltung der Moraltheologie, in: A. Ziegenaus u.a., Hrsg., *Veritati Catholicae. FS L. Scheffczyk*. Aschaffenburg 1985. 89–113.
- Ringleben, J., Gewissen und Gott. Das Gewissen in evangelisch-theologischer Sicht. Vortrag gehalten auf dem Internationalen Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker 1981 (unveröff. Manuskript).
- Römel, J., Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H.U. v. Balthasar. Innsbruck–Wien 1988.
- Rotter, H., Wort Gottes und Stimme des Gewissens, in: ZKTh 102 (1980) 1–13.
- Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral. Innsbruck–Wien 1983.
- Glaube und Gewissen, in: Lebendige Katechese 7 (1985) 112–116.
- Das personale Denken in der Moraltheologie, in: StZ 113 (1988) 518–529.
- Rotter, H./Virt, G., Hrsg., Neues Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck–Wien 1990.
- Ruokanen, M., Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling. Helsinki 1982.
- Das Problem der Gnadenlehre in der Dogmatik Gerhard Ebelings, in: KuD 35 (1989) 2–22.
- Sauter, G., Gewissensverantwortung und das Wirken des Heiligen Geistes. Wilhelm Breuning, dem Bonner Kollegen und Partner ökumenischer Gespräche zum 65. Geburtstag, in: Lebendige Katechese 7 (1985) 101–106.
- Schaeffler, R., Heidegger und die Theologie, in: A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler, Hrsg., Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt 1988. 286–309.
- Schavan, A., Person und Gewissen. Studien zu Voraussetzungen, Notwendigkeit und Erfordernissen heutiger Gewissensbildung. Frankfurt 1980.
- Die Sensibilisierung des Gewissens als erzieherische Aufgabe, in: A. Schavan/B. Welte, Hrsg., Person und Verantwortung. Zur Bedeutung und Begründung von Personalität. Düsseldorf 1980. 145–168.
- Schillak, W., Gewissen und Identität. Versuch eines theologisch-psychanalytischen Dialogs über Relationen und Strukturen individueller Gewissenstätigkeit. Frankfurt u.a. 1986.
- Schlögel, H., »Der Mensch ist Gewissen ...« Überlegungen zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling, in: Cath 43 (1989) 79–94.
- Schmitz, Ph., Das Gewissen. Gefährdete sittliche Instanz, in: StZ 104 (1979) 665–676.

- Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie. Würzburg 1980.
- Schnackenburg, R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 1: Von Jesus zur Urkirche. Freiburg u.a. 1986.
- Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 2: Die urchristlichen Verkündiger. Freiburg u.a. 1988.
- Schockenhoff, E., Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin. Mainz 1987.
- Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung. Mainz 1990.
- Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther, in: ThPh 65 (1990) 481–512.
- Schrage, W., Ethik des Neuen Testaments. Göttingen 1989.
- Schrey, H.-H., Einführung in die Ethik. Darmstadt 1977.
- Schüller, B., Gewissen und Schuld, in: J. Fuchs, Hrsg., Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? Düsseldorf 1979. 34–35.
- Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage 1980.
- Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral. Düsseldorf 1982.
- Schulz, S., Zur Gesetzestheologie des Paulus im Blick auf Gerhard Ebelings Galaterbrief-Auslegung, in: H.F. Geisser/W. Mostert, Hrsg., Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings. Zürich 1983. 81–98.
- Neutestamentliche Ethik. Zürich 1987.
- Schweitzer, W., Gewissen, in: Ökumenelexikon 2(1987) 471–474.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hrsg., Gemeinsame Erklärungen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz
- Grundwerte und Gottes Gebot. Trier/Gütersloh 1979.
- Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Köln/Gütersloh 1985.
- Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgabe beim Schutz des Lebens. Trier/Gütersloh 1989.
- Sport und christliches Ethos. Bonn (Arbeitshilfen 80) 1990.
- Organtransplantation. Bonn/Hannover (Gemeinsame Texte 1) 1990.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit. Basel, 15.–21. Mai 1989, Das Dokument. Bonn (Arbeitshilfen 70) 1989.

- Selvatico, P., *Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling*. Freiburg/Schweiz 1977.
- Theologie der Relation. Zum Neuansatz von G. Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens« beim Gebet, in: FZPhTh 27 (1980) 265–275.
- Spiegel, Y., *Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik*. München I 1979.
- Splett, J., *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*. Frankfurt 1986.
- Staten, J.C., *Conscience and the Reality of God. An Essay on the Experiential Foundations of Religious Knowledge*. Foreword P. Ricoeur. Berlin u.a. 1988.
- Stirnimann, H., Zu Ebelings Dogmatik I, in: FZPhTh 26 (1979) 573–588.
- Studer, B., Rez.: B.J. Hilberath, Der Personbegriff der Trinitätstheologie von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxeum«, in: ThRv 83 (1987) 306–309.
- Styczen, T., Das Gewissen – Quelle der Freiheit oder der Knechtung?, in: ARPS 17 (1986) 130–147.
- Suchla, P., *Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling*. Frankfurt 1982.
- Teichtweier, G., Gewissen, in: *Katholisches Soziallexikon* 2(1980) 991–996.
- Thaidigsmann, E., Auf der Suche nach dem Fundamentalen. Zum Thema ›Wirklichkeit‹ in der Theologie Gerhard Ebelings, in: EvTh 42 (1982) 350–366.
- Thielicke, H., *Theologische Ethik*. Bd. I: Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung. Tübingen 1981.
- Thönißen, W., *Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*. Mainz 1988.
- Tödt, H.E., *Perspektiven theologischer Ethik*. München 1988.
- Trillhaas, W., *Ethik*. Berlin 1970.
- Ulrich, H.G., Wege und Perspektiven ethischer Diskussion, in: VF 34 (1989) 22–52.
- Ulrich, H.G., Hrsg., *Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben*. München 1990.
- Virt, G., Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung. Mainz 1983.
- Conscience in Conflict?, in: G. Zecha/P. Weingartner, Hrsg., *Conscience: an interdisciplinary view*. Dordrecht 1987. 165–190.
 - Die vergessene Tugend der Epikie, in: W. Ernst, Hrsg., *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*. Würzburg 1989. 138–151.
 - Moraltheologie, in: *Neues Lexikon der christl. Moral* (1990) 522–535.

- Weber, H., Eine neue Wende in der Wertung des Gewissen? Zu einem Problem in der nachkonziliaren Entwicklung, in: TThZ 91 (1982) 18–33.
- Weder, H., Die Gabe der hermeneia (1 Kor 12 und 14), in: H.F. Geisser/W. Mostert, Hrsg., Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festagbe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings. Zürich 1983. 99–112.
- Neutestamentliche Hermeneutik. Zürich 1986.
 - Werbick, J., Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings. München u.a. 1976.
 - Schulderfahrung und Bußsakrament. Mainz 1985.
 - Person, in: NHTHg 3 (1985) 339–350.
 - Existentielle Theologie, in: Ökumenelexikon 2(1987) 369–371.
- Werner, H.-J., Das Gewissen im Spiegel der philosophischen Literatur von 1945–1976, in: PhJ 90 (1983) 168–184.
- Weyer, A., Gewissen IV. Neuzeit/Ethisch, in: TRE 13 (1984) 225–234.
- Wieland, G., Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit, in: B. Fraling, Hrsg., Natur im ethischen Argument. Freiburg 1990. 13–31.
- Wils, J.-P., Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher. Freiburg 1987.
- Windisch, H., Hrsg., Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge. Regensburg 1987.
- Wolbert, W., Gewissen, in: Wörterbuch des Christentums (1988) 413.
- Wolter, M., Gewissen II. Neues Testament, in: TRE 13 (1984) 213–218.
- Zeller, D., Der Brief an die Römer. Regensburg 1985.
- Ziegenaus, A., Das Gewissen vor dem Anspruch des Lehramts, in: Forum Katholische Theologie 5 (1989) 175–189.
- Ziegler, J.G., Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche. Freiburg u.a. 1968.
- Die deutschsprachige Moraltheologie vor dem Gesetz der Polarität von Vernunft und Glaube, in: StMor 24 (1986) 319–343. 25 (1987) 185–210.

EINLEITUNG

1. Ökumenischer Ausgangspunkt

Fast zeitgleich mit dem Abschluß der Arbeiten der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission¹, die sich im Anschluß an den ersten Papstbesuch Johannes Paul II. in Deutschland gebildet hatte, veranstalteten die Katholische Akademie in Bayern und die Evangelische Akademie Tutzling eine Tagung mit dem Thema »Verbunden im Glauben – getrennt im Handeln?«² Hintergrund für diese Tagung war, daß die beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland zum damaligen Zeitpunkt zu zentralen ethischen Fragen – wie der zu Beginn der 80er Jahre besonders intensiven Friedensdiskussion, aber auch bei Problemen im Zusammenhang mit der Diskussion zum § 218 StGB – getrennte Stellungnahmen abgaben, während zur gleichen Zeit in anderen Gremien intensiv nach dem Gemeinsamen im Glauben gesucht und um die Wahrheit gerungen wurde. Daß dies nicht nur auf die katholische und evangelische Kirche bezogen war, belegt der eindrucksvolle Band »Dokumente wachsender Übereinstimmung«³, der sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene in den Jahren 1931–1982 enthält.

Natürlich gab es auch in dem Zeitraum, in dem der Mangel an gemeinsamen Aussagen zu ethischen Herausforderungen beklagt wurde, gemeinsam erarbeitete Texte des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland wie der Deutschen Bischofskonferenz. Dabei ist immer mitzubedenken, daß das ökumenische Engagement und das gemeinsame Handeln nicht allein von der Arbeit der Theologen und der Kirchenleitungen her gewürdigt werden kann. Hier ist entscheidend mitzuberücksichtigen, was einzelne Christen, Gruppen und Gemeinden über die Konfessionsgrenzen hinweg durch ihren täglichen Einsatz einbringen.

Als Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz ist hier an »Grund-

¹ K. Lehmann/W. Pannenberg, Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Freiburg–Göttingen 1986.

² Veröffentlicht unter: O. Bayer u.a., Zwei Kirchen – eine Moral? Regensburg 1986.

³ H. Meyer u.a. Hrsg., Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982. Paderborn–Frankfurt 1983.

werte und Gottes Gebot«⁴ zu erinnern, die auf dem Hintergrund der Grundwertedebatte Mitte der 70er Jahre in Deutschland entstand. Gerade diese Gemeinsame Erklärung lässt aber zugleich die Schwierigkeit ökumenisch verantworteter Stellungnahmen zu ethischen Fragen sichtbar werden. Auf sie geht Karl Lehmann in seinem Lexikonartikel »Grundwerte«⁵ ein: »Die starken Vorbehalte evangelischer Theologie gegen Grundwerte beruhen vorwiegend auf der Kritik am Wertbegriff und auf dem Widerspruch gegen die Annahme eines zeitlosen Naturrechts, das hinter den katholischen Äußerungen oft vermutet wird. So ergibt sich insgesamt der Einwand, die Grundwertedebatte sei ein ›erzkatholisch anmutendes Unternehmen‹ (E. Jüngel)⁶, wobei differenziertere Beurteilungen eher in der Minderheit bleiben (M. Honecker). Hier scheinen der zugrunde liegende Sachverhalt selbst, der Sinn der Problemanzeige ›Grundwert‹ und die Frage nach ethischen Fundamentalnormen in ihrem Gewicht unterschätzt zu werden«. Nach einem Hinweis auf »Grundwerte und Gottes Gebot« folgert Lehmann: »Eine letzte Bewältigung dieser Probleme hängt allerdings vom künftigen ökumenischen Gespräch über Grundfragen der Sozialethik ab, das weitgehend noch in den Anfängen steckt«.

Gemeinsame Erklärungen zu ethischen Fragen wie damit verbunden scharfe Kritik – beides scheint nicht untypisch für die Kennzeichnung der Situation in den 80er Jahren. Innerhalb dieser Bezugspunkte bewegt sich manchmal mehr indirekt das ökumenische Gespräch.

Franz Furger spricht in seinem Beitrag »Staatslexika in neuer Bearbeitung«⁷ von der »deutlich feststellbare(n) ergänzende(n) Konvergenz in diesen für die sozialethische Basisinformation bedeutsamen Bänden. Diese steht gegen einen gelegentlich gehörten Eindruck, die ökumenischen Abstände seien nirgends so groß wie auf dem Gebiet der Sozialethik«. Beide Aussagen, die auf den ersten Blick widersprüchlich scheinen, spiegeln, wie wir bereits gesehen haben, die gegenwärtige ökumenische Situation in der Ethik wider: Annäherung und Distanz sind gleichermaßen

⁴ Gütersloh–Trier 1979; vgl. dazu: B. Fraling, Grundwerte im ökumenischen Dialog, in: Cath 34 (1980) 260–278; M. Honecker, Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriff. Berlin–New York 1990.225–233.

⁵ K. Lehmann, Grundwerte, in: StL 2⁷(1986) 1131–1137, hier 1136.

⁶ E. Jüngel, Wertlose Wahrheit? Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannie der Werte«, in: S. Schelz, Hrsg., Die Tyrannie der Werte. Hamburg 1979. 47–75, hier 51.

⁷ F. Furger, Staatslexika in neuer Bearbeitung, in: ThRv84 (1988) 265–270, hier 270; gemeint sind das von der Görresgesellschaft in 7. völlig neu bearbeiteter Auflage herausgegebene Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. 5 Bände. Freiburg u.a. 1985ff und Evangelisches Staatslexikon. 2 Bände. 3. Aufl. Stuttgart 1987.

vorhanden, wobei erfreulicherweise festgestellt werden kann, daß die Gemeinsamen Erklärungen zu ethischen Fragen wachsen. Zu nennen sind hier aus den letzten Jahren »Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung«⁸, »Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens«⁹, »Sport und christliches Ethos«¹⁰ und »Organtransplantationen«¹¹. Besonders hervorzuheben ist der ökumenische Prozeß von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, nicht nur wegen seines breiten ökumenischen und internationalen Charakters, sondern weil damit verbunden auch ein vielfältiges Engagement von Christen spürbar war und ist¹². Daß das ökumenische Gespräch »über Grundfragen der Sozialethik«, um Karl Lehmann¹³ aufzunehmen, begonnen hat, ist aufgrund der genannten Texte deutlich. Zugleich weist aber das sowohl von Lehmann wie von Furger verwendete Wort von der Sozialethik auf eine Beobachtung hin, daß das, was katholischerseits mehr unter individualethischem Gesichtspunkt behandelt wird, viel weniger Beachtung in der evangelischen Ethik findet¹⁴. Ist dies nur ein historisch bedingter und heute überholter Zufall und/oder macht dies nicht doch ein tiefer liegendes Grundlagenproblem deutlich?¹⁵

⁸ Köln–Gütersloh 1985.

⁹ Trier–Gütersloh 1989; diese Erklärung ist in Verbindung mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) herausgegeben worden.

¹⁰ Gemeinsame Erklärung der Kirchen zum Sport. Bonn (Arbeitshilfen 80) 1990.

¹¹ Bonn–Hannover (Gemeinsame Texte 1) 1990.

¹² Die Texte der Europäischen Ökumenischen Versammlung und die Erklärung von Stuttgart, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Arbeitshilfen 70. Bonn 1989; vgl. dazu: K. Demmer, Gottes Gaben – Unsere Aufgabe. Überlegungen zur Erklärung von Stuttgart, in: Cath 43 (1989) 248–267.

¹³ Es verdient festgehalten zu werden, daß Karl Lehmann in verschiedenen Funktionen als Professor in entsprechenden Arbeitsgruppen, als wissenschaftlicher Leiter katholischerseits des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen und als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz maßgeblich an der derzeitigen Entwicklung beteiligt ist.

¹⁴ Z.B. finden sich weder in der eben erwähnten Einführung in die Theologische Ethik von M. Honecker noch bei Ch. Frey, Theologische Ethik. Neunkirchen-Vluy 1990, um zwei neuere »Ethiken« zu nennen, Beiträge zu Ehe und Familie oder zu Fragen der Sexual- und der medizinischen Ethik; ähnlich auch: H.E. Tödt, Perspektiven theologischer Ethik. München 1988; d.h. nicht, daß nicht gerade zu medizinisch-ethischen Fragen auch evangelischerseits beachtliche Beiträge geleistet werden, wie dies z.B. das von A. Eser u.a., Hrsg., Lexikon Medizin Ethik Recht. Freiburg u.a. 1989 zeigt. Die anders akzentuierte Sicht katholischerseits wird deutlich, um ebenfalls zwei neuere Werke zu nennen: H. Rotter/G. Virt, Hrsg., Neues Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck–Wien 1990; W. Ernst. Hrsg., Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. Würzburg 1989.

¹⁵ Auch M. Honecker kommt zu einem ähnlichen Ergebnis: »Typisierend gesagt, neigt die katholische Kirche dazu, sehr viel stärker die Individualmoral zu betonen

In diesem Sinne ist es ein Anliegen dieser Arbeit, einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch über Grundfragen der theologischen Ethik zu leisten.

2. Thema und Autor

Wer sich anhand von Literaturberichten einen Überblick verschafft über den derzeitigen Stand in der katholischen Moraltheologie¹⁶ und in der evangelischen Ethik¹⁷ wird das Thema Gewissen zwar manchmal (aufs Ganze gesehen eher selten) erwähnt, aber kaum als kontrovers im Vergleich zu anderen Themen behandelt finden¹⁸.

Es ist noch einmal zu unterscheiden, zwischen dem, was sich in der theologischen Fachliteratur widerspiegelt und dem, was in der Öffentlichkeit allgemein zu »Gewissen« und zur Berufung auf das eigene Gewissen gesagt und gedacht wird. Darauf näher einzugehen, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich.

Nicht ganz zu Unrecht konnte Philipp Schmitz vor zehn Jahren das Gewissen als einen der vernachlässigten Begriffe in der Moraltheologie bezeichnen¹⁹. Seitdem sind zahlreiche Beiträge zum Thema Gewissen erschienen. Hier sind als erstes die Lexikaartikel zu nennen²⁰, dann ver-

und die gesellschaftlichen Bedingungen als Kontext eher zu vernachlässigen. Demgegenüber wird auf evangelischer Seite ein weit stärkeres Gewicht auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gelegt« (»Kirchen, die sich gegenseitig blockieren, erreichen gar nichts«). Ein Gespräch mit dem evangelischen Soziauthor Martin Honecker, in: HerKorr 41 (1987) 20–25, hier 21).

¹⁶ Vgl. J.G. Ziegler, Die deutschsprachige Moraltheologie vor dem Gesetz der Polarität von Vernunft und Glaube. Eine Übersicht, in: StMor 24 (1986) 319–343; 25 (1987) 185–210. Ziegler selbst weist in dieser Übersicht verschiedentlich auf das Gewissen hin, einer Thematik, der er sich ausführlich gewidmet hat, in: Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche. Freiburg u.a. 1968.

¹⁷ Vgl. M. Honecker, Tendenzen und Themen der Ethik, in: ThR 47 (1982) 1–72; 48 (1983) 349–382; H.G. Ulrich, Wege und Perspektiven ethischer Diskussion, in: VF 34 (1989) 22–52.

¹⁸ Es gibt auch innerhalb der katholischen Moraltheologie eine kritische Auseinandersetzung, wie sie z.B. von A. Laun, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Innsbruck–Wien 1984 im Blick auf die von ihm als »Autonome Moral« bezeichnete Richtung führt; ähnlich auch M. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. Innsbruck–Wien 1987.

¹⁹ Ph. Schmitz, Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie. Würzburg 1980. 29–49; ders., Das Gewissen. Gefährdete sittliche Instanz, in: StZ 104 (1979) 665–676.

²⁰ Um an dieser Stelle nur die katholischen Autoren zu nennen, da auf die evangelischen Lexika im 3. Kapitel »Evangelische Ethik« näher eingegangen wird. Vgl. u.a.: G.

schiedene Aufsätze²¹ – auch aus der Feder von Dogmatikern²² – sowie die Berücksichtigung des Gewissensthemas in moraltheologischen Gesamtdarstellungen²³.

Es kann nicht übersehen werden, daß zwar überaus viel Gemeinsames zum Gewissensverständnis beigetragen wird, daß es aber ebenso auch die Auffassung gibt, auf den Gewissensbegriff wegen seiner Unklarheit zu verzichten. Zu nennen ist hier an erster Stelle Bruno Schüller, der im »Umgang mit dem Wort ›Gewissen«²⁴ feststellt: »Das Wort ›Gewissen‹ bietet sich an, das sittliche Dasein des Menschen unter dieser oder jener Rücksicht zur Sprache zu bringen, aber es handelt sich um ein Angebot, das man auch ausschlagen kann; denn es gibt zum Wort ›Gewissen‹ Synonyma. Wichtig ist auch die Einsicht, daß sich eine normative Ethik nicht eigens mit dem Gewissen als sittlichem Urteilsvermögen zu be-

Teichtweier, Gewissen, in: Katholisches Soziallexikon 2(1980) 991–996; F. Furger, Gewissen, in: Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen (1986) 145–149; ders., Gewissen, Gewissensfreiheit. II. Theologie, in: StL 2 2(1986) 1053–1056; ders., Gewissen/Gewissensbildung, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität (1988) 520–522; D. Mieth, Gewissen/Verantwortung, in: NHThG 2 (1984) 80–90; W. Wolbert, Gewissen, in: Wörterbuch des Christentums (1988) 413; K. Golser, Gewissen, in: Neues Lexikon der christlichen Moral (1990) 278–286.

²¹ Vgl. u.a. H. Windisch, Hrsg., Mut zum Gewissen, Einladung zu einer riskanten Seelsorge. Regensburg 1987; J. Horstmann, Hrsg., Gewissen. Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes. Schwerte 1983; J. Rief, Der Mensch und sein Gewissen, in: J. Auer u.a., Hrsg., Gottesherrschaft – Weltherrschaft. FS Bischof Gruber. Regensburg 1980. 89–100; T. Styczen, Das Gewissen – Quelle der Freiheit oder der Knechtung?, in: ARPS 17 (1986) 130–147; H. Weber, Eine neue Wende in der Wertung des Gewissens? Zu einem Problem in der nachkonkiliaren Entwicklung, in: TThZ 91 (1982) 18–33.

²² J. Ratzinger, Das Gewissen in der Zeit. Ein Vortrag vor der Reinhold-Schneider-Gesellschaft, in: Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987. 153–164; K. Rahner, Vom Gewissen, in: Schriften zur Theologie XVI (1984) 11–25; W. Kern, Der Beitrag des Christentums zu einer menschlichen Welt, in: HFTH 4 (1988) 278–314.

²³ B. Häring, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. I. Das Fundament aus Schrift und Tradition. Freiburg u.a. 1979. 225–296.; H. Rotter, Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral. Innsbruck-Wien 1983. 100ff; ders., Wort Gottes und Stimme des Gewissens, in: ZkTh 102 (1980) 1–13; K. Demmer, Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. Freiburg 1985. 36–77; F. Furger, Einführung in die Moraltheologie. Darmstadt 1988. 48–96; L. Honnfelder, Praktische Vernunft und Gewissen, in: HCE 3 (1982) 19–43; W. Korff, Norm und Gewissensfreiheit, in: Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik. München 1985. 79–94.

²⁴ B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf 1980, 40–57; vgl. ders., Gewissen und Schuld, in: J. Fuchs, Hrsg., Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? Düsseldorf 1979. 34–55; ders., Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral. Düsseldorf 1982. 45–49.

fassen braucht«²⁵. Es bedürfte einer eingehenderen Analyse, um den Hintergrund für diese Auffassung Schüllers zu erhellen²⁶. Es bleibt aber zu bedenken: Die Eingrenzung auf das sittliche Urteil ist nur ein Punkt des Gewissensverständnisses. Doch dieses ist mitbedingt von dem ihm zugrunde liegenden Gottesbild und dem damit verbundenen anthropologischen Verständnis. Deshalb kann man mit Klaus Demmer festhalten: »Wenn von Gewissen und sittlicher Handlungsanweisung die Rede ist, dann doch vornehmlich aus der Sicht *aller* einzubringenden Voraussetzungen«²⁷.

Fast unter der genau entgegengesetzten Sicht wie Schüller befaßt sich Hans Kramer mit dem Gewissen²⁸. Gerade weil das Gewissen eingeengt sei auf »Organ«, »Herz« oder »Mitte« der Person und ihm darum »eine punktuelle Verengung der Vorstellung« drohe, muß »an der umfassenden Sicht festgehalten werden, daß das Gewissen ein personal-ganzheitliches Phänomen darstellt, in dem alle Kräfte der Person integrativ beansprucht und beteiligt sind. Der Terminus Gewissen ist also in gewissem Maße als ein anthropologisches Kürzel zur Bezeichnung der Person zu nehmen. Statt von Reife des Gewissens oder gebildetem Gewissen kann man mit bester Berechtigung von der sittlich kompetenten Person sprechen«²⁹. So bedenkenswert der Vorschlag ist, gerade um den ganzheitlichen Aspekt des Gewissens zu betonen, so bleibt dennoch die Frage, ob dazu eine terminologische Neuorientierung notwendig und sinnvoll ist. Beide Vorschläge haben innerhalb der Moraltheologie nicht dazu geführt, auf den Gewissensbegriff zu verzichten.

In der ökumenisch ethischen Diskussion ist, soweit dies aus der theologischen Literatur hervorgeht, Gewissen kein Thema, das ausgesprochen kontrovers behandelt wird. Eher ist das Gegenteil der Fall. In dem bereits angesprochenen Band »Zwei Kirchen – eine Moral?« findet sich kein Hinweis auf das Gewissen als zwischen den Konfessionen strittigem Punkt, ebensowenig in der Kieler Habilitationsschrift von Wolfgang Nethöfel, die ökumenisch orientiert ist³⁰.

²⁵ B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. A.a.O. 56.

²⁶ Vgl. dazu: J. Römler, Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologie von K. Rahner und H.U. v. Balthasar. Innsbruck-Wien 1988. 137–180.

²⁷ K. Demmer, Deuten und handeln. A.a.O. 36f (Unterstreichung H.S.).

²⁸ H. Kramer, Sittlich kompetente Person in moderner Welt. in: B. Fraling/R. Hasenstab, Hrsg., Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. G. Teichtweier zum siebzigsten Geburtstag. Würzburg 1983. 17–33.

²⁹ Ebd. 19.

³⁰ W. Nethöfel, Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen. Göttingen 1986.

Dennoch gibt es Hinweise, die es lohnend erscheinen lassen, den für die katholische Moraltheologie nach wie vor zentralen, wenn auch in seiner vielfältigen Verwendung und Bedeutung umstrittenen Begriff³¹ Gewissen wieder ins ökumenische Gespräch einzubringen. Auf dem Moraltheologenkongress 1981 in Hamburg³² mit dem Rahmentitel »Information und Gewissen« hielt Wilhelm Ernst ein präzise informierendes Referat »Gewissen in katholischer Sicht«³³. Jürgen Ringleben, dessen Beitrag »Gewissen und Gott« unveröffentlicht blieb³⁴, beschäftigte sich mit dem Gewissensbegriff von Gerhard Ebeling. Wer beide Vorträge miteinander vergleicht, wird die unterschiedlichen Ausgangspunkte feststellen, ja sich fragen, ob das, was hier und dort unter Gewissen verstanden wird, nicht doch weit auseinanderliegt. Und umgekehrt ist zu fragen, ob die Fremdheit zwischen diesen Ansätzen ihre Auswirkungen nicht auch auf das ökumenische Gespräch in ethischen Fragen habe, gerade weil ein Grundthema der Ethik – das Gewissen – so unterschiedlich angegangen wird.

Ausdrücklich auf Ebelings Gewissensverständnis macht Rudolf Hasenstab in seinem Beitrag »Konfessionelle Differenzpunkte und Proprien beim Weltethos«³⁵ aufmerksam. Hasenstab unterscheidet Differenzpunkte im Zeichen der Sünden- und der Rechtfertigungslehre. Zu letzterer zählt er auch das Gewissen. »Wo Gewissen vornehmlich für den Gottesbezug des Menschen verwendet, der Gewissensruf hauptsächlich als Ausdruck der Schuldverfallenheit und Gottesferne gedeutet wird, drängt die Theologie die Frage nach dem ›sittlichen Wissen‹ im Gewissen in den Hintergrund. Beleg dafür, daß die Theologie gegenüber der Moraltheologie prävaliert, ist der Umstand, daß vom Gewissen mehr in der Dogmatik und Soteriologie denn in der Ethik gehandelt wird. Erwähnenswert ist G. Ebeling, der bei der Gewissenserfahrung (Anklage- und Schulderfahrung) primär und schwerpunktlich die Existenz Gottes verifiziert. Nicht das Wissen im Gewissen – über das die humanwissenschaftlichen Gewissenstheorien handeln –, sondern ausgerechnet die Erfahrung Gottes soll im Gewissen überprüfbar sein«³⁶.

³¹ Vgl. E. Schockenhoff, Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung. Mainz 1990.

³² Vgl. dazu K. Hilpert, Das Gewissen in der informierten Gesellschaft. Ein Kongress von Moraltheologen und Soialethikern, in: HerKorr 35 (1981) 639–644.

³³ W. Ernst, Gewissen in katholischer Sicht, in: IKAZ 11 (1982) 153–171.

³⁴ J. Ringleben, Gewissen und Gott. Das Gewissen in evangelisch-theologischer Sicht. Vortrag gehalten auf dem Internationalen Kongress der Moraltheologen und Soialethiker in Hamburg 1981. Dankenswerterweise hat Herr Prof. Ringleben mir sein unveröffentlichtes Manuskript zur Verfügung gestellt.

³⁵ R. Hasenstab, Konfessionelle Differenzpunkte und Proprien beim Weltethos, in: B. Kresing, Hrsg., Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora. Paderborn 1984. 106–129.

³⁶ Ebd. 128.

Gerade die vorhin konstatierte Fremdheit³⁷ wie der hier genannte unterschiedliche Ausgangspunkt lassen nach der gegenseitigen Zuordnung und vielleicht auch Vermittlung fragen. Darüber hinaus wird beim Durchgang durch die einschlägige Literatur deutlich, wie sehr der heute in Zürich lebende Theologe³⁸ mit seinen Beiträgen zum Gewissen, besonders mit seinem ersten Gewissensaufsatz »Theologische Erwägungen über das Gewissen«³⁹, Beachtung gefunden hat. Der in Tübingen und Zürich lehrende Dogmatiker und Fundamentaltheologe wird seit langem in der katholischen Kirche geschätzt. Dies zeigen nicht nur verschiedene Dissertationen⁴⁰ und Einladungen zu Gastvorlesungen, z.B. in Innsbruck⁴¹ und Löwen⁴², sondern auch seine Einladungen 1983⁴³ und 1989 zu den Sommergesprächen mit Papst Johannes Paul II. in Castel Gandolfo.

3. Ziel und Gliederung der Arbeit

Wie bereits angedeutet ist es Anliegen der Arbeit, einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch über ethische Grundfragen zu leisten, und zwar dadurch, um es jetzt weiter zu präzisieren, daß bei einem evangelischen

³⁷ Auch Hasenstab spricht bei der Unterscheidung von kath. Moraltheologie und ev.-luth. Ethik, »die man sich nicht länger auf getrennten Fundamenten denken sollte« (ebd. 128), vom »Eindruck der Fremdheit« (ebd. 129).

³⁸ Biographische Daten von Gerhard Ebeling, in: J.B. Bauer, Hrsg., Entwürfe der Theologie. Graz u.a. 1985. 331; vgl. auch W. Mostert, Gerhard Ebeling (* 1912) »Theologie in den Gegensätzen des Lebens«, in: S. Leimgruber u. M. Schoch, Hrsg., Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert. Basel u.a. 1990. 388–406.

³⁹ WG I 429–446; dieser Aufsatz ist aufgenommen in den Sammelband von J. Blüh-dorn, Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt 1976. 142–161.

⁴⁰ Vgl. u.a. P. Knauer, Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht. Frankfurt (FThS 3) 1969; M. Raske, Sakrament, Glaube, Liebe. Gerhard Ebelings Sakramentsverständnis – eine Herausforderung an die katholische Theologie. Essen 1973; J. Werbick, Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings. München u.a. 1976; P. Selvatico, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling. Freiburg/Schweiz 1977; einen Überblick der Arbeiten über Ebeling auch in anderen europäischen Ländern und in den USA gibt M. Ruokanen, Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling. Helsinki 1982. 36–40.

⁴¹ G. Ebeling, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: ZThK 67 (1970) 479–524.

⁴² G. Ebeling, Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in: LuSt III 44–73.

⁴³ G. Ebeling, Zur Definition des Menschen, in: UmL 95–100.

Autor ein für die theologische Ethik zentrales Thema erarbeitet wird. Die Forderung von Johannes Gründel kann nur voll unterstützt werden: »Für einen ökumenischen Dialog in Fragen der theologischen Ethik erscheint es in besonderer Weise auch erforderlich, die Positionen des Partners der anderen Konfession noch gründlicher als bisher zur Kenntnis zu nehmen ...«⁴⁴. Die Eingrenzung auf einen Autor und dessen Verständnis hat zur Folge, daß die Gewissensthematik über Ebeling hinaus nur insoweit untersucht wird, sofern sie zum Verständnis des Ansatzes Ebelings notwendig ist bzw. seine Überlegungen aufnimmt. Deshalb werden wir nicht ausführlich auf die für die katholische Moraltheologie zentrale Aussage des II. Vatikanums (GS 16) eingehen, in der das Gewissen als »die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist«⁴⁵, charakterisiert wird. Dieser Text wie auch die entsprechenden Aussagen der Erklärung über die Religionsfreiheit⁴⁶ (vor allem DH 2 und 3) sind selbstverständlich für das katholische Gewissensverständnis wichtig. Aber von Ebeling her gesehen ist der entscheidende Punkt, wie noch zu zeigen wird, in der Auseinandersetzung Luthers mit der Scholastik begründet, so daß die Texte des II. Vatikanischen Konzils wie auch die neu entfachte Diskussion um »Gewissen und Lehramt«⁴⁷ für ihn kaum von Bedeutung sind.

⁴⁴ J. Gründel, Zwei Kirchen – eine Moral? Akzentsetzung katholischer Moral und ihre Auswirkungen auf das sittliche Verhalten, in: O. Bayer u.a., Zwei Kirchen – eine Moral? A.a.O. 77–103, hier 101.

⁴⁵ In den meisten moraltheologischen Beiträgen zum Gewissen wird auf diese Stelle näher eingegangen. Vgl. besonders: K. Golsen, Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie. Wien 1975, bes. 123–132; ders., Das Gewissen als »verborgenste Mitte im Menschen«, in: W. Ernst, Hrsg., Grundlagen und Probleme heutiger Moraltheologie. A.a.O. 113–137; ders., La coscienza, concetto chiave di una pastorale della misericordia, in: M. Nalepa/T. Kennedy, Hrsg., La coscienza morale oggi. Rom 1987. 553–573; vgl. weiterhin u.a. K. Hilpert, Gewissen in neueren kirchlichen Verlautbarungen, in: Lebendige Katechesen 7 (1985) 158–163; E. Schockenhoff, Das umstrittene Gewissen. A.a.O. 99–114.

⁴⁶ Vgl. dazu neben den eben genannten Arbeiten: W. Kasper, Wahrheit und Freiheit. Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils. Heidelberg (SHAW 1988,4) 1988 (Lit.); ders., Religionsfreiheit. Katholische Kirche, in: StL 47 (1988) 825–827; G. Höver, Religionsfreiheit, in: Lexikon der Religionen (1987) 536–539; K. Demmer, Wahrheit oder Freiheit? Gewissensfreiheit – ein Prüfstein der Wahrhaftigkeit, in: U. Struppe u. J. Weismayer, Hrsg., Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil. Innsbruck–Wien 1991. 55–76.

⁴⁷ Vgl. dazu: F. Böckle, Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen, in: StZ 115 (1990) 3–16; P. Hünermann, Hrsg., Lehramt und Sexualmoral. Düsseldorf 1990; J. Gründel, Hrsg., Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Düsseldorf 1990; D. Mieth, Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche. Mainz 1990; J. Piegsa,

Nicht nur im Blick auf die Moraltheologie, sondern auch auf Ebeling gilt es, unsere Untersuchung zu begrenzen. Dies gilt als erstes für das Verständnis der Reformation. Ebeling sieht sich als lutherischer Theologe der Reformation verpflichtet, d.h., dem Lutherstudium kommt für ihn eine Schlüsselstellung in seiner theologischen Arbeit zu. Dabei geht es ihm nicht darum, »Luthers Theologie einfach zu repräsentieren«, sondern »zum einen auf den möglichst weitgehenden Vergleich mit der Tradition, um dadurch das Besondere an Luther scharf zu profilieren, ohne etwa den Traditionszusammenhang zu unterschätzen; zum anderen auf genaue Beachtung von Luthers eigener theologischer Entwicklung, die jedoch nicht in die so oder so gewertete Alternative von jungem und altem Luther gezwängt werden darf; ferner auf eine Herausarbeitung seiner theologischen Denkweise, nicht durch die bloße Aneinanderreihung einzelner theologischer Lehrstücke im herkömmlichen dogmatischen Aufriß, sondern in behutsamem Erfassen der eigentümlichen Denkbewegung, der wiederum eine höchst bemerkenswerte Entscheidung über das Wirklichkeitsverständnis innewohnt; und schließlich auf die interpretatorische Konzentration auf eng begrenzte Textkomplexe, um von dem Gedankengefüge darin ja nichts zu übersehen, es aber auch in dem weiten Rahmen der auf Luther einwirkenden Überlieferungen sowie seiner eigenen sonstigen Äußerungen minutiös und großlinig zugleich auszulegen«⁴⁸. Gerade weil Luther in der Sicht Ebelings zu Mittelalter und Neuzeit in gegensätzlicher Richtung steht und so das Unzeitgemäße des Christentums ausdrückt, ist die Beschäftigung mit ihm nicht auf das historische Erfassen beschränkt. »Nun zeigen sich aber in Luthers ungewöhnlich urwüchsigem Denken ... Impulse zu einer neuen theologischen Wirklichkeits- und Sprachverantwortung, die dazu instand setzen, den Herausforderungen der Neuzeit angemessener zu begegnen als mit dem herkömmlichen Instrumentar ... Überlegungen dieser Art haben mich in der Erfahrung bestärkt, durch das Luther-Studium zur theologischen Auseinandersetzung mit der Gegenwart angeleitet und ermutigt zu sein«⁴⁹.

Lehramt – Gehorsam – Gewissen, in: Forum Katholische Theologie 5 (1989) 162–174; A. Ziegenaus, Das Gewissen vor dem Anspruch des Lehramts, in: Forum katholische Theologie 5 (1989) 175–187; B. Fraling, Das kirchliche Lehramt aus der Sicht der katholischen Moraltheologie, in: US 44 (1989) 72–90; A. Riedl, Lehramt, in: Neues Lexikon der christlichen Moral (1990) 424–429; H. Halter, »Kirchliche Lehre und Ethik«, in: SKZ 157 (1989) 506–513; G. Höver, Wieviel Kirche braucht unsere Moral? Das Lehramt, die Theologen und das Gewissen des einzelnen, in: M. Lohmann, Hrsg., Christliche Perspektiven. Bestandsaufnahme für eine Kirche von morgen. Paderborn u.a. 1990. 29–46.

⁴⁸ G. Ebeling, Theologie in den Gegensätzen des Lebens, in: J.B. Bauer, Hrsg., Entwürfe der Theologie. A.a.O. 71–93, hier 80f.

⁴⁹ Ebd. 81.

Diese Aussagen Ebelings haben für unsere Untersuchung die Konsequenz, daß wir nicht danach fragen, ob Ebeling Luther »richtig« interpretiert. Zum einen würde das den Rahmen der Arbeit sprengen, zum andern geht es uns bei der Frage nach dem Gewissen bei Ebeling nicht um die Frage des Gewissens bei Luther in historischer Absicht, sondern welchen systematischen Beitrag Ebelings Lutherinterpretation für sein Gewissensverständnis zeigt. Gerade wegen dieses systematischen Ertrags werden wir an manchen Stellen Ebelings Lutherauffassung mit anderen Lutherinterpretationen konfrontieren.

Die intensive Beschäftigung Ebelings mit Luther, die uns in der Arbeit immer wieder begegnen wird, hat Konsequenzen für das Verständnis der Reformation. Calvin und Zwingli spielen für Ebeling – auch wenn er in einem Aufsatz ausführlicher auf sie eingeht⁵⁰ und sie besonders in den Lutherstudien III häufiger erwähnt – bei seinen Erwägungen zum Gewissen keine Rolle. Alexandre Ganoczy nennt in seinem Vortrag »Autorität und Gewissen im Zeitalter der Reformation«⁵¹ fünf bedeutsame Gestalten für die diesbezügliche Ideengeschichte – Erasmus, Luther, Brenz, Calvin und vor allem Sébastien Castellion.

Der Hinweis auf die weit über Luther hinausgehende Bedeutung der Reformation soll verdeutlichen, daß Luther keineswegs *die* Reformation schlechthin repräsentiert und uns durch Ebeling *eine* sehr bedeutsame Stimme der Reformation in seiner auf die theologische Gegenwart bezogenen Interpretation zu Gehör kommt⁵².

Mit dem Hinweis, Ebelings Lutherinterpretation systematisch zu verstehen, d.h. in seiner Bedeutung für die theologische Gegenwart, machen wir uns zugleich eine Interpretationsweise zueigen, die Ebeling angemessen zu deuten sucht. Peter Knauer weist indirekt auf ein damit verbundenes Problem hin, wenn er in »Verantwortung des Glaubens« feststellt: »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«⁵³. In seinem Beitrag »Zu Gerhard Ebelings ›Dogma-

⁵⁰ G. Ebeling, *Cognitio Dei et hominis. I. Das Vorkommen der Formel in der reformatorischen Theologie und in der Tradition*, in: *LuSt I* 221–272.

⁵¹ A. Ganoczy, *Autorität und Gewissen im Zeitalter der Reformation*, in: *Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge Nr. 85*. Mainz 1991. 43–81.

⁵² Insofern ist es auch durchaus instruktiv, um ein anders akzentuiertes Gewissensverständnis aus der Reformationszeit kennenzulernen, sich Johannes Calvin zuzuwenden: *Unterricht in den Religionen. Institutio Christianae Religionis*. Nach der letzten Ausgabe übers. und bearb. v. Otto Weber. 2. durchges. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1963. IV, 10.

⁵³ P. Knauer, *Verantwortung des Glaubens*. A.a.O. VII.

tik des christlichen Glaubens«⁵⁴ stellt er zu Beginn fest: »Sie (die Dogmatik) ist in der gleichen ungewöhnlich präzisen Sprache geschrieben, die die früheren Veröffentlichungen Ebelings kennzeichnet; dennoch ist sie ein ganz neues Werk, in dem sich keine einfachen Wiederholungen von bereits früher Gesagtem finden, sondern alles erneut bedacht wurde. Sein Werk als systematisches Ganzes zu verstehen, legt sich von Ebelings Verständnis, wie er es in »Theologie in den Gegensätzen des Lebens« formuliert hat, nahe⁵⁵. Es wird bei einem Autor, der sich intensiv zeitgenössischen Fragen stellt, auch zeitbedingte Antworten geben, was aber nicht auf Kosten der systematischen Konsistenz gehen muß.

Für die Gliederung der Arbeit sind zwei Aussageweisen und Beobachtungen maßgebend:

Zum einen die Vorgabe Ebelings, wie er sie in der Charakterisierung seiner Theologie skizziert: »Die biblische Wahrheit zielt auf das Gewissen, d.h. auf den Menschen in der Welt vor Gott«⁵⁶. Ebeling verweist hier auf seine beiden Aufsätze, in denen er sich ausdrücklich mit der Gewissensthematik befaßt hat. Neben dem bereits genannten ersten Gewissensaufsatzz »Theologische Erwägungen über das Gewissen«, der 1960 zum erstenmal erschienen ist, nennt er seinen zweiten, 1984 zum erstenmal veröffentlichten Aufsatzz »Das Gewissen in Luthers Verständnis«⁵⁷. Es ist von daher naheliegend, diese beiden Aufsätze zuerst ausführlich darzustellen, wobei besonders beim zweiten Aufsatzz Ebeling auf zahlreiche andere seiner Beiträge zur Lutherforschung verweist.

Zum anderen gilt es, die über das gesamte Werk vereinzelt auftauchenden Äußerungen zum Gewissen gegliedert vorzustellen. Dies hängt damit zusammen, daß für Ebeling, wie noch näher zu zeigen sein wird, Gewissen kein für die Ethik reservierter Begriff ist, sondern ein fundamentaltheologischer⁵⁸, oder präziser: fundamental theologischer, um die

⁵⁴ P. Knauer, Zu Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens«. »Fundamentalunterscheidung« und »Lebensbezug« als theologische Grundkategorien, in: ThPh 59 (1984) 393–413, hier 393.

⁵⁵ Daß das Konzept von Ebeling, historische und systematische Theologie zusammenzubringen, nicht unumstritten ist, zeigt seine Diskussion mit Wolfgang Huber. W. Huber, Gegenwärtige Verantwortung und geschichtliche Begründung. Gerhard Ebelings Versuch der Verbindung von historischer und systematischer Theologie, in: WPKG 63 (1974) 392–410; Gerhard Ebeling/Wolfgang Huber, Antwort und Gegenantwort, in: WPKG 64 (1975) 248–255.

⁵⁶ Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 87.

⁵⁷ LuSt III 108–125; Erstveröffentlichung, in: Kirchenamt der EKD, Hrsg., Was ist das: Gewissen? Hannover (EKD Texte 8) 1984. 2–11.

⁵⁸ So J. Ringleben: »Es ist in der Gegenwart der einzige Theologe von Rang, der dem Gewissensbegriff in fundamentaltheologischer Hinsicht zentrale Aufmerksamkeit widmet« (Gott und Gewissen. A.a.O. 2). Ähnlich auch E. Thaidigsmann, der bei Ebeling

Zuordnung zu einem der Theologie vorgeordnetem Fachbereich zu vermeiden⁵⁹.

Bei der Gliederung erweist es sich daher als nützlich, den systematischen Hinweisen Ebelings zu folgen, um ihn – soweit möglich – von seiner Intention her zu verstehen. So spricht Ebeling davon, daß eine sachintensive Interpretation der Schrift, »die das Ganze der theologischen Rechenschaft im Auge behält, ihre polare Orientierung an Jesus Christus als der Mitte der Schrift und an dem Gewissen (hat), an das Gott sein Wort richtet«⁶⁰. Es ist darauf zu achten, »wie die Ausrichtung auf Christus und auf das Gewissen das Ganze der Welterfahrung, der Selbsterfahrung und der Gotteserfahrung auf seinen Brennpunkt hinsammelt«⁶¹.

Entsprechend der »Theologie in den Gegensätzen der Lebens« kann diese »polare Orientierung« unter dem Gesichtspunkt von »Wort und Glaube« näher betrachtet werden, der auch der dreibändigen Aufsatzsammlung von Ebeling den Namen gegeben hat. Dieser umfassende Ansatzpunkt Ebelings kann nur im Blick auf das Gewissen erörtert werden.

In einem weiteren Teil ist das Verhältnis und die Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« zu untersuchen. Ebeling sieht im Anschluß an Luther in Gesetz und Evangelium die »Grundformel theologischen Verstehens«⁶². Sie ist Ausgangspunkt weiterer Unterscheidungen, unter der auch die theologische Ethik ihre Grundlegung erfährt⁶³.

»Der Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott«⁶⁴, der im Gewissen präsent wird, verdient ebenfalls ausdrücklich behandelt zu werden. Gegegenüber der vorgenannten »polaren Orientierung«, wie sie in »Wort und Glaube« und »Gesetz und Evangelium« zum Ausdruck kommt, soll damit die innere Verflochtenheit aufgezeigt werden, die Ebelings Denken

promoviert hat, in: Auf der Suche nach dem Fundamentalen. Zum Thema »Wirklichkeit« in der Theologie Gerhard Ebelings, in: EvTh 42 (1982) 350–366, hier 357: »Der von Luther übernommene Begriff des Gewissens wird in ontologischer Vertiefung zunächst zum zentralen fundamentaltheologischen Begriff, der das Sein des Menschen und die Sache der Theologie vermittelt«.

⁵⁹ Dies macht Ebeling in seiner Antwort an Huber deutlich, indem er ihn kritisiert, »daß Sie (Huber) meine entschiedene Verneinung einer Fundamentaltheologie, die als Vorbau die Probleme zu erledigen hätte, einfach ins Gegenteil verkehren« (Gerhard Ebeling/Wolfgang Huber. Antwort und Gegenantwort A.a.O. 250).

⁶⁰ Theologie in den Gegensätzen des Lebens A.a.O. 87.

⁶¹ Ebd. 87.

⁶² G. Ebeling, Luther II. Theologie, in: RGG 4³(1960) 495–520, hier 507.

⁶³ »Durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium findet auch die theologische Ethik ihre Grundlegung« (Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 90).

⁶⁴ WG I 432.

durchzieht. Auch im Blick auf den Gewissensbegriff fordert er, es müsse deutlich unterschieden werden, »inwiefern Person und Werk scharf zu unterscheiden sind und wie sie untrennbar zusammenhängen«⁶⁵.

Im vierten Teil dieses Kapitels, das sich mit Ebelings Gewissensverständnis in seinem Gesamtwerk beschäftigt, wäre dann die Beziehung zu Martin Heidegger näher zu erläutern, die bei einigen Interpreten der Gewissensäußerungen Ebelings eine herausragende Rolle spielt. Da Ebeling in seinem Lexikonartikel »Theologie und Philosophie«⁶⁶ auch den Gewissensbegriff einbringt, scheint hier der angemessene Ort der Erörterung zu sein.

Wie schon angedeutet, ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die Grundlage für das Verständnis der theologischen Ethik. In unserer Untersuchung haben wir die Unterscheidung von Moraltheologie für die katholische und Ethik für die evangelische Seite gebraucht. Von Ebeling her scheint es mir sinnvoll, diese Unterscheidung beizubehalten, wenn auch innerhalb der katholischen Moraltheologie beide Begriffe – Moraltheologie wie theologische bzw. christliche Ethik – verwendet werden⁶⁷. Ebeling spricht von einem »unklaren Nebeneinander der Vokabeln ›moralisch‹, ›ethisch‹ und ›sittlich‹«⁶⁸. Er wehrt sich dagegen, dem Wort »Moral« »eine abwertende Bedeutung« zu geben, »wie sie vor allem durch Friedrich Nietzsche wirkungskräftig geworden und dann gegen seine Absicht ins Triviale abgesunken ist«⁶⁹. Ebeling schließt sich der Unterscheidung an, wonach »in der traditionellen katholischen Theologie ... ›Moralphilosophie‹ und ›Moraltheologie‹, in der neueren protestantischen Theologie dagegen ›Ethik‹ (dominieren)«⁷⁰. Die Unterscheidung von »traditionell katholischer Theologie« und »neuerer protestantischen Ethik«⁷¹ weist bereits darauf hin, daß Ebeling, von Luther herkommend, sich intensiv mit der Scholastik, vor allem mit Thomas von Aquin auseinandersetzt, aber sehr zurückhaltend ist im Blick auf die neuere, nach dem II. Vatikanum entstandene, katholische Theologie. Von daher ist auch die Unterscheidung von »moralisch« und »theologisch« zu verste-

⁶⁵ WG I 438.

⁶⁶ G. Ebeling, Theologie und Philosophie, in: RGG 6 (1962) 782–830.

⁶⁷ Vgl. F. Furger, Einführung in die Moraltheologie. A.a.O. 2. Anm. 2; Das Verhältnis theologische Ethik – Moraltheologie reflektiert kritisch: J. Rief, Logos und Ethos. Zur wissenschaftlichen Gestaltung der Moraltheologie, in: A. Ziegenaus, u.a., Hrsg., Veritati Catholicae. FS L. Scheffczyk. Aschaffenburg 1985. 89–112; vgl. auch W. Ernst, Moraltheologie, in: StL 3 (1987) 1227–1232; G. Virt, Moraltheologie, in: Neues Lexikon der christlichen Moral (1990) 522–535.

⁶⁸ LuSt III 48f.

⁶⁹ LuSt III 48.

⁷⁰ LuSt III 49. Anm. 11.

⁷¹ Unterstreichung H.S.

hen, die, wie Ebeling hervorhebt, Luther nicht erfunden, sondern in der scholastischen Tugendlehre vorgefunden hat. Moralisch wird daher bei Ebeling durchgängig abgrenzend, nicht abwertend verwendet, um das theologische Denken Luthers an der jeweiligen Stelle zu profilieren.

Das Ethikverständnis Ebelings ist Anlaß zu einer vielbeachteten Kontroverse mit Wolfhart Pannenberg geworden. Wir werden den II. Teil »Zur Aufnahme des Gewissensbegriffs von Gerhard Ebeling« damit beginnen. Während der I. Teil der Arbeit Ebeling, so wie er den Weg weitgehend vorgibt, zu Wort kommen läßt, was Kritik unsererseits im einzelnen nicht ausschließt, soll im II. Teil stärker umgekehrt vorgegangen werden. D.h. in der vorliegenden Literatur der evangelischen Ethik wie der katholischen Moraltheologie soll untersucht werden, in welchem Zusammenhang das Gewissensverständnis Ebelings Beachtung findet. Wir haben deshalb auch, um Ebeling nicht einfach mit dem Gewissensbegriff der katholischen Moraltheologie zu konfrontieren, den es – gleichsam in Reinform – nicht gibt, mit vergleichbaren Äußerungen aus dem Aufsatz »Gewissen« von Dietmar Mieth konfrontiert. Gerade an diesem Vergleich können Nähe wie Distanz zwischen *einem* katholischen Gewissensverständnis und dem Gewissensverständnis Ebelings sichtbar werden.

Vielleicht wird der eine oder die andere Leser(in) nach Zusammenfassungen Ausschau halten. Dort, wo es uns im Text möglich scheint, wird auch eine kurze Zusammenfassung gegeben. Aber eine Schwierigkeit hat mich davon Abstand nehmen lassen, jeden Abschnitt bzw. jedes Kapitel mit einer Zusammenfassung abzuschließen. Zusammenfassungen bergen gerade bei einem Theologen wie Ebeling die Gefahr der Etikettierungen in sich. Ebeling hat sich m.E. zurecht und, wie ich meine, nicht ohne Erfolg dagegen gewehrt. Er bietet auf den ersten Blick z.T. ungewöhnlich präzise Kurzformeln – auch beim Gewissensverständnis – an. Um aber den damit gegebenen »Lebensbezug« und den theologischen Hintergrund zu erhellen, bedarf es dann doch eines intensiveren Eingehens in Ebelings theologisches Denken. Dieses entzieht sich dann aber eher summarischer Feststellungen. Wir haben deshalb an das Ende der Arbeit keine Zusammenfassung, sondern eine Schlußbetrachtung gestellt, in der wir abschließend nach dem Beitrag Ebelings für das Verständnis des Gewissens und seiner Haltung im ökumenisch-ethischen Gespräch fragen. Dabei läßt Ebeling keinen Zweifel, daß er »die Zeit noch nicht (für) gekommen (hält), die konfessionelle Differenz für theologisch irrelevant zu erklären«⁷².

⁷² Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 79.

ERSTER TEIL
GEWISSEN BEI GERHARD EBELING

1. Kapitel DIE BEIDEN GEWISSENSAUFsätze

o. VORBEMERKUNG

Die beiden zentralen Gewissensaufsätze von Ebeling haben einen unterschiedlichen Charakter. Während der erste als ein mit nur wenigen Anmerkungen versehener Text ist, ist der zweite in Form von Leitsätzen konzipiert. In zahlreichen Anmerkungen verweist Ebeling auf entsprechende Texte bei Luther und auf Beiträge in seinem umfangreichen Werk, in denen er ausführlich die einzelnen Leitsätze erläutert.

Dementsprechend werden wir vom ersten Gewissensaufsatze eine zusammenfassende Darstellung geben, während wir beim zweiten Gewissensaufsatze die entsprechenden Querverweise – soweit wie möglich – mitaufnehmen.

i. THEOLOGISCHE ERWÄGUNGEN ÜBER DAS GEWISSEN (1960) ZUSAMMENFASSENDE DARSTELLUNG

Ebeling beginnt seine Ausführungen mit dem Hinweis von der »entscheidende(n) Bedeutung« des Gewissensbegriffs für die Theologie. Unter zwei Aspekten will er dieses Thema behandeln: zum einen, indem er »die theologische Relevanz einer Besinnung auf den Gewissensbegriff zu erhellen« versucht, zum andern, um »bestimmte Aspekte des Gewissensphänomens zu erörtern«.

Auf welcher grundsätzlichen Ebene der Gewissensbegriff angesiedelt wird, zeigt sich darin, daß er »beiträgt zur Interpretation der Heilsamkeit des Redens von Gott«. Es ist also zum Beitrag des Gewissensbegriffs für die Soteriologie gefragt, wobei diese nicht als ein Teilgebiet der Theologie verstanden, sondern »das Reden von Gott als solches soteriologisch ist«¹.

Die Lehre von Gott und die Lehre vom Heil sind identisch.

Die theologische Relevanz des Gewissensbegriffes wird unter vier Gesichtspunkten näher gekennzeichnet.

»1. Die Besinnung auf den Gewissensbegriff soll den Zusammenhang von Theologie und Sprache klarer erfassen«².

¹ WG I 429.

² WG I 430.

Wenn die Theologie die Aufgabe hat, den Entscheidungscharakter von Glaube und Unglaube zum Ausdruck zu bringen, dann muß es in der gegenwärtigen Situation der Verkündigung darum gehen, zuerst einmal diesen Gegensatz und die damit verbundene Entscheidung für den Glauben gegen den Unglauben herauszustellen. »Es bedarf darum einer Hermeneutik des Glaubens, die auch den Unglauben zur Sprache und damit zum Verstehen bringt«. Dabei erweist es sich als Problem, daß theologische Sprache nicht einfach konstatierend ist. Sie spricht vom Verborgenen, Unsichtbaren und Zukünftigen. Doch entschieden hält Ebeling daran fest, daß sie davon redet, »was den Menschen in der ihn angehenden Wirklichkeit unbedingt angeht und letztlich trifft³. Die Identität der Lehre von Gott und der Lehre vom Heil kommt auch in ihrem sprachlichen Charakter zum Vorschein. »Heilslehre steht als Wortgeschehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Heilsgeschehen selbst«.

Der damit gegebene Zusammenhang von Sprache und Heil deutet zugleich auf »die fundamentale Relation zwischen Menschsein und Sprache« hin. »Am Gewissen könnte nun herauskommen, was es um die Sprachlichkeit des Menschen ist. Denn mit dem Phänomen des Gewissens verbindet sich sowohl der Gesichtspunkt des Sprechens wie der des Hörens⁴. Der Mensch in seinem Selbstsein ist damit angesprochen; dieses Selbstsein ist immer auch ein Sich-selbst-Voraussein. Das, was im Gewissen zur Sprache kommt, geht ihn unbedingt an.

»2. Die Besinnung auf den Gewissensbegriff soll einen Grundzug reformatorischer Theologie verstehen helfen, nämlich, daß das Heil allein durch das Wort mitgeteilt wird (in dem vollen Sinn der Zueignung). Das Erstaunlichste am christlichen Heilsverständnis in reformatorischer Interpretation ist diese *Identifizierung von Wortgeschehen und Heils geschehen*«. Dieser Identifizierung von Wortgeschehen und Heils geschehen geht Ebeling in einer ganzen Reihe von Fragen näher nach, z.B. »Was ist es um das Heil im evangelischen Verständnis, wenn es in dieser Weise allein durch das Wort, allein durch den Glauben zuteil wird?« »Und was ist es eigentlich um den Glauben, ja was ist es um Gott im Lichte dieses Wortverständnisses?⁵ Im Kontext dieser Fragen wird die für die reformatorische Theologie so zentrale Frage nach der Unterscheidung des Wortgeschehens in Gesetz und Evangelium angesprochen, aber hier nicht näher ausgeführt⁶. Als Folge daraus ergibt sich: »Das Evangelium ist die am Gewissen sich vollziehende radikale Ortsveränderung des Menschen, durch die er, als unter dem Gesetz Stehender >supra legem< zu

³ WG I 430.

⁴ WG I 431.

⁵ WG I 431.

⁶ Vgl. I. 2. Kapitel. 2.2 Gottes Wort als Gesetz und Evangelium.

stehen kommt». Dabei geht es nicht darum, zwei Wirklichkeiten zu konstruieren, sondern die Wahrheit der einen Wirklichkeit.

»3. Die Besinnung auf den Gewissensbegriff soll in der rechten Weise den Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott erkennen lassen«⁷. Ebeling deutet hier an, daß er sich von der, wie er sagt, »landläufigen Auffassung« der Rede vom Gewissen absetzt, die »auf individualistische Isolierung des Menschen und auf Rückzug in die Innerlichkeit« abzielt. »Allerdings meint ›Gewissen‹ den Menschen als den mit Eigennamen Gerufenen, in seinem Selbstsein Unvertauschbaren, Einzelnen, und zwar in Hinsicht auf die verborgenen Wurzeln seiner Lebensäußerung, auf sein ›Innerstes‹, auf sein ›Herz‹ im biblischen Sprachgebrauch«⁸. Das meint gerade nicht, daß der Mensch von seinen Außenbezügen, seiner ›Außenwelt‹ absehen könne. Sondern: der Mensch läßt sich von der Außenwelt treffen, »weil sein sogenanntes Inneres in einem wesenhaften und ursprünglichen Sinn vom extra se Seienden her angesprochen ist, weil also dem Außen der sogenannten Außenwelt ein anderes, radikaleres Außen vorausliegt«. Der im 1. Punkt dargestellte Zusammenhang von Gewissen und Sprache hat an dieser Stelle zur Folge, »daß Menschsein, Welt und Gott nicht getrennte Themata sind, sondern die Dimensionen eines einzigen Themas: Was der Mensch, was die Welt und was Gott ist, kommt nur miteinander zur Begegnung und zur Sprache«. Auch hier wird die Abgrenzung zum »gängigen Gewissensverständnis« deutlich. Es geht im Gewissen nicht um einzelne Weisungen, und das Gewissen ist deshalb keine »Instanz im Hinblick auf das Morale, sondern um die Ortsbestimmung des Menschen, in der über sein Personsein entschieden ist, das der Moralität vorausliegt«⁹. Insofern können im Gewissensbegriff Gott und Mensch nur in Beziehung gesetzt werden, wenn die Welt miteinbezogen wird. »Das Gewissen wäre dann zu verstehen als das Zusammentreffen, das Miteinander-präsent-Werden von Mensch, Welt und Gott«¹⁰.

Vom Menschen kann nur sinnvoll gesprochen werden in Hinsicht auf das Gewissen. »Der Mensch ist in dem doppelten Sinn Gewissenssache: Er ist letztlich Gewissen und geht letztlich das Gewissen an. Aber auch die Welt ist ein Gewissensphänomen. Sie kommt als Welt zur Begegnung nur im Gewissen des Menschen«. Mit »Welt« ist für Ebeling die ganze Wirklichkeit zur Sprache gebracht. Im Gewissen geht es um beides – um die Frage nach dem Menschen und die Frage nach der Welt. »Dieses beides ist aber wiederum nicht trennbar davon, daß Gott als die Frage im radikalen Sinn, die Frage nach dem Ganzen, dem Ersten und Letzten

⁷ WG I 432.

⁸ WG I 432f.

⁹ WG I 433.

¹⁰ WG I 433.

erscheint«. Damit ist auch für Ebeling ausgedrückt, daß »die Begegnungsweise von Mensch, Welt und Gott ... allein die des Wortes«¹¹ ist. »Wenn das, was der Mensch als Mensch ist, allein dem Gewissen begegnet und nur als Gewissensanspruch widerfahren kann, dann kann das, was der Mensch als Mensch ist, nur als Wortgeschehen mitteilbar sein«¹².

Da über die Welt wie über den Menschen in einem letztgültigen Sinn nur als das Gewissen angehend gesprochen werden kann, ist dies zugleich immer eine Sache des Glaubens, und damit Gottes. »Denn im Unterschied zu Mensch und Welt, von denen sehr wohl auch partiell zu reden ist und die auch partiell begegnen und insofern keineswegs nur Gewissensphänomene sind, ist von Gott zu reden ausschließlich sinnvoll in Richtung auf das Gewissen. Als Begegnungsweise Gottes kommtt allein das Wort in Betracht. Gott ist die Glaubenssache schlechthin«. Deshalb kommtt im Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch Gott der Primat zu. Ihm allein gilt, daß er ausschließlich Gewissenssache ist, daß er im Wort begegnet und Sache des Glaubens ist.

Bei der Betrachtung des im Gewissen zentrierten Strukturzusammenhangs des Redens von Mensch, Welt und Gott darf der Gesichtspunkt des Nochausstehens nicht vergessen werden. Die Aussagen über die Verborgenheit, Unsichtbarkeit Gottes u.a. gewinnen erst dadurch ihre Bedeutung, »wenn man danach fragt, was von Gott zu erwarten ist, was er verspricht, was er verheißt ... Denn das Gewissen hat es, weil mit dem Wort, 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«¹³.

Der Mensch als Person wird nur dann respektiert, wenn er als ein »unverfügbares Geheimnis« angenommen wird. »Als das Wesen, das sich zu sich selbst verhält, ist der Mensch in seinem Selbstsein Frage und Gefragtsein nach diesem Selbstsein, hat er sein Selbstsein zu verantworten ... Das Gewissen ist das Geschehen des Gefragtseins und Zur-Antwort herausgefördert-Seins, also das Verantwortlichsein im Vollzug«¹⁴.

Das Gewissen, so ist daraus zu schließen, kann in diesem Geschehen nur prozessual verstanden werden. Keineswegs ist es eine von diesem Geschehenszusammenhang unabhängige, eher statische Größe.

»4. Die Besinnung auf den Gewissensbegriff soll uns dazu anleiten, das *Verhältnis* von Sittlichkeit und Glaube als fundamentales theologisches Problem zu bedenken«.

¹¹ WG I 434.

¹² WG I 434f.

¹³ WG I 435.

¹⁴ WG I 436.

Ebeling hält es für »eine verhängnisvolle Verkürzung«, den Gewissensbegriff in der Ethik und nicht in der Dogmatik zu diskutieren. Gerade an ihm müßte der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik deutlich gemacht werden.

Er sieht hinter der Aufteilung von Dogmatik und Ethik bei gleichzeitiger Hervorhebung der grundsätzlichen Einheit ein tieferliegendes theologisches Problem. »Denn wenn es die Ethik mit dem verantwortlichen Handeln, d.h. mit den Werken des Menschen zu tun hat, so jedenfalls auch mit dem, was in *vorläufiger* Weise geschehen kann und muß, unabhängig vom Glauben als der Erfassung des *Letztgültigen*«.

Damit soll nicht gesagt sein, daß das Vorläufige unabhängig vom Glauben geschehe. »Aber die Ethik hat es notwendig (zumindest auch!) mit dem zu tun, dessen Geltungsanspruch nicht aufschiebbar ist bis zu einer Verständigung über das Letztgültige«¹⁵.

In der relativen Unterscheidung von Dogmatik und Ethik kommt die theologische Unterscheidung der zwei Reiche zum Ausdruck. Für den Menschen geschieht dies in der Unterscheidung von Person und Werk. »Am Gewissensbegriff aber müßte deutlich werden, inwiefern Person und Werk scharf zu unterscheiden sind und wie sie untrennbar zusammenhängen«¹⁶.

Nach einer Skizzierung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit stellt er für das Verhältnis von Glaube und Sittlichkeit fest: »Auf der einen Seite fallen im christlichen Verständnis Glaube und Sittlichkeit insofern zusammen, als es der Glaube nicht mit besonderen religiösen Werken zu tun hat, sondern zu nichts anderem anhält als zu dem, was sittlich geboten ist ... Auf der anderen Seite ist nach christlichem Verständnis der Glaube radikal unterschieden vom Sittlichen. Er entsteht nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium, nicht aus dem Vermögen des Menschen, sondern aus der Gnade, ist nicht Werk des Menschen, sondern Werk Gottes«¹⁷. Dieser scheinbare Widerspruch ist nur im Hinblick auf das Gewissen interpretierbar.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen wendet sich Ebeling skizzenhaft dem Gewissensphänomen zu. Nach einem kurzen Verweis auf die Etymologie von συνείδησις¹⁸ geht es Ebeling darum, »daß es sich im Gewissen um das Zur-Sprache-Kommen des Menschen selbst handelt. Genau-

¹⁵ WG I 437. Näheres zu diesem Thema: I. 2. Kapitel. 5.1 Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik.

¹⁶ WG I 438.

¹⁷ WG I 439.

¹⁸ Auf diese Interpretation von συνείδησις bei Ebeling werden wir noch unter I. 2. Kapitel 1. Wort und Glaube näher eingehen.

genommen ›hat‹ nicht der Mensch Gewissen, sondern er ist Gewissen. Er ist sein eigener Zeuge«¹⁹.

Im Gewissen steht das Selbstsein des Menschen als Identität von Subjekt und Objekt in Frage. Die Struktur des Menschsein als Gegenübersein gilt es im Blick auf das Gewissensphänomen zu erfassen. »Statt von einer Instanz wäre es darum angebrchter, von der mit dem Gewissen im Menschsein selbst gesetzten ›Distanz‹ zu sprechen. Der Mensch erfährt sich als einen, der mit sich selbst nicht identisch ist, aber wesenhaft gefragt ist nach seiner Identität mit sich selbst«²⁰. Die Frage nach seiner Identität stellt sich für den Menschen in seinem Gefragtsein nach Vergangenheit und Zukunft. »Diese Fraglichkeit der Identität des Menschen mit sich selbst, diese nie endgültig gegebene, stets geforderte Identität macht die Verantwortlichkeit des Menschen aus«. Sie schließt immer das In-der-Welt-Sein und seine Verantwortung für die Welt ein.

Ebeling geht es bei der Betrachtung des Gewissensphänomens auch darum zu zeigen, daß das Phänomen nicht unbedingt die Rede von Gott voraus-setzt. Eher ist es so, daß »das Gewissen vielmehr die Bedingung der Möglichkeit für das Verständnis dessen ist, was mit dem Wort ›Gott‹ gemeint ist. In der Gewissensinterpretation muß deutlich werden, was man meint, wenn man ›Gott‹ sagt. Gewiß ist die Relation des ›coram seipso‹, die den Menschen als Gewissen kennzeichnet, nicht einfach schon das ›coram Deo‹«²¹. Im Gewissen wird Gott dem Menschen zugesprochen. »Und nur dadurch, daß Gott dem Menschen zugesprochen ist, wird beides miteinander – und zwar nur im Miteinander – in Wahrheit verantwortet: das Menschsein des Menschen sowie das Gottsein Gottes«²².

Im Weiteren spricht Ebeling von einer ontologischen Gewissensinterpretation, der ein theologisches Datum zugrundeliegt – der Fall des Menschen. »In der Tat ist ontologisch vom Menschen nur postlapsarisch zu reden«. Dabei ist das Verständnis des Heils zu bedenken, »nämlich die eschatologische Nähe Gottes in der Zeitlichkeit und damit dasjenige Geschehen, das sich durch das Wort am Gewissen vollzieht«²³.

Welchen Inhalt hat der Ruf des Gewissens? Ebeling lehnt es ab, von einem ins Herz geschriebenen Gesetz im Sinne von Geboten und Ideen zu sprechen; vielmehr beruft er sich auf Heidegger: »Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung. Er bringt sich gar nicht erst zu Worten – und

¹⁹ WG I 440.

²⁰ WG I 440.

²¹ WG I 441.

²² WG I 442. Zum Verständnis der coram-Relationem: vgl. I. 2. Kapitel 3. Der Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott.

²³ WG I 442.

bleibt gleichwohl nichts weniger als dunkel und unbestimmt. Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens«²⁴.

Seinen Inhalt erhält der Gewissensruf durch zwei Gesichtspunkte: zum einen durch die konkrete Situation, in der er vernommen wird, zum andern »durch Unterweisung im weitesten Sinn, also durch Teilhabe am Sprachgeschehen«. Das Gewissen ist streng auf den Einzelnen bezogen. »Es ist geradezu *principium individuationis*«²⁵. Das individuelle Gewissen wird durch die Gewissenserfassung aller entscheidend mitgeprägt.

Der heute vorherrschenden Gewissenskrise liegt eine allgemeine Sprachlosigkeit zugrunde. Diese hat ihren Hintergrund in einem »Traditionsverlust« und »Wirklichkeitschwund«.

Ebeling räumt ein, daß seine Beschreibung des Gewissensphänomens scheinbar formalen Charakter hat. Er meint aber: »Wenn der Ruf des Gewissens das Aufgerufensein des Menschen zum Menschsein ist als Frage nach der Identität seiner selbst, dann ist er der Ruf zur Selbständigkeit und damit zur Verantwortlichkeit – denn nur in Selbständigkeit bin ich verantwortlich und nur als Verantwortlicher bin ich selbständig – und beides in einem umgreifend: der Ruf zur Wahrhaftigkeit. Denn Wahrheit und Freiheit gehören untrennbar zusammen«²⁶. Deshalb sieht Ebeling es als Aufgabe an, angesichts der heutigen Gewissenskrise die Wahrheit zu verkünden, die freimacht.

Im 2. Kapitel dieses Teils, in dem wir Ebelings Gewissensbegriff im Gesamt seines Werkes untersuchen, werden wir immer wieder auf Bezugspunkte zu den beiden zentralen Gewissensaufsätzen aufmerksam machen. Dies entspricht ganz der Vorgehensweise Ebelings, der – besonders in den Aufsatzsammlungen – auf seine anderen Beiträge zur jeweiligen Thematik hinweist. So können wir Ebelings Auffassung zum einem präzisieren, zum andern aber auch unsere Fragepunkte deutlicher herausarbeiten.

Beim zweiten zentralen Gewissensaufsatzt »Das Gewissen in Luthers Verständnis« werden wir zugleich die von Ebeling genannten Bezugspunkte und Querverweise mit berücksichtigen, soweit dies für das bessere Verständnis seines Anliegens notwendig ist.

²⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1984. 273.

²⁵ WG I 443.

²⁶ WG I 444.

2. DAS GEWISSEN IN LUTHERS VERSTÄNDNIS (1984)

»Die theologische Verwirrung im Umgang mit dem Gewissensbegriff – auf dem Hintergrund der allgemeinen Gewissensverwirrung heute – kann nur durch eine Rückbesinnung auf Luthers Gewissensverständnis behoben werden«²⁷. Bereits in diesem ersten Leitsatz klingt an, was Ebeling für die Theologie insgesamt und damit für das Gewissensverständnis notwendig hält: die »Rückbesinnung auf Luther«.

Die theologische Verwirrung sieht Ebeling darin begründet, daß man heute in überwiegend politischer Absicht – etwa im Blick auf Protestaktionen – sich auf das Gewissen beruft. »Der Grundtenor ist ein moralischer Anspruch, wie auch immer er begründet sein mag, ob durch eine bestimmte religiöse Bindung oder einen inneren Werte- und Normenko-dek, durch die Zugehörigkeit zu einer Lebensgemeinschaft oder die Unantastbarkeit der Selbsteinschätzung. Die gemeinsame Grundstruktur des Gewissensphänomens ist hier das Bestimmtsein durch ein forderndes Gesetz und die Ausrichtung auf die zu vollbringende Tat«²⁸. Dieser moralische Anspruch, der sich selbst für gerechtfertigt hält, das zu Verurteilende aber am andern sieht, entspricht nur scheinbar Luthers Gleichsetzung des Moralischen mit dem Politisch-Zivilen. »Denn wenn dessen religiöse Verankerung entfällt, muß das Gewissen in irgendeiner Weise diese kritische Funktion übernehmen, kann sie aber nicht erfüllen, wenn es die Distanz zum Politischen verliert«²⁹.

Diese »religiöse Verankerung« bzw. »das spezifisch Theologische am Gewissen«³⁰ wurde von moralischen Interpretationen nach Luther beiseite geschoben. Um dieses spezifisch Theologische am Gewissen bei Luther erneut zu lernen, ist es notwendig, Luthers Gewissensinterpretation auf dem Hintergrund seines Denkens sowie in Auseinandersetzung mit dem scholastischen Denken und der heutigen Problemlage zu konfrontieren.

2.1 *Der theologische Rang des Gewissens bei Luther*

»Gewissen im Sinne Luthers ist der anthropologische Ort, auf den als den Adressaten hin alle theologischen Aussagen ausgerichtet und an dem sie als Geschehen erfahrbar sind, der deshalb die Bedingung ihres Verstehens ist«³¹. Daß Luthers anthropologische Begrifflichkeit im Gewissen

²⁷ LuSt III 108.

²⁸ G. Ebeling, Theologisches Verantworten des Politischen. Luthers Unterrichtung der Gewissen heute bedacht, in: UmL 164–201, hier 188.

²⁹ UmL 188.

³⁰ LuSt III 108.

³¹ LuSt III 109.

zentriert ist, ist ein Kerngedanke, den Ebeling immer wieder aufnimmt und betont³². So spricht er vom Gewissen als »eine(m) anthropologischen Begriff für die Ortsbestimmung des Glaubens«³³. Der Gewissensbezug hat als theologisches Kriterium zu gelten. Er »bestimmt den Unterschied zwischen dem, was Sache der Theologie ist, und dem, was nicht ihre Sache ist«³⁴. Das Gewissen ist der Ort der Entscheidung zwischen dem, was dem Menschen zum Leben und was ihm zum Tode gereicht. Im Gewissen wird der Mensch mit Gott konfrontiert; hier ereignet sich »das Präsentwerden des jüngsten Gerichts«³⁵. Von daher ist Luthers Gewissensbegriff eschatologisch bestimmt. Das Evangelium Christi wird im Menschen präsent und löst die Herrschaft des Gesetzes ab. So wird im Gewissen der Kampf um die letztgültige Wahrheit des Menschen ausgetragen: »ob er sich seiner selbst vergewissern muß durch seine Leistungen oder ob er Gewißheit empfängt durch den Glauben an Christus als Gottes Heilstat ... Das Gewissen ist für Luther der Ort dieses Befreiungsgeschehens, das solange währt wie das irdische Leben«³⁶ Aufgrund dieser eschatologischen Ausrichtung manifestiert sich im Gewissen auch die Präsenz der Ewigkeit mitten in der Zeit. Für Luther ist das Gewissen in vielfältiger Hinsicht Schnittlinie: zwischen Gott und seinem Widersacher, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Tod und Leben. »Entsprechend trifft der Lebensbezug des Gewissens, aufs Ganze gehend, den Menschen in seinem unvertauschbaren und Rechenschaft schuldigen Selbstsein und deshalb als Einzelnen unter Einschluß seiner Mitmenschlichkeit und seines Weltbezuges«³⁷. Dieser Lebensbezug ist für den Menschen nur möglich aufgrund des externen Wortes, das ihn im Gewissen trifft.

Es wird an dieser Charakterisierung Luthers deutlich, wie sehr Ebeling sich diesen Gedanken zu eigen macht, wenn er schreibt: »Das Gewissen wäre dann zu verstehen als das Zusammentreffen, das Miteinander-präsent-Werden von Mensch, Welt und Gott«³⁸. Dieses externe Wort Gottes tritt nicht in Gegensatz zu dem mit dem Gewissen gesetzten Erfahrungsbezug, »da es sich beim Gewissen nach Luther nicht um eine dem Menschen eigene Erkenntnisquelle handelt, sondern um den Akt innersten Gehörs«³⁹.

³² Z.B. G. Ebeling, Luther und Schleiermacher, in: LuSt III 405–427, hier 419.

³³ D I 107.

³⁴ LuSt II 109.

³⁵ UmL 189.

³⁶ UmL 190.

³⁷ LuSt III 111.

³⁸ WG I 433.

³⁹ LuSt III 112.

Wenn man an dieser Stelle eine Zusammenfassung der Überlegungen Luthers, so wie sie Ebeling darstellt, geben will, so bieten sich einige Unterscheidungen an: Luthers Gewissensbegriff ist theologisch, nicht moralisch. Er unterscheidet, was Sache der Theologie ist und was nicht ihre Sache ist. Er entscheidet, was dem Menschen zum Leben und was ihm zum Tode gereicht. Er stellt den Menschen vor Gott, in seinem Seinsbezug, der Rechenschaft schuldet und deshalb immer mitgeprägt ist von seiner Mitmenschlichkeit und seinem Weltbezug. Das externe Wort Gottes trifft den Menschen im Gewissen. An ihm entscheidet sich, ob der Mensch das Wort Gottes als Gesetz oder als Evangelium annimmt. Damit entscheidet der Mensch zugleich über Leben und Tod.

2.2 Präzisierung von Luthers Gewissensverständnis in Abgrenzung gegen die Scholastik

Nach einer kurzen Charakterisierung des scholastischen Verständnisses des Gewissens als eingeordnet »in eine substantiale Anthropologie der Seelenvermögen« wird der Unterschied zu Luthers Gewissenslehre deutlich, »indem das Gewissen in einer relationalen Anthropologie der Daseinsmächte⁴⁰ die Schlüsselstellung erhält«⁴¹. Als Konsequenz daraus ergibt sich, »daß sich bei Luther das Gewissen – anstatt wie in der Scholastik nur auf einzelne Handlungen – primär auf die Person als ganze bezieht und daß seine Funktion nicht in Handlungswisen besteht, sondern im Urteil über das Sein des Menschen«⁴². In der unterschiedlichen Anthropologie sieht Ebeling das von der Scholastik unterschiedene Gewissensverständnis begründet. Dies deutete sich bereits im vorhergehenden Punkt an, in der relationalen Anthropologie –, in der der Mensch in seinem »Rechenschaft schuldigen Selbstsein und deshalb als Einzelner unter Einschluß seiner Mitmenschlichkeit und seines Weltbezuges« angesprochen wird⁴³. In dieser Blickweise konzentriert sich die soteriologische Ausrichtung auf das Gewissen, da es den Menschen in seinem Sündersein angeht. »In der Scholastik bleibt das Gewissen ein moralisches Phänomen trotz der Bezugnahme auf die lex Dei und der Abzielung auf die das Moralische übersteigenden theologischen Tugenden; und selbst in mystischer Tradition schlägt die Auszeichnung der synteresis als eines unverlierbaren göttlichen Seelenfunkens (scintilla animae) oder der un-

⁴⁰ Ebeling erläutert diesen Begriff in: LuSt II/2 263–277.

⁴¹ LuSt III 112.

⁴² LuSt III 112.

⁴³ LuSt III 111.

verrückbar auf Gott gerichteten Seelenspitze (*apex mentis*) letztlich doch zu einer Moralisierung des Christlichen aus, zur Erschwingbarkeit der Gottesliebe«⁴⁴. Gegen diese »Erschwingbarkeit der Gottesliebe«, gegen ein Verständnis des Gewissens, das es mit »Werken« zu tun hat, wendet sich Luther mit seinem theologischen und nicht moralischen Gewissensverständnis. Dem korrespondiert ein verändertes Sündenverständnis »von der scholastischen Konzentration auf die Tatsüden zu Luthers Konzentration auf das *peccatum radicale*«. Der kritische Punkt liegt für die Scholastik im irrenden Gewissen, »das (inhaltlich) nicht richtig informiert, (formal) aber dennoch verbindlich zu sein beansprucht und dem nur durch eine autoritative Infragestellung kraft dezidierter Anweisung entscheidend zu helfen ist«⁴⁵.

⁴⁴ LuSt III 112f. In diesem Leitsatz scheint eine zu einseitige Sicht der scholastischen Gewissenslehre auf. Gerade der mittelalterlichen Synderesislehre ging es darum, theologische Anthropologie und Ethik zu verbinden; »die synderesis einerseits als tiefste Quelle des sittlichen Handelns zu begreifen, die auch im verdorbensten Sünder nicht zugeschüttet wird, und sie andererseits, über alle Analyse des ethischen Handelns hinaus als transzendenten Grund des menschlichen Wesens zu verstehen« (O.H. Pesch, Das Gesetz. Kommentar zu STh I-II 90–105. Heidelberg–Graz (DThA Bd. 13) 1977. 490). Auch bei der Charakterisierung der *scintilla animae* ist der Hinweis auf die »Moralisierung des Christlichen« nicht breit genug für das Verständnis. »Erst Meister Eckehart prägt unter dem Einfluß neuplaton., augustin. u. aristotel. Denkens den Begriff *scintilla animae*, der in Verbindung mit der Lehre vom Seelengrund ... Anstoß erregt hat. Bei der von Eckehart nie zurückgenommenen Lehre vom intelligiblen Fünklein darf jedoch nicht übersehen werden, daß dieses nicht als Teil der Seele, sondern als das dem Seelengrund gnadenhaft mitgeteilte Agens mystischen Erkennens u. Einsseins zu gelten hat. Der Zusammenhang der »scintilla«-Lehre Eckeharts mit jener von der Synderesis bei den schol. Theologen ist insofern noch deutlich zu erkennen, als Eckehart gerade aus dem Gedanken vom Seelenfünklein stärkste sittl. Impulse schöpft« (J. Rief, Synderesis, in: LThK 9²(1964) 1225f, hier 1226). Vgl. auch: B. Bujo, Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare. Paderborn u.a. 1979. 194–208.

⁴⁵ LuSt III 113. Diese Auffassung vom »irrenden Gewissen« kann sich nicht auf Thomas stützen. Für Thomas verpflichtet das Gewissen. »Nun leitet aber einzig und allein das Gewissen dem einzelnen Menschen den Gehalt der objektiven sittlichen Forderung zu. In der Form, in der das Gewissen ihm die Forderung vorlegt, erscheint dem Menschen ihrfordernder Charakter. Ob nun das Gewissen hinsichtlich der Erfassung des Objekts der Handlung nach seiner sittlichen Qualität irrt oder nicht, der Wille kann seine Gegenstände nur so erstreben, wie die Vernunft sie ihm darbietet. Folglich ist für ihn der Spruch des Gewissens maßgeblich und verbindlich« (W. Ernst, Gewissen in katholischer Sicht. A.a.O. 158). Die »autoritative Infragestellung kraft dezidierter Anweisung« stellt sich für die Gewissenslehre der Scholastik zum einen noch nicht, zum andern kann auch sie den persönlichen Gewissensspruch nicht ersetzen. Vgl. zu dieser Thematik auch: K. Golser, Gewissen und objektive Sittenordnung. A.a.O. 37–77; A. Anzenbacher, Was ist Ethik? Eine fundamentalethische Skizze. Düsseldorf 1987. 44–49; F. Furger, Einführung in die Moraltheologie. Darmstadt 1988. 93–96; E. Schockenhoff, Das umstrittene Gewissen. A.a.O. 134–139.

Für Luther und die Reformation ist das angefochtene Gewissen von besonderer Bedeutung. Durch die Lehre von den Werken kommt der Mensch nicht zum Frieden. »Durch das Evangelium hingegen als die Lehre von dem Glauben, daß wir um Christi willen einen versöhnten Gott haben, empfangen die Gewissen Trost und Gewißheit«⁴⁶. Allein dadurch ist dem von Ängstlichkeit und Friedlosigkeit geplagten Gewissen zu helfen. Einen gegenüber der Scholastik neuen Gesichtspunkt hat Luther mit dem Gedanken der »Freiheit des Gewissens« zum Ausdruck gebracht. Dabei ist nicht die innere Autonomie des Menschen gemeint, sondern die Befreiung des Gewissens aus der Anklage, aus der Angst vor dem Zorn Gottes, zu dem guten Gewissen, das allein der Glaube selbst ist. Der Gedanke der Gewissensfreiheit ist von der Neuzeit aufgegriffen worden, hingegen das damit verbundene Sündenverständnis Luthers nicht. Nach Ebeling kann nicht übersehen werden, daß Luthers Vorbild wesentlich die moderne Idee der Gewissensfreiheit mitgeprägt hat⁴⁷. »Vor dem höchsten irdischen Forum allein auf sich gestellt, verweigert er (Luther) den Gehorsam mit der doppelten Berufung auf das Gewissen: ›da mein Gewissen in den Worten Gottes gefangen ist‹ und ›weil es gefährlich und unmöglich ist, etwas gegen das Gewissen zu tun«⁴⁸. Ebeling weist in diesem Zusammenhang erneut auf den Unterschied zum neuzeitlichen Gewissensverständnis hin. Dort wird die Gewissensfreiheit als ein Recht gefordert, bei Luther wird sie als eine Macht gelebt. »Gegenüber dem Gewissensverständnis der Neuzeit, dem Inbegriff autonomer Freiheit, klingt es wie eine gesteigerte Variante mittelalterlicher Heteronomie, wenn die absolute Autorität statt der Kirche allein der Bibel zufällt. Was dazu geführt hat, daß sich bei Luther Gewissen und Freiheit paaren, muß am Kontrast zum Gewissensverständnis der Tradition verdeutlicht werden«⁴⁹. Zwei Momente sind für die Scholastik – die bei Ebeling in diesem Zusammenhang für die Tradition steht – wichtig: die Ausrichtung auf die Tat und die Orientierung am Gesetz. Das gute Gewissen stellt sich nach vollbrachtem guten Werk ein. Umgekehrt meldet sich das Gewissen als tadelnde Instanz. Im Gewissen vereinigt sich so die Funktion des Zeugen, Klägers und Richters. In dieser Hinsicht ist die Person als Adressat berührt, aber nicht in ihrem Selbstsein getroffen. Deshalb kann es kein endgültiges Urteil über die Person geben. Als einzige Aus-

⁴⁶ G. Ebeling, *Der Lauf des Evangeliums und der Lauf der Welt. Die Confessio Augustana einst und jetzt*, in: *LuSt III* 339–365, hier 359.

⁴⁷ G. Ebeling, *Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit*, in: *LuSt III* 385–390.

⁴⁸ *LuSt III* 386.

⁴⁹ *LuSt III* 387.

nahme sieht Ebeling in der Scholastik die Todsünde an, in der zugleich ein Urteil über das Sein des Menschen gegeben wird⁵⁰. »In Luthers Aussagen dagegen steht das Gewissen einerseits neben Sünde, Teufel und Tod auf Seiten der Verderbensmächte, anderseits ist es das Brautgemach Christi oder dasjenige, um dessentwillen und dem zugute Christus gestorben ist«⁵¹. Für Luther folgt nicht das gute Gewissen dem guten Werk, sondern es geht ihm voraus. »Die Herrschaft des Gesetzes über das Gewissen wird nicht durch das Evangelium als eine nova lex abgelöst, auch nicht emanzipatorisch aufgelöst, im Gegenteil so vertieft, daß vor Gott das Gewissensurteil nie an der Tat haften bleibt, sondern stets die Person ganz trifft. Denn jede Sünde ist ihrem Wesen nach Todsünde. Setzt sich jedoch im Gewissen gegen die Herrschaft des Gesetzes das Evangelium durch – und das geschieht durch das Wort der Verheißung nur in ständiger Überwindung der Anfechtung –, so wird das Gewissen befreit. Allein solch freies Gewissen ist nach Luther gutes Gewissen«⁵². Luthers Berufung auf sein Gewissen führt ihn über den in der scholastischen Tradition vorgegebenen Rahmen hinaus. Bei Luther hat das Gewissen es nicht bloß mit einem moralischen Herausgefordertsein zu tun. Sein Hinweis, er sei in Gottes Worten gefangen und könne daher nicht widerrufen, zeigt, daß er »vielmehr in bezug auf das Wort Gottes im ganzen eine gewissensbindende, weil gewissensbefreiende Erkenntnis zu vertreten hat, die wie sein eigenes Gewissen, so die Gewissen aller Menschen vor Gott in Hinsicht auf das ewige Heil betrifft, so daß deren Widerruf im eminenten Sinne wider das Gewissen wäre«⁵³.

Wenn wir diesen zweiten Punkt ebenfalls zusammenfassen, so geht es auch hier – wie schon beim ersten – um die Präzisierung des theologischen Gewissensverständnisses gegenüber einem moralischen, wie Ebeling mit Luther es in der Tradition vorgezeichnet sieht. Der erste Unterschied bezieht sich auf die Anthropologie: während die Scholastik das Gewissen in die substantiale Anthropologie der Seelenvermögen einordnet – synteresis und conscientia unterscheidend – bezieht Luther das Gewissen in eine relationale Anthropologie der Daseinsmächte ein. Das Gewissen gibt keine Handlungsanweisungen, sondern es geht um das Sein des Menschen. Der kritische Punkt ist für die Scholastik das irrende Gewissen, dem nur kraft autoritativer Anweisung zu helfen ist, wie Ebeling meint, während für Luther dies das angefochtene Gewissen ist. Dies wird nur kraft der Verheißung, wie sie im Evangelium zugesprochen wird, getröstet.

⁵⁰ LuSt III 388.

⁵¹ LuSt III 114.

⁵² LuSt III 389.

⁵³ LuSt III 115.

Durch Luther wird die Freiheit des Gewissens zum erstenmal eingebroacht, aber nicht als eine Forderung im neuzeitlichen Sinn, sondern als ein Gefangensein in Gottes Wort und damit verbunden als Unmöglichkeit, etwas gegen das Gewissen zu tun. Der darin enthaltene Bezug auf die Bibel ist für Luther fundamental. Das gute Gewissen ist deshalb für Luther der Glaube – »fides nihil aliud quam bona conscientia«⁵⁴ –, auf das das gute Werk folgt.

Im folgenden dritten Punkt soll die aus Luthers Gewissensverständnis erwachsende Gewissensunterrichtung ausgeführt werden.

2.3 Die aus Luthers Gewissensverständnis erwachsende Gewissensunterrichtung

Die gesamte christliche Verkündigung ist in jeder Form zugleich Gewissensunterrichtung, da sie sich immer an den einzelnen wendet und der einzelne auf diese Unterrichtung angewiesen ist. Die Gewissensunterrichtung hat es nicht nur mit einzelnen Gewissensfällen zu tun, sondern mit der für alle Menschen geltenden Gewissenssituation des Menschen in der Welt vor Gott. Dieser universale Aspekt der christlichen Verkündigung schließt nicht das konkrete Problem für die Entscheidung aus, in der sich ganze Gruppen oder der einzelne befinden. »Die Erfassung der Grundsituation ist jedoch für die rechte Erfassung der Einzelsituation als Gewissenssituation entscheidend und bildet darum den Kern der Gewissensunterrichtung«⁵⁵. In Abgrenzung gegenüber neuzeitlichen Entwürfen weist Ebeling darauf hin, daß es bei Luther kein neutrales bzw. autonomes Gewissen gebe, auf das sich die Gewissensunterweisung richte. Vielmehr ist für Luther das Gewissen immer schon von Ungewißheit und Verfehlung befangen. Die Befreiung und das Gewißmachen aus dieser Befangenheit machen das Wesen der christlichen Gewissensunterrichtung aus⁵⁶. »Die Gewißheit gründet nicht auf dem Gewissen selbst,

⁵⁴ LuSt III 389, Anm. 72.

⁵⁵ LuSt III 116f. Für Luther ist »das subiectum theologiae im strengen Verständnis ... der schuldige und verlorene Mensch und der rechtfertigende und rettende Gott ... Damit hatte die Grundsituation des Menschen als Sünder vor Gott samt dem, was darin von Gott her am Menschen geschieht, in schärfster Zusitzung als Sache der Theologie angegeben, als das, worin sie sich eindeutig von allen anderen Wissenschaften unterscheidet und woran sie das untrügliche Kriterium ihrer eigenen Sachgemäßheit hat« (Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 76).

⁵⁶ Wie stark diese Befreiung verstanden wird, zeigt der von Ebeling verschiedentlich zitierte Hinweis Luthers: »erigere et excitare conscientias nihil aliud est, quam suscitere mortuos«. WA 44; 546, 24–26, zit. LuSt III 117, Anm. 25.

sondern außerhalb seiner auf dem Freispruch durch Gott in Jesus Christus«⁵⁷. Damit ist zugleich eine doppelte Abgrenzung verbunden. Zum einen zeigt sich, daß der Mensch diese Gewißheit sich nicht durch seine sittliche Leistung erwerben kann. Diese vom Verständnis der Scholastik, das zu Luthers Zeiten vorherrschend war, deutlich unterschiedene Auffassung weist auf den Primat Gottes in Jesus Christus hin. Dieser Primat Gottes geht allem sittlichen Handeln voraus und bewirkt das gute Gewissen. Zum andern wehrt Ebeling sich immer wieder gegen ein Gewissensverständnis, das sich von Gott emanzipiert. Genau diese Intention habe Luther nicht gewollt, sondern das Gewissen ganz im Worte Gottes verankert. Dem diene der Vorrang der Bibel gegenüber der Kirche. Die Befreiung des Gewissens von außerhalb, von Gott her in Jesus Christus, hat zur Folge, daß der Christ sein Leben eingespannt sieht in einen Prozeß des Werdens, in dem »alle Akte seines vergehenden Lebens, die Taten und Leiden, zum ewigen Leben« hin geöffnet werden. »Das Evangelium kann nur dann zur befreien und gewißmachenden Gewissensunterrichtung werden, wenn das Verhältnis zu dem alten wie zu dem neuen Leben hin klargestellt und wirksam wird«⁵⁸. Christus ergreift durch das Evangelium vom Gewissen Besitz. Indem Christus dies tut, wird sich der Mensch zugleich seiner Sünde gewiß. Auch als Gerecht fertigter bleibt er Sünder. Diese Erkenntnis gelingt nicht ohne den usus theologicus legis. »Ahnungs- und ansatzweise, wenn auch meist verstellt, meldet sich der usus theologicus legis vielfältig in der allgemeinen Le benserfahrung an, gelangt jedoch als Selbsterkenntnis von Gott nur da zur Klarheit, wo das Evangelium mit seiner geistlichen Auslegung des Gesetzes, darum aber auch schon indirekt mit der Befreiung aus der Herrschaft des Gesetzes präsent ist«⁵⁹. Für Luther ist das Gesetz »eine existentielle Kategorie, in der die theologische Interpretation des faktischen Menschseins zusammengeballt ist«⁶⁰. Im Blick auf die Rechtfertigung des Sünders sola gratia kann es nur einen legitimen usus legis geben, »nämlich als paedagogus in Christum«⁶¹. Aber das Gesetz wird nicht aus sich zum paedagogus in Christum, sondern das »„Evangelium facit ex lege paedagogum in Christum. Hier fällt die Entscheidung über den usus legis, dessen Subjekt entweder Christus oder der Teufel ist“⁶². Das so in Christus befreite Gewissen strahlt auf das beginnende Leben aus. Es macht eine Gewissensunterrichtung notwendig, die den Zusammenhang

⁵⁷ LuSt III 117.

⁵⁸ LuSt III 118.

⁵⁹ LuSt III 118.

⁶⁰ G. Ebeling, Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie, in: WG I 50–68, hier 65.

⁶¹ WG I 65.

⁶² WG I 66.

von Glauben und Handeln wahrt. Die Glaubenslehre ist für die Gewissensunterrichtung unumgängliche Voraussetzung. »Für Luthers Gewissensunterrichtung in bezug auf christliches Handeln ist deshalb sowohl die Einschärfung des Glaubensbezugs als auch die Berücksichtigung des uneingeschränkten Weltbezugs grundlegend«⁶³. An dieser Stelle kommt Ebeling auf den Begriff des *usus civilis legis* oder des *usus politicus legis* als Gegenbegriff zum *usus theologicus legis* zu sprechen.

2.3.1 Der zweifache Gebrauch des Gesetzes

Der *usus civilis legis* bzw. *usus politicus legis* stehen im weitesten Sinne für das Moralische, während der *usus theologicus legis*, wie schon eben erwähnt, für das Geistliche steht. Für den nicht aus der Tradition der Reformation kommenden Betrachter sind die Unterschiede und Zusammenhänge zwischen dem *usus civilis legis* und dem *usus theologicus legis*, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen dem Reich Christi und dem Reich der Welt nicht ganz leicht verständlich, aber für die Unterichtung der Gewissen, wie Luther sie versteht, unumgänglich. »Der *usus civilis legis* hat die Spannweite von allgemein Menschlichem und spezifisch Christlichem, indem dieser Begriff einerseits anspricht, was durch menschliches Handeln im Stande der Sünde zur Eindämmung von deren Folgen zu geschehen hat und unabhängig von der inneren Einstellung in gewissen Grenzen auch tatsächlich geschieht, andererseits zum Ausdruck bringt, daß dieses Geschehen trotz seiner Mängel als von Gott gewollt zu glauben und daß vom Glauben her daran mitzuwirken ist«⁶⁴.

Ebeling warnt davor, die genannten Unterscheidungen einfach einander gegenüberzustellen, sondern es ist immer wieder ein neues Erfassen vom Zentrum her notwendig⁶⁵. Die Fülle der Unterscheidungen Luthers zielt darauf ab, nicht einzelne Probleme zu lösen, sondern das Grundproblem sichtbar zu machen. Ebeling wählt dafür den Begriff der Fundamentalunterscheidung. »Die Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Welt erhebt den ungeheuren Anspruch, alles in der Welt, weil die Welt als ganze, auf ein schlechthiniges Gegenüber hin zu relativieren, für davon abhängig und davor Anbetung schuldig zu erklären und so gegen den trügerischen Augenschein die Dimension unsichtbarer Wahrheit zur Gel tung zu bringen«⁶⁶. Biblisch ist die Fundamentalunterscheidung dreifach

⁶³ LuSt III 119.

⁶⁴ LuSt III 119.

⁶⁵ G. Ebeling, *Usus politicus legis – usus politicus evangelii*, in: UmL 131–163.

⁶⁶ UmL 135.

bestimmt: »als Leben gewährende Entsprechung zwischen Gott und Kreatur, als tödlicher Widerspruch zwischen Gott und dem Sünder sowie als rettender Einspruch gegen den Tod des Sünders, als der Zuspruch von Gnade und Leben, als das Versprechen ewiger Vollendung«⁶⁷. Immer geht es bei der Fundamentalunterscheidung um das Sündersein vor Gott und die Ausrichtung auf Jesus Christus, den Gekreuzigten. Der gerechtfertigte Mensch weiß zwischen Gott und Welt so zu unterscheiden, daß er beiden gibt, was ihnen zukommt: »Gott den Glauben, der Mitkreatur die Liebe. So empfängt der Mensch Gottes Liebe und gibt sie weiter an den Nächsten«⁶⁸. Der Mensch hat aber gerade nicht diese Liebe von Gott angenommen, sondern versucht, sein Leben immer wieder selbst in die Hand zu nehmen. Daraus resultiert der Unglaube, die Selbstsucht, die Angst, die den Frieden und das eigene Herz zerstört. Deshalb ist es wichtig, daß der Mensch seine Sünde erkennt und daraus befreit wird. »In diese Freiheit zu versetzen, das ist die Weise, wie Jesus Christus der Herr ist und seine Herrschaft ausübt«⁶⁹. Von daher ergibt sich das Verständnis der Zweireichelehre. Christi Reich ist eins. Sein Inhalt ist das Evangelium. Wenn man dennoch von einem Reich der Welt spricht, dann hat es seinen Grund allein in seinem Gegenüber zum Reich Christi. »Aus der chaotischen Pluralität wird allein durch die Konfrontation mit dem einen Reich Christi die Einheit eines Gegenreiches, dessen Machthaberbezeichnungen je nach der Perspektive wechseln können: die Welt, das Fleisch, die Sünde, die ratio, der Teufel«⁷⁰. Das Verbindende dieses Reichen ist sein Unverständ gegenüber dem Evangelium. Allein durch den Zuspruch der Liebe Gottes, wie er im Zeichen des Kreuzes zum Ausdruck kommt, wird dieses Reich der Welt freigemacht. Gott, der die Welt am Kreuz mit sich versöhnte, begegnet der Sünde auf zweierlei Weise: »durch die Eindämmung ihrer Folgen sowie durch ihre Entmachtung kraft der Vergebung ihrer Schuld«⁷¹. Der usus theologicus legis hat genau an diesem Punkt seine Bedeutung. Er weist zugleich über sich hinaus auf das Evangelium.

Das Reich der Welt steht im Zeichen des Gesetzes, während das Reich Christi im Zeichen des Evangeliums steht. Das Evangelium weist uns immer auf die Person Jesu Christi hin. Es ist reines Gottesgeschenk an den Sünder. Dem Evangelium kann nur der Glaube angemessen begegnen. Diesem Verständnis des Evangeliums entspricht nun auch das Verständnis vom Gesetz. Es ist für Luther keinesfalls ein Kodex von Vor-

⁶⁷ UmL 135.

⁶⁸ UmL 136.

⁶⁹ UmL 137.

⁷⁰ UmL 137.

⁷¹ UmL 139.

schriften und Verhaltensweisen. Übereinstimmung bestand zu Luthers Zeiten darüber, »daß das Gesetz im strikten Sinne Gottes Gesetz ist und sich inhaltlich unbestritten in Texten wie den zehn Geboten der Bergpredigt und dem Doppelgebot der Liebe darbiete«⁷². Aber in der Betrachtungsweise Luthers gab es eine entscheidende Akzentverlagerung mit Auswirkungen für das sittliche Handeln. Keinesfalls ist das Evangelium ein neues Gesetz im Sinne der Vollkommenheit, auch nicht im Sinne der Einheit mit dem Willen Jesu Christi. »Der Glaubende bleibt als simul iustus et peccator um eines getrosten Gewissens willen auf die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium angewiesen ... Vom reformatorisch erfaßten Evangelium her schließt sich das Gesetz zu einer unteilbaren Einheit zusammen. In all seinen mehr oder weniger verworrenen Erscheinungsformen will es auf Gott als Gesetzgeber hin und entsprechend auf den lauteren, unverfälschten, unverkürzten Gotteswillen hin ausgelegt werden. Dem widerspricht nicht, fügt sich im Gegenteil, daß diese Ganzheitserfassung des einen Gesetzes Gottes die Freiheit gibt, auch die gesamte außerchristliche Gesetzeswirklichkeit mit einzubeziehen«⁷³. Es geht Luther nicht um ein zweifaches Gesetz, sondern um einen zweifachen Gebrauch des Gesetzes (*duplex usus legis*). »Die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium spiegelt sich am Gesetz wieder in dieser Unterscheidung zweier Abzielungen, auf die hin Gott sein Gesetz walten läßt und auf die hin durch die Verkündigung des Evangeliums die Predigt des Gesetzes auszurichten ist«⁷⁴. Der theologische Gebrauch des Gesetzes (*usus theologicus legis*) kann nicht die Rechtfertigung des Sünder bewirken. Aber er kann die Aporien des menschlichen Lebens aufzeigen, die dem Menschen als Zuflucht nur Jesus Christus belassen. Der *usus theologicus legis*, der so in der Menschheit – wenn auch unterschwellig – vorhanden ist, kommt erst durch die Verkündigung des Evangeliums zu seiner vollen Entfaltung.

Im Bewußtsein, daß die Christen immer nur als Minorität in der Diaspora leben und selbst immer schwach sind, bejaht Gott auch den *usus politicus legis*. Das Gesetz soll so zur Geltung gebracht werden, daß alle – »auch die Primitivsten oder Skrupellosesten«⁷⁵ – sich danach richten bzw. gestellt werden können. Dabei soll der *usus politicus legis* den ganzen Reichtum der menschlichen, nicht nur der christlichen Kultur zum Ausdruck bringen. Aus dem Evangelium entspringt die Perspektive für den *usus politicus legis*. »Zum einen wird der ganze Bereich des politischen Handelns von soteriologischem Mißbrauch befreit. Und das Wis-

⁷² UmL 141f.

⁷³ UmL 142.

⁷⁴ UmL 142.

⁷⁵ UmL 143.

zen und die Macht der Sünde hält zu illusionsloser Nüchternheit an ... Zum anderen hält die Gesetzesauslegung, die aus dem Evangelium entspringt, dazu an, auch im usus politicus legis sich nicht für dispensiert zu halten vom Liebesgebot als dem Inbegriff des Gesetzes«⁷⁶.

Auch das Handeln im öffentlichen wie privaten Bereich – beides gehört zum usus politicus oder civilis legis – sollte von der Liebe zum Mitmenschen geprägt sein. Der Christ sollte besser als andere motiviert sein, den Menschen im Rahmen des usus politicus legis zu dienen.

Das Eingehen auf den zweifachen Gebrauch des Gesetzes sollte zum einen den eingangs zitierten Leitsatz Ebelings⁷⁷ erläutern, zum anderen aber zugleich ein Problem sichtbar machen, das uns immer wieder begegnen wird: das Verhältnis von Glauben und sittlichem Handeln im Blick auf das Gewissen. Hier sind in der Tat katholischerseits die Akzente anders gesetzt.

Ebeling scheint dieses Problem zu sehen, wenn er, um wieder auf seine Leitsätze zu Luthers Gewissensverständnis zurückzukommen, seinerseits diese Beziehung von Glauben und Handeln artikuliert: »Fragen des Handelns werden im Lichte des Glaubens gesehen, wenn die Beziehung zum ersten Gebot erkannt wird, nicht primär als Autorisierung des Sollens oder als Motivierung des Wollens, vielmehr als die Befreiung von der Selbstdrechtfertigung und der Ungewissheit vor Gott durch die Erfüllung des ersten Gebotes im Glauben, der dann auch im Handeln wie im Umgang mit dessen Folgen Gottes Willen unbesorgt Raum gibt«⁷⁸. Daß hier mit der Formulierung »nicht primär als Autorisierung des Sollens oder als Motivierung des Wollens« eine Abwehr scholastischen Denkens zum Ausdruck kommt, liegt auf der Hand. Der Bezug auf das erste Gebot stellt den Rahmen her, in dem sich das Handeln bewegt. Die konkreten Umstände sollen bei der Urteilsbildung mit den Augen der Liebe betrachtet werden. »Die ethische Sensibilisierung zur Liebe, dieser Inbegriff christlicher Gewissensbildung in ethischer Hinsicht, verdankt sich der klaren Auslegung, die das schwer entzifferbare jedem ins Herz geschriebene Gesetz durch die biblische Überlieferung erfahren hat«⁷⁹.

Mit diesem Leitsatz klingt ein anderes Thema an, das bei Ebeling an anderer Stelle näher reflektiert wurde und noch einer eingehenderen Erörterung bedarf: »Die Evidenz des Ethischen und die Theologie«⁸⁰. Ebe-

⁷⁶ UmL 144.

⁷⁷ S. Anm. 64; für das Verhältnis von »Gesetz und Evangelium« und seine Auswirkungen auf das Gewissensverständnis, siehe I, 2. Kapitel 2. Gesetz und Evangelium..

⁷⁸ LuSt III 119f.

⁷⁹ LuSt III 120.

⁸⁰ Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: WG II 1–41.

ling geht es auch darum, Begriffe wie »Innerlichkeit«, »Herz« zu rehabilitieren, da sie für ihn einen unverzichtbaren Inhalt markieren.

Er kommt nach der »ethischen Sensibilisierung zur Liebe« auf einen anderen Begriff zu sprechen, der für die Gewissensunterrichtung notwendig ist: die Verantwortungsrelationen. Hier unterscheidet er zwischen »der Verantwortungszuständigkeit in geordnetem Amt und Dienst für das Leben anderer (persona publica) sowie dem Umgang mit den Möglichkeiten und Gefährdungen des eigenen Lebens (persona privata)«⁸¹. Der Träger des öffentlichen Amtes ist persona publica. Er nimmt in seinem Amt eine Aufgabe wahr, die in Gottes Gebot liegt, die Folgen der Erbsünde im menschlichen Zusammenleben zu mildern und damit den äußeren Frieden aufzubauen. »Gottes ausdrücklicher Wille als Wirkursache, die menschliche Sünde als Veranlassung und der öffentliche Friede als Aufgabe und Ziel weltlicher Obrigkeit – diese drei Bestimmungen sind eng aufeinander bezogen«⁸². Keineswegs geht der Träger des öffentlichen Amtes darin auf, persona publica zu sein. Er ist auch in weltlichen Bezügen eine persona privata. Vor Gott steht dieser Mensch in seiner Schwäche. Das Herz, das der Mensch vor der Welt verbirgt, ist vor Gott offenbar. »Diesen Herzensgrund, aus dem alles Tun und Verhalten hervorgeht und von dem her es qualifiziert ist, wie die Frucht durch den Baum, der sie trägt, bezeichnet Luther ebenfalls als Person – Person nun in deren spezifisch theologischer Relation – oder auch als Gewissen«. Der unterschiedliche Sprachgebrauch bei Luther für Person findet seinen Grund in den unterschiedlichen Bezügen seines Menschseins vor der Welt und vor Gott. Deshalb wird bei Luther auch vereinbar, was als Kontrast sonst auseinandertritt: »die Einschätzung des Amtes weltlicher Obrigkeit als nach dem Predigtamt höchsten Gottesdienstes und nützlichsten Amtes auf Erden sowie gegebenenfalls eine rücksichtslose Kritik an den Personen, die es innehaben«⁸³. Für den, der in einem öffentlichen Amt steht, ist es nicht immer leicht zu unterscheiden, wann es aus Liebe geboten ist, die Rechte und Pflichten der persona publica im Glauben von Gott her zu erkennen und wahrzunehmen, und wann es angezeigt ist, als persona privata um des Nächsten willen darauf zu verzichten. Da es sich hier um unterschiedliche Aspekte in derselben Person handelt, muß im selben Gewissen unterschieden werden, wie Glauben und Liebe sich verwirklichen. Hier ist eine Grenze der Gewissensunterrichtung markiert, die mit dem Wesen des Gewissens zusammenhängt. »Gewissensgewißheit im strengen Sinne kann nur als Glaubengewißheit bestehen, die das

⁸¹ LuSt III 120.

⁸² UmL 172f.

⁸³ UmL 175.

Personsein betrifft, nicht dagegen – oder nur in von daher abgeleiteter Weise – als moralische Gewißheit in bezug auf die absolute Richtigkeit und Reinheit der einzelnen Tat«⁸⁴.

Das Gewissen darf nicht auf das Faktum der Tat schauen, sondern allein auf das Wort der Verheißung. Luther unterscheidet zwischen dem das Gewissen angehenden theologischen Urteil und den Situationszusammenhängen, die für das moralische und juristische Urteil gelten. Er bringt dies in die Metapher von mathematischen und physischen Punkt. Der Theologe muß den mathematischen Punkt im Gewissen durch das Wort vom Kreuz treffen. Das Gewissen ist auf uneingeschränkte Gewißheit angewiesen. Das heißt aber nicht, daß der Theologe mit gleicher Sicherheit zu unterschiedlichen Handlungsproblemen Stellung nehmen könne. Überall besteht Unsicherheit, unterlaufen Fehler und Mängel. Durch sein Insistieren auf dem mathematischen Punkt warnt der Theologe vor einer Verwechslung der Theologie mit Moral und Politik. »Die Theologie ist nicht eine Theorie, die in die Praxis umzusetzen, durch Handeln zu verwirklichen ist. Sie wacht vielmehr über dem Wort, ohne welches das Leben ungewiß und dunkel ist. Die Gewißheit des rechtfertigenden Glaubens beruht nicht auf den Werken«⁸⁵. Natürlich stellt sich damit das Problem, ob das theologische Urteil im Allgemeinen verharrt und sich dem Konkreten entzieht. Aber der Bezug auf das Gewissen, das »als Angelpunkt das Concretissimum des Menschseins ist«⁸⁶, kann die unterschiedlichen Handlungssituationen in ein völlig anderes Licht rücken.

Luther selbst hat durch das Zusprechen von bösem und gutem Gewissen auch in politische Auseinandersetzungen eingegriffen. »Anderseits muß sich die Gewissensunterrichtung weithin dabei bescheiden, bestimmte Handlungsprobleme dem Urteil der Experten zu überlassen und sie darin bei ihrer Gewissensverantwortung zu behaften, während der Theologe nur die wesentlichen Hauptmarkierungen abstecken und einschärfen kann, innerhalb deren Sachentscheidungen fachlicher Art einen Spielraum beanspruchen können«⁸⁷. Hier wird die Grenze markiert, die für die Gewissensunterweisung im Sinne Luthers notwendig ist.

Mir scheint eine gewisse Schwierigkeit darin zu liegen, daß die »bestimmten Handlungsprobleme« zwar von Ebeling in anderen Zusammenhängen genannt werden: z.B. Wehrdienstverweigerung, Terror, die Auseinandersetzung anhand der Friedensdenkschrift der EKD und den darin angeschnittenen Problemen. Alle konkreten sittlichen Probleme scheinen aber damit, da dem usus politicus legis zugeordnet, auf derselben Ebene.

⁸⁴ LuSt III 121.

⁸⁵ LuSt III 40.

⁸⁶ LuSt III 121.

⁸⁷ LuSt III 122.

Ebeling bekräftigt dies: »Vor allem hier ist die Warnung angebracht, nun nicht doch ein doppeltes Gesetz einzuschmuggeln, etwa durch die Unterscheidungen von Legalität und Moralität oder zwischen Eigengesetzlichkeit und Liebesgebot oder zwischen Sozial- und Individualethik«⁸⁸. Genau dieser Punkt ist aber umstritten und bedürfte noch einer weiteren Klärung. Daß Ebeling um dieses Problem weiß, daß im ökumenischen Gespräch bei der Behandlung konkreter ethischer Fragen unumgänglich ist, erhellt aus seiner Bemerkung: »Daß ein christlicher Konsensus in bezug auf ethische Fragen keineswegs leichter, sondern schwerer zu erzielen ist als in dogmatischen Fragen, daß die Gemeinsamkeit ethischer Erkenntnis und Entscheidung aber auch nicht ohne weiteres zur Bedingung der Gemeinsamkeit gemacht werden darf, ist eine Einsicht, an der sich nur stoßen kann, wer die theologische Orientierung in bezug auf das Phänomen des Ethischen verloren hat«⁸⁹.

Beherrschend ist für Ebeling in der Darstellung und Interpretation Luthers aufgrund der gegenwärtigen öffentlichen Diskussionen die Gewissensverantwortung im politischen Umfeld. Es überrascht nicht, daß er hier unter dem Gesichtspunkt »theologisches Verantworten des Politischen« dazu Stellung nimmt. Drei Momente sieht er bei der Berufung auf das Gewissen gegeben, die in den Begriff der Verantwortung einmünden: »der Mut zum eigenen Hinstehen, auch wenn man dabei allein bleibt; das Bereitsein zur Rechenschaft bis an die Grenzen der Fähigkeit, seinen Verstand und sein Herz zu prüfen sowie andere anzuhören; und schließlich das Ja zu den Folgen, auch wenn sie bitter sind«⁹⁰. Immer wieder weist Ebeling darauf hin, daß es Luther nicht um einen konkreten Gewissensrat, sondern um eine Erhellung der Gewissenssituation geht. Immer steht der Mensch im Schnittpunkt der Relation »vor der Welt« und »vor Gott«, vor dem Wort Gottes, das auf ihn als Gesetz und als Evangelium zukommt.

In der Diskriminierung der Lehre und damit verbundenen der mangelnden Unterrichtung der Gewissen sieht Ebeling eine der Ursachen für das heutige »Orientierungschaos«⁹¹. Die Schwierigkeit, die theologische Urteilsfindung auf die konkrete Lebenssituation zu beziehen, wird dabei nicht übersehen. »Denn hier liegt alles ineinander verknäult: das Sein vor Gott und das Sein vor der Welt, das Fordern und Anklagen des Gesetzes und das Verheißungswort des Evangeliums«⁹². Diesem geistlichen Unterscheiden kann sich nur stellen, wer um den Beistand des Heiligen Geistes

⁸⁸ UmL 143.

⁸⁹ G. Ebeling, Ethik, in: Stud 146–161, hier 161.

⁹⁰ UmL 194f.

⁹¹ UmL 195.

⁹² UmL 196.

bittet. »Das Kriterium solcher Gewissensunterrichtung ist, daß die Gewissen nicht vergewaltigt, sondern befreit werden; nicht verunsichert oder in vermessener Weise sicher gemacht, sondern gewiß; nicht traurig und resigniert, sondern getrost und trotz allem voll Hoffnung«⁹³.

Im Blick auf politische Problemsituationen sieht Ebeling drei Merkmale der Gewissensunterrichtung. Erstens unterscheidet Luther die Kompetenzen von Glaube und Vernunft. Dabei wird die Vernunft, die ratio, auf die Verantwortung bezogen. Sie darf sich nicht in das Gottesverhältnis einmischen. Zweitens weist Luther auf die Verhältnismäßigkeit hin. Luther verwendet dafür die Worte *aequitas* und *epikeia*⁹⁴. Die Menschlichkeit im Umgang mit dem Recht wird höher eingeschätzt als das Insistieren auf dem Buchstaben. Drittens mahnt Luther zur Geduld. Dem Handeln Gottes soll nicht vorgegriffen werden. »Schließlich bringt der Christ das Ja zu Kreuz und Leiden in das politische Leben ein: wenn nötig, Unrecht zu ertragen und Opfer zu bringen und auf jeden Fall mit wenig zufrieden zu sein«⁹⁵. Gerade dieser geistliche Akzent scheint bei Ebeling in seiner Gewissensunterrichtung durch. Dieser geistliche Beitrag, die Bezeugung des Evangeliums, kann durch keine politische Aktion aufgewogen werden.

Mit den letzten Hinweisen sind wir schon mitten in den nächsten Punkt geraten, in den »Ausblick auf die gegenwärtige theologische Aufgabe«, wie Ebeling es selbst formuliert. Es ist aber sicher sinnvoll, das Ergebnis dieses Abschnittes »Die aus Luthers Gewissensverständnis erwachsende Gewissensunterrichtung« festzuhalten. Ebeling hält den Rückgriff auf Luthers Gewissensverständnis in der aktuellen politischen Diskussion für unumgänglich. Luthers Gewissensbegriff bewegt sich gerade in Abgrenzung gegenüber dem scholastischen wie dem neuzeitlichen.

Ob Ebelings systematische Ausführungen in seinem Aufsatz »Theologische Erwägungen über das Gewissen« und seine anderen Hinweisen besonders in der »Dogmatik des christlichen Glaubens« von der Lutherinterpretation her gelesen werden können, wird sich bei einem Vergleich beider noch zeigen. Es fällt jedenfalls auf, daß alle Ausführungen über das Gewissen bei Ebeling in der ersten Hälfte der achtziger Jahre um Luther kreisen. Sicher ist dies auch durch das Lutherjubiläum 1983 bedingt. Als alleiniger Grund wird dies aber kaum hinreichen.

⁹³ UmL 196.

⁹⁴ Für das entsprechende Denken bei Thomas und in der Gegenwart vgl.: G. Virt, Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung. Mainz 1983. 91–171. 260–277; ders., Die vergessene Tugend der Epikie, in: W. Ernst, Hrsg., Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. A.a.O. 138–151.

⁹⁵ UmL 199.

Ausgangspunkt für Luthers Gewissensunterrichtung ist die Befangenheit des Gewissens in Ungewißheit und Verfehlung. Diese kann nur von außen durch den Freispruch Gottes in Jesus Christus gelöst werden. Das ganze menschliche Leben ist eingespannt in den Prozeß des Werdens, in dem das alte Leben der Sünde geöffnet wird für das neue, das ewige Leben. Aber auch als Gerechtfertigter, als der, von dem Christus im Gewissen Besitz ergriffen hat, bleibt der Mensch Sünder. Gerade durch den usus theologicus legis erfährt der Mensch sich als Sünder, der der befreienden Kraft des Evangeliums bedarf. Deshalb ist für die Gewissensunterrichtung die vorhergehende Glaubensunterweisung notwendig.

Für Luther wird diese wechselvolle Spannung, die im Gewissen sich manifestiert, durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, den zwei Weisen des Gesetzes, dem Reich Christi und dem Reich der Welt ausgetragen.

Gerade aber im richtigen Umgang mit dem zweifachen Gebrauch des Gesetzes wird auch die Beziehung von Glauben und Handeln deutlich. Das Handeln wird immer im Bezug auf das erste Gebot gesehen. Der Glaube daran geht dem Handeln voraus, wobei die Liebe zur rechten Urteilsbildung angesichts der konkreten Umstände beträgt. Beim rechten Handeln ist die Unterscheidung zwischen der persona publica und der persona privata notwendig. Damit verbunden sind unterschiedliche Verantwortungsrelationen. Bezogen sind diese beiden Weisen des Personseins und damit der Verantwortung auf die Person als Gewissen.

Eine weitere Unterscheidung bei Luther im Zusammenhang der Gewissensunterrichtung ist die zwischen dem das Gewissen angehenden theologischen Urteil und der Situation, die ein moralisches oder juristisches Urteil fordert. Dieser Unterschied wird in der Metapher vom mathematischen und physischen Punkt ausgedrückt. Der mathematische Punkt im Gewissen wird durch das Wort vom Kreuz getroffen. Die Verantwortung im Politischen setzt auch ein geistliches Unterscheiden voraus, um der Relation »vor der Welt« und »vor Gott« zu entsprechen.

In den vielen Unterscheidungen bei Luther, die keineswegs einfach als Gegenüberstellungen zu verstehen sind, wird für Ebeling die eine Fundamentalunterscheidung sichtbar. Alles in der Welt wird damit Gott gegenüber relativiert und von daher abhängig gemacht. »Die Dimension unsichtbarer Wahrheit« soll zur Geltung gebracht werden. Die notwendige und unerlässliche Aufgabe dieser Gewissensunterrichtung sieht Ebeling zugunsten einer Konfessionalisierung des Politischen oft verschoben.

Damit sind wir beim vierten und letzten Punkt, den Ebeling aufgrund des Gewissensverständnisses Luthers angezeigt sieht.

2.4 Ausblick auf die gegenwärtige theologische Aufgabe

Ebeling konstatiert, daß sich Luthers Gewissensbegriff weder im Denken der Moderne noch – was sicher mindestens ebenso bedeutsam sein dürfte – in der protestantischen Theologie durchgesetzt hat. Im Rückgriff auf Luther sieht Ebeling die Möglichkeit, das genuin Christliche und zugleich das Grundmenschliche zum Ausdruck zu bringen. Wie im Punkt 2.2 bereits näher ausgeführt, berührt sich zwar der neuzeitliche Gewissensbegriff mit dem Luthers im Begriff der Freiheit. Der damit verbundene Inhalt wird aber gerade in der Beziehung zu Gott gegensätzlich ausgelegt. Übereinstimmung ist allerdings darin zu finden, daß zu Glaube und Liebe niemand gezwungen und der Mensch in seinem Innern, in seinem Herzen, unantastbar ist.

In dem unterschiedlichen Freiheitsverständnis, hier »die durch Jesus Christus aus Gnade im Glauben zuteil werdende Befreiung«, dort »die dem Menschen von Natur als unverlierbarer Besitz zueigen gehörende Freiheit, auf die er einen Rechtsanspruch hat«⁹⁶, kommt nun ein weiterer Gegensatz zum Ausdruck: hier der von der Natur aus gute Mensch, um den es allerdings böse steht, dort der Mensch als Sünder im umfassenden Sinn (peccatum radicale), dem die Verheißung des Evangeliums zugesprochen wird. Ebeling skizziert die Entwicklung so: »Dem breiten Strom der Moderne entsprach es, Sünde zu moralisieren und sie so der menschlichen Freiheit zu integrieren, infolgedessen aber das Wort >Sünde< seines religiösen Sinnes zu entleeren und unbrauchbar zu machen«⁹⁷. Demgegenüber konzentriert sich Luthers Sündenverständnis auf den Mensch als Person, nicht auf die einzelne Tat. Gerechtgemacht wird der Christ kraft göttlichen Zuspruchs, er bleibt aber aus sich heraus Sünder. Dem von Ebeling kritisierten modernen Gewissensverständnis entspricht darum nur noch der Gewissensappell, der letztlich undiskutierbar bleibt, da mit der Berufung auf das Gewissen das Gespräch abgelehnt wird. »Der Glaube als gutes Gewissen, diese christliche Grundbedingung guten Handelns, wird entweder immer noch als eine Scheinselbstverständlichkeit vorausgesetzt oder aber zu einer Parteimeinung pervertiert, die zu bestimmten politischen Aktionen das gute Gewissen liefert«⁹⁸. Ebeling beklagt die gegenwärtige Situation, in der politische Überzeugungen faktisch die Rolle des Glaubensbekenntnisses übernommen haben. Von dorther erhalten das Handeln seine Rechtfertigung. »An Luther wäre zu lernen, daß das Gewissensphänomen, wenn es im Zusammenhang biblischer Überliefe-

⁹⁶ LuSt III 123.

⁹⁷ LuSt III 381.

⁹⁸ LuSt III 124.

rung bedacht wird, dazu nötigt, gegen den Strom der scheinbaren Selbstverständlichkeiten anzuschwimmen und dem Elementarmenschlichen auf den Grund zu gehen«⁹⁹. Ebeling kehrt am Schluß seiner theologischen Aufgabenbeschreibung wieder zurück zum »Elementarmenschlichen« zum Menschen, der vor Gott und vor der Welt steht. Mit einem dreifachen Appell beschließt er seine Aufgabenbeschreibung für die Theologie. Die drei Punkte Freiheit, Sicherheit und menschliches Handeln müssen auf ihren Grund hin befragt werden:

- die Freiheit, nach ihrer Quelle, die erst zu freiem Gebrauch ermächtigt;
- die Sicherheit nach dem Grund ihrer Gewißheit und
- das menschliche Handeln nach der nicht nur technischen und moralischen Vorgegebenheit ihrer Aktivität.

Gerade diese drei Hinweise zeigen die Schwierigkeiten, Luthers Gewissensverständnis heute verständlich zu machen, das sich nicht einfach mit der Beschreibung von Fakten zufrieden geben kann.

Daß Ebeling in der Konfessionalisierung des Politischen ein Problem anspricht, das nicht auf dem protestantischen Bereich beschränkt ist, ist unumwunden zuzugestehen.

Bisher sind wir in der Vorgehensweise Ebeling gefolgt, der immer wieder auf seinen Gewissensaufsatz von 1960 hinweist und in jüngerer Zeit auf seinen Beitrag zum Gewissensbegriff Luthers und einige in diesem Umfeld entstandenen Studien. Im 2. Kapitel werden wir die Äußerungen Ebelings im Gesamt seiner Theologie unter systematischen Gesichtspunkten zur Sprache bringen. Die Einzelaussagen sollen soweit möglich an die beiden Gewissensaufsätze rückgebunden werden, um den systematischen Ansatz, wie er in den beiden spezifisch der Gewissensthematik gewidmeten Beiträgen zum Ausdruck kommt, deutlicher zu skizzieren. Auch unterschiedliche Akzentsetzungen sollen gegebenenfalls zur Sprache kommen.

⁹⁹ LuSt III 124.

2. Kapitel EBELINGS GEWISSENSVERSTÄNDNIS IM GESAMT SEINER THEOLOGIE

1. WORT UND GLAUBE

Im Vorwort zu seiner Aufsatzsammlung »Wort und Glaube« weist Ebeling darauf hin, mit dieser Themenwahl »die reformatorische Konzentration auf Wort und Glaube als theologische Prinzipienlehre gegenwärtig zu verantworten«¹. O.H. Pesch spricht von »der schier unerschöpflichen Vielfalt, in der Luther von dieser Grundrelation spricht«². Dabei müssen wir uns hier darauf beschränken, dieses Thema bei Ebeling nur soweit auszuführen, wie es zur Klärung des Gewissensbegriffes notwendig ist.

Ebeling bemerkt in der Charakterisierung seiner Theologie: »Zur intensiven Beschäftigung mit dem Glauben hat mir der Einstieg in die Christologie verholfen. Die gesteigerte Hinwendung zum Thema des Wortes und der Sprache hingegen stellt eine Frucht der Vertiefung in die Gotteslehre dar. In beiden Fällen ist meiner Intention nach zu innerer Einheit gelangt, was bei der Auseinandersetzung innerhalb der dialektischen Theologie entweder gewaltsam zertrennt oder mühsam verbunden worden war: das zentral Christliche und das Grundmenschliche ... So ist es durchaus berechtigt, das Ganze einmal durch das Brennglas eines einzigen Begriffes zu erfassen, zumal wenn er biblisch so spezifisch und reformatorisch so gewichtig ist wie der des Glaubens«³. Für Ebeling ist das Thema »Wort« nicht zu behandeln, ohne sich zugleich mit »Gott« auseinanderzusetzen. Deshalb hat er einen zentralen Beitrag »Gott und Wort«⁴ überschrieben. Auf diese Unterscheidung und Beziehung werden wir zuerst eingehen, bevor wir uns dann im zweiten Punkt näher dem Glaubensverständnis bei Ebeling zuwenden.

1.1 Gott und Wort

Diese Verbindung und Unterscheidung in einem ist für Ebeling deshalb notwendig, weil die Theologie ihr Thema verlieren würde, »wenn das

¹ WG I V.

² O.H. Pesch, Hinführung zu Luther. Mainz 1983. 140.

³ Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 82.

⁴ WG II 396–432.

Reden von Gott für sie entbehrlich zu werden scheint⁵. Die Schwierigkeit liegt nun gerade darin, nicht das Wort Gott der Sinnlosigkeit auszusetzen. Ebeling spricht deshalb von der »Präsenz des Verborgenen«, »worin die entscheidende Funktion und Macht der Sprache besteht. Sie lässt anwesend sein, was nicht ohne weiteres zutage liegt⁶. Dies gilt besonders für das Wort »Gott«. »Das Wort ›Gott‹ bringt das Geheimnis der Wirklichkeit als solcher zur Sprache. Es ist insofern die äußerste und, wenn ich so sagen darf, die reinste Möglichkeit der Sprache, als es die Präsenz des schlechterdings Verborgenen ansagt, also das vollzieht, was allein durch das Wort geschehen kann. Deshalb sind das Sprachproblem und die Gottesfrage aufs engste miteinander verknüpft⁷. Denn das Wort Gott stellt die Sprache vor eine hohe Anforderung, wenn sie »die Präsenz des schlechterdings Verborgenen ansagt«. Umgekehrt kann die Sprache dem nicht entgehen, will sie sich nicht der Wirklichkeit als ganzer entziehen. Deshalb würde ein Verzicht auf das Wort Gott bedeuten, »darauf (zu) verzichten, sich vom Geheimnis der Wirklichkeit angehen zu lassen⁸.

Für Ebeling ist es auch an dieser Stelle konstitutiv, die Rede von Gott, »das Geheimnis der Wirklichkeit«, in den Zusammenhang der Wirklichkeit des Menschen zu stellen. Denn das Wort Gott würde gerade nicht recht gebraucht, wenn es nicht die Wirklichkeit des Menschen und seine Erfahrung miteinbeziehen würde. »Von Gott reden heißt von der Wirklichkeit im ganzen reden und darum von dem Menschen reden, welcher der Wirklichkeit im ganzen ausgesetzt ist⁹.

Nun ist das gesprochene Wort immer hineingestellt in die Zeit. Nur so kann es den Menschen treffen, der in der Zeit lebt. Wenn also im Wort Gott »das Geheimnis der Wirklichkeit als ganzer« zur Sprache kommt, so kommt es in der Wirklichkeitserfahrung des Menschen immer nur im Zusammenhang der Zeit zur Sprache. »Wort ereignet sich als zeitliches Geschehen. Zum Wort gehört deshalb die Situation, der es entspringt, in die hinein es geschieht und die es verändert ... Der Wortsituation entspricht die Wortverantwortung. Wer etwas sagen will, muß etwas zu sagen haben und sich bei seinem Wort behaften lassen¹⁰.

⁵ Einführung in theologische Sprachlehre. Tübingen 1971. 54.

⁶ Ebd. 53.

⁷ Ebd. 54.

⁸ Ebd. 54.

⁹ Ebd. 54f.

¹⁰ WG II 409f. In seinem Aufsatz »Die Evidenz des Ethischen und die Theologie«, in: WG II 1–41, führt Ebeling noch aus, was er unter »Wortverantwortung« versteht. Auf diesen Beitrag werden wir noch unter Punkt 5 »Ethik« eingehen. Zu dem hier ebenfalls mit angesprochenen Thema Zeit, vgl.: Zeit und Wort, in: WG II 121–137.

Da es Ebeling um die umfassende Wirklichkeitserfahrung geht, um das »Geheimnis der Wirklichkeit«, wie es das Wort »Gott« zur Sprache bringt, ist es nicht einfach hin selbstverständlich, wenn er vom Wort, der Wortsituation und der Wortverantwortung spricht. Ebeling will so das Verständnis für das Wort »Gott« bereiten. Dies sieht er aber gerade dadurch am besten gewährleistet, daß er die Sprachsituation des Menschen weiter erhellt. So gehört für ihn zum Verständnis der Wortsituation und der damit gegebenen Wortverantwortung die Kategorie des Einzelnen. Dies ist deshalb wichtig, weil Ebeling davor warnt, aus einem »vermeintlichen Individualismus Begriffe wie Innerlichkeit, Gewissen und dergleichen auf den index verborum prohibitorum«¹¹ zu setzen.

In der Betrachtung von Gott und Wort kommt also über die Wortsituation des Menschen auch das Gewissen ins Spiel. Unschwer ist zu erkennen, wie Ebeling hier einen Gedanken aufnimmt, den er in seinem ersten Gewissensaufsatz unter dem »Zusammenhang von Theologie und Sprache« und der Überlegung, daß für die reformatorische Theologie das Heil durch das Wort kommt, angesprochen hat¹².

Zugleich aber weitet er den Gedanken von der Kategorie des Einzelnen auf die ihn umgebende Lebenswelt hin. Denn die Wortsituation impliziert zugleich eine Problemsituation, die das entsprechende Wort immer in den Zusammenhang der Mitmenschlichkeit und Welthaftigkeit einbettet. So sehr also die Kategorie des Einzelnen notwendig ist, so wenig ist sie innerhalb der Theologie ohne die Kategorie der Weltveränderung denkbar. Allerdings geht es der Theologie dabei um die grundlegende Veränderung, die im Zeichen des neuen Bundes steht und die nicht unter den Bedingungen dieser Welt vollzogen wird. Von daher ist die Änderung des Menschen selbst das, worauf es ankommt¹³. Der Einzelne, Mensch, Welt, Gott, Wort und Sprache gehören so untrennbar für Ebeling zusammen, daß das eine nicht ohne das andere erklärt werden kann. So formuliert er zugespitzt: »Der Sinn des Wortes ›Gott‹ – so könnte man gewagt resümieren – ist die Grundsituation des Menschen als Wortsituation«¹⁴. Dies impliziert für Ebeling, daß Gott selbst »Wortgeschehen«¹⁵ ist, daß die zweite Person Gottes Wort ist.

¹¹ Einführung in theologische Sprachlehre. A.a.O. 55.

¹² WG I 430f.

¹³ Ebeling betont im Blick auf die Weltveränderung noch einmal: »Die Allergie mit der Theologen heute weithin auf Worte wie Herz, Gewissen oder Innerlichkeit reagieren, ist als Symptom einer Krankheit ernst zu nehmen, deren Ursachen auch in einem verhängnisvollen Gebrauch dieser Worte liegen mögen. Man sollte aber eine vielleicht berechtigte Abwehrhaltung nicht mit der erforderlichen Therapie verwechseln«. (Einführung in theologische Sprachlehre. A.a.O. 64).

¹⁴ WG II 416.

¹⁵ WG II 417; P. Knauer kennzeichnet »Wortgeschehen« als einen »der tragenden

Knauer faßt Ebeling so zusammen: Der Begriff »Wort Gottes« ist im »eigentlichen« Sinn so zu verstehen, »daß er das Ganze des göttlichen Heilshandelns umfaßt und die ganze Wirklichkeit des Menschen trifft«¹⁶. Ebeling fragt, ob uns nicht die überlieferten Vorstellungen von Gott hindern, »dieses Wort zu gebrauchen, das nur mit gutem Gewissen recht gebraucht und durch Unaufrichtigkeit mißbraucht wird?«¹⁷ Insofern scheint das Verhältnis von Gott und Wort ein spezifisches Sprachproblem zu sein. Es geht darum, daß das Wort Gottes als gewißmachende Sprache verstanden wird, in der eine Vollmacht begründet liegt, die unserer Sprachlosigkeit überlegen ist¹⁸.

Im Alten wie im Neuen Testament wird zur Verkündigung in immer wieder neue Situationen ermächtigt. Von daher will das Wort Gottes im Sinne der biblischen Überlieferung als »sprachschöpferisches Wortgeschehen verstanden sein«. Das Wort Gottes bedarf nicht der von außen kommenden Bestätigung. »Wort Gottes ist vielmehr selbst Verifikation. Es verifiziert sich selbst, indem es den Menschen verifiziert«¹⁹. Das heißt: Das Wort kann nur verstanden werden auf dem Hintergrund eines vertrauten Kontextes, in den hinein das Wort gesprochen wird. Im Verstehen des Wortes kommt immer auch Verborgenes zur Sprache. Dies gilt in besonderer Weise für das Wort Gottes. »Wort Gottes ist wesenhaft nicht ein solches, das den Kontext, in den es eintritt, bloß ergänzt. Vielmehr entscheidet es über ihn. Und das Verbogene, das durch das Wort Gottes in den Kontext hinein angesagt wird, betrifft deshalb nicht irgend etwas an ihm, sondern den Kontext selbst und im ganzen. Es entscheidet über Tod und Leben«²⁰. Das Wort Gottes kann Verbogenes nur ans Licht bringen, indem es nicht beliebig Verbogenes ansagt, sondern etwas, was den Menschen in seinem Menschsein angeht. »Die Tradition des Wortes Gottes tritt also nicht beziehungslos zu unserer Erfahrung

Begriffe der Theologie Gerhard Ebelings. Er stellt ihn einer bloßen Signifikationshermeneutik entgegen, für die das Wort nur das Zeichen für eine von ihm getrennte Sache sein könnte. (Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Bamberg 1986. 75f. Anm. 86).

¹⁶ P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. A.a.O. 75.

¹⁷ WG II 420.

¹⁸ Vgl. J. Werbick, Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. A.a.O. 314: »Nur die Sprache selbst kann Sprachlosigkeit überwinden, Sprache, die das Herz, das Gewissen angeht und zur Quelle des Sprechens werden läßt.«

¹⁹ WG II 426. Wie sehr dieser Gedanke das Denken Ebelings prägt, wird in der Festschrift sichtbar, die Ebeling zum 70. Geburtstag (Tübingen 1982) gewidmet wurde mit dem Titel: Verifikationen. Im Vorwort schreiben die Herausgeber E. Jüngel, J. Wallmann und W. Werbeck: »Seine (Ebelings) Wirksamkeit will als zeitgemäße Verifikation der Wahrheit verstanden sein, die uns frei macht.«

²⁰ WG II 427.

hinzug 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; und das heißt nach der Grundbedeutung dieses lateinischen Kompositums aus »verum« und »facere«: uns in bezug auf unser Sein in der Welt ›wahr machen‹, zur Wahrheit bringen«²¹. Der Mensch wird also in seiner Grundsituation auf das Wort Gottes hin angesprochen. Er wird in seiner Grundsituation vor Gott gestellt. Zugleich wird damit deutlich, daß die den Menschen »wahrmachende Wahrheit ... außerhalb seiner selbst« liegt²².

Im 3. Punkt dieses Kapitels »Der Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott« werden wir noch einmal auf die Bedeutung des Wortes »Gott« bei Ebeling eingehen. In diesem Unterpunkt »Gott und Wort« ging es darum, anzusprechen, wo Ebeling in der Beziehung von Gott und Wort das Gewissen zur Sprache bringt. Da das Geheimnis der Wirklichkeit, das das Wort »Gott« verbalisiert, immer nur im Zusammenhang mit der Wirklichkeitserfahrung des Menschen ausgedrückt wird, trifft es auch den Menschen in seiner Individualität. Die Kategorie des Einzelnen, die für Ebeling nie ohne die sie umgebende Welt und die Mitmenschen zu verstehen ist, erfährt gerade im Gewissen ihren Konzentrationspunkt. Deshalb spricht Ebeling auch vom Menschen als Gewissen.

Zur Beziehung zu Gott gehört wesentlich der Glaube, dem es nun näher bei Ebeling nachzugehen gilt.

1.2 *Glaube*

Wie eingangs schon erwähnt, hat der Einstieg in die Christologie Ebeling zur Vertiefung des Glaubensverständnisses geholfen. Der Glaube hat einen einzigen Grund: Jesus Christus. Der einzelne Mensch ist als Gläubender angesprochen und kann sich darin nicht vertreten lassen. Auch wenn der Einzelne im Glauben gefordert ist, so ist der Glaube dennoch nicht Werk des Einzelnen, sondern Geschenk Gottes. Der Glaube, der auf Gott bezogen ist, hat damit Bezug zum Wort, denn der Gott, dem Glaube zukommt, ist ein »redender und handelnder Gott. Der Glaube haftet an Jesus Christus als seinem Grund, weil dieser als Gottes Wort in Person geglaubt wird; jedoch nicht kraft einer unmittelbaren Beziehung zu ihm, sondern vermittelt durch das Zeugnis von Christus, durch das dieser als Verkünder sich selbst kundtut«²³.

²¹ WG II 429.

²² WG II 430.

²³ D I 83.

In dieser Beschreibung des Glaubens kommt das zum Vorschein, was Pesch als »die drei Bezugsebenen des Glaubens bei Luther« bezeichnet: »Der Glaube richtet sich auf Gottes Wort«; »Der Glaube richtet sich auf Gottes Handeln« und »Der Glaube bezieht sich auf Christus und sein Werk«²⁴. Dabei ist für das Gewissensverständnis besonders der zweite Aspekt wichtig. Hier unterscheidet Pesch zwei Weisen des Glaubens. »Glauben heißt, Gott Gott sein lassen« und »Glauben heißt, Gottes Handeln im Gegensatz annehmen«²⁵. Für Luther verläuft das Handeln Gottes in einer Gegensatzbewegung. Zum einen ist es Geschenk, zum andern drückt sich darin der strafende Zorn Gottes aus. »Der Glaube richtet sich auf Gottes im Zorn verborgenes Heilshandeln, nimmt es in dieser im Gegensatz verborgenen Gestalt an, läßt es so an sich geschehen«²⁶. Wenn Glaube als Annahme des Heilshandelns Gottes im Gegensatz verstanden wird, dann muß der Glaube sich zuerst dieses Gegensatzes bewußt werden. »Erst das von Gott getroffene Gewissen vermag auch in den Schicksalsschlägen die Auswirkung des Zornes Gottes gegen des Menschen Sünde zu erblicken«²⁷. Der Glaube muß durch diese Erfahrung des Zornes Gottes hindurchbrechen, um die dahinter liegende Gnade Gottes zu erfahren. »Das Recht dazu gibt ihm Gottes Wort im Evangelium. Es ermächtigt den Menschen, dem eigenen Gewissen, das Gottes Verdammungsurteil durchaus rechtgeben muß, weniger zu trauen als Christus«²⁸.

Man könnte, um wieder auf Ebeling zurückzukommen, darin die »soteriologische Relevanz des Glaubens«²⁹ erkennen. Ebeling konstatiert, daß das Wort Glaube zur allgemeinen religiösen Kategorie erweitert worden ist. Mit dieser Verallgemeinerung des Wortes Glaube geht eine Nivellierung einher. Besonders deutlich wird dies an der Auswirkung des Säkularisierungsproblems auf den Glaubensbegriff. Luther hat noch betont, daß der Glaube ein Befreiungsgeschehen sei: »Durch den Glauben ist ein Christenmensch ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan«³⁰. Luther sieht sich hier als Interpret des Pauluswortes: »Zur Freiheit hat uns Christus befreit« (Gal 5,1). In dieser Freiheit kann der Glaubende allen dienen. Dieser Gedanke hat sich verschoben. »Anstatt Freiheit aus

²⁴ O.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967. Unveränderter Nachdruck 1985. 198–262.

²⁵ Ebd. 204–223.

²⁶ Ebd. 217.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. 218.

²⁹ D I 84.

³⁰ WA 7; 21f; zit. D I 85. Anm. 2.

Glauben zu empfangen, wird nun Freiheit für den Glauben und für dessen Ausübung gefordert. Diese Freiheit für den Glauben wird nicht von Christus, sondern vom Staat erwartet und gegebenfalls gewährt«³¹. Im Blick auf die Toleranz ist die gewährte Freiheit völlig neutral zum gewählten Glauben. Die Akzentverschiebung gegenüber Luther ist unverkennbar, der auf dem Reichstag zu Worms gesagt hat: »... da das Gewissen in Gottes Worten gefangen ist, kann ich weder noch will ich etwas widerrufen ...«³². Die Glaubens- und damit verbunden die Gewissensfreiheit ist für ihn an Gottes Wort gebunden, und kann nicht davon losgelöst werden.

Das schließt nicht aus, daß der Glaubensbegriff bei menschlichen Grundphänomenen ansetzt. Vier Grundphänomene sind dabei zu erkennen:

- 1) »Das Herz an etwas hängen«. Damit wird die Sehnsucht des Menschen angesprochen, sich auf etwas verlassen zu können.
- 2) »Das Getroffensein des Einzelnen«. Der Einzelne ist Subjekt des Glaubens. In Extremsituationen, besonders im Tod, wird dieser Sachverhalt sichtbar.
- 3) »Die Worthaftigkeit des Glaubens verweist darauf, daß es für den Menschen eine Nötigung zur Rechenschaft gibt, die weit über ein Verantworten des eigenen Verhaltens hinausgeht, für das man zur Rechenschaft gezogen werden kann«³³. Dieses Herausgefordertsein ist besonders spürbar angesichts von Ungerechtigkeit, Leid und Gewalt, aber auch in Situationen des Glücks. Immer ist der Mensch zu irgendeiner Antwort gerufen.
- 4) Als viertes Grundphänomen weist Ebeling darauf hin, »daß es überhaupt keinen soteriologiefreien Raum gibt«³⁴. Strukturen des Glaubens können überall angetroffen werden. Von daher ist die Sprache des Glaubens, gerade weil sie diese Gesichtspunkte anspricht, elementar.

1.3 Das Ineinander von Leben und Glauben

Die angesprochenen Grundphänomene weisen auf das Phänomen des Lebens hin, dem Ebeling sich in der »Dogmatik des christlichen Glaubens« ausführlich widmet³⁵. Ihm geht es darum, »das Verhältnis zu der

³¹ D I 85.

³² WA 7; 838,7; zit. D I 86. Anm. 3.

³³ D I 88.

³⁴ D I 89.

³⁵ Wenn ich es recht sehe, ist dies ein Gesichtspunkt, der zwar in früheren Veröffentlichungen impliziert ist, aber in dieser systematischen Durchdringung erst in der »Dogmatik des christlichen Glaubens« zur Sprache kommt. Als Vergleich sei von den

Wirklichkeit im ganzen im Auge zu haben, die unabhängig von Glauben und ohne von Gott zu reden gegeben und als wirklich zu erfahren jedem zumutbar ist«³⁶. Ebeling grenzt sich gegenüber drei Auffassungen vom Leben ab: dem Biologismus, dem Theorie-Praxis-Problem und der Lebens- und Existenzphilosophie.

Gerade die letzte Abgrenzung ist an dieser Stelle für uns bedeutsam, weil, wie noch näher auszuführen sein wird³⁷, die Abhängigkeit des Ge-wissensbegriffs Ebelings von Heidegger immer wieder herausgearbeitet worden ist. Man könnte auch an Schleiermacher³⁸ denken, der dem Glauben eine natürliche Grundlage vermittelt hat. Nun leugnet Ebeling keineswegs einen Problemzusammenhang mit der Lebens- und Existenzphilosophie, »jedoch in einer Freiheit und Distanz ihnen gegenüber, angesichts deren man kein Recht zu etikettierender Einordnung hat«³⁹. Ebeling denkt hier an Vorwürfe wie anthropologische Engführung, soteriologischer Individualismus u.a.. Auch gegen den Vorwurf des Irrationalismus setzt er sich zur Wehr, da »im Falle der gesamtheologischen Orientierung an der Relation von Wort und Glaube kaum zu erwarten (ist), daß bei einem Lebensbegriff Zuflucht gesucht wird, indem das Irrationale dominiert«⁴⁰. Die Offenheit zur Weite ist bei aller Würdigung des Individuums im Lebensbegriff enthalten. Eine der Schwierigkeiten mit dem Lebensbegriff sieht Ebeling darin begründet, daß die Gesprächssituation zwischen der Theologie einerseits, den Naturwissenschaften, den Humanwissenschaften und der Philosophie andererseits so vielschichtig ist, daß das Problem nur angedeutet werden kann⁴¹.

In einer Reihe von Beobachtungen wird das Lebensphänomen dann näher charakterisiert: als Selbstenfaltung, Potentialität, Endlichkeit, Irreversibilität, Interdependenz, Individualität, Identität, Internität, Bildsam-

früheren Werken genannt: Das Wesen des christlichen Glaubens. Gütersloh (GTB 8) 1964. ³⁵1985.

³⁶ D I 90.

³⁷ Vgl. 4. Theologie und Philosophie.

³⁸ Ebeling hat sich verschiedentlich mit Schleiermacher beschäftigt. Vgl. vor allem: Beobachtungen zu Schleiermachers Wirklichkeitsverständnis, in: WG III 96–115; Luther und Schleiermacher, in: LuSt III 405–427. Siehe auch seine Hinweise in: Zur gegenwärtigen Lage der Theologie im Hinblick auf ihre Partizipation an den Geisteswissenschaften, in: H. Flashar u.a., Hrsg., Geisteswissenschaft als Aufgabe. Kulturpolitische Perspektiven und Aspekte. Berlin–New York 1978. 99–112. Vgl. auch: Th. Pröpper, Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung. Zur Problematik der transzendent-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens, in: ThQ 168 (1988) 193–214.

³⁹ D I 92.

⁴⁰ D I 93.

⁴¹ Vgl. dazu: Stud 83–97 (Natur- und Geisteswissenschaften) u. 98–112 (Humanwissenschaften).

keit und Sprachlichkeit. Unter Internität, um auf dieses Lebensphänomen kurz einzugehen, versteht Ebeling die Wechselbeziehung zwischen innen und außen. Er weist auf Schleiermacher hin, der das Leben »als ein(en) Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjekts«⁴² bezeichnet hat. Für den Menschen ist es möglich, in Distanz zur Außenwelt zu gehen, sich in das Innenleben zurückzuziehen, »eines von innen her gesteuerten Wahrnehmens und Gestaltens der Außenwelt, als Nötigung zur Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Täuschung, aber auch zwischen Wirklichkeit und Wahrheit. Der seiner selbst bewußte Mensch ist damit in bezug auf sich selbst vor die Wahrheitsfrage gestellt. Die Internität wird beim Menschen zum Gewissen im Sinne einer innersten Sensibilität für die Infragestellung seiner selbst«⁴³.

Mit dieser Beschreibung der Lebensphänomene, in der die Stellung des Gewissens bereits mit angesprochen worden ist, soll zugleich der anthropologische Ort des Glaubens näher skizziert werden. Der Glaube hat seinen Sitz im Leben darin, daß er für die Grundausrichtung von entscheidender Bedeutung ist. Daraus folgt: »Wenn man einen anthropologischen Begriff für die Ortsbestimmung des Glaubens in Dienst nehmen will, so wäre m.E. dafür am ehesten der Begriff des Gewissens geeignet. Nur wäre dazu erforderlich, ihn aus der gängigen Fehlinterpretation herauszulösen und so gegen Mißverständnisse zu sichern. Der Vorzug des Gewissensbegriffs könnte bei rechter Interpretation einmal darin bestehen, daß ihm die Ausrichtung auf das Personsein selbst eigen ist; ferner darin, daß sich in ihm das ganze Leben versammelt, nicht etwa der gegenwärtige Moment isoliert wird; und schließlich darin, daß ihm der Externbezug eigen ist, das Angesprochensein, das Gehörsein, das einer Urteilsinstanz Ausgesetztsein«⁴⁴.

In dieser Beschreibung des Gewissens sind wesentliche Elemente enthalten, die für Ebelings Gewissensbegriff konstitutiv sind. Die Ausrichtung auf das Personsein selbst kommt in der Formulierung Ebelings im ersten Gewissensaufsatz zum Ausdruck: »Der Mensch ist in dem doppelten Sinn Gewissenssache: Er ist letztlich Gewissen und geht letztlich das Gewissen an«⁴⁵.

Den Gedanken, das Gewissen als anthropologischen Ort des Glaubens zu bezeichnen, formuliert er auch in seiner Darstellung des Gewissens in Luthers Verständnis: »Gewissen im Sinne Luthers ist der anthropologi-

⁴² Zit. D I 103. Anm. 10.

⁴³ D I 103.

⁴⁴ D I 107.

⁴⁵ WG I 434; an anderer Stelle: »Hermeneutisches Prinzip ist der Mensch als Gewissen« (WG I 348); vgl. seinen Beitrag: Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott«, in: WG I 349–371.

sche Ort, auf den als den Adressaten hin alle theologischen Aussagen ausgerichtet und an dem sie als Geschehen erfahrbar sind, der deshalb die Bedingung ihres Verstehens ist«⁴⁶.

Diese drei zentralen Aussagen Ebelings, wie sie zuletzt genannt wurden, machen erneut deutlich, wie theologisch grundsätzlich und anthropologisch konstitutiv der Gewissensbegriff ist. Von daher ist es verständlich, warum sie für Ebeling unter dem Gesichtspunkt von »Wort und Glaube als theologische Prinzipienlehre« erscheinen.

Für Ebeling ist es auch wichtig, das Leben als »Geglaubtes Leben« zu verstehen. Es ist untrennbar verbunden mit dem Glauben an die Auferstehung und umfaßt immer Zeit und Ewigkeit.

1.4 Glaube und Gewissen

»Fides nihil aliud est quam bona conscientia«⁴⁷. Dieses Lutherwort taucht bei Ebeling verschiedentlich auf. Den Zusammenhang von Glaube und Gewissen gilt es noch näher zu bedenken, vor allem als Entfaltung der Aussage, daß das Gewissen »der anthropologische Ort des Glaubens« sei⁴⁸.

Der Mensch ist in seinem Personsein radikaler Fraglichkeit ausgesetzt, die das Gewissen angeht. Der Ort der Erfahrung dessen, was »Gott« heißt, ist das Gewissen⁴⁹. Die Gewissenserfahrung und die Rede von Gott kommen darin zusammen, daß es bei beiden um einen Letztabzug geht. Allein beim Gewissen kommt zum Vorschein, was der Mensch in Wahrheit ist: »Man bezeichnet darum das Gewissen besser nicht als Ort im Menschen, sondern – mag es auch befremdend klingen – als Ort des Menschen. Denn im Gewissen entscheidet es sich, wo der Mensch hingehört, wo er ist und wo er seine Bleibe hat«⁵⁰. So wie es also beim Menschen ansteht, was er in Wahrheit ist, so zeigt sich auch in der Rede vom Gewissen, was Gott in Wahrheit ist. »Im Gewissen geht es um das Ganze, weil um die Frage nach dem Letztgültigen«⁵¹ und zugleich fällt in ihm die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube. »In dieser Situation vor Gott fällt die äußerste Horizontweite mit der innersten Konzentration auf das Entscheidende ineins. Gerade um ihrer recht verstandenen Weite willen führt die Rechenschaft über den christlichen Glauben durch

⁴⁶ LuSt III 109.

⁴⁷ WA 20; 718,19f; zit. LuSt III 124. Anm. 40; dazu: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964. 191.

⁴⁸ Einige Überlegungen verdanke ich dem nichtveröffentlichten Beitrag von J. Ringleben, Gewissen und Gott. A.a.O.

⁴⁹ WG I 367.

⁵⁰ WG I 404.

⁵¹ WG I 433.

das Nadelöhr des Gewissens«⁵². Durch das Nadelöhr des Gewissens führt der Weg zum Heil, da das Kreuzesgeschehen Sache des Glaubens ist⁵³. So kommen für Ebeling Gotteserkenntnis und menschliche Selbsterkenntnis immer zusammen. Das Gewissen trägt als anthropologischer Ort des Glaubens diese Spannung in sich aus, indem der Mensch sich in seiner Fraglichkeit öffnet, um im Glauben Gottes Gegenwart anzunehmen. Wenn Glaube also gutes Gewissen ist, wie Luther sagt, dann folgt daraus, daß der Glaube das gute Werk Gottes schlechthin ist, daß das Gewissen gewiß macht⁵⁴.

Bei Luther sieht Ebeling beides verwirklicht: die Konzentration seines Redens von Gott, die auf das Gewissen bezogen ist, wie auch die Rede vom Glauben, der nichts anderes als gutes Gewissen ist, und der die Freiheit zur Liebe schenkt. Diese Dimensionen sind bei der Beschreibung von Wort und Glaube immer enthalten.

Zum einen das Gewissen, das in seiner Worthyigkeit den Menschen in seinem Personsein ganz in Anspruch nimmt, indem dieser gefragt ist, wo er seine Gewißheit erfährt im Glauben oder in den Werken⁵⁵, zum andern aber, daß der Glaube die Werke gut macht. Er befreit sie aus der Bewertung, welches Werk verdienstlicher sei als das andere⁵⁶. Von daher ist es auch Aufgabe der Theologie, »wenn sie das, was ihr als Wort Gottes überliefert ist, als Wort Gottes interpretiert, d.h. auf dasjenige Wortgeschehen hin, durch welches dem Gewissen Vollmacht begegnet«⁵⁷.

Bevor wir diesen Punkt abschließen, ist es notwendig, gerade unter dem Gesichtspunkt von »Wort und Glaube« auch nach der Schriftinterpretation von Ebeling zu fragen. Seinen Unterscheidungen gemäß behandelt er dies unter der Überschrift »Schrift und Erfahrung«⁵⁸ bzw. »Dogmatik und Exegese«⁵⁹.

⁵² D I 6.

⁵³ D II 164f.

⁵⁴ Luther. Einführung in sein Denken. A.a.O. 190.

⁵⁵ Ebd. 303.

⁵⁶ Ebd. 192. »Darum also ist die Unterscheidung von Glaube und Liebe erforderlich, weil der Mensch in grundverschiedener Hinsicht angegangen, gefordert und in Frage gestellt ist: als er selbst, der er nicht in seiner eigenen Macht steht, und in Hinsicht auf das, worüber er Macht hat und was darum Gegenstand seines Tuns ist. Gerade weil beides so eng miteinander zusammenhängt, ist es verhängnisvoll, wenn zwischen Glaube und Liebe, zwischen dem, was Gottes Sache, und dem, was des Menschen Sache ist, nicht unterschieden wird und so das Gewissen samt den Werken, also die ganze menschliche Wirklichkeit in heillose Verwirrung gerät.«

⁵⁷ WGT 158.

⁵⁸ Vgl. dazu: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: WG III 3–28; Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen, in: UML 59–81.

⁵⁹ Dogmatik und Exegese, in: ZThK 77 (1980) 269–280.

1.5 Schrift und Erfahrung

Für die Frage des Gewissensbegriffs bei Ebeling ist es sinnvoll, sich dieser von ihm gewählten Unterscheidung von Schrift und Erfahrung zu stellen. Damit ist auch das Verhältnis von Exegese und Dogmatik angeprochen. Den Zusammenhang mit »Wort und Glaube« stellt Ebeling selbst her, wenn er schreibt: »Eine sachintensive Interpretation (der Schrift), die das Ganze der theologischen Rechenschaft im Auge behält, hat ihre polare Orientierung an Jesus Christus als der Mitte der Schrift und an dem Gewissen, an das Gott sein Wort richtet«⁶⁰. Zum Verständnis dieses Satzes ist es notwendig, zum einen nach der »sachintensiven Interpretation« zu fragen, zum andern die »polare Orientierung«, hier »Jesus Christus als die Mitte der Schrift«, dort das Gewissen, »an das Gott sein Wort richtet«, in den Blick zu nehmen.

Ebeling unterscheidet vier Interpretationsweisen: die sachintensive, die erfahrungsorientierte, die situationsbezogene und die relational-ontologische. Als Dogmatiker geht es ihm bei der Beschäftigung mit der Bibel darum, »den hermeneutischen Gesamtprozeß der Theologie«⁶¹ voranzutreiben. Unter dem Leitwort »Sache« ist in einem hermeneutischen Prozeß »das Verstehen nicht ablösbar ... von einem es bedingenden Geschehen«⁶². Dieses das Verstehen bedingende Geschehen ist von der hermeneutischen Einsicht geleitet: »Ein überliefertes Wort ist erst dann recht erfaßt, wenn deutlich wird, woraus es entsprungen ist, was zu ihm ermächtigt hat, woraufhin es gesagt werden kann«⁶³. Wenn auch von Text zu Text unterschiedlich, so ist es notwendig, auf die Erfahrung einzugehen, die jedem Text vorausliegt. Dabei weiß sich Ebeling hier mit Luther eins, der formulierte: »sacra scriptura sui ipsius interpres«⁶⁴. »Die Schrift legt sich selbst aus, und zwar insofern, als aus ihr allein der Geist des rechten Umgangs mit ihr entspringt. Das ist der Sinn des sola scriptura, den die übrigen reformatorischen Exklusivformeln präzisieren, vorab das solus Christus«⁶⁵. Diese Konzentration auf Jesus Christus ist für die sachintensive Bibelinterpretation konstitutiv. Ebeling nimmt den Rat Luthers auf, die Schrift im Blick auf die in ihr vorhandenen Antithesen zu interpretieren. Aus diesem Rat Luthers hat sich für Ebeling die Fundamentalunterscheidung gebildet, die besonders für die »Dogmatik des christlichen Glaubens« von entscheidender Bedeutung ist. »Die starke Beto-

⁶⁰ Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 87.

⁶¹ Dogmatik und Exegese. A.a.O. 273.

⁶² Ebd. 274.

⁶³ Ebd. 275.

⁶⁴ WA 7; 97,23; zit. UmL 70. Anm. 2.

⁶⁵ UmL 70.

nung des Lebensbegriffs in meiner Dogmatik steht mit dem Problem der Fundamentalunterscheidung in engem Zusammenhang. Und beides miteinander kommt darin zum Ausdruck, daß die Sache der Bibel und die Sache des Lebens ... in einer Ortsbestimmung miteinander zur Deckung kommen: in der Situation des Menschen in der Welt vor Gott«⁶⁶. Erfahrungsbezug und Lebensbezug sind für Ebeling weithin identisch.

Insofern ist die Erfahrungsinterpretation in der sachintensiven impliziert. »Durch sachintensive Interpretation vollzieht sich die unablässige Selbstprüfung der Theologie auf die ihr anvertraute Wahrheit hin. Diese sachintensive Interpretation erstreckt sich gleichermaßen auf einzelne biblische Texte und einzelne Glaubensaussagen wie auf den Gesamtzusammenhang der Heiligen Schrift und auch den Gesamtzusammenhang des Lebens, das vom lebendigen Gott, als dem Schöpfer, Versöhnern und Vollender gewährt wird«⁶⁷.

Wie wird in dieser polaren Orientierung der andere Pol das Gewissen, »an das Gott sein Wort richtet«, näher gekennzeichnet? Ebeling verweist auf einen biographischen Zusammenhang bei Luther, der auf seine Lebenserfahrungen aufmerksam macht. Seine akademischen Grade haben ihm nichts eingebracht für das, was im Leben wichtig ist. Erst im Ergriffen des Namens Christi habe er sein Leben verstanden. Ohne den Namen Christi bleiben nur Sünde und Tod. »Es handelt sich also um eine lebensbezogene Gewissenserfahrung«. Luther hat zwei Zeugen: »die Schrift und das Gewissen, nämlich eben diese dem Gewissen zuteilgewordene Erfahrung. Das Bezeugte ist dabei ein und dasselbe, aber es sind zwei Zeugen«, die Schrift und das Gewissen, »aber doch gehören sie zusammen, so wie eben auch die Predigt durch dasjenige ihre Bestätigung erfahre, was daraus folgt«⁶⁸. Schrift und Erfahrung sind demnach zwei Zeugen in dem Sinn, daß durch die Schrift die Gewissenserfahrung ausgelöst wird, die darin besteht, sich angenommen zu wissen von Gott. Ebeling weitet diesen Begriff der Gewissenserfahrung, wenn er mahnt, »darauf zu achten, wie die Ausrichtung auf Christus und auf das Gewissen das Ganze der Welterfahrung, der Selbsterfahrung und der Gotteserfahrung auf seinen Brennpunkt hin sammelt«⁶⁹.

Gerade an der durch »und« verbundenen Nebeneinanderstellung von »Jesus Christus als der Mitte der Schrift und an dem Gewissen, an das Gott sein Wort richtet«, zeigt sich ein Problem der Ausführungen Ebelings. Dabei denke ich nicht an die von Ebeling selbst angesprochene Thematik,

⁶⁶ Dogmatik und Exegese. A.a.O. 277.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ UmL 72.

⁶⁹ Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 87.

wie die Beziehung von »Schrift und Erfahrung« mit dem *sola scriptura* Prinzip zu vereinbaren sei⁷⁰. Mir geht es mehr um die Beobachtung, daß sein Gewissensbegriff sich mit den biblischen Texten zum Thema nicht auseinandersetzt. Wenn ich es recht sehe, erwähnt Ebeling nur einmal den Begriff *συνείδησις*, dessen Etymologie »auf die Verwurzelung des Gewissensphänomens in der ontologischen Grundbestimmung des Menschen als des in Mitwissenschaft sich zu sich selbst verhaltenden Seienden« hinweist⁷¹. Diese Unterscheidung trifft einen wichtigen Punkt, indem sie, ausgehend vom Begriff *συνείδησις*, die »Mitwissenschaft zu sich selbst« betont. Dies kann durch die Ausführungen von C. Maurer gestützt werden, der für die außerbiblische griechische Welt zwei Schwerpunkte für *συνείδησις* sieht: zum einen das rationale Erfassen der Polarität innerhalb der menschlichen Person und damit das Bewußtsein seiner selbst. Der Gewissensbegriff schließt die Frage nach dem Selbstbewußtsein mit ein. Zum andern, und dieser Gesichtspunkt fehlt bei Ebeling, kommt aber auch das spezielle moralische Gewissen zum Vorschein⁷². Es muß nun doch überraschen, daß Ebeling an keiner Stelle auf den biblischen Befund, wie er insbesondere von Paulus geprägt ist, eingeht. So finden Röm 2,14f⁷³ und vor allem 1 Kor 8 und 10 in diesem Zusammenhang keine Erwähnung.

⁷⁰ Vgl. seinen Aufsatz »Sola scriptura« und das Problem der Tradition, in: WGT 92–143.

⁷¹ WG I 439f.

⁷² C. Maurer, *σύνοιδα, συνείδησις*, in: ThWNT 7 (1964) 897–918, hier 905. Etwas anders akzentuiert, aber mit dem gleichen Ergebnis: J.G. Blühdorn, *Gewissen I. Philosophisch*, in: TRE 13 (1984) 192–213, hier 198: »Das Substantiv *συνείδησις* ist in der griechischen Sprache erst relativ spät, vereinzelt vom 5. bis 3. Jh. v. Chr., belegt und hat zunächst nur die Bedeutungen: Mitwissen, Wissen, Bewußtsein, Selbstbewußtsein. Erst vom I. vorchristlichen Jh. an ist auch die moralische Nebenbedeutung als bewertendes Bewußtsein eigener negativer Handlungen nachweisbar, die später übergeht in die Bedeutung ›Gewissen‹, wobei der nichtmoralische Gebrauch auch in den nachchristlichen Jahrhunderten beibehalten wird«. Vgl. auch: H. Reiner, *Gewissen*, in: HWP 3 (1974) 574–592. Zur Begriffsgeschichte insgesamt: H.J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ›Gewissensbegriff‹*. Tübingen (WUNT 2,10) 1983.

⁷³ Dabei will ich keineswegs der Auffassung von Eckstein widersprechen, daß Röm 2,14,15 »schwerlich als der locus classicus einer paulinischen Gewissenslehre angegeben werden kann. Als Novum und Zentralbegriff ist allein der ›νόμος‹ bei den Heiden zu bezeichnen, den Paulus hier einführt und zu begründen versucht. Der Begriff ›Syneidesis‹ kommt dagegen nur im Lauf der Argumentation als Bestätigung für das Vorhandensein des ›νόμος‹ als einer ins Herz geschriebenen Norm bei den Heiden vor« (H.J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. A.a.O. 170*). Ebeling weist bei der Darstellung der Lehre vom Gesetz darauf hin, daß »auch außerhalb des Geltungsreichs der mosaischen Tora Gesetz als eine Wirklichkeit angenommen« wird (Röm 2,14–16) (D III 268; vgl. auch: WG I 288). Vgl. z.St. auch: D. Zeller, *Der Brief an die Römer*. Regensburg 1985. 68–70.

Übereinstimmung besteht weitgehend darin, daß Paulus mit dem Begriff *συνείδησις* an einen in der griechischen Welt gebräuchlichen Terminus anknüpft⁷⁴. Bei aller unterschiedlichen Einzelbewertung der Stelle Röm 2,14f kommt Rudolf Schnackenburg zu dem Ergebnis: »Auf jeden Fall belegt die Stelle die von hellenistischen Gedanken (auch im Judentum) beeinflußte Anschauung, daß die Menschen ein moralisches Urteilsvermögen besitzen, das im Zeugnis der Syncidesis zum Ausdruck kommt«. Die Syncidesis erscheint hier »als eine innermenschliche Instanz, die das Verhalten des Menschen mit positivem oder negativem Urteil ins Bewußtsein hebt. Das Wissen um Gut und Böse ist dabei vorausgesetzt«⁷⁵.

Das kommt auch bei der Frage des Essens von Götzenopferfleisch in 1 Kor 8,7–13; 10,23–30 zum Vorschein. Paulus sieht das Problem, daß die Erkenntnisstarken beim Essen des Götzenopferfleisches die Glieder der Gemeinde, die aus bisheriger Gewohnheit das Fleisch noch für Götzenopferfleisch halten, dazu bewegen, gegen ihr Gewissen zu handeln. »Die *συνείδησις* des Schwachen haftet darum nicht nur an äußeren Normen, sondern in erster Linie an dessen eigener Identität, welche zerstört wird, wenn er nicht in Übereinstimmung mit ihr handelt, und so Glauben und Handeln auseinanderfallen«⁷⁶. Deshalb werden die Erkenntnisstarken von Paulus aufgefordert, aus Liebe zum Bruder, für den Christus gestorben ist (V. 11), auf das Götzenopferfleisch zu verzichten⁷⁷. Paulus geht es um die Achtung des Gewissens der Schwachen. Die Rücksichtnahme auf das Gewissen des Bruders zeigt, wie sehr im christlichen Ethos der Blick für den anderen, der aus dem Liebesgebot entspringt, zentral ist.

Ohne auf die gesamte Gewissensthematik im Neuen Testament eingehen zu können⁷⁸, sind aber folgende Gesichtspunkte vor allem bei Paulus

⁷⁴ Z.B. M. Wolter, Gewissen II. Neues Testament, in: TRE 13 (1984) 213–218, hier 214; R. Schnackenburg, die sittliche Botschaft des neuen Testaments. Bd. 2: Die urchristlichen Verkünder. Freiburg u.a. 1988. 50; H.J. Eckstein, Der Begriff Syncidesis bei Paulus. A.a.O. 35–104.

⁷⁵ R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 2. A.a.O. 54. Zurückhaltender, was die ethische Ausrichtung angeht: M. Wolter, Gewissen II. Neues Testament. A.a.O. 216: »Dementsprechend bezeugt das Gewissen in V. 15b ... nicht die Kenntnis des Gesetzes bei allen Heiden, sondern die positive Erfüllung seiner Forderungen durch einige von ihnen«. Es geht »um die Begründung der Behauptung, daß das Tun des Guten (V. 10) oder die Erfüllung einzelner Forderungen des Gesetzes (V. 14) nicht vom Besitz der Mosetora abhängig sind«.

⁷⁶ M. Wolter, Gewissen II. Neues Testament. A.a.O. 215.

⁷⁷ Zur Frage des Götzenopferfleisches, vgl. H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief. Münster (NTA 15) 1981. 272–285.

⁷⁸ Vgl. neben den bereits genannten Beiträgen aus jüngerer Zeit u.a.: E. Lohse, Die Be-

festzuhalten: Gewissen ist für Paulus primär ein anthropologischer, kein theologischer Begriff. »Die Syneidesis ist für Paulus weder etwas Göttliches im Menschen noch ein zum Guten anhaltendes Prinzip, sondern eine beurteilende Instanz (Eckstein), die das Handeln begleitet, ein anthropologischer Begriff, der verschiedene Anwendungsmöglichkeiten bietet ... Im Glauben wird die Liebe als höchster christlicher Wert erkannt. Sie lenkt das christliche ›Gewissen‹ in der Weise, daß sie das Wertbewußtsein prägt, das in die Beurteilung der Syneidesis eingeht«⁷⁹.

Das anthropologische Verständnis von Syneidesis ist bei Paulus begründet, und insofern stützt sich Ebeling zu Recht darauf. Aus dieser anthropologischen Sicht des Paulus ergibt sich eine ethische Perspektive, wie der Christ sich zu verhalten hat. Diesen Aspekt nimmt Ebeling nicht auf. Gegenüber einem »moralischen« Gewissensverständnis formuliert er immer wieder Bedenken.

Es muß daher gefragt werden, ob ein Gewissensbegriff, der dem biblischen Befund teilweise entgegensteht, theologisch ausreichend gerechtfertigt werden kann. Ebeling kann diese Kritik nicht völlig fremd sein, wenn er im Blick auf die Schöpfung oder die Eschatologie sagt, »daß sich ein biblisch-statistisches Verfahren verbietet«⁸⁰. Dies »hieße nicht etwa bloß, der gegenwärtigen Welterfahrung nicht gerecht werden. Ein solcher Anschein von Schrifttreue widerspräche auch der Art biblischer Aussagen selbst«⁸¹. In bezug auf die Gewissensthematik erweist sich eine den Schriftbefund kaum aufgreifende systematische Reflexion als defizitär, zumal sie – wie gezeigt – einen wesentlichen Aspekt, den ethischen, nicht berücksichtigt⁸².

Wenn wir im nächsten Punkt die Gewissensthematik unter »Gesetz und Evangelium« untersuchen, der »Grundformel theologischen Verstehens«, dann sind wir ganz in der Systematik Ebeling selbst, wie er sie uns in seinem Beitrag »Theologie in den Gegensätzen des Lebens« vorgegeben hat.

rufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik, in: H. Merklein, Hrsg., Neues Testament und Ethik. Für R. Schnackenburg. Freiburg u.a. 1989. 207–219; ders., Theologische Ethik des Neuen Testaments. Stuttgart u.a. 1988. 60–64. G. Dautzenberg, Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik, in: J. Gründel, Hrsg., Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? A.a.O. 10–33.

⁷⁹ R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 2. A.a.O. 58.

⁸⁰ UmL 79.

⁸¹ UmL 79.

⁸² Zur Frage der Schriftauslegung im systematischen Zusammenhang, vgl. W. Kasper, Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in: HFT 4 (1988) 242–277.

2. GESETZ UND EVANGELIUM

Zahlreich sind die Äußerungen von Ebeling zu »Gesetz und Evangelium«, der Thematik, die die katholische Theologie unter dem Stichwort »Gesetz und Gnade«¹ behandelt. Es kann selbstverständlich nicht Ziel dieses Kapitels sein, die evangelischerseits besonders durch Karl Barth² neu inaugurierte Diskussion nachzuzeichnen oder dazu Stellung zu nehmen³. Wir konzentrieren uns vielmehr auf die Ausführungen Ebelings im Blick auf Luther und die systematische Darstellung, wie sie besonders in der »Dogmatik des christlichen Glaubens« zum Ausdruck kommt. Wie schon in anderem Zusammenhang erwähnt, kann es hierbei nicht um die Frage der »richtigen« Lutherinterpretation gehen, auch nicht um eine Würdigung des systematischen Beitrags Ebelings für die gegenwärtige Diskussion⁴, sondern um den notwendigen Hintergrund zum Verständnis des Gewissensbegriffes bei Ebeling. Daß, wie Pesch zu Recht bemerkt, bei Ebeling die Frage nach dem Gesetz, auch wenn er sie im Blick auf Luther stellt, nicht als Problem der Lutherinterpretation auftaucht, sondern als Sachproblem⁵, sollten wir bei der folgenden Darlegung nicht außer acht lassen.

2.1 *Gesetz und Evangelium bei Luther*

Ebeling weist immer wieder auf das Wort Luthers hin, daß in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium »die höchste Kunst in der Christenheit«, die »Grundformel theologischen Verstehens«⁶ ausgesagt ist. Die intensive Beschäftigung Luthers mit der Bibel ließ ihn von der ihm geläufigen Unterscheidung von »Buchstabe und Geist« ausgehen. »Die einzigartige Erwartung an dieses Buch, begründet im Leben der Kirche und in der Erfahrung ungezählter Menschen, steigert sowohl den Respekt vor dem Buchstaben der Bibel wie auch das Verlangen, zum glut-

¹ Vgl. O.H. Pesch, Gesetz und Gnade, in: CGG 13 (1988) 5–77; ders., Evangelium/Gesetz, in NHTG 1 (1984) 317–332; G. Kraus, Gesetz und Evangelium, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (1987) 186–191; G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg u.a. ³1986.

² K. Barth, Evangelium und Gesetz. München ²1956. Neudruck 1980.

³ Neben den in Anm.1 genannten Arbeiten vgl. dazu: H.-M. Barth, Gesetz und Evangelium I, in TRE 13 (1984) 126–142.

⁴ Vgl. O.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. A.a.O. 47f. Anm. 63; H.-M. Barth, Gesetz und Evangelium I. A.a.O. 133f.

⁵ O.H. Pesch, ebd. 48.

⁶ RGG 4 ³(1960) 507.

flüssigen Kern ihrer Worte vorzustoßen, sich nicht mit Oberflächlichem zufrieden zu geben, sondern auf die Unerschöpflichkeit der Texte zu vertrauen in der Gewißheit, hier Worte ewigen Lebens zu finden, das Wort der Wahrheit, das. Wort Gottes, das erst dann recht verstanden ist, wenn es das Gewissen trifft und das Herz erfüllt«⁷. In der Unterscheidung von »Buchstabe und Geist« liegt eine weitere Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« begründet. Diese Unterscheidung war nie – auch für Luther nicht – einfach und selbstverständlich⁸. Denn in ihr kommt die Rechenschaftfordernde Botschaft Gottes zum Ausdruck. Gott ist hier beides: »der fordert und schenkt, richtet und vergibt, zürnt und gnädig ist, tötet und lebendig macht. Und der Mensch ist ebenfalls beides: der das eine verdient und das andere unverdient empfängt«⁹. Auch die Rechtfertigungslehre Luthers, die gemeinhin als die »Lehre aller Lehren« bei ihm angesehen ist, wird nur dann richtig erfaßt, »wenn sie identisch ist mit dem, was die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Grundanweisung theologischen Denkens, das heißt aber als entscheidender Gesichtspunkt theologischer Urteilskraft meint«¹⁰. Es geht Luther also nicht um einen Doppelgedanken, der anstelle einer einzelnen Idee tritt, auch nicht um eine Alternative: Gesetz oder Evangelium. Weder ein bloßes Trennen noch ein bloßes Verbinden scheinen hier die angemesenen Weisen des Verstehens. Bei dieser Unterscheidung ist es also für Ebeling im Blick auf Luther einfacher zu sagen, was sie nicht ist: »Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist also mit einer theologischen Definition nicht zu erledigen, sondern bestenfalls in Gang zu halten«¹¹. Gesetz und Evangelium – diese Unterscheidung ist nur um der Verkündigung willen sinnvoll, nicht als eine Betrachtung in sich. »Dabei ist ›Verkündigung‹ in dem sehr weiten, oder sollte man richtiger sagen: in dem sehr genauen und wesenhaften und darum umfassenden Sinn zu nehmen: als das konkrete Wort, das um Jesu willen gesagt werden darf und gesagt werden muß«¹². In der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium geht es um die rechte christliche Verkündigung, so daß Ebeling sagen kann: »Christliche Verkündigung – das ist das Geschehen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium«¹³. Gesetz und Evangelium zu unterscheiden

⁷ Ders., Erneuerung aus der Bibel, in: UmL 39–58, hier 46.

⁸ »Wer das Evangelium recht vom Gesetz zu unterscheiden weiß, der danke Gott und darf wissen, daß er ein Theologe ist«. WA 40,1; 207,17f; zit. bei G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken. A.a.O. 121. Anm.3.

⁹ UmL 54.

¹⁰ Luther, Einführung in sein Denken. A.a.O. 124.

¹¹ Luther, ebd. 128.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

den, ist eine ständig neue Aufgabe. Eine Vermengung von Gesetz und Evangelium würde den christlichen Verkündigungsauftrag preisgeben: »Denn Nichtunterscheidung von Gesetz und Evangelium besagt auf jeden Fall, daß das Evangelium preisgegeben und nur Gesetz übriggeblieben ist. Wenn jedoch das Gesetz nicht vom Evangelium unterschieden, vielmehr selbst als Evangelium ausgegeben wird, ist es gar nicht mehr wirklich als Gesetz erkannt; und darum ist letztlich, weil nur noch Gesetz da ist, auch das Gesetz verloren. Evangelium dagegen ist eo ipso Unterscheidung von Gesetz und Evangelium«¹⁴.

Diese Gedanken Luthers in dieser eher formalen Weise so ausführlich zur Sprache zu bringen, scheint mir deshalb notwendig, weil von daher erst das Profil des Ansatzes Ebelings sichtbar wird, der in den beiden Gewissensaufsätze, wie sie im 1. Kapitel dargestellt worden sind, zum Ausdruck kommt.

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium muß sich als erstes in bezug auf das Wort auswirken. Daß dieser Gesichtspunkt für Ebeling zeit seines Forschens zentral blieb, zeigt sich daran, daß er, wie wir im nächsten Punkt noch näher ausführen werden, in seiner »Dogmatik des christlichen Glaubens« »Gottes Wort als Gesetz und Evangelium« eingehend darstellt.

Wer mit dem Wort umgeht, hat es letztlich mit zweierlei Wort zu tun. Luther kann diese Zweiheit als die von Gottes Wort und Menschenwort kennzeichnen: »Sooft Gottes Wort verkündigt wird, macht es fröhliche, weite, sichere Gewissen Gott gegenüber; denn es ist das Wort der Gnade, der Vergebung, ein gutes und wohltuendes Wort. Sooft aber Menschenwort verkündigt wird, macht es ein betrübtes, enges, ängstliches Gewissen in sich selbst, denn es ist das Wort des Gesetzes, des Zornes und der Sünde, indem es zeigt, was man nicht getan hat und wieviel man tun sollte«¹⁵. Fröhlich, weit und sicher gegenüber betrübt, eng und ängstlich, das sind die Kennzeichen des Gewissens, Beleg dafür, ob es Gottes Wort oder Menschenwort ist. Dem Wort kommt die Kraft zur Entscheidung zu, weil es den Menschen dort trifft, wo über ihn entschieden ist, wie er vor Gott steht. »Luther bezeichnet dies als ›Gewissen‹ und meint damit nicht, wie im Gefolge idealistischer Gewissensinterpretation, eine selbständige, den Menschen unabhängig machende Stimme in seinem eigenen Inneren, also den Grund der Autonomie des Menschen, vielmehr dies, daß der Mensch letztlich Gehör ist, also Getroffener, in Anspruch Genommener, einem Urteil Unterworferner, und daß eben deshalb seine Existenz davon abhängt, welches Wort ihn erreicht und im

¹⁴ Ebd. 129.

¹⁵ WA 2; 453, 2–6; zit. Luther. Einführung in sein Denken. A.a.O. 131. Anm. 6.

Innersten trifft«¹⁶. Das Menschenwort kann den Menschen nicht im Gewissen freimachen, weil in ihm nur das zum Ausdruck kommt, was der Mensch selbst kann. In diesem Wort kommt zum Vorschein, welchen Mächten der Mensch ausgeliefert ist. »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 abwesend und verborgen bleibt und das heißt, als abwesender und verborgener da ist«¹⁷. Dagegen ist Gottes Wort das Wort, »in dem Gott als anwesender und offensichtlicher kommt«, und der Mensch sich öffnet, sich von allen Mächten, an die er sich verkauft hat, frei zu werden. »Luther setzt ... Gottes Wort gleich Evangelium, Menschenwort gleich Gesetz«¹⁸. Mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist impliziert, daß die Rechtfertigung allein durch das Wort, allein durch den Glauben kommt. Die dem Menschen aus seinen Werken zustande gebrachte Gerechtigkeit kann das Gewissen nicht zum Frieden bringen und gewißmachen. Luther führte die Reformation nicht ein, »durch Aufrichtung eines neuen Gesetzes, sondern durch gewißmachende Befreiung der Gewissen«¹⁹.

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zieht weitere Unterscheidungen nach sich, wie Ebeling immer wieder betont. Die Darstellung seiner »Theologie in den Gegensätzen des Lebens« wie auch sein Buch »Luther. Einführung in sein Denken« geben davon ein beredtes Zeugnis²⁰.

Im zweiten Punkt dieses Abschnitts wollen wir auf Ebelings systematische Darstellung näher eingehen, wie er sie unter dem Titel »Gottes Wort als Gesetz und Evangelium« entfaltet hat. Wir werden sehen, wie auch hier Luther präsent ist, ohne daß ihn Ebeling ständig zitiert.

¹⁶ Ebd. 130f.

¹⁷ Ebd. 133.

¹⁸ Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, in: WG I 281.

¹⁹ Luther. A.a.O. 78.

²⁰ Z.B. Theologie und Philosophie, Buchstabe und Geist, Kirchlicher Dienst und wissenschaftliche Theologie, Historische und systematische Theologie u.ä. W. Beinert spricht in diesem Zusammenhang vom »Paradoxismus« Luthers. »Vor allem diese Denkform scheint ihm gerecht zu werden. Es wimmelt nur so von Gegensatzpaaren in seinen Schriften; G. Ebeling konnte sie in seinem Lutherbuch geradezu zum Gliderungsprinzip machen« (Der theologische Grundansatz Luthers, in: H. Bunger, Hrsg., Martin Luther. Eine Spiritualität und ihre Folgen. Regensburg 1983. 9–28, hier 17).

2.2 Gottes Wort als Gesetz und Evangelium²¹

Wer den Text in der »Dogmatik des christlichen Glaubens« vergleicht mit Ebelings Buch »Luther«, der ist erneut erstaunt über die Kontinuität des Denkens und die innere Bezogenheit der Aussagen. Zugleich wird aber auch deutlich, daß Ebelings Denken wie das Denken Luthers nicht nur vom oft scharfen Gegensatz, sondern auch vom relationalen Denken bestimmt ist²².

2.2.1 Das überlieferte Wort Gottes

Wie schon bei der Skizzierung Luthers geht es Ebeling in diesem systematischen Zusammenhang um die Unterscheidung von Menschenwort und Gotteswort, wie sie bereits in der Bibel grundgelegt ist. »Was nach neutestamentlichem Verständnis das Wort Gottes vom Menschenwort unterscheidet, ist die Kraft, mit der es das Gewissen trifft ... Diese sich am Gewissen erweisende Kraft ist die dynamis des Wortes Gottes, die insbesondere dem Evangelium zugesprochen wird²³. Der Erweis göttlicher Kraft vollzieht sich durch das Wort. »Macht über die Gewissen geht gerade auch von all den Satzungen aus, die in schärfstem Gegensatz zu Gottes Wort stehen, ob sie nun Menschensatzungen oder Satzungen der Weltmächte sind ... Dagegen erweist sich die Macht des Wortes Gottes daran, daß es die Gewissen frei und weit macht gerade durch eine Bindung an den Willen Gottes, die alle Scheinheiligkeit vertreibt«²⁴. Daß für die Wortverkündigung selbstverständlich die Glaubwürdigkeit des Verkündigers von hoher Bedeutung ist, braucht nicht näher ausgeführt zu werden.

Neben der Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort muß die Unterscheidung, die das Wort Gottes selbst betrifft, gesehen werden, die von Gebot und Verheißung. Beides ist im Wort Gottes enthalten: die

²¹ Wir beziehen uns im folgenden vor allem auf den entsprechenden Abschnitt, in D III 251–295, auf den Ebeling in der »Theologie in den Gegensätzen des Lebens«. A.a.O. 92f. Anm. 44 hinweist.

²² »Obwohl die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium der unentbehrliche Schlüssel ist, um den Zugang zum Wort Gottes als dem Wort des Glaubens zu öffnen, setzen wir trotzdem zunächst bei Beobachtungen ein, die das Wort Gottes in seiner überlieferten Auffassung als Einheit betreffen. Dabei stoßen wir freilich ebenfalls sofort auf polare Unterscheidungen, die zwar nicht mit der von Gesetz und Evangelium identisch, wohl aber auf sie bezogen sind und auf sie hinweisen« (D III 252).

²³ D III 254.

²⁴ D III 254f.

Erzählung von Geschehenem und die Verheißung, die sich aus dem Geschehenen ergibt und in der Geschichte wieder neu verkündet wird. »Eine Reduktion auf Gebote und auf rein lehrhafte Aussagen nähme dem Worte Gottes das Spezifische. Denn die Kategorie der Verheißung kann es nur im Zusammenhang mit Geschichte geben und das Faktum bestimmter Verheißung nur auf Grund bestimmter Geschichte«²⁵. Daß es neben der Unterscheidung von Verheißung und Gebot auch ein Ineinander gibt, zeigt sich besonders deutlich im ersten Gebot²⁶. Der Mensch darf sich deshalb nicht anderen Göttern zuwenden, weil Gott sich seinem Volk mit der Befreiung aus Ägypten zugewandt und ihm seinen Beistand zugesagt und ihm Zukunft verheißen hat.

Noch eine dritte Unterscheidung im Blick auf das Wort Gottes, die zugleich auch ein Ineinander beinhaltet, spricht Ebeling an: Altes und Neues Testament. Ihr folgt mit Verweis auf Luther der Hinweis auf Schrift und Geist.

2.2.2 Das Sein unter dem Gesetz

Gesetz und Evangelium bilden den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Schrift. Ebeling will mit Hilfe des Gesetzesbegriffs den Zusammenhang von Bibel, paulinisch-reformatorischem Denken und Weltwirklichkeit reflektieren. »Und das Verständnis von Gesetz wiederum soll die Spannkraft und Spannweite für eine so anspruchsvolle Aufgabe aus der Konzentration auf das Evangelium gewinnen«²⁷. Die theologische Lehre vom Gesetz ergibt sich erst vom Evangelium her²⁸. Sie ist nicht einfach aus der Bibel zu entnehmen, noch gewinnt man sie durch eine bestimmte inhaltliche Füllung der Strukturen eines allgemeinen Gesetzesbegriffs. Gerade die biblischen Aussagen des Paulus müssen mit unserer Lebenswirklichkeit konfrontiert werden.

Auch wenn bei Paulus nomos normalerweise die alttestamentliche Tora bedeutet, so gibt er ihm doch einen deutlich anderen Akzent. Durch Christus fällt eine Perspektive auf alle Menschen, nicht nur auf die Ju-

²⁵ D III 256.

²⁶ Vgl. dazu G. Ebeling, *Die Zehn Gebote*. Tübingen 1973. 31–48.

²⁷ D III 261.

²⁸ Inwieweit dieser Verstehensansatz heute noch durchführbar ist und in welcher Form, dazu die in Anm. 1 bereits genannten Arbeiten von Pesch, wie auch: Ders., *Das Gesetz. Kommentar zu Thomas von Aquin: Summa Theologie I-II 90–105* Heidelberg – Graz (DThA Bd. 13) 1977. 664–680; ders., *Hinführung zu Luther*. Mainz 21983. 144–149; ders., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*. Freiburg u.a. 1983. 162–166; siehe auch H.-M. Barth, *Gesetz und Evangelium*. A.a.O. 133f.

den. Juden und Heiden stehen unter dem Gesetz. Die Erweiterung besteht nun darin, daß Paulus vom Gesetz der Sünde und des Todes spricht, was nicht mit dem alttestamentlichen Verständnis der Tora übereinstimmt. Von diesem Gesetz der Sünde befreit der Geist. »Darum sind die klaren Gegenbegriffe zum Gesetz die Verheißung, die Gnade, der Glaube, der Geist oder schlechthin Jesus Christus«²⁹. Paulus selbst verwendet nicht das Wort Evangelium, aber der Begriff faßt den gemeinten Inhalt präzise zusammen. Dieser Gegensatz von Gesetz und Evangelium ist treffender als der aus der Scholastik bekannte vom alten und neuen Gesetz. »Auch wenn dabei ›neues Gesetz‹ gemäß der Verheißung des neuen Bundes in erster Linie als das ins Herz geschriebene Gesetz im Sinne der eingegossenen Gnade des heiligen Geistes selbst verstanden wird, wie dies bei Thomas von Aquin der Fall ist, wird dann doch zugleich an den Schriftenkomplex des Neuen Testaments im Unterschied zum Alten gedacht. Darum wird in zweiter Linie all das mit zum neuen Gesetz gerechnet, was an Glaubens- und Sittenlehre der Zurüstung auf den Empfang und den Gebrauch dieser Gnade des Heiligen Geistes dient«³⁰. Ebeling will mit dieser Interpretation, die mit den Worten »Zurüstung« und »Gebrauch der Gnade« gekennzeichnet ist, dem Aufkommen einer Werkgerechtigkeit wehren. Gerade das sittliche Moment muß an dieser Stelle kritisiert werden, um die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium durchhalten zu können, denn »die mitgeteilte Gnade des heiligen Geistes als Gegenüber zum alten Gesetz (ist) etwas wesentlich anderes ... als das Gegenüber des Evangeliums zum Gesetz«³¹. Gegen diese Paulusinterpretation, die das Gesetz durchgängig als Negativfolie des Menschen charakterisiert, wendet Pesch m.E. zurecht ein, daß diese Auffassung Paulus zu sehr unter der Brille Luthers lese. Man könne nicht sagen, »die Erfüllung des Gesetzes sei grundsätzlich kein Weg zum Heil, das Gesetz zeige vielmehr, daß allein der Glaube der von Gott gewiesene Weg in seine Gnade sei«³².

²⁹ D III 267.

³⁰ D III 267.

³¹ D III 267; vgl. zum Ganzen: O.H. Pesch, Gesetz und Gnade. A.a.O. 23–33; darüber hinaus zur Paulusinterpretation: E. Lohse, Theologische Ethik des Neuen Testaments. Stuttgart u.a. (Theol. Wissenschaft Bd. 5,2) 1988. 49–47(Lit.); S. Schulz, Neutestamentliche Ethik. Zürich 1987. 333–348; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 2: Die urchristlichen Verkünder. Freiburg u.a. 1988. 48–58.

³² O.H. Pesch, Gesetz und Gnade. A.a.O. 27; er fährt fort: »Das Gesetz verurteilt nicht die Frommen, sondern die Unfrommen, die Übertreter. Es führt nicht dadurch zur Erkenntnis der Sünde, daß es – unmöglich! Gedanke für einen Juden – durch überfordernde Forderungen den Versuch, durch Befolgung des Gesetzes gerecht zu werden und zu sein, von vornherein zum Scheitern bringt, sondern dadurch, daß es die tatsächliche Übertretung der keineswegs unmöglichen Gebote Gottes feststellt« (ebd.).

Ebeling konstatiert nun eine Ausweitung des Gesetzesbegriffs bei Paulus im Hinblick auf die Nichtjuden. Dies ist deshalb wichtig, weil damit deutlich wird, daß die Nichtjuden zwar nicht der alttestamentlichen Tora unterstehen, aber auch außerhalb des Geltungsbereichs der mosaischen Tora muß das Gesetz als eine Wirklichkeit angenommen werden. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium muß daher auch für den Nichtjuden gelten, ohne daß er sich zuerst der Tora stellen müßte. Wenn dies nun bereits bei Paulus so gesehen wird, dann ist der Überstieg zur gegenwärtigen Fragestellung möglich. Auch hier kann das Gesetz nicht auf die Tora beschränkt werden. Ebeling deutet deshalb die »Lebenswirklichkeit als Gesetzeserfahrung«. »Die Charakterisierung des Menschseins überhaupt als des Seins unter dem Gesetz hat von dem Gesetz nicht als einem Kodex auszugehen, sondern als etwas, was in und mit dem Leben selbst immer schon in Aktion ist. Darum ist auch nicht in erster Linie, wenn überhaupt, an bestimmte sittliche Ideen und Prinzipien zu denken, die dem Menschen angeboren und als Richtschnur im Gewissen wirksam seien. Ebensowenig ist der Hauptton auf ein bestimmtes kulturelles Gesamtklima zu legen, das den Menschen in seinen Grundüberzeugungen und bis in bestimmte Verhaltensmodelle hinein prägt«³³.

In dieser Feststellung Ebelings kommt ein Grundgedanke seines Gewissensverständnisses zum Ausdruck, den wir sowohl in seinem Gewissensaufsatz (1960) wie auch in der Lutherinterpretation sahen: Es geht primär um eine Ablehnung eines sittlichen Verständnisses des Gewissens.

Zu den Konstanten der Gesetzeserfahrung, die die Lebenswirklichkeit prägen, zählt Ebeling die sogenannten Kasualien, die zum Leben des Menschen gehören, wie Geburt, Reifung, Ehe, Altern und Sterben. »In all dem ist deshalb von Gesetzeserfahrung zu reden, weil hier die verschiedenen Dimensionen dessen zusammentreffen, was das Leben ordnet, trägt, hell und durchsichtig macht, was es aber auch in Unordnung bringt und erschüttert, was es verfinstert und sinnlos werden läßt«³⁴. Hier hat der Gesetzesbegriff einen streng singularen Charakter. Paulus weitet ihn auch auf die Nichtjuden aus, ohne ihn zu pluralisieren. Dies zeigt, daß für Paulus sowohl der Gottesbezug konstitutiv ist wie auch, daß das Gesetz eng mit der Lebenswirklichkeit als ganzer verbunden ist. Daß die Bibel Einsichten enthält, die die Lebenswirklichkeit des Menschen unüberholbar beschreiben, ist für Ebeling unstrittig. »Der Dekalog und die Spruchweisheit, die Bergpredigt und die apostolischen Paränesen sind Auslegungen des Gesetzes, deren Anspruch man sich wohl verschließen

³³ D III 268.

³⁴ D III 269.

kann, die aber unmöglich zu übergehen sind, wenn die Frage nach dem Inhalt des Gesetzes ernsthaft gestellt wird«. Wenn damit das Gesetz der Lebenswirklichkeit unüberholbar interpretiert ist, wie Ebeling sagt, dann kann daraus gefolgert werden: »Nur dasjenige kann das Gewissen binden, was nicht als fremde und zusätzliche Forderung zum Gewissen hinzutritt, sondern den Menschen selbst in seiner Lebenswirklichkeit zur Sprache bringt. Die Lebensumstände machen wohl z.T. erhebliche Wandlungen durch. Aber elementare Grundbedingungen des Lebens bleiben dieselben«³⁵.

Was die Gewissensaussagen angeht, so fällt bei Ebeling nicht nur an dieser Stelle eine eigentümliche Spannung auf. Zum einen wird die ganze Lebenswirklichkeit als Gesetzeserfahrung beschrieben. Gleichzeitig damit wird ein Verständnis des Gesetzes als Kodex verbunden mit sittlichen Ideen und Prinzipien abgelehnt. Zum andern wird aber durchaus eine Bindung im Gewissen anerkannt, sofern sie nur das Gesetz der Lebenswirklichkeit interpretiert. Der Dekalog, die Spruchweisheit, die Bergpredigt und die apostolischen Paränesen scheinen dazu zugehören, wie wir eben gesehen haben. Welches sind aber dann die sittlichen Ideen und Prinzipien, die als fremde und zusätzliche Forderungen an das Menschsein herantreten, und die selbstverständlich abzulehnen sind? Es deutet sich hier eine Schwierigkeit an, die uns bei Ebelings Gewissensbegriff immer wieder begegnet. Zum einen wendet er sich gegen ein moralisches Gewissensverständnis, zum andern kann aber gerade vom biblischen Anspruch her die Auswirkung auf das sittliche Verhalten des so Angesprochenen nicht ausgeblendet werden.

Ebeling betont bei der inhaltlichen Füllung des Gesetzes aus christlicher Sicht, daß der Mensch sich zuerst von Gott ganz in Anspruch nehmen lassen muß. Alle Gebote sind auf das erste Gebot verwiesen. Diesem Gebot stellt Jesus das Gebot der Nächstenliebe gleich. Im Doppelgebot der Liebe kommt jene Unterscheidung zur Geltung »zwischen dem Anspruch Gottes und allem, was aus der Lebenswirklichkeit heraus den Menschen in Anspruch nimmt. Darin besteht Gottes Anspruch, daß er so für den Menschen eintritt, wie das kein anderer Anspruch vermöchte«³⁶. In dieser inhaltlichen Bestimmung des Gesetzes wird ein Zug zum allgemein Menschlichen sichtbar. Jeder Mensch wird allein auf sein Menschsein hin angesprochen. »Darum eignet ihm die auffallende Konzentrik. Sie hält sich nicht bei Äußerlichem auf, sondern zielt auf das Gewissen, weil es um den ganzen Menschen geht. Und alles konzentriert sich auf die Liebe, die sich zum Mitmenschen, wer er auch sei, sogar zum

³⁵ D III 272.

³⁶ D III 273f.

Feind hin öffnet«³⁷. Die Konzentration auf das Gebot der Nächstenliebe eröffnet zugleich einen breiten Raum der Anwendung, der nicht gesetzlich fixiert werden kann. Als Kernproblem für das Gebot der Nächstenliebe, das die Lebenswirklichkeit zur Sprache bringen soll, ergibt sich nicht so sehr das Miteinbeziehen aller Bedingungen und Ordnungen, die für das Leben gelten. Vielmehr stellt sich die Frage, welche Bedeutung der Glaube an Gott in diesem Zusammenhang hat. Bei aller Unterschiedlichkeit, wie im einzelnen – auch von den Voraussetzungen des Adressaten her – darauf geantwortet werden kann, ist es bei der theologischen Betrachtung des Gesetzes unumgänglich, daß es in all seinen Deutungen als Gottes Gesetz verstanden wird. »Das gilt völlig unabhängig davon, ob die Lebenswirklichkeit religiös aufgefaßt und gedeutet wird oder nicht, und auch im ersten Fall unabhängig davon, in welcher religiösen Deutung das Gesetz aufgefaßt wird«³⁸. Ebeling betont, daß es als Gottes Gesetz aufgefaßt keineswegs einen speziellen Inhalt hat, sondern die Tiefendimension des Gesetzes zum Ausdruck bringt. »Durch den theologischen Begriff des Gesetzes werden alle Weisen der Erfahrung und Deutung der Lebenswirklichkeit daraufhin reflektiert, was sich darin vollzieht und so gewissermaßen in zweiter Potenz interpretiert. Als gemeinsamer Grundriß ergibt sich dabei die Tendenz, das Leben auf Letztgültiges zu beziehen«³⁹. Auch für den, der das Letztgültige nicht religiös versteht, bleibt die Forderung, dieses Leben, das man hat, sich zugleich immer neu erwerben zu müssen. Dies ist darin begründet, daß man sich auf etwas Letztgültiges verläßt, eben Halt hat, zugleich ihn aber immer wieder neu suchen muß. Im biblisch geprägten theologischen Gesetzesbegriff tritt uns Gott als der Schöpfer dieser Lebenswirklichkeit entgegen. Als der Schöpfer des Gesetzes wird er zu seinem maßgeblichen Inhalt. Daraus ergibt sich, daß das Gesetz zuerst den Glauben fordert. Dadurch wird der Mensch auf seine Grundsituation hingewiesen. »Darum tritt die Ausrichtung des Gesetzes auf Gott nicht zu der Ausrichtung auf das allgemein Menschliche in Konkurrenz, sondern zielt eben auf sie ab und kommt ihr zugute«⁴⁰. Knauer faßt diesen Gedanken Ebelings prägnant zusammen: »„Gesetz“ im reformatorischen Sinn ist bereits die „lex ipsa“, das Beanspruchtein des Menschen durch die ihn angehende Wirklichkeit selbst. Das Gesetz gehört so untrennbar zur Existenz des Menschen, daß es geradezu seine Wirklichkeit selbst ist«⁴¹.

³⁷ D III 275f.

³⁸ D III 278f.

³⁹ D III 279.

⁴⁰ D III 280.

⁴¹ P. Knauer, Verantwortung des Glaubens. A.a.O. 52.

Die theologische Lehre vom Gesetz, die nur vom Evangelium adäquat gedeutet werden kann, hat auch für das Gesetz selbst unterscheidende Bedeutung⁴².

2.2.3 Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Der Gesichtspunkt der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird besonders beim Eingehen auf das Gesetz sichtbar. Hier ist das Evangelium immer schon präsent. Das Evangelium weist auf, »was Gott durch das Gesetz bewirkt. Es dient seinem Willen nach zu beidem: zur Erhaltung des Lebens unter den Bedingungen der Sünde, die doch die Zerstörung wahren Lebens ist, sowie zur Erkenntnis des Lebens in seinem innersten Zerstörtsein, um für das wahre Leben bereit zu machen, das durch das Evangelium als das Wort des Lebens eröffnet wird«⁴³. Diese Fundamentalunterscheidung, wie Ebeling sie bezeichnet, will auf zweifache Weise unterscheiden: »Gott will sein Geschöpf von der Sünde freimachen« und »Gott will, daß sein Geschöpf vor seinem Angesicht und bei ihm das Leben habe«⁴⁴. Der eine Aspekt der Fundamentalunterscheidung ist also durch die Sünde des Menschen und damit verbunden die Trennung von Gott bestimmt, der andere von der Bezogenheit Gottes zum Menschen. Hier das Nein des Menschen, dort das Ja Gottes zum Menschen.

In der Lehre von Gesetz und Evangelium geht es darum, diese unterschiedlichen Aspekte zu bedenken. »Es geht um die rechte Unterscheidung und Zuordnung dieser beiden heilsgeschichtlichen Wirklichkeiten«⁴⁵. Für Ebeling ist das Verständnis des Gesetzes immer mit dem Blick auf die gesamte Lebenswirklichkeit verbunden, während das Evangelium auf einen Punkt konzentriert ist, auf Jesus Christus. Auch wenn es schwierig ist, Gesetz und Evangelium mit bestimmten biblischen Texten in Verbindung zu bringen, so gehören zur inhaltlichen Bestimmung des Gesetzes der Dekalog, die Bergpredigt und das Doppelgebot der Liebe. »Evangelium in strengem Sinne ist das, was die Gnade und Wahrheit aussagt, die in Jesus Christus auf den Plan getreten ist«⁴⁶. Gesetz und Evangelium können in denselben biblischen Texten erscheinen. Die Unterscheidung muß von der Sache her erfolgen: »Alles, was zur Forderung, zur Ankla-

⁴² Siehe I. 1. Kapitel. 2.3.1 Der zweifache Gebrauch des Gesetzes.

⁴³ D III 289.

⁴⁴ D III 289.

⁴⁵ G. Kraus, Gesetz und Evangelium. A.a.O. 186.

⁴⁶ D III 291.

ge, zur Verurteilung wird, ist dem striktesten theologischen Sprachgebrauch nach Gesetz. Alles, was Glauben weckt, aufrichtet, tröstet, Frieden schenkt, und zwar in Hinsicht auf das Sein vor Gott, das ist im Sinne Jesu Christi und gilt in seinem Namen, verdient darum, Evangelium zu heißen«⁴⁷. Von daher sind Gesetz und Evangelium Relationsbegriffe. In soteriologischem Sinne geht das Gesetz dem Evangelium voraus. »Die Sachrelation von Gesetz und Evangelium ist deshalb so zu bestimmen, daß das Gesetz zum Evangelium hinfreibt und das Evangelium die Erfüllung des Gesetzes ist«⁴⁸. Der Mensch wird sich durch das Gesetz erst des Sünderseins bewußt. Dies läßt ihn sein Angewiesensein auf Gnade erfahren. Allerdings geschieht dies nur durch den Glauben allein. »Darin besteht ... das Evangelium, daß das Gesetz in Jesus Christus ein für allemal erfüllt ist, daß ihm seine anklagende Macht genommen ist, daß sein Fluch abgetan ist und daß an diesem Sieg über das Gesetz der Glaubende als einer teilhat, der nun vor Gott keinen Verkläger mehr hat, wohl aber einen Anwalt«⁴⁹.

2.3 Die Unterscheidung am Gewissen

Der Aufweis von Gesetz und Evangelium war deshalb in dieser Ausführlichkeit notwendig, um die spezifische Akzentsetzung dieser Unterscheidung bei Ebeling erkennen zu können. Nur von daher läßt sich dann der Gewissensbegriff verstehen. Dabei ist besonders der Gesichtspunkt Ebelings im Auge zu behalten, der das Gesetz als die ganze Lebenswirklichkeit versteht, während das Evangelium Jesus Christus selbst ist.

Auch hier kommt ein Grundmodell des Ansatzes von Ebeling zum Ausdruck, der gerne formal mit äußerster Weite und höchstmöglicher Konzentration zusammen argumentiert.

Als gemeinsamen Adressaten der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sieht Ebeling das Gewissen des Menschen. »Obwohl das Gesetz in seinem theologischen usus das äußere Gegenteil zu dem wirkt, was das Evangelium eröffnet, liegen doch diese beiden Wirkungsweisen als Aktionen des heiligen Geistes am Gewissen des Menschen sozusagen in einer Hand und sind aufeinander ausgerichtet«⁵⁰. Diese eigentümliche Dialektik wird immer wieder neu im Gewissen ausgetragen: ja zu sagen zur Forderung und Anklage des Gesetzes und doch zu wissen, daß dies

⁴⁷ D III 291.

⁴⁸ D III 292.

⁴⁹ D III 292f.

⁵⁰ D III 293.

noch nicht die Glaubensgerechtigkeit selbst ist. Dies geschieht erst, wenn der Mensch sich dem verheißungsschenkenden Wort des Evangeliums selbst zuwendet. Ebeling hält entschieden daran fest: »Darum muß grundsätzlich der Unterschied gewahrt bleiben zwischen dem, was durch das Wort des Gesetzes am Gewissen geschieht, und dem, was durch das Wort des Evangeliums geschieht«⁵¹. Durch das Evangelium kommt das zum Vorschein, was nach Gottes Willen für den Menschen in seiner Lebenswirklichkeit gut tut. »Der Glaubende ... steht in einer Freiheit, die in einem Ja zum Willen Gottes gründet«⁵².

In zahlreichen, über sein ganzes Werk verstreuten Äußerungen kommt Ebeling auf diesen Grundgedanken zu sprechen. Wenn wir hier diese Äußerungen aufnehmen, dann deshalb, um immer präziser den von Ebeling gemeinten Sachverhalt erkennen zu können und die Eigenart seines Gewissensverständnisses besser zu verstehen. Dabei wird deutlich werden, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium am Gewissen in immer neuen Bezügen durchgeführt wird. Ebenso wird sichtbar, daß die Interpretation Luthers im Hinblick auf die gegenwärtige theologische Aufgabe bedeutsam ist und durchgeführt wird.

In seinem Beitrag »Erwägungen zur Lehre vom Gesetz«⁵³ weist Ebeling auf die Aussage Luthers hin, daß für ihn Gesetz im theologischen Sinne nur das ist, »was das Gewissen trifft und bindet. Eben darin erweist sich seine Verbindlichkeit. Was den Menschen nicht in seinem Gewissen trifft, was ihn nicht unbedingt angeht in der Weise der Behaftung und Verhaftung, das ist nicht das Gesetz, wie es in der Interpretation der Paulinischen Lehre vom Gesetz verstanden werden muß«⁵⁴. Aus dieser »Behaftung und Verhaftung« des Gewissens im Gesetz kann nur das Evangelium befreien. Für Luther geht es beim Gewissen nicht um den Aufweis eines Wissens, auch nicht um den Inhalt des Gesetzes, sondern um ein In-Anspruch-genommen-Sein. Von daher ist die entscheidende, das Gewissen betreffende Frage, »nicht die nach seinem Wissen, sondern die nach seinem Gehör«⁵⁵. Im Gewissen ist der Mensch nach dem rechten Gebrauch des Gesetzes gefragt. Das Gewissen befreit zu einer Ortsveränderung des Gesetzes, die zugleich eine Ortsveränderung des Menschen impliziert: vom »im Gesetz sein« zum »in Christus sein«. Dieser Gesichtspunkt der Ortsveränderung kommt bei Ebeling immer wieder zum Tragen, wie wir bereits beim Gewissensaufsatz (1960)⁵⁶ gesehen haben.

⁵¹ D III 294.

⁵² D III 294.

⁵³ WG I 255–293.

⁵⁴ WG I 288.

⁵⁵ WG I 289.

⁵⁶ Vgl. WG I 432.

In seiner »Einführung in theologische Sprachlehre«⁵⁷ betont Ebeling, daß die Sache der Theologie es mit dem Wort zu tun hat und das Evangelium »gar nicht anders begegnen kann denn als sprachliche Mitteilung«⁵⁸. Das Evangelium muß dabei immer wieder auf die zur Sprache gebrachte Wirklichkeit Bezug nehmen, in der sich die Welterfahrung in immer neuer und anderer Weise ausdrückt. »Bei diesem Sprachgeschehen handelt es sich um die in verworrenen und vieldeutiger Sprache vorgebrachten Interpretationen des Gesetzes. Auf sie hin legt das Evangelium sich als solches aus und gelangt so zu seiner Artikulation«⁵⁹. Für die theologische Sprachlehre hat die Lehre von Gesetz und Evangelium entscheidende Bedeutung. »Sie leitet dazu an, die Sprache des Glaubens in der ihr angemessenen Weise auf die Welterfahrung bezogen sein zu lassen. Wer sich solcher Anleitung zu theologischem Sachverstand und Urteilsvermögen wirklich unterzieht, dem wird dadurch die Zumutung gewissermaßen in sein Gewissen als Theologe eingebannt, an dieser Durchdringung von Sprache des Glaubens und Welterfahrung ständig zu arbeiten und so sich am Fortgang der Sprachbildung des Glaubens gewissenhaft zu beteiligen«⁶⁰. Der Hinweis auf das Gewissen im Zusammenhang der theologischen Sprachlehre steht in Kontinuität zu den Aussagen Ebelings über Gesetz und Evangelium, wie wir sie bisher ausgeführt haben. Die besondere Pointierung liegt hier auf der Aufgabe des Theologen, der diese Unterscheidung immer wieder vorzunehmen hat, um so die Welterfahrung und die Sprache des Glaubens zueinander zu bringen. Damit nimmt Ebeling einen Gedanken wieder auf, den er in dem Gewissensaufsatz (1960) unter dem Gesichtspunkt »Zusammenhang von Theologie und Sprache«⁶¹ ausgeführt hat.

Es überrascht nicht, daß Ebeling immer wieder seine Interpretation des Gewissens in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium biblisch rückbindet und an Luther orientiert.

In seinem Kommentar zum Galaterbrief⁶² setzt sich Ebeling mit dem Problem der Reinheitsvorschriften auseinander, die außerkraft gesetzt worden seien. Dies aber nicht »auf formellem Verordnungswege, sondern dadurch, daß sich an den Machtverhältnissen in den Herzen und Gewissen der Beteiligten etwas veränderte. Der Wahn, als hinge die Gerechtigkeit vor Gott von solchen Gesetzeswerken ab wie der Einhaltung oder Nichteinhaltung der Reinheitsvorschriften, war dadurch aufgelöst

⁵⁷ Einführung in theologische Sprachlehre. Tübingen 1971.

⁵⁸ Ebd. 247.

⁵⁹ Ebd. 248.

⁶⁰ Ebd. 248f.

⁶¹ WG I 430f.

⁶² Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief. Tübingen 1981.

worden, daß Christus über die Herzen Macht gewonnen hatte«⁶³. Gerade im Blick auf den Galaterbrief fordert Ebeling eine Verkündigung, die Gesetz und Evangelium zu unterscheiden weiß. »Die paulinische Art davon zu reden und darein einzugreifen, mag uns noch so viele Probleme aufgeben. Daß hier aber an eine fundamentale Differenz menschlichen Daseins gerührt wird – man könnte sie mit den Symbolen der ratio und der conscientia kennzeichnen – das anzunehmen und für ein lebenswichtiges Thema zu halten, sollte in unserer Zeit als einer Zeit psychologischer und anthropologischer Wachheit eigentlich keine Schwierigkeiten bereiten«⁶⁴.

Diese Aussage erhellt die theologische Denkweise Ebelings im Blick auf unser Thema. Nach einem kurzen biblischen Rekurs werden die gegenwärtige Problematik angesprochen und zugleich klassische Termini in der Interpretation Luthers bzw. der Reformation zur Sprache gebracht. Das gilt hier für ratio und conscientia⁶⁵. Damit wird zugleich ein anderer Aspekt sichtbar. Bei aller Unterscheidung, die Ebeling immer wieder durchführt, geht es ihm doch um die innere Bezogenheit der Theologie. Von daher, so scheint es mir, legt sich für den, der sich mit Ebeling beschäftigt, eine Zurückhaltung nahe, ihn so streng zu systematisieren, daß ein Gedanke nur unter einem Gesichtspunkt behandelt wird. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist eine durchgängige theologische Aufgabe für Ebeling, wie er sie meint, in der Tradition Luthers durchführen zu müssen.

Nur auf diesem Hintergrund ist die engagierte Auseinandersetzung Ebelings mit der Lutherinterpretation Karl Barths zu sehen⁶⁶. »Kann doch heute sogar das, was nach Luther einen Theologen zum Theologen macht: zwischen Gesetz und Evangelium unterscheiden zu können, in der evangelischen Kirche glattweg bestritten werden, unter Berufung auf die stärkste theologische Autorität unseres Jahrhunderts«⁶⁷. Gerade das ist für Ebeling im Blick auf Luther maßgebend und deshalb für den Ge-wissensbegriff entscheidend.

⁶³ WdE 184f.

⁶⁴ WdE 280.

⁶⁵ Vgl. z.B. *Fides occidit rationem*. Ein Aspekt der theologia crucis in Luthers Auslegung von Gal 3,6, in: LuSt III 181–221 und: Der Lauf des Evangeliums und der Lauf der Welt. Die Confessio Augustana einst und jetzt, in: LuSt III 339–365, darin *conscientia* 359–365.

⁶⁶ Karl Barths Ringen mit Luther, in: LuSt III 428–573; Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths, in: ZThK Beiheft 6. 1986. 33–75; vgl. dazu A. Peters, Karl Barth oder Martin Luther? Gerhard Ebeling hat ihr Verhältnis gründlich untersucht, in: LM 25 (1986) 232–234. 270–275.

⁶⁷ Die theologische Verantwortung und ihre institutionelle Wahrnehmung, in: ZEvKR 31 (1986) 1–25, hier 20f.

In den beiden Kapiteln »Wort und Glaube« und »Gesetz und Evangelium« tauchte verschiedentlich der für Luther so wichtige Begriff der Gewißheit auf. In einem Exkurs soll dieser Begriff bei Ebeling entfaltet werden.

2.4 Exkurs: Gewißheit des Gewissens

Im folgenden Exkurs soll das Verständnis der Gewißheit des Gewissens, das sich bei Ebeling durch sein ganzes wissenschaftliches Arbeiten immer wieder hindurchzieht, etwas ausführlicher dargestellt werden. Dabei werden sowohl die Verbindungslien zu »Wort und Glaube« und »Gesetz und Evangelium« wie auch der durchgängige Gesichtspunkt, Luther für die Gegenwart sichtbar zu machen, deutlich.

Wenn Ebeling in einem 1988 veröffentlichten Beitrag darauf hinweist, daß »Luthers Eindringen in die Theologie ... von vornherein nicht auf die Beherrschung einer Wissenschaft, sondern auf die Erlangung von Gewissensgewißheit (zielte)«⁶⁸, dann nimmt er damit ein zentrales Motiv Luthers auf, das ihn immer wieder beschäftigt⁶⁹. Dabei bestimmt er als die wahre Aufgabe der Theologie, »ihre *differentia specifica ad extra*«, »ihr Wesen«, das »von ihr unbedingt zu wahren ist«, die »Unterscheidung von Gesetz und Evangelium«⁷⁰. Diese Unterscheidung zielt auf einen einzigen Punkt: »Was von dem einen Gott herkommend auseinandertritt in ›zwei Worte Gottes‹, ›zwei Predigten‹, ›zwei Lehren‹ oder ›zwei Lichter‹, wie sich Luther abwechselnd und scheinbar unvorsichtig vergröbernd ausdrückt, zielt auf ein einziges, Luther sagt: das Herz (von wo aus der ganze Mensch erschüttert und aufgerichtet wird) oder das Gewissen (wo Zustimmung zu letztinstanzlichen Urteilen über ihn erfolgt)«⁷¹. Genau an diesem Punkt wird das, was von Gott her kommt, näher bezeichnet. Zugleich zeigt sich, wie »Wort und Glaube« und »Ge-

⁶⁸ Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, in: ZThK 85 (1988) 219–258, hier 221.

⁶⁹ Vgl. z.B. Luther. Einführung in sein Denken. A.a.O. 104f.: »Je weniger man ... an die Schrift bloß mit Einzelfragen in bezug auf zu erfüllende Forderungen oder zu gewinnende Bereicherung des Wissens herantritt, je radikaler vielmehr in der Begegnung mit ihr die eigene Existenz auf dem Spiel steht und, konzentriert auf die eine das Menschsein selbst betreffende, das Gewissen treffende Grundfrage, letztlich ein Einziges von der Schrift erwartet wird, nämlich das Wort, das Gewißheit gibt im Leben und im Sterben, desto mehr besteht Aussicht auf sachgemäßes Verstehen und Auslegen der Schrift«.

⁷⁰ Das rechte Unterscheiden. A.a.O. 222.

⁷¹ Ebd. 248f. Ebeling verweist hier (ebd. 249. Anm. 101) auf seine Leitsätze: Das Gewissen in Luthers Verständnis.

setz und Evangelium« bei Luther eng zusammengehören, wenn er fortfährt: »Hier aber trifft Gottes Wort nicht auf ein unbeschriebenes Blatt. Das Herz ist bereits voller Gegensätze. Luther beschreibt sie als Selbstsicherheit und Trübsinn, Vermessenheit und Verzweiflung – Spuren des Seins unter dem Gesetz, das den Menschen in sich selbst Gewißheit suchen, aber nicht finden lässt und deshalb dazu treibt, das Herz an irgend etwas zu hängen, worauf es sich vermeintlich verlassen kann«⁷². Gottes Wort deckt dieses Sein unter dem Gesetz auf, wie Ebeling auch unter systematischem Gesichtspunkt hervorhebt⁷³. Zugleich will aber dieses Wort – Ebeling bezieht es in diesem Zusammenhang auf die christliche Verkündigung insgesamt – »gegen allen Selbstbetrug zu wahrer Gewißheit helfen«⁷⁴. Nach Luther braucht nicht jeder zu jeder Zeit dasselbe Wort, wohl aber in jedem Fall die Gewißheit, wobei Gesetz und Evangelium je auf ihre Weise diese Gewißheit geben⁷⁵.

Wenn auch – wie erwähnt – das Thema der Gewissensgewißheit immer wieder bei Ebeling aufgegriffen wird, so ist es doch in seinem Beitrag »Gewißheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes«⁷⁶ besonders ausführlich zur Sprache gekommen. Es handelt sich hier um die Antrittsvorlesung, die Ebeling am 12.1.1967 an der Universität Tübingen hielt.

Ohne hier auf die genaue Differenzierung zwischen Luther und Descartes einzugehen, sieht Ebeling bei Luther eine dreifache Gewissensgewißheit: Gottesgewißheit, Heilsgewißheit und Weltgewißheit⁷⁷. Wenn von Gottesgewißheit gesprochen wird, dann kommt eine elementare Grundvoraussetzung Ebelings zum Vorschein. »Von Gott ist sinnvoll überhaupt nur die Rede im Hinblick auf das Sein des Menschen vor Gott, sein Gerufen- und In-Anspruch-Genommensein durch Gott, sein Sein im Urteil Gottes. Deshalb sind Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis ein einziges Geschehen und entsprechend ist die Gottesgewißheit Gewissensgewißheit«⁷⁸. Dieses nie völlig aufzulösende Beziehungsgeflecht von Gott, Welt, Mensch und Glaube konkretisiert sich somit auch in der Gottesgewißheit, da »Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis ein einziges Geschehen« sind. Damit dies aber gelingt, ist an die Verfaßtheit des Menschen zu denken, wie Ebeling sie in seinem ersten Gewissensaufsatz beschrieben hat: »In der Tat ist ontologisch vom Menschen nur postlapsa-

⁷² Das rechte Unterscheiden. A.a.O. 249.

⁷³ Vgl. D III 261–288.

⁷⁴ Das rechte Unterscheiden. A.a.O. 249.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ WG II 138–183.

⁷⁷ WG II 166.

⁷⁸ WG II 166.

risch zu reden«⁷⁹. Für unseren Zusammenhang bedeutet dies, daß der Mensch, der zwar an die Existenz Gottes glaubt, seine eigene Existenz vor Gott für gesichert hält und seinen »postlapsarischen« Status nicht anerkennt, in der Ungewißheit lebt. Er erliegt dem Irrtum, über sich selbst urteilen zu können. »Er verrät damit zugleich, daß er sich über Gott täuscht, indem er Gottes sicher sein will, ohne sich ihm ganz auszuliefern, also höchst widersprüchlich will, daß Gott in der Weise Gott sei, daß er nicht Gott ist. Dieser Mensch entbehrt gerade deshalb der Gewißheit, weil er sich von Gott nicht anfechten läßt«⁸⁰. Im Sinne Luthers hat der Glaubende diese Anfechtung nie endgültig überwunden, »sowenig freilich Anfechtung und Glaube in einer richtungs- und endlosen Zirkelbewegung begriffen sind«⁸¹. Als Glaubender weiß der Mensch, wo er Halt findet in seiner Anfechtung. »Aber darin gründet für dieses Leben die bleibende Nachbarschaft der Anfechtung zum Glauben und darin hat die Dialektik des Gewißheitsphänomens ihre Tiefe und Wucht, daß Gott, der Quell der Gewißheit, letztlich auch Ursache und Abgrund der Anfechtung ist. Die Schärfe, in der Luther das Gewißheitsproblem erfahren hat, zeigt sich daran, daß die Gottesgewißheit nicht neutraler Art ist«⁸². Denn dahinter verbirgt sich die Haltung des Menschen, ob es ihm mit Gott ernst ist. »Dies (ist) die schwerste, weil die verborgenste Anfechtung ... nicht angefochten zu sein«⁸³. Gerade an diesem Punkt kommt auch wieder die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zum Tragen. Denn die verurteilende Stimme des Gesetzes geht der Verheißung des Evangeliums voraus. »Darum bleibt Gewißheit derjenigen Gottesfahrung vorbehalten, in der der Mensch nicht vor Gott, sondern zu Gott flieht, genauer: vor Gott zu Gott flieht, zu dem von Gott gewährten Frieden mit Gott kommt«⁸⁴. Der Gott, zu dem der Mensch in seiner Ungewißheit und Sünde flieht⁸⁵, ist der »Deus humanus«. Damit geschieht eine »unbegreifliche Ermächtigung des Menschen. Denn die Ge-wissensgewißheit ist Heilsge-wißheit. Nur so wird der Begriff der Glaubensgewißheit im Sinne Luthers richtig erfaßt«⁸⁶. Die Ermächtigung des Menschen besteht nicht darin, daß »durch Gebrauch von Vernunft und Freiheit« die Gewißheit gewonnen wird, sondern es geht »um die Er-

⁷⁹ WG I 442.

⁸⁰ WG II 167.

⁸¹ WG II 167.

⁸² WG II 168.

⁸³ WG II 169.

⁸⁴ WG II 169.

⁸⁵ »Der Ort der Frage der Gewißheit ist das Gewissen. Darauf weist der Zusammenhang von Ungewißheit und Sünde«, (G. Ebeling, Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann. Tübingen 1963. 87).

⁸⁶ WG II 170.

mächtigung zum Gebrauch von Vernunft und Freiheit durch eine die Person des Menschen selbst bestimmende Gewißheit«⁸⁷.

Gewissensgewißheit, Heilsgewißheit und Glaubensgewißheit sind bei Luther nahezu identisch: in jedem Wort wird eine Nuance besonders betont, die in den anderen mitenthalten ist. Dies wird in der zusammenfassenden Bewertung von Pesch in der Frage nach der Heilsgewißheit deutlich: »Wenn wir alle getroffenen Abgrenzungen zusammennehmen und durchhalten und außerdem im Auge behalten, daß allein der Glaube Heilsgewißheit schafft, dann müssen wir sagen: Heilsgewißheit und Glaube sind sachlich identisch. Meines Heiles werde ich gewiß, indem ich das Vergebungs- und Gemeinschaftswort Gottes, das er um Christi willen zusagt und kundmacht, ergreife – wobei dieses Ergreifen immer gefährdet, ungesichert bleibt, die Anfechtung niemals hinter sich läßt«⁸⁸.

Die Heilsgewißheit betrifft für Luther in der Sicht Ebelings das Wesen des Glaubens. »Denn hier sind Grund, Inhalt und Wirksamkeit des Glaubens auf ihre Einheit hin erfaßt. Wenn Christus der Grund des Glaubens ist und seine Hingabe für die Welt die inhaltliche Explikation des Christusglaubens andeutet, dann ist der Glaube selbst als lebendiger Vollzug das Ergreifen des Christus pro me, so daß das Glauben des pro me und eben damit die das Gewissen gewiß machende Gewißheit das Kriterium des wahren Glaubens ist«⁸⁹. Mit dieser Auffassung der Heilsgewißheit, die das Wesen des Glaubens betrifft, lehnt Ebeling zugleich die Auffassung ab, die Heilsgewißheit sei »ein zusätzliches Moment innerhalb der Glaubensgewißheit«⁹⁰.

Hier kann der Hinweis von Pesch nützlich sein, der an der sachlichen Identität von Heilsgewißheit und Glaube bei Luther festhält, zugleich aber die Heilsgewißheit als »die Erkenntnisseite des Glaubens« skizziert, »das Bewußtsein von dem, was im Glauben geschieht: die empfangende Annahme der rettenden Gemeinschaft mit Gott«⁹¹. Der Akzentunterschied in der Interpretation Luthers von Pesch und Ebeling wird deutlich, wenn Ebeling als klare Alternative im Blick auf den rechtfertigenden Glauben sagt: er ist entweder »das Bestimmtsein des Gewissens durch das den Sünder annehmende Urteil Gottes, oder er ist eine fides historica, eine intellektuelle Überzeugung, die, wie es dann auch um deren Gewißheit bestellt sein mag, auf keinen Fall als solche rechtfertigender Glaube sein kann, vielmehr toter Glaube ist«⁹². Das Erkenntnismo-

⁸⁷ Theologie und Verkündigung. A.a.O. 87

⁸⁸ O.H. Pesch, Hinführung zu Luther. A.a.O. 123.

⁸⁹ WG II 171.

⁹⁰ WG II 170.

⁹¹ O.H. Pesch, Hinführung zu Luther. A.a.O. 123.

⁹² WG II 171.

ment, das bei Pesch in der Heilsgewißheit impliziert ist, wird bei Ebeling ausnehmend kritisch in diesem Zusammenhang beurteilt. Ebeling sieht in diesem Verständnis von Heilsgewißheit alle konstitutiven Elemente, die bei Luther das Evangelium bezeichnen, enthalten: »Das Evangelium gelten den Menschen in seiner Situation vor Gott und darum den Menschen als Gewissen an und hat gerade deshalb, weil es in die verborgenste Tiefe des Menschseins trifft, universale geschichtliche Relevanz. Das Heil hängt darum am Glauben allein, weil für das Menschsein alles an der Urteil hängt, das über ihn ergeht, so daß der Glaube das ist, was die Person konstituiert und das Gewissen gut macht, d.h. es zum Schweigen bringt, weil allein zum Hören auf Gottes Wort kommt. Heilsgewißheit kann endlich überhaupt nur als diese das Gewissen bestimmende Glaubensgewißheit geben, die gerade das radikale Gegenteil zu allen Versuchen der ›Selbstsicherung‹, zur ›Sorge des Menschen um seine Rechtfertigung‹ darstellt«⁹³. In dieser zusammenfassenden Formulierung kommt zum einen Ebelings zentrale Gewissensaussage zum Vorschein: »Der Mensch als Gewissen« oder wie er es anderorts sagt: »Der Mensch ist letztlich Gewissen«⁹⁴. Zugleich ist damit die durch das Evangelium vermittelte Frage zum Ausdruck gebracht, ob dieser Mensch seine Heilsgewißheit allein in Gott sucht. Zum anderen wird aber in dieser Formulierung Nähe wie Distanz Ebelings zu Heidegger sichtbar. Nähe, indem er einen Gedanken Heideggers aufnimmt mit der Lutherinterpretation, »daß der Glaube ... das Gewissen gut macht, d.h. es zum Schweigen bringt, weil allein zum Hören auf Gottes Wort kommt«. Hier klingt sehr das Wort Heideggers an: »Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens«⁹⁵. Distanz zu Heidegger, indem er die von ihm behauptete »Selbstsicherung«, zur »Sorge des Menschen um seine Rechtfertigung« als genaues Gegenteil der Auffassung Luthers kritisiert⁹⁶. Gewißheit ist nur möglich, wenn sie den Menschen von außerhalb zugesprochen wird. »Nur aus einem worthaften Wirklichkeitsverständnis heraus kann erfaßt werden, inwiefern dieser Gewißheit überhaupt der Charakter von Heilsgewißheit zukommt«⁹⁷.

Als dritte Weise der Gewissensgewißheit kennzeichnet Ebeling sie als Weltgewißheit. Bereits der angesprochene Außenbezug der Heilsgewißheit ließ diesen Aspekt aufleuchten. »In der Relevanz des verbum exter-

⁹³ WG II 172.

⁹⁴ WG I 434.

⁹⁵ M. Heidegger, Sein und Zeit. A.a.O. 273, bei Ebeling zit. WG I 443. Anm. 4.

⁹⁶ »Es fällt schwer, das reformatorische Rechtfertigungs- und Gewißheitsverständnis in M. Heideggers ... angeführter Charakterisierung wiederzuerkennen« (WG II 172. Anm. 108).

⁹⁷ WG II 173.

num ist der umfassende Geschichtsbezug der Glaubensgewißheit zu erkennen. Das schließt die Bedeutung des Glaubens für das menschliche Handeln, das *opus externum*, ein. Ist doch das Interesse der Reformation gerade darauf gerichtet, gegen eine verderbliche Verwirrung in bezug auf das christliche Handeln »rechte gute Werke des Glaubens« zu lehren⁹⁸. Daraus folgt, daß die Glaubensgewißheit auch ethische Konsequenzen hat. »Dazu kommt es aber allein so, daß das durch das verheißende Wort des Glaubens gewiß gemachte Gewissen den Menschen als Täter von der Sorge um sein Heil befreit und ihm deshalb frei macht für das rechte, das sach- und situationsgerechte Erkennen und Tun des Willens Gottes⁹⁹. Wenn in der Charakterisierung der Gewissensgewißheit, wie Ebeling sie im Blick auf Luther vornimmt, die Weltgewißheit verhältnismäßig knapp ausfällt, so hängt dies damit zusammen, daß das Entscheidende in der mit der Heilsgewißheit identischen Glaubensgewißheit geschieht. Der Weltbezug und damit auch das sittliche Handeln wirken demgegenüber merkwürdig blaß.

Welches sind nun die über Luther hinausgreifenden Perspektiven in der Sicht Ebelings? Bei dieser Frage ist sich Ebeling bewußt, daß gegenüber Luthers Theologie sowohl die zeitbedingten Grenzen wie die noch nicht abgegoltenen Möglichkeiten zu berücksichtigen sind. Um dies an der Gottesgewißheit zu verdeutlichen, weist Ebeling darauf hin, daß mit dem Wort Gott nicht mehr so unreflektiert umgegangen werden kann, wie dies Luther getan hat. Sowohl über das Verständnis des Gesetzes wie über den Wirklichkeitsbezug des Wortes Gott muß neu nachgedacht werden. Aber gerade hier zeigt sich, daß Luther für die Gegenwart nicht voll eingeholt worden ist. Einige der Hinweise sind, »daß das Verhältnis von Gott und Mensch als die Beziehung von Wort und Glaube verifiziert wird; daß das Gesetz, in der geschichtlichen Vielfalt seiner Explikationen und unabhängig von ausdrücklich religiöser Formung, als Kategorie der den Menschen immer schon angehenden Wirklichkeit Gottes und somit als fundamentaltheologischer Begriff erfaßt wird; daß auf dieser Linie dann auch das traditionelle Gottesverständnis seine Selbstverständlichkeit einbüßt und das Reden von Gott einerseits von der Situation des Menschen her, der notwendig sein Herz an etwas hängt, anderseits von dem Widerfahrnis gerade der Verbogenheit Gottes her an der allgemeinen Wirklichkeitserfahrung orientiert ist – das sind Hinweise, die für die Aufdeckung der Realität des Gewißheitsproblems, das in der säkularisierten Zeit verdrängt und verschüttet ist, entscheidend hilfreich sein könnten¹⁰⁰. Ebeling beläßt es bei diesen Hinweisen, die in seinem

⁹⁸ WG II 174.

⁹⁹ WG II 174f.

¹⁰⁰ WG II 179.

Sinn sicher Zentrales andeuten, gleichwohl nicht deutlich machen, wie diese Ansprüche heute eingelöst werden können.

Diese Schwierigkeit zeigt sich auch bei Luthers Verständnis von Heilsge- wißheit. Ebeling sieht dieses Problem, wenn er feststellt, daß sich im Blick auf Luther eine wesentlich veränderte Geschichtssituation vollzogen hat. »Historische Kritik und revolutionärer Impuls, obwohl zumeist durchaus nicht Hand in Hand, kennzeichnen miteinander das neuzeitliche Verhältnis zur Geschichte«¹⁰¹. Dem steht das reformatorische Verständnis der Heilsgeschichte gegenüber. »Sie gründet auf dem überliefer- ten Zeugnis von den Heilstatsachen und richtet ihre Hoffnung auf das als Vollendung der Schöpfung erwartete Ende der Geschichte«¹⁰². Die Ver- mittlung von christlichem Glauben und dem »kritischen Geist der Moderne« ist nicht darin zu sehen, »Luther unbesehen zu folgen oder aber so, daß wir dabei die durch das neuzeitliche Verhältnis zur Geschichte gege- bene Verstehenssituation theologisch verarbeiten«¹⁰³. Diese theologische Arbeit ist bei Luther insoweit vorgegeben, als mit seinem Verständnis von Evangelium eine Aufgabe angesprochen ist, »deren Größe es begreiflich macht, daß schon Generationen darum ringen, ohne daß man behaupten dürfte, die entscheidende Durchbruchsschlacht in der Begegnung des christlichen Glaubens mit der Neuzeit wäre schon geschlagen«¹⁰⁴.

Das Eingehen auf die »veränderten Verstehensbedingungen« zeigt sich für Ebeling darin, die tiefer liegenden Anliegen Luthers aufzunehmen. Als Konsequenz daraus ergibt sich für ihn: »Wird der Christusglaube als fides iustificans ernstgenommen, dann ist er um der Wahrheit willen leidenschaftlich daran interessiert, daß das, worauf er sich beruft, soweit es den Anspruch des Historischen erhebt, auch entsprechend historisch verifiziert wird, also der Begriff einer fides historica als unsinnig entfällt; daß aber die historisch erhelle Geschichte, auf die sich der Glaube be- zieht, nicht als in Tatsachen festgestellte, sondern allein durch das von ihr ausgehende Wortgeschehen zur Quelle von Gewißheit wird; daß also die Gewißheit historischen Wissens und die das Gewissen gewiß machende Gewißheit des geschichtsbezogenen Glaubens durchaus nicht voneinander getrennt, wohl aber mit aller Deutlichkeit unterschieden werden«¹⁰⁵.

Ebeling leitet von dort über zur Weltgewißheit. Das gegenwärtige Pro- blem liegt nach seiner Ansicht darin, daß die Christenheit sich nicht so sehr dadurch herausgefordert fühlt, daß für immer mehr Menschen die

¹⁰¹ WG II 180.

¹⁰² WG II 180.

¹⁰³ WG II 181.

¹⁰⁴ WG II 181.

¹⁰⁵ WG II 181.

Themen Heil und Gewißheit an Bedeutung verloren haben. Das Atheismusproblem werde zu wenig angegangen. Sicher gebe es Versuche, die Situation des Glaubens durch konkrete gesellschaftsverändernde Maßnahmen zu verbessern. Ebeling stimmt diesen Programmen dann zu, wenn sie sich an die Maßstäbe halten, die sie beschwören. »Es kann nur mit Nachdruck unterstrichen werden, daß das Wort – und das ist nun doch wohl trotz allem nach wie vor dasjenige, was unverwechselbar und unaustauschbar die Sache des christlichen Glaubens ausmacht – nicht getrennt werden darf von der Wortsituation. Die Wortverantwortung geht nicht nur dann ins Leere, wenn sie die bestehende Situation verfehlt, sondern auch dann, wenn sie durch Versagen in bezug auf die erforderliche Änderung der Situation ein Versagen des Wortes verschuldet«¹⁰⁶.

Diese Haltung Ebelings spiegelt sich auch in aktuellen Fragen, wie z.B. der Anfang der achtziger Jahre geführten Friedensdiskussion und der daraus resultierenden Denkschrift der EKD »Frieden wahren, fördern und erneuern« (1981)¹⁰⁷ wider. Gerade an ihr beklagt er, bei aller Würdigung der geleisteten Arbeit, daß sie nicht deutlich zwischen dem Frieden Gottes und dem Frieden mit und in der Welt zu unterscheiden vermag¹⁰⁸, also – um es mit einer eben erwähnten Äußerung Ebelings zu sagen – sich »nicht an den Maßstäben bewährt, die (sie) beschwört«¹⁰⁹.

An verschiedenen Stellen weist Ebeling auf den christologischen Bezug der Gewißheitsthematik hin, der dann seine anthropologische Konsequenz entfaltet. So wenn »Jesus als das gewißmachende Wort«¹¹⁰ erfahren wird, das dem Menschen geschenkt wird. Es geht also um eine »die Person des Menschen selbst bestimmende Gewißheit«¹¹¹. Ebeling nimmt einen Gedanken Kierkegaards auf, wenn er sagt: »Der gewisse Mensch ist dagegen der mit sich selbst gleichzeitige Mensch«¹¹². Dabei ist der ungewisse Mensch der, der nicht mit sich einig ist, durch die Zeit irritiert und gespalten ist. »Unvergleichliche Macht als Vorbild übt Jesus aus in der Ganzheit seiner Wort und Verhalten umfassenden Erscheinung. Er läßt uns nicht los, weil uns die Frage der Gewißheit nicht losläßt und darum nicht der von ihm ausgehende Eindruck, was Gewißheit sein kann und daß Gewißheit sein kann«¹¹³. Die Haltung des Menschen zu Jesus ist die des Glaubens.

¹⁰⁶ WG II 182.

¹⁰⁷ Vgl. Usus politicus legis – usus politicus evangelii, in: UmL 131–163.

¹⁰⁸ UmL 152.

¹⁰⁹ WG II 182.

¹¹⁰ Theologie der Verkündigung. A.a.O. 81.

¹¹¹ Ebd. 87.

¹¹² Ebd. 88, dort in Anm.1 Verweis auf S. Kierkegaard, Christliche Reden. 1848.

¹¹³ Ebd. 88.

In den »Leitsätzen zur Christologie« faßt Ebeling dies so zusammen: »Der Glaube als Gewißheit der Existenz¹¹⁴, als das von Schuld und Angst befreite und darum gute Gewissen, als das Gegründetsein im extra se, als das Versetztsein supra legem, als das Einigsein mit sich selbst, weil das Versöhntein mit Gott, wird von Jesus her und unter Berufung auf ihn als das Heil der Welt, als das schlechterdings Notwendige verkündigt«¹¹⁵. Selbstverständlich weist Ebeling in diesem Zusammenhang darauf hin, daß »das ungewiß machende, weil versagende Gewissen schon im Horizont eines irrgen Gewissensverständnisses gedacht (ist) (als wäre Gewissen ein feststellbarer Verhaltenskodex)«¹¹⁶. Mit den drei Merkmalen der Gewissensgewißheit als Gottesgewißheit, Heilsgewißheit und Weltgewißheit ist das Thema mitangesprochen, das eines der zentralen Aussagen Ebelings zum Gewissen beinhaltet: »Das Gewisen wäre dann zu verstehen als das Zusammentreffen, das Miteinander-präsent-Werden von Mensch, Welt und Gott«¹¹⁷.

¹¹⁴ In diesen Leitsätzen gibt Ebeling nicht unmittelbar eine Begriffserklärung dessen, was er unter Existenz versteht, wohl aber einige Hinweise, wenn er sagt, »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.« (Ebd. 87).

¹¹⁵ Ebd. 91.

¹¹⁶ Ebd. 87. Wie unterschiedlich selbst bei Arbeiten über Ebeling das Thema »Gewißheit des Gewissens« angegangen werden kann, zeigen die Arbeiten von J. Werbick, Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. A.a.O. 70–76 und P. Selvatico, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling. A.a.O. Werbick diskutiert vorrangig unter »Gewißheit« im Kapitel »Existenz und Gewissen« »das rechte Verhältnis zur Zeit« (71), wobei er ausführlich auf Ebelings Beitrag »Zeit und Wort« (WG II 121–137) eingeht. Mit Ebelings Erwägungen »Gewißheit und Zweifel« befaßt er sich in diesem Zusammenhang nicht. Selvatico läßt die Gewissensthematik in seinem Buch weitgehend unberücksichtigt, was auch für das Thema »Glaubensgewißheit« von Bedeutung ist. Pesch, Hinführung zu Luther, gibt im 7. Kapitel (»Wenn wir zweifeln, dann leugnen wir alle seine Wohltaten«. Heilsgewißheit, A.a.O. 116–133) einen informativen Überblick über Luthers Auffassung. Er verweist auf Ebelings Aufsatz »Gewißheit und Zweifel« (116, Anm. 1). Zugleich bringt er seine Schwierigkeit mit Ebelings Lutherinterpretation zum Ausdruck. M. Raske, Sakrament, Glaube, Liebe. A.a.O. 187–192 kommt kurz auf die Gewissensgewißheit im Abschnitt »Anfechtung und Gewißheit des Glaubens« zu sprechen.

¹¹⁷ WG I 433.

3. DER ZUSAMMENHANG VON MENSCH, WELT UND GOTT

»Das Gewissen wäre dann zu verstehen als das Zusammentreffen, das Miteinander-präsent-Werden von Mensch, Welt und Gott«¹. Diese Aussage Ebelings faßt zusammen, wie Mensch, Welt und Gott zusammengehören und wie damit die von Ebeling bei Luther konstatierte innere Verflochtenheit bei aller Paradoxalität zum Ausdruck kommt. Die Aussage Ebelings muß in dreifacher Hinsicht entfaltet werden:

- 1) Das Zusammentreffen von Mensch, Welt und Gott weist hin auf die von Luther in Abgrenzung zur Scholastik gebrauchte Form der *coram*-Relation.
- 2) In dem Wort »Miteinander-präsent-Werden« klingt besonders in der Formulierung »präsent« die Zeit mit an, so daß hier der Ort ist, dem »Verhältnis von Gewissen und Zeit«² näher nachzugehen.
- 3) Ein weiterer Gesichtspunkt, der den Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott für Ebeling zum Ausdruck bringt und für das Gewissen von Bedeutung ist, ist die Gegenwart des Heiligen Geistes im Menschen, näherhin der Eingriff in sein Person-sein.

3.1 *Die coram-Relationen*

3.1.1 *Die coram-Relationen bei Luther*

In seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth³ charakterisiert Ebeling Luthers Christozentrik als »forensisch-antithetisch«⁴ im Gegensatz von Barth, die er als »logisch-analogisch«⁵ bezeichnet. Der Begriff forensisch, der für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist, »weist in ein Wirklichkeitsverständnis ein, das nicht dadurch bestimmt ist, was die Dinge isoliert in sich selbst sind, vielmehr dadurch, als was sie sich vor einem Forum und in dessen Urteil darstellen«⁶. Selbstverständlich geht es Luther dabei um den Menschen in seiner Ausrichtung auf Gott: »daß er und wie er von Gott angeredet ist, und zur Rechenschaft gefordert, vor Gott steht, daß und wie er vor Gott hintritt und von Gott gehört, angesehen und verworfen wird«⁷. Ebeling bezeichnet dies als die »forensische

¹ WG I 433.

² WG I 440.

³ LuSt II 428–573; vgl. auch: Über die Reformation hinaus? Zur Luther Kritik Karl Barths. A.a.O.

⁴ LuSt III 543.

⁵ LuSt III 540.

⁶ LuSt III 544f.

⁷ LuSt III 545.

Grundsituation des Menschen«⁸. Es gehört zu dem Wirklichkeitsverständnis Luthers, den Menschen in dieses »Bezugsfeld« von Gott und Welt einzuweisen.

Das Stichwort, mit dem sich Luther dieser Wirklichkeit nähert, ist die Präposition »coram«, die gewöhnlich mit »vor« übersetzt wird. Coram kann »man geradezu als Schlüsselwort für Luthers Seinsverständnis bezeichnen«⁹. Ebeling hebt hervor, daß diese Präposition keineswegs nur räumlich gemeint sei. »Es ist seltsamerweise eine Ortsbestimmung, die als solche Zeitbestimmung ist«¹⁰. Denn in dem Wort coram ist die Bedeutung »in Gegenwart von« enthalten. »Hier wird etwas als etwas nicht in sich selbst bestimmt, sondern in seiner Relation nach außen zu einem andern hin oder richtiger: von einem andern her«¹¹. Wir können den Menschen in seinem Aussehen beschreiben, tun uns aber besonders bei der Beschreibung des Gesichtes schwer. Die Schwierigkeit hat darin ihren Grund, daß zur Beschreibung notwendig die Distanz von Raum und Zeit gehören. Das Ansehen eines anderen läßt mir aber nicht die Möglichkeit zur Beobachtung, vielmehr werde ich umgekehrt angesehen und beobachtet. »Meine Gegenwart ist nun durch die Gegenwart eines andern bestimmt. Angesichts eines andern kann ich zwar von ihm wegsehen, aber nicht einfach von ihm absehen, bzw. das ›Absehen von‹ wäre nur eine Modifikation des ›Angesehenseins von‹«¹². Von daher hat das Ansehen des »Gesichts« einen ambivalenten Charakter. Aktiv: das Ansehen eines andern; passiv: das Angesehenwerden von einem andern. Dieses Phänomen ist aber nicht auf die Begegnung von Person zu Person beschränkt, sondern bezieht sich auch auf die Dinge, die der Mensch sieht. »Der Mensch sieht sie nicht nur an, sondern sieht sich von ihnen angesehen, und zwar deshalb, weil er sich als von ihnen in gewisser Weise abhängig erkennt, so jedoch, daß die Art, wie die Dinge ihn ansehen, nicht ablösbar ist davon, wie er die Dinge ansieht«¹³. Allerdings kommt die coram-Relation besonders in der Begegnung von Person zu Person zum Ausdruck. »Nicht daß und wie anderes vor mir, vor meinem Angesicht ist, ist das Wichtigste an dem durch die Präposition ›coram‹ verschlossenen Sachverhalt, sondern dies, daß ich selbst vor einem andern mich befinde, im Angesicht eines andern existiere und davon in meiner Existenz betroffen bin«¹⁴. In der coram-Relation kommt ein dreifaches

⁸ LuSt III 545.

⁹ Luther. Einführung in sein Denken. A.a.O. 220.

¹⁰ Ebd. 221.

¹¹ Ebd. 221.

¹² Ebd. 222.

¹³ Ebd. 222f.

¹⁴ Ebd. 223.

zum Ausdruck: wie ich anderen begegne, wie andere mir begegnen und wie ich mir selbst begegne. Damit wird gesagt, daß in der coram-Relation die Wirklichkeit des Menschen sichtbar wird. »In dem Sehen und Gesehenwerden, in dem sich Gegenwart ereignet, ereignet sich das Menschsein als ein dem Urteil Ausgesetzte sein. Die coram-Relation offenbart als Grundsituation des Menschen, daß er vor einem Forum steht«¹⁵. Diese Forum-Struktur ist im Menschen selbst und zwar so, »daß er in dem, wie er sich selbst versteht und ansieht, bestimmt ist von dem, was ihm als Urteil widerfährt, und von dem, was ihm als Urteil widerfährt, eben deshalb so betroffen ist, weil es ihn als sich selbst Fraglichen trifft«¹⁶. In dieser vielfältigen Beziehung zu sich selbst und zu anderen erkennt der Mensch die Wahrheit über sich. Dies vollzieht sich in einem Geschehen. Ebeling verweist auf Luther: »Solange etwas nicht als geschehen erkannt ist, ist es noch nicht ihm (dem Menschen) oder bei ihm geschehen; es geschieht aber, wenn es erkannt wird, daß es geschehen ist«¹⁷.

Mit einem weiteren Lutherzitat leitet Ebeling zu einem anderen Aspekt der coram-Relation über. Luther unterscheidet zwischen denen, die ehrlich sind und denen, die eheliches Leben erkennen. »Wer ehrlich ist und ehelich Leben nicht erkennt, der kann nimmermehr ohne Unlust, Mühe und Jammer drinnen leben ... Die sind's aber, die es erkennen, die festiglich glauben, daß Gott die Ehe selbst eingesetzt, Mann und Weib zusammengegeben, Kinder zeugen und warten verordnet hat. Denn sie haben Gottes Wort darauf ...«¹⁸.

Mit dem Hinweis auf Gottes Wort begründet Ebeling »die Sprachlichkeit der Wirklichkeit«. »Die coram-Relation ist die Sprachlichkeit. Das heißt für Luther konkret: Die Wirklichkeit ist nur dann verstanden als das, was sie ist, wenn das Wort Gottes vernommen ist, durch das sie ihr Sein hat und das das eigentlich Wirkliche an ihr ist«¹⁹.

Für Luthers Denken hat die coram-Relation ihre Bedeutung nicht so sehr von der mitmenschlichen Begegnung, soweinig diese in ihrem Gewicht zu mindern ist, sondern in der Beziehung zu Gott. »Denn gegenwärtig machende Gegenwart ist Gott allein. Darum ist das Sein coram Deo, das Sein im Angesicht Gottes, in der Gegenwart Gottes, unter den Augen Gottes, im Urteil Gottes, im Worte Gottes der fundamentale Sachverhalt der coram-Relation«²⁰. Dieses Sein vor Gott steht aber für Luther nicht isoliert für sich, sondern es finden sich bei ihm noch drei

¹⁵ Ebd. 224.

¹⁶ Ebd. 224.

¹⁷ WA 3; 435,37–39 (1513/1515); zit. bei Ebeling, ebd. 225. Anm. 3.

¹⁸ WA 10,2; 294,21–23.27–29 (1522); zit. bei Ebeling, ebd. 225. Anm. 5.

¹⁹ Luther. Einführung in sein Denken. Ebd. 225f.

²⁰ Ebd. 227.

andere coram-Relationen: »das Sein angesichts meiner selbst (coram meipso), das Sein angesichts der Menschen (coram hominibus) und das Sein angesichts der Welt (coram mundo)«²¹. Die beiden letzten coram-Relationen sind nahezu identisch. Auch das Sein »vor mir selbst« »verschmilzt in gewisser Hinsicht im Gegenüber zum Sein ›vor Gott‹ mit dem coram-Sein im Verhältnis zu den Menschen und zur Welt. Anderseits wird das ›vor-mir-selbst-‹Sein aufgehoben in das Sein vor Gott, wenn der Mensch sich eben in diesem seinen Sein vor Gott wahrnimmt, damit freilich gerade nicht dem eigenen Forum, dem eigenen Urteil überlassen ist, vielmehr aus sich selbst heraus versetzt ist und so, weil vor Gott, sein Sein außerhalb seiner selbst, extra se hat«²².

Mit dieser Beschreibung der coram-Relationen, die auf eine weitgehende Identität hinauslaufen, scheint nun doch das Problem gegeben zu sein, ob damit ausreichend der von Ebeling formulierte Primat Gottes zum Ausdruck kommt. »In bezug auf das Gewissen den Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott behaupten heißt: den Primat Gottes behaupten«²³. Bernhard Lohse spricht in seinem Beitrag »Gewissen und Autorität bei Luther«²⁴ von der »strikte(n) Unterscheidung zwischen dem ›coram Deo‹ und dem ›coram hominibus‹, welche zu Luthers Neufassung des Gewissens führt«. Um die Bedeutung dieser strikten Unterscheidung zu unterstreichen, fährt er fort: »An dieser Stelle hängt Luthers Verständnis des Gewissens mit sämtlichen zentralen Themen seiner reformatorischen Theologie zusammen, also mit der Rechtfertigungslehre, mit der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, mit der Zwei-Reiche-Lehre oder der Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten Gottes«²⁵.

Ebeling weist darauf hin, daß es bei diesen coram-Relationen entscheidend ist, »woher der Mensch sich empfängt«²⁶. Die coram-Relationen haben ihre Auswirkungen auf das Personsein des Menschen. »Das Wort ›Person‹ begegnet bei Luther in einer, wie es scheint, unausgeglichenen, wenn nicht gar widersprüchlichen Verwendung. Wir begegneten ihm bisher in Unterscheidung vom Werk des Menschen²⁷. Person meint dann die Einheit und Ganzheit des Menschen in seinem Sein vor Gott. Person in diesem Sinne ist für Luther nahezu gleichbedeutend mit Gewissen«²⁸. Noch ein weiteres Verständnis von Person ist bei Luther zu finden, das

²¹ Ebd. 227.

²² Ebd. 227f.

²³ WG I 435.

²⁴ B. Lohse, Gewissen und Autorität bei Luther, in: KuD 20 (1974) 1–22.

²⁵ Ebd. 7.

²⁶ Luther. Einführung in sein Denken. A.a.O. 229.

²⁷ Vgl. »Person und Werk«. Ebd. 157–177.

²⁸ Ebd. 230.

eng mit der ursprünglichen Bedeutung von *persona* als Schauspielermaske verbunden ist. Es geht hier vor allem um die Aufgabe, die einer in der Welt hat, die Funktion, die er wahrnimmt. »Personsein in diesem Sinne heißt, den Auftrag Gottes versehen, der einem der Welt gegenüber zugewiesen ist, den Dienst ausüben, der einem zugefallen ist, als Instrument Gottes das Werk Gottes vollziehen, zu dem man in der Welt bestimmt ist, ja geradezu im Auftrag und in Stellvertretung Gottes die Autorität wahrnehmen, die Vollmacht geltend machen, das sagen, was einem anvertraut ist«²⁹. Die andere Weise des Personseins, die zu dieser »welthaf-ten« keinesfalls im Widerspruch steht, ist das »Sein des Menschen vor Gott«, das »konstituiert (ist) durch das Getroffensein von dem Wort Gottes, das den Menschen in seinem Gewissen richtet und freimacht«³⁰. Beide, »Christperson und Weltperson«, haben aus Liebe zu handeln. In der »Dogmatik des christlichen Glaubens I« mit den Kapiteln Glaube, Gott, Welt und Mensch stellt Ebeling die coram-Relationen in den Zusammenhang des Kapitels »Mensch«. Sie sind unter dieser Hinsicht erneut auf das Gewissen hin zu bedenken.

3.1.2 Die coram-Relationen in systematischem Zusammenhang

Bei Ebeling ist Lutherinterpretation immer Gegenwartsinterpretation. Dennoch ist auch bei den coram-Relationen zu berücksichtigen, daß Ebeling diesem Thema im Rahmen der theologischen Anthropologie seiner Dogmatik Beachtung schenkt. Als Leitgesichtspunkt für diese Dogmatik stellt er heraus: »Hier werden alle Glaubensaussagen auf die Grundsituation des Menschen als des Sünders vor Gott bezogen«³¹. Auch bei diesen systematischen Überlegungen kommt die Auseinandersetzung mit der Tradition – konkret: Luther und seine Abgrenzung zur Scholastik – zum Vorschein. Dies gilt besonders für die Aussage des Menschen als animal rationale. Als Schwierigkeit sieht es Ebeling an, daß in der klassischen Dogmatik – hier Thomas von Aquin – »die theologischen Aussagen über den Menschen in einen vorgegebenen anthropologischen Zusammenhang

²⁹ Ebd. 232.

³⁰ Ebd. 233.

³¹ Zu meiner »Dogmatik des christlichen Glaubens«, in: ThLZ 105 (1980) 721–733, hier 727; vgl. zur »Dogmatik des christlichen Glaubens« weiterhin: H. Stirnimann, Zu Ebelings Dogmatik I, in: FZPhTh 26 (1979) 573–588; P. Selvatico, Theologie der Relation. Zum Neuansatz von G. Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens« beim Gebet, in: FZPhTh 27 (1980) 265–275; K. Gelder, Zum Zusammenhang von Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens« im Kontext der gegenwärtigen evangelisch-theologischen Diskussion. Diss. Erlangen 1989.

eingezeichnet werden. Trotz Korrekturen an Aristoteles im einzelnen ergibt sich eine folgenschwere Verzerrung der Glaubensaussagen, wenn die philosophische Definition des Menschen als animal rationale zur undiskutierten Richtschnur der Interpretation wird ... Der Schwerpunkt liegt so sehr in einer Anthropologie der Seelenvermögen, daß der Mensch selbst, obwohl selbstverständlich als Substanz vorausgesetzt, hinter seinen Potenzen verschwindet. Damit ist der Mensch ausschließlich als Gattungswesen im Blick, nicht in seinem konkreten Personsein als Einzelner. Eine Anthropologie, die so stark im Zeichen der ratio und des liberum arbitrium steht, kann nicht ohne Verzeichnung die Situation erfassen, in der sich nach dem Urteil des Glaubens der Mensch als Sünder befindet³². Es kann hier nicht erörtert werden, ob diese Aussage Ebelings das Anliegen Thomas von Aquins richtig wiedergibt³³. Die unmittelbaren Folgerungen für das Gewissensverständnis zieht Ebeling in seinen Leitsätzen »Das Gewissen in Luthers Verständnis«: »Die Scholastik ordnet das Gewissen ein in eine substantiale Anthropologie der Seelenvermögen: als potentia, habitus oder actus den intellektiven oder den affektiven Seelenkräften zugewiesen und aufgeteilt in die unfehlbare sogenannte synteresis, welche die Prinzipien praktischer Vernunft darreicht, sowie die irrtumsfähige conscientia, die jene Prinzipien auf konkrete Handlungsprobleme anwendet«³⁴.

Ebeling bestimmt die theologische Anthropologie nicht nur in Abgrenzung gegenüber der Scholastik, sondern auch gegenüber der profanen Anthropologie der Neuzeit. In den vielfältigen Ansätzen der profanen Anthropologie sieht er das Problem, »daß über der Fülle der Daten, die dabei gewonnen werden, der Mensch selbst entschwindet«³⁵. Dabei plädiert er für eine Offenheit der Theologie »gegenüber allen Versuchen, Hypothesen und Ergebnissen profaner Anthropologie, welcher Richtung auch immer«³⁶. Zugleich fordert er zu »Wachsamkeit gegenüber dem soteriologischen Einschlag profaner Anthropologie«³⁷ auf. Die Gefahr der Steuerbarkeit und Manipulierbarkeit des Menschen und die damit verbundene »Enthumanisierung« dürfe nicht übersehen werden. Für die Theologie komme es darauf an, »Verantwortung für den wirklichen

³² D I 340.

³³ Vgl. dazu: O.H. Pesch, Luthers Verständnis vom Menschen. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling über seinen Kommentar zu Luthers »Disputatio de homine«, in: P. Manns, Hrsg., Martin Luther, »Reformator« und »Vater im Glauben«. Stuttgart 1985. 238–261.

³⁴ LuSt III 112.

³⁵ D I 342.

³⁶ D I 342.

³⁷ D I 343.

Menschen«³⁸ zu übernehmen. »Was die Theologie aber vor allen profanen Anthropologien voraushat, ist die Tatsache, daß sie von ihrem biblischen Ursprung her um die Sünde des Menschen weiß. Wenn es mit der These seine Richtigkeit hat, daß der Prüfstein der Anthropologie das Problem des Bösen ist³⁹ – und darauf führt schon die nüchterne Einschätzung der Gründe, die zur Anthropologie treiben –, denn befindet sich jedenfalls die Theologie von Hause aus nahe am Kern des anthropologischen Themas, und zwar mit einer dezidierten Interpretation des Problems des Bösen im Hinblick auf den Menschen«⁴⁰.

In der Deutung des »Voraushabens« liegt begründet, daß die theologische Anthropologie bei Ebeling die profane Anthropologie in der konkreten Ausfaltung unberücksichtigt läßt⁴¹. Denn: »Das Wissen um die Sünde verhilft dazu, beim Reden vom Menschen schärfer als es sonst geschieht und vielleicht sogar grundsätzlich anders, als es in wissenschaftlicher Anthropologie geschehen kann, die wirkliche Situation des Menschen ins Auge zu fassen und im Auge zu behalten«⁴². Mit der Benennung der wirklichen Situation des Menschen als Sünder in der Welt vor Gott nähert sich Ebeling wieder seiner Grundüberlegung: »Vielmehr geht es auch in der Lehre vom Menschen wie in der Lehre von Gott und in der Lehre von der Welt um das Ganze, wenn anders gerade mit dem Thema der Sünde der Gottesbezug und der Weltbezug des Menschen ins Blickfeld rücken. Deshalb ist das Ausspielen von Theologie und Anthropologie gegeneinander ein Zeichen von Verwirrung. Theologisch gesehen ist das Sein des Menschen als Sein in der Welt Sein vor Gott«⁴³. Aber genau mit dieser Beschreibung der wirklichen Situation des Menschen kommt ein Problem der Argumentation Ebelings zum Vorschein.

Ebeling spricht zugleich von der »Offenheit zur profanen Anthropologie« und von dem, »was die Theologie ... vor allen profanen Anthropologien voraushat«, nämlich »die wirkliche Situation des Menschen ins

³⁸ D I 344.

³⁹ Ebeling verweist hier auf seinen Aufsatz: Das Problem des Bösen als Prüfstein der Anthropologie, in: WG III 205–224.

⁴⁰ D I 344.

⁴¹ Damit ist für Ebeling keineswegs eine generelle Abwertung der Humanwissenschaften verbunden. »Das Verlangen nach sinnvollen Möglichkeiten der Information über Humanwissenschaften und deren Integration in das theologische Studium ist berechtigt und dringend. Jedoch würde alle Bemühung darum hoffnungslos, wenn der Erwerb humanwissenschaftlicher Kenntnisse auf Kosten ihrer theologischen Verarbeitung und des Erwerbs derjenigen Kenntnisse erfolgte, welche die unerlässlichen Voraussetzungen theologischer Urteilsfähigkeit sind« (Stud 109).

⁴² D I 345.

⁴³ D I 345.

Auge zu fassen«⁴⁴. In der Durchführung finden aber nicht nur in diesem Zusammenhang Ergebnisse der Humanwissenschaften keine Berücksichtigung⁴⁵. Zur Erfassung der wirklichen Situation des Menschen als Sünder tragen sie für Ebeling nichts bei. Dies bleibt nicht ohne Wirkung für den Weltbezug, auf den Ebeling immer wieder hinweist. Gewissen meint den Menschen »in Hinsicht ... auf sein ›Innerstes‹, auf sein ›Herz‹ im biblischen Sprachgebrauch. Aber daß der Mensch in diesem Sinn Einzerner ist, will nicht unter Abstraktion von den Existenzbezügen und Wirklichkeitszusammenhängen verstanden sein, vielmehr gerade als deren Interpretation«⁴⁶. Aber diese »Existenzbezüge und Wirklichkeitszusammenhänge«, alles, »was ›weltlich‹ heißt, ist für Luther theologisch definiert«⁴⁷. Wenn nun, wie eben ausgeführt, bei Luther »das Sein angesichts der Menschen (coram hominibus) und das Sein angesichts der Welt (coram mundo) ... nahezu in eins verschmelzen«⁴⁸, dann wird damit eine weitere Relativierung des Weltbezuges sichtbar. Es wird zumindest nicht deutlich, worin der Beitrag der »profanen Anthropologie« in diesem Zusammenhang besteht und was mit Welt tatsächlich gemeint ist.

Ebeling geht es vor allem darum, die beiden Gesichtspunkte von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und sein Sündersein in den Blick zu nehmen. Dabei liegt ihm sehr daran, zuerst von seinem Sündersein zu sprechen, bevor er auf die *imago-Dei* Lehre eingeht. Beiden Überlegungen schickt er eine Erörterung der *coram*-Relation voraus, da »die Situation bestimmt werden (soll), auf die hin sowohl von Sünde als auch von Gottebenbildlichkeit die Rede sein kann. Dazu ist es erforderlich, daß theologische Reden vom Menschen auf seine ontologischen Implikationen zu bedenken«⁴⁹. Auch dieses Bemühen dient ihm dazu, die wirkliche Situation des Menschen zu erfassen. »Das Interesse der Theologie an der Ontologie konzentriert sich deshalb darauf, daß die Konkretion des Ontischen wirklich erfaßt wird, daß echte Erfahrung möglich wird, daß der Lebensbezug des Glaubens zur Geltung kommt, daß er der Wirklichkeit gerecht wird«⁵⁰. Ebeling wendet sich auch hier bewußt gegen eine Substanzontologie, da »das Substantiv ... den Schein des für sich Bestehen-

⁴⁴ D I 343ff.

⁴⁵ Dies ist sicher einer der markanten Unterschiede Ebelings zu den beiden Anthropologien von O.H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*. A.a.O. und W. Pannenberg, *Anthropologie. Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983; vgl. auch G. Langemeyer, *Mensch*, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik* (1987) 366–368.

⁴⁶ WG I 432f.

⁴⁷ UmL 177.

⁴⁸ Luther. *Einführung in sein Denken*. A.a.O. 227.

⁴⁹ D I 346.

⁵⁰ D I 347.

den und darum ontologisch Früheren für sich (hat)«⁵¹. Ebeling übernimmt im systematischen Zusammenhang die bereits bei der Darstellung Luthers gekennzeichnete Auffassung. »Während substanzontologisch etwas als etwas in sich selbst bestimmt ist, die Relationen ad extra dagegen nur akzidentiellen Charakter haben, lenkt die Ontologie der Relation die Aufmerksamkeit darauf, daß die Externrelationen konstitutiv sind«⁵². Zur wirklichen Situation gehört auch die Forumsituation. In diesen systematischen Zusammenhang bringt Ebeling gegenüber der Lutherinterpretation ein neues Element, indem er das Zusammenfallen von Orts- und Zeitbestimmung noch weiter präzisiert. »Befinde ich mich vor dem An- gesicht eines anderen, so befindet ich mich in dessen Gegenwart und umgekehrt: er befindet sich in meiner Gegenwart«. Die beiden zeitlichen Weisen, die hier zusammenkommen, bedingen sich gegenseitig. »Diese kommunikative Gemeinsamkeit von Ort und Zeit ist durch ein vielfältiges Kommunikationsgeschehen näher bestimmt«⁵³.

»Kommunikative Gemeinsamkeit«, »Kommunikationsgeschehen« – das ist eine Entfaltung des Gedankens der Forumsituation, der übrigens im Zusammenhang mit dem Leben der Kirche aufgegriffen wird: »So entschieden das Glauben selbst Sache des Einzelnen ist, geht es doch aus einem Kommunikationsgeschehen des Glaubens hervor und nimmt seinerseits daran teil«⁵⁴. Insofern gehört also auch die Kirche zu diesem vielfältigen Kommunikationsgeschehen, das anthropologisch seinen Bezugspunkt in der Forumsituation des Menschen hat. »Für das Sein des Menschen ist konstitutiv, daß er ein Gegenüber hat und ein Gegenüber braucht, von dem her er überhaupt erst der wird, der er ist«⁵⁵.

Ontologisch weist Ebeling auf ein dreifaches Sein der coram-Relation hin: Zusammensein, Sprachlichsein, Verantwortlichsein. »Aus der Seins- erfahrung heraus ist das Sein von Gott, Welt und Mensch als Zusammensein zu bestimmen«⁵⁶. Dieses Zusammensein realisiert sich immer wieder im Sprachlichsein. Dies kann nicht eingegrenzt werden auf das Sein des Menschen, denn der Mensch hätte nicht Sprache, »wenn nicht in ihm Gott und Welt zur Sprache kämen«⁵⁷. Mit dem Sein als Verantwortlichsein »wird dem kommunikativen Seinsverständnis, das Sein als Zusammensein in der Weise des Sprachlichseins erfaßt, die Ausrichtung auf Einheit hin gegeben«⁵⁸.

⁵¹ D I 349.

⁵² D I 350.

⁵³ D I 351.

⁵⁴ D III 331.

⁵⁵ D I 351.

⁵⁶ D I 352.

⁵⁷ D I 352.

⁵⁸ D I 352.

Die drei coram-Relationen müssen noch in ihrer Beziehung zueinander betrachtet werden, um ihre theologische Bedeutung wirksamer zum Ausdruck bringen zu können. »Das Sein vor mir selbst, das sich im Phänomen des Gewissens konzentriert, in der Tatsache der Mitwissenschaft mit mir selbst, ist der Schnittpunkt, gegebenenfalls das Schlachtfeld, aber dann auch der Ort der Versöhnung von Gott und Welt. Es ist zweierlei, ob mein Gewissen von dem Sein vor Gott her bestimmt ist oder von dem Sein vor der Welt her, vom Urteil Gottes oder vom Urteil der Welt, ob ich meine Rechtfertigung vor Gott aus den Werken suche, durch die ich mich vor der Welt ausweise, oder ob ich meine Rechtfertigung allein aus dem Glauben empfange, der die Verheißung Gottes ergreift«⁵⁹.

Gerade an dieser Stelle, an der der theologische Ertrag der Betrachtungen über die coram-Relationen formuliert wird, greift Ebeling auf einen Aspekt aus seinem Beitrag »Theologische Erwägungen über das Gewissen« zurück, in dem er »auf die Verwurzelung des Gewissensphänomens in der ontologischen Grundbestimmung des Menschen als das in Mitwissenschaft sich zu sich selbst verhaltenden Seienden«⁶⁰ verweist. Zugleich wird ein anderer Gesichtspunkt mitbenannt, der in den Leitsätzen »Das Gewissen in Luthers Verständnis« formuliert ist: »Am Gewissen entscheidet sich gleichfalls, was dem Menschen zum Leben und was ihm zum Tode gereicht, so daß das Gewissen der Kampfplatz zwischen Gott und seinem Widersacher ist«⁶¹.

Der Fragepunkt scheint mir hier in der ontologischen Grundbestimmung des Menschen zu liegen, auf den noch zurückzukommen ist.

3.1.3 Die Anthropologie der Daseinsmächte

Noch auf einen anderen Begriff in diesem anthropologischen Zusammenhang muß näher eingegangen werden: die Anthropologie der Daseinsmächte. Erinnern wir uns an die Leitsätze »Das Gewissen in Luthers Verständnis«. Gegenüber der substantialen Anthropologie der Seelenvermögen, wie Ebeling sie für die Scholastik feststellt, »tritt bei Luther eine Veränderung nicht bloß in Nuancen auf, sondern in bezug auf den gesamten Interpretationshorizont, indem das Gewissen in einer relationalen Anthropologie der Daseinsmächte die Schlüsselstellung erhält«⁶². Immer geht es Ebeling darum, die Bedeutung Luthers möglichst scharf gegenüber der Scholastik abzugrenzen, um so das Besondere und Einmalige

⁵⁹ D I 355.

⁶⁰ WG I 439f.

⁶¹ LuSt III 110.

⁶² LuSt III 112.

ge seiner Person hervorzuheben. Luther ist nicht an einer neutralen anthropologischen Struktur interessiert, wie Ebeling sie in der Scholastik ausgeprägt sieht. Dabei ist hier noch einmal herauszustellen, daß Thomas von Aquin weitgehend für die Scholastik steht. Luther ist an dem »orientiert, ... was das Sein des Menschen im wirklichen Lebensvorgang bestimmt. Das nötigt dazu, statt nach dem Leben, das die Seele als solche *ist*, nach dem Leben zu fragen, dessen sie *bedarf*. Mag die Seele auch in physischer Hinsicht als Lebensprinzip gelten, so muß doch angesichts der Strittigkeit des Menschen danach gefragt werden, wovon die Seele ihrerseits lebt, was ihr zu wahrem Leben verhilft«⁶³. Die Änderung der Betrachtungsweise – heute ist man geneigt von Paradigmenwechsel zu sprechen – liegt darin, »daß Luther anstatt wie bislang eine philosophische, vermeintlich neutrale Anthropologie in die Theologie einzuführen, umgekehrt die Theologie anthropologisch zur Geltung bringt«⁶⁴.

Die Theologie anthropologisch zur Geltung bringen, das läßt noch einmal aufscheinen, warum für Ebeling in der Interpretation Luthers all das, was zur »profanen Anthropologie« gehört hier keine Bedeutung hat, weil die theologische Vorgabe zugleich die anthropologische Beschreibung ist. Deshalb auch die Betonung dessen, nicht was »die Seele als solche *ist*«, sondern, »dessen sie *bedarf*«. Von der zweiten Perspektive her wird die erste bestimmt. Die theologische Bestimmung – das Versagen des Menschen und die Antwort Christi darauf – ist zentral und damit erkenntnisleitend. »Entsprechend verdankt sich auch Luthers Begriffsprägung von persona und conscientia nicht einer neutralen anthropologischen Reflexion, sondern – in Korrespondenz mit dem Sachverhalt der Sünde – dem Glauben. Denn infolge der Externrelation zum Christuswort durchstößt der Glaube das Schema der Seelenvermögen und ist auf dasjenige hin ausgerichtet, was über Sein oder Nichtsein des Menschen entscheidet«⁶⁵. Diese Verschiebung der Ausgangsposition gegenüber der Scholastik hat Auswirkungen für das Verständnis der ratio. Der Gottesbezug wird bei Luther im Glauben und nicht wie in der Scholastik in der ratio angesiedelt. »Der ratio wird vielmehr umgekehrt durch die fides der Ort angewiesen, der ihr in Wahrheit gebührt«⁶⁶. Dies hat für Luther die Konsequenz, daß er »mit derjenigen Vorstellung (bricht), die eine Hauptvoraussetzung des scholastischen Vernunftverständnisses ist: »mit dem Modellcharakter des rationalen Erkenntnisvorgangs für die Struktur des Gottesbezugs ... Die Gotteserkenntnis liegt nicht in der Verlängerung derjenigen Wahrheitserfassung, die durch Vernunftprinzipien gewährlei-

⁶³ LuSt II/2 268.

⁶⁴ LuSt II/2 268.

⁶⁵ LuSt II/2 269.

⁶⁶ LuSt II/2 269.

stet ist«⁶⁷. Gegen diese Skizzierung der Vernunft bei Thomas von Aquin, wie Ebeling sie vornimmt, wendet Pesch ein: »Die Vernunft gehört (für Thomas) zur sogenannten ›natürlichen‹ Ausstattung des Menschen durch seinen Schöpfer – wobei ›natürlich‹ hier meint: eine Gabe an alle Menschen, unabhängig von ihrer persönlichen oder zeitlichen Stellung zum Christusgeschehen; dieses letztere ist in der Sprache das im strengen Sinne ›Übernatürliche‹. Die Vernunft ist bei Thomas so ›natürlich‹ wie die Ehe bei Luther. Vernunft ist daher nie ›autonome‹ Vernunft, und schon gar nicht ist sie eine Alternative zum Glauben, gewissermaßen die Verführungsmaßtanz gegen den Glauben, als die Luther sie so oft und oft hinstellt. Wohl allerdings hat die Vernunft im Rahmen des ihr zugewiesenen Bereichs die Fähigkeit, selbständig und ohne Vorgabe durch den Glauben nach der Wirklichkeit zu fragen und sie zu erkennen«⁶⁸.

Es ist deshalb wichtig, auf diese Thomasinterpretation hinzuweisen, weil von daher eine unbesehene Übernahme des lutherischen Verständnisses von der scholastischen Auffassung nicht möglich erscheint.

Die Konsequenz, die Luther zieht, daß es zu einer radikalen Antithese von ratio und fides kommt⁶⁹, hat ihren Grund darin, daß die ratio nicht die wirkliche Situation des Menschen erfaßt. Dies ist nur aufgrund der theologischen Vorgabe und damit nur aufgrund des Glaubens möglich. Daß sich Luther in heutiger Sicht fast einer martialischen Ausdrucksweise bedient, wird an Ebelings Bemerkung deutlich: »Luther geht es nicht um eine Verkrüppelung des Menschen, im Gegenteil: um die Freilegung des Menschseins aus der Verkehrung und Verengung, die ihm in der Umklammerung durch die ratio widerfährt. Luther geht es auch nicht um die blinde Unterwerfung unter ein Glaubendsdiktat, sondern um die Bestreitung der Kompetenz der Vernunft in Sachen des Menschseins vor Gott«⁷⁰. Dieses ratio-Verständnis hat unmittelbare Konsequenzen für das Gewissen. Im Gewissen kann also nicht über gut und böse entschieden werden, es ist dort nicht der Ort, einzelne Taten abzuwägen – hier käme der Vernunft ja eine zentrale Rolle zu –, sondern das Gewissen bezieht sich »primär auf die Person als ganze«, und seine Aufgabe »besteht nicht in Handlungsanweisungen, sondern im Urteilen über das Sein des Menschen«⁷¹. Ebeling weist darauf hin, daß Luther seine Anthropologie der Daseinsmächte nicht zu einer anthropologischen Theorie ausbaut, viel-

⁶⁷ LuSt II/2 269.

⁶⁸ O.H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz 1988. 127f. Pesch verweist in Anm. 78 auch auf Ebeling.

⁶⁹ LuSt II/2 271, vgl. auch: Fides occidit rationem. Ein Aspekt der theologia crucis in Luthers Auslegung von Gal 3,6, in: LuSt III 181–222.

⁷⁰ LuSt II/2 278f.

⁷¹ LuSt III 112.

leicht, wie Ebeling meint, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, gegen die sich Luthers Intention richtet: »einer auf sich selbst gestellten ratio, die den Menschen dann folgerichtig als animal rationale bestimmt, und einer Theologie, die sich dem täuschenden Anspruch dieser Definition unterwirft«⁷². Das Gegensatzpaar ist für Luther nicht Glaube und Vernunft, sondern Glaube und Unglaube. Glaube und Vernunft –, das würde voraussetzen, daß beides vergleichbare Größen sind, die auf derselben Linie liegen. Der Mensch aber entscheidet, wie er die Vernunft gebraucht. »Nicht die ratio als solche, sondern der von ihr unfrei Gebrauch machende Mensch ist es, woran sich der Konflikt entzündet. Ein Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube kann überhaupt nur als der Widerspruch zwischen Unglaube und Glaube statthaben«⁷³. Die Vernunft kann vom Menschen in der Sicht Luthers nur so gebraucht werden, daß er sich vorgängig zu ihr als Sünder versteht. Dies hat die Theologie der Anthropologie voraus.

3.2 Das Verhältnis von Gewissen und Zeit

Wie schon erwähnt, ist in dem Wort Mit-präsent-Werden auch die Zeitdimension enthalten, die von daher auch für das Gewissensverständnis von Bedeutung ist. Ausdrücklich weist Ebeling in seiner Beschreibung des Gewissensphänomens darauf hin. Dort lehnt er eine Vorstellung vom Gewissen als einer dem Menschen gegenüberstehenden Instanz ab. »Statt von einer Instanz wäre es darum angebrachter, von der mit dem Gewissen im Menschsein selbst gesetzten ›Distanz‹ zu sprechen. Der Mensch erfährt sich als einen, der mit sich selbst nicht identisch ist, aber wesenhaft gefragt ist nach seiner Identität mit sich selbst. Allein in diesem Gefragtsein ist seine Identität gegeben. Das weist uns auf das Verhältnis von Gewissen und Zeit. Die Diastase in der Zeitlichkeit als dem gegenwärtigen Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft begründet die Fraglichkeit der Identität des Menschen und damit das Sich-Anmelden des

⁷² LuSt II/2 274.

⁷³ LuSt II/2 275; vgl.: Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit, in: WG I 393–406. »Der Glaube hat da seinen Ort, wo es um das Verstehen der Wirklichkeit geht ... Dieser eine Punkt, an dem alles miteinander auf dem Spiel steht, ist das Gewissen des Menschen ... in dem radikalen Verständnis als Ort, wo sich entscheidet, wer der Mensch in Wahrheit ist ... Was ihn im Gewissen bindet, das entscheidet darüber, wie ihn die ganze Wirklichkeit angeht. Man bezeichnet darum das Gewissen besser nicht als Ort *im* Menschen, sondern – mag es auch befremdend klingen – als Ort des Menschen. Denn im Gewissen entscheidet es sich, wo der Mensch hingehört, wo er ist und wo er seine Bleibe hat« (WG I 404).

Gewissens«⁷⁴. Geradezu als komplementäre Ergänzung zu dieser auf die Fraglichkeit des Menschen abzielende Äußerung dient damit die Interpretation Ebelings im Blick auf Luther: »Mit dem Gewissensbegriff verbindet sich deshalb bei Luther das Angewiesensein auf definitive Gewißheit, die Präsenz der Ewigkeit mitten in der Zeit«⁷⁵. Mit diesen beiden Zitaten aus den beiden Gewissensaufsätzen sind die Stichworte geliefert, die zur Erhellung des Sachverhalts beitragen: Die Identität des Menschen in dieser Zeit, die unterschieden aber doch bestimmt ist von der Ewigkeit.

Am ausführlichsten hat Ebeling dieses Thema in seiner Dogmatik unter der Überschrift »Zeit und Ewigkeit« behandelt. Hier ist es eingebettet in den eschatologischen Teil. Die Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit gilt als »das kategoriale Medium eschatologischer Wirklichkeit«⁷⁶.

Ebeling erläutert nicht näher, was er unter kategorialem Medium eschatologischer Wirklichkeit versteht, denn er verwendet zwar diese Um schreibung am Anfang dieses Kapitels, ohne sie dann aber erneut aufzugeben. Es könnte sein, daß er damit meint, »wie sich die theologische Fundamentalunterscheidung im Zeitbezug ausdrückt und mit welchem Recht, obschon nicht ausschließlich, so doch auch und mit besonderem Gewicht, der Ewigkeit futurischer Sinn zukommt«⁷⁷. Identität, Zeit und Ewigkeit – diesen drei Gegebenheiten geht Ebeling nach, um sie dann im Blick auf die Gewissenserfahrung zu thematisieren.

3.2.1 *Die Zeiterfahrung*

Wenn Ebeling Zeit, Ewigkeit, Identität und Gewissen mit Erfahrung verbindet, dann ist noch einmal an sein Verständnis von Erfahrung zu erinnern, das sich immer wieder bei ihm findet⁷⁸. Zu Beginn der »Dogmatik des christlichen Glaubens«, auf die wir uns in diesem Punkt besonders beziehen, weist er darauf hin, daß alles, was über die Schrift hinaus in seiner Dogmatik angesprochen wird, sich auf den Begriff der Erfahrung bringen läßt. »Durch ihn wird die Lebenswirklichkeit aufgeboten und in die dogmatische Aufgabe einbezogen«⁷⁹.

⁷⁴ WG I 440.

⁷⁵ LuSt III 110.

⁷⁶ D III 408.

⁷⁷ D III 408.

⁷⁸ Vgl. I. 2. Kapitel 1.5 Schrift und Erfahrung.

⁷⁹ D I 41. »Unter den Begriff der Erfahrung fällt einmal die gesamte überlieferte Erfahrung mit dem christlichen Glauben, wozu auch die dogmatische Tradition gehört, selbst wenn an ihr in erster Linie ein Erfahrungsdefizit erkennbar werden sollte.

So gehört die Zeiterfahrung von Anfang an zum Menschsein, wie auch das Selbstbewußtsein und die Sprachlichkeit. Beide – Selbstbewußtsein und Sprache – sind »von der Zeitlichkeit bestimmt«. Selbstbewußtsein und Sprache sind »zeitlich strukturiert«⁸⁰ und zeitliche Vorgänge. Dabei ist selbstverständlich Zeit nicht auf das Meßbare begrenzt, sondern der Mensch ist einbezogen in verschiedene Zeitdimensionen. »Der Mensch verhält sich zur Zukunft und zur Vergangenheit, und beides miteinander bestimmt sein Verhältnis zur Gegenwart. Das Vergangene ist nicht einfach vergangen, wirkt auch nicht durch objektive Folgen nach, sondern bleibt gegenwärtig und wird es in bestimmter Hinsicht immer neu«⁸¹. Es liegt am Menschen selbst, wie er sich zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verhält. »Er kann sich von ihr (der Gegenwart) distanzieren, sich in die Vergangenheit oder die Zukunft versetzen und dadurch je nachdem die Gegenwart bereichern oder belasten, sie verfehlten oder erst richtig begreifen«⁸². Dabei spürt der Mensch sein Verhältnis zur Zeit von der physikalischen Zeit her geprägt, der er nicht entrinnen kann. Die Zeit kann auch für den Menschen zum Problem werden. Nicht selten meint er, zuwenig Zeit zu haben, oder wünscht sich eine andere bessere Zeit. Er kann die Vergangenheit versuchen zu verdrängen oder an ihr hängen, um den Anforderungen der Gegenwart zu entfliehen. »Am Verhältnis zur Zeit zeichnen sich die theologischen Themen ab. Für das Geschenk der Zeit ist dem Schöpfer zu danken. An ihrer unerwarteten Gewährung wird man der Geduld Gottes bewußt. Am gestörten Verhältnis zur Zeit sind die Konkretionen der Sünde erkennbar«⁸³.

Ewigkeit ist nur von dieser Zeiterfahrung her verständlich. »Allein im Ernstnehmen der Zeit erschließt sich Ewigkeit. Darum hat Ewigkeitserfahrung da ihren Ort, wo sich die Zeiterfahrung aufs äußerste verdichtet. Das ist in der Gewissenserfahrung der Fall«⁸⁴. Ohne Eingehen auf die Identitätserfahrung ist dies aber nicht verständlich.

Unter den Begriff der Erfahrung fällt ferner die eigene Lebenserfahrung einschließlich ihrer Fähigkeit zur Erweiterung durch Begegnungen mit ponderablen Äußerungen gelebten Lebens in Religionen und Philosophien, Literatur und Kunst. Unter den Begriff der Erfahrung gehört endlich die wissenschaftliche Welterfahrung samt der Erfahrung, die wir wiederum lebensmäßig mit ihr machen. Mit dem, wie es scheint, außerordentlich überdehnten und in sich noch ungeklärten Wort Erfahrung soll zunächst nichts anderes namhaft gemacht werden, als die Zugehörigkeit all dessen, was darunter stichwortartig begriffen wurde, zu den, worum sich die Dogmatik zu kümmern hat, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden soll« (D I 41f).

⁸⁰ D III 411.

⁸¹ D III 411.

⁸² D III 411f.

⁸³ D III 413.

⁸⁴ D III 413.

3.2.2 Die Identitätserfahrung

Auch hier ist zuerst dasselbe Phänomen wie bei der Zeit sichtbar. Der Leib in seiner biologischen Beschaffenheit mit den durch die Lebenszeit geprägten Veränderungen ist das eine. Zum andern muß der Mensch aber innerhalb dieser Vorgegebenheit seine Identität bewahren, er selber bleiben. Aber diese Identität in unterschiedlichen Lebensphasen ist keineswegs selbstverständlich. Denn auch die Identitätserfahrung hat einen ambivalenten Charakter. Zum einen erfährt sich der Mensch als der, der sich selbst nicht entkommen kann. Weder kann er sich in die Vergangenheit zurückziehen, noch in die Zukunft entfliehen. Aber gerade diese Identität, dieses sich selbst überall mit hinnehmende, wird auch als Zerbrechliches erfahren. Das kann in einem Fall dazu führen, daß man sich vor negativen Erlebnissen, vom eigenen Mißlingen ablenken, es nicht wahrhaben will (Bin ich das gewesen, der das getan hat?). Im anderen Fall kann die Identität auch durch positives Erfahren – ein gelungenes Werk, Lob und Anerkennung eines anderen – in einem anderen Licht erscheinen. Manchmal besteht die Schwierigkeit darin, die negativen wie die positiven Erfahrungen zusammenzubringen, in ihnen die eigene Identität zu finden. Das hat zur Folge, daß Identität »obwohl unwidersprechlich gegeben, doch zugleich unweigerlich aufgegeben ist ... Die Identität des Selbstseins muß erst in einem bestimmten Sosein Gestalt gewinnen. Sie bedarf der Identifizierung ... Der eine strebt seine Identität durch die Lebensaufgabe an, die er zu erfüllen sucht. Der andere findet sich selbst erst in dem Geliebt- und Getragensein durch einen Menschen, dem er ganz gehören und dem er sich völlig erschließen darf«⁸⁵.

Ebeling weist noch auf weitere Formen der Suche nach Identität hin, wie: die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und die Teilnahme an großen Geschehnissen. Nicht selten steckt in der Suche nach Identität die Sehnsucht nach einem Weiterleben. Manchmal wollen Eltern in ihren Kindern weiterleben, oder Menschen wollen sich in ihrem Werk verewigen. Eine »Ewigkeitssehnsucht« scheint in diesen Phänomenen durch. »Und doch auch ein Hinweis darauf, daß Ewigkeitserfahrung keineswegs ohne weiteres durch den Gang der Zeit zu widerlegen ist, weil Ewigkeit eine andere Dimension als die unbegrenzte Fortsetzung der Zeit meint, vielmehr die Tiefe der Zeit, die sich in einem Augenblick erschließen kann«⁸⁶. Es gilt, Zeit- und Ewigkeitserfahrung theologisch zu deuten.

⁸⁵ D III 415.

⁸⁶ D III 416.

3.2.3 Die Gewissenserfahrung

Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit konzentriert sich bei Ebeling in der Gewissenserfahrung. »Der Mensch in seinem Vergangenheits- und Vergänglichkeitsaspekt ist der Mensch im Widerspruch: weil mit Gott im Widerspruch, darum auch mit sich selbst. Er muß seine Identität suchen, findet sie aber nicht in Wahrheit, solange er sie nicht in Gott findet«⁸⁷. Zu seiner Identität gelangt der Mensch der Gegenwart, wenn er sich in zweifacher Weise vor Gott bekennt: als Sünder und als Lobender. So weiß er sich dem Urteil des Gesetzes und dem Urteil des Evangeliums unterworfen. Auch hier kommt also wieder die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium »die Grundformel theologischen Verstehens«⁸⁸ zum Zuge. »Der Mensch der eschatologischen Zukunft dagegen ist aus aller Anfechtung herausgerissen und in schlechterdings widerspruchslose Identität versetzt. Damit ist die Identitätserfahrung als Gewissenserfahrung erfaßt und zugleich auf ihren Sinn als Ewigkeitserfahrung hin präzisiert«⁸⁹.

Die Gewissenserfahrung realisiert sich also im Schnittpunkt von Vergangenheitsaspekt, erfüllter Gegenwart und eschatologischer Zukunft. Der Mensch erfährt sich zwar in der Zeit als endlich, aber im Blick auf die nicht wiederholbare Zeit hat das Vergangene immer nur einmaligen Charakter. Diese Vergangenheit nimmt der Mensch in die Zukunft mit. Die Zukunft erhält von der Vergangenheit ihr Gewicht, da die Folgen der Vergangenheit erst in ihr sichtbar werden. »So gibt die Endlichkeit dem Zeitlichen seinen Ewigkeitsernst im Sinne eines unbedingten Entweder-Oder. Am Gewissen vollzieht sich schon jetzt das Gericht, wenn das, was in der Zeit geschieht, den Menschen mit dem Gewicht der Ewigkeit trifft. Desgleichen ereignet sich am Gewissen schon jetzt die Befreiung zu eschatologischen Frieden«⁹⁰. Gericht wie Befreiung kann der Mensch nicht von sich aus erwirken, genausowenig »wie der Mensch seine Identität eben nicht in sich selbst und aus sich selbst heraus gewinnt. Das ist die unersetzbliche Funktion der biblischen Sprachüberlieferung, die sich im Bild des Gekreuzigten konzentriert: Sie wird zur Quelle dessen, was das Gewissen erreicht und mit der Macht der Ewigkeit bindet und be-

⁸⁷ D III 416.

⁸⁸ Luther. Theologie. A.a.O. 507.

⁸⁹ D III 416; auf die Bedeutung der Identitätserfahrung für die Gewissenserfahrung bei Ebeling weist hin: W. Schillak, Gewissen und Identität. Versuch eines theologisch-psychoanalytischen Dialogs über Relationen und Strukturen individueller Gewissenstätigkeit. Frankfurt u.a. 1986. 93; vgl. zu dieser Arbeit die Rez. von St. Ernst, in: ThRv 84 (1988) 327–330.

⁹⁰ D III 416f.

freit, zutiefst erschrecken lässt und zutiefst beglückt⁹¹. So kommt in der Gewissenserfahrung die Identitätserfahrung zu ihrem Ziel, da der sündige Mensch hier seine Befreiung – »Dir sind deine Sünden vergeben« – erfährt. Dieser Prozeß kommt erst im Tod an sein Ende. Dabei geht es auch hier nicht zuerst um den Augenblick des biologischen Sterbens, sondern um die immerwährende Anwesenheit des Todes im Leben. »Alle eschatologischen Zukunftsaussagen« haben ihre »Erfahrungsveranlung« im Tod, »sofern er das Innerste des Menschen bewegt und in die Gewissenserfahrung eingeht«⁹². Ebeling schließt seine Überlegungen mit dem Hinweis, daß es »zu wahrer Identitätsfindung kommen kann kraft des Wirkens des Geistes, durch das sich der Mensch als Gefundener und Erkannter erfährt«⁹³.

Wenn wir die Ausführungen Ebelings in der »Dogmatik des christlichen Glaubens« mit den beiden eingangs zitierten Aussagen aus den beiden Gewissensaufsätzen vergleichen, dann können wir auch hier Übereinstimmung feststellen. Dies bestätigt erneut die große systematische Geschlossenheit der Gedankenführung Ebelings. Zugleich wird sichtbar, wie in den verschiedenen Dimensionen der Zeit das Gewissen präsent wird. Das Gewissen ist also nicht nur Schnittpunkt von Mensch, Welt und Gott, sondern auch von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es geht auch hier um ein »Miteinander-präsent-Werden«. Beide Ebenen führt Ebeling zusammen, wenn er sagt: »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. Insofern hat dies, daß die Welt Ort des Glaubens ist, in der Tat ursächlich mit dem Glauben zu tun. Denn erst, wenn der Glaube das Gewissen freimacht, indem er von ihm Besitz ergreift, kann das Gewissen die Welt Welt sein lassen und die Zeit Zeit sein lassen«⁹⁴.

Mit dem Hinweis in der »Dogmatik des christlichen Glaubens« auf das Wirken des Heiligen Geistes, der zu wahrer Identitätsfindung führt, hat uns Ebeling noch auf einen weiteren Punkt in diesem Zusammenhang hingewiesen.

⁹¹ D III 417.

⁹² D III 438.

⁹³ D III 417.

⁹⁴ Wesen des christlichen Glaubens. A.a.O. 155.

3.3 Person und Gewissen

3.3.1 Der Heilige Geist und die Personalität des Menschen

Es ist keineswegs selbstverständlich, in einer Abhandlung über das Gewissen auf die Thematik »des heiligen Geistes und die Personalität des Menschen«⁹⁵ zu sprechen zu kommen, wie Ebeling seine entsprechenden Ausführungen überschrieben hat. Gegenüber den beiden Gewissensauf-sätzen ist dies ein neuer Akzent, wobei aber bald deutlich wird, daß für Ebeling hier eine kontinuierliche Linie zur entwickelten theologischen Anthropologie vorhanden ist.

Dabei fällt auf, daß Ebeling die Trinitätslehre erst am Ende seiner Dogmatik behandelt⁹⁶, was unmittelbare Folgen für das Verständnis des Heiligen Geistes hat. »Klammert man die trinitarische Frage der innergöttlichen Seinsweise des Geistes aus und hält man sich allein an den heiligen Geist in der Weite des geschichtlichen Gesandtwerdens, des Ausgeos- senwerdens, des Gegebenwerdens, so ist der Adressat, der Empfänger der Mensch«⁹⁷. Der Heilige Geist ist auf den Menschen aus, »weil der Mensch Geist ist«. Als Grund allein mag dies nicht genügen, vielmehr »muß der Rückbezug auf das geschöpfliche Wesen des Menschen mit in Betracht gezogen werden, wenn nach dem Grund dessen gefragt wird, warum aus aller Kreatur als Empfänger des heiligen Geistes allein der Mensch herausgehoben ist ... Es ist die Unheiligkeit des Menschen, die ihn zum Adressaten des heiligen Geistes macht, – die Unheiligkeit, die nur auf dem Grunde seiner geschöpflichen Auszeichnung durch Geist möglich ist«⁹⁸. Auch hier könnte nach Ebeling die Lösung von der Unheiligkeit des Menschen und die damit verbundene Zuordnung von menschlichem Geist und Heiligen Geist darin liegen, dies im Rahmen

⁹⁵ D III 111; vgl. unter diesem Gesichtspunkt auch: E. Dirscherl, *Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein. Eine theologie-geschichtlich-systematische Untersuchung*, Würzburg 1989. 178–196; G. Sauter, *Gewissensverantwortung und das Wirken des Heiligen Geistes*. Wilhelm Breuning, dem Bonner Kollegen und Partner ökumenischer Gespräche, zum 65. Geburtstag, in: *Lebendige Katechese* 7 (1985) 101–106.

⁹⁶ Der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgebene »Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche«. Kevelaer u.a. 1985, wählt bewußt einen trinitarischen Ansatz; vgl. dazu: W. Kasper, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Zum Entwurf eines neuen Katholischen Erwachsenenkatechismus*, in: IkaZ 13 (1984) 255–271: »Die Entscheidung für das Symbolum ist freilich nicht rein formal zu verstehen. Sie hat inhaltlich weitreichende Konsequenzen. Denn sie bedeutet eine Entscheidung für die trinitarische Auslegung des Glaubens« (266); ders., *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982.

⁹⁷ D III 111.

⁹⁸ D III 111.

der menschlichen Seelenvermögen durchzuführen. Aber die Bedenken, die Ebeling bereits früher vorgebracht hat⁹⁹, gelten auch hier. Als besonders wichtiges Gegenargument sieht es Ebeling an, »die Lehre vom heiligen Geist in eine Gnadenlehre zu transponieren, bei der das, was von Gott her geschieht, im Medium der menschlichen Fähigkeiten und ihrer Wandlungen dargestellt wird und der Geber hinter den Gaben zu verschwinden droht«¹⁰⁰. Genau dagegen wehrt sich Ebeling, da hier der Grund für die Gewißheit des Menschen in den Menschen selbst verlagert wird: »Nicht um der Beziehung zur Erfahrung auszuweichen, sondern um den Glauben in die rechte Beziehung zur Erfahrung zu setzen, vollzog sich der reformatorische Bruch mit der katholisch-scholastischen Gnadenlehre. Der Kern des Gegensatzes liegt also in der Lehre vom heiligen Geist«¹⁰¹. Die Schwierigkeit der Rede vom Heiligen Geist liegt gerade darin, daß von seiner Gegenwart im Menschen gesprochen werden muß, wenn sie nicht zu einem blaßen Theologoumenon verkümmern soll. Dies kann aber nicht geschehen, ohne daß sie mit dem Glauben verbunden wird, also einem Akt des Menschen. »Die Theologie kommt nicht umhin, den Glauben in bezug auf das Menschsein zu orten, und zwar nicht nur im Hinblick auf seine Folgewirkungen im Menschen – unter diesem Gesichtspunkt wären die detaillierten scholastischen Analysen des Gnadengeschehens am Menschen mit gewissen Einschränkungen durchaus bedenkenswert –, sondern auch im Hinblick auf den Glauben selbst, nun aber in grundlegend anderer Weise, als es bei seiner Interpretation als *virtus theologica* geschieht«¹⁰². Der Weg, den Ebeling beschreitet, ist die Ausrichtung des Heiligen Geistes auf das Personsein des Menschen. Es geht ihm »um einen personalisierenden Eingriff in das Personsein«¹⁰³. Der Heilige Geist ist jedem Menschen verheißen. Jeder kann sich für den Empfang des Heiligen Geistes öffnen, unabhängig von seiner Herkunft und Bildung. Mit dem Wirken des Heiligen Geistes geht eine Veränderung des Empfängers einher. Zu den individuellen Gegebenheiten tritt »der heilige Geist ... in Beziehung und betrifft das Personsein in seiner Individualität ... Obwohl er sich in bestimmten Lebensakten äußert, ist er doch auf die Ganzheit des Lebens bezogen«¹⁰⁴. Das Innerste der Person wie ihre Beziehung nach außen ist durch das Wirken des Geistes betroffen. Meist wird mit dem Wirken des Heiligen Geistes das Empfangen von bestimmten Kräften verbunden, aber darin

⁹⁹ Vgl. z.B. LuSt III 112f.

¹⁰⁰ D III 113.

¹⁰¹ D III 113.

¹⁰² D III 113.

¹⁰³ D III 114.

¹⁰⁴ D III 114/115.

erschöpft sich sein Wirken nicht. »Wenn für die anthropologische Kennzeichnung dessen, was sich hier vollzieht, (der Eingriff in das Personsein) der Gewissensbegriff erwogen wird, so hängt seine Brauchbarkeit paradoxerweise damit zusammen, daß er im Geruch der Unbrauchbarkeit steht«¹⁰⁵. Dabei ist sich Ebeling bewußt, daß es für die Erläuterung dieses Sachverhalts keinen allgemein akzeptierten Begriff gibt, weil der Sachverhalt selbst – der Heilige Geist und seine Beziehung zum Menschen – umstritten ist. »Aber am entscheidenden Punkt ist die Theologie genötigt, mit ihrer Begriffsbildung bis in die anthropologischen Sachverhalte allgemeiner Art hinein selbständig vorzustoßen, nicht in willkürlicher monologischer Fortsetzung, sondern im Dialog nach vielen Seiten hin«¹⁰⁶. Auch an diesem Punkt kann also beobachtet werden, wie konsequent Ebeling einerseits den Vorrang der Theologie vor der Anthropologie betont, andererseits aber die Beziehung von Theologie und Anthropologie im allgemeinen verbleibt, wenn er fortfährt: »Was das Wort Gewissen in dieser Hinsicht formal auszeichnet, ist dies, daß man es sich sozusagen gegen den Storm schwimmend erst erobern muß, um es theologisch sinnvoll zu verwenden. Dabei sind der paulinische Sprachgebrauch von syneidesis und seine weitere Ausarbeitung in Luthers conscientia-Begriff eine entscheidende Hilfe, um gegen die Macht eines Gewissensbegriffs anzugehen, wie er sowohl die scholastische als auch die idealistische Tradition beherrscht«¹⁰⁷. In dieser Kennzeichnung des Wortes Gewissen finden wir aus dem bisherigen Zusammenhang bekannte Beschreibungen: Gewissen bei Luther in Abgrenzung gegen die scholastische wie gegen die idealistische Tradition und der Verweis auf den paulinischen Sprachgebrauch von syneidesis, der auch hier nicht näher ausgeführt wird. Neu scheint mir zu sein, daß das Wort Gewissen und sein Gebrauch hier ausdrücklich als »formal« bezeichnet werden. Sicher würde sich Ebeling mit Recht dagegen wehren, sein Gewissensverständnis als formal zu bezeichnen. Aber es kann nicht übersehen werden, daß dieses formale Moment gerade bei der Beschreibung des Gewissens als Mit-präsent-Werden von Gott, Welt und Mensch stark zum Ausdruck kommt.

Dies wird auch im Zusammenhang dieses Abschnittes deutlich, daß Ebeling die scholastische und idealistische Tradition gemeinsam charakterisiert: »Nach ihr gilt das Gewissen als das unangreifbare Reduit innerster Unversehrtheit und Autonomie des Menschen. Darum erscheint es als der Inbegriff einer von allen Externbezügen freien Innerlichkeit. Daran ist wohl dies richtig, daß es hier allerdings um Innerlichkeit im radikalen

¹⁰⁵ D III 115.

¹⁰⁶ D III 115.

¹⁰⁷ D III 115.

Verständnis geht, um den empfindlichsten Nerv des Menschseins, gewissermaßen den Seismographen menschlicher Existenz, der auf fundamentale Beben mit heftigen Ausschlägen reagiert und zur Ruhe kommt, wenn Friede herrscht, den freilich auch Einflüsse von außen irritieren und ein verfälschender Umgang mit ihm mannigfach pervertieren können«¹⁰⁸. Die Gemeinsamkeit von scholastischer und idealistischer Position sieht Ebeling in der Innerlichkeit, die von Außenbezügen frei ist. So wird nicht deutlich, daß der Mensch seine Freiheit verloren hat und um Befreiung nachsucht. Auf diesem Hintergrund formuliert Ebeling erneut das Wort Gewissen. Es »weist auf diese Grundsituation des Menschen hin, die den Charakter einer Forumssituation hat und die deshalb eine Sprachsituation, eine Situation des Urteilsspruches ist¹⁰⁹. In diese Grundsituation greift der heilige Geist ein durch Urteilen und Richten, Freisprechen und Trösten und dies alles mit gewißmachender Letztgültigkeit. Dabei ist das Personsein nicht als etwas vorausgesetzt, was seinen Stand und sein Leben in sich selbst hat und zu dem nur noch etwas hinzukommt. Vielmehr müssen ihm allererst Grund und Halt und damit wahres Leben verliehen werden. Das ist ein schöpferischer Eingriff in das Personsein, der zum Personsein befreit«¹¹⁰.

Bevor wir auf das hier skizzierte Personverständnis noch näher eingehen, müssen wir kurz die Skizzierung der Personalität des Heiligen Geistes aufnehmen, wie sie Ebeling vornimmt. Die Grundkonzeption Ebelings bleibt: der Heilige Geist kann nicht in ein rationalistisches Schema gebracht werden, weil es bei ihm um den ganzen Menschen geht; das Wort ist das Medium des Heiligen Geistes. »Er ist der Geist der Erkenntnis, der Weisheit und der Wahrheit, nicht aber der Ungeist eines agnostischen Skeptizismus«¹¹¹. Von daher läßt sich der Heilige Geist auch nicht in einem Moralsystem festlegen, und zwar deshalb, weil er der Geist der

¹⁰⁸ D III 115.

¹⁰⁹ Ebd. 116; Ebeling verweist hier auf seine Ausführungen zur Grundsituation des Menschen. »Unter der Grundsituation des Menschen versteh' ich diejenige Situation, die für das Menschsein konstitutiv ist und die allen nur denkbaren Situationen des Menschen als letztlich bestimmd zugrundeliegt und in ihnen präsent ist ... Im Begriff der Situation kommt zum Ausdruck, daß für den Menschen die Externrelationen wesentlich sind und daß sich daraus die Aufgabe ergibt, die sich zeitlich wandelnden Lebenskonstellation verantwortlich wahrzunehmen. Ich bezeichne die Grundsituation als Sprachsituation, weil sich in ihr ein vielfältiges Sprachgeschehen vollzieht, in dem Ansprüche verantwortlich wahrgenommen werden unter der Herausforderung durch ein letztinstanzliches Angegangensein. Dieser Sachverhalt könnte durch den Begriff des Gewissens bezeichnet werden, wenn man ihn aus seiner Verflachung im gängigen Sprachgebrauch befreit« (D I 189).

¹¹⁰ D III 116.

¹¹¹ D III 116.

Liebe ist, »die das Gesetz dadurch aufhebt, daß sie es erfüllt«¹¹². Die tiefe Skepsis Ebelings gegen das Moralische kommt hier wieder zum Vorschein. »Er ist der Geist des Gottes, dessen Gegenübersein als Gewährung des Zusammenseins mit dem Menschen geglaubt wird und dessen Personsein darum sich das Personsein des Menschen verdankt. Er nimmt vollends die Züge menschlicher Personalität an als der Geist Jesu Christi, so daß das Verständnis des heiligen Geistes untrennbar ist von der Beziehung zu dieser Person, in der das Gottesverhältnis seinen Brennpunkt hat«¹¹³. Mit einem Hinweis auf die Sprachlichkeit des Geistes schließt Ebeling seine Überlegung.

3.3.2 Zum Personverständnis Ebelings

Mit dem von Ebeling gegebenen Personverständnis, das er im Anschluß an Luther entwickelt und in der Charakterisierung des Heiligen Geistes deutlich wird, kommt ein Problem zum Vorschein, das für das Gewissensverständnis von Bedeutung ist. Ebeling beschreibt das Personverständnis strikt relational, er spricht von der »Ontologie der Relationen«. Damit will er einem »substanzontologischen Verständnis«¹¹⁴ wehren. Und dieses Personverständnis ist für Luther und damit auch für Ebeling »nahezu gleichbedeutend mit Gewissen«¹¹⁵.

Ist die Gegenüberstellung hier Substanzontologie dort Ontologie der Relationen in dieser Form aufrechtzuerhalten?

Eine auch Überlegungen Ebelings mitaufnehmende Deutung reformatorischer Theologie bietet der Beitrag von Ingolf U. Dalferth und Eberhard Jüngel »Person und Gottebenbildlichkeit«¹¹⁶. Dort wird der Mensch als Person in der Sicht des Glaubens beschrieben, »insofern, als er dasjenige Geschöpf Gottes ist, das dazu bestimmt ist, Gottes Ebenbild zu sein. Da jedoch weder Geschöpflichkeit noch Gottebenbildlichkeit faktisch ausweisbare Merkmale menschlichen Daseins in Raum und Zeit sind, muß das Personsein des Menschen im Ereignis des den Menschen anredenden Wortes Gottes begründet sein«¹¹⁷. Aus einem solchen Personsein folgern Dalferth und Jüngel: »Sein Personsein aber hat der Mensch ebensowenig selbst zu verantworten wie sein Menschsein und sein Dasein. Vielmehr wird sein menschliches Dasein als Person allein durch Gott verantwor-

¹¹² D III 116.

¹¹³ D III 116.

¹¹⁴ D I 350.

¹¹⁵ Luther. Einführung in sein Denken. A.a.O. 230.

¹¹⁶ I.U. Dalferth/E. Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, in: CGG 24 (1981) 57–59.

¹¹⁷ Ebd. 63.

tet, der sich im Menschen sein geschöpfliches Gegenüber konstituiert hat«. Gegenüber Ebeling wird in dieser Formulierung stärker die Gegenüberstellung von Gott und dem Menschen als Person deutlich, während Ebeling dazu neigt, diesen Sachverhalt des Verantwortetsein des Menschen vor Gott immer auch mit dem Zusammensein von Gott, Welt und Mensch zu verbinden. Von daher kommen dann auch für das Gewissen unterschiedliche Akzentsetzungen. Dalferth/Jüngel: »Das Gewissen, das den Menschen auszeichnet, gilt dem, was er tut (getan hat), nicht dem, was er ist. Als Gewissen weiß er um sich selbst als den, der durch sein Tun schon immer *schuldig* geworden ist. In seinem Personsein ist er jedoch gerechtfertigt. Sofern er dies *glaubt*, weiß er um sich selbst als eine Person, die zwar ihre Taten, nicht aber ihr Sein zu verantworten hat. Dem Glaubenden verwandelt sich deshalb das (wesentlich) *anklagende* Gewissen in ein *getröstetes* Gewissen«¹¹⁸. Gegenüber Ebeling wird in die Beschreibung des Gewissens immer schon das Schuldigsein des Menschen durch das Tun mitaufgenommen. Auch hier klingt die Kennzeichnung des Menschen als Gewissen mit an, »als Gewissen weiß er (der Mensch) ...«. Die Abwehr des Moralischen findet sich bei Dalferth/Jüngel nicht, die für Ebelings Gewissensverständnis so prägend ist, und wie wir sehen, in unterschiedlichen Akzenten im Personverständnis seinen Grund hat. Selbstverständlich ist auch diese Gewissensbeschreibung von Dalferth/Jüngel vornehmlich theologisch und von Luther her geprägt, schließt aber nicht wie bei Ebeling das moralische Moment in diesem Zusammenhang aus. Wir sehen, wie das Personverständnis Auswirkungen auf das Gewissensverständnis hat, selbst bei Theologen, die in inhaltlicher Nähe zueinander stehen¹¹⁹.

Ohne auf den verdienstvollen Beitrag von Dalferth/Jüngel im ganzen eingehen zu können, muß noch auf ihre Bewertung der Personkonzeption hingewiesen werden. Nach der kurzen Darstellung der unterschiedlichen Ansätze des Personverständnisses folgern Dalferth/Jüngel: »Weder als Funktion (Rolle) noch als Funktionsträger noch als Individuum noch als vernünftiges Einzelding noch als relationale Existenz noch als Subjekt ist das getroffen, was christliche Anthropologie das Personsein des Menschen nennt: dessen Angeredetsein durch Gott und seine Berufung zur Gemeinschaft mit Gott«¹²⁰. Auch hier ist zu sehen, wie sehr Dalferth/Jüngel und Ebeling ein Stück gemeinsam gehen, sich aber doch unterscheiden: Gemeinsam ist der Bezug zu Gott, der, sicher bei beiden

¹¹⁸ Ebd. 64.

¹¹⁹ Als biographisches Detail soll hier daran erinnert werden, daß Jüngel von Ebeling die Schriftleitung der »Zeitschrift für Theologie und Kirche« übernommen hat und auch als einer der Herausgeber der Ebeling-Festschrift »Verifikationen« fungiert.

¹²⁰ Dalferth/Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit. A.a.O. 89.

unterschiedlich ausgeprägt, für Ebeling in diesem Zusammenhang der Eingriff des Heiligen Geistes in das Personsein ist. Unterschiedlich ist die Bewertung der relationalen Existenz der Person, die von Ebeling in der Ontologie der Relationen bei Luther gewürdigt, von Dalférth/Jüngel nicht weiter Beachtung geschenkt wird.

Wir müssen in unserer Problemanzeige noch einen Schritt weitergehen. Dabei können uns vor allem Überlegungen von Walter Kern¹²¹ und Bernd Jochen Hilberath¹²² behilflich sein, die durch andere Autoren¹²³ ergänzt werden können. Wir gehen noch nicht auf die moraltheologische Seite der Fragestellung ein. Ebenso beschränken wir uns hier auf die im Blick auf das Gewissen notwendigen Hinweise.

Kern weist auf das Wissen um Personalität hin, das im Gewissen gründet: »Gewissen als menschliche Grundinstanz scheint in das Bewußtsein (der europäisch-westlichen Welt) maßgeblich eingerückt zu sein durch die jüdisch-christliche Religion – und damit das Wissen um die unvergleichliche und unaufgebbare Würde der Person«¹²⁴. Zwei Weisen der Beziehung von Gott und Mensch müssen festgehalten werden: »a) daß die Personwürde des Menschen in ihrer Unbedingtheit unmittelbar, ohne Rückfrage (genauer: Vor-Frage) nach Gott, *erkannt werden* kann und b) daß sie in ihrem *Entstehen und Bestehen* letztlich in Gott begründet ist«¹²⁵. Gegenüber der Interpretation von Dalférth/Jüngel, die in dem von ihm kritisierten Punkt auch Ebeling betrifft, wendet er ein: »Bei aller fundamentalen Bedeutung der biblischen Offenbarung für die volle Selbsterkenntnis des Menschen setzen doch Hören und Verstehen des Wortes Gottes ein Wissen des Menschen um sich selbst aufgrund personaler Erfahrungen voraus«¹²⁶. Dieses Wissen des Menschen um sich selbst scheint mir ein Aspekt zu sein, der so bei Ebeling nicht vorkommt, oder anders gesagt, den Ebeling aufgrund seines Personverständnisses nicht teilen könnte. In den Menschenrechtserklärungen wird dieses Wissen des Menschen um sich selbst zum Grund seines unverletztlichen Freiheitsanspruchs.

¹²¹ W. Kern, Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt, in: HFT 4 (1988) 278–314, bes. 296–304; ders., Person I. Philosophisch und theologisch, in: STL 4 (1988) 330–336 (Lit. 339).

¹²² B.J. Hilberath, Der Personbegriff der Trinitätstheologie in: Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullian »Adversus Praxean«. Innsbruck (Innsbrucker Theologische Studien 17) 1986 (Lit.).

¹²³ Vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. A.a.O. 194–198, 347–354; J. Werbick, Person, in: NHThG 3 (1985) 339–350; W. Breuning, Personalität in Gott und Personen in Gott, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (1987) 414/415; J. Splett, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt 1986.

¹²⁴ W. Kern, Person. A.a.O. 332.

¹²⁵ Ebd. 332.

¹²⁶ Ebd. 332.

Kern nimmt aber auch den anderen Gedanken auf, daß die Personwürde in Gott begründet ist. Die unbedingte Geltung der Menschenrechte wäre ohne diesen Bezug zu einem absoluten Gott nicht möglich. Gerade die personalen Erfahrungen können uns auf Gott verweisen. »*Durch diesen Gott-Bezug ist die menschliche Person konstituiert*. Der Mensch ist dannach Person auf relativ-absolute Weise: durch die *Relation* auf den einzig in sich *absoluten* (sozusagen absolut-absoluten) Gott«. Gerade dadurch, daß die menschliche Person nicht nur sich selbst ist, sondern immer über sich hinaus existiert, ist sie selbst. Die Gotteserkenntnis ist »die Letztbegründung für die Selbsterkenntnis des Menschen *als Person*«¹²⁷. Der Gottesbezug kommt in diesen Überlegungen genauso zum Tragen wie bei Ebeling und bei Dalférth/Jüngel, aber er wird noch mit einem anderen Aspekt verbunden, den die von Luther herkommenden Theologen sich nicht zueigen machen: daß die Personwürde ohne Rückfrage nach Gott erkannt werden kann.

Noch ein weiterer Punkt scheint mir im Blick auf Ebeling verfolgt werden zu müssen. Ebeling hebt von den coram-Relationen Luthers herkommend auf eine Ontologie der Relationen ab. Daß für den Personbegriff, der in der christlichen Theologie seine Prägung von der Trinitätslehre erhalten hat, die Relationen eine unaufgebbare »Rolle spielen«, ist unbestritten¹²⁸. Der unterschiedliche Akzent liegt im Verhältnis von Selbststand und Relation. Hilberath hat in seiner Studie einen kommunikativen Personbegriff entwickelt, »der Selbststand und Relation gleichermaßen wahrt«¹²⁹. Dabei hat Hilberath herausgearbeitet, daß der Personbegriff des Boethius »Persona est naturalis individua substantia« im Mittelalter »ausschließlich das Moment des individuellen Selbstandes«¹³⁰ der vernunftbegabten Natur beinhaltet. Der Gesichtspunkt der Relationalität wird vernachlässigt. Die entscheidende Korrektur wird erst durch Richard von St. Victor vorgenommen. »Er verdeutlicht und verschärft den Selbststand der Person zur »incommunicabilis existentia« und deutet das gegenläufige konstitutive Moment der Relationalität und Kommunikation durch eine bedenkenswerte Vision der Liebe. Die Liebe, die sich und ihr Glück ganz mitteilen will, erfordert gerade in Gott, der sie auf

¹²⁷ Ebd. 333.

¹²⁸ Vgl. z.B. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. A.a.O. 194–197; W. Breuning, Gott/Trinität. Theologisch, in: NHTG 2 (1984) 133–149.

¹²⁹ B.J. Hilberath, Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«. A.a.O. 294. B. Studer bestreitet in seiner Rezension zwar, daß dieses kommunikative Personverständnis so bei Tertullian schon zu finden sei, dies mindert m.E. aber nicht den systematischen Gehalt dieser Arbeit (ThRv 83 (1987) 306–309, hier 309).

¹³⁰ B. J. Hilberath, Der Personbegriff der Trinitätstheologie. A.a.O. 114.

die vollkommenste Weise besitzt, vielmehr *ist*, das Gegenüber von Liebendem und Geliebtem, die einander vollauf wert sind; und ihre Liebe müsse sich, um selbstlos zu sein, einem Dritten mitteilen«¹³¹.

Für die Diskussion mit Ebeling ergeben sich daraus folgende Gesichtspunkte:

1) Ebeling hebt zwar das Moment des Relationalen im Gefolge Luthers immer wieder hervor, vernachlässigt damit aber zugleich das Moment des Selbstanndes. Aus seiner Perspektive sieht er hierin eine substanzontologische Betrachtung, aber er kann von daher den Menschen nur in seiner Beziehung als Sünder zu Gott beschreiben bzw. Gott immer nur in Beziehung zum Menschen in den Blick nehmen.

2) Das Gewissen ist unmittelbar von diesem Personverständnis abhängig, indem es als Miteinander-präsent-Werden von Mensch, Welt und Gott bezeichnet wird. Da der Aspekt des Selbstanndes bei Ebeling im Personverständnis fehlt, hat er auch keine Bedeutung für das Gewissen.

3) Die Perspektive Ebelings, derzufolge die Trinitätslehre erst den Schluß der Dogmatik des christlichen Glaubens bildet, hat zur Folge, daß das Personverständnis nicht innerhalb der Trinität reflektiert wird. Es würde einer eigenen Reflexion bedürfen, sich diesem Problem der immanenten Trinitätslehre bei Ebeling näher zu widmen, was nicht unsere Aufgabe ist. Auch hier stellt Ebeling keineswegs eine konfessionelle Übereinstimmung fest: »Daß dennoch auch im heutigen ökumenischen Bewußtsein das Trinitarische als ein fast zu selbstverständliches Bindeglied der Christenheit gilt, läßt weniger auf die Lebendigkeit dieses Glaubens schließen als auf die Scheu, das Schibboleth der Rechtgläubigkeit anzustatten«¹³².

Von einem anderen Ausgangspunkt herkommend, scheinen mir die Hinweise von Peter Knauer in dieselbe Fragerichtung zu zeigen¹³³. Er setzt sich ebenfalls mit der Terminologie Ebeling von »Substanzontologie« und »relationaler Ontologie« auseinander. Die abendländische Kultur, so stellt Knauer fest, geht von der Grundkategorie des in sich Bestehenden aus, Beziehung wird als etwas davon abgeleitetes bzw. hinzukommendes gedacht. »Die christliche Botschaft dagegen behauptet die Geschöpflichkeit von allem in einem Sinn, der in den Kategorien einer solchen ›Substanzontologie‹ nicht adäquat aussagbar ist, sondern eine ›relationale Ontologie‹ erfordert«¹³⁴. Knauer sieht zu Recht das Problem bei Ebeling

¹³¹ W. Kern, Person. A.a.O. 334.

¹³² D III 534.

¹³³ P. Knauer, »Natürliche Gotteserkenntnis«?, in: E. Jüngel u.a., Hrsg., Verifikationen. A.a.O. 275–294; ders., Zu Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens«. A.a.O. 393–413.

¹³⁴ P. Knauer, »Natürliche Gotteserkenntnis«? A.a.O. 287.

darin, daß Ebeling die Beziehung Gottes zur Kreatur und der Kreatur zu Gott auf dieselbe Ebene stellt¹³⁵. Knauer folgert daraus: »Gewiß sind wir gewohnt, in der Welt unserer Erfahrung alle Beziehungen letztlich als Wechselbeziehung zu verstehen. Das Gott-Welt-Verhältnis kann nicht so gedacht werden«¹³⁶. Von daher ist die Welt zwar restlos auf Gott bezogen und ihm ähnlich. »Zugleich aber ist die Welt gerade in ihrem Bezugensein auf Gott restlos von ihm verschieden; deshalb ist sie ihm gerade in ihrer Ähnlichkeit zugleich unähnlich«¹³⁷. Die Haltung Knauers ist in der Analogielehre des IV. Laterankonzils fundiert. »Die Welt ist Gott ähnlich, aber nicht umgekehrt Gott der Welt«. Mit der Ähnlichkeit der Welt mit Gott muß zugleich ihre »noch größere« Unähnlichkeit ausgesagt werden¹³⁸. Die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott, »wonach die Welt jedenfalls niemals konstitutiver Terminus einer Relation Gottes auf sie werden kann«¹³⁹, diese fundamentale Sichtweise vermißt Knauer bei Ebeling.

Welche Konsequenz können wir daraus für das Verständnis der Person ziehen? Nach dem im Gefolge von Richard v. St. Victor entwickelten Personverständnis scheint die Gegenüberstellung von Substanzontologie und Ontologie der Relationen, wie sie Ebeling vornimmt, die beiden Elemente Selbststand und Relation bzw. Person als »incommunicabilis existentia« und Relationalität und Kommunikation nicht vermitteln zu können¹⁴⁰. Vom Gesichtspunkt des Gott-Weltverhältnisses, wie es Knauer

¹³⁵ »Das Geschaffensein der Kreatur bestimmt ihr Sein als die bleibend konstitutive Relation zu Gott und Gottes zur Kreatur ... das Sein Gottes ist nichts anderes denn als Schaffendsein« (D I 221).

¹³⁶ P. Knauer, Zu Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens«, A.a.O. 397.

¹³⁷ P. Knauer, »Natürliche Gotteserkenntnis? A.a.O. 289.

¹³⁸ Ebd. 289; vgl. zur Analogielehre: W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. A.a.O. 124–132 (Lit.); W. Breunig, Anaologie, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (1987) 14–16. »Nur in der Lehre von einer solchen einseitigen Analogie der Welt Gott gegenüber kann eine Verfälschung des Gottesbegriffs in eine menschliche Selbstprojektion vermieden werden. Eine bloße Selbstprojektion liegt immer dann vor, wenn zwischen Welt und Gott eine gegenseitige Ähnlichkeit ausgesagt wird« (P. Knauer, »Natürliche Gotteserkenntnis? A.a.O. 289).

¹³⁹ P. Knauer, Zu Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens«, A.a.O. 397. Knauer sieht darin auch »den Schlüssel zur Überwindung der gegenseitigen konfessionellen Mißverständnisse« (Ebd.).

¹⁴⁰ Zurecht macht J. Werbick darauf aufmerksam, daß »die Begriffsgeschichte ... immer wieder den Versuch (zeigt), die relationale Sicht der Person einem aristotelisch geprägten Substanzdenken zu integrieren bzw. den hypostatischen Charakter der Person in ihrer spezifischen Relationalität zu begründen. Liegt es nicht nahe, diesem Fingerzeig der Problemgeschichte zu folgen und die Subsistenz (den Selbst-Stand oder die Selbst-Bestimmung) der Person in der – vom Wort πρόωπον angesprochenen – Erfahrung des Zugewandteins aufzusuchen? (Person, in: NHThG 3 (1985) 339–350, hier 347).

gegenüber Ebeling formuliert hat, erfährt gerade die Ontologie der Relationen eine entscheidende Neuinterpretation, insofern die vollkommen einseitige Relation der Welt zu Gott betont wird. Allerdings ist der von Richard v. St. Victor in der Trinitätstheologie entfaltete Personbegriff nicht unmittelbar auf die menschliche Person anzuwenden. Kern weist hier auf eine Unterscheidung hin, die er von Johannes B. Lotz übernommen hat: »zwischen der ›Erstkonstitution‹ jeder menschlichen Person, die mit der physischen Menschwerdung gegeben ist als Wesensstruktur und Geistanlage, und ihrer ›Vollkonstitution‹, die sich als ›psychische Menschwerdung‹ durch freie sittliche Entscheidung im Raum menschlicher Gemeinschaft und Geschichte vollzieht«¹⁴¹. In Gott sind beide Konstitutionen von Anfang an eins, während beim Menschen das Personsein sich immer wieder neu im Personwerden vollziehen muß. »Das individuelle Werden in kleinsten und größten Dimensionen ist ein einziger Kommunikationsprozeß, durch den die Person, die ein jedes Menschenwesen ist, mehr und mehr sie selber *wird*. Kommunikation als für Person konstitutive Beziehung und die Differenz personalen Seins und Werdens bestimmen nicht nur die zwischenmenschlichen Verhältnisse«. Und jetzt kommt Kern in ähnlicher Weise auf das Begründungsverhältnis vom Menschen zu Gott zu sprechen, wie Knauer es im Gott-Welt-Verhältnis getan hat. »(Kommunikation ... und die Differenz personalen Seins und Werdens) gelten erst recht für den diese Verhältnisse begründenden Bezug des Menschen zu Gott, dem Ursprungsgrund und Vollendungsziel des menschlichen Personseins«¹⁴². Wie wir gesehen haben, hat Ebeling verschiedentlich den Gedanken des Kommunikationsgeschehens aufgenommen. Insofern wäre es für ihn unproblematisch, ihn auch im Zusammenhang mit dem Personverständnis aufzunehmen. Er verwendet ihn hier aber nicht, sondern spricht vom Zusammensein von Gott, Welt und Mensch. »Ihr Sein erschließt sich allein im Zusammensein«¹⁴³. An diesem »allein« wird die unterschiedliche Sichtweise deutlich zur Aussage Kerns: »Sein Gott-Bezug ist der Einheitsgrund für den ›Selbst-, Fremd- und Weltbezug‹ des Menschen«¹⁴⁴. Der Primat Gottes wird in diesem Verständnis, wie mir scheint, überzeugender gewahrt als bei Ebeling. Kern weist darauf hin, daß »die beiden ›formalen‹ Momente Selbstand und

¹⁴¹ W. Kern, Person. A.a.O. 335 mit Hinweis auf J.B. Lotz, Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. Freiburg u.a. 1979; vgl. dort: Erst- und Vollkonstitution (20–22).

¹⁴² W. Kern, Person. A.a.O. 335.

¹⁴³ D I 226.

¹⁴⁴ W. Kern, Person. A.a.O. 335 mit Hinweis auf M. Müller/W. Vossenkuhl, Person, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe 4 (1973) 1059–1070, hier 1060.

Relation, personaler Selbstvollzug und Interpersonalität – den Doppelcharakter und die versöhnte Grundspannung des Personbegriffs aus(machen)«¹⁴⁵. Die Person ist ausgezeichnet »durch Vernunft und Freiheit«. Ihre »Geistnatur ist das ›materiale‹ Moment des Personbegriffs«¹⁴⁶.

Ebeling würde sicher dieser Beschreibung den Vorwurf einer Anthropologie der substantialen Seelenvermögen machen, aber gerade dadurch wird der Gesichtspunkt der Inkommunikabilität der menschlichen Person sichtbar¹⁴⁷. Weiterhin wäre für ihn ein Freiheitsverständnis, das nicht mit dem Sündenverständnis unmittelbar zusammenhängt, nicht akzeptabel¹⁴⁸, da es die Anthropologie der Daseinsmächte unberücksichtigt lässt. So wird auch am Personverständnis deutlich, was für Ebeling unter Gewissen zu verstehen ist.

3.3.3 Folgerungen für das Gewissen

Es ist im Ansatz Ebelings konsequent, das Gewissen »als das Zusammentreffen, das Miteinander-präsent-Werden von Mensch, Welt und Gott«¹⁴⁹ zu verstehen. Ebeling beschreibt die Person als »die Einheit des Menschen in seinem Sein vor Gott. Person in diesem Sinn ist für Luther nahezu gleichbedeutend mit Gewissen«¹⁵⁰. Das Problem bei Ebeling scheint mir darin zu liegen, daß der im Menschsein notwendige Aspekt des Selbstanndes, um nicht einer Substanzontologie zu verfallen, fast durchgängig ausgeblendet wird. Dies zeitigt nicht nur Folgen für das Personsein des Menschen, sondern auch das Personsein Gottes, wie sich bei der Darstellung der Personalität des Heiligen Geistes¹⁵¹ zeigte. Bei einem *ausgeschließlich relational* beschriebenen Personverständnis kommt dem Ge-

¹⁴⁵ W. Kern, Person. A.a.O. 335. Er verbindet »das endlich-menschliche und das göttlich-unendliche Personsein« in der Definition: »Personalität ist die durch Kommunikation inkommunikable Existenz geistbestimmter Natur«.

¹⁴⁶ Ebd. 335; vgl. auch G.L. Müller, Hebt das Sola-Fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf? Eine Rückfrage bei Thomas von Aquin, in: Cath 40 (1986) 59–96, bes. 81ff.

¹⁴⁷ »Daß auch die Geist-Natur durchaus konstitutiv ist für das Personsein, geht daraus hervor, daß sie schon mitbedeutet ist durch die Inkommunikabilität, wenn diese auf ihren geistigen Tiefengrund ausgelotet wird« (W. Kern, Person. A.a.O. 336); vgl. zur gesamten Problematik auch E. Schockenhoff, Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther, in: ThPh 65 (1990) 481–512.

¹⁴⁸ Vgl.: Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit, in: LuSt III 366–394.

¹⁴⁹ WG I 433.

¹⁵⁰ Luther. Einführung in sein Denken. A.a.O. 230.

¹⁵¹ Ebeling schreibt konsequent heiliger Geist; vgl. zur Thematik: K. Lehmann, Heili-

wissen zwar die Aufgabe zu, eine anthropologische Gegebenheit auszudrücken, aber nicht die durch Vernunft und freien Willen begründete Möglichkeit und Notwendigkeit, als Mensch – natürlich in Beziehung zu allen Externrelationen, um einen Terminus Ebeling aufzunehmen – zu handeln. Dabei gehört hier selbstverständlich die mit der Freiheit des Menschen gegebene Möglichkeit, schuldig zu werden, unbedingt mit dazu.

Wenn in diesem Zusammenhang bei Ebeling vor allem kritisiert wird, daß die Verhältnisbestimmungen von Selbststand und Relation, von personalem Selbstvollzug und Interpersonalität, die den Menschen als geistbestimmte Natur prägen, zugunsten des relationalen Aspekts aufgelöst werden, dann deshalb, weil damit zugleich das Handeln des Menschen mit ausgeblendet wird. Denn ohne diese Kategorie des Selbstandes der Person ist kein sittliches Handeln, das immer auf Vernunft und Freiheit gründet, möglich. Dies hat, worauf wir noch zurückkommen werden, sowohl auf das Gespräch mit der katholischen Moraltheologie wie selbstverständlich auch für das Ethikverständnis bei Ebeling selbst, Auswirkungen.

Bevor wir aber das Ethikverständnis bei Ebeling charakterisieren, ist die Unterscheidung von Theologie und Philosophie zu betrachten. Dieses »unterscheidende In-Beziehung-Setzen«, wie Knauer Ebelings Denken charakterisiert¹⁵², kommt auch hier zum Tragen.

ger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre, in: W. Kasper, Hrsg., Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie. Freiburg u.a. 1979. 181–204; Y. Congar, Der Heilige Geist. Freiburg u.a. 1982; A. Ganoczy, Der Heilige Geist als Kraft und Person, in: H. Bürkle/G. Becker, Hrsg., Communicatio fidei. FS E. Biser. Regensburg 1983. 111–123; E. Dirrscherl, Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein. A.a.O.

¹⁵² P. Knauer, Zu Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens«. A.a.O. 393.

4. THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Es ist naheliegend, dieses Thema, das Ebeling besonders in seinem Beitrag »Theologie und Philosophie«¹ behandelt, mit dem Heideggerzitat zu beginnen, das Ebeling in seinem ersten Gewissensaufsatz aufnimmt. Er weist darauf hin, daß das Gewissen den Menschen selbst ruft und fordert, aber keine Reden hält. Diesen Sachverhalt – so Ebeling – interpretiert Heidegger sachgemäß, wenn er schreibt: »Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung. Er bringt sich gar nicht erst zu Worten – und bleibt gleichwohl nichts weniger als dunkel und unbestimmt. Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens. So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst. Das Fehlen einer wörtlichen Formulierung des im Ruf Gerufenen schiebt das Phänomen nicht in die Unbestimmtheit einer geheimnisvollen Stimme, sondern zeigt nur an, daß das Verstehen des ›Gerufenen‹ sich nicht an die Erwartung einer Mitteilung und dergleichen klammern darf«². Auf die von Ebeling gestellte Frage, »welchen Inhalt der Ruf des Gewissens hat«³, könnte man deshalb mit Heidegger antworten: »Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens«⁴. Die Bedeutung der Frage wie der Antwort ist durch die kursive Schreibweise bei beiden Autoren hervorgehoben.

Um inhaltliche Nähe wie aber auch Distanz bei Ebeling im Blick auf Heidegger aufzuzeigen, ist es notwendig, neben dem genannten Beitrag »Theologie und Philosophie« auf Ebelings Problematisierung »Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers«⁵ einzugehen. Dabei geht es uns hier darum, die Thematik soweit wie möglich auf das Gewissensverständnis zu konzentrieren, denn selbstverständlich ist Theologie und Philosophie bei Ebeling umfassender angelegt als die Begegnung mit Martin Heidegger und in ihr das Verständnis von Gewissen. Ebeling ordnet das Verhältnis von Theologie und Philosophie innerhalb seines theologischen Denkens in der Auseinandersetzung der Theologie mit den verschiedenen Weisen der Wirklichkeit. Gerade die Teilnahme an der wissenschaftstheoretischen Diskussion nötigt den Theologen von seinem Verständnis der Theologie Rechenschaft abzulegen. »Selbstver-

¹ Theologie und Philosophie. I. Problemstrukturen II. Historisch III. Dogmatisch, in: RGG 6³(1962) 782–830.

² M. Heidegger, Sein und Zeit. A.a.O. 273f., zit. bei Ebeling in: WG I 443.

³ WG I 442.

⁴ M. Heidegger, Sein und Zeit. A.a.O. 273.

⁵ WG II 92–98.

ständlich kann dabei die Berührung und Durchdringung mit zeitbedingten Weisen der Wirklichkeitserkenntnis nicht ausbleiben. Aber wie die Geschichte insbesondere des Verhältnisses von Theologie und Philosophie zeigt, kann der unmittelbare Anschluß an eine bestimmte Philosophie zwar anregen, wird sich jedoch ohne selbständiges Mit- und Weiterdenken theologisch stets verderblich auswirken. Historisch hat mich dies vor allem am Beispiel der Aristotelesrezeption beschäftigt, systematisch in der Auseinandersetzung mit so ungleichen zeitgenössischen Partnern wie Martin Heidegger und Hans Albert. Die scharfe Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie schließt allerdings ihre Begegnung in derselben Person nicht aus, setzt sie gerade voraus⁶. Die in dieser Aussage zum Ausdruck kommende Relativierung der Prägekraft Heideggers für das Denken Ebelings ist nicht zu übersehen. Zugleich wird damit das Verhältnis Theologie und Philosophie dem Primat der Theologie untergeordnet. Ebeling ist gegenüber einer Prägung seines Ansatzes durch Heidegger zurückhaltend und sieht ihn biographisch eher in der Vergangenheit.

Unter drei Gesichtspunkten soll in unserem Zusammenhang die Beziehung Ebelings zum philosophischen Denken von Martin Heidegger zur Sprache kommen:

- 1) Ebeling in Begegnung und Auseinandersetzung mit Heidegger
- 2) Aspekte zu Heideggers Gewissensverständnis
- 3) Ebelings Gewissensverständnis in der Sicht einiger Interpretationen

4.1 Ebeling in Begegnung und Auseinandersetzung mit Heidegger

Die sich verändernde Entwicklung in seiner Perspektive macht Ebeling deutlich, wenn er in seiner Problematisierung von 1961 von »Begegnung mit dem Denken M. Heideggers«⁷, 1985 dann von »der Auseinandersetzung ... mit Martin Heidegger«⁸ spricht. Diesem Akzentunterschied ist näher nachzugehen.

⁶ Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 75; vgl. auch seine Bemerkung im »Gespräch mit Gerhard Ebeling«, in: R. Mengus, Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer mit Eberhard Bethge, Gerhard Ebeling, Helmut Gollwitzer und Willem A. Visser't Hooft. München 1978. 66–82, hier 74: »Es ist natürlich immer sehr einfach, einen Menschen zu etikettieren: etwa als Heidegger-Schüler. Das trifft auf mich aber durchaus nicht zu. Gewiß habe ich schon in den Anfängen meines Studiums Heidegger gründlich gelesen ... Ich (habe) zu meinen Lehrern eher ein eklektisches Verhältnis.«

⁷ WG II 92 (Unterstreichung H. Sch.).

⁸ Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 75 (Unterstreichung H. Sch.).

4.1.1 Theologie und Philosophie – Dogmatisch

Nachdem Ebeling in seinem lexikalischen Beitrag »Theologie und Philosophie« die »Problemstrukturen« aufgezeigt und die historische Entwicklung dargestellt hat, resümiert er in dem von ihm »Dogmatisch« genannten Teil: »Das Verhältnis von Theologie und Philosophie, das nicht willkürlich zu bestimmen, sondern an geschichtlich gegebene Grundbedingungen gebunden ist, ist auf *Entscheidung* angelegt, ob letztlich in theologischer oder philosophischer Verantwortung gedacht und geredet wird«⁹. Auch bei der Kennzeichnung dieses Verhältnisses, das nicht ein für alle mal erledigt ist, kommt das »unterscheidende In-Beziehung-Setzen« zum Vorschein. »Der Ort der Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie ist radikal verantwortetes Denken«¹⁰. »Radikal verantwortetes Denken« – Ebeling weist sogleich darauf hin, daß damit die Zweckfreiheit philosophischen Denkens gemindert sein könnte, zumal der Gesichtspunkt »Verantwortung ... die Beziehung zum Ethischen, an dem der übliche Sinn von ›Verantwortung‹ orientiert ist«¹¹, mit zum Ausdruck bringt. Doch gegen dieses Verständnis muß der ursprüngliche Sinn der Verantwortung hervorgehoben werden: »Der Begriff des Verantwortens leitet dazu an, Theologie und Philosophie auf ihre *Verwurzelung im Menschsein* hin zu bedenken. Er führt an den Ursprung des Denkens in der Sprachlichkeit als dem Angesprochensein, das als Gefragtsein zum Fragen und Antworten zugleich nötigt. In diesem Brennpunkt treffen sich Gewissen und Vernunft«¹². Die Unterscheidung von Theologie und Philosophie, deren Ort für Ebeling das »radikal verantwortende Denken« ist, wird in der Unterscheidung von Gewissen und Vernunft sichtbar. »Die Verantwortung, zu der der Mensch als solcher herausgefordert ist, erfüllt sich nicht im Denken, sondern allein in dem Wortgeschehen, das der ihn im Gewissen treffenden Fraglichkeit gewachsen ist«¹³. Welche Bedeutung hat dann die Vernunft? Sie »ist zwar letztlich *eines Ursprungs* mit dem *Gewissen*, jedoch faktisch von der Distanz (nicht Beziehungslosigkeit) zum Gewissen bestimmt, wodurch überhaupt erst Gewissen als das Angegangensein des Menschen in seinem Selbstsein in Erscheinung tritt. Das der Vernunft verpflichtete Denken partizipiert an der Abstraktion vom wirklichen Menschsein, die die Vernunft vom Gewissen unterscheidet«¹⁴. Die Unterscheidung von Gewissen und Ver-

⁹ RGG 6 ³(1962) 819.

¹⁰ RGG 6 ³(1962) 820.

¹¹ RGG 6 ³(1962) 820.

¹² RGG 6 ³(1962) 821.

¹³ RGG 6 ³(1962) 822.

¹⁴ RGG 6 ³(1962) 822.

nunft wird noch in einer weiteren Gegenüberstellung sichtbar: »Theologie leitet sich nicht wie das Philosophieren unmittelbar aus dem Gefordertsein des Menschen zu verantwortendem Denken überhaupt her. Sie versteht sich darum auch nicht eigentlich als Explikation der Sprachlichkeit des Menschen und der Wirklichkeit im ganzen. Theologie unterscheidet sich von der Philosophie durch den λόγος, auf den sich Theologie beruft, als den letztlich zum λόγον διδόναι herausfordernden und ermächtigenden. Ist dieser λόγος für die Philosophie die die Vernunft angehende Sprachlichkeit, so ist er für die Theologie das das Gewissen angehende Wort Gottes«¹⁵. Der Theologie und damit dem Gewissen wird eine das Menschsein spezifizierende Sichtweise zuerkannt, während der Philosophie und damit der Vernunft eine allgemeine, abstrakte Sichtweise eignet. Bei der Theologie ist sie im Ursprungsgeschehen bzw. in der Perspektive Ebelings in der Verkündigung von Jesus Christus gegeben, während bei der Philosophie sie in der Sprachlichkeit des Menschen und dem damit gegebenen Herausgefördertsein gründet. Ebeling geht es nicht darum, ein Konkurrenzverhältnis von Theologie und Philosophie zu konstatieren, oder die Theologie aus dem »radikal verantwortendem Denken« zu entlassen, da diese sich auf eine »Offenbarungsautorität« stützt, während es die Philosophie mit der »Vernunftevidenz« zu tun hat. »Die in der Tat zur Sache der Theologie gehörende ›Autorität‹ ist nicht Ersatz für Evidenz, so wenig der Glaube Ersatz für Vernunft ist (für den Fall, daß es an dieser subjektiv mangelt, oder sofern sie objektiv auf ihre Grenzen stößt)«¹⁶.

Durch weitere Unterscheidungen wird dieses Verhältnis von Theologie und Philosophie von Ebeling gekennzeichnet, Unterscheidungen, die auch im Blick auf das Ethikverständnis von Bedeutung sind. Damit wird auch deutlicher, was unter Autorität und Evidenz in diesem Zusammenhang zu verstehen ist. Ebeling bedient sich dazu zuerst einer anderen Unterscheidung von »autonom« und »heteronom«¹⁷. »So wenig die Vernunft in der Weise willkürlicher Setzung ›autonom‹ ist, sondern ihre Autonomie die der Vernunft zukommende Sachtreue am Ort ihrer Zuständigkeit meint, so wenig ist der Glaube ›heteronom‹ als durch äußere Autorität erzwungenes sacrificium intellectus, obwohl er gerade im Unterschied zur Vernunft dem verbum externum ›hörig‹ ist«¹⁸.

Ebeling weist darauf hin, daß gerade die Unterscheidung von Autorität und Evidenz einem gängigen Sprachgebrauch, der nicht unproblematisch

¹⁵ RGG 6³(1962) 822.

¹⁶ RGG 6³(1962) 823.

¹⁷ Ebeling setzt die beiden Begriffe in Anführungszeichen.

¹⁸ RGG 6³(1962) 823.

ist, folgt. Die verschiedenen Unterscheidungen müssen das Bezugensein von Wort und Mensch zum Ausdruck bringen: »einerseits im *Horizont der Vernunft*, wo das Wort zur Sache des Menschen wird ...; andererseits im *Horizont des Gewissens*, wo der Mensch zur Sache des Wortes wird«¹⁹. Gerade in diesen Äußerungen kommt ein bei Ebeling immer wiederkehrendes Grundproblem zum Tragen, das uns bereits verschiedentlich begegnet ist. Welches Wort ist hier gemeint? Das menschliche Wort, das Wort Gottes selbst, das verkündigte Wort? Ebeling will sicher nahelegen, daß es im ersten Fall – das Aufnehmen des Wortes in die Vernunft²⁰ – primär um die den Menschen angehende Fraglichkeit seines Menschseins geht, andererseits um das Wort Gottes, daß den Menschen zur Entscheidung herausfordert, ob er dieses Wort als Wort zum Leben oder zum Tod annimmt²¹. Aber indem er es hier bei der Bezeichnung Wort beläßt, bleibt trotz weiterer Unterscheidungen im Verhältnis Theologie und Philosophie die Frage, ob das »unterscheidende In-Beziehung-Setzen« an diesem Punkt das Unterscheidende noch durchhalten kann. Ebeling will das Unterscheidende wie das Gemeinsame in der Balance halten. »Theologie gründet in der bestimmten, in der Hl. Schrift fixierten, auf den Namen Jesus konzentrierten, in der Verkündigung weitergegebenen Überlieferung der ἀκοὴ πιστέως ... Daß in diesem Sinn Gott und darum das Wort und darum der Glaube die Sache der Theologie ist, ist eins mit der Orientierung der Theologie an konkretem (und das meint zugleich konkret machendem) Wortgeschehen, was wiederum identisch ist mit der Ortung der Theologie im Horizont des Gewissens. Demgegenüber ist es für die Ortung der Philosophie im Horizont der Vernunft kennzeichnend, daß trotz Angewiesenseins auf Sprachüberlieferung hier keine konfessorische Orientierung an konkretem Wortgeschehen statthaben kann und darf, darum auch – 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«²². Der Kernpunkt, der für unsere weiteren Überlegungen im Blick zu halten ist, ist, daß die Philosophie »Gott«, »Glaube« und »Gewissen« »nur uneigentlich, weil im Horizont der Vernunft« zur Sprache bringt. Der für die

¹⁹ RGG 6 3(1962) 823.

²⁰ Der Akzent liegt »auf dem λόγον ἔχειν im Sinne von Denkvermögen ..., in dem der Mensch ›aufgeht‹« (Ebd. 823).

²¹ Der Akzent liegt hier »auf dem λόγον ἀκούειν ... im Sinne konkreten Wortgeschehens, in dem der Mensch zum Tode oder zum Leben getroffen wird« (Ebd.).

²² RGG 6 3(1962) 823f.

Theologie notwendige Gesichtspunkt, den Menschen in seinem Sündersein zu sehen, unterbleibt in der Philosophie.

Aber zugleich wird bei Ebeling die Zuordnung von Theologie und Philosophie sichtbar: »Die nicht ein für allemal auszuschließende Strittigkeit der Unterscheidung von Theologie und Philosophie beruht gerade auf dem, was ihre Begegnung ermöglicht: daß es nicht einfach um die Verschiedenheit von Glauben und Denken, von Gewissen und Vernunft geht, sondern um den Unterschied verantwortenden Denkens in der Verschiedenheit beider Horizonte«²³. Wenn es »um den Unterschied verantwortenden Denkens in der Verschiedenheit beider Horizonte geht«, dann verlagert sich die Unterscheidung von Theologie und Philosophie in die Theologie selbst hinein, wie in diesem Horizont Glauben und Denken, Gewissen und Vernunft zur Sprache kommen²⁴. Das Problem kann für Ebeling nicht dadurch gelöst werden, daß bei der Theologie die »Ergebnisse« vorgeschrieben seien. Das heilsgeschichtliche Geschehen Gottes in Jesus von Nazareth stellt an dieser Stelle für Ebeling keinen Reverenzpunkt für die Theologie dar, denn: »Die für die Theologie konstitutive Berufung auf die Hl. Schrift stellt nur dann die sachgemäße Rechenschaft dar, wenn damit nicht eine alles Fragen abschneidende Fraglosigkeit positivistisch statuiert wird, sondern dem Wesen des Textes folgend die hermeneutische Aufgabe wahrgenommen wird: als Herkunft und Zukunft des Textes das Wortgeschehen des Glaubens zu bedenken, das sich am Gewissen als die Macht des Fraglosen erweist«²⁵.

Auf die mit dieser Art des Umgangs mit der Schrift gegebene Problematik im Blick auf das Gewissen ist bereits hingewiesen worden²⁶. Ebeling geht es um die Hermeneutik des Wortgeschehens, die in Theologie wie in Philosophie durchzuführen ist, wobei es bei der Theologie um das »Wortgeschehen des Glaubens« geht.

Aus den weiteren Überlegungen Ebelings scheinen mir zwei Gesichtspunkte für unsere Thematik hervorzuheben zu sein:

1) Die für das Verhältnis von Theologie und Philosophie konstitutive Sprache der Metaphysik ist zerbrochen. Mit der Sprache der Metaphysik war eine bestimmte Idee von Zeitenthobenheit verbunden, die im Zuge

²³ RGG 6³(1962) 824.

²⁴ »Während von der Theologie her die Philosophie zu fragen ist, ob das Denken in dem Sinne verantwortend sein kann, daß dadurch der Mensch sich selbst in der Fraglichkeit seines Selbstseins verantwortet, ist von der Philosophie her die Theologie gefragt, ob nicht das Denken des Glaubens ein Widerspruch in sich ist. Mit dieser Frage steht das Verhältnis von Theologie und Philosophie als methodologisches Problem der Theologie selbst zur Entscheidung« (Ebd.).

²⁵ RGG 6³(1962) 824f.

²⁶ Vgl. I. 2. Kapitel 1.5 Schrift und Erfahrung.

eines geschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses ihre Geltung verloren hat. Eine »Sprache der Geschichtlichkeit« muß daher entwickelt werden, da das Problem der Metaphysik nicht durch Abkehr allein zu lösen ist. »Überwindung der Metaphysik« kann sich allenfalls durch den »Rückgang in ihren Grund« anbahnen, wäre dann aber nicht »Abschaffung«, sondern »Verwandlung«. So ist Besinnung auf sachgemäße Sprache der Geschichtlichkeit nicht unter Umgehung des ontologischen Problems möglich«²⁷.

In der gemeinsamen Arbeit am hermeneutischen Problem können Theologie und Philosophie das Problem der Sprache der Geschichtlichkeit in Angriff nehmen, weil eine Verständigung über diese Frage zugleich ein Beitrag zur Unterscheidung von Theologie und Philosophie ist.

2) Der Unterschied von Theologie und Philosophie muß theologisch verantwortet werden. »Grundbedingung für ein sachgemäßes Verständnis von Theologie und ihrer Unterscheidung von der Philosophie ist die Erfassung des *Evangeliums* und deswegen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium«²⁸. Diese Unterscheidung, die sich in Ebelings Theologie im Anschluß an Luther durchhält, spitzt Ebeling hier auf das Gewissen zu. »Denn inwiefern Theologie auf den Horizont des Gewissens bezogen ist, läßt sich nur von dem bestimmten Wortgeschehen des Evangeliums her sagen. Darum ist auch schon die dabei leitende Interpretation des Gewissens und seines Verhältnisses zur Vernunft vom Evangelium her bestimmt. Sie unterscheidet sich fundamental von der moralischen Gewissensinterpretation, die ihren Ort im Horizont der Vernunft selbst hat. Nur vom Evangelium her eröffnet sich auch eine Unterscheidung der Horizonte, die beides berücksichtigt: inwiefern Vernunft und Gewissen untrennbar zusammengehören und inwiefern sie aufs schärfste zu unterscheiden sind«²⁹. Gerade in dieser Beschreibung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, von Vernunft und Gewissen wird erneut die Ablehnung Ebelings gegen die von ihm so bezeichnete »moralische Gewissensinterpretation« deutlich. Das Gewissen wird somit zum Kern des richtigen Verhältnisses von Theologie und Philosophie und von Gesetz und Evangelium. »Während nun die Theologie gerade um des Evangeliums willen und vom Evangelium her das Gesetz als Gesetz zur Sprache bringt, ist Philosophie als nicht vom Evangelium bestimmte Interpretation des Gesetzes in der Gefahr, das Gesetz zum Evangelium zu machen. Hier ... liegt der theologische Grund des Konflikts zwischen Vernunft und Glaube als eines Streites um das Gewissen des Menschen,

²⁷ RGG 6³(1962) 826 mit Hinweis auf M. Heidegger.

²⁸ RGG 6³(1962) 827.

²⁹ RGG 6³(1962) 828.

der vom verantwortenden Denken als Streit zwischen Philosophie und Theologie um die wahre Definition des Menschen ausgetragen wird«³⁰. Der uns besonders interessierenden Frage, welche Bedeutung Heidegger für Ebelings Gewissensverständnis hat, werden wir im folgenden weiter nachgehen. Der Artikel »Theologie und Philosophie« hat dazu das Gerüst bereitgestellt. Wenn Ebeling bei dieser Unterscheidung auf die »wahre Definition des Menschen« hinweist und hierbei dem Gewissen eine Schlüsselfunktion zuweist, dann korrespondiert dies mit seinen Überlegungen in seinem ersten Gewissensaufsatz: »Der Mensch ist ein Gewissensphänomen ... Er ist letztlich Gewissen und geht letztlich das Gewissen an«³¹.

4.1.2 Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers³²

Ebeling hat, wie er berichtet³³, im WS 1960/1961 ein Seminar gehalten mit dem Thema »Die Philosophie M. Heideggers und die Theologie«. An den beiden letzten Sitzungen nahm Heidegger teil. Als Grundlage des Gesprächs diente Luthers Text »Disputatio de homine« von 1536, den später Ebeling in ausführlicher Kommentierung veröffentlichte³⁴. Zum Gespräch selbst hatte Ebeling eine Problematisierung erarbeitet, in der er seine Überlegungen zu Theologie und Philosophie noch einmal kurz zusammenfaßte, um sie dann im Blick auf Heidegger zu präzisieren. Die Grundaussage des Denkens Heideggers charakterisiert Ebeling so: »Das Denken des Seins denkt das Ungefragte in der Geschichte der Metaphysik und leitet damit hin zur ›Überwindung‹ der Metaphysik. Als radikales Umdenken gegenüber dem metaphysisch bestimmten Denken tritt das Denken des Seins der gesamten Geschichte der Philosophie gegenüber und macht seine eigene vorgängige Einordnung als ›Philosophie‹ fraglich«³⁵. Ebeling sieht in der »Überwindung der Metaphysik«, die auch die Seinsvergessenheit dieser Philosophie miteinschließt, eine neue Situation für die Theologie. Allerdings liegt im »Denken des Seins« nicht die Überwindung des Problems Theologie und Philosophie, sondern dieses »Denken des Seins« »stellt vielmehr die Theologie in Frage als selbst dem metaphysischen Denken verfallen und darum am ›Töten Gottes‹ schul-

³⁰ RGG 6 3(1962) 828 mit Hinweis auf Luther.

³¹ WG I 434.

³² WG II 92–98.

³³ WG II 92. Anm. 1.

³⁴ LuSt II/1–3.

³⁵ WG II 94f.

dig«. Es bleibt dahingestellt, »ob Theologie nicht wesentlich dem metaphysischen Denken verhaftet ist«³⁶. Auch wenn die Philosophie die Gottesfrage nicht einfach der Theologie überlassen kann, so bleibt die Theologie »auch durch das Denken des Seins vor die Frage gestellt, in welchem Sinne und mit welchem Recht sie philosophischer ›Theologie‹ als theologische ›Theologie‹ entgegentritt«³⁷. Ebeling erläutert nicht näher, warum die Philosophie die Gottesfrage nicht der christlichen Theologie überlassen kann. Von daher lässt sich nicht ganz der Eindruck vermeiden, daß Ebeling an dieser Stelle den Gegensatz von philosophischer und theologischer Theologie so darstellt, um an ihm das lutherische Grundthema von Gesetz und Evangelium zu exemplifizieren. »Dieses Denken (das Denken des Seins) ist, weil nicht Wort des Glaubens, nicht Evangelium, sondern Interpretation des Gesetzes«³⁸. Diese Interpretation des Gesetzes steht zum Glauben in zweifacher Beziehung: »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«³⁹.

In dieser Aussage, in der das »unterscheidende In-Beziehung-Setzen« (P. Knauer) wieder zum Ausdruck kommt, wird aber zugleich das Problem der Begegnung Ebelings mit Heidegger sichtbar. Ebeling weist Heidegger in seinem Denken in der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium einen Platz zu, nämlich innerhalb der Interpretation des Gesetzes. Dort wird das zur Sprache gebracht, »was den Menschen als Menschen ... angeht«. Trotz des Widerspruchs der Denkweise Heideggers zum Glauben im Sinne der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist sie für den Glaubenden wichtig, weil sich in ihr »die Erfahrungsmacht gegenwärtiger Gesetzesauslegung in Gestalt denkender und dichtender Zeitansage«⁴⁰ zum Ausdruck kommt. Besonders wichtig für die Theologie ist, »daß sein (Heideggers) Denken als Fragen nach der ›Überwindung‹ von Metaphysik erregend an die Wurzel des abendländischen Geistes röhrt und damit an das Problem, das heute in bedrängender Weise an der Zeit ist«⁴¹. Dieser Aufgabe – der Überwindung der

³⁶ WG II 95.

³⁷ WG II 95.

³⁸ WG II 95.

³⁹ WG II 95f.

⁴⁰ WG II 96.

⁴¹ WG II 96.

Metaphysik⁴² – hat sich die Theologie seit Luther gegenüber gesehen, »so unzureichend und darum noch ›metaphysisch‹ auch alle bisherigen Versuche sein mögen, dieser Wegweisung der Reformation als einer Wegweisung gerade zum genuin Biblischen, also zum ›Wesen‹ des Glaubens zu folgen«⁴³. Ebeling sieht in der Begegnung mit Heidegger also nicht nur die Möglichkeit, eine gegenwärtige Zeitansage zu machen, sondern ein Anliegen, das bereits Luther hatte, die Überwindung der Metaphysik, aufzunehmen und durchzuführen. »Die Begegnung mit Heideggers Denken gibt der Theologie vor allem dies zu denken, wie aus dem weitgehenden Einverständnis heraus gerade das zu verantworten ist, was das Seinsdenken nicht sagen kann und wodurch darum auch das, worin das Einverständnis besteht, unter ein anderes Vorzeichen kommt«⁴⁴. Ebeling sieht ein weitgehendes Einverständnis von Heideggers Denken und der Theologie. Dieses ist auch in der Grundorientierung von Geschichte und Sprache begründet. Zugleich wird aber auch die Differenz sichtbar, die Ebeling an vier Punkten verdeutlicht.

1) Welcher Platz kommt dem durch die neuzeitliche Wissenschaft gegebenen vorstellenden Denken zu? Damit verbunden ist die Frage, »ob Theologie nicht also mit Recht das Reden vom Glauben in den Bereich des Diskutierbaren bringt. Weiter wäre zu fragen, ob nicht gerade bei Überwindung des vorstellenden Denkens die Freiheit zu rechtem Gebrauch solcher Sprache eröffnet wird, die – wie die Sprache der Glaubensüberlieferung – scheinbar vorstellend gedacht, im vorstellenden Denken aber gerade mißbraucht wird«⁴⁵. Mit dieser Wendung »scheinbar vorstellend gedacht, im vorstellenden Denken aber gerade mißbraucht« kommt bei Ebeling ein durchgehender Gedanke zum Tragen. Die tiefe Skepsis, die Ebeling gegenüber einer inhaltlichen Bestimmung des Moralischen, einer Konkretisierung dessen, was unter Gewissen zu verstehen ist, zieht sich wie ein roter Faden durch seine Überlegungen.

2) Als zweites fragt Ebeling, wie nach der Ablösung des metaphysischen Sprachverständnisses »der konkrete Ort der Sprache, die Mitmenschlichkeit, erhellt wird und worin die eigentliche Notwendigkeit und damit die wahre Macht des Wortes als des das Gewissen angehenden Wortes besteht. Theologie weiß sich verantwortlich für die rechte Wahrnehmung des Wortgeschehens in Gesetz und Evangelium«⁴⁶. Diese »rechte Wahr-

⁴² Die Schreibweise bei Ebeling von Überwindung der Metaphysik scheint so zu sein, daß er, wenn er auf Heidegger rekurriert, von »Überwindung« (jeweils in Anführungszeichen) der Metaphysik spricht.

⁴³ WG II 96.

⁴⁴ WG II 96.

⁴⁵ WG II 97.

⁴⁶ WG II 97.

nehmung des Wortgeschehens in Gesetz und Evangelium« erweist sich bei Ebeling als zentraler Gesichtspunkt, wie bereits dargestellt⁴⁷. Er erhält auch in der Begegnung mit Heidegger eine Schlüsselfunktion.

3) Die dritte Anfrage Ebelings enthält eine deutliche Kritik, wenn er fragt, »ob nicht die Abschließung des Denkens gegen das Glauben und die Erwartung, daß Gott dem Denken verheißen sein könnte, samt der Rede vom ›Geviert‹ in der Metaphysik festhält und so von dem göttlichen Gott, weil dem Deus humanus, fernhält«. Wie ist also der Bezug zu Jesus »als dem Zeugen des Glaubens«⁴⁸ zu sehen?

4) Als letztes Problem weist Ebeling auf die Differenz von Sein und Seiendem hin und stellt fest: »Es wäre ein Rückfall in metaphysisches Denken, die ontologische Differenz theologisch zu deuten. Wenn dagegen als theologische Differenz die von Gott und Geschöpf behauptet wird, so ist diese gegen Verwechslung mit der metaphysischen Differenz der zwei Welten nur dann geschützt, wenn sie konkret verstanden wird als die im Wortgeschehen sich ereignende Differenz von homo peccator und Deus iustificans«⁴⁹.

Mit diesen vier Anfragen hat Ebeling für ihn elementare theologische Gesichtspunkte benannt: die Hermeneutik des Glaubens, das im Gewissen angehende Wort in der rechten Wahrnehmung von Gesetz und Evangelium, Jesus als Zeuge des Glaubens und der Mensch als homo peccator im Blick auf den Deus iustificans.

Bei aller moderaten Form kann doch die inhaltliche Schärfe der Anfragen nicht übersehen werden. Ebeling berichtet unmittelbar nichts von dem Gespräch.

Aber aus seiner Einlassung in seinem Beitrag »Gewißheit und Zweifel«⁵⁰ wird die sich wandelnde Einstellung deutlich, die ihn erst von Begegnung, nun aber von Auseinandersetzung mit Heidegger reden lässt. Ebeling stellt auch hier fest, daß sich Heidegger »bei seiner kritischen Destruktion der abendländischen Metaphysik bis zu einem gewissen Grade auf Luther berufen« konnte. »Dies änderte sich jedoch mit seiner Hinwendung zu Nietzsche. Luther und die Reformation erscheinen nun überraschend als Wegbereiter neuzeitlicher Metaphysik, die in Descartes ihren Anfangs- und in Nietzsche ihren Vollendungspunkt hat. Und zwar sieht Heidegger eben in dem, was als Herzstück der Reformation der Moderne doch gerade am fremdesten scheint, nämlich dem Verständnis von Rechtfertigung und Heilsgewißheit, die Brücke zu Descartes« Ver-

⁴⁷ Vgl. I. 2. Kapitel 2. Gesetz und Evangelium.

⁴⁸ WG II 97.

⁴⁹ WG II 97f.

⁵⁰ WG II 138–183; vgl. dazu I. 2. Kapitel 2.4 Exkurs: Gewißheit des Gewissens.

ständnis der Wahrheit als Gewißheit und Nietzsches Verständnis der Wahrheit als Gerechtigkeit im Sinne des Willens zur Macht«⁵¹. Ebeling belegt diese Aussage mit verschiedenen Zitaten Heideggers und mit Hinweis auf die Arbeit von Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*⁵². Es ist verständlich, daß dort, wo das »Herzstück der Reformation« tangiert ist und in der Sichtweise Ebelings falsch charakterisiert wird, eine Grenze im gegenseitigen Austausch markiert ist. An anderer Stelle im selben Aufsatz bemerkt er: »Es fällt schwer, das reformatorische Rechtfertigungs- und Gewißheitsverständnis in M. Heideggers ... angeführter Charakterisierung wiederzuerkennen«⁵³.

Da aber gerade Heideggers Gewissensverständnis immer wieder als für Ebeling maßgebend angegeben wird, ist es angezeigt, kurz auf Heidegger einzugehen und einige Interpretationen dieses Verständnisses aufzuzeigen. Dabei interessiert uns vor allem, welches oder welche Momente bei Heidegger für Ebelings Gewissensverständnis, wie wir es bisher gesehen haben, wichtig sein könnten.

4.2 Aspekte zu Heideggers Gewissensverständnis

In ihrem Buch »Person und Gewissen«⁵⁴ hat Annette Schavan das zugrundeliegende anthropologische Verständnis Heideggers so charakterisiert: »Danach zeichnet sich der Mensch von allen übrigen Seienden dadurch aus, daß er sich selbst Aufgabe ist. Sein spezifisches Sein – Heidegger nennt es *Dasein* – ist nicht einfach, sondern muß vom Menschen verwirklicht werden. Dies geschieht durch die Wahl der existenziellen Möglichkeit, es selbst zu sein«⁵⁵. In dieses anthropologische Konzept ist das Gewissen eingebettet, wobei gleich festgestellt werden kann, was eine erste, aber zentrale Übereinstimmung mit Ebeling darstellt. »Während der Ausdruck ›Gewissen‹ bislang ganz eindeutig in ethischem Kontext gesehen wurde, steht er in der Existenzphilosophie in einem weiteren, ontologischen Rahmen. Heidegger selbst weist ja immer wieder darauf hin, daß seine eigene Gewissenskonzeption nur insofern etwas mit den ›vulgären‹ Gewissensauslegungen zu tun habe, als sie diesen das Funda-

⁵¹ WG II 145f.

⁵² O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1963; zweite, um ein Nachwort erweiterte Auflage 1983.

⁵³ WG II 172. Anm. 108. Ebeling verweist auf entgegenstehende Lutherzitate mit der einleitenden Bemerkung: »zu allem Überfluß vgl.«.

⁵⁴ A. Schavan, *Person und Gewissen. Studien zu Voraussetzungen, Notwendigkeiten und Erfordernissen heutiger Gewissensbildung*. Frankfurt 1980.

⁵⁵ Ebd. 179.

ment liefere«⁵⁶. Gleichsam bekämpfend mit den Worten Heideggers: Seine »Analyse stellt das Gewissen in die thematische Vorlage einer rein existenzialen Untersuchung mit fundamental-ontologischer Absicht«⁵⁷. Dies impliziert u.a. auch eine Distanz zu einer theologischen Deutung des Gewissens⁵⁸.

Wie sieht nun diese »rein existenziale Untersuchung mit fundamental-ontologischer Absicht« aus? Dabei konzentrieren wir uns auf den Gedankengang, soweit er uns im Blick auf Ebeling notwendig erscheint, insbesondere aufgrund seines zentralen Heideggerzitats: »Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens«⁵⁹.

Für Heidegger erweist sich das Gewissen als Phänomen des Daseins. »Als Phänomen des Daseins (ist es) keine vorkommende und zuweilen vorhandene Tatsache. Es ‚ist‘ nur in der Seinsart des Daseins und bekundet sich als Faktum je nur mit und in der faktischen Existenz«⁶⁰.

Es ist also keineswegs eine Instanz oder ein Organ im Menschen, sondern es gibt »etwas« zu verstehen, es erschließt«⁶¹. Dieses Verstehen und Erschließen des Daseins wird vernommen im Gewissen als Ruf. »Der Ruf trifft das Dasein in diesem alltäglich-durchschnittlich besorgenden

⁵⁶ H.-J. Werner, Das Gewissen im Spiegel der philosophischen Literatur von 1945–1976, in: PhJb 90 (1983) 168–184, hier 173. Vgl. L. Bussmann, Der Gewissensbegriff bei Martin Heidegger und Karl Jaspers. Diss. phil. Würzburg 1951.

⁵⁷ M. Heidegger, Sein und Zeit. A.a.O. 268.

⁵⁸ Zum Verhältnis Heideggers zur Theologie, vgl.: K. Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: O. Pöggeler, Hrsg., Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Köln–Berlin 1969. 140–147; A. Gethmann-Siefert, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers. Freiburg–München 1975; A. Gethmann-Siefert, Heidegger, in: TRE 14 (1986) 562–574; M. Jung, Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers, in: ThPh 61 (1986) 404–413; R. Schaeffler, Heidegger und die Theologie, in: A. Gethmann-Siefert u. O. Pöggeler, Hrsg., Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt 1988. 286–309.

⁵⁹ M. Heidegger, Sein und Zeit. A.a.O. 273; zu Heideggers Gewissensverständnis neben den genannten Beiträgen, z.T. kritisch sich mit ihm auseinandersetzend: H. Kuhn, Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Geistes. Tübingen 1954, bes. 87ff; J. Kreiml, Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von ‚Sein und Zeit‘ mit dem Brief über den Humanismus. Regensburg 1987, bes. 42ff; C. Holzapfel, Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen. Frankfurt u.a. 1987; G. Condrau/F. Böckle, Schuld und Sünde, in: CGG 12 (1981) 91–135; G. Condrau, Angst und Schuld im Blick auf das Gewissen, in: Lebendige Katechese 7 (1985) 134–141; C.F. Gethmann, Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit, in: A. Gethmann-Siefert u. O. Pöggeler, Hrsg., Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt 1988. 140–176, bes. 160ff.

⁶⁰ M. Heidegger, Sein und Zeit. A.a.O. 269.

⁶¹ Ebd.

Sich-immer-schon-verstehen. Das Man-selbst des besorgenden Mitseins mit Anderen wird vom Ruf getroffen«⁶². Der Ruf des Gewissens unterbricht also die Verlorenheit des Dasein an das Man. »Im Anruf wird das Selbst vom Man entledigt, es kann sich dahinter nicht mehr verstecken, sondern wird zu sich selbst gebracht«⁶³. Dabei ruft das Gewissen dem Angerufenen nichts zu im Sinne der Auskunft über irgendwelche Ereignisse. »Dem angerufenen Selbst wird ›nichts‹ zu-gerufen, sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen«⁶⁴. Damit ist die Aussage vorbereitet, die von Ebeling in seinem Gewissensaufsatz übernommen worden ist: »Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung. Er bringt sich gar nicht erst zu Worten – und bleibt gleichwohl nichts weniger als dunkel und unbestimmt. Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens. So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst. Das Fehlen einer wörtlichen Formulierung des im Ruf Gerufenen schiebt das Phänomen nicht in die Unbestimmtheit einer geheimnisvollen Stimme, sondern zeigt nur an, daß das Verstehen des ›Gerufenen‹ sich nicht an die Erwartung einer Mitteilung und dergleichen klammern darf«⁶⁵.

Obwohl das Gewissen im Modus des Schweigens redet, bleibt der Ruf des Gewissens eindeutig. Die Schwierigkeiten, den Ruf des Gewissens zu vernehmen, entstehen »erst aus der Art, wie der Ruf gehört wird – dadurch, daß er statt eigentlich verstanden zu werden, vom Man-selbst in ein verhandelndes Selbstgespräch gezogen und in seiner Erschließungstendenz verkehrt wird«⁶⁶. Dieses »verhandelnde Selbstgespräch«, das für Heidegger in den Rahmen des »vulgären« Gewissensverständnisses gehört, gilt es auszuklammern. Für Heidegger ist zentral: »Der Ruf, als welchen wir das Gewissen kennzeichnen, ist Anruf des Man-selbst in seinem Selbst; als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen und damit ein Vorrufen des Daseins in seine Möglichkeiten«⁶⁷.

Heidegger wendet sich auch der anderen Seite zu: nicht nur, wer der Angerufene, sondern wer der Rufer ist.

Auch hier konstatiert Heidegger, daß der Rufer ausgesprochen unbestimmt sei. »Die eigentliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Rufers ist nicht nichts, sondern eine positive Auszeichnung. Sie bekundet, daß der Rufer einzig aufgeht im Aufrufen zu ..., daß er nur als

⁶² Ebd. 272.

⁶³ A. Schavan, Person und Gewissen. A.a.O. 181.

⁶⁴ M. Heidegger, Sein und Zeit. A.a.O. 273

⁶⁵ Ebd. 273f.

⁶⁶ Ebd. 274.

⁶⁷ Ebd.

solcher gehört und ferner nicht beschwatzt sein will«⁶⁸. »Verhandelndes Selbstgespräch«, »nicht beschwatzt sein«, die mit negativen Akzent versehenen Bemerkungen Heideggers sollen die Folie verdeutlichen, auf der sein Anliegen sichtbar wird, eine Inhaltlichkeit des Gewissensrufes abzuwehren. Ihm ist wichtig: »Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst«. Aber auch diese Auskunft genügt Heidegger ontologisch nicht. »Ist denn das Dasein als angerufenes nicht anders ›da‹ denn als rufendes? Fungiert etwa als Rufer das eigenste Selbstseinkönnen?« Der Ruf kann nicht geplant und vollzogen werden. »›Es‹ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich«⁶⁹.

Carl Friedrich Gethmann sieht in dieser Analyse des Gewissens-Rufes bei Heidegger die begriffliche Unterscheidung »zwischen dem Menschen als Autor (nicht-autonomistisch verstanden) und als Adressat des Rufes ... In diesem responsorischen Verhältnis zwischen den Momenten der Subjektivität wurzelt nun nach Heidegger die ›Moralität‹, d.h. die dem Handeln immanente Verpflichtung auf den Anruf des Menschen«⁷⁰. Daß das Wort Moralität hier nicht ohne weiteres verständlich ist, markiert Gethmann mit dem Hinweis, »daß Heidegger mit diesem Verhältnis zwischen dem rufenden und dem angerufenen Menschen keine Beschreibung tatsächlich erfahrbarer, zum Beispiel psychischer Phänomene beansprucht, sondern daß es sich hier um eine Rekonstruktion von Elementen einer Erfahrung handelt, die ›real‹ nur als eine erlebt wird«⁷¹. Gethmann ist sich bewußt, daß die Kennzeichnung der Moralität für Heidegger als »die dem Handeln immanente Verpflichtung auf den Anruf des Menschen« keineswegs umfassend ist. Nach dem Eingehen auf das Schuldverständnis bei Heidegger, die dieser unter der Überschrift »Anrufverstehen und Schuld«⁷² erörtert, kommt er noch zu einer weiteren Präzisierung: »Moralität ist ein spezifisches Phänomen für ein Wesen, dem seine Handlungen als Grund zurechenbar sind, das aber andererseits nicht Grund seiner selbst ist. Insoweit ist die Deduktion der Moralität aus der Schuld und dieser aus der fundamentalen Doppelstruktur der Subjektivität als gelungen zu betrachten«⁷³.

⁶⁸ Ebd. 275.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ C.F. Gethmann, Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit. A.a.O. 162f.

⁷¹ Ebd. 162.

⁷² M. Heidegger, Sein und Zeit. A.a.O. 280ff.

⁷³ C.F. Gethmann, Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit. A.a.O. 164f.

Für unseren Zusammenhang ist dabei zu beachten, daß Ebeling in seinem Gewissensaufsatzz von 1960 von Heidegger zwar den Anrufcharakter des Gewissens, nicht aber dessen Bezug zur Schuld von Heidegger aufnimmt. Insofern kommt Ebeling an dieser Stelle auch nicht zu einem vertieften Moralitätsverständnis, was auch seiner Intention widersprechen würde, die mit Heidegger wiederum gemeinsam hat, eine »vulgäre« (Heidegger) bzw. »landläufige« (Ebeling) Gewissensauslegung abzulehnen.

Die Charakterisierung, die Hans-Joachim Werner für Heidegger gibt, könnte sich daher Ebeling besonders im zweiten Teil zueigen machen: »Heidegger selbst weist ja immer wieder darauf hin, daß seine eigene Gewissenskonzeption nur insofern etwas mit den ›vulgären‹ Gewissensauslegungen zu tun habe, als sie diesem das Fundament liefere. Im übrigen lehnt er ebenso wie Jaspers und Sartre eine auch nur temporäre Bindung des Gewissens an bestimmte inhaltliche Normen und damit den ethischen Interpretationsrahmen ab«⁷⁴.

Es bedurfte einer eigenen Reflexion, der im Rahmen dieser Untersuchung nicht näher nachgegangen werden kann, ob und welches Ethikverständnis bei Heidegger vorliegt. Aus der neueren Diskussion scheinen mir dabei folgende Hinweise von Bedeutung: »Eine Ethik als normative praktische Wissenschaft ist also mit Heidegger nicht möglich«⁷⁵. Dieser negativen Trennungslinie korrespondiert bei Josef Kreiml die Überlegung im Anschluß an »Sein und Zeit«, eine »Ethik der Entschlossenheit« zu entwerfen⁷⁶. »Man kann im Anschluß an Sein und Zeit eine Ethik konzipieren, wenn man den Mut aufbringt, den Wahrheitsbezug auf eigene Verantwortung einzuführen«⁷⁷.

In pädagogischer Absicht sieht Schavan folgende Perspektiven von Heideggers Gewissensverständnis: »In unserem dargelegten Verständnis menschlicher Entwicklung als einen Prozeß der Personalisation würde die Entfaltung des Gewissens hiernach die Bewußtwerdung der notwendigen Wahl einer Seinsform und eine damit verbundene Begrenztheit in Bezug auf andere Seinsformen beinhalten«⁷⁸.

Wiederum über die Gewissensinterpretation in Sein und Zeit hinausgehend, kommt Jean-Pierre Wils in seiner Studie »Sittlichkeit und Subjekti-

⁷⁴ H.-J. Werner, Das Gewissen im Spiegel philosophischer Literatur von 1945–1976. A.a.O. 173.

⁷⁵ J. Kreiml, Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. A.a.O. 165.

⁷⁶ Allerdings will Kreiml damit nicht diejenigen rehabilitieren, die »ethische Untertöne« in Sein und Zeit heraushören. Vgl. auch C.F. Gehtmann, Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit. A.a.O. 165–169.

⁷⁷ J. Kreiml, Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. A.a.O. 166.

⁷⁸ A. Schavan, Person und Gewissen. A.a.O. 188f.

vität« unter dem Abschnitt »Heidegger und die Ethik« zu dem Ergebnis: »Das volle (nicht aber adäquate) Verstehen, das Heidegger in der Erschlossenheit erblickt und in der Spätphilosophie prinzipiell nicht geleugnet hat, führt mit hermeneutischer Folgerichtigkeit in eine Handlungsethik, welche eigentlich (!) im Sinne einer Rekonstruktion ihrer Bedingungen der Kritik nicht bedarf. Es führt zu einer Haltungsethik, die als seinsgeschichtliche Konsequenz des Verstehens zwar angesprochen, nicht weiter aber begründet werden kann: die Frage nach dem Grund stellt hier den Fragenden außerhalb ihrer«⁷⁹.

Von der Ablehnung einer normativen Ethik über den »Prozeß der Personalisation« bis hin zu einer Haltungsethik kommen die unterschiedlichen Betrachtungsweisen doch zu sich ergänzenden, jedenfalls nicht ausschließenden Folgerungen.

Es zeigt den Berührungs-, aber auch den Differenzpunkt zu Ebeling deutlich. Der Berührungsypunkt liegt in der Abgrenzung gegenüber einem ethisch-normativen Verständnis des Gewissens. Ihn sieht Ebeling bei Heidegger besonders in der Art und Weise des Rufcharakters des Gewissens begründet. Der Differenzpunkt liegt, wie schon im ersten Abschnitt deutlich, im veränderten theologisch-anthropologischen Bezugsrahmen. Hier ist Ebeling ganz von Luther geprägt. Dies deutet sich in seinem ersten Gewissensaufsatzz an. Er übernimmt dort nicht den Gedanken Heideggers: »Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. ›Es‹ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich«⁸⁰. Gleichsam als Gegenthese kann man die Äußerung Ebelings lesen: »(Das Gewissen) ruft nach dem Menschen. Aber indem es nach dem Menschen ruft, ruft es eigentlich nach Gott als dem, der allein den Menschen, d.h. das Gewissen selbst wahr machen und frei machen kann, weil Gott allein den Menschen als Menschen identifizieren, ihn mit ihm selbst einig machen kann, indem er, Gott, ihn, den Menschen, mit Gott versöhnt«⁸¹.

Wie zentral dieser theologisch-anthropologische Bezugsrahmen für Ebeling ist, wird auch in seiner Auseinandersetzung mit Hans Alberts »Traktat über kritische Vernunft« deutlich⁸². Dort unterscheidet er zwi-

⁷⁹ J.-P. Wils, Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher. Freiburg 1987. 38.

⁸⁰ M. Heidegger, Sein und Zeit. A.a.O. 275.

⁸¹ WG I 445.

⁸² G. Ebeling, Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts »Traktat über kritische Ver-

schen der »Wissensgewißheit« und der »Gewissensgewißheit«. Er verweist auf seinen Beitrag »Gewißheit und Zweifel«⁸³. Gegenüber dem kritischen Rationalismus weist er darauf hin, daß diese Unterscheidung an der Verschiedenheit von Fragen orientiert ist, »die einerseits die Ratio und andererseits das Gewissen des Menschen (oder zur Korrektur eines trivialisierten Gewissensverständnisses: sein Personsein, sein Herz) angehen«⁸⁴. Auch hier geht es ihm darum, die »echte Gewißheit«, die aus dem Glauben entspringt, einzubringen, die dazu freimacht, »einer – soweit sinnvoll – permanenten Ungewißheit standzuhalten«⁸⁵. Ebeling will die theologische Komponente gegenüber dem Kritischen Rationalismus betonen. Wie schon erwähnt, haben wir nur einige Aspekte zu Heideggers Gewissensverständnis benannt, die uns im Blick auf Ebeling wichtig schienen. Keineswegs ist Heideggers Gewissensverständnis in »Sein und Zeit« auf den Rufcharakter des Gewissens eingegrenzt. Im nächsten Abschnitt wollen wir uns mit einigen Arbeiten näher befassen, die sich mit dem Gewissensverständnis Ebelings besonders in seiner Beziehung zu Heidegger beschäftigen.

4.3 Ebelings Gewissensverständnis in der Sicht einiger Interpretationen

Als erster Beitrag soll die Arbeit von Rüdiger Lorenz⁸⁶ zur Sprache kommen, mit der sich Reinhold Mokrosch zwar kritisch auseinandersetzt⁸⁷, die gleichwohl für seine eigenen Überlegungen wichtig geworden ist. Weiterhin muß der Beitrag von John C. Staten⁸⁸ beachtet werden.

nunft«. Tübingen 1973; vgl. dazu: W.-D. Just, Ebeling contra Albert – Albert contra Ebeling. Bemerkungen zu einer verunglückten und dennoch wichtigen Debatte, in: ZEE 18 (1974) 321–340; P. Suchla, Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling. Frankfurt u.a. 1982.

⁸³ WG II 138–183, siehe dazu I. 2. Kapitel. 2.4 Exkurs: Gewißheit des Gewissens.

⁸⁴ G. Ebeling, Kritischer Rationalismus? A.a.O. 113.

⁸⁵ Ebd.; vgl. auch: G. Ebeling, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: ZThK 67 (1970) 479–524; »In allen Varianten geht es um das Gewißheitsproblem, das die christliche Theologie in der Neuzeit überfallen hat. Es ist deshalb so erregend, weil es einerseits den Kern des christlichen Glaubens selbst betrifft – denn der Glaube ist Gewißheit, – andererseits das Problem der Neuzeit darstellt: In ihr ist die Frage nach Gewißheit ungemein virulent geworden. Sie hat dabei einen tiefgreifenden Gestaltwandel erfahren und scheint schließlich überhaupt obsolet zu werden« (507).

⁸⁶ R. Lorenz, Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. Martin Luther und die Grenzen hermeneutischer Theologie bei Gerhard Ebeling. Gütersloh 1973.

⁸⁷ Siehe seine Rezension in: ZKG 85 (1974) 430–433.

⁸⁸ John C. Staten, Conscience and the Reality of God. An Essay of the Experiential Foundations of Religious Knowledge. Berlin u.a. 1988, mit einem Vorwort von Paul Ricoeur.

Eine Einordnung der Beziehung Heidegger–Ebeling erlauben uns die Hinweise von Alfred Jäger⁸⁹, die auch Otto Pöggeler in seinem Beitrag für die Festschrift zum 70. Geburtstag von Gerhard Ebeling aufnimmt⁹⁰.

4.3.1 Heideggers Hermeneutik bei Ebeling

a) Mit der Überschrift »Die Verkürzung der hermeneutischen Einsicht des Denkens Heideggers bei Gerhard Ebeling, gezeigt am Gewissensbegriff«⁹¹ ist die Grundthese von Lorenz im Blick auf unser Thema zum Ausdruck gebracht. Dabei ist es wichtig, auf die Weichenstellung von Lorenz zu achten: »Ebelings These von der Theologie als Hermeneutik hat also zwei Wurzeln: einmal die Theologie Martin Luthers, zum anderen das Denken Martin Heideggers in seinem hermeneutischen Aspekt, wie ihn z.B. Hans-Georg Gadamer in seinem Buch ›Wahrheit und Methode‹ herausgearbeitet hat. Eine Prüfung dieser These muß also gleichzeitig die Meinung Ebelings ernst nehmen, daß Luthers hermeneutische Intention dem Begriff von Hermeneutik entspricht, wie er sich als Konsequenz des Heideggerschen Denkens herausstellt«⁹². Zur Stützung seiner These verweist Lorenz auf Ebelings Aufsatz »Die Anfänge von Luthers Hermeneutik«⁹³. Aber gerade in der von Lorenz angeführten Anmerkung Ebelings vermeint man nicht diesen Bedeutungsgehalt, den Lorenz herausliest, zu sehen. Ebeling schreibt im Blick auf »Die Anfänge von Luthers Hermeneutik«: »1. Wenn ich mich bei der Interpretation z.T. moderner Terminologie bediene, so geschieht das darum, weil ich keine Begrifflichkeit weiß, mit der man prägnanter die sich aus dem Text aufdrängenden Sachverhalte formulieren könnte. Wer den Verdacht hat, daß hier Luther nach einem bestimmten Zeitgeschmack zurechtfrisiert wird, den bitte ich nur, diesen Vorwurf nicht in dieser allgemeinen Form zu erheben, sondern ihn aus eingehender Beschäftigung mit der 1. Ps. Vorl. im einzelnen zu begründen. 2. Ich muß dringend warnen vor der Meinung, als sollte im folgenden Luthers Theologie schlechthin charakterisiert werden«⁹⁴.

⁸⁹ A. Jäger, Gott. Nochmals Martin Heidegger. Tübingen 1978.

⁹⁰ O. Pöggeler, Heidegger und die hermeneutische Theologie, in: E. Jüngel u.a., Hrsg., Verifikationen. FS Gerhard Ebeling. A.a.O. 475–498.

⁹¹ R. Lorenz, Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. A.a.O. 316; zum Buch insgesamt insbesondere gegenüber der dort zum Ausdruck kommenden Kritik am Gottesverständnis Ebelings, vgl. neben der Rezension von R. Mokrosch (s. Anm. 87) die Besprechung von K.-H. zur Mühlen, in: ARG Literaturbericht 3 (1974) 22.

⁹² R. Lorenz, Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. A.a.O. 15.

⁹³ Zuerst erschienen in: ZThK 48 (1951) 172–230, erneut abgedruckt in: LuSt I 1–68.

⁹⁴ LuSt I 8. Anm. 31.

Die ausführliche Anmerkung Ebelings, die keinen direkten Bezug auf Heidegger enthält, scheint mir nicht als Unterstützung der These von den »zwei Wurzeln« zu dienen. In diesem Hinweis Ebelings wird deutlich, was bei ihm als durchgehendes Anliegen sichtbar ist, Luthers Theologie fruchtbar zu machen. Dabei bedient er sich »moderner Terminologie«, die zweifelsohne zu dieser Zeit bei ihm von Heidegger geprägt ist.

Diese m.E. bei Ebeling in der von Lorenz behaupteten Form nicht vorhandene Vorentscheidung leitet die Überlegungen von Lorenz auch im Blick auf das Gewissensverständnis. »Die Terminologie Ebelings und eine ausführliche Zitierung geben mit Recht zur Vermutung Anlaß, daß er seine theo-logischen Erwägungen über das Gewissen in Anlehnung an Heideggers Gewissensanalyse von ›Sein und Zeit‹ durchführt. Daher ist es erlaubt, auf dem Hintergrund der Heideggerschen Ausführungen zu zeigen, daß Ebeling auf Grund seiner theo-logischen Voraussetzungen die im Phänomen des Gewissens sich erschließende hermeneutische Offenheit menschlichen Daseins für sein theologisches Denken nicht aufzunehmen vermag«⁹⁵. Lorenz bezieht sich dabei auf den ersten Gewissensaufsatzt Ebelings.

Es sei keinesfalls bestritten, daß es legitim ist, einen Vergleich zwischen Ebelings und Heideggers Gewissensverständnis durchzuführen. Nur bleibt die Frage, ob eine Analyse angemessen durchgeführt werden kann, ohne in diesem Zusammenhang die Heidegger kritisierenden Äußerungen Ebelings zugleich mitzureflektieren.

Welches sind die theologischen Voraussetzungen, aufgrund derer Ebeling nicht zu einer angemessenen Phänomenbeschreibung kommt? »Indem Ebeling die reformatorische Identifikation von Heilsgeschehen und Wortgeschehen als eine theo-logische Konsequenz unbesehen übernimmt, muß ihm aus dem Gewissen, in dem in hermeneutischer Offenheit die Wahrheit Gottes, der Welt und des Menschen allererst zur Entscheidung ansteht, ein Instrument der Apologie der theo-logischen Vorstellung von der Wahrheit und Heilsamkeit des Wortes Gottes werden«⁹⁶. Lorenz bestreitet, daß im Ansatz Ebelings »menschliche Erfahrung in hermeneutischer Hinsicht überhaupt offen sein kann für das Wort Gottes, wenn Ebeling ›die Sünde als die Natur des Menschen< versteht«⁹⁷.

Es fällt beim Durchgang der Ausführungen von Lorenz auf, daß er im Zusammenhang der Gewissensthematik die zentrale Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, »die Grundformel theologischen Verstehens«⁹⁸,

⁹⁵ R. Lorenz, Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. A.a.O 330.

⁹⁶ Ebd. 317.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ RGG 4 3(1960) 507.

nicht berücksichtigt, den Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott bei Ebeling nicht näher reflektiert und das Verhältnis von Glaube und Sittlichkeit übergeht. Der theologisch-anthropologische Bezugsrahmen bei Ebeling in Anlehnung an Luther wird in einseitiger und damit nicht angemessener Weise dargestellt. Der absoluten Souveränität Gottes, seiner Omnipotenz und Fraglosigkeit wird der Mensch gegenübergestellt in seiner Fraglichkeit. »In den Begriffen der Fraglichkeit bzw. des Gewissens und des vorgegebenen Fraglosen bzw. Wort Gottes setzt sich das theologische Denken selbst seine Prinzipien, aus denen es Erkenntnis als Gewißheit zu deduzieren vermag ... Dieses Verlangen nach Gewißheit, dem das theologische Denken dadurch nachkommt, daß es sich selbst seine hermeneutischen Prinzipien setzt, hat wiederum seinen Ursprung in einer theologischen Reflexion, die Gott in seiner Souveränität bis zum transzendenten Absoluten steigert und den natürlichen Menschen auf verschiedene Weisen von Selbstbehauptung festlegt«⁹⁹. Gerade an dieser Stelle wird sichtbar, wie sehr eine intensive Auseinandersetzung mit der coram-Struktur des Menschen, wie Ebeling sie auch in seinem Gewissensaufsatzz ausführt und der damit verbundenen Grundsituation des Menschen ein anderes Urteil nahegelegt hätte. Mokrosch spricht zurecht von einer »verzerrenden Verurteilung der lutherischen Anthropologie«¹⁰⁰ bei Lorenz. Für Ebeling, so wirft Lorenz ihm vor, ist das Gewissen »die Struktur des in sich verschlossenen Menschen. Damit wird Heideggers Phänomenologie des Gewissens in ihr Gegenteil verkehrt. Denn während erstens diese auf dem Weg ist, jede in sich geschlossene Anthropologie zu transzendieren, indem sie auf das dem Menschen als Seinkönnen vorausliegende Geschehen des Seins bzw. der Wahrheit verweist, benutzt Ebeling umgekehrt das Gewissen, um die ontologische Struktur eines in sich geschlossenen Menschseins zu fixieren«¹⁰¹.

Mit seinen wiederholten Hinweisen auf die »geschlossene Anthropologie« Ebelings übersieht Lorenz das, was Ebeling »Das rechte Unterscheiden«¹⁰² nennt, und sich damit gerade einer geschlossenen Anthropologie entzieht¹⁰³. Weiterhin verkennt der Vergleich von Heideggers Aussagen in »Sein und Zeit« und Ebelings Gewissensaufsatzz, daß Ebeling nicht die Absicht äußert, Heideggers Gewissensanalyse, die, wie wir gerade am Rufcharakter mit deutlich gemacht haben, sich einfach hin zueigen zu

⁹⁹ R. Lorenz, Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. A.a.O. 26f.

¹⁰⁰ R. Mokrosch, in: ZKG 85 (1974) 431.

¹⁰¹ R. Lorenz, Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. A.a.O. 333.

¹⁰² G. Ebeling, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilstkraft. A.a.O.

¹⁰³ Siehe dazu I. 2. Kapitel 3 Der Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott.

machen. Dies wird auch in einer grundsätzlichen Äußerung Ebelings deutlich. So schreibt er in seinem Beitrag »Hermeneutik«: »Die kritische Besinnung auf sachgemäße Fragestellung und Begriffe ist angewiesen auf existentielle Analyse des Daseins (M. Heidegger). Doch bleibt das Vorverständnis im Vorgang des Verstehens selbst der kritischen Klärung ausgesetzt ..., dient also (entsprechend dem Anteil der Subjektivität am Verstehen) einer größtmöglichen Offenheit zur Begegnung mit der Geschichte. Texte, die von einem Handeln Gottes reden, müssen auf ein darin sich aussprechendes Selbstverständnis des Menschen interpretiert werden«¹⁰⁴.

Genau hier kommt dann der bereits erörterte Differenzpunkt zwischen Heidegger und Ebeling zum Vorschein, der sich auf den Pramat der Theologie bezieht und die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Art und Weise des Theologietreibens zum Ausdruck bringt.

b) In ähnliche Richtung wie Lorenz argumentiert in der Frage der Heideggerinterpretation Ebelings auch Mokrosch, obwohl er sich ansonsten kritisch mit Lorenz auseinandersetzt und Ebeling hermeneutischen Ansatz würdigt¹⁰⁵. Anders auch als in der Dissertation von Lorenz sind seine Ausführungen über das Gewissen in einen größeren geschichtlichen Rahmen eingebettet¹⁰⁶. Dabei sind seine Überlegungen zu Ebeling vor allem in dem Buch »Das religiöse Gewissen« enthalten, das, wie der Untertitel ausweist, die historisch-systematische Fragestellung mit der sozial-empirischen verbindet.

Zurückhaltender als Lorenz spricht er von den »Auswirkungen der Ge wissensanalyse Heideggers auf Ebelings Gewissensinterpretation«¹⁰⁷. Aber

¹⁰⁴ G. Ebeling, Hermeneutik, in: RGG 3³(1959) 242–262, hier 257; vgl. zur Hermeneutik bei Ebeling: H. Weder, Die Gabe der hermeneia (1 Kor 12 und 14), in: H.F. Geisser/W. Mostert, Hrsg., Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings. Zürich 1983. 99–112; vgl. auch: Ders., Neutestamentliche Hermeneutik. Zürich 1986.

¹⁰⁵ »G. Ebeling hat sich gerade um diesen hermeneutischen Zirkel theologischer Erfahrung bemüht. Von verschiedenen Ansätzen her hat er versucht, das Reden (!) von Gott in der Tradition mit der täglichen Erfahrung menschlicher Grundwidersprüche zusammenzubringen, um die Rechtfertigung durch Gott im täglichen ›Erfahrungshorizont‹ zu erschließen« (R. Mokrosch, in: ZKG 85 (1974) 432).

¹⁰⁶ Vgl. R. Mokrosch, Das religiöse Gewissen. Historische und sozialempirische Untersuchungen zum Problem einer (nach)reformatorischen, religiösen Gewissensbildung bei 15–19 Jährigen. Stuttgart u.a. (WK 637) 1979; ders., Gewissen, in: TRT 4(1983) 193–197; ders., Von der Stimme Gottes zur Stimme des Über-Ichs – Wandlungen im Gewissensverständnis der Neuzeit, in: J. Horstmann, Hrsg., Gewissen. Aspekte eines viel diskutierten Sachverhaltes. Kath. Akademie Schwerte 1983. 1–33; als Bd. 4 der Reihe Ethik. Lehr- und Studienbücher ist vom ihm »Gewissen und Wertewandel« angekündigt.

¹⁰⁷ R. Mokrosch, Das religiöse Gewissen. A.a.O. 86.

gerade das von Mokrosch angeführte Ebelingzitat »Nur wo Gott als Gewissensfrage begegnet, wird der Mensch und die Welt als Gewissensfrage vernommen«¹⁰⁸ hätte ihn im Blick auf die Aufnahme Heideggers bei Ebeling kritischer urteilen lassen können. Denn – ähnlich wie bei Lorenz – wird auf den Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott, der für Ebeling wichtig ist, aber bei Heidegger nicht vorkommt, nicht eingegangen. Heidegger bezieht in seiner fundamentalontologischen Daseinsanalyse des Gewissens »Gott« und »Welt« nicht mit ein. Auf den letzten Punkt weist Mokrosch selbst hin, wenn er für Heidegger feststellt, daß »er das Gewissen allen weltlichen Bezügen ... entzog«¹⁰⁹.

Mokrosch sieht ähnlich wie Lorenz die Differenz von Ebeling und Heidegger. »Aber erstaunlicherweise sah er (Ebeling) dabei darüber hinweg, daß Heideggers Gewissensruf ja nicht (wie bei den Reformatoren) von außen, sondern von innen kam; daß er nicht (wie bei den Refomatoren) von ethischen Scheitern am Gesetz, sondern von der inneren Autonomie veranlaßt war; daß er nicht (wie bei Luther) zur Bildung eines befreiten sozialethischen Gewissens, sondern zur Ablehnung jedes moralischen Gewissens führte; und daß er nichts (wie bei den Reformatoren) mit der Erfahrung eines rechtfertigenden Gottes, sondern mit derjenigen einer prinzipiell unbestimmt bleibenden und nicht mit der ›Frage nach Gott‹ auflösbarer ›Unheimlichkeit des Daseins‹ zu tun hatte. Über das Unvereinbare mit Heidegger sah er erstaunlicherweise hinweg«¹¹⁰.

Dieses Urteil von Mokrosch setzt voraus, daß es Ebeling in seinem Gewissensaufsatz einfachhin um eine Interpretation Heideggers ging. Wie bereits gesagt, ist dies von Ebeling her nicht zu belegen, der gleich zu Beginn seines Gewissensaufsatzes auf die »theologische Verwendung des Gewissensbegriffs« hinweist¹¹¹.

Über das Ethikverständnis und seine Beziehung zum Gewissen muß im nächsten Abschnitt noch ausführlicher gesprochen werden. Mokrosch weist zwar auf die Heidegger kritischen Äußerungen von Ebeling hin, ohne in ihnen aber eine Korrektur seines Urteils zu erblicken.

c) Als dritter Autor soll in diesem Zusammenhang auf John C. Staten eingegangen werden. Es handelt sich hierbei um eine sehr eingehende Ebelinginterpretation, die sich auf beachtliche Kenntnisse des frühen Heideggers stützt.

Ein Vorwort von Paul Ricoeur ist der Studie vorangestellt. Ricoeur würdigte die Interpretation von Staten, da er nicht die Deutung des Gewis-

¹⁰⁸ WG I 434.

¹⁰⁹ R. Mokrosch, Das religiöse Gewissen. A.a.O. 86.

¹¹⁰ Ebd. 88

¹¹¹ WG I 429.

sens bei Heidegger neben die von Ebeling stellt, vielmehr die Texte Ebelings im Licht der Heidegger Texte untersucht¹¹². Die Schwierigkeit der Interpretation Ebelings sieht Ricoeur darin begründet, daß es für Ebeling eine doppelte Bindung (»double allegiance«) gibt: an Heidegger und an Luther.

Der Aufsatz »Das Gewissen in Luthers Verständnis« bestärkt Ricoeur in der Auffassung, daß die Bindung an Heidegger, die von Staten gut dokumentiert wird, all das mehr Geheimnisvolle der Position Ebelings behandelt, was gerade auf das Innigste verbunden ist mit der These Luthers, daß das Gewissen von Anfang an eine theologische Dimension besitzt¹¹³. In der Sicht Ricoeurs erhält die Arbeit ihre Bedeutung in dem Grenzgebiet von philosophischer Anthropologie und Theologie, irgendwo zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie¹¹⁴.

Das Vorwort von Ricoeur weist indirekt auf ein Problem hin, das m.E. die Grenze der Untersuchung markiert. Nach Angaben von Ricoeur konnte Staten den Aufsatz Ebelings »Das Gewissen in Luthers Verständnis« (1984) nicht kennen¹¹⁵. Weder die »Dogmatik des christlichen Glaubens« noch die »Lutherstudien« finden Berücksichtigung. Insofern ist der Hinweis Ricoeurs von der doppelten Bindung Ebelings (double allegiance) an Luther und Heidegger bereits eine gewisse Korrektur an Staten.

Staten will in seiner Studie zeigen, daß vor allem durch die Anstrengungen von Heidegger und Ebeling die Quellen vorhanden sind, um das Phänomen des Gewissens wiederzufinden. Zugleich soll das Gewissensphänomen in seiner Bedeutung für die heutige Gottesfrage aufgewiesen werden¹¹⁶. Staten erkennt die Bedeutung des Gewissens bei Luther für

¹¹² P. Ricoeur, Foreword, in: J.C. Staten, *Conscience and the Reality of God. An Essay on the Experiential Foundations of Religious Knowledge*. Berlin u.a. 1988. IXf: »It proposes an interpretation of Ebeling's texts in light of Heidegger's texts. In this way it increases the intelligibility and the force of many terse or cryptic expressions in Ebeling, by restoring their Heideggerian background.«

¹¹³ »... (Das Gewissen in Luthers Verständnis ...) confirms my feeling that his allegiance to Heidegger, which is well documented by Staten, renders Ebeling's position all the more enigmatic, as it is just as intimately bound up with the Lutheran thesis that conscience possesses from the very outset a theological dimension« (Ebd. X).

¹¹⁴ »The reader permitting, I should like to stress the importance of John Staten's contribution to a debate situated on the border between philosophical anthropology and theology, in a place somewhere between natural theology and revealed theology« (Ebd. XI).

¹¹⁵ Das Literaturverzeichnis weist Arbeiten von Gerhard Ebeling bis Mitte der siebziger Jahre aus. Es wird leider nicht erklärt, warum diese Arbeit, die 1988 publiziert wurde, die zwischenzeitlich erschienenen Beiträge Ebelings nicht (mehr) aufnehmen konnte.

¹¹⁶ J.C. Staten, *Conscience and the Reality of God*. A.a.O. XIV.

Ebeling. Bei aller Würdigung Luthers, der Staten hier nicht näher nachgeht, arbeitet Ebeling nach seiner Auffassung in seinem Gewissenskonzept mit der bekräftigenden, hermeneutischen Unterstützung einer spezifisch modernen philosophischen Perspektive¹¹⁷. Diese Kennzeichnung scheint für Staten eine zutreffender Beschreibung der Beziehung von Ebeling zu Heidegger zu sein, als Formulierungen wie »abhängig von« oder »bestimmt von«¹¹⁸. Ebeling scheint aber die von Staten vorgeschlagene Kennzeichnung, wie Staten einräumt, nicht völlig zu akzeptieren¹¹⁹. In der nordamerikanischen Diskussion – so in der Sicht von Staten – ist übersehen worden, daß die Philosophie des jungen Heideggers die fundamentale Quelle außerhalb der Theologie für Ebelings Gewissensinterpretation ist¹²⁰. Ebeling gibt, wie Staten richtig sieht, keine ausdrückliche Stellungnahme zu seinem Verständnis gegenüber dem jungen Heidegger. Die »corroborative, hermeneutic assistance of a specific, modern philosophical perspective« wird, wie Staten ausführt, auch nicht von allen Ebelinginterpreten geteilt. Sie halten daran fest, daß Luther den ersten Einfluß auf Ebelings Methode und Denken hat, obwohl die Bedeutung Heideggers für Ebeling anerkannt wird. Diese Interpreten – so Staten – bestehen darauf, daß Ebelings Gewissensidee nichts mehr oder weniger sei als eine natürliche Folge der Theologie Luthers von Gesetz und Evangelium¹²¹. Staten stellt dieser Auffassung seine Meinung gegenüber: Luthers Theologie spielt in der Tat eine wichtige Rolle in der Auswahl und Entwicklung zentraler theologischer Konzepte. Sie hat aber stärker gestaltende Kraft in den neueren Publikationen und in der Lutherinterpretation Ebelings¹²². Staten will mit seinen Ausführungen zeigen, daß die prägende Kraft für Ebelings Gewissensauffassung das Werk des frühen Heideggers sei¹²³.

Mir scheint, daß mit dieser Kennzeichnung eine Vorentscheidung in der Interpretation Ebelings fällt, die es näher zu betrachten gilt. Staten ist

¹¹⁷ »Here though it should be emphasized that in spite of the distinctive understanding of conscience in the theology of the Reformation, and of Luther in particular, Ebeling is really operating in his systematic and constructive thought with ›an exactly defined concept of conscience‹ conceived primarily through what is perhaps best termed the corroborative, hermeneutic assistance of a specific, modern philosophical perspective« (Ebd. 47).

¹¹⁸ Ebd. 60. Anm. 46.

¹¹⁹ Staten weist im Vorwort darauf hin, daß er verschiedentlich mit Ebeling gesprochen habe.

¹²⁰ J.C. Staten, *Conscience and the Reality of God*. A.a.O. 48.

¹²¹ Ebd. 49f.

¹²² Ebd. 50.

¹²³ »The following observations are offered to support our contention that the most important of these forces is the work of so-called early Heidegger« (Ebd. 50).

zuzustimmen, wenn er die Beziehung Heidegger – Ebeling nicht als Abhängigkeit charakterisiert. Daß Ebeling gerade in seinem ersten Gewissensaufsatzz auf Heideggers Gewissensanalyse rekuriert, ist unbestritten. Aber daß er dies in eigenständiger Weise durchführt, daß es ihm nicht um eine Heideggerinterpretation dabei geht, wird, wie wir auch bei Lorenz und Mokrosch gesehen haben, unterschiedlich bewertet. Selbst wenn wir den Literaturstand von Staten zugrundelegen, kann das Ergebnis anders lauten:

1) Staten weist darauf hin, daß Ebeling in seinen beiden Hauptwerken zu Luther¹²⁴ die Gewissensthematik nicht ausdrücklich thematisiert¹²⁵. Abgesehen davon, daß vor allem Ebeling in diesem Lutherbuch zahlreiche Verweise auf das Gewissen bietet, geht Staten von folgender Annahme aus: die Gewissensthematik sei absolut zentral für alle anderen Themen, mit denen Ebeling sich befasse¹²⁶. Da Ebeling in seinem Lutherbuch dies nicht in einem eigenen Kapitel reflektiere, andererseits in »Wort und Glaube I« Ebeling quasi am Schluß, also an hervorgehobener Stelle, den Gewissensaufsatzz plaziere, zeige sich, daß seine Gewissensauffassung nicht von Luther geprägt sei.

Bei aller Würdigung der Bedeutung Heideggers für Ebelings Gewissenverständnis, kann Staten in seinen Überlegungen weder die Heidegger kritischen Äußerungen Ebelings, die sich ja gerade an der Thematik *Ge-setz* und *Evangelium* festmachen lassen¹²⁷, noch die Lutherbezüge bei Ebeling ausreichend aufnehmen. Staten läßt aber erkennen, daß er die starke Bedeutung Luthers für Ebeling – wenn auch nicht für die Gewissensthematik – wahrnimmt¹²⁸.

2) Staten ist in seiner Interpretation Ebelings sehr geprägt von dessen Aussage: »Hermeneutisches Prinzip ist der Mensch als Gewissen«¹²⁹, eine

¹²⁴ G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. München 1942, Tübingen 1991; ders., Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964.

¹²⁵ J.C. Staten, Conscience and the Reality of God. A.a.O. 61. Anm. 59.

¹²⁶ »... even a cursory reading of Ebeling's work indicates that the doctrine of conscience lies at the heart of this thought, and, furthermore, is an absolutely crucial (if not the most crucial) notion for interpreting correctly the other various themes in his constructive work« (Ebd. 40).

¹²⁷ Auf den Aufsatz »Gewißheit und Zweifel« (WG II 138–183 – WG II ist im Literaturverzeichnis aufgenommen –) geht Staten nicht ein.

¹²⁸ »Our own argument is that although Luther's theology does indeed play a vital role in the selection and development of Ebeling's central theological concepts, there are more direct formative factors operating in the latter's work, even, we might add, in his Luther interpretations!« (J.C. Staten, Conscience and the Reality of God. A.a.O. 50).

¹²⁹ WG I 348. Staten spricht von der »crucial doctrine of 'man as conscience'«, vom »key, definitive statement« dieser Aussage (A.a.O. 39).

Formulierung, die Ebeling in seinem ersten Gewissensaufsatz fast gleichlautend übernommen hat: »(Der Mensch) ist letztlich Gewissen und geht letztlich das Gewissen an«¹³⁰. Staten interpretiert diese Aussagen im Sinne der Heideggerschen Daseinsanalyse.

Es fällt auf, daß Ebeling in Veröffentlichungen nach »Wort und Glaube I« diese Formulierung nicht mehr verwendet. Der theologisch-anthropologische Bezugsrahmen wird deutlicher¹³¹. Insofern sind die obengenannten Äußerungen von Ebeling selbstverständlich nicht einfach hin überholt. Aber für ihn wird die Grundsituation des Menschen als Sünder vor Gott stärker betont. Man kann diesen Punkt auch schon im ersten Gewissensaufsatz finden: »In der Tat ist ontologisch vom Menschen nur postlapsarisch zu reden«¹³².

Daß diese Aussage in Spannung zu Heideggers Daseinsanalyse steht, entgeht den besprochenen Arbeiten nicht. Von daher wird dann auch Kritik an Ebeling geübt, sei es im Blick auf eine »verkürzte Hermeneutik« wie bei Lorenz, sei es im Blick auf den Menschen als Gewissen und die Wirklichkeit von »Gott« bei Staten¹³³. Die Kritik erhält aber nur dann ihr volles Gewicht, wenn ich voraussetze, daß es Ebeling in seinem Gewissensverständnis um eine Heideggerinterpretation geht. Wie ich zu zeigen versuchte, stehe ich dieser Auffassung eher skeptisch gegenüber.

Die Arbeit von Staten trägt Beachtenswertes zum theologisch-philosophischen Hintergrund von Ebelings Gewissensverständnis bei. Ihre Bedeutung wird aber dadurch gemindert, daß sie die Theologie Luthers für Ebelings Gewissensverständnis nicht mit der Heideggerinterpretation Ebelings in Beziehung setzt.

4.3.2 Die Grenze der Heideggerinterpretation für Ebeling

Es ist schon verschiedentlich angeklungen, daß Ebelings Verhältnis zu Heidegger sich gewandelt hat, ja, daß er zuerst von »Begegnung mit dem Denken M. Heideggers«, später von »Auseinandersetzung« spricht. Die-

¹³⁰ WG I 434.

¹³¹ Vgl. z.B.: Das Problem des Bösen als Prüfstein der Anthropologie, in: WG III 205–224; Zur Definition des Menschen, in: UmL 95–100; in seinem Aufsatz »Das Gewissen in Luthers Verständnis« schreibt er: »Das Gewissen im Sinne Luthers ist der anthropologische Ort, auf den als den Adressaten hin alle theologischen Aussagen ausgerichtet und an dem sie als Geschehen erfahrbar sind, der deshalb die Bedingung ihres Verstehens ist (LuSt III 109).

¹³² WG I 442.

¹³³ »Man as conscience and the reality of ›God‹« (J.C. Staten, Conscience and the Reality of God. A.a.O. 111ff; Überschrift von Kap. V seiner Arbeit).

se Beziehung Heidegger – Ebeling war, wie bereits festgestellt, auf die Gewissensthematik bezogen. Zur Einordnung dieses Themenkomplexes scheinen mir die Überlegungen von Alfred Jäger¹³⁴ hilfreich, die auch Otto Pöggeler¹³⁵ in seinem Beitrag zur Ebelingfestschrift aufnimmt.

Wie Staten so konstatiert auch Jäger, daß bei Ebeling (wie auch bei Ernst Fuchs) eine explizite Auseinandersetzung mit Heidegger nicht stattfindet. »Der Heidegger von ‚Sein und Zeit‘, der ihrer (Fuchs und Ebeling) Thematik nahe stand, war nicht mehr, der ‚Heidegger nach der Kehre‘ stand trotz deutlich sichtbaren Bemühungen der Rezeption zu fern, als daß er ernsthaft als Gesprächspartner hätte in Frage kommen können«¹³⁶. Allerdings sieht Jäger richtig, daß Ebeling sich kritisch »gegen Heideggers Seinsdenken im ganzen«¹³⁷ abzugrenzen sucht.

Gerade deshalb bleibt aus meiner Sicht die Frage bestehen, ob Heidegger der »Hofphilosoph«¹³⁸ für Ebeling einfach hin war. Die Auseinandersetzung mit »Heideggers Seinsdenken im ganzen« fand deshalb statt, weil für Ebeling die Priorität der Theologie nie bestritten war. Gerade auch bei seinem ersten Gewissensaufsatz ging es ihm um die »theologische Bedeutung des Gewissens«¹³⁹. Jäger räumt zurecht ein, daß das Verhältnis von Fuchs und Ebeling zu Heidegger nicht gänzlich geklärt und darum »die Frage ... sachlicherweise offenstehen gelassen bleiben (muß)«¹⁴⁰. Nach einer kurzen Analyse des Aufsatzes »Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie« resümiert Jäger: »Dennoch illustriert dieser letzte Höhepunkt der Auseinandersetzung der hermeneutischen Schule¹⁴¹ mit Heidegger in besonders eindrücklicher Weise die durchgehend innere Gespanntheit und Gebrochenheit des Verhältnisses zu ihrem eigenen ›Normal-Philosophen‹: größte Nähe, intensivste Bemühung und dennoch tiefster Bruch ineins«¹⁴².

Aus meiner Sicht ergibt sich daraus für die Beurteilung des Verhältnisses Ebeling – Heidegger in der Gewissensthematik:

1) Es ist darauf zu achten, zu welchem Zeitpunkt eine Beschäftigung mit der Gewissensthematik stattfindet. Wer auf den ersten Gewissensaufsatz und in den Jahren kurz davor und danach sich mit seiner Untersuchung

¹³⁴ A. Jäger, Gott. Nochmals Martin Heidegger. A.a.O.

¹³⁵ O. Pöggeler, Heidegger und die hermeneutische Theologie. A.a.O. 474–498.

¹³⁶ A. Jäger. Gott. A.a.O. 94.

¹³⁷ Ebd. 94.

¹³⁸ Ebd. 93 (Auch bei Jäger in Anführungszeichen).

¹³⁹ WG I 429.

¹⁴⁰ A. Jäger, Gott. A.a.O. 95.

¹⁴¹ Gemeint sind Fuchs und Ebeling.

¹⁴² A. Jäger, Gott. A.a.O. 100.

bezieht, wird eher geneigt sein, den Einfluß von Heidegger relativ hoch anzusiedeln. Dies muß den Arbeiten von Mokrosch und Lorenz zugute gehalten werden, da sie sich gerade mit dem »Neuen« in der Gewissensinterpretation, das Ebeling einbringen wollte, beschäftigten. Die Heidegger kritischen Äußerungen Ebelings bzw. die nicht aus der Begegnung mit Heidegger erwachsenen Überlegungen werden dann nicht im gleichen Maße wahrgenommen.

Wenn ich es recht sehe, hat keine der besprochenen Arbeiten den Hinweis Ebelings in seinem ersten Gewissensaufsatz aufgenommen, »das Verhältnis von Sittlichkeit und Glaube als fundamentales theologisches Problem zu bedenken«¹⁴³.

2) In der Zwischenzeit sind nicht nur die »Dogmatik des christlichen Glaubens«, mehrere Bände der »Lutherstudien« sowie andere Veröffentlichungen Ebelings erschienen, sondern neben dem zweiten Gewissensaufsatz (1984) auch eine Darstellung seiner »Theologie in den Gegensätzen des Lebens«.

Die Bedeutung Luthers tritt für die Theologie Ebelings stärker hervor, ja zeigt sich von der Person her als Kontinuum seines theologischen Schaffens¹⁴⁴. Dies wird u.a. auch biographisch dadurch sichtbar, daß Ebeling seit 1969 Präsident der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers ist.

Von daher ergibt sich auch ein anderer Blick auf die Bedeutung Heideggers für Ebeling. Während die Beschäftigung mit Luther von Anfang an vorhanden, nie unterbrochen und vor allem auch durch das Lutherjahr (1983) neu herausfordert wurde, erweist sich die Beschäftigung mit Heidegger eher als temporär. Ebeling nimmt die Bedeutung stark (vielleicht zu stark) zurück, wenn er schreibt: »Aber wie die Geschichte insbesondere des Verhältnisses von Theologie und Philosophie zeigt, kann der unmittelbare Anschluß an eine bestimmte Philosophie zwar anregen, wird sich jedoch ohne selbständiges Mit- und Weiterdenken theologisch stets verderblich auswirken. Historisch hat mich dies vor allem am Beispiel der Aristotelesrezeption beschäftigt, systematisch in der Auseinandersetzung mit so ungleichen zeitgenössischen Partnern wie Martin Heidegger und Hans Albert«¹⁴⁵. Aus dieser Perspektive – kontinuierliche Beschäftigung mit Luthers Theologie, zeitlich begrenzte

¹⁴³ WG I 437.

¹⁴⁴ Es soll damit keineswegs die Theologie Ebelings insgesamt charakterisiert werden, die 1982 mit der Festschrift »Verifikationen« gewürdigt wurde. Mir geht es hier nur darum, die Bedeutung Luthers für Ebelings Theologie auch im Blick auf die Gewissensthematik zu betonen.

¹⁴⁵ G. Ebeling, Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 75.

mit Heideggers Philosophie vor allem in »Sein und Zeit« – wird auch die Gewichtung in der Gewissensinterpretation entsprechend vorzunehmen sein. Dabei ist in den Ausführungen Ebelings kein Bruch auszumachen, aber doch eine Akzentverlagerung. Während im ersten Gewissensaufsatz und in Äußerungen in diesem Umfeld Aussagen wie »der Mensch als Gewissen«, »der Mensch ist Gewissen« verwendet werden, kommt diese Terminologie später nicht mehr vor.

Zwei Beispiele für die Akzentverschiebung mögen dies verdeutlichen. Als zugrundeliegenden Leitgesichtspunkt seiner »Dogmatik des christlichen Glaubens« sieht er: »Hier werden alle Glaubensaussagen auf die Grundsituation des Menschen als des Sünder vor Gott bezogen«¹⁴⁶. Ergänzend: »Die Erfassung der Grundsituation ist jedoch für die rechte Erfassung der Einzelsituation als Gewissenssituation entscheidend und bildet darum den Kern der Gewissensunterrichtung«¹⁴⁷. Natürlich kann man die letztgenannten Gedanken auch im ersten Gewissensaufsatz finden, besonders in dem Hinweis: »In der Tat ist ontologisch vom Menschen nur postlapsarisch zu reden«¹⁴⁸. Aber der von Luther geprägte Gedanke »der Grundsituation des Menschen als des Sünder vor Gott« wirkt denn doch pointierter und ist gegenüber Heideggers Fundamentalontologie abgrenzender.

3) Implizit angesprochen bzw. vorausgesetzt in den vorliegenden Arbeiten ist ein verbindender Punkt von Heidegger und Ebeling, den es festzuhalten gilt: Beide grenzen ihr Gewissensverständnis von einem ethisch-normativen Verständnis ab. Wie schon erwähnt, zitiert Ebeling in seinem ersten Gewissensaufsatz den Gedanken Heideggers: »Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens«¹⁴⁹. Durchgängig wendet sich Ebeling gegen das landläufige Gewissensverständnis, gegen einen ins Herz geschriebenen Sittenkodex u.ä.. Bewußt wird die Gewissensfrage als fundamentaltheologische und nicht als ethische Frage behandelt. Im Blick auf Luther: »Das spezifisch Theologische am Gewissen wurde allein durch ihn scharf erkannt, danach jedoch wieder überschwemmt durch die seit jeher dominierende moralische Gewissensinterpretation«¹⁵⁰. Gerade diese Abgrenzung gegenüber dem moralischen Gewissensverständnis ruft die Frage nach dem Ethikverständnis bei Ebeling hervor.

¹⁴⁶ G. Ebeling, Zu meiner »Dogmatik des christlichen Glaubens«, in: ThLZ 105 (1980) 721–733, hier 728.

¹⁴⁷ LuSt III 116f.

¹⁴⁸ WG I 442.

¹⁴⁹ Sein und Zeit. A.a.O. 273.

¹⁵⁰ LuSt III 108.

In der Begegnung und Auseinandersetzung mit Heidegger haben wir bereits festgestellt, daß die Unterscheidung von Theologie und Philosophie ihren Grund in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hat¹⁵¹. »Durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium findet auch die theologische Ethik ihre Grundlegung«¹⁵².

¹⁵¹ WG II 95f.

¹⁵² G. Ebeling, Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 90.

§. ETHIK

Wenn wir Ebelings eigenen Hinweisen zu dieser Thematik folgen¹, so zeichnen sich drei Gesichtspunkte ab, unter denen das Thema zu behandeln ist:

- 1) Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik
- 2) Die Evidenz des Ethischen
- 3) Die gefährdete, die gelebte und die konkrete Freiheit.

Die eigentliche Schwierigkeit, sich unter der Gewissensthematik der Ethik zuzuwenden, liegt vor allem darin begründet, daß für Ebeling dieses Thema bewußt nicht unter ethischem Aspekt behandelt wird². Aber gerade das Bemühen Ebelings, das Gewissen in der Fundamentaltheologie bzw. Dogmatik und nicht in der Ethik anzusiedeln, läßt nach seiner Ethikkonzeption und ihrer theologischen Begründung fragen. Dieser Verhältnisbestimmung widmet sich Ebeling unter dem Gesichtspunkt »Dogmatik und Ethik«.

§.1 Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik

Dieser Verhältnisbestimmung ist in der letzten Zeit verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt worden³. Ebeling spricht dies im ersten Gewissensaufsatz an. »Die Besinnung auf den Gewissensbegriff soll uns dazu anleiten, das Verhältnis von Sittlichkeit und Glaube als fundamentales theolo-

¹ In seinem Beitrag »Theologie in den Gegensätzen des Lebens«, A.a.O. 92. Anm. 47 nennt er: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: WG II 1–41; Ethik, in: Stud 146–161; Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ZEE 26 (1982) 10–18; WdE 320–350.

² Dies erhellt auch aus einem kleinen, aber bezeichnenden Detail: Im »Studium der Theologie« wird unter den Literaturangaben der Gewissensaufsatz (1960) nicht unter dem Kapitel »Ethik«, sondern unter »Fundamentaltheologie« angeführt (Stud 189).

³ Vgl. H.-J. Birkner, Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: HCE 1 (1978) 281–296; T. Rendtorff, Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie – Ein Diskussionsbeitrag, in: ZEE 26 (1982) 19–28; H.E. Tödt, Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik, in: ZEE 26 (1982) 29–39; W. Breuning, Die Propriumsfrage im Feld der Begegnung von Moraltheologie und Dogmatik, in: G.W. Hunold/W. Korff, Hrsg., Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. München 1986. 344–355; W. Neuer, Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter. Eine Untersuchung zur Grundlegung christlicher Ethik. Gießen 1986; B. Fraling, Ethische Fragen, in: H.J. Urban/H. Wagner, Hrsg., Handbuch der Ökumenik III/2. Paderborn 1987. 199–215, bes. 201ff; besonders zu nennen ist die Studie von W. Thönissen, Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. Mainz (TTS 30) 1988 (Lit.). An einem konkreten Beispiel wird dies durchgeführt von: B. Fraling, Schöpfungsgedanke und Grundlegung des Ethos.

gisches Problem zu bedenken«⁴. Gerade an ihm wäre »der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik durchzureflektieren«⁵. In der Unterscheidung von Dogmatik und Ethik ist nicht nur eine praktische Arbeitsteilung begründet, sondern ein fundamentales theologisches Problem angesprochen. »Denn wenn es die Ethik mit dem verantwortlichen Handeln, d.h. mit den Werken des Menschen zu tun hat, so jedenfalls auch mit dem, was in vorläufiger Weise geschehen kann und muß unabhängig vom Glauben als der Erfassung des Letztgültigen«⁶. Zugleich verneint aber Ebeling, daß damit das Vorläufige völlig unabhängig vom Glauben sei. »Was dabei um der rechten Erfassung der Zusammengehörigkeit willen zum Unterscheiden nötigt, muß lebensmäßig bestimbar sein und läßt sich andeutungsweise beschreiben als das Beieinander, Ineinander und Widereinander von Gottesbezug und Weltbezug, von Religion und Sittlichkeit, von Glauben und Handeln, von Person und Werk, von Sein und Haben, von Grundsituation und einzelner Situation, von Gottes Schaffen und menschlichem Hervorbringen«⁷. In der Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik kommt für Ebeling der sich durchhaltende Gesichtspunkt der Fundamentalunterscheidung zum Tragen. Im Blick auf die Grundsituation heißt dies: »Unter der Grundsituation des Menschen verstehe ich diejenige Situation, die für das Menschsein konstitutiv ist und die allen nur denkbaren Situationen des Menschen als letztlich bestimmend zugrundeliegt ... Im Begriff der Situation kommt zum Ausdruck, daß für den Menschen die Externrelationen wesentlich sind und daß sich daraus die Aufgabe ergibt, die sich zeitlich wandelnde Lebenskonstellation verantwortlich wahrzunehmen. Ich bezeichne die Grundsituation als Sprachsituation, weil sich in ihr ein vielfältiges Sprachgeschehen vollzieht, in dem Ansprüche verantwortlich wahrgenommen werden unter der Herausforderung durch ein letztinstanzliches Angegangensein. Dieser Sachverhalt könnte durch den Begriff des Gewissens bezeichnet werden, wenn man ihn aus seiner Verflachung im gängigen Sprachgebrauch befreit«⁸.

Zum Gespräch zwischen Dogmatik und Ethik, in: Th. Franke u.a., Hrsg., *Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe*. FS A. Ganoczy. Würzburg 1988. 218–232; von den zahlreichen Beiträgen von A. Ganoczy, auf den sich Fraling hier besonders bezieht, seien genannt: Schöpfungslehre. Düsseldorf 1987; Schöpfung, in: NHThG 4 (1985) 113–122; Schöpfungstheologie heute. Skizze eines Versuchs, in: ThLZ 111 (1986) 561–570; Thesen zu einem christologischen Schöpfungsverständnis, in: J. Schreiner/K. Wittstadt, Hrsg., *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*. FS Bischof P.-W. Scheele. Würzburg 1988. 249–269.

⁴ WG I 437.

⁵ WG I 437.

⁶ WG I 437

⁷ Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. A.a.O. 11f.

⁸ D I 189.

Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik erweist sich so als ein »lebensmäßig« bestimmter Prozeß, der nicht quasi definitorisch abgehandelt werden kann. Die Grundsituation, die sich in allen Einzelsituationen widerspiegelt, wahrzunehmen, und vor allem das in der Grundsituation zum Ausdruck kommende »letztinstanzliche Angegangensein« wird von Ebeling als Gewissen bezeichnet. Das Gewissen hat also – wie ersichtlich – nicht seinen Platz in der Einzelsituation, vor allem nicht in dem, was hier zu tun sei, sondern in der Verhältnisbestimmung von Grundsituation und Einzelsituation. Diese Verhältnisbestimmung im Sinne des »letztinstanzlichen Angegangensein« wird von Ebeling als Gewissen bezeichnet. Auch im ersten Gewissensaufsatz ist dies bereits bei der Beziehung von Glaube und Sittlichkeit sichtbar, wo ein sehr schönes Beispiel des »unterscheidenden In-Beziehung-Setzen« zum Ausdruck kommt. »Auf der einen Seite fallen im christlichen Verständnis Glaube und Sittlichkeit insofern zusammen, als es der Glaube nicht mit besonderen religiösen Werken zu tun hat, sondern zu nichts anderem anhält als zu dem, was sittlich geboten ist ... Auf der anderen Seite ist nach christlichem Verständnis der Glaube radikal unterschieden vom Sittlichen. Er entsteht nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium, nicht aus dem Vermögen des Menschen, sondern aus der Gnade, ist nicht Werk des Menschen, sondern Werk Gottes ... Aber dieser scheinbare Widerspruch zwischen Einheit von Glaube und Sittlichkeit auf der einen und antithetischer Unterscheidung von Glaube und Sittlichkeit auf der andern Seite läßt sich sinnvoll allein interpretieren in Hinsicht auf das Gewissen«⁹. Diese auf das Gewissen bezogenen Aussagen Ebelings stellen aber sowohl in der Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik wie bei der Aufgabenbestimmung der Ethik eine Ausnahme dar.

Seine Grundposition hat Ebeling knapp umrissen. Danach kann die Dogmatik als »die systematisch verfahrende Rechenschaft über den christlichen Glauben«¹⁰ nicht innerhalb der Ethik behandelt werden. »Es läßt sich nur umgekehrt die Ethik in die Dogmatik aufnehmen. Dafür spricht die Notwendigkeit, das Ethische vom Glauben her sowohl zu beurteilen als auch zu realisieren«¹¹. Ähnlich wie beim Gewissensverständnis grenzt sich Ebeling gegen ein Ethikverständnis ab, das »nur unter den Aspekten eines offenbarten und geglaubten Moralgesetzes sowie der vom Glauben motivierten Früchte erschiene«¹². Die Zurückhaltung gegenüber dem Normativen wird auch in dieser Aussage deutlich. Demgegenüber: »Das Ethische muß gegenwärtig sein als das komplexe Gewebe der Lebens-

⁹ WG I 439.

¹⁰ D I 11.

¹¹ D I 21.

¹² D I 21.

wirklichkeit in ihrem Vorgegebensein und Aufgegebensein, ihrem Gelingen und Scheitern und somit als das, was dem Glauben immer schon vorausgeht, ihn begleitet und ihm folgt und dennoch kategorial von ihm verschieden ist. Die Beziehung zur Lebenswirklichkeit gehört in die Dogmatik hinein. Denn diese verlöre ihr Thema, wenn nicht die Unterscheidung von Glaube und Werk die ganze Dogmatik durchzöge, oder theologisch fundamentaler formuliert: die Unterscheidung von Evangelium und Gesetz«¹³.

In dieser kurzen Analyse des Ethischen klingt bereits an, was weiter unten noch eingehender zu behandeln ist: das Ethische ist »kategorial« vom Glauben verschieden. Insofern geht es Ebeling nicht um eine arbeitsteilige Unterscheidung von Dogmatik und Ethik, sondern um den stets neu zu vollziehenden Prozeß der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Gerade an dieser Stelle wird wieder deutlich, wie sehr für Ebeling das Gesetz in seiner ganzen Bedeutungsvielfalt »als das komplexe Gewebe der Lebenswirklichkeit« verstanden wird¹⁴. Ebeling bedient sich in dieser Analyse eines Dreischrittes¹⁵ – vorausgehen, begleiten und folgen –, um die Wirklichkeit des Glaubens gegenüber der Ethik zu kennzeichnen.

Die von Ebeling als »zweitrangig« charakterisierte Frage der Fächeraufteilung konkretisiert sich an dieser Stelle so: »Allein der sogenannte secundus usus legis als derjenige Brauch des Gesetzes, der den Sünder überführt und zu Christus treibt, ist der usus theologicus. Er hat unbestritten seinen lehrmäßigen Ort in der Dogmatik. Ebendort muß aber auch das rechte Verständnis des primus usus legis, der, zur Unterscheidung vom usus theologicus, usus politicus oder civilis heißt, seine Klarstellung und Begründung erfahren«¹⁶. Dieser Bereich – der usus politicus oder civilis¹⁷ –, der sich mit den materialethischen Problemen befaßt, wird nach Ebeling sinnvollerweise in einem eigenen Bereich – der Ethik – behandelt. Es ist »die entscheidende Aufgabe der Dogmatik ..., über dem Unterschied zwischen ihrem eigentlichen Gegenstand, dem christlichen Glauben und der ethischen Thematik zu wachen«¹⁸.

Die deutliche Vorrangstellung der Dogmatik für Ebeling kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß er sich »mit der ganzen Fülle der materialen

¹³ D I 21.

¹⁴ Ebeling verweist in diesem Zusammenhang auf D III § 35 A. »Gottes Wort als Gesetz und Evangelium«; siehe dazu I. 2. Kapitel. 2. Gesetz und Evangelium.

¹⁵ Dieses Stilmittel finden wir bei Ebeling häufiger, vgl. z.B. »Beieinander, Ineinander und Widereinander von Gottesbezug und Weltbezug ...« (ZEE 26 (1982) 11f).

¹⁶ D I 22.

¹⁷ Vgl. dazu I. 1. Kapitel 2.3.1 Der zweifache Gebrauch des Gesetzes.

¹⁸ D I 22.

Probleme dieses politischen Brauchs des Gesetzes¹⁹ selbst kaum beschäftigt hat. Dies aber nicht nur, was bei Ebelings so umfangreichem literarischen Werk schon als Begründung ausreichen würde, aus arbeitsökonomischen Gründen. Vielmehr zeigt er immer wieder eine spürbare Reserve gegenüber allen »materialen« ethischen Fragen, wie ja seine Interpretation des Gewissens zeigt. Wenden wir uns deshalb etwas näher dem zu, was Ebeling unter der »Evidenz des Ethischen« versteht, insbesondere auch deshalb, weil dieser Perspektive in der auf Ebeling folgenden Diskussion Beachtung geschenkt und Kritik entgegengebracht wurde.

Diese Verhältnisbestimmung Dogmatik – Ethik an dieser Stelle so knapp zu behandeln, ist von Ebeling her begründet, der in der »Dogmatik des christlichen Glaubens I« in der eben dargestellten Weise auf dieses Thema eingeht, doch in seinem Beitrag »Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik« nach »Einleitendes zur Unterscheidung von Dogmatik und Ethik« sofort »Zum Begriff Ethik« kommt. Weiterhin muß berücksichtigt werden, daß in der Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik in der Sicht Ebelings auch andere Unterscheidungen, wie eingangs zitiert²⁰, zum Tragen kommen.

3.2 Die Evidenz des Ethischen

Ebeling konstatiert die Emanzipation der Ethik von der Theologie. »Die Emanzipierung profaner Ethik von der Theologie ist zumindest auch Ausdruck der Tatsache, daß die Wirklichkeit in getrennte Bereiche auseinanderbrach, in solche, für die nach wie vor christliche Ethik zuständig sein mochte, und in solche, deren profane, der christlichen Tradition fremde Probleme auch einer entsprechenden profanen, der christlichen Tradition abgewandten Ethik zu bedürfen schienen«²¹. Aber Ebeling wendet sich gegen die Auffassung, als sei mit der Emanzipation des Ethischen von der Theologie zugleich eine »Emanzipation vom Sittlichen« selbst gegeben. Dies kann deshalb nicht geschehen, weil »mit dem Ethischen ... das Menschsein selbst auf dem Spiel (steht)«²². Denn die Ethik ist im Menschsein selbst verwurzelt und das ethische Phänomen ist nur von daher zu entschlüsseln. »Aus dem Spielraum der Möglichkeiten erwächst dem Menschen die Notwendigkeit, anstatt sein Leben einfach zu leben, es zu gestalten und so sich selbst allererst zu verwirklichen. Er

¹⁹ D I 22.

²⁰ Siehe Anm. 7.

²¹ WG II 6.

²² WG II 7.

kann wählen. Deshalb muß er aber auch wählen. Er muß sich entscheiden«²³.

Welche Möglichkeiten, die zur Notwendigkeit für den Menschen werden, sein Leben zu gestalten, sieht Ebeling?

Als erstes nimmt Ebeling die »Nötigung zum Wirken«, die durch die Zeit gefordert ist: »die Zeit als leere Zeit, als pure Möglichkeit, darum aber auch als unausweichliche Forderung an den Menschen, als bedrängendes Grundgesetz seines Daseins«²⁴. Die Zeit fordert den Menschen deshalb zum Wirken heraus, »weil er zu sich selbst herausgefordert ist«²⁵. In der Zeit erfährt der Mensch, daß die Herausforderung ihn selbst trifft, zugleich damit aber auch der Anspruch zum Handeln. »Das Leben ernst nehmen heißt nun einmal die Werke ernst nehmen«²⁶.

Aber es kennzeichnet die Argumentation Ebelings, wie sie uns aus den bisherigen Überlegungen bekannt ist, daß er an diesem Punkt die Blickrichtung gleich wieder zurückwendet: »Die Radikalität der Herausforderung weist hinter die Werke zurück auf das Geheimnis der Person«²⁷. Der Mensch sieht sich zur Selbstverwirklichung genötigt. Um mit dem Leben fertig zu werden, versucht er, etwas fertig zu bringen. Eine existentielle Erfahrung Luthers kommt zum Vorschein: »Die Angst vor Vernichtung treibt ihn (den Menschen) ins Schöpferische. Im schöpferischen Wirken sucht er Trost für seine Hinfälligkeit als Geschöpf«²⁸. Die Kluft bleibt, daß der Mensch in seinen Werken dieser Forderung zum Menschen nicht gerecht wird.

Als Gegenstück zur Nötigung zum Wirken spricht Ebeling von der »Nötigung zur Hingabe«²⁹. Der Mensch ist zweifach herausgefordert: durch sich selbst und durch die Werke. Damit ist für Ebeling das weite Feld der materialethischen Forderungen angesprochen, wie »von dem Anspruch, als Nötigung zum Wirken, zum Wie der Entsprechung«³⁰ zu kommen ist. Zwei bekannte Wege, dieses Problem zu bewältigen, lehnt Ebeling ab: »nämlich entweder von einem dem Menschen ins Herz geschriebenen Gesetzeskodex oder von einem hierarchisch geordneten Wertesystem sich leiten zu lassen. Beim ersten Weg kommt immerhin das ethische

²³ Stud 147; vgl. dazu: H. ten Doornkaat, Zum Verstehen des Ethischen, in: H.F. Geisser/W. Mostert, Hrsg., Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings. A.a.O. 177.

²⁴ WG II 12f.

²⁵ WG II 13.

²⁶ WG II 14.

²⁷ WG II 14.

²⁸ WG II 14.

²⁹ WG II 14.

³⁰ WG II 15.

Grundphänomen des Herausgefordertseins, Gerufenseins, Beanspruchtseins zur Geltung, wenn auch dieses wohl sachgemäß nicht als kodifizierte Gebote, sondern als das dem Menschen ins Herz eingebrannte Fragezeichen zu interpretieren wäre³¹. Die Fragen der materialen Ethik sind an den »Gabens zu orientieren, die die Wirklichkeit des Menschseins ausmachen«³².

Mit der »Nötigung zur Hingabe« sieht Ebeling, daß damit »eine für das Ethische fundamentale Evidenz zur Sprache kommt«³³. Die ethische Schwierigkeit ergibt sich, wenn dieser direkte Zusammenhang nicht so unmittelbar wie z.B. bei der Mutter-Kind Beziehung aufleuchtet. Dies zeigt sich besonders dann, wenn menschliche Beziehungen, was zum Teil unumgänglich ist, verschachtlicht werden. »Eine der dringendsten Aufgaben ethischer Besinnung heute ist darum, zu untersuchen, 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«³⁴. Ebeling wirft in diesem Zusammenhang die Frage auf, wieweit die Verantwortung des Menschen reicht, ohne sie selbst aber zu beantworten. Vielmehr kommt er nach der Nötigung zum Wirken und der Nötigung zur Hingabe zur »Nötigung zum Zurechtbringen«, was die Unterscheidung von Gut und Böse einschließt.

»Die Frage nach dem sittlich Guten wird konkret erfahren in der Nötigung durch das Böse, also in nötigender Not. Gut ist darum primär eine Bestimmung nicht von Sein, sondern von Geschehen«³⁵. Was dem Bösen »überlegen« ist, das ist gut. »Gut« wird »als die Macht des Gutmachens verstanden«³⁶. Die ethische Herausforderung wird durch konkrete Probleme im Umgang mit den Mitmenschen sichtbar. Das Ethische wird von der Not her bestimmt, der es zu begegnen gilt. »Der wahre und einzige ernst zunehmende Antrieb zu ethischer Besinnung ist vielmehr der bereits verletzte Mitmensch ... Der Evidenz immer schon beeinträchtigter Mitmenschlichkeit entspricht darum der Ansatz bei der Nötigung

³¹ WG II 15; Ebeling verweist hier auf seinen ersten Gewissensaufsatz.

³² WG II 15; zu diesem Gaben zählt Ebeling die Gebote. Dem Gebot, die Eltern zu ehren, entspricht die Gabe, Eltern zu »haben«. Vgl. dazu: G. Ebeling, Die Zehn Gebote in Predigten ausgelegt. Tübingen 1973.

³³ WG II 16; als Beispiele nennt Ebeling die »Mutter, die mit Hingabe ihr Kind pflegt«, das »Kind, das mit Hingabe spielt«, der »Handwerker, der mit Hingabe bei seinem Werk ist« (WG II 16).

³⁴ WG II 17.

³⁵ WG II 19.

³⁶ WG II 19.

zum Zurechtbringen und die Interpretation dieser Nötigung als Ruf zur Nächstenliebe«³⁷. Insofern sieht Ebeling im Gebot der Nächstenliebe das Vernünftige und Evidente. Dies entspricht auch der Haltung Jesu, der am Beispiel des barmherzigen Samariters aufweist, wer denn der Nächste sei. Jesus beruft sich hier auf die »Evidenz, die dem Anspruch des Notleidenden eignet und von dieser Evidenz her verifiziert er sich selbst«³⁸.

An dieser Stelle betont Ebeling, um seine eingangs genannten Überlegungen aufzunehmen, das Beieinander und Ineinander von Gottesbezug und Weltbezug. »Wem die Not des Mitmenschen nicht einleuchtet, dem kann der Anspruch Jesu nicht einleuchten«³⁹. Er weist auf die Spannung hin, die dem ethischen Phänomen innewohnt. Es geht ja nicht nur um das, was der einzelne einzubringen vermag. Zugleich verweist das ethische Phänomen auf die soziale Seite des Problems, »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«⁴⁰. Beide Aspekte – die dem Handeln vorgegebene Form der Gemeinschaft, der Sitte und des Rechts wie die unvermittelte Herausforderung durch die Not des Nächsten – gehören und bestimmen das ethische Phänomen. Weiterhin müssen daher auch strukturelle wie individualethische Probleme gestaltet und gelöst werden. Diese »Zweidimensionalität« des ethischen Phänomens zielt auf das Grundproblem des Ethischen. »Die eigentliche Wurzel des ethischen Problems ist der Mensch, und zwar nicht etwa bloß insofern, als er zum Wirken herausgefordert, zur Hingabe gerufen, zum Zurechtbringen genötigt ist, sondern vor allem und in diesem allen darum, weil er sich dem Herausgefordert- und Gerufensein in vielfältiger Weise versagt und darum in erster Linie selbst ein Zurechtzubringender ist, der das, wozu er gerufen ist, schuldig bleibt, auf den kein Verlaß ist, der dem Mitmenschen zur Bedrohung wird, zuvor aber immer schon sich selbst zur Bedrohung geworden, in Widerspruch mit sich selbst geraten ist«⁴¹. Das ethische Problem – hier: die radikale Forderung, den Menschen »zurechtzubringen«, dort: die begrenzten Forderungen, die aus dem menschlichen Zusammenleben entspringen –, ist ethisch nicht zu lösen. Das heißt aber nicht, sich der ethischen Verantwortung einfach zu entziehen, sondern es geht darum, den andern, den Mitmen-

³⁷ WG II 20.

³⁸ WG II 22.

³⁹ WG II 22.

⁴⁰ WG II 22.

⁴¹ WG II 24.

schen zurechtzubringen. Dies geschieht, indem er »zur Freiheit zurechtgebracht« wird. »Das aber ist Sache der Macht, die man Vollmacht nennt, und die oft der Ohnmacht eng benachbart ist. Der Mangel an Vollmacht ist Mangel an Freiheit«⁴².

Ebeling spricht nach der Nötigung zum Wirken, zur Hingabe und zum Zurechtbringen, von der Nötigung zur Rechenschaft. Der Mensch ist zur Verantwortung genötigt.

Ebeling erwähnt zwar die Verantwortung im Ethischen, die »nicht eingegengt ist in die Grenzen zwischenmenschlicher Rechenschaft«⁴³, aber dies ist nur ein Zwischenschritt, denn Nötigung zur Verantwortung heißt auch Nötigung zu rechtem Vernunftgebrauch. »Die Vernunft selbst hat Verantwortungsstruktur. Zwischen der Vernünftigkeit des Menschen und der Moralität besteht engster Zusammenhang«⁴⁴.

Es kann im Gesamt der Darlegungen nicht verborgen bleiben, wie grundlegend positiv Ebeling die Vernunft im Bereich des Sittlichen charakterisiert, während er sie im Blick auf den Glauben sehr skeptisch beurteilt⁴⁵. »Das Denken gehört offenbar in den Horizont des Sittlichen, so daß es sittliche Pflicht ist zu denken, das Denken aber auch an sittliche Verantwortung gebunden ist«⁴⁶. Die Brücke führt von der Nötigung zur Rechenschaft über die ethische Verantwortung des Menschen, die das Denken umfaßt, zur grundlegenden Aussage: »Der Mensch hat seine Existenz im Wortgeschehen. Nicht zufällig führt uns gerade die fundamentale ethische Kategorie ›Verantwortung‹ und die darin implizierte Forum-Struktur des zur Rechenschaft Genötigtseins – sei es vor sich selbst, sei es vor einer mitmenschlichen Instanz, sei es vor Gott – auf die Sprachlichkeit des Menschen«⁴⁷.

Ebeling setzt sich mit dem naheliegenden Einwand auseinander, daß damit die ethische Thematik in eine in seinem Verständnis fundamental-theologische Thematik übergegangen sei⁴⁸. »Im Bereich des Ethischen geht – das ist die gewöhnliche Meinung – das Gefälle ausschließlich vom Wort zum Werk im Sinne der Verwirklichung des Wortes. Das Wort erscheint als etwas, was der Verwirklichung bedürftig ist. Nun zeigt es sich aber, daß sich im Ethischen selbst eine Umkehrung dieser gewöhnlich allein

⁴² WG II 26.

⁴³ WG II 26.

⁴⁴ WG II 27.

⁴⁵ Vgl. Fides occidit rationem, in: LuSt III 181–22.

⁴⁶ WG II 27.

⁴⁷ WG II 27.

⁴⁸ »Es mag überraschen, daß die Besinnung auf die Evidenz des Ethischen mit der Nötigung zur Rechenschaft in Erwägungen über das Sprachproblem einmündet« (WG II 28).

bedachten Relation von Wort zum Werk vollzieht: Das Werk nötigt zum Wort«⁴⁹.

In anderem Zusammenhang spricht Ebeling von der »Begründung (der Ethik) kraft rationaler Evidenz«⁵⁰. Aber dieser Bereich – und das ist für Ebeling elementar – gilt der philosophischen Ethik⁵¹. Zugleich wird sichtbar, wie Ebeling seine materiaethische Abstinenz begründet. Die philosophische Ethik will das Phänomen des Ethischen »zu seiner menschlich universalen Weite ... befreien und seine strenge Allgemeingültigkeit ... erweisen ... Der Versuch einer radikalen Erfassung des ethischen Phänomens unter dem Gesichtspunkt des unbedingt und allgemein Verpflichtenden führt zu einer Formalisierung, von der aus es schwierig, wenn nicht unmöglich wird, zu bestimmten ethischen Inhalten zu gelangen. Wendet sich dagegen die Bemühung materiaethischen Fragen zu, so droht entweder der Verlust des Allgemeingültigen zugunsten rational nicht ableitbarer Werturteile, die auf Entscheidung gründen oder der Verlust des streng gefassten ethischen Aspekts infolge der Verhaltenswissenschaften«⁵². Ebeling erläutert nicht näher, was er unter dem »Verlust des Allgemeingültigen zugunsten rational nicht ableitbarer Werturteile« versteht. Ist bei ihm nicht ein in seinen Abhängigkeiten und Prägungen zuwenig bedachtes Verständnis von Vernunft vorhanden, das, wie bereits erwähnt, im ethischen sehr positiv und im glaubensmäßigen sehr negativ bewertet wird? Diese Einschätzung wird noch verstärkt durch die theologischen Überlegungen, die Ebeling im Blick auf die Ethik vorträgt.

Hier sieht er »reformatorischerseits« eine »andere Auffassung von der theologischen Relevanz des Ethischen. Sie erlaubt und gebietet, in dem, was in die eigene Verantwortung des Menschen fällt, auch die unzensierte Stimme der Vernunft zu Worte kommen zu lassen«⁵³.

Wer möchte dem nicht gerne zustimmen, »die unzensierte Stimme der Vernunft zu Wort kommen zu lassen«? Aber dahinter steht ja die Behauptung, daß »seitens des Katholizismus« eine zensierte Stimme der Vernunft stehe. Es bleibt zum einen die Frage, ob mit dieser eher polemischen Feststellung das katholische Verständnis angemessen getroffen ist. Ebeling sieht durchaus richtig, daß bei der unterschiedlichen Verhältnisbestimmung der theologischen Ethik die Natur-Gnade-Thematik eine Rolle spielt, aber der bei ihm theologischerseits von Luthers ratio-Ver-

⁴⁹ WG II 28.

⁵⁰ Stud 155.

⁵¹ »Die scharfe Erfassung des Phänomens des Ethischen (ist) in seiner Besonderheit eine philosophische Tat und bleibt auch, aufs Ganze gesehen, eine Eigenart philosophischer Ethik« (Stud 154).

⁵² Stud 155f.

⁵³ Stud 156f.

ständnis geprägte Vernunftbegriff wird im Ethischen kaum reflektiert, sondern einseitig – ohne nähere Reflexion der ansonsten von ihm benannten »Externrelationen« verwendet. Insofern liegt das Hauptgewicht seiner Argumentation nicht im ethischen Bereich, sondern Ebeling nimmt dies zum Ausgangspunkt, wieder theologisch zu argumentieren⁵⁴. Oder um es mit seinen Worten zu sagen: »Das Werk nötigt zum Wort«⁵⁵. Die Ethik hat von daher zum einen Evidenz, zum andern verweist sie auf die Theologie.

Es scheint mir nicht zutreffend von einer »ethischen Begründung der Theologie«⁵⁶ als Folge der Überlegungen Ebelings zu sprechen. Vielmehr muß hier die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium berücksichtigt werden, und damit verbunden der zweifache Gebrauch des Gesetzes. Eher könnte man von einer Verweisfunktion der Ethik im Blick auf die Theologie sprechen. Aber auch dies ist nicht ganz unproblematisch, da Ebeling bei seinen Unterscheidungen »das Beieinander, Ineinander und Widereinander«⁵⁷ betont.

Der theologische Aspekt im Bereich des Ethischen zeigt sich für Ebeling im Sündenverständnis. »Dieses Wort ist eine religiöse, nicht eine moralische Kategorie, wird aber theologisch nur dann recht interpretiert, wenn darin der Bezug auf das Ethische streng gefaßt wird, der Mensch also nicht infolge zeremonieller Verfehlungen, sondern infolge des Verfehlens seiner sittlichen Aufgabe Sünder«⁵⁸ ist. Ebeling sagt nicht, wo gegenwärtig behauptet wird, daß ein Mensch »infolge zeremonieller Verfehlungen« Sünder sei. Im Verständnis vom Sünder-sein als religiöse und nicht moralische Kategorie leugnet zwar Ebeling nicht die moralischen Verfehlungen, aber er fügt sogleich hinzu: »Sie sind nur partielle Auswirkungen einer Verkehrung der zugrunde liegenden Ausrichtung und Einschätzung des Ethischen oder richtiger: seiner selbst in Hinsicht auf das Ethische«⁵⁹. Also auch hier verweist Ebeling vom Konkreten auf

⁵⁴ Dies ist auch ein strittiger Punkt zwischen Ebeling und Pannenberg, worauf noch im nächsten Kapitel näher einzugehen ist. »Unsere Meinungen gehen offenbar in der Beurteilung der ethischen Krise auseinander sowie in der Auffassung dessen, welche Anforderungen sie an die Theologie stellt« (WG II 46).

⁵⁵ WG II 28.

⁵⁶ W. Thönissen zitiert Ebelings Aussage: »Das immer schon vorgegebene Phänomen des Ethischen begegnet deshalb um seiner Tiefendimension willen in der Dogmatik durchweg als allgemein zuzumutender Erfahrungshorizont dogmatischer Aussagen, was der reformatorischen Lehre vom usus theologicus legis entspricht« (Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. A.a.O. 16). Die Folgerung von W. Thönissen: »Daraus erklärt sich schließlich der Anspruch einer ethischen Begründung der Theologie« (Das Geschenk der Freiheit. A.a.O. 81).

⁵⁷ Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. A.a.O. 10.

⁵⁸ Stud 157.

⁵⁹ Stud 157.

das Allgemeine, von der einzelnen Verfehlung auf die ihr zugrundeliegende Ausrichtung.

Es ist konsequent, wenn Ebeling, der dem Gewissensbegriff »entscheidende Bedeutung für die Theologie«⁶⁰ zumißt, innerhalb der Ethik diese Bedeutung nicht gibt. Das Gewissen hat seinen »Platz« nicht auf der inhaltlichen bzw. materialethischen Ebene, sondern wie mit dem Gesetz umzugehen ist⁶¹. Von daher ist die Aussage »Hermeneutisches Prinzip ist der Mensch als Gewissen«⁶² zu verstehen, wobei immer zugleich die Grundsituation des Menschen als Sünder in der Welt vor Gott mit zu sehen ist. Ebeling vermeidet es daher, von einem »sittlichen Anspruch des Gewissens« zu reden⁶³.

Andererseits steht das Gewissen nicht völlig außerhalb des Ethischen, wenn Ebeling in seinem zweiten Gewissensaufsatz (1984) schreibt: »Die ethische Sensibilisierung zur Liebe, dieser Inbegriff christlicher Gewissensbildung in ethischer Hinsicht, verdankt sich der klaren Auslegung, die das schwer entzifferbare jedem ins Herz geschriebene Gesetz durch die biblische Überlieferung erfahren hat«⁶⁴.

Der Schwerpunkt der Gewissensüberlegungen Ebelings liegt im theologischen Bereich, nicht im ethischen Bereich. Zwischen Dogmatik und Ethik, zwischen Moral und Theologie besteht für Ebeling ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis, und zwar von der Dogmatik zur Ethik (absteigend) und von der Moral zur Theologie (aufsteigend). Ebeling spricht von »sachgemäßer Reihenfolge ... von dogmatischer und ethischer Aussage«⁶⁵, und von der »Wende vom moralisch zum theologisch bestimmten Gewissensbegriff«⁶⁶.

⁶⁰ WG I 429.

⁶¹ Das Problem des Gewissens ist »auf einer Ebene anvisiert, wo es nicht um bessere Belehrung über den Inhalt des Gesetzes, sondern um Anweisung zum rechten Gebrauch des Gesetzes geht ... Nicht eine inhaltliche Veränderung des Gesetzes, sondern gewissermaßen eine Ortsveränderung des Gesetzes ist das, was das Gewissen befreit ...« (WG I 289).

⁶² WG I 348.

⁶³ Dies ist gegen P. Knauer einzuwenden: »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« (Verantwortung des Glaubens. A.a.O. 81). Knauer interpretiert Ebeling in der Grundtendenz richtig (vgl. WG II 15, worauf Knauer verweist), aber er übersieht, daß Ebeling gerade nicht, und dies sicher bewußt, vom *sittlichen* Anspruch, der das Gewissen trifft, spricht.

⁶⁴ LuSt III 120.

⁶⁵ Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. A.a.O. 16.

⁶⁶ LuSt III 113.

5.3 Die gefährdete, die gelebte und die konkrete Freiheit

Auf die Freiheitsthematik im Zusammenhang der Ethik weist Ebeling verschiedentlich hin⁶⁷. Die Überschrift ist der »Lesehilfe zum Galaterbrief« entnommen. Die Ermahnung in Gal 5–6 gliedert Ebeling unter diese drei Gesichtspunkte. Es wäre auch möglich, unter drei anderen Gesichtspunkten zu ordnen, wie es Ebeling an anderer Stelle tut: Verhältnis der Freiheit zur Sünde, Verhältnis der Freiheit zum Gewissen und Verhältnis der Freiheit zur Ethik⁶⁸. Oder: Freiheit als Kriterium des Gottesverständnisses, Freiheit und Schuldverhaftung und Freiheit und Gesetz⁶⁹. Wenn wir die obengenannte Charakterisierung der Freiheit gewählt haben, dann deshalb, weil Ebeling auf diesen Beitrag besonders aufmerksam macht⁷⁰.

Ebeling sieht in Gal 5,1–6,10 eine dreistufige Ermahnung. »Auf jeder Stufe erwächst der Appell aus einer Freiheit, die es nicht etwa erst zu gewinnen, sondern nur noch zu wahren und nun auch zu leben gilt ... Alles, was an Ermahnung zu sagen ist, kommt aus dieser Quelle. Die Paräneze des Galaterbriefs ist eine Paräneze aus Freiheit zur Freiheit«⁷¹. Die gefährdete Freiheit wird in Gal 5,1–12 beschrieben, die das Thema der Beschneidung und der Unterjochung unter das alte Gesetz beinhaltet. Gal 5,13–24, die die Liebe als Frucht des Geistes zum Ausdruck bringt, zeigt so, wie Freiheit gelebt wird. In Gal 5,25–6,10 nimmt Paulus dann konkrete Probleme des Umgangs mit der Freiheit auf. Selbstverständlich sieht Ebeling in den einzelnen Abschnitten immer die beiden anderen mitgegeben.

5.3.1 Die gefährdete Freiheit

Unter dem Gesichtspunkt der gefährdeten Freiheit kommt das Kernproblem des Paulus zum Tragen. Es geht ja nicht nur um die Beschneidung, sondern um den Umgang mit dem Gesetz im allgemeinen. »Das Gesetz wird für Paulus zum Brennpunkt aller verschiedenen Erscheinungswei-

⁶⁷ »Indem der christliche Glaube mit bespieloser Radikalität um die Macht der Sünde weiß und ebenfalls in unvergleichbarer Weise Freiheit in Anspruch nimmt als durch Christus eröffnete Freiheit, wird das Verständnis des Sittlichen neu bestimmt, wobei materialethische Folgen nicht ausbleiben können« (Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. A.a.O. 14). Vgl. auch: Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 90.

⁶⁸ LuSt III 381ff.

⁶⁹ D II 422ff.

⁷⁰ Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 93. Anm. 47.

⁷¹ WdE 324.

sen menschlicher Versklavtheit: nicht nur des Tragens an der Last der Forderung, auch des Unterworfenseins unter den Druck der Weltmächte, der Gefangenschaft in der Sünde, des Ausgeliefertseins an den Tod⁷². Diesem Gesetz stellt Paulus die Freiheit durch Christus gegenüber. Von dieser Freiheit her »rücken dann aber doch die vielen Arten von Sklaverei zu einem einzigen Syndrom zusammen. Das Gesetz eignet sich deshalb dazu, dieses Syndrom zu diagnostizieren, weil die Unfähigkeit zur Selbstbefreiung gerade am Gesetz, das an die Freiheit des Menschen appelliert, am offensichtlichsten wird⁷³. Ebeling sieht in Gal 5,1–12 die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zum Vorschein kommen. Zum einen geht es um das Gesetz als ganzem. Paulus will verhindern, daß der Mensch durch partielle Erfüllung des Gesetzes meint, Gerechtigkeit zu erlangen. »Hier hilft keine Korrektur im Rahmen des Gesetzes, sondern allein das Wunder des Evangeliums, an das Paulus nun (V. 4f) nur noch mit Stichworten in gedrängter Folge erinnert⁷⁴. Diese Stichworte – Christus, Gnade, Geist, Glaube, Hoffnung und Gerechtigkeit – weisen auf die ἐλευθερία (Freiheit) hin. »Sie ist gewissermaßen das Geschenk völliger Unschuld, die Befreiung von der Sünde, die neue Schöpfung, die reine Anwesenheit Gottes ... Nur der Glaube, der von der Liebe Christi lebt und deshalb weiter durch Liebe wirksam ist, hat hier Geltung. Er ist die Freiheit im Vollzug⁷⁵. Wie wird diese Freiheit nun gelebt?

5.3.2 *Die gelebte Freiheit*

Ebeling betont die ethische Grundlegung, die Paulus in Gal 5,13–24 gibt. Ihm ist wichtig, daß dieser Grundlegung »eine religiöse Paränese voranging⁷⁶. »Die paulinische Ethik scheint zu dem hin offen zu sein, was allen Menschen zumutbar ist und was sich als grundmenschliche Verhaltensweise empfiehlt. Dies wird ja gerade an seiner Schilderung der Frucht des Geistes deutlich. Die Ethik der Freiheit, die eine Ethik des Geistes ist, führt offenbar durchaus nicht zu sittlichen oder gar unsittlichen Extravaganz, nicht zu einer elitären Gruppenethik und zu exzeptionellen Sonderleistungen, sondern zu einer überraschend unauffälligen Verhaltensweise, die sich weitgehend dem Herkommen und den bestehenden Ordnungen anpaßt⁷⁷. Allerdings soll damit nicht behauptet werden, daß das Sittliche nur ein Anhänger zum Glauben sei.

⁷² WdE 327; vgl. S. Schulz, Zur Gesetzestheologie des Paulus im Blick auf Gerhard Ebelings Galaterbrief-Auslegung, in: H.F. Geisser/W. Mostert, Hrsg., Wirkungen hermeneutischer Theologie. A.a.O. 81–98.

⁷³ WdE 327. ⁷⁴ WdE 328. ⁷⁵ WdE 328. ⁷⁶ WdE 330. ⁷⁷ WdE 331.

Ebeling sieht in der Beziehung von religiöser zu ethischer Paräne se bei Paulus trotz gewisser Unterschiede seine Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik vorgeprägt. »Für das Sein des Christen ist der Glaube konstitutiv. Aus ihm entspringt das Tun. Das ist zwiefach zu akzentuieren: Dem Glauben, der über das Sein vor Gott entscheidet, kommt der Vorrang zu, während das Tun als Verhalten vor und in der Welt die Folgewirkung darstellt«⁷⁸. Paulus bietet keine Theorie des Sittlichen, vielmehr unmittelbare Aufforderung zu bestimmtem Verhalten.

Ohne daß Ebeling dies hier anführt, kann man an seine Darstellung der »Nötigungen« denken, die die Evidenz des Ethischen ausmachen. Was bei seiner Kommentierung auffällt, ist die starke Konzentration auf Gal 5,6, »der Glaube, der durch Liebe wirksam ist, ist eine explikative Wesensbeschreibung des Glaubens nach der Seite des Ethischen hin«⁷⁹. Schwer tut sich Ebeling mit Gal 5,13f⁸⁰. »Allerdings klingt es so, als trate Paulus den Rückzug an, sobald sich das Problem der Ethik stellt«⁸¹. Den Vers 14: »Denn das ganze Gesetz ist in dem Wort zusammengefaßt: Du sollt deinen Nächsten lieben wie dich selbst!«, aber in der Übersetzung Ebelings: »Liebe den, der neben dir ist, wie dich selbst«, übergeht Ebeling in seiner Interpretation, wenn er gleich zum nächsten Vers 15 überleitet: »Daß sich das Problem des Ethischen hier nicht bloß theoretisch stellt, sondern sich von einem massiven Anlaß her aufdrängt, deutet Paulus in dem gleich darauf folgenden Satz an: ›Wenn ihr dagegen einander beißt und freßt, so gebt acht, daß ihr nicht voneinander aufgezehrt werdet!«⁸². Ebeling bestreitet in seiner Interpretation natürlich nicht das Gebot der Liebe. Ihm geht es aber auch hier primär um die Freiheitsthematik. »Die Freiheit des Christen ist Freiheit zur Liebe und darum Freiheit zum Diensten. Das ist nach Paulus die Magna Charta christlicher Ethik«⁸³.

In der exegetischen Diskussion wird Gal 5,14 größeres Gewicht beigemessen als bei Ebeling⁸⁴. So bemerkt Wolfgang Schrage: »Durch die Liebe jedenfalls wird das ganze und eine Gesetz erfüllt (Gal 5,14). Erfüllung

⁷⁸ WdE 333.

⁷⁹ WdE 333.

⁸⁰ Vgl. dagegen: R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 1: Von Jesus zur Urkirche. Freiburg u.a. 1986. 213–224; K. Kertelge, Freiheitsbotschaft und Liebesgebot, in: H. Merklein, Hrsg., Neues Testament und Ethik. FS R. Schnackenburg. Freiburg u.a. 1989. 326–337.

⁸¹ WdE 334f.

⁸² WdE 335.

⁸³ WdE 337.

⁸⁴ Z.B. »Damit (zu Gal 5,14) wird unzweideutig klargestellt, daß für den Christen, das Gebot der Schrift nicht etwa seine Bedeutung verloren hat, sondern nun erst in seinem wahren Sinn begriffen und befolgt werden kann« (E. Lohse, Theologische Ethik des Neuen Testaments. A.a.O. 103).

heißt aber nicht Verdrängung. Ist die Liebe die Summe des Gesetzes und das Einheitsband der Einzelgebote, so impliziert das gewiß, daß die Einzelgebote nicht ersetzt oder aufgesaugt, sondern zusammengefaßt und rekapituliert werden. Auch hat Paulus die Gesetzesfreiheit nicht darum verkündigt, weil er die sittliche Forderung vereinfachen und auf das Liebesgebot konzentrieren oder statt einer quantitativen nun eine qualitative Gesetzeserfüllung gewollt hätte. Gleichwohl ist das ›Gesetz des Christus‹ doch zugleich auch eine Begrenzung des Inhalts der Gebote⁸⁵. Solche oder ähnliche Überlegungen fehlen bei Ebeling. Ihm geht es eher um systematische Folgerungen im Blick auf Paulus. »Der Schwindel, der infolge der Freiheit einen befallen konnte, machte begreiflicherweise für ein Angebot offen, das mittels der jüdischen Tora in die entstandene Lücke einsprang und das Evangelium durch das Gesetz überformte: in soteriologischer Hinsicht durch die Beschneidung, in moralischer Hinsicht durch spezifizierte Gebote und Verbote. Beides kann zur Ursache von Lieblosigkeit werden«⁸⁶.

Die Grundformel von Gesetz und Evangelium erneut verbunden mit einer negativen Bewertung der Gebote⁸⁷ prägen die Überlegungen Ebelings. Daraufhin wird der Text interpretiert. Deshalb auch die Unterscheidung von einer »Ethik des Gesetzes« und einer »Ethik der Freiheit«. »Die eine geht von dem Unerfüllten aus, von dem Getriebensein durch die Forderung. Die andere geht von der Erfüllung aus, von dem Getriebensein durch den Geist. Die eine sucht Leben und Gerechtigkeit zu gewinnen, die andere entspringt aus dem Dank, daß Leben und Gerechtigkeit aus Gnade zuteil geworden sind ... Die eine ist notwendig auf den Täter und sein Werk konzentriert, weil er seiner selbst nie sicher ist. Die andere rechnet mit der Selbstvergessenheit des Täters, weil mit seiner Freiheit von sich selbst, und ist darum ganz darauf konzentriert, wer den Täter mit seinem Tun braucht«⁸⁸.

Die Schwierigkeit dieser Art des Vorgehens liegt meines Erachtens darin, daß Ebeling diese Interpretation nur schwer mit Gal 5,13ff belegen kann.

⁸⁵ W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments. Göttingen (NTD Ergb. 4) 1989. 213; ähnlich auch K. Kertelge: »Dennoch ist nicht zu übersehen, daß er (Paulus) in Gal 5,14 ›das ganze Gesetz‹ als zusammenfassende ›Einheit‹ versteht, die in dem ›einen Wort‹, dem Liebesgebot, ihren verbindlichen Ausdruck findet. Durch das Liebesgebot definiert er die Einheit des Gesetzes von innen her neu, so daß sich im Liebesgebot der Wille Gottes gültig darstellt, nämlich als seine sittliche Forderung, die ihren ermöglichen Grund im Entgegenkommen Gottes, in seinem Gnadenruf (1,6; 5,4,13), hat« (Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief. A.a.O. 335).

⁸⁶ WdE 336.

⁸⁷ Vgl. auch WdE 346: »Sammelsurium moralischer Selbstverständlichkeiten«.

⁸⁸ WdE 339.

Ebeling will aber nicht nur eine Gegenüberstellung der Ethik des Gesetzes und der Ethik der Freiheit, sondern er will sie auch in Beziehung setzen.

Aus der Gegenüberstellung von »Begehren des Fleisches« und »Begehren des Geistes« zieht Ebeling die Schlußfolgerung: »Für die Art, wie Paulus das Problem des Ethischen angeht, ist von dieser Fleisch-Geist-Antithetik her folgendes zu unterstreichen. Er gründet das Ethische nicht auf den Trieb und nicht auf das Zutrauen zur unverdorbenen menschlichen Natur ... Paulus geht vielmehr in bezug auf das Ethische von der Situation des Menschen vor Gott aus, der Situation des begnadeten Sünder. Sie wird nur dann wahrgenommen, wenn beides miteinander ernst genommen wird: die Sünde und die Gnade, die Macht des Fleisches und die Macht des Geistes, von dem Paulus sagt, er sei der Geist des Sohnes Gottes«⁸⁹.

Ebeling ist bei der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, an dieser Stelle konkretisiert als Ethik des Gesetzes und Ethik der Freiheit, bei der theologisch-anthropologischen Grundaussage angelangt, des Menschen als Sünder – hier als »begnadeter Sünder« – vor Gott. Die von Paulus vorgenommene Unterscheidung von den »Werken des Fleisches« und der »Frucht des Geistes« muß für Ebeling »sowohl im Hinblick auf die Adressaten als auch im Zusammenhang mit der Ethik der Freiheit bedacht werden«⁹⁰. Aber auch hier geht es Ebeling um die grundsätzliche Überlegung⁹¹, daß damit »ein gezieltes theologisches Urteil« zum Ausdruck kommt, »das die Verklammerung von Dogmatischem und Ethischem erkennen läßt«⁹².

5.3.3 *Die konkrete Freiheit*

Knapp geht Ebeling auf die konkrete Freiheit in Gal 5,26–6,10 ein. Das Entscheidende bei der konkreten Freiheit »ist die Beziehung von Mensch zu Mensch«⁹³. Ebeling verdeutlicht dies u.a. an Gal 6,1, der in seiner Übersetzung lautet: »Brüder, wenn auch jemand bei einem Fehlritt er-

⁸⁹ WdE 341.

⁹⁰ WdE 342.

⁹¹ »Wie die Werke des Fleisches ihrem Gehalt nach etwas Chaotisches an sich haben, so gilt dies auch von der Aufzählung selbst. Sie weist zwar eine gewisse Gliederung auf, wie wir noch sehen werden. Dadurch kommt es aber keineswegs zu einer organischen Ganzheit« (WdE 343). Angesichts des ansonsten positiv bewerteten systematischen Ansatzes des Paulus, wie Ebeling ihn hervorhebt und in seiner Gliederung zum Ausdruck bringt, überrascht dann eine solche Kritik.

⁹² WdE 346.

⁹³ WdE 347.

tappt wird, so bringt ihr, die ihr vom Geist bestimmt seid, einen solchen wieder zurecht in freundlichem Geist; und gib auf dich selbst acht, daß nicht auch du verführt wirst«. Ebelings Interpretation: »Die ethische Konkretion besteht hier nicht darin, daß so etwas passiert, sondern darin, wie man darauf reagiert. In Sachen des Glaubens und der Lehre urteilt Paulus, wie wir sahen, überaus scharf. Hier hingegen erweist er sich als überraschend tolerant ... Auf die Probe gestellt ist gerade der, der keinen Anstoß gegeben hat. Auch er käme auf seine Weise zu Fall, wenn er sich ungeistlich verhielte, indem er sich aufbläht und entrüstet, anstatt zurechtzuhelpfen«⁹⁴.

Ebeling hebt den Anspruch hervor, der an den Gerechtfertigten ergeht, wie er mit dem Fehlritt des anderen umgeht. Aber der andere Akzent, der auch in diesem Vers enthalten ist und der darüberhinaus den ganzen Abschnitt Gal 5,26–6,10 prägt, übergeht Ebeling. Hier ist eine ähnliche Vorgehensweise bei ihm spürbar, wie wir sie bereits bei Gal 5,14 gesehen haben. Schrage stellt im Blick auf die »Lasterkataloge« und auf diese Stelle Gal 6,1 fest: »Auch die Sünde des Menschen, sosehr sie auch meist singularisch als Macht charakterisiert wird, besteht eben nicht nur in einer allgemeinen oder gar theoretischen Gottlosigkeit, sondern die gottwidrige Gesamtrichtung manifestiert sich auch in der empirischen Existenz und in bestimmten Vergehen. Dem entsprechen auch die Mahnungen an die Christen, die nicht nur pauschal vor der Sünde warnen, sondern auch Einzelfälle und Einzelentscheidungen Sünde nennen, weil auch die einzelne Tat wieder die Herrschaft der Sünde heraufbeschwört«⁹⁵.

Es geht uns mit diesem Hinweis nicht darum, die auf das Grundsätzliche bedachten Überlegungen Ebelings einfach hin zu kritisieren. Nur nimmt diese systematische Vorgehensweise in Kauf, in das Konzept nicht integrierbare Elemente nicht ausreichend zu berücksichtigen. Das gilt in unserem Zusammenhang für die einzelne Tat und die konkrete Verfehlung, deren Bedeutung Ebeling bei Paulus unterschätzt. Bedenkenswert und als Ergänzung notwendig ist das Urteil von Schrage: »Weder im Positiven noch im Negativen hat sich Paulus also damit begnügt, umfassende ethische Grundsätze zu proklamieren. Vielmehr hat er den neuen Gehorsam ohne Skrupel auch im einzelnen entfaltet. Die konkrete Vielfalt der apostolischen Handlungsanweisungen sollte nicht als moralische Auflösung der Geschlossenheit christlicher Ethik abgetan werden, zumal Paulus keineswegs alles einzelne auf einer Ebene sieht. Wer materiale Weisungen, die über das Liebesgebot hinausgehen, bereits Moralisierung

⁹⁴ WdE 349.

⁹⁵ W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments. A.a.O. 194; vgl. auch: R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 2. A.a.O. 40ff.

nennt, der muß solche dann freilich schon bei Paulus konstatieren ... Gewiß will Paulus das Leben der Christen nicht kasuistisch in kleinsten und kleinlichen Vorschriften ersticken. Er will auch gewiß nicht für alle nur denkbaren Situationen passende Gebote aufbieten, aber er will sehr wohl praxisbezogene Konkretheit«⁹⁶.

5.3.4 *Freiheit und Gewissen*

Wie bereits verschiedentlich festgehalten, ist Gewissen bei Ebeling ein fundamentaltheologisches bzw. dogmatisches und kein ethisches Thema. Im Durchgang durch die »Ethik« ist dies auch deutlich geworden. Da aber bei Ebeling, wie wir sehen konnten, trotz lebensgeschichtlich bedingter unterschiedlicher Akzentsetzungen eine große systematische Geschlossenheit vorhanden ist, ist mit der Freiheitsthematik auch das Gewissen angesprochen. Er stellt selbst den Bezug zum Ethischen her. Im Zusammenhang mit dem zweiten Lutheraufsatzz sind wir bereits auf diese Verhältnisbestimmung eingegangen⁹⁷. Das Freiheits- und Gewissensverständnis wurde hier in Auseinandersetzung mit der Scholastik und dem Autonomieverständnis der Neuzeit artikuliert. Jetzt muß es noch einmal im Blick auf das Ethische konkretisiert werden. Das klingt paradox, angesichts dessen, daß Gewissen für Ebeling kein moralischer Begriff ist, wird aber verständlich in dem Prozeß der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.

Die Freiheitsthematik hängt für Ebeling untrennbar mit Luther zusammen. Von daher darf die Frage der Freiheit nicht auf die Wahlfreiheit des Willens begrenzt werden⁹⁸. »Geht man schon vom Willen aus, so muß man die Frage nach dessen Freiheit scharf stellen als die Frage nach seiner Macht«⁹⁹. Da der Mensch nach Luther aber nicht sich selbst, sondern Gott gehört, »ist die Freiheitsfrage mit der Gottesfrage zur Heilsfrage verflochten ... Den Ort der Erfahrung dieser Freiheit nennt Luther Gewissen. Die Freiheit des Christen versteht er nicht als Willensfreiheit, sondern als Gewissensfreiheit«¹⁰⁰.

In seinen systematischen Überlegungen nimmt Ebeling dies auf und formuliert noch pointierter: »Darum ist es richtiger, in Hinsicht auf das Sein vor Gott die Kategorie des freien Willens überhaupt aufzugeben und

⁹⁶ W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments. A.a.O. 194.

⁹⁷ I. 1. Kapitel 2.2 Präzisierung von Luthers Gewissensverständnis in Abgrenzung gegen die Scholastik.

⁹⁸ LuSt I 319.

⁹⁹ LuSt I 320.

¹⁰⁰ LuSt I 320.

statt dessen von der Freiheit des Gewissens als des innersten Gehörs des Menschen zu sprechen: Freiheit allerdings im Sinne des Befreitseins. Dem servum arbitrium entspricht als Gegenbegriff das befreite Gewissen¹⁰¹. Daraus ergeben sich ethische Konsequenzen. Ebeling scheut sich nicht davon zu sprechen, daß das befreite Gewissen »die Motivation revolutioniert: Der Glaubende bedarf keiner guten Werke für sich selbst; er ist in ihnen frei zum Dienst für andere«¹⁰². Als Konsequenz für den material-ethischen Bereich nennt er: »Der Vorrang religiöser Werke fällt dahin; der Christ ist zu allem frei, was jeweils notwendig ist, ohne Zwang von Vorschriften und so, daß der heilige Geist auch im geringsten weltlichen Tun am Werke ist«¹⁰³. Eine weitere Folge, die sich für Ebeling im Anschluß an Luther daraus ergibt: »Individualethik gab es für Luther gar nicht. Das Morale war für ihn eo ipso das Zivile, das Politische ... Freilich wird nur vom Evangelium her der politische Brauch des Gesetzes recht erkannt und das Politische als weltliches Ding nicht gottlos verstanden und verwaltet, sondern dem Schöpfer gemäß«¹⁰⁴.

Die ethischen Folgen der Theologie der Freiheit werden bei Luther in der sogenannten Zweireichelehre artikuliert, die gerade das rechte Unterscheiden zum Inhalt hat. »Für das rechte Unterscheiden ... ist ein theologisches Urteilsvermögen erforderlich, wie es selten anzutreffen ist. Die Richtschnur war dabei für Luther die Freiheit des Gewissens. Dementsprechend ist die Unterscheidung der zwei Reiche in jedem Christen als in dem Schnittpunkt beider akut und in Gott selbst begründet, in der Doppelgestalt seines Wortes als Gesetz und Evangelium, in seinem zweifachen Verhalten dem Sünder gegenüber: seiner Leben erhaltenen vorläufigen Toleranz und seiner endgültigen Gnade, die durch den Tod hindurch ewiges Leben schafft«¹⁰⁵.

Das Gewissen wird damit nicht in den eigentlichen ethischen Prozeß – was soll ich tun? – mitaufgenommen, dem sich Ebeling fast nicht stellt. Ihm geht es um das Grundsätzliche, die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, damit verbunden der Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik. Diese Beziehung, die Grundsituation des Menschen als Sünder vor Gott zu erkennen, ist entscheidend Gewissenssache. Das von Gott her versöhnte Gewissen ist befreites Gewissen.

¹⁰¹ D III 190.

¹⁰² LuSt III 391.

¹⁰³ LuSt III 391f.

¹⁰⁴ LuSt III 392; vgl. Usus politicus legis – usus politicus evangelii, in: UmL 131–163; dazu I. 1. Kapitel 2.3.1 Der zweifache Gebrauch des Gesetzes.

¹⁰⁵ LuSt III 393.

ZWEITER TEIL
ZUR AUFNAHME DES GEWISSENSBEGRIFFS
VON GERHARD EBELING

3. Kapitel EVANGELISCHE ETHIK

Auf Gerhard Ebelings Gewissensbegriff ist seit seinem ersten Gewissensaufsatz von 1960 immer wieder hingewiesen worden. Daß er in der evangelischen Theologie und Ethik mehr Beachtung gefunden hat als in der katholischen Moraltheologie, überrascht bei dem stark von Luther geprägten Ansatz Ebelings nicht.

Ein Blick in die evangelische Ethik zeigt, daß es keine einheitliche Meinung darüber gibt, ob und wenn ja, welche Bedeutung Ebeling für das evangelische Ethikverständnis habe und welche Rolle Ebelings Auffassung vom Gewissen darin spielt¹. Ebeling selbst trägt dazu sicher bei, wenn er das Gewissen als fundamentales theologisches Problem charakterisiert und das ethische Problem im Zusammenhang der Dogmatik reflektiert².

Unstrittig ist die große Beachtung, die Gerhard Ebelings Diskussion mit Wolfhart Pannenberg gefunden hat. Ihr wird, wo nicht mittlerweile bereits als »klassisch«³ apostrophiert, doch »exemplarische Bedeutung«⁴ zugemessen. Dieser Diskussion werden wir uns im ersten Abschnitt dieses Kapitels zuwenden⁵.

Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels werden Theologen, soweit sie sich mit Ebeling beschäftigen, zu Wort kommen.

¹ Z.B. findet sich bei Ch. Frey, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Gütersloh (GTB 1424) 1989 kein Hinweis auf Ebeling; dagegen vom selben Verfasser, Theologische Ethik. Neukirchen 1990 mit verschiedenen Verweisen auf Ebeling.

² Vgl. I. 2. Kapitel 5.1 Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik.

³ O.H. Pesch, Kontroverstheologische Ethik? Überlegungen zur Zukunft der Ökumene im Blick auf kirchliche Stellungnahmen zu ethischen Fragen, in: O. Bayer u.a., Zwei Kirchen – eine Moral? A.a.O. 235–273, hier 270. Anm. 17.

⁴ T. Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. 1. Stuttgart u.a. ²1990. 40; vgl. auch ders., Ethik der Neuzeit, in: TRE 10 (1982) 481–517.

⁵ Wir zitieren – soweit möglich – aus den Aufsatzbänden. *Die betreffenden Texte bei Ebeling*: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: WG II 1–41; Die Krise des Ethischen und die Theologie. Erwiderung auf W. Pannenbergs Kritik, in: WG II 42–55; Brief an Pannenberg, in: ZThK 70 (1973) 462–473. *Die betreffenden Texte bei Pannenberg*: Die Krise des Ethischen und die Theologie, in: Ders., Ethik und Ekkelesiologie. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1977. 41–54; Antwort an Gerhard Ebeling. Ebd. 55–69.

1. DIE DISKUSSION EBELING/PANNENBERG

Auf die theologische Diskussion zwischen Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg ist, wie bereits angedeutet wurde, verschiedentlich hingewiesen worden⁶.

Wenn wir auf diese Diskussion noch einmal eingehen, dann deshalb, weil sie auch Auswirkungen auf das Gewissensverständnis hat. Um eine Formulierung Ebelings aufzunehmen, werden wir zuerst die Diskussion zwischen Ebeling und Pannenberg unter dem Gesichtspunkt »die Korrelation des Ethischen und des Theologischen«⁷ in ihren wichtigsten Punkten darstellen. In einem zweiten Punkt werden die Äußerungen Pannenbergs zum Gewissen, in denen er Überlegungen Ebelings aufnimmt, aber auch kritisiert, angesprochen. In seiner Anthropologie hat er diesen Themenkomplex mit »Gewissen, Selbstbewußtsein, Sinnbewußtsein«⁸ überschrieben. Exkursartig soll dann auf die Frage eingegangen werden, ob in dieser Diskussion zwischen Ebeling und Pannenberg das evangelische Pendant zur katholischen Diskussion um autonome Moral im christlichen Kontext und Glaubensethik vorliege.

1.1 *Die Korrelation des Ethischen und des Theologischen*

1.1.1 *Die Mainzer Antrittsvorlesung Pannenbergs (1961)*

Pannenbergs Kritik an Ebeling macht sich vor allem an zwei Aussagen Ebelings fest: »Die Theologie kann sich in dem, was sie zu sagen hat, nicht anders verständlich machen, als indem sie den Menschen in der

⁶ Neben den in Anm. 3 und 4 genannten Arbeiten sind u.a. zu nennen: M. Honecker, Der Streit um die autonome Moral, in: LM 18 (1979) 151–154; Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München¹1988. 27f; W. Neuer, Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter. A.a.O. 257 u.a.; S. Greiner, Die Theologie Wolfhart Pannenbergs. Würzburg 1988. 17f u.a.; J. Werbick, Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. A.a.O. 30 u.a.; H.-M. Barth, Die ekklesiologische Dimension der Ethik, in: KuD 34 (1988) 42–59, hier 45. Anm. 11; E. Gillen, Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie. Würzburg 1989. 12. Anm. 13; W. Thönissen, Das Geschenk der Freiheit. A.a.O. 80ff. Ausführlicher hat sich Oswald Bayer mit dieser Debatte beschäftigt: Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik. Gütersloh (GTB 379) 1980. 77–100. Ihm geht es darum, »... diese aufschlußreiche Kontroverse ... in Grundlinien zugleich auf das Denken Kants und Horkheimers (zu) beziehen« (89).

⁷ ZThK 70 (1973) 471.

⁸ W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983. 286–303, hier 286.

ethischen Wirklichkeit aufsucht und trifft, in der er sich befindet«. Und: »Das, was eigentlich Sache der Theologie ist, das Evangelium, ist aussagbar allein in Relation zur lex. Denn das Evangelium erweist sich als Evangelium allein an der lex, so nämlich, daß es nicht beziehungslos zur lex hinzutritt, sondern befreend auf die lex eingeht«⁹.

In seiner Mainzer Antrittsvorlesung sieht Pannenberg in dieser Ortsbestimmung der Theologie eine »ethische Begründung der Theologie«¹⁰. Weiter ist für ihn Ebelings Unterscheidung von Gesetz und Evangelium pietistisch vermittelt. »Daß das im Gewissen sprechende Gesetz den Wahrheitsbeweis für den Inhalt der theologischen Lehre zu liefern hat, das ist so zugespielt noch nicht in der Reformation, sondern erst in der Erweckungstheologie behauptet worden«¹¹. Pannenberg erinnert an Nietzsche, der die Allgemeingültigkeit des Sittlichen bestreitet und in dessen Gefolge »sich doch die Erkenntnis der historischen Relativität des Ethischen durchgesetzt«¹² hat.

Die Konsequenz, die Pannenberg daraus zieht, zeigt an dieser Stelle bereits einen Unterschied zu Ebelings Gewissensverständnis, wenn Pannenberg folgert: »Selbst wenn es unveräußerlich zum Menschen gehören sollte, ein Gewissen zu haben, so ist doch der Inhalt des Gewissens unabsehbaren Wandlungen unterworfen, und zwar Wandlungen, die auf das engste mit den Veränderungen der sozialen und politischen Welt zusammenhängen«¹³.

Auch wenn wir im nächsten Punkt noch ausführlicher auf das Gewissensverständnis von Pannenberg eingehen werden, so ist doch bereits deutlich, daß Ebeling Äußerungen wie »Gewissen haben«, »Inhalt des Gewissens« sich nicht zu eigen machen könnte, im Gegenteil – so Ebeling: »Genaugenommen ›hat‹ nicht der Mensch Gewissen, sondern er ist Gewissen«¹⁴.

Pannenberg geht es an dieser Stelle seiner Kritik primär nicht um das Gewissensverständnis, sondern darum, daß im gesellschaftlichen und sozialen Wandel auch eine Ursache für die Krise des Ethischen zu suchen ist. Gepaart mit der Kritik Nietzsches ist dies ein weiterer Grund für die Krise. Als letzter Grund ist zu nennen, daß »zuvor schon das Ethische sich von seiner religiösen Wurzel in der christlichen Überlieferung abge-

⁹ WG II 11.

¹⁰ W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie. A.a.O. 46. Pannenberg sah Ebeling im Gefolge von Wilhelm Herrmann, der nach Pannenbergs Auffassung eine exklusiv ethische Begründung der Theologie gab (Ebd. 41).

¹¹ Ebd. 46.

¹² Ebd. 47.

¹³ Ebd. 47.

¹⁴ WG I 440.

löst hatte¹⁵. Von daher hält es Pannenberg für »geradezu aufregend«¹⁶, wenn Ebeling von der »Evidenz des Ethischen« spricht.

Gegen die »Evidenz des Ethischen«, die sich bei Ebeling in den verschiedenen Formen zur »Nötigung« zeigt¹⁷, wendet Pannenberg ein: »Die Not des Mitmenschen liegt also – erschütternderweise – kaum je so auf der Hand, daß sie jedermann evident würde ... Die Situation ist nicht von sich aus ethisch eindeutig, sondern immer erst von dem sich entscheidenden Menschen her«¹⁸. Da aus der Situation keine Eindeutigkeit für das sittliche Handeln zu finden ist, kommt es darauf an, welche Einstellung und Haltung der davon herausgeforderte Mensch hat. Der Christ wird sich am Gebot der Gottes- und Nächstenliebe orientieren, das unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Klasse oder Rasse gilt. Für andere ist dies nicht so. »Diese Relativität der ethischen Gehalte ist auf dem Boden des Ethischen selbst nicht zu überwinden«¹⁹. Deshalb ist es notwendig, nach einem umfassenden Daseinsverständnis Ausschau zu halten. Nur aus einem solchen Verständnis folgt, ob »ein bestimmtes ethisches Verhalten sinnvoll ist«²⁰ ist.

Pannenberg vermerkt zwar, daß Ebeling durch die Theorie der Sprache über das bloß Ethische hinauskommen will, aber nach seiner Auffassung übersieht Ebeling das »Ineinander von Aussage und Mitteilung, das für jede geschichtliche Sprache charakteristisch ist«²¹.

Die Gegenthese nun, die Pannenberg gegen die, wie er es deutet, ethische Begründung der Theologie bei Gerhard Ebeling aufstellt, lautet: »Die Theologie kann die Wirklichkeit dessen, wovon sie zu reden hat, nicht aus seiner ethischen Relevanz oder gar an einem schon vorauszusetzenden ethischen Maßstab erweisen wollen. Vielmehr muß umgekehrt die Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung schon für sich feststehen, wenn sie überhaupt irgendwelche ethische Relevanz haben soll, wenn auch die ethische Bewährung ihrer Bekänner auf das allgemeine Urteil über die Wahrheit der Botschaft zurückwirken kann. Das christliche ethische Bewußtsein setzt die Wahrheit der christlichen Botschaft schon voraus«²².

Diese Gegenthese Pannenbergs hat Auswirkungen auf die Betrachtung des Verständnisses von Gesetz und Evangelium, wie es Ebeling im An-

¹⁵ W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie. A.a.O. 47f.

¹⁶ Ebd. 48.

¹⁷ Vgl. I. 2. Kapitel 5.2 Die Evidenz des Ethischen.

¹⁸ W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie. A.a.O. 49.

¹⁹ Ebd. 51.

²⁰ Ebd. 51.

²¹ Ebd. 51.

²² Ebd. 52.

schluß an Luther interpretiert. Pannenberg hält die Gegenwart von der Reformationszeit und deren fraglose Annahme des christlichen Glaubens für so verschieden, daß er in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium kein probates Mittel sieht, Theologie zu begründen. Deshalb fordert er: »Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung muß für sich gestellt werden, gerade auch im Interesse der Ethik selbst. Nur wenn die Wahrheit Gottes und seiner Offenbarung für sich feststeht, läßt sich ein ihr gemäßes Leben führen. Nur so, daß wir zunächst der Frage nach der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung mit ganzem Ernst und in aller Offenheit standhalten, können wir den Zugang zu demjenigen Problemhorizont wiedergewinnen, in welchem die reformatorische Thematik von Gesetz und Evangelium überhaupt erst entsteht«²³.

Wenn wir diese Kritik Pannenbergs auf dem Hintergrund des bisherigen Gangs unserer Arbeit zu verstehen suchen, werden wir zuerst – fast überrascht – fragen: Ethische Begründung der Theologie bei Ebeling? Hat denn nicht der Gang durch das Gewissensverständnis bei Ebeling genau das Gegenteil einer solchen Auffassung gezeigt? Ebeling versteht diesen Begriff streng theologisch. Ethischen Kategorien – seien sie normativ oder haltungsmäßig bestimmt – steht Ebeling äußerst skeptisch gegenüber. Der gesamte materiaethische Bereich ist für Ebeling immer wieder Anlaß, auf das ihm Zugrundeliegende hinzuweisen, auch in dem von Pannenberg kritisierten Beitrag: »Das Werk nötigt zum Wort. Geiß: Worte wollen getan werden: aber Taten müssen verantwortet werden«²⁴.

Die von Pannenberg angesprochene Aussage: »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«²⁵, läßt danach fragen, ob das, was Pannenberg darunter versteht, mit der Intention Ebelings wirklich übereinstimmt. Aufgrund der bisherigen Untersuchung ist an dieser Stelle Skepsis angebracht. Der andere von Pannenberg angesprochene Punkt scheint als Kritik berechtigter zu sein. Es ist das bereits angesprochene Problem der Priorität Gottes im Blick auf den Menschen und die Welt oder, um es mit Pannenberg zu sagen: »der umfassenden Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes und der geschöpflichen Bestimmtheit der Welt und unseres Da-seins«²⁶.

²³ Ebd. 54.

²⁴ WG II 28.

²⁵ WG II 11.

²⁶ W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie. A.a.O. 52.

1.1.2 Die Antwort Ebelings

Acht Jahre später geht Ebeling in seinem Beitrag »Die Krise des Ethischen und die Theologie«²⁷ auf Pannenbergs Kritik ein. In der Bewertung der Aussagen von Wilhelm Herrmann liegt der historisch begründete – Herrmann schrieb sein Werk »Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit« 1879 –, aber systematisch wirksame Unterschied zwischen Ebeling und Pannenberg. Mit der Interpretation Herrmanns wird zugleich der Unterschied von Ebeling zu Pannenberg deutlich. »Schon dies trifft m.E. nicht die Intention Herrmanns, wenn Pannenberg ihm die Absicht eines Beweises für die Wahrheit des Christentums aus dem Sittlichen unterstellt. Herrmann will vielmehr nur den Ort aufweisen, wo das Reden von Gott innerhalb der den Menschen angehenden Wirklichkeit seinen Anhalt an der Erfahrung hat«²⁸. Ebeling lehnt eine Begründung der Wahrheit des Christentums aus dem Ethischen ab, was nach der bisherigen Untersuchung nicht verwundert. Aus der Perspektive Ebelings ist es konsequent, die Rede von Gott im Blick auf die Wirklichkeit des Menschen zu verifizieren, da gerade die naturwissenschaftliche Erkenntnisweise ihre Bedeutung in der Neuzeit der Ausklammerung der Gottesfrage verdankt. Es besteht Übereinstimmung zwischen Ebeling und Pannenberg, das »Verhältnis des christlichen Glaubens zum allgemeinen Wahrheitsbewußtsein«²⁹ näher zu untersuchen. Aber wie dies zu geschehen habe, darüber gehen die Wege auseinander. Gegen die These Pannenbergs, die Botschaft des Christlichen müsse schon vor jeder ethischen Konsequenz feststehen, wendet Ebeling ein: »Es klingt hier so, als sollte in der von Pannenberg abgelehnten Position der christliche Glaube von seinen ethischen Auswirkungen her legitimiert werden. Das trifft jedoch weder Herrmanns noch meine Auffassung. Aber auch abgesehen davon bleibt zu fragen, was das für ein Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis sei, innerhalb dessen das Reden von Gott zu verifizieren ist, bevor der Mensch als Mensch sich zur Erfahrung kommt, bevor also das Problem des Ethischen – und zwar wohlgemerkt: das den Horizont des Ethischen sprengende Problem des Ethischen – in den Blick kommt«³⁰.

Ebeling verdeutlicht hier den Begriff des Ethischen insofern, als er auf »das den Horizont des Ethischen sprengende Problem des Ethischen« verweist. Ebeling will also den christlichen Glauben nicht anhand eines ethischen Maßstabs begründen, der dem Glauben innewohnt, auch nicht

²⁷ WG II 42–55.

²⁸ WG II 42f.

²⁹ WG II 43.

³⁰ WG II 45.

anhand eines Maßstabs, der im allgemeinen ethischen Bewußtsein vorhanden ist. Vielmehr geht es ihm darum, »im Gegenzug zum Ethischen die Notwendigkeit und Heilsamkeit des Glaubens³¹ aufzuweisen.

Weiterhin sind sich Ebeling und Pannenberg über die Krise des Ethischen einig. Wie diese zu bewerten ist, und welche Folgen diese für die Theologie hat, darüber besteht Uneinigkeit. Insbesondere sieht Ebeling die konfessionelle Spaltung bei Pannenberg zuwenig gewürdigt, da sie wesentlich zur Emanzipation des Ethischen vom Glauben beigetragen habe. »Das ungemein Aufregende an der ethischen Krise der Gegenwart ist doch dies, daß hier mit der theologischen Neubegründung einer spezifisch christlichen Ethik, die sich dann offenbar nur an die gläubigen Christen wendet, der Welt – und das ist doch überwiegend eine nicht-christliche Welt – wenig geholfen ist³². Ob diese Behauptung Ebelings allerdings die Intention Pannenbergs tatsächlich trifft, muß sich aus dem folgenden noch erweisen.

Ebeling präzisiert »den Horizont des Ethischen sprengende Problem des Ethischen«, wenn er darauf hinweist, daß »die Orientierung am ethischen Phänomen ... in erster Linie den hermeneutischen Sinn« hat, »die gesamttheologische Rechenschaft auf das Forum des Menschlichen schlechthin auszurichten³³. Ebeling will also mit dem Hinweis auf das ethische Phänomen das Menschliche schlechthin in den Blick nehmen. So beginnt er später seine Ausführungen zur Ethik: »Die Ethik lenkt die Aufmerksamkeit ganz auf den Menschen: auf das rein Menschliche, das allgemein Menschliche und das konkret Menschliche³⁴. Das Phänomen des Ethischen ist im Menschsein verwurzelt.

Die von Ebeling eingebrachte und von Pannenberg kritisierte Evidenz des Ethischen begründet Ebeling damit, daß keineswegs behauptet werde, es handele sich hier um eine jedem einleuchtende Evidenz. »Im Bereich der eigentlich menschlichen Phänomene setzt sich das Einleuchten nicht automatisch durch. Zum Phänomen des Ethischen gehört nun einmal das Phänomen der Blindheit gegenüber dem Evidenten. Das enthebt jedoch nicht der Notwendigkeit, sich dem Problem der Evidenz des Ethischen in Hinsicht auf gewisse Grundnötigungen zu stellen, wie sie mit dem Menschsein als solchem, mit der Grundsituation des Menschen gegeben sind³⁵. Bei der Evidenz des Ethischen geht es nicht darum, auf einem ethischen Fundament die Theologie aufzubauen. »Zutreffender wäre es, von einem Durchbruch durch die Oberflächenerscheinung des

³¹ WG II 46.

³² WG II 47.

³³ WG II 48.

³⁴ Stud 146.

³⁵ WG II 49f.

Ethischen in das ihm zugrunde liegende Phänomen zu reden, vom Aufleuchten des Theologischen mitten im Bereich des Ethischen«³⁶. Am Schnittpunkt der beiden Argumentationslinien der Erwiderung Ebelings auf Pannenberg siedelt Ebeling das Gewissen an.

Aus dem Hinweis Pannenbergs, »die Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung (muß) schon für sich feststehen, wenn sie überhaupt irgendwelche ethische Relevanz haben soll«³⁷, folgert Ebeling: »Wenn ich Pannenberg recht verstehe, ist ihm an einer Verifikation des Redens von Gott gelegen, die von der Gewissenserfahrung unabhängig ist. Denn diese erscheint ihm als nicht allgemeingültig, als unverbindlich. Deshalb genüge sie nicht den Anforderungen eines dogmatischen Beweises der Wahrheit des christlichen Glaubens«³⁸. Ebeling fragt, wie denn das, was Sache des Glaubens ist, unabhängig von der Situation des Glaubens sein kann. Gerade sie habe er mit seinen Überlegungen zur Evidenz des Ethischen ausdrücken wollen. Der Diskussionspunkt zwischen Ebeling und Pannenberg liegt also für Ebeling darin, die Situation des Glaubens zu bestimmen, während Pannenberg »die Wahrheit der christlichen Verkündigung vor und außerhalb der Situation des Glaubens«³⁹ feststellen will.

1.1.3 *Der Briefwechsel Pannenberg/Ebeling*

1972 antwortete Pannenberg Ebeling auf dessen Erwiderung⁴⁰. Es ist bemerkenswert und verdient deshalb festgehalten zu werden, daß der Dialog, der durch den Beitrag Ebelings »Die Evidenz des Ethischen und die Theologie« 1960⁴¹ angestoßen wurde, zwölf Jahre später erneut fortgesetzt wird.

Pannenberg konstatiert dabei gleich zu Beginn, daß aufgrund verschiedener Gespräche, die beide im Lauf der Jahre geführt haben, »bereits ein wesentlich höheres Maß zumindest an gegenseitigem Verständnis, wenn nicht sogar auch an Verständigung erreicht«⁴² worden ist.

Worin besteht aus der Sicht Pannenbergs die Annäherung, aber auch die Differenz? Eine Annäherung besteht in der Beurteilung der Krise des Ethischen, besonders in der Auffassung Ebelings, daß »das Phänomen

³⁶ WG II 50.

³⁷ W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie. A.a.O. 52.

³⁸ WG II 50.

³⁹ WG II 51.

⁴⁰ Antwort an Gerhard Ebeling. A.a.O. 55–69; (zuerst veröffentlicht, in: ZThK 70 (1973) 448–462).

⁴¹ Zuerst veröffentlicht, in: ZThK 57 (1960) 318–356.

⁴² Antwort an Gerhard Ebeling. A.a.O. 55.

des Ethischen selbst verdunkelt wird«⁴³. Pannenberg sieht als Grund für dieses Phänomen anders als Ebeling die »Kritik der überlieferten sittlichen Normen, wie sie besonders prägnant von Nietzsche geübt worden ist«⁴⁴. Beim Hinweis auf Nietzsche geht es Pannenberg nicht darum, dieses Phänomen allein geistesgeschichtlich zu erklären. Aber der entscheidende Punkt, »sittliche Normen auf menschliche Wertsetzungen« zu reduzieren⁴⁵, hatte eine folgenreiche Geschichte in der Emanzipation des Ethischen von der religiösen Thematik.

Bei der näheren Kennzeichnung des Phänomens des Ethischen durch Pannenberg wird aber ein Unterschied zu Ebeling deutlich, den Pannenberg an dieser Stelle nicht näher reflektiert, der aber, wie noch zu zeigen sein wird, für das Gewissensverständnis Folgen haben wird. Pannenberg stimmt Ebeling darin zu, »das Phänomen des Ethischen als solches zu unterscheiden von der Geltung einzelner ethischer Normgehalte«. In dem darauffolgenden Satz bringt nun Pannenberg eine Charakterisierung des Phänomens des Ethischen, die sich Ebeling so nicht zueigen machen dürfte. »Das Phänomen des Ethischen als Frage nach dem Guten oder nach der Identität des Selbstseins wird noch nicht dadurch erschüttert, daß bestimmte von anderen oder zu anderer Zeit vertretene Normen abgelehnt werden«⁴⁶. Genau in diesem Punkt, das Phänomen des Ethischen »als Frage nach dem Guten oder nach der Identität des Selbstseins« zu betrachten, die mit den ethisch-normativen Inhalten verbunden ist, würde sich Ebeling mit seinem Anliegen nicht wiederfinden, wie er in seiner Replik deutlich machen wird. Und Pannenberg fügt hinzu: »Die Grunderfahrung des Widerstandes gegen das Böse, auf die Sie (Ebeling) sich berufen, setzt m.E. immer schon eine gemeinschaftsstiftende Idee des Guten voraus, die sich im Widerstand gegen das Böse konkretisiert«⁴⁷. Auf diesem Weg vorangehend sieht er die Möglichkeit, zu einer Grundlegung der Ethik zu kommen. Diese ist aber nicht eine gegenüber der metaphysischen und religiösen Thematik autonome Angelegenheit, sondern in das Wirklichkeitsverständnis insgesamt einbezogen. Wenn man von den religiösen und metaphysischen Wurzeln des Wirklichkeitsverständnisses absieht, dann beschleunigt dies die Relativität der ethischen Normsetzungen; »denn damit werden alle Handlungsnormen auf Wertsetzungen des Menschen selbst als ihren letzten Ursprung zurückgeworfen«⁴⁸.

⁴³ WG II 49.

⁴⁴ W. Pannenberg, Antwort an Gerhard Ebeling, A.a.O. 56.

⁴⁵ Ebd. 56.

⁴⁶ Ebd. 56.

⁴⁷ Ebd. 57f.

⁴⁸ Ebd. 58.

An diesem Punkt wird dann auch der Unterschied in der Auffassung vom Gewissen deutlich, das bei Pannenberg handlungsbezogen ist: »Von einer Evidenz des Ethischen könnte ich im Hinblick auf diese verworrene Situation nicht sprechen, weil der Ausdruck Evidenz doch eine Klarheit der Gewissensorientierung nahelegt, die hier gerade fehlt«⁴⁹. Die Gewissensorientierung kann ja hier nur so verstanden werden, daß sie beiträgt zum sittlich guten Handeln, dem die Unterscheidung von gut und böse vorausgeht. Pannenberg sieht die Gefahr, daß bei den Wertsetzungen des Menschen, die losgelöst sind von den religiösen und metaphysischen Implikationen das Ethische selbst auf der Strecke bleibt. »Um diesen Primat des Wirklichkeitsverständnisses bei der Aufgabe einer Begründung der Ehtik ging es in meiner Kritik an der These der ›Evidenz‹ des Ethischen, in der ich die im neuzeitlichen Denken so einflußreiche Überzeugung von der Autonomie des ethischen Bewußtseins, seiner Unabhängigkeit insbesondere von Religion und Metaphysik, zu Worte kommen glaubte«⁵⁰.

Pannenberg will nun nicht im Gegenzug, wie Ebeling vermutet, eine spezifisch christliche Ethik neu begründen. Er will die ethische Thematik vielmehr einbetten in den »Lebenszusammenhang menschlicher Wirklichkeits- und Sinnerfahrung«⁵¹. Ihm geht es um die Frage, welchen Beitrag der christliche Glaube zur Erhellung des Wirklichkeitsverständnisses und damit auch für das Problem des Ethischen zu leisten vermag. Pannenberg sieht bei Ebeling die »Ausrichtung auf den Menschen« nur da gegeben, »wo die Theologie auf die ethische Lebensproblematik bezogen wird. Und hier zeigt sich die ... Differenz: Für mich (Pannenberg) bedeutet ›Ausrichtung auf den Menschen‹ in erster Linie den Bezug auf die Sinnproblematik seiner geschichtlichen Erfahrung und Selbsterfahrung. Das Phänomen des Ethischen erscheint mir nur als ein Aspekt dieser umfassenden Thematik«⁵². Diese Ausrichtung heißt aber für Pannenberg nicht, daß sie unabhängig von der Gewissenserfahrung sei, wie Ebeling bei ihm vermutet. Die Gewissenserfahrung ist für Pannenberg eine Form der Sinnerfahrung, in der das Ganze des Daseins angesprochen ist. »Isoliert für sich hat die Berufung auf das Gewissen angesichts der gegenwärtigen Verunsicherung des Bewußtseins sittlicher Normen allenfalls subjektive Evidenz«⁵³.

Da im nächsten Punkt auf die Gewissensthematik von Pannenberg noch näher eingegangen wird, mag dieser Hinweis an dieser Stelle der Ant-

⁴⁹ Ebd. 58.

⁵⁰ Ebd. 59.

⁵¹ Ebd. 60.

⁵² Ebd. 63.

⁵³ Ebd. 64.

wort an Gerhard Ebeling genügen. Pannenberg sieht die Differenz zu Ebeling nicht so sehr in der Bedeutung der Gewissenserfahrung, sondern eher in der Bestimmung der Situation des Glaubens, »insofern nämlich diese Situation für mich nicht unmittelbar und exklusiv durch das Ethische, sondern durch den Kontext der Sinnerfahrung bestimmt ist, der die Welterfahrung, die Verarbeitung ihrer Bedeutsamkeit und die ethische Thematik umfaßt«⁵⁴. Und zu diesem Wirklichkeitsverständnis hat der Glaube insofern einen Beitrag zu leisten, als er das Gottesverständnis der Bibel und das damit verbundene Geschichtsverständnis mit der neuzeitlichen Auffassung von Geschichte in Verbindung bringt. Die spezifisch christliche Relevanz des Themas Geschichte »ist einerseits durch die Verbindung des christlichen Glaubens mit der historischen Gestalt Jesu, andererseits aber durch das besondere Verhältnis des biblischen Gottes zur Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte gegeben, und zwar so, daß diese Aspekte eng zusammengehören; denn nur weil der biblische Gott der Gott der Geschichte ist, kann die Bedeutung des historischen Jesus für die Gegenwart im Zusammenhang der Überlieferungsgeschichte des Christentums theologisch und nicht nur kulturgeschichtlich thematisiert werden«⁵⁵.

Pannenberg glaubt, damit einen Beitrag zur Verständigung zwischen Ebeling und ihm geleistet zu haben. »Was Sie (Ebeling) als hermeneutischen Prozeß des Wortgeschehens darstellen und was ich als Überlieferungsgeschichte bezeichne, sind zuletzt doch wohl nicht zwei verschiedene Themen, sondern verschiedene Näherungslösungen einer und derselben Thematik«⁵⁶. Aus der Sicht von Pannenberg hätte dies für Ebeling die Konsequenz, »den Begriff des Wortgeschehens nicht ausschließlich auf die ethische Thematik des Geschehens zwischen Personen hin (zu) entfalten, sondern auch die Sachbezüge der Sprache, wie sie in der Sprachphilosophie im Vordergrund stehen, in ... (seine) Analysen mit ein(zu)beziehen«⁵⁷. Das Bestreben Pannenbergs seinerseits ist es, »in der Geschichtsthematik die Bedeutung der Sprachlichkeit geschichtlicher Erfahrung und damit auch ihren Bezug auf die Heilsfrage zur Geltung zu bringen«⁵⁸.

Bevor wir auf die »abschließende« Antwort Ebelings eingehen, scheint mir noch einmal der Hinweis notwendig, daß ein oder der Kernpunkt der Diskussion um das *Phänomen* des Ethischen geht. Es ist sicher zu kurz gegriffen, wie die Diskussion zwischen Pannenberg und Ebeling

⁵⁴ Ebd. 64.

⁵⁵ Ebd. 66f.

⁵⁶ Ebd. 69.

⁵⁷ Ebd. 69.

⁵⁸ Ebd. 69.

zeigt, von einer ethischen Begründung der Theologie bei Ebeling zu sprechen. Pannenberg wiederholt diesen Punkt in seiner Antwort an Ebeling in dieser Form nicht mehr. Allerdings wird sich Ebeling mit der Beschreibung des Phänomens des Ethischen »als Frage nach dem Guten oder nach der Identität des Selbstseins«⁵⁹, verbunden mit der Suche nach dem richtigen Verhalten, nicht zufrieden geben können.

Die Diskussion dreht sich deshalb in der Antwort Ebelings um die Voraussetzungen, die das Phänomen des Ethischen kennzeichnen, und die vom Wirklichkeitsverständnis bestimmt sind. »Die von Ihnen (Pannenberg) in den Vordergrund gerückte Frage nach der theoretischen Begründung der Ethik berührt sich zwar, deckt sich aber nicht mit der fundamentaltheologischen Frage nach der Sache der Theologie, die für meinen Aufsatz ›Die Evidenz des Ethischen und die Theologie‹ bestimmd war. Von daher ist zumindest mit beeinflußt, wenn auch wohl nicht allein herzuleiten, daß Ihr Interesse an der Frage nach den ethischen Normen haftet, während sich meine Beobachtungen vornehmlich auf Erfahrungen im Horizont des Ethischen konzentrieren«⁶⁰. Die bei Ebeling immer wiederkehrende Beobachtung, die Gewissensfrage fundamentaltheologisch und nicht ethisch zu behandeln, wird durch den hier vorgestellten Begründungszusammenhang im Blick auf das Phänomen des Ethischen erhärtet.

Gerade die Auseinandersetzung mit Pannenberg präzisiert die Ethikauffassung Ebelings, wenn er sich von einem ethisch-normativen Verständnis abgrenzt und von den »Erfahrungen im Horizont des Ethischen« spricht. Ebeling geht es darum, in das Phänomen des Ethischen die anthropologischen und ontologischen Sachverhalte miteinzubeziehen, d.h., daß es zum Wesen des Ethischen gehöre, »Fragen aufbrechen zu lassen, welche die Kompetenz des Ethischen überschreiten«⁶¹. Dem Umfassenden der Sinnthematik vor der ethischen gesteht Ebeling in einem systematischen Verfahren, bei dem es vom Allgemeinen zum Besonderen geht, ein gewisses Recht zu.

Ebeling sieht aber eine Verschiebung der Rangfolge »vom Umgreifenden gewissermaßen auf das Ergreifende und Durchgreifende. Das heißt nicht, daß das Umfassende verdrängt würde, sondern daß es als Andrängendes nicht mehr in der Weise des theoretisch Umfassenden, sondern in einer lebensmäßigen Konkretion erfahren wird«⁶². Damit verbunden bezweifelt Ebeling, daß der Begriff Sinn geeignet ist, die Ausrichtung auf den Menschen angemessen zu erfassen.

⁵⁹ Ebd. 56.

⁶⁰ ZThK 70 (1973) 462–473, hier 464.

⁶¹ Ebd. 464.

⁶² Ebd. 465.

Weiterhin spricht sich Ebeling gegen eine Zugehörigkeit von Religion und Metaphysik zum gleichen Genus aus. Ebeling hat den Eindruck, »daß Sie (Pannenberg) – mit welcher berechtigten Intention auch immer – zwecks Abhebung gegen das Ethische den Unterschied zwischen Religion und Metaphysik in der Weise relativieren, daß beide als Formen des theoretischen Bewußtseins dem Praktischen konfrontiert und ihm – daran liegt Ihnen – auf dieselbe Art vorgeordnet werden«⁶³. Er wehrt sich dagegen, die Religion einfach hin dem Bereich des theoretischen Bewußtseins zuzuordnen. »Auch wenn dann die Konsequenzen für das Praktische im Sinne des Ethischen betont werden, ist doch schon über das Verständnis solchen Folgezusammenhangs durch die Unterscheidung von Theorie und Praxis in einer dem Religiösen unangemessenen Weise vorentschieden ... Das wirkt sich dann sogar auf das Ethische dahin aus, daß dieses durch Konzentration auf das Normenbewußtsein eine gewisse Theoretisierung erfährt«⁶⁴. M.E. wird man gegen diese letztgenannte These Ebelings fragen müssen, ob damit nicht eine Verlagerung vorgenommen wird, indem das Ethische im Sinne des Normativen auf die theoretische und damit doch wohl für die »Erfahrungen im Horizont des Ethischen« nicht relevante Seite gestellt wird. Kommt hier nicht auch ein Ethikverständnis zum Tragen, das – wie auch bei den Überlegungen Ebelings zum Gewissen – gegen das »landläufige Verständnis« gerichtet ist, aber, wie mir scheint, das ethisch-normative Verständnis nicht einbeziehen will? Insofern wird eine Parallelität von Ethik und Gewissen bei Ebeling deutlich. Bei beiden Begriffen geht es darum, sie gegenüber dem »landläufigen Verständnis« abzugrenzen. D.h. Ebeling geht es um eine theologische, nicht um eine moralische Überlegung.

Dies erklärt auch, warum Ebeling zu der Auffassung kommt: »Ich bin durchaus nicht der Überzeugung, als sei ›der entscheidende Streitpunkt‹ unseres Gesprächs bereits so eindeutig bestimmt, daß eine Verständigung darüber erreicht wäre, wie er als These und Antithese zu formulieren sei. Ich möchte vermuten, daß wir einen wichtigen Schritt weiterkämen, wenn wir uns auf die Frage nach Verständnis und Relevanz von Erfahrung einließsen«⁶⁵.

Ebeling zeigt zum einen seine Schwierigkeit mit der Verwendung des Wortes »Sinn« bei Pannenberg auf, zum anderen weist er auf Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede in der Bewertung von religiöser und ethischer Krise hin. Stärker als für Pannenberg ist für Ebeling die Reformation hier der eigentliche Schnittpunkt. »Nicht erst von den Folgen der

⁶³ Ebd. 465f.

⁶⁴ Ebd. 466.

⁶⁵ Ebd. 469.

konfessionellen Spaltung, sondern schon von der Reformation selbst her fiel auf die traditionelle Auffassung von der religiösen Begründung des Ethischen ein kritisches Licht. Diese innerchristliche Differenz im theologischen Verständnis des Ethischen müßte in die Reflexion einbezogen werden, damit sich die geschichtliche Bewegung nicht etwa auf einen zweistufigen Zerfall ursprünglicher Einheit reduziert, nämlich den der Religion und im Gefolge dessen den der sich verselbständigen und dadurch bodenlos werdenden Sittlichkeit«⁶⁶.

Für den Gesamtzusammenhang unserer Arbeit ist der Hinweis Ebelings wichtig, die »innerchristliche Differenz im theologischen Verständnis des Ethischen« näher zu betrachten. Diese Perspektive Ebelings ist durchgehend, und er hat sie wiederholt beim Gewissensverständnis besonders in der Abgrenzung Luthers zur Scholastik festgestellt. Er hat sie auch parallel zu seiner Antwort an Pannenberg in seinem Buch »Studium der Theologie«⁶⁷ festgehalten.

Die Strittigkeit des Ethischen, die nicht auf einen gemeinsamen Konsensus sittlicher Grundsätze reduziert werden kann, ist für Ebeling elementar. Deshalb muß für ihn die »Evidenz des Ethischen« mit der Strittigkeit und Aporie des Ethischen zusammengedacht werden. Im »Studium der Theologie« nennt Ebeling drei Aporien, »die ethisch nicht lösbar sind und den Horizont des Ethischen transzendentieren: Die absolute Forderung, die Schuld und das Schicksal«⁶⁸. Konsens stellt Ebeling zwischen sich und Pannenberg darin fest, »daß die heutige ethische Krise tiefer greift, als daß sie nur ein Problem der Ethik darstellte und allein im Rahmen des Ethischen überwindbar wäre. Kontrovers scheint zu sein, wie diese Problematik überhaupt anzugehen ist: ob durch ein vorgängiges Ausholen in weiteste Zusammenhänge metaphysischer und religiöser Art oder aber durch das Eindringen in die Erfahrung, wie sie dem Menschen in dieser doppelt kritischen Situation sich darbietet oder zumutbar ist und die auf einen einzigen Sachverhalt verweist, innerhalb dessen jedoch in praktischer und hermeneutischer Hinsicht dem Ethischen eine gewisse Priorität zukommt«⁶⁹. Ebeling schließt seine Antwort an Pan-

⁶⁶ Ebd. 470.

⁶⁷ »Nur dann sind ethische Fragen theologisch behandelt, wenn man darüber Rechenschaft zu geben vermag, wie sie im Lichte des Glaubens einzuschätzen und gemäß der Liebe zu beantworten sind. Daß ein christlicher Konsensus in bezug auf ethische Fragen gegebenenfalls keineswegs leichter, sondern schwerer zu erzielen ist als in dogmatischen Fragen, daß die Gemeinsamkeit ethischer Erkenntnis und Entscheidung aber auch nicht ohne weiteres zur Bedingung der Gemeinsamkeit gemacht werden darf, ist eine Einsicht, an der sich nur stoßen kann, wer die theologische Orientierung in bezug auf das Phänomen des Ethischen verloren hat« (Stud 160f).

⁶⁸ Stud 152f.

⁶⁹ ZThK 70 (1973) 471.

nenberg mit einer Überlegung zur Korrelation des Ethischen und des Theologischen, die als Überschrift dieses Abschnittes gewählt wurde, weil sie das beherrschende Diskussionsthema zwischen den beiden Theologen ist. Alle anderen strittigen Punkte können unter diesen Gedanken subsumiert werden.

Einigkeit sieht Ebeling mit Pannenberg darin, »daß der christliche Glaube ganz und gar auf das Allgemeinmenschliche ausgerichtet ist, jedoch eben deshalb seine Besonderheit wahren muß«⁷⁰. Weiterhin, daß »die Frage nach der Wirklichkeit Gottes trotz aller Strittigkeit ebenso allgemeinmenschlich ist wie das Phänomen des Ethischen«⁷¹. Ebeling präzisiert sein Verständnis der Übereinstimmung dahin, »daß eine theologische Ethik sich in der Spannung befindet, daß sie vom christlichen Glauben her die Situation des Ethischen allgemein zumutbar ansprechen muß, ohne die Bekehrung zum christlichen Glauben zur Verstehensbedingung machen zu dürfen, und daß sich dennoch kraft des christlichen Glaubens der Umgang mit dem Ethischen wandelt«⁷².

Als Differenzpunkt bzw. als Problemanzeige bleibt von Ebelings Seite her die Frage der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung, die nach Pannenberg »schon für sich feststehen müsse«. Ebeling bleibt trotz Pannenbergs Erklärungen bei seiner Behauptung, daß bei Pannenberg dieses Feststehen der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung unabhängig von der Gewissenserfahrung sei. Ebeling fragt deshalb: »Welche Gewissenserfahrung ist in dem vorgängigen ›Feststehen der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung‹ impliziert – vorgängig vor der Thematik von Gesetz und Evangelium oder von Sünde und Rechtfertigung? Und welche Offenbarung ist gemeint, die vor und unabhängig von dieser Thematik feststehen soll?«⁷³ Pannenberg scheint damit den Grund und Inhalt des Glaubens zu meinen. »Die Gewißheit dessen vermag ich jedoch nicht von derjenigen Gewissenserfahrung zu distanzieren, um die es bei Gesetz und Evangelium sowie in der iustificatio sola fide geht«⁷⁴.

Da Ebeling mit diesem Hinweis auf die Gewissenserfahrung schließt, zugleich aber das Gespräch für noch nicht so weit gediehen hält, daß es in einer Formel zusammengefaßt werden könnte, werfen wir einen Blick auf die Gewissensüberlegungen Pannenbergs. Insbesondere wollen wir danach Ausschau halten, wie Pannenberg auf Ebeling in diesem Zusammenhang eingeht.

⁷⁰ Ebd. 471f.

⁷¹ W. Pannenberg, Antwort an Gerhard Ebeling. A.a.O. 60.

⁷² ZThK 70 (1973) 472.

⁷³ Ebd. 473.

⁷⁴ Ebd. 473.

1.2 Gewissen, Selbstbewußtsein, Sinnbewußtsein

In diesem Abschnitt soll nun auf das Gewissenverständnis bei Pannenberg eingegangen werden, soweit es sich mit Ebeling beschäftigt. Es kann nicht Absicht sein, Pannenbergs Gewissensverständnis im ganzen zu charakterisieren. Insbesondere ist von Bedeutung, ob das Gespräch Pannenberg/Ebeling auch in den zeitlich späteren Überlegungen zum Gewissenverständnis einen Niederschlag gefunden hat.

In seiner »Systematische(n) Theologie« ordnet Pannenberg die Gewissensthematik unter dem Gesichtspunkt »Die ›natürliche‹ Kenntnis des Menschen von Gott«⁷⁵, näherhin bei der Interpretation von Röm 1,19f und Röm 2,15. Stärker als bei Ebeling kommt bei Pannenberg Röm 2,15 im Zusammenhang mit dem Gewissen zur Sprache. In seinen beiden Ge-wissensaufsätzen thematisiert Ebeling diese Stelle nicht, bringt sie aber bei seinen »Erwägungen zur Lehre vom Gesetz«⁷⁶ mit ein.

Für Pannenberg liegt die Originalität des Beitrags von Ebeling in der »Zusammengehörigkeit von Gott, Welt und Mensch in der Gewissenser-fahrung«⁷⁷. Dies ist durchgehende Auffassung bei Pannenberg⁷⁸. Er fol-gert daraus: »Das legt ein Verständnis von Gewissen nahe, das nicht auf das sittliche Normbewußtsein beschränkt ist, sondern ähnlich wie die Synderesis beim frühen Luther Intellekt und Willen in der Wurzel verbindet«⁷⁹. Ebeling würde, so richtig die Bemerkung Pannenbergs ist, eher anders akzentuieren, indem er vom sittlichen Normbewußtsein im Zu-sammenhang des Gewissens nicht spricht, bzw. sich abgrenzt gegenüber »einem dem Menschen ins Herz geschriebenen Gesetzeskodex«. Das Ver-ständnis von Synderesis konzentriert Ebeling weitgehend auf die Schola-stik⁸⁰.

⁷⁵ W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1., Göttingen 1988. 121–132; ähnlich wie mit Ebeling über die Krise des Ethischen und die Theologie hat über die »Syste-matische Theologie« eine Diskussion mit Jüngel stattgefunden: E. Jüngel, *Nihil divini-tatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive mög-lich?* Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang, in: ZThK 86 (1989) 204–235; W. Pannenberg, Den Glauben an ihm selbs fassen und verstehen. Eine Ant-wort, in: ZThK 86 (1989) 355–370; vgl. auch: G.L. Müller, Pannenbergs Entwurf einer systematischen Theologie, in: ThRv 86 (1990) 1–8.

⁷⁶ WG I 255–293, hier 287f; siehe auch DII 57.

⁷⁷ W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1. A.a.O. 124.

⁷⁸ Vgl. W. Pannenberg, Wahrheit, Gewißheit und Glaube, in: Ders., Grundfragen sys-tematischer Theologie. Bd. II., Göttingen 1980. 226–264, hier 262; ders., Anthro-pologie. A.a.O. 299.

⁷⁹ W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1. A.a.O. 124f.

⁸⁰ »Die Scholastik ordnet das Gewissen ein in eine substantiale Anthropologie der Seelenvermögen: als potentia, habitus oder actus den intellektiven oder den affektiven Seelenkräften zugewiesen und aufgeteilt in die unfehlbare sogenannte synteresis, wel-

Pannenberg geht dann der Frage nach, wie die Auffassung des Gewissens bei Ebeling mit der Auffassung übereinkomme, »die das Gewissen als ein Gefühl für das sittlich Gute oder Schlechte nimmt oder gar nur als Verinnerlichung des jeweiligen gesellschaftlichen Normbewußtseins«⁸¹. Die Antwort erhellt sich für ihn schon aus der Begriffsgeschichte von Syneidesis. Das Wort Gewissen fällt »mit den Ursprüngen begrifflicher Erfassung eines Selbstbewußtseins überhaupt« zusammen. »Selbstbewußtsein wurde zuerst faßbar in der Erfahrung, daß der Mensch in sich einen Mitwisser seiner Taten hat«⁸². Pannenberg geht also von der Beobachtung aus, daß Gewissen allgemein im Zusammenhang von gut und böse angesiedelt wird, und versucht, von der Begriffsgeschichte diese Perspektive zu erweitern. Zugleich bedauert er die spätere Verengung des Gewissensbegriffs auf das moralische Phänomen. »Die spätere Ablösung des Gewissens als des praktischen Selbstbewußtseins vom theoretischen Selbstbewußtsein bedeutete nicht nur eine Verengung des Begriffs, sondern ist auch dafür verantwortlich, daß die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie des Selbstbewußtseins für den Gewissensbegriff kaum fruchtbar geworden ist, obwohl es im Gewissen offenbar um die Identität des Ich geht, aber im weiteren Kontext der sozialen Welt und der Wirklichkeit überhaupt«⁸³.

Der Unterschied zu Ebeling wird sichtbar, wenn an seine Begriffserklärung erinnert wird: »Die Etymologie von συνείδησις, dem durch Lehnübersetzung ›conscientia‹ und ›Gewissen‹ nachgebildet sind, weist auf die Verwurzelung des Gewissensphänomens in der ontologischen Grundbestimmung des Menschen als des in Mitwissenschaft sich zu sich selbst verhaltenden Seienden«⁸⁴. Bei Pannenberg wird also das Gewissen begriffsgeschichtlich als Selbstbewußtsein verstanden, bei dem »der Mensch in sich einen Mitwisser seiner Taten hat«. Bei Ebeling wird der Begriff nicht mit dem Selbstbewußtsein in Verbindung gebracht, sondern strikt relational beschrieben »als des in Mitwissenschaft sich zu sich selbst verhaltenden Seienden«.

che die Prinzipien praktischer Vernunft darreicht, sowie die irrtumsfähige conscientia, die jene Prinzipien auf konkrete Handlungsprobleme anwendet« (LuSt III 112). Vgl. auch: »Eine Bejahung der Synteresis verbunden mit dem Aristoteles-Zitat findet sich gelegentlich noch in Luthers Anfängen. Die Abkehr davon ... vollzieht sich definitiv in der Römerbriefvorlesung« (LuSt II/3 319).

⁸¹ W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1. A.a.O. 125.

⁸² Ebd. 125; »So steht auch beim Aufkommen des Gedankens, daß der Mensch in sich selber einen Mitwisser seines Verhaltens habe, die Mitwissenschaft in bezug auf Unrecht und Schuld im Vordergrund« (W. Pannenberg, Anthropologie. A.a.O. 287).

⁸³ W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1. A.a.O. 125.

⁸⁴ WG I 439f.

An diesem kleinen, aber m.E. bezeichnenden Detail wird deutlich, wie sehr das relationale Moment oder in der Terminologie Ebelings die relationale Ontologie bis in die Interpretation der Begriffsgeschichte von Syneidesis durchgehalten wird. Weiterhin hat Pannenberg den moralischen bzw. ethisch-normativen Gesichtspunkt, »daß der Mensch in sich einen Mitwisser seiner Taten« hat, in seine Charakterisierung integriert. Dagegen steht die Deutung Ebelings: »Genaugenommen ›hat‹ nicht der Mensch Gewissen, sondern er ist Gewissen«⁸⁵.

Die unterschiedliche Sichtweise des Begriffes Syneidesis hat auch Auswirkungen auf den neutestamentlichen Befund⁸⁶, dem bei Pannenberg mehr Beachtung geschenkt wird⁸⁷.

In der Geschichte des Gewissensbegriffes ist in der Sicht Pannenbergs »die Verselbständigung des moralischen Phänomens des Gewissens gegenüber der allgemeinen, auch theoretischen Problematik des Selbstbewußtseins«⁸⁸ besonders von Bedeutung. Wie gesagt, stimmt Pannenberg Ebeling zu, »daß im Gewissen Gott, Mensch und Welt zusammengehören. Denn es geht im Gewissen um das Ganze des eigenen, persönlichen Lebens und darum auch um das Ganze der Welt«⁸⁹. Aber der Weg teilt sich wieder, wenn Pannenberg aus der Zustimmung zu Ebeling folgert: »Dieser Sachverhalt läßt sich genauer erläutern im Hinblick darauf, daß das Gewissen zum Gebiet der Gefühle gehört«⁹⁰. Ebeling würde diese Auffassung als »Anthropologie der Seelenvermögen«⁹¹ charakterisieren, der er im Anschluß an Luther die »Anthropologie der Daseinsmächte« gegenüberstellt⁹². Das hat zur Folge, »daß sich bei Luther das Gewissen ... primär auf die Person als ganze bezieht«⁹³.

Aufgrund seiner anthropologischen Überlegungen ist Pannenberg zu dem Ergebnis gekommen, »daß jedes Gefühl ... auf das Ganze des individuellen Lebens bezogen«⁹⁴ ist. Thematisch wird aber dieser Bezug nur in der »Gruppe der Selbstgefühle. Unter diesen nun nimmt das Gewissen eine Sonderstellung ein, weil in ihm nicht nur das Ganze des Lebens in positiver oder gedrückter Stimmung vage gegenwärtig ist, sondern das eigene Ich zugleich Gegenstand des Bewußtseins ist, nämlich als Subjekt der

⁸⁵ WG I 440.

⁸⁶ Vgl. I. 2. Kapitel. 1.5 Schrift und Erfahrung.

⁸⁷ W. Pannenberg, Anthropologie. A.a.O. 289ff.

⁸⁸ Ebd. 292.

⁸⁹ Ebd. 299.

⁹⁰ Ebd. 299.

⁹¹ Siehe Anm. 82.

⁹² LuSt II/2 267f.

⁹³ LuSt III 112.

⁹⁴ W. Pannenberg, Anthropologie. A.a.O. 299.

Taten oder Unterlassungen, derer das Urteil des Gewissens es als schuldig erkennt«⁹⁵. Das negative Urteil über eine Tat ist zugleich Hinweis auf die mögliche positive Verwirklichung, der nicht nachgekommen wurde. »Mit der Negativität seines Inhalts bildet das Gewissen daher den Übergang vom Selbstgefühl zum Selbstbewußtsein im engeren Sinne expliziter Selbsterfassung und Selbsterkenntnis«⁹⁶. Wie sehr bei Pannenberg auch bei der Skizzierung des Gewissensphänomens sein Ansatz vom Sinn als Bedeutungszusammenhang prägend ist, wird aus dem folgenden Satz bei ihm deutlich: »Zugleich aber ist es als Gefühl der stets unvollendet bleibenden Einholung der das Gewissensurteil fundierenden Sinnzusammenhänge durch vernünftige Reflexion voraus. Denn für das Gefühl ist das Ganze nicht unabgeschlossen, sondern als ganzes präsent«⁹⁷.

Ebeling hat in seinem Briefwechsel mit Pannenberg drei Gesichtspunkte benannt, die bei Pannenberg den Sinn als Bedeutungszusammenhang konstituieren: Totalität, Antizipation und Erfahrung⁹⁸. Jüngel spricht davon, daß das Wort »Prolepsis (Antizipation) ... seit der Programmschrift Offenbarung als Geschichte für die Argumentation Pannenbergs in christologischer, wissenschaftstheoretischer, anthropologischer und geschichtstheologischer Hinsicht eine derart fundamentale Bedeutung gewonnen (hat), daß man es geradezu als Schlüsselbegriff seines Denkens bezeichnen kann«⁹⁹.

Besonders der Gedanke der Antizipation ist in dem letztgenannten Hinweis Pannenbergs sichtbar. Pannenberg folgert aus dieser Überlegung, daß für das Gefühl »das Ganze als ganzes« da ist: »Das macht die Unmittelbarkeit des Gefühls aus und begründet seine eigentümliche Gewißheit«¹⁰⁰. Er kritisiert in diesem Zusammenhang Ebeling, der das Gewissen dem Denken gegenüberstellt¹⁰¹. Demgegenüber hält Pannenberg fest: »Eine Besinnung auf den Gewissensbegriff selber zeigt nun aber, daß Gewissen und Denken zusammengehören«¹⁰². Wie bereits festgestellt, hängt dies für Pannenberg mit der Entstehung des Begriffs als der Ent-

⁹⁵ Ebd. 299f; vgl. dazu den Exkurs von J. Werbick, Sünde als Thema theologischer Anthropologie. Zu Wolfhart Pannenbergs »Anthropologie in theologischer Perspektive« und Otto Hermann Peschs »Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie«, in: Schulderfahrung und Bußakrament. Mainz 1985. 56–64.

⁹⁶ Ebd. 300.

⁹⁷ Ebd. 300.

⁹⁸ G. Ebeling, in: ZThK 70 (1973) 467.

⁹⁹ E. Jüngel, Nihil divinitatis, ubi non fides. A.a.O. 207.

¹⁰⁰ W. Pannenberg, Anthropologie. A.a.O. 300; Pannenberg verweist an dieser Stelle auf seinen Beitrag »Wahrheit, Gewißheit und Glaube«. A.a.O., wobei auffällt, daß er in diesem Aufsatz nicht das Gewissen mit der »Gruppe der Selbstgefühle« verbindet.

¹⁰¹ Vgl. dazu I. 2. Kapitel 5.2 Die Evidenz des Ethischen.

¹⁰² W. Pannenberg, Wahrheit, Gewißheit und Glaube. A.a.O. 259.

stehung des Selbstbewußtseins zusammen¹⁰³. Aber dies hat auch systematische Konsequenzen, da durch das Auseinandertriften von Gewissen und Vernunft »der Weltzusammenhang, der als Sinnzusammenhang seine Struktur fundiert, abgeschnitten würde«¹⁰⁴. Das Umfassende des Sinnzusammenhangs, der dem Gewissen vorgeordnet ist, wird hier deutlich zum Ausdruck gebracht.

Wenn wir kurz zurückblenden, so war dies unter einem Aspekt ein Kerpunkt im Briefwechsel zwischen Pannenberg und Ebeling. Es ging um den umfassenden Sinnzusammenhang, der die Ethik miteinbezieht. Insofern ist für Pannenberg eine Parallelität von Ethik und Gewissen gegeben, da sie beide vom Sinnbewußtsein umfaßt werden. Die Kritik, die Pannenberg an Ebeling übt, weil er Gewissen und Vernunft trennt, trifft ihn aber m.E. nur teilweise. Da für Pannenberg das Gewissen von Anfang an mit dem ethisch-normativen Moment verbunden ist – »der Mensch (hat) in sich einen Mitwisser seiner Taten« – ist es selbstverständlich, daß Vernunft und Gewissen zusammengehören. Das ethisch-normative Element gehört aber für Ebeling nicht zum Gewissensverständnis, sondern ist in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, dem zweifachen Gebrauch des Gesetzes näherhin dem politischen, moralischen Gebrauch des Gesetzes zugeordnet. Hier hat die Vernunft ihre Bedeutung. Aber der zweifache Gebrauch des Gesetzes zeigt zugleich auch ihre Begrenzung¹⁰⁵.

An zwei Äußerungen Ebelings zur Vernunftthematik im Blick auf das Sittliche kommt eine Akzentverlagerung zum Vorschein, wie wir sie auch bei der Beschreibung des Gewissens gesehen haben¹⁰⁶. In seinem Beitrag »Die Evidenz des Ethischen und die Theologie« stellt Ebeling fest: »Zwischen der Vernünftigkeit des Menschen und der Moralität besteht engster Zusammenhang ... Das Denken gehört offenbar in den Horizont des Sittlichen, so daß es sittliche Pflicht ist zu denken, das Denken aber auch an sittliche Verantwortung gebunden ist«¹⁰⁷. In seinen Lutherstudien wird zwar auch auf die ratio innerhalb des usus civilis verwiesen, aber zugleich hinzugefügt: »Die wirkliche Situation des Menschen als des homo peccator, mit der es die Theologie zu tun hat, wäre damit jedoch noch nicht getroffen«¹⁰⁸. Nur durch die Fundamentalunterscheidung, durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium kommt die

¹⁰³ W. Pannenberg, Anthropologie. A.a.O. 287f.

¹⁰⁴ Ebd. 300.

¹⁰⁵ Vgl. Usus politicus legis – usus politicus evangelii, in: UmL 131–163, bes. 132–146.

¹⁰⁶ Siehe I. 2. Kapitel 4.3.2 Die Grenze der Heideggerinterpretation für Ebeling.

¹⁰⁷ WG II 27.

¹⁰⁸ LuSt II/2 276.

wirkliche Situation des homo peccator zum Vorschein. »Die theologische Fundamentalunterscheidung ist nur dann recht verstanden, wenn es sich dabei nicht um die Zerteilung in zwei zueinander beziehungslose Bereiche handelt, sondern um die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Bestimmungen des Menschseins ... einerseits im Sinne des simul iustus simul peccator – hier stehen ratio contra fidem und fides contra rationem –; anderseits in dem Sinne, daß ratio und fides untrennbar zu demselben Menschen gehören und in ihm auch zusammenstimmen werden je nach dem Maße, wie stark durch den Glauben die Macht der Sünde gebrochen ist und mit welcher Klarheit sich die Unterscheidung zwischen Gott und Welt durchsetzt«¹⁰⁹.

Es ist deshalb notwendig, so ausführlich auf den Vernunftbegriff bei Ebeling einzugehen, weil hier ein Differenzpunkt zwischen ihm und Pannenberg sichtbar wird, der von Pannenberg zurecht konstatiert, aber in seiner Tragweite für Ebeling, warum er ihn von Luther herkommend in Gegensatz zum Gewissen bringt, nicht ausreichend in seine Überlegungen einbezogen ist.

Mit der Einbettung des Gewissens in einen ihm vorgegebenen Sinnzusammenhang ist eine Entscheidung getroffen, aus der heraus dann die weitere Kritik an Ebeling erfolgt. Pannenberg fragt das Verhältnis von Mensch und Welt im Gewissen bei Ebeling. Er vermißt die Dimension, »in der sich das Weltverhältnis des Kindes aufbaut und in der es zu eigener Verantwortung heranwächst, die Dimension einer tragenden Geborgenheit im mitmenschlichen Lebenszusammenhang, die auch das verantwortliche Leben des Erwachsenen noch ermöglicht«¹¹⁰. Pannenberg verweist auf Trutz Rendtorff, der die Welt als soziale Lebenswelt beschreibt, in der »das Gegebensein des Lebens und das Geben von Leben elementar miteinander verbunden sind und sich am Ort der eigenen Lebensführung als unbedingt zusammengehörig erweisen. Dieser Ort ist das Gewissen«¹¹¹. Pannenberg geht es also um einen Differenzierungsprozeß von Gott, Welt und Mensch, der sich in der Entwicklung des Selbstbewußtseins des Menschen vollzieht und so zur Gewissensbildung beiträgt.

Aber auch die soziale Lebenswelt bedarf der Einbettung. »Erst durch die verstehende Aneignung ihrer Sinngrundlagen wird das Gewissen selbstständig. Insbesondere durch die Gottesbeziehung kann es ein kritisches Verhältnis zu den Institutionen und Normen der Gesellschaft gewinnen. Das wird durch die Absolutheit der göttlichen Wirklichkeit im Unter-

¹⁰⁹ LuSt II/2 277.

¹¹⁰ W. Pannenberg, Anthropologie. A.a.O. 300.

¹¹¹ T. Rendtorff, Ethik. Bd. I., A.a.O. 145; Pannenberg zitiert selbstverständlich nach der 1. Auflage von 1980, dort 112.

schied zu bloß menschlichen Konstruktionen und Setzungen ermöglicht. Durch die Beziehung zu Gott wird der Mensch daher seiner Welt gegenüber im Gewissen vereinzelt«¹¹².

In seinen Überlegungen zum Gewissen ist deutlich geworden, wie sehr für Pannenberg leitende Gesichtspunkte seines theologischen Denkens hier von Bedeutung sind. Dies gilt besonders für das Verständnis von Sinn. Da Pannenberg, wie Ebeling im Briefwechsel feststellt, Sinn mit vielen Komposita verbindet, um die vielfältige Thematik zu beschreiben¹¹³, ist es verständlich, Sinn im Zusammenhang von Gewissen und Selbstbewußtsein als Sinnbewußtsein zu formulieren. Denn, und darauf weist Pannenberg immer wieder hin, die Entwicklung von Gewissen und Selbstbewußtsein läuft parallel.

Anklänge an die Ethikdebatte Pannenberg/Ebeling sind unschwer festzustellen, auch wenn Pannenberg in diesem Zusammenhang nicht darauf verweist¹¹⁴. Dazu gehören der Vorrang der Sinnthematik bei Pannenberg, sein Gewissensverständnis, das das ethisch-normative Moment miteinschließt. Deutlicher als in der Ethikdebatte ist die durch das Selbstbewußtsein angesprochene Eigenverantwortlichkeit des Menschen zum Ausdruck gebracht. Von den zwei Problemen, die eingangs skizziert wurden, scheint mir nach dem Durchgang durch die Diskussion Pannenberg/Ebeling und dem Gewissensverständnis Pannenbergs, insoweit es sich mit Ebelings Gewissensverständnis auseinandersetzt, folgendes Ergebnis sichtbar zu werden:

1) Was das Problem der ethischen Begründung der Theologie bei Ebeling betrifft, so hat Ebeling m.E. zurecht diesen Vorwurf für sich so nicht gelten lassen. Denn es herrscht ein unterschiedliches Verständnis von Ethik vor, wenn Pannenbergs mehr »an der Frage nach den ethischen *Normen* haftet«, während Ebeling »sich vornehmlich auf *Erfahrungen* im Horizont des Ethischen«¹¹⁵ konzentriert. Bei aller Reserve, die Ebeling gegenüber der Sinnthematik signalisiert, so meint er doch, das Anliegen Pannenbergs aufnehmen und integrieren zu können: »Die Sinnthematik wird ... in ihrer Ausrichtung auf den Menschen immer bereits im

¹¹² W. Pannenberg, Anthropologie. A.a.O. 301; Pannenberg sieht das Problem, daß »das als ›Begegnungsweise‹ von Mensch und Gott behauptete ›Wort‹ allzu äußerlich und übernatürlich-autoritativ auf den Menschen bezogen, statt durch die verstehende Aneignung des Sinnzusammenhangs der Welt vermittelt zu sein« (Ebd. 300f).

¹¹³ G. Ebeling, in: ZThK 70 (1973) 466f.

¹¹⁴ Daß Pannenbergs Skepsis gegenüber Ebelings Ethikverständnis sich nicht grundsätzlich geändert hat, zeigt sein Beitrag: W. Pannenberg, Religion und Ethik, in: O. Schatz/H. Spatzenberger, Hrsg., Wovon werden wir morgen geistig leben? Salzburg 1986. 109–121, hier 116.

¹¹⁵ G. Ebeling, in: ZThK 70 (1973) 464.

Horizont ethischer Probleme erfahren, vorausgesetzt, man faßt den Begriff des Ethischen in jener Weite, welche die in ihm enthaltenen Aporien mit umfaßt, so daß man gegebenenfalls auch sagen könnte im Horizont ethischer Aporetik«¹¹⁶.

2) Anders scheint es mir mit der Feststellung zu sein: »Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung muß für sich gestellt werden, gerade auch im Interesse der Ethik selbst«¹¹⁷. Pannenberg spricht hier eine Schwierigkeit an, die uns im Zusammenhang des Personverständnisses bei Ebeling bereits begegnet ist¹¹⁸. Zu erinnern ist hier an die Überlegung von Knauer, daß die Gott-Weltbeziehung nicht als einfache Wechselbeziehung gedacht werden kann. Die Welt ist zwar restlos auf Gott bezogen, aber auf derselben Ebene kann nicht umgekehrt von Gott gesprochen werden. Wenn Knauer festhält, daß »die Welt jedenfalls niemals konstitutiver Terminus einer Relation Gottes auf sie werden kann«¹¹⁹, dann korrespondiert das mit Pannenbergs Sichtweise der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung, die »für sich« feststehen müsse, um ein der Wirklichkeit Gottes entsprechendes Leben zu führen.

Aber auch der andere zum Personverständnis Ebelings genannte Gesichtspunkt verdient hier Beachtung. Der von Pannenberg mit dem Gewissen verbundene Aspekt des Selbstbewußtseins ist aufgrund eines Personverständnisses, das Relation und Selbststand zu integrieren vermag, möglich. Hier ist auch ein Unterschied zu Ebelings relationaler Ontologie sichtbar. Dies hat Folgen für das Verständnis der Vernunft, die bei Pannenberg im Gegensatz zu Ebeling im Gewissen miteinbezogen ist. Sicher spielt hier auch eine unterschiedliche Gewichtung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bei Luther und ihre heutige Bedeutung eine Rolle.

Wenn Pannenberg zur Unterscheidung von Gesetz und Evangelium feststellt, daß Luther »diese Zuordnung ... in die paulinischen Aussagen hineingelesen, ja sogar zum hermeneutischen Schlüssel seiner Schriftauslegung und Predigt überhaupt gemacht hat«¹²⁰, dann ist dies eine deutlich andere Sichtweise als bei Ebeling. Ebeling ist zwar das Problem der Schriftgemäßheit dieser Unterscheidung vertraut, aber: »Es geht ... um den Kern paulinischer Theologie, der sich dadurch auszeichnet, daß er

¹¹⁶ Ebd. 465.

¹¹⁷ W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie. A.a.O. 54.

¹¹⁸ I. 2. Kapitel 3.3.2 Zum Personverständnis Ebelings.

¹¹⁹ P. Knauer, Zu Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens«. A.a.O. 397; ders., Die Korrelation von Glaubensgegenstand und Glaubesakt, in: Cath 44 (1990) 49–63, hier 52.

¹²⁰ W. Pannenberg, Luther, in: H. Häring/K.-J. Kuschel, Hrsg., Gegenentwürfe. München 1988. 143–155, hier 149.

das spannungsvolle Ganze von Altem und Neuem Bund nicht etwa bloß der historischen Folge nach, vielmehr nach der sich durchhaltenden heils geschichtlichen Thematik in sich begreift. Demgemäß fungiert die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als theologische Fundamental unterscheidung¹²¹. Pannenberg urteilt deshalb: »Die Lutherrenaissance der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts mit ihren Ausläufern in den Arbeiten von G. Ebeling und anderen hat dazu beigetragen, daß Befunde zur Theologie Luthers immer noch als unmittelbar normativ für das gegenwärtige evangelische Denken geltend gemacht werden. Dabei aber werden allzuleicht spätere Fragestellungen in die Aussagen Luthers hineinge tragen«¹²².

Die Diskussion Ebeling/Pannenberg ist mit der Debatte um autonome Moral im christlichen Kontext und Glaubensethik im katholischen Bereich verglichen worden. Deshalb ist es sinnvoll, in einem kurzen Exkurs auf diesen Hinweis näher einzugehen.

1.3 Autonome Moral im christlichen Kontext?

Martin Honecker bringt die Diskussion Ebeling/Pannenberg in unmittelbaren Zusammenhang mit der katholischen Fragestellung um die »Autonome Moral«¹²³. Zum einen gehe es in dieser Debatte um »die Auseinandersetzung der katholischen Moraltheologie mit der neuzeitlichen Moraltheorie, vor allem mit Kant und mit der angelsächsischen analytischen Ethik. Insofern ist dies in der Tat ein Streit um die richtige ›Philosophie‹ der Ethik. Andererseits ist dies jedoch zugleich eine theologische Diskussion um die Beurteilung der Emanzipation der Ethik von der Theologie. Diese Frage ist beispielsweise auch in der evangelischen Theologie kontrovers erörtert worden in Gerhard Ebelings und Wolfhart Pannenbergs Debatte um die ›Evidenz des Ethischen‹. Die Streitfrage lässt sich in der Tat auf die Frage der Evidenz sittlicher Ansprüche zuspitzen, also auf die Rationalität normativer Ethik«¹²⁴.

War das – »die Rationalität normativer Ethik« – die Streitfrage zwischen Ebeling und Pannenberg? Noch deutlicher als Honecker sieht Erny Gillen eine Parallelität der katholischen Problemstellung um die autonome Moral und der evangelischen um die Evidenz des Ethischen¹²⁵.

¹²¹ G. Ebeling, Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 88.

¹²² W. Pannenberg, Luther. A.a.O. 151.

¹²³ M. Honecker, Der Streit um die autonome Moral. Ein katholischer Disput, der auch Protestanten angeht, in: LM 18 (1979) 151–154.

¹²⁴ Ebd. 153.

¹²⁵ E. Gillen, Wie Christen ethisch handeln. Zur Debatte um die Autonomie der

Es kann zwar nicht übersehen werden, daß es Berührungs punkte und Übereinstimmungen mit der katholischen Diskussion¹²⁶ gibt. Die Divergenzen scheinen mir aber insgesamt größer zu sein. Der Hinweis Honekers, daß es bei der Debatte um die »autonome Moral« oder, wie es der Buchtitel von Alfons Auer ausdrückt, um »Autonome Moral und christlicher Glaube«¹²⁷ auch »um die richtige ›Philosophie‹ der Ethik« geht, ist zutreffend. Aber gerade die Abgrenzung Ebelings gegenüber der scholastischen wie neuzeitlichen Gewissensauffassung, die in der Haltung Luthers begründet liegt, zeigt, daß die Frage der richtigen Philosophie auch für die evangelische Diskussion von Belang ist und natürlich auch im Bezug auf die Vergleichbarkeit mit der katholischen Debatte.

Die allgemeine Begründung von Klaus Demmer zu Beginn seiner »Moraltheologische(n) Methodenlehre«, warum er in seinen Überlegungen nicht auf die ökumenische Dimension eingeht, trifft m.E. genau auf unsere Fragestellung zu: »Es bedürfte des sensiblen Eingehens auf die jeweiligen theologischen und philosophischen Vorentscheidungen, soll die Gefahr ungebührlicher Vereinfachung vermieden werden. Und diese Vorentscheidungen können sehr disparat sein. Darum lassen sich Probleme und Lösungen von einem Kontext auf den anderen nicht im Direktweg übertragen«¹²⁸.

Die Schwierigkeit, eine Parallelität zu konstatieren, beginnt bereits mit der Frage, wer denn auf evangelischer Seite das Pendant zu wem auf katholischer Seite sei. Unausgesprochen gilt Ebeling durch das Einbringen der »Evidenz des Ethischen« mehr auf der Seite der »autonomen Moral«, während Pannenberg dann der Part des »Glaubenthikers« kommt.

Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie. Würzburg 1989. 11/12. Anm. 12: »Meines Erachtens drehte sich die Diskussion zwischen Wolfhart Pannenberg und Gerhard Ebeling um die Evidenz des Ethischen und die Theologie (wenn auch in anderer Terminologie) um denselben Sachverhalt«.

¹²⁶ Aus der sehr umfangreichen Literatur seien mit eher zusammenfassenden Charakter aus jüngerer Zeit genannt: E. Gillen, Wie Christen ethisch handeln. A.a.O.; F. Furger, Autonom und christlich? Das II. Vatikanische Konzil als Auslöser einer latenten Debatte, in: StMor 24 (1986) 71–92; G. Höver, Autonomie und Theonomie, in: Lexikon der Religionen. Freiburg u.a. 1987. 167/168; W. Kasper, Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt, in: Ders., Theologie und Kirche. Mainz 1987. 149–175; J.G. Ziegler, Die deutschsprachige Moraltheologie vor dem Gesetz der Polarität von Vernunft und Glaube. A.a.O. W. Ernst, Moraltheologie, in: StL 3 '(1987) 1227–1232.

¹²⁷ A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971; Zweite um einen Nachtrag erweiterte Auflage. Düsseldorf 1984.

¹²⁸ K. Demmer, Moraltheologische Methodenlehre. Freiburg (Studien zur theologischen Ethik 27) 1989. 10.

Um uns auf Ebeling zu konzentrieren, so fällt als erstes auf, daß er dem Umfeld »Autonomie« eher kritisch gegenübersteht. Ebeling nimmt zwar das Stichwort »Autonomie« unter seinen Überlegungen zur philosophischen Ethik auf¹²⁹ – besonders als Ablehnung jeglicher Heteronomie –, aber zugleich konstatiert er: »... Der Gedanke der Autonomie hat zumindest ein Gefälle zur Bestreitung des Gottesgedankens überhaupt«¹³⁰. Gerade von Sünde kann ohne den Zusammenhang mit dem Gottesgedanken nicht gesprochen werden. Und im Zusammenhang mit dem »Verhältnis der Freiheit zum Gewissen« bei Luther, betont Ebeling, daß Luther »gegenüber dem Gewissensverständnis, dem Inbegriff autonomer Freiheit«¹³¹ an der Autorität der Bibel festhält.

Wenn hier auch Parallelen zur katholischen Sichtweise vertreten sind, besonders in der Kritik an einem Autonomieverständnis, das zugleich die Beziehung zu Gott infrage stellt, so ist der Bezug auf die Tradition unterschiedlich. Eine zentrale Rolle spielt im katholischen Zusammenhang die Naturrechtslehre – insbesondere der Gesetzestratkatz des Thomas und die Möglichkeit, hier einen Anknüpfungspunkt für die »theologische Legitimation sittlicher Autonomie«¹³² zu eruieren. Nach wie vor findet dieses Thema katholischerseits breite Beachtung¹³³. Ebeling lehnt einen Rückgriff auf die katholische Naturrechtstradition »infolge einer anderen Auffassung von der theologischen Relevanz des Ethischen ab«¹³⁴.

¹²⁹ Stud 155.

¹³⁰ WG III 198f.

¹³¹ LuSt III 387.

¹³² F. Böckle, Fundamentalmoral. München 1977. 70–92.

¹³³ Vgl. dazu, um ebenfalls nur einige Arbeiten aus der jüngeren Zeit zu nennen: M. Heimbach-Steins, Hrsg., Naturrecht im ethischen Diskurs. Münster (ICS 21) 1990, darin bes. L. Honnefelder, Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken. Ebd. 1–27; K.-W. Merks, Naturrecht als Personrecht? Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin. Ebd. 28–46; F. Böckle, Was bedeutet »Natur« in der Moraltheologie?, in: Ders., Hrsg., Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre. Düsseldorf 1987. 45–68; W. Korff, »Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie«. Thomas von Aquin und die Neuzeit, in: W. Ernst, Hrsg., Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. Würzburg 1989. 41–60; kritisch zu diesen Überlegungen: M. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. Innsbruck–Wien 1987; vgl. weiterhin: B. Fraling, Hrsg., Natur im ethischen Argument. Freiburg 1990, darin besonders: G. Wieland, Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit. Ebd. 13–31; K. Demmer, Natur und Person. Brennpunkte gegenwärtiger moraltheologischer Auseinandersetzung. Ebd. 55–86.

¹³⁴ »Seitens des Katholizismus – jedenfalls nach dessen normativer Tradition – herrscht das Interesse an dem philosophischen Naturrechtsgedanken vor, der sich mittels der katholisch aufgefaßten Relation von Natur und Gnade im einzelnen dem Anspruch kirchlicher Interpretation unterwerfen läßt. Reformatorischerseits hingegen wird ein

Diese Auffassung impliziert, wie bereits früher festgestellt¹³⁵, ein divergierendes Vernunftverständnis. Während Ebeling von der unzensierten Stimme der Vernunft spricht, geht es im Lichte der Naturrechtstradition um die Teilhabe der praktischen an der göttlichen Vernunft. Insofern müßte man hier auf eine größere Nähe Pannenbergs zur autonomen Moral im christlichen Kontext plädieren, da Pannenberg – im Unterschied zu Ebeling – das Gewissen nicht im Gegensatz zur Vernunft setzen will¹³⁶, und keineswegs seine Auffassung in so deutlicher Abgrenzung wie Ebeling zu Thomas von Aquin interpretiert.

Wenn Honecker den Disput zwischen Pannenberg und Ebeling »auf die Frage der Evidenz sittlicher Ansprüche ... also auf die Rationalität normativer Ethik« zuspitzt und dies in Zusammenhang mit der Debatte um die autonome Moral im christlichen Kontext in Verbindung bringt¹³⁷, so scheint mir dies keine adäquate Wiedergabe des Diskussionsstandes zu sein. Zwischen Pannenberg und Ebeling ist nicht die »Rationalität der Ethik« strittig, sondern die unterschiedliche Sichtweise, sich dem Phänomen des Ethischen zu nähern. Ebeling sieht zurecht den Unterschied darin, daß Pannenberg »Interesse an der Frage nach den ethischen Normen haftet«, während er sich »vornehmlich auf Erfahrungen im Horizont des Ethischen«¹³⁸ konzentriert. Die autonome Moral im christlichen Kontext¹³⁹, die auch unterschiedliche Ausprägungen erfahren hat¹⁴⁰, ist aber im Unterschied zu Ebeling eng verbunden mit der Normfindung und Normbegründung.

Ein Berührungs punkt Ebelings mit der Diskussion um die autonome Moral im christlichen Kontext liegt in seiner Feststellung, »daß eine theologisch orientierte Ethik sich in der Spannung befindet, daß sie vom christlichen Glauben her die Situation des Ethischen allgemein zumutbar ansprechen muß, ohne die Bekehrung zum christlichen Glauben zur Verstehensbedingung machen zu dürfen, und daß sich dennoch kraft des christlichen Glaubens der Umgang mit dem Ethischen wandelt«¹⁴¹. Man denke an die Formulierung von Böckle: »Der Inhalt der christlichen Moral

kirchlicher Dirigismus in ethischer Hinsicht abgelehnt, aber nicht nur aus allgemeinen Einwänden gegen kirchliche Lehrautorität, sondern infolge einer anderen Auffassung von der theologischen Relevanz des Ethischen« (Stud 156f).

¹³⁵ Vgl. I. 2. Kapitel 5.2 Die Evidenz des Ethischen.

¹³⁶ Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie. A.a.O. 300.

¹³⁷ M. Honecker, Der Streit um die autonome Moral. A.a.O. 153.

¹³⁸ ZThK 70 (1973) 464.

¹³⁹ Die Formulierung stammt von D. Mieth, Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, in: Orien. 40 (1976) 31–34.

¹⁴⁰ Als eine solche Akzentsetzung sei auf Böckles Verständnis der Theonomen Autonomie hingewiesen.

¹⁴¹ ZThK 70 (1973) 472.

ist menschlich und, ohne erkenntnismäßig aus ‚menschlichem Verstehen‘ herauszufallen, unterscheidend christlich“¹⁴².

Aufgrund seiner Abgrenzung sowohl gegen die Naturrechtslehre des Thomas wie seiner Kritik an dem neuzeitlichen Autonomieverständnis und seiner Intention, sich den Erfahrungen im Horizont des Ethischen im Unterschied zu normativen Fragen zuzuwenden, scheint es mir sehr schwierig, Ebeling im Rahmen der Diskussion um die autonome Moral im christlichen Kontext gerecht zu werden. Von daher kann auch sein Disput mit Pannenberg nicht mit der Diskussion in der katholischen Moraltheologie parallel gesetzt werden.

¹⁴² F. Böckle, Fundamentalmoral. A.a.O. 297/298. Anm. 14.

2. ÜBERBLICK

Wie eingangs dieses Kapitels bereits erwähnt, besteht innerhalb der evangelischen Ethik keine einheitliche Meinung darüber, ob und wenn ja, welche Bedeutung Ebeling für das evangelische Ethikverständnis habe und welche Rolle insbesondere Ebelings Auffassung vom Gewissen darin spielt. So weisen die Ethikdarstellungen von Helmut Thielicke¹⁴³, Wolfgang Trillhaas¹⁴⁴ und Walter Kreck¹⁴⁵ in der Gewissensthematik nicht auf Ebeling hin.

Konzentriert man sich aber auf die Ausführungen, die Ebeling explizit benennen¹⁴⁶, so konturiert sich das Bild deutlicher.

Beginnen möchte ich mit Martin Honecker, der nicht nur wegen seiner Gewissensüberlegungen, sondern auch aufgrund seines ökumenischen Engagements und damit verbunden seines Eingehens auf die katholische Moraltheologie¹⁴⁷ hier zu nennen ist.

Für das Gewissensverständnis verweist Honecker, dessen Verbundenheit mit Ebeling sich auch in einem Festschriftartikel¹⁴⁸ zeigt, auf drei

¹⁴³ H. Thielicke, *Theologische Ethik*. Bd. 1. Tübingen 1981. Ebeling hat bei einer Gedenkfeier zu Ehren des verstorbenen Helmut Thielicke eine Rede gehalten: Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode, in: ZThK 84 (1987) 162–194.

¹⁴⁴ W. Trillhaas, *Ethik*. Berlin 1970.

¹⁴⁵ W. Kreck, *Grundfragen christlicher Ethik*. München 1990.

¹⁴⁶ Selbstverständlich ist es im hier gegebenen Rahmen nicht möglich, eine Vollständigkeit zu erzielen.

¹⁴⁷ Vgl. u.a. die Beiträge von M. Honecker: Der Streit um die autonome Moral. A.a.O.; Tendenzen und Themen der Ethik, in: ThR 47 (1982) 1–72; 48 (1983) 349–382; Die Weltverantwortung des Glaubens. Zur ethisch-politischen Dimension der Theologie Martin Luthers, in: K. Lehmann, Hrsg., Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten. München Zürich 1982. 72–93; Die Zukunft der Ökumene: verbunden im Glauben – getrennt im Handeln?, in: O. Bayer u.a., Zwei Kirchen – eine Moral? Regensburg 1986. 275–302; »Kirchen, die sich gegenseitig blockieren, erreichen gar nichts«. Ein Gespräch mit dem evangelischen Sozialethiker Martin Honecker, in: Her-Korr 41 (1987) 20–25; Kirche VIII. Ethisch, in: TRE 18 (1989) 317–334; Kirche und Welt, in: TRE 18 (1989) 405–421; Rechtfertigung und Gerechtigkeit in der Perspektive evangelischer Theologie, in: JEB XXXIII (1990) 41–60; hingewiesen sei auch auf die bioethischen Beiträge, wie: Der Mensch ist mehr als seine Chemie. Anmerkungen aus evangelischer Perspektive, in: S. Wehowsky, Hrsg., Lebensbeginn und menschliche Würde. Stellungnahmen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 22.2.1987. Frankfurt München 1987. 77–88.

¹⁴⁸ M. Honecker, Die Hoffnung des Glaubens und die Verantwortung der Welt. Überlegungen zum Verhältnis von Eschatologie und Ethik, in: E. Jüngel u.a., Hrsg., Verifikationen. FS G. Ebeling. Tübingen 1982. 363–384; vgl. auch: Erfahrung und Entscheidung. Zur Begründung einer theologischen Ethik. Gerhard Ebeling in dankbarer Verbundenheit zum 65. Geburtstag, in: ZThK 73 (1978) 485–502.

Beiträge¹⁴⁹. Das heißt natürlich nicht, daß es Honecker primär um eine Ebeling-Darstellung geht. Kritik kann sich nicht daran entzünden, daß Honecker bei seinen Darlegungen andere Vorgaben hat bzw. andere Akzente setzt, auf die wir insoweit eingehen, wie sie im Blick auf Ebelings Auffassung notwendig sind. Anders ist es mit der Frage, wie Honecker Ebeling interpretiert. Am nächsten der Auffassung Ebelings kommt Honecker mit seinem Beitrag »Zur theologischen Deutung des Gewissens«; so wenn er gleich in einer Vorbemerkung festhält: »Diese theologische Deutung ist nicht schlechthin identisch mit einem ethischen Verständnis des Gewissens ...«¹⁵⁰. Auch die Feststellung Honeckers, daß Luther »das Gewissen nicht moralisch, sondern streng theologisch«¹⁵¹ sieht, entspricht exakt der Interpretation Ebelings¹⁵².

Honecker hat diesen Beitrag in vier Thesen gegliedert. In der ersten beschäftigt er sich mit der neuzeitlichen Gewissenskritik, in der zweiten mit dem paulinischen Syneidesisverständnis und in der dritten mit der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Gewissensverständnisses, wobei er auch auf Thomas von Aquin zu sprechen kommt¹⁵³. Die vierte These ist für unseren Zusammenhang wichtig: »Das Phänomen, daß der Mensch nicht nur Gewissen hat, sondern Gewissen ist, läßt sich nicht bestreiten. Dieses Phänomen läßt sich freilich nicht mit Hilfe einer Wessensaussage erklären, sondern ist von seiner Funktion für das Menschensein des Menschen aus zu verstehen. Im Gewissen stellt sich dem Menschen die Frage nach der Identität und Wahrheit seiner Existenz. Diese Frage vermag freilich das Gewissen selbst nicht aus sich heraus zu beantworten«¹⁵⁴. Honecker stützt sich auf Ebeling: »das Gewissen ist Manifestation des Menschseins, und damit Inbegriff worthafter, verantwortbarer Existenz. Gewissen ist der Mensch, sofern er sich selbst als Mensch

¹⁴⁹ M. Honecker, Vernunft, Gewissen, Glaube. Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik, in: ZThK 77 (1980) 325–344; »Mein Gewissen« und das Recht der Anderen. Von der Fragwürdigkeit des Gewissens, in: Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr, Hrsg., Gewissen im Dialog. Gütersloh (GTB 367) 1980. 44–63; Zur theologischen Deutung des Gewissens. Ebd. 64–88.

¹⁵⁰ Ebd. 64.

¹⁵¹ Ebd. 77.

¹⁵² Vgl.: »Luthers theologische Gewissensauffassung hält hingegen dazu an, scharf zu unterscheiden, was moraliter und was theologice gilt. Diese Wende vom moralisch zum theologisch bestimmten Gewissensbegriff hat wie ihre Entsprechung so auch ihre Wurzel in der Verlagerung des Sündenverständnisses von der scholastischen Konzentration auf die Tatsünden zu Luthers Konzentration auf das peccatum radicale (personale, naturale)« (LuSt III 113).

¹⁵³ Neuere Veröffentlichungen zum Gewissen aus katholischer Sicht nennt Honecker im Artikel »Mein Gewissen« und das Recht des anderen. A.a.O.

¹⁵⁴ M. Honecker, Zur theologischen Deutung des Gewissens. A.a.O. 80.

begreift«¹⁵⁵. Nach einem ähnlich gelagerten Bonhoefferzitat folgert er: »Im Gewissen geht es also um die Identität und Wahrheit des Menschseins«¹⁵⁶. Das liegt genau auf der Linie Ebelings. Aber eine entscheidend andere Akzentsetzung nimmt Honecker vor, wenn er dies im Blick auf das ethische Verständnis des Gewissens interpretiert. »Das Gewissen enthält ein Sollen, einen Anspruch, also eine Kontrollfunktion, aber das Gewissen selbst gibt keine Norm für den Inhalt dieses Anspruchs. Insofern ist Gewissen bezogen auf das jeweilige Normsystem«¹⁵⁷. Aus der Sicht Ebelings ist an dieser Deutung zu kritisieren, daß sie den bei Ebeling von Luther übernommenen Punkt, das Gewissen theologisch und nicht moralisch aufzufassen, verläßt. Anders ausgedrückt: Ebelings Ansatz, das Gewissen als ein fundamentales theologisches und nicht als ein ethisches Anliegen aufzunehmen, bringt eine andere Sichtweise mit sich¹⁵⁸. Es enthält weder ein Normsystem noch ist es auf ein solches bezogen.

Die von Honecker gegebene Deutung, das Gewissen theologisch und auch ethisch zu verstehen, ist ohne auf die Einzelheiten einzugehen, möglich und sinnvoll. Aber sie geht damit an einem entscheidenden Punkt über Ebeling hinaus oder widerspricht ihm. Das gilt, auch wenn Honecker sich ausdrücklich das bei Ebeling im ersten Gewissensaufsatz genannte Heideggerzitat¹⁵⁹ zueigen macht und den Hinweis Ebelings aufnimmt, daß »die Fraglichkeit der Existenz ... also der Bezugspunkt der Anrede des Evangeliums (ist)«¹⁶⁰.

Noch stärker ethisch geht Honecker in »Vernunft, Gewissen, Glaube«¹⁶¹ das Thema an, was durch den Untertitel »Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik« bereits nahegelegt wird. Auch hier befindet sich Honecker mit Ebeling in Übereinstimmung in der Deutung des Vernunftverständnisses bei Luther. Luthers Verwerfung der Vernunft, so Honecker, betreffe allein das Gottesverhältnis. »Die Vernunft widerstreitet Gottes Wort, soweit sie Ausdruck und Träger des Selbstbehauptungs-

¹⁵⁵ Ebd. 81.

¹⁵⁶ Ebd. 81.

¹⁵⁷ Ebd. 81.

¹⁵⁸ Als ein kleines, aber m.E. bezeichnenden Detail ist darauf hinzuweisen, daß Ebeling im »Studium der Theologie« den ersten Gewissensaufsatz unter den Literaturangaben der Fundamentaltheologie (Stud 189) und nicht der Ethik anführt.

¹⁵⁹ M. Heidegger, Sein und Zeit. A.a.O. 273: »Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung. Er bringt sich gar nicht erst zu Worten – und bleibt gleichwohl nichts weniger als dunkel und unbestimmt. Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.«

¹⁶⁰ Zur theologischen Deutung des Gewissens. A.a.O. 83 mit Verweis auf G. Ebeling, Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: WG I 349–371, hier 367.

¹⁶¹ Vernunft, Gewissen, Glaube. Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik, in: ZThK 77 (1980) 325–344.

willens gegenüber Gott ist ... Von dieser Vernunft, die sich vor Gott zu behaupten sucht, ist zu unterscheiden die Aufgabe der Vernunft im weltlichen Bereich: In der Verantwortung vor der Welt ist die Vernunft das höchste Vermögen und die edelste Gabe. Hier ist sie ›Majestät‹¹⁶².

Aber es führt über Ebeling hinaus, wenn Honecker neben der Vernunft die Motivation als für das ethische Handeln wichtig benennt. »Motivation meint dabei nach meinem Verständnis nicht die Beliebigkeit und Auswechselbarkeit von Motiven, sondern eine Grundeinstellung, die nicht im Rationalen, sondern im Emotionalen, im Bereich von Willen und Gefühl zu lokalisieren ist. Man kann diese Einstellung Willen oder auch Affekt nennen«¹⁶³. Damit soll ausdrückt werden, daß ganz rationale Handlungen im Ergebnis zu verheerenden Folgen führen können, wie umgekehrt irrationales in seinen Folgen durchaus rational gerechtfertigt scheint. »Diesem Bereich des Affektiven, der von mir so genannten ›Motivation‹, ordne ich Gewissen oder Liebe zu. Gewissen und Liebe sind nun wiederum keine christlichen Specifica oder Propria. Sie sind allgemeinmenschliche Phänomene«¹⁶⁴.

Honecker sieht kein Problem, Gewissen und Liebe als allgemeinmenschliche Phänomene zu charakterisieren, denn, was die Liebe z.B. im Gleichnis vom barmherzigen Samariter fordert, ist für jeden einsehbar. Dieser Überlegung würde Ebeling insoweit zustimmen, als sie auf eine Nötigung zum Handeln, als Ruf zur Nächstenliebe hinweist¹⁶⁵. Aber Gewissen?

Honecker fragt, »ob bereits vernünftige Einsicht Liebe bewirkt oder ob nicht zur Liebe eine andere Ermächtigung, eine andere Ermöglichung erfolgen muß. Es geht hier also nicht um einen besonderen Inhalt der Liebe, sondern um die Vollmacht zur Liebe. Solche Vollmacht nenne ich Motivation. Man kann sie auch Gewissen nennen, sofern Gewissen eine personale Grundentscheidung bezeichnet«¹⁶⁶. An dieser Stelle wird der Unterschied zu Ebeling deutlich, da Honecker mit dem Gewissen als personaler Grundentscheidung auf das sittliche Handeln zielt, während Ebeling in vergleichbarem Zusammenhang das Gewissen »als das dem Menschen ins Herz eingebrannte Fragezeichen«¹⁶⁷ kennzeichnet. Anders gesagt: Honecker ist mehr daran interessiert zu fragen, wie es zum ethischen Handeln kommt, während Ebeling vom Werk zum Wort zurückfragt. »Die Theologie muß also, wenn ihre Sache das schlechthin Notwendige sein soll, mit dem Wortgeschehen zu tun haben, das in so viel-

¹⁶² M. Honecker, Vernunft, Gewissen, Glaube. Ebd. 33 mit Bezug u.a. auf LuSt II/1.

¹⁶³ M. Honecker, Vernunft, Gewissen, Glaube. A.a.O. 334.

¹⁶⁴ M. Honecker, Vernunft, Gewissen, Glaube. Ebd. 334f.

¹⁶⁵ Vgl. WG II 20f.

¹⁶⁶ M. Honecker, Vernunft, Gewissen, Glaube. A.a.O. 335.

¹⁶⁷ WG II 15.

fältiger Weise in das Phänomen des Ethischen verschlungen ist und doch selbst nicht etwas ethisch zu Bewältigendes ist«¹⁶⁸.

Honecker rekurriert auf Ebeling, indem er »mit der Erwähnung der Liebe ... ein Grundphänomen des Menschseins«¹⁶⁹ anspricht, und sich ausdrücklich Ebelings Auffassung, der Mensch sei Gewissen, zu eigen macht. »Der Mensch ... hat nicht nur ein Gewissen als Teilespekt seines Menschseins. Je und dann Gewissen haben zu können, hat zur Voraussetzung, daß der Mensch Gewissen ist«¹⁷⁰. Auch hier Übereinstimmung und Differenz mit Ebeling in einem: Übereinstimmung darin, daß der Mensch Gewissen ist, das Gewissen also kein Teilespekt des Menschen ist. Differenz, daß Ebeling den Gedanken »Gewissen haben zu können«, systematisch ausblendet.

Um kurz Honeckers Position in der Aufnahme von Ebelings Erwägungen zum Gewissen zusammenfassend zu charakterisieren:

Honecker nimmt den zentralen Gedanken Ebelings in seinem Beitrag zum Gewissen auf, daß Gewissen nicht nur ein Teilespekt des Menschen ist, sondern daß der Mensch als ganzer Gewissen ist. Damit verbunden geht es Honecker um eine theologische Deutung des Gewissens. Anders als Ebeling stellt er die Gewissensthematik nicht in einen fundamental-theologischen, sondern einen ethischen Zusammenhang. Honecker gibt die Auffassung Luthers wie Ebelings wider: das Gewissen ist theologisch, nicht moralisch zu verstehen. Aber für Honecker hat dies nicht die Gegenwart bindende Bedeutung, wie bei Ebeling, sondern für Honecker ist das Gewissen theologisch, aber auch ethisch zu verstehen.

Trutz Rendtorff, einer der Mitherausgeber des Handbuchs der christlichen Ethik¹⁷¹, bezieht sich in seiner Ethik¹⁷² verschiedentlich auf Ebeling¹⁷³. Rendtorff betont, daß der Gedanke des »Gegebenseins des Lebens als Grundsituation der Ethik« sich in Übereinstimmung befindet mit dem Begriff des Lebens in der Dogmatik des christlichen Glaubens I¹⁷⁴.

¹⁶⁸ WG II 33.

¹⁶⁹ M. Honecker, Vernunft, Gewissen, Glaube. A.a.O. 335.

¹⁷⁰ Ebd. 335.

¹⁷¹ A Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Hrsg., Handbuch der Christlichen Ethik. Bd. 1–3. Freiburg u.a. 1978–1982; Rendtorff hat zu diesem Werk verschiedene Beiträge geliefert.

¹⁷² T. Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. 1. Stuttgart u.a. 1990; vgl. zum Ganzen zur 1. Aufl.: C.H. Ratschow, Trutz Rendtorffs ethische Theorie, in: ThR 49 (1984) 57–81.

¹⁷³ Z.B. im Blick auf den Gegenstand einer ethischen Theologie: T. Rendtorff, Ethik. Bd. 1. A.a.O. 39f; Zum Verhältnis Dogmatik und Ethik. Ebd. 42f; innerhalb der Methodenlehre unter dem Stichwort Gebotsethik verweist Rendtorff auf G. Ebeling, Die zehn Gebote. Tübingen 1973.

¹⁷⁴ T. Rendtorff, Ethik. Bd. 1. A.a.O. 63f.69; es bedürfte einer eingehenderen Analyse,

von Ebeling. Auch im Zusammenhang des Gewissens weist er auf Ebelings ersten Gewissensaufsatz hin, in dem »Gesichtspunkte der Reformation in eine eigene systematische Darstellung (aufgenommen sind)«¹⁷⁵. Allerdings sind dann in der Durchführung bei Rendtorff die Überlegungen Ebelings kaum berücksichtigt. Das gilt für die kurze Rückblende auf Luther, in der nicht der von Ebeling deutlich markierte Unterschied von theologisch, nicht moralisch wiederzufinden ist. Rendtorff stellt fest: »Bei Luther ... finden sich sowohl die Züge des ›anklagenden‹ Gewissens wie die Rede vom ›guten‹ Gewissen als dem fröhlichen oder unverzagten Gewissen. Dabei steht jeweils ein verschiedener Sachverhalt im Vordergrund. Das ›böse‹ menschliche Gewissen ist für Luther, der Tradition folgend, die Instanz, die über Taten und Absichten des Menschen als Sünder informiert. Es verweist ihn auf den fordernden Willen Gottes. Das ›fröhliche‹ Gewissen dagegen verdankt sich der libertas Christiana, es gründet nicht im Selbstsein oder Selbstkönnen, sondern im Rechtfertigungsglauben, der die Befreiung von Sünde und Schuld zum Inhalt hat«¹⁷⁶. Dabei ist es ein Anknüpfungspunkt, wenn Rendtorff darauf hinweist, daß der Begriff des Gewissens mit der Einheit der Person verbunden ist. Aber das Verständnis des Gewissens wird im Gesamten dann stärker ethisch konnotiert. »Das Gewissen als Ort für die Frage nach der Einheit der Person enthält die Aufforderung, sich mit dem eigenen Handeln zu identifizieren, sich darin wiederzuerkennen, im Ja oder Nein«¹⁷⁷. Für Rendtorff ist das Gewissensverständnis eng mit den drei Grundelementen der ethischen Lebenswirklichkeit, wie er sie in seinem ethischen Ansatz entfaltet, gegeben: Das erste Grundelement ist das Gegebensein des Lebens, das zweite das Geben des Lebens und das dritte die Reflexivität des Lebens. So entwickelt Rendtorff sein Verständnis des Gewissens dahin: »Im Gewissen und als Gewissen werden Absichten und Handlungen thematisch, die andere betreffen, von denen man also auch sagen könnte, sie betreffen nicht das eigene Leben, sondern in ihm gehe es um das *Leben-Geben*, um das Leben für *andere*. Über das Gewissen meldet sich darum der Sachverhalt, daß dieses Leben für andere letztlich für das eigene Leben notwendig ist, eine das eigene Leben betreffende und bestimmende Bedeutung hat«¹⁷⁸. Das eigene Handeln wird also auf

ob dieses Urteil Rendtorffs zutrifft. Vgl. zum Lebensbegriff bei Ebeling: K. Gelder, Zum Zusammenhang von Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens« im Kontext der gegenwärtigen evangelisch-theologischen Diskussion. Diss. Erlangen 1989.

¹⁷⁵ T. Rendtorff, Ethik, A.a.O. 146.

¹⁷⁶ Ebd. 146f.

¹⁷⁷ Ebd. 147.

¹⁷⁸ Ebd. 148.

seine Bedeutung für andere betrachtet und wirkt so auf einen selbst zurück, weil sich keiner der Frage entziehen kann, ob er damit leben kann. »Das Gewissen thematisiert also eine Dimension der ethisch bestimmten Lebensführung, die über einzelne empirisch begrenzte Handlungen hinausweist und deswegen nicht nur das betrifft, was uns empirisch zur Disposition steht, sondern die eigene Lebensführung als eine zu verantwortende Freiheit überhaupt zum Inhalt hat. Das ist der Inhalt des theologischen Gedankens, demzufolge das Gewissen den Menschen in seiner Beziehung zu Gott anspricht«¹⁷⁹.

Carl Heinz Ratschow weist in seiner ausführlichen Analyse der ethischen Theorie von Trutz Rendtorff auf »ihre hohe Formalität«¹⁸⁰ hin. Diesem Urteil kann ich mich gerade bei diesem Überstieg von Ethik zur Theologie anschließen, wie Rendtorff sie hier beim Gewissen vornimmt. Wenn auch in diesem Rückbezug von der ethischen zur theologischen Fragestellung eine gewisse Parallelität zu Ebelings Betrachtungsweise vorliegt und in dem Gesichtspunkt, »daß am Begriff des Gewissens ... gezeigt werden (soll), was es mit der Einheit der Person auf sich hat«¹⁸¹, ein Anknüpfungspunkt zu Ebeling gegeben wäre, so sind Rendtorffs Überlegungen hier nicht von Ebeling geprägt. Dies zeigt sich an der eher beiläufigen und keineswegs so pointierten Lutherdarstellung wie bei Ebeling und insbesondere in der – wenn auch oft formalen – ethischen, das Handlungsmoment im Gewissen miteinbeziehenden Betrachtungsweise.

Die Herausarbeitung des lutherischen Gewissensbegriffs bei Ebeling und seine theologische Konzentration wird – wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten – in der evangelischen Ethik positiv aufgenommen. So weist Friedhelm Krüger in seinem Durchblick der Geschichte des Gewissensbegriffs im Mittelalter und in der Reformation auf die Abgrenzung Luthers zur scholastischen Anthropologie hin. Luther »kann sich nicht die aristotelisch-scholastische Auffassung der Seele als *forma corporis* zu eigen machen. Das heißt: ›Der Mensch kommt nach Luther theologisch nicht als ein *compositum* aus *materia* und *forma* in den Blick‹, sondern als ein Ganzer in seiner Totalität unter dem Anspruch des Gesetzes und der Verheißung des Evangeliums«¹⁸².

¹⁷⁹ Ebd. 149.

¹⁸⁰ C.H. Ratschow, Trutz Rendtorffs ethische Theorie. A.a.O. 80.

¹⁸¹ T. Rendtorff, Ethik. A.a.O. 147.

¹⁸² F. Krüger, Gewissen III. Mittelalter und Reformationszeit, in: TRE 13 (1984) 219–225, hier 222 mit Verweis auf G. Ebeling, Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance, jetzt in: LuSt III 311–336, hier 326/327.

Ein anderer Akzent Ebelings in seiner Lutherinterpretation kommt zum Tragen, wenn Traugott Koch in seinem Beitrag »Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik« festhält: »Wie G. Ebeling mich gelehrt hat, läßt sich das gesamte reformatorische Denken Luthers in dieser Zielbestimmung zusammenfassen: dahin gelangen, befähigt zu sein, ›ein gutes Gewissen vor Gott zu haben‹¹⁸³.

In seinem materialreichen Beitrag »Gewissen und Autorität bei Luther« macht sich Bernhard Lohse¹⁸⁴ die Deutung Ebelings zueigen, »daß Luther stärker als irgendein früherer Denker oder Theologe den Menschen unter dem Aspekt des Gewissens gesehen hat. Luther meint damit die Unvertauschbarkeit der menschlichen Existenz. Nicht jedoch geht es Luther um das Gewissen im Sinne einer individualistischen Isolierung des Menschen«¹⁸⁵.

Daß Lohse die Akzente bei Luther zum Teil anders setzt, als dies bei Ebeling geschieht, darauf ist bereits früher hingewiesen worden¹⁸⁶. Dies gilt auch für den ethischen Gesichtspunkt: »Daß der Mensch sowohl in seiner Vernunft als auch in seinem Gewissen spürt, daß er nicht so ist, wie er sein soll, gilt nach Luther für jedermann. Das Verlangen nach dem Guten ist im Menschen unauslöschlich. Es versteht sich, daß Luther darüber hinaus in seiner Frühzeit wie auch später den üblichen Sprachgebrauch kennt und teilt, nämlich daß man sich in seinem Gewissen wegen bestimmter Handlungen Vorwürfe macht und andererseits ein gutes Gewissen hat«¹⁸⁷. Die von Ebeling immer wieder vorgetragene strikte Trennung von theologisch und moralisch bei Luther¹⁸⁸ spiegelt sich bei Lohse nicht wider, auch wenn er an einem für Ebeling zentralen Punkt wieder mit ihm übereinstimmt, daß Luther »im Gewissen den Ort erblickt, an welchem der Mensch erfährt, was und wer Gott ist. Das Gewissen wird also zu einem Grundbegriff in Luthers theologischer Anthropologie«¹⁸⁹.

¹⁸³ T. Koch, Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik, in: ZEE 29 (1985) 306–322, hier 306f; Koch nennt ausdrücklich G. Ebeling, Umgang mit Luther. A.a.O.

¹⁸⁴ B. Lohse, Gewissen und Autorität bei Luther, in: KuD 20 (1974) 1–22.

¹⁸⁵ Ebd. 2 mit Verweis auf Ebelings ersten Gewissensaufsatz Anm. 7 u. 8.

¹⁸⁶ Siehe I. 2. Kapitel 3.1.1 Die coram-Relationen bei Luther.

¹⁸⁷ B. Lohse, Gewissen und Autorität bei Luther. A.a.O. 4.

¹⁸⁸ Vgl. von den jüngeren Beiträgen, die Lohse natürlich nicht kennen konnte: Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in: LuSt III 44–73.

¹⁸⁹ B. Lohse, Gewissen und Autorität bei Luther. A.a.O. 5 mit Verweis (Anm. 26) auf G. Ebeling, Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: WG I 349–371.

Ähnlich wie Honecker und auch Mokrosch¹⁹⁰ stimmt Lohse mit Ebeling überein, daß der Mensch nicht Gewissen hat, sondern Gewissen ist¹⁹¹.

Da bei Ebeling systematische Reflexion und Lutherinterpretation eng beieinanderliegen, kann es sein, daß ein und derselbe Gesichtspunkt – wie die Aussage, daß der Mensch Gewissen sei – beim einen mehr als systematische Aussage, beim anderen mehr als Lutherinterpretation verstanden wird. Während für Lohse dies mehr eine Lutherinterpretation ist, hat sie für Honecker stärker systematische Bedeutung, wie wir früher gesehen haben. Es entspricht durchaus dem theologischen Verständnis Ebelings, daß seine Überlegungen in unterschiedlichen Zusammenhängen aufgenommen werden.

Adam Weyer¹⁹² stellt Ebelings Gewissensverständnis als eine der Grundpositionen der Neuzeit dar. Weyer setzt auf die fundamentaltheologische Absicht Ebelings. Dies wird in den ausgewählten Zitaten deutlich, daß dem Gewissensbegriff ›entscheidende Bedeutung für die Theologie‹ kommt. »Gewissen hat hier zu tun ›mit dem Grund der Sprachlichkeit der Existenz‹. Heil ist dementsprechend für den Menschen ein Sprachergebnis. Fundamentaltheologisch gesprochen ist dann Gewissen ›die Bedingung der Möglichkeit für das Verständnis dessen, was mit dem Worte ›Gott‹ gemeint ist‹«¹⁹³. Aufschlußreich ist aber, daß Weyer nach der Darstellung der Grundpositionen, an deren letzter Stelle er Ebelings Auffassung skizziert, danach Ausschau hält, »ob nämlich Handeln von Kirche und von einzelnen Christen mit den Theorien über das Gewissen in Zusammenhang gebracht werden können. Die Frage nach der praktizierten Ethik im Blick auf den Gewissensbegriff ist bislang kaum Gegenstand theologischer Untersuchung gewesen«¹⁹⁴. Dieser Feststellung soll nicht widersprochen werden, aber von Ebeling her ist eine andere Intention festzustellen, die gerade umgekehrt die Frage des Gewissens nicht als ethisches, sondern als theologisches Problem begreift.

Manche Beiträge – besonders Lexikaartikel – weisen auf Ebeling im Literaturverzeichnis hin, ohne ihn, was gerade bei Lexikaartikel nicht unüblich ist, im Text ausdrücklich zu erwähnen¹⁹⁵.

¹⁹⁰ Vgl. R. Mokrosch, Gewissen, in: TRT 4(1983) 193–197: »Protestantische Theologie versteht Gewissen nicht als Moralanlage, Stimme Gottes, Inneren Gerichtshof, Über-Ich, Kritisches Vermögen oder Normenumschlagplatz, sondern als Ort der Rechtfertigung durch Gott. Insofern ›hat der Mensch nicht Gewissen, sondern er ist Gewissen‹ (Ebeling), weil er als ganzer von Gott gerechtfertigt wird« (197).

¹⁹¹ B. Lohse, Gewissen und Autorität bei Luther. A.a.O. 6.

¹⁹² A. Weyer, Gewissen IV. Neuzeit / Ethisch, in: TRE 13 (1984) 225–234.

¹⁹³ Ebd. 231 mit Verweis auf Ebelings ersten Gewissensaufsatz.

¹⁹⁴ Ebd. 231f.

¹⁹⁵ Vgl. W. Schweitzer, Gewissen, in: Ökumenelexikon 2(1987) 471–471; W. Härtle,

Kritisch wird Ebeling in praktisch-theologischer Hinsicht betrachtet, was auch die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse betrifft. Dies hängt mit einem unterschiedlichen Ausgangspunkt zusammen. »Im Vergleich mit Ebelings fundamentaltheologischer Formel ›Der Mensch ist Gewissen‹ richtet sich das humanwissenschaftliche Interesse stärker auf Beschreibung und Erklärung des Erwerbs einer innerpsychischen Steuerungsinstanz«¹⁹⁶. Als »wenig hilfreich« sieht Hans-Günter Heimbrock eine ethische Theoriebildung, wie sie Ebeling u.a. vornimmt, an, »die dafür plädiert, das spezifisch Christliche am Gewissen prinzipiell jenseits humanwissenschaftlich beschreibbarer Wirkzusammenhänge anzusiedeln. Denn dies führt leicht dazu, daß die nachfolgende methodische Umsetzung unter der Hand eben jene Gesetzlichkeit favorisiert, welche die ethische Theoriebildung prinzipiell vermeiden will«¹⁹⁷. Heimbrock verweist im Zusammenhang seiner Kritik an Ebeling auf eine entsprechende Untersuchung von Yorick Spiegel¹⁹⁸.

Spiegel, der ausführlich auf den ersten Gewissensaufsatz Ebelings eingeht, ordnet ihn unter dem Leitgesichtspunkt »Verinnerlichung« ein. Die Aussage Ebelings, daß der Mensch Gewissen sei, und daß es im Gewissen um die Welt als ein Wirklichkeitsganzes gehe, deutet Spiegel dahin, »daß sich hier die Außenwelt auflöst« und »in ihrer Realität (entschwindet)«¹⁹⁹. M.E. ist es durchaus berechtigt, danach zu fragen, ob die Welt als Wirklichkeitsganze in ihrer Eigenständigkeit bei Ebelings Gewissensdarlegungen genügend zum Tragen kommt, aber es trifft nicht die Intention Ebelings, wenn Spiegel resümiert: »Letztlich geht es dann doch um Gott und Seele, über das hinauszufragen kein dringendes Bedürfnis besteht«²⁰⁰.

Gewissen, in: EStL I 3(1987) 1144–1150; W. Huber, Gewissen. Theologisch, in: EKL 2 3(1989) 174–181; vgl. auch: G. Meckenstock, Protestantisches Gewissen? Grundlinien zur Bestimmung eines schwierigen Begriffs, in: NZSTh 30 (1988) 179–190 mit dem Hinweis: »Für die neuere theologische Debatte sind insbesondere die Beiträge von Gerhard Ebeling zu beachten« (186. Anm. 10). H.-H. Schrey, Einführung in die Ethik. Darmstadt 21977. 118. In dem ebengenannten Ökumenelexikon weist J. Werbick in dem Artikel »Existentielle Theologie« (369–371) auf Ebelings Gewissensverständnis hin: »So ist der Mensch als Gewissen das hermeneutische Prinzip, woran Gottes Wort sich bewähren will, dem deshalb in der evangelischen Theologie alle Aufmerksamkeit zu gelten hat« (Ebd. 370).

¹⁹⁶ H.-G. Heimbrock, Gewissen V. Praktisch-theologisch, in: TRE 13 (1984) 234–241, hier 235.

¹⁹⁷ Ebd. 237.

¹⁹⁸ Y. Spiegel, Hinwegzunehmen die Last der Beladenen. Einführung in die Soziolethik I. München 1979. 331–338; vgl. dazu die Rez. von H.-G. Fritzsche, in: ThLZ 105 (1985) 772–775.

¹⁹⁹ Y. Spiegel, Hinwegzunehmen die Last der Beladenen. A.a.O. 333.

²⁰⁰ Ebd. 333.

Ebeling geht es um die Person als ganze und nicht um eine isolierte Sicht der Seele und gerade von den verschiedenen Aspekten des Menschseins²⁰¹ her sucht er, die Beziehung zu Gott hin zu erläutern. Spiegel skizziert auch das Gewissensphänomen, wie es Ebeling beschreibt, mit dem Ergebnis: »Auffällig ist das Inhaltsleere im ebelingschen Gewissensbegriff, der die Abstraktheit des kategorischen Imperativs aufnimmt und vermutlich auch von ihm her bestimmt ist. Sie führt zu einer Situationsethik, von der man fragt, wo denn dann eigentlich die ethischen Entscheidungskriterien herkommen sollen«²⁰². Auch hier spricht Spiegel mit der Frage nach den ethischen Entscheidungskriterien ein relevantes Problem bei Ebeling an, wobei aus dem Gesamt seines Werkes deutlicher wird, warum Ebeling dieser Frage nicht entscheidendes Gewicht beimißt. Aber der Hinweis auf »die Abstraktheit des kategorischen Imperativs«, von dem vermutlich Ebeling bestimmt sei, ist bei Ebeling nicht zu finden. Es zeigt sich gerade bei der Kommentierung²⁰³ des ersten Gewissensaufsaßes durch Spiegel, daß eine alleinige Interpretation Ebelings von seinem Gewissensaufsaß her trotz berechtigter Anfragen zu Fehldeutungen führt.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit²⁰⁴, wie bereits bemerkt, scheint mir doch dieser Überblick eine deutliche Kontur der Aufnahme des Gewissensverständnisses von Gerhard Ebeling gebracht zu haben. Ebelings ontologische Gewissenaussage, die er besonders im ersten Gewissensaufsaß entfaltet hat, findet positive Resonanz. Das gilt sowohl als eine Luther entsprechende wie auch jetzt gültige systematische Aussage. Insgesamt aber wird Ebeling stärker als Interpret Luthers in diesem Zusammenhang betrachtet. Eher kritisch wird Ebeling in praktisch-theologischer Hinsicht erwähnt.

Bei allen unterschiedlichen Akzenten, die durchaus mosaikartig Ebelings Gewissensverständnis skizzieren, scheint mir eine zentrale Vorentscheidung Ebelings zu wenig bedacht. Ebeling sieht die Gewissensthematik als zentrales theologisches Problem, das streng von der ethischen Seite zu trennen ist. Dies kommt in den vorliegenden Beiträgen in dieser Deut-

²⁰¹ »Das rein Menschliche, das allgemein Menschliche und das konkret Menschliche« (Stud 146).

²⁰² Y. Spiegel, Hinwegzunehmen die Last der Beladenen. A.a.O.337.

²⁰³ Spiegel bringt immer zuerst eine kurze Zusammenfassung des Textes, dem er dann einen Kommentar folgen läßt.

²⁰⁴ Zu nennen ist im praktisch-theologischen Bereich auch die Arbeit von W. Schillak, Gewissen und Identität. Versuch eines theologisch-psychoanalytischen Dialogs über Relationen und Strukturen individueller Gewissenstätigkeit. Frankfurt u.a. 1986, der die Einbeziehung des Identitätsbegriffs bei Ebeling betont; vgl. dazu die Rez. von St. Ernst, in: ThRv 84 (1988) 327–330.

lichkeit nicht zum Ausdruck, wobei hier eine Rolle spielt, daß Ebeling dies in seinen Lutheraufsätzen, die die meisten Autoren nicht berücksichtigen konnten oder nicht berücksichtigt haben, verstärkt²⁰⁵ darstellt. Daß Ebeling nicht von der theologischen zur ethischen, sondern von der ethischen zur theologischen Fragestellung führt und eben der theologischen Fragestellung Priorität einräumt, scheint mir als elementar für Ebeling zu gelten. Er sieht sich auch hierin Luther verpflichtet: »Luther hat das moralische Verständnis des Gewissens *durchbrochen*«²⁰⁶; »Luthers theologische Gewissensauffassung hält hingegen dazu an, *scharf* zu unterscheiden, was moraliter und theologicum gilt«. Ebeling spricht von der »Wende vom moralisch zum theologisch bestimmten Gewissensbegriff« bei Luther²⁰⁷. Konsequenterweise taucht für ihn die Gewissensthematik als fundamentaltheologisches/dogmatisches und nicht als ethisches Thema auf.

Am nächsten kommt Jürgen Ringleben in seinem unveröffentlichten Vortrag »Gewissen und Gott«²⁰⁸ dieser Auffassung Ebelings, wenn er Gewissen »vorgängig und grundlegend als ein Thema der christlichen Dogmatik verstehen möchte« und Ebeling als »den einzigen Theologen von Rang« charakterisiert, »der dem Gewissensbegriff in fundamentaltheologischer Hinsicht zentrale Aufmerksamkeit widmet«²⁰⁹.

Sicher auch mitbestimmt durch die Art und Weise, wie sein Gewissensbegriff aufgenommen bzw. nicht aufgenommen wurde, kommt Ebeling in seinen Leitsätzen zu Luthers Gewissensbegriff zu dem Schluß, daß dieser »sich weder im allgemeinen Denken der Moderne noch auch nur innerhalb der protestantischen Theologie durchgesetzt hat«. Er »stellt die noch ungenutzte Möglichkeit dar, in einer desolaten Weltsituation sich auf das genuine Christliche und das Grundmenschliche neu zu bessinnen«²¹⁰.

Bevor ich im nächsten Punkt auf die katholische Moraltheologie zu sprechen komme, kann ich eine andere Beobachtung nicht ganz übergehen. Obwohl in nicht wenigen Beiträgen gerade Luther gegenüber dem scholastischen Gewissensverständnis abgegrenzt wird, neuere Bemühungen reflektiert und bei zwei Autoren (Meckenstock/Weyer) vor einem ka-

²⁰⁵ Besonders in UmL und LuSt III.

²⁰⁶ UmL 189 (Unterstr. H. Sch.).

²⁰⁷ LuSt III 113 (Unterstr. H. Sch.).

²⁰⁸ J. Ringleben, Gewissen und Gott. Das Gewissen in evangelisch-theologischer Sicht. A.a.O. 2; vgl. auch: E. Thaidigsmann, Auf der Suche nach dem Fundamentalen. A.a.O. 357.

²⁰⁹ J. Ringleben, Gewissen und Gott. A.a.O. 2.

²¹⁰ LuSt III 123.

tholischen Gewissensverständnis gewarnt²¹¹ bzw. dieses kritisiert²¹² wird, weil es stärkere Beachtung im Protestantismus finden könnte oder gefunden hat, hätte man sich doch ein intensiveres Eingehen auf die gegenwärtigen katholischen Bemühungen um das Gewissen wünschen dürfen²¹³.

Dies gilt besonders für das II. Vatikanische Konzil, dessen zentraler Text zum Gewissen (GS 16) von keinem der genannten Autoren genannt und aufgenommen worden ist.

²¹¹ G. Meckenstock, Protestantisches Gewissen? A.a.O. 189 weist darauf hin, daß das protestantisch geprägte Gewissen das Vertrauen in sich selbst verlor. »Die heutzutage zu beobachtenden Rekatholisierungsbemühungen von kirchenleitenden Gruppen, die sich besonders um eine Aufwertung des Amtes bemühen, sprechen das Mißtrauen in die Überlebenschancen und die Prägekraft des Protestantismus ziemlich, leider nicht ganz offen, aus«.

²¹² A. Weyer, Gewissen IV. Neuzeit/Ethisch, in: TRE 13 (1984) 233: »Wenn es stimmt, daß in Zeiten der Reklamation des Gewissens für den Protestantismus in der kirchlichen Praxis weitgehend einem vulgarisierten, idealistischen oder katholischen Verständnis von Gewissen gefolgt und daß in Zeiten der Wort-Gottes-Theologie unreflektiert vom Gewissen gesprochen werden konnte, dann muß die Praxisreflexion in die Theoriebildung von Gewissen einbezogen werden«.

²¹³ H. Kress, Individualität und Gewissen. Ethische Gegenwartsfragen in der Perspektive des protestantischen Gewissensbegriffs, in: PTh 80 (1991) 86–103 weist im Abschnitt »Individualität und Gewissen außerhalb des Protestantismus« auf die Diskussion um autonome Moral und christlicher Glaube in den siebziger Jahren in der Katholischen Moraltheologie hin. Allerdings spricht Auer nicht, wie Kress meint, von einem »autonomen Gewissensbegriff« (ebd. 95; vgl. die Aufsätze von Auer unter II. 4. Kapitel. Anm. 6 u. 7).

4. Kapitel KATHOLISCHE MORALTHEOLOGIE

Es kann selbstverständlich nicht Sinn dieses Kapitels sein, einen Überblick über die derzeitige Auffassung der katholischen Moraltheologie zum Thema Gewissen zu geben¹. Auf einige Unterschiede zur evangelischen Ethik ist bereits im bisherigen Gang der Untersuchung hingewiesen worden, wobei Ebeling hier keineswegs als »typisch« für die evangelische Ethik gelten kann. Zu denken ist hier z.B. an das Einbeziehen humanwissenschaftlicher, vor allem psychologischer Kenntnisse zum Gewissensverständnis². Aber auch an den engen Zusammenhang von Gewissen und sittlichem Handeln, wie er in der katholischen Moraltheologie zwar zu Recht nicht mehr als der einzige, aber doch als wichtiger Gesichtspunkt zum Thema Gewissen behandelt wird³. Dabei hat innerhalb der Moraltheologie durchaus eine Entwicklung stattgefunden, die

¹ Vgl. dazu u.a.: K. Demmer, Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamental moral. Freiburg 1985. 36–77; ders., Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs. Freiburg 1987. 54–72; J. Fuchs, Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. II: Ethische Konkretisierungen. Freiburg 1989. 139–207; F. Furger, Einführung in die Moraltheologie. Darmstadt 1988. 48–96; K. Golser, Das Gewissen als ›verborgenste Mitte im Menschen‹, in: W. Ernst, Hrsg., Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. Würzburg 1989. 113–137; J. Gründel, Hrsg., Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Düsseldorf 1990; D. Mieth, Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche. Mainz 1990. 27–63; J. Reiter, Die Frage nach dem Gewissen, in: W. Seidel, Hrsg., Befreiende Moral. Handeln aus christlicher Verantwortung. Würzburg 1991. 11–31.

² Vgl. u.a.: A. Schavan, Person und Gewissen. A.a.O.; V. Eid, Aspekte der Gewissensbildung, in: Erwachsenenbildung 25 (1979) 87–97; L. Kerstiens, Das Gewissen wecken. Gewissen und Gewissensbildung im Ausgang des 20. Jahrhunderts. Bad Heilbrunn 1987; D. Mieth, Gewissen, in: CGG 12 (1981) 137–184; G. Virt, Conscience in Conflict?, in: G. Zecha/P. Weingartner, Hrsg., Conscience: an interdisciplinary view. Dordrecht 1987. 165–190; vgl. aus evangelischer Sicht vor allem: D. Bodenstein, Die Einheit des Gewissens. Zum Verhältnis von theologischem, philosophischem und psychologischem Gewissensbegriff. Diss. Ev.-theol. Fak. Wien 1983.

³ Vgl. F. Furger, Gewissen, Gewissensfreiheit II. Theologie, in: StL 2 ?(1986) 1053–1056, hier 1054: »Seine eigentlich ethische Bedeutung aber hat Gewissen in der Bedeutung des personalen Entscheides ... Im Gewissensentscheid ... setzt die freie Person in Anerkennung letzter sittlicher Prinzipien und Zielsetzungen, d.h. des im umfassenden und unbedingten Liebesgebot Jesu ausgedrückten Gotteswillens und aus der Erkenntnis der situativ konkreten Umstände die das Idealziel bestmöglich verwirklichende Tat (bzw. sie verschließt sich ihr in der Sünde im freiwilligen Trotz)«.

vor allem die Sicht vom Gewissen als Ableseorgan einer vorgegebenen Sittenordnung überwandt⁴. Wilhelm Ernst kann daher feststellen: »Entscheidend für ein Umdenken in der Gewissenslehre ist die Wende zum Blick auf die Person selbst, auf die Gewissenserfahrung und auf den Versuch einer Deutung des Gewissensphänomens⁵.

Dabei wird hier auf den 1962 zum ersten Mal erschienenen Beitrag von Alfons Auer »Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz⁶ hingewiesen, in dem Auer resümiert: »Das Gewissen ist die Mitte der personalen Existenz. Damit erst ist der personale Charakter des Ethos gewährleistet ... In der sittlichen Tat antwortet der Mensch dem Wort Gottes, das ihn im Gewissen trifft⁷.

Johannes Gründel spiegelt einen weitgehenden Konsens innerhalb der Moraltheologie wider, wenn er »das Gewissen als Ruf in die Verantwortung⁸ bezeichnet und vom »synthetischen Charakter der Gewissenserfahrung« spricht. »Der Mensch als Ganzer ist Träger des Gewissenserlebnisses, zugleich aber auch Objekt des Gewissensspruches, der ihn ›trifft‹ ... Das Gewissen als Anlage und das Gewissen in seiner Entwicklung stehen also nicht in einem unaufhebbaren Widerspruch zueinander; es geht um eine Form der Gesamtgestalt menschlich-personalen Lebens in bezug auf gut und böse ... Aus christlicher Sicht wird es (das Gewissen) somit als ein personales und religiöses Ereignis verstanden⁹. Diese ganzheitliche Sicht des Gewissens ist der Anknüpfungspunkt, an dem Ebeling auch innerhalb der katholischen Moraltheologie beachtet wird.

⁴ Vgl. dazu K. Golser, Gewissen und objektive Sittenordnung. A.a.O. J.G. Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen. A.a.O. F. Furger, Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte. Luzern 1965.

⁵ W. Ernst, Gewissen in katholischer Sicht. A.a.O. 162.

⁶ A. Auer, Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz (1962), in: J. Blühdorn, Hrsg., Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt 1976. 74–91.

⁷ Ebd. 91, vgl. weiterhin von A. Auer, Was ist das eigentlich – das Gewissen?, in: KatBl 104 (1979) 595–603; ders., Das Gewissen – Chance der Person, in: A. Schavan/B. Welte, Hrsg., Person und Verantwortung. Düsseldorf 1980. 26–43.

⁸ J. Gründel, Christliche Ethik, in: P. Fiedler u.a., Hrsg., Studientexte Funkkolleg Religion. Weinheim u.a. 1985. 376–391, hier 377.

⁹ Ebd. 380.

I. HINWEISE AUF EBELINGS GEWISSENSVERSTÄNDNIS

Wenn auch nicht so zahlreich wie in der evangelischen Ethik, so gibt es in der katholischen Moraltheologie Hinweise auf Ebelings Gewissensverständnis¹⁰. Erwähnenswert ist, daß in dem von Wolfgang Beinert herausgegebenen »Lexikon der katholischen Dogmatik« Ebelings Gewissensverständnis ausdrücklich als dogmatisch gekennzeichnet wird¹¹. Mehrfach kommt Dietmar Mieth auf Ebeling zu sprechen. So, wenn er in seinem Beitrag »Die Welterfahrung des einzelnen Christen«¹² danach fragt, wie das Christliche als Erfahrung in die Gestalt des Gewissens eingehe. »Die Konzentration des moralischen Selbst durch die Konspiration aller geistigen Kräfte in der Gewissenserfahrung wird vom responsorischen Charakter des Glaubensethos durchdrungen: Gott, Mensch und Welt treten voreinander, wie etwa G. Ebeling im einzelnen zu beschreiben versuchte¹³. Im responsorischen Charakter des Gewissens sieht Mieth Parallelen von Ebeling zu Auer und Gründel¹⁴. Mieth nimmt in seinem Beitrag »Gewissen« den eben genannten Hinweis Ebelings auf. Ebeling betrachte Gott und Mensch im Gewissen als ein ›Wirklichkeitsganzes‹: »Das Gewissen wäre dann zu verstehen als das Zusammentreffen, das Miteinander-präsent-Werden von Mensch, Welt und Gott«¹⁵. Mieth berichtet von der Kritik an der traditionellen Gewissenslehre, die auch von denen kommt, die – wie Auer, Ebeling u.a. – den responsorischen Gottesbezug miteinbringen. Stärker aber wird diese Kritik von den Humanwissenschaften formuliert, denen Mieth sich im Rahmen seines Beitrags intensiv zuwendet¹⁶.

¹⁰ Selbstverständlich kann ich nicht ausschließen, daß mir der ein oder andere Hinweis auf Ebeling entgangen ist.

¹¹ G. Langemeyer, Gewissen, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (1987) 191f: »Die theologische Entfaltung (des Gewissens) erfolgte hauptsächlich in Richtung auf moraltheologische Probleme der Gewissensbildung und Gewissensentscheidung. Eine grundlegende dogmatische Bedeutung wurde dem Gewissen erst in neuerer Zeit zuerkannt (z.B. J.H. Newman und gegenwärtig G. Ebeling)« (192).

¹² D. Mieth, Die Welterfahrung des einzelnen Christen, in: HCE 1 (1978) 217–227.

¹³ Ebd. 222.

¹⁴ D. Mieth, Geburtenregelung. A.a.O. 50ff beschreibt hier kurz die Geschichte des Gewissensphänomens und erwähnt u.a. »weitere Vertiefungen der religiös-responsorischen Auffassungen vom Gewissensphänomen (vgl. Auer, Ebeling, Gründel)« (52); einen anderen Akzent setzt D. Bodenstein, Die Einheit des Gewissens. A.a.O. 102 im Blick auf Ebeling und Auer, wenn er vom ganzheitlichen Gewissensverständnis spricht und neben anderen Autoren Ebelings Aussage »Der Mensch ist Gewissen« als evangelisch-theologische Position zu Auer »Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz« benennt.

¹⁵ D. Mieth, Gewissen. A.a.O. 147 mit Bezug auf WG I 433.

¹⁶ D. Mieth, Gewissen. A.a.O. 148–155.

Noch einmal nimmt er auf Ebeling Bezug im Zusammenhang des Abschnittes »Theologie des Gewissens« mit dem Unterpunkt »Erlöstes Da-sein – Unerlöste Sosein«¹⁷. Mieth zitiert Luthers Wort »Erigere et excitare conscientias nihil aliud est quam suscitare mortuos«¹⁸. Sein Kommentar: »Die Gleichsetzung der Aufrichtung des Gewissens mit der Auferweckung von den Toten signalisiert über die ethische Bedeutung hinaus die theologische Bedeutung des Gewissenaktes«¹⁹. Diese Formulierung könnte sich zwar Ebeling nicht zueigen machen, da es ihm nicht um den »Gewissenakt« geht, und er auch das Gewissen nicht im ethischen Zusammenhang thematisiert, aber im Rahmen der theologisch-ethischen Überlegungen Mieths ist es eine adäquate Weise, Ebelings Ansatz miteinzubeziehen. Dies wird noch deutlicher an der weiteren Feststellung Mieths: »Das Spezifikum des christlichen Gewissens ist es, daß es zunächst und primär überhaupt auf das Sein geht und nicht auf isolierte Handlungen. Daß Gott dem Menschen in der Tiefe des Gewissenaktes das Recht gibt, ein anderer zu werden, nicht nur eine Tatsachenveränderung, sondern eine Wesensänderung im Kontext seiner Gnade zu erreichen, diese Art der Neugeburt, der ›radikalen Ortsveränderung‹ (Ebeling), erschließt erst dem Menschen die Möglichkeit seiner Person«²⁰. Angesichts dieses theologisch reichhaltigen Gedankens von Mieth, in dem er auch Ebelings Sicht der »radikalen Ortsveränderung« integriert, bleibt unter dem Blickwinkel Ebelings zu fragen, ob nicht mit der »Wesensänderung im Kontext seiner (Gottes) Gnade« das Problem angesprochen ist, das für Ebeling dann eine bleibende Differenz bildet. Auf diese Schwierigkeit werden wir im nächsten Abschnitt noch eingehen.

Halten wir fest: Mieth nimmt von Ebeling drei Gesichtspunkte auf: Gewissen als Miteinander-präsent-Werden von Mensch, Welt und Gott, die Gleichsetzung der Aufrichtung des Gewissens mit der Auferweckung der Toten und der radikalen Ortsveränderung des Menschen, die das Evangelium am Gewissen vollzieht. Weiterhin ordnet Mieth Ebeling der religiös-responsorischen Auffassung des Gewissenphänomens zu. Ebeling als Lutherinterpret – das wird in der Darstellung von Anselm Hertz »Glaube und Gewissen«²¹ deutlich. Das Gewissen ist für Luther keine Norminstanz und kein Kontrollorgan²². Unter dem Gesichtspunkt

¹⁷ Ebd. 169.

¹⁸ WA 44; 546, 24; zit. WG I 446.

¹⁹ D. Mieth, Gewissen. A.a.O. 172.

²⁰ Ebd.

²¹ A. Hertz, Glaube und Gewissen, in: HCE 3 (1982) 43–66; vgl. zum selben Thema: H. Rotter, Glaube und Gewissen, in: Lebendige Katechese 7 (1985) 112–116; siehe auch: Das personale Denken in der Moraltheologie, in: StZ 113 (1988) 518–529.

²² A. Hertz, Glaube und Gewissen. A.a.O. 60. Anm. 97 mit Verweis auf G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken. A.a.O. 302f.

der »Glaubensgeleiteten Gewissensbildung« nimmt Hertz die Überlegung Ebelings auf, »daß das Gewissen als ›Ort‹ der Gottesbegegnung zugleich die Begegnung mit der Welt einschließt. Dieser Aspekt ist auch deshalb von Bedeutung, weil in der abendländischen Auffassung ›das Reden von Gewissen auf individualistische Isolierung des Menschen und auf Rückzug in die Innerlichkeit‹ tendiert«²³. Ähnlich wie Mieth erwähnt Hertz das Verständnis des Gewissens bei Ebeling als Miteinander-präsent-Werden von Mensch, Welt und Gott²⁴. »Die Begegnung mit Gott im Gewissen schließt immer Gottes Welt als zugleich radikal erlöste und andererseits noch zu vollendende Schöpfung mit ein. In der Begnung mit Gott im Gewissen als der Lebensmitte des Menschen kommt daher dieser Welt ein Stellenwert zu, der der Intensität der Gottesbegegnung entspricht«²⁵.

Noch zwei weitere Gesichtspunkte von Ebeling nennt Hertz. Zum einen – durchaus auf der Linie des Zusammentreffens von Mensch, Welt und Gott: »Nur in Relation auf den Menschen als Gewissen kommt Welt als Welt, d.h. nicht als bloß Vorhandenes, sondern zu Verantwortendes in den Blick«²⁶. Zum andern nimmt Hertz, soweit ich sehe als einziger, einen zentralen Gedanken Ebelings zum Verhältnis von Sittlichkeit und Glaube auf. Hertz bringt ihn im Rahmen seiner Überlegung zum glaubensverantwortlichen Handeln ein. »Diese glaubensgeleitete und im Glauben verantwortete Freiheit des Gewissens ist daher keineswegs selbsttherrlich, sondern manifestiert den Vorrang der Heilsintention Gottes als des Letztgültigen gegenüber einer Normativität des nur Vorläufigen, das zwar auch geschehen muß, aber seiner Struktur nach auch unabhängig vom Glauben realisiert werden kann«²⁷.

Auch Bernhard Fraling zitiert den Gedanken des Zusammentreffens von Mensch, Welt und Gott im Gewissen bei Ebeling. In seinen beiden Beiträgen im »Handbuch der Ökumenik«²⁸ bezieht er sich verschiedentlich auf Ebeling, u.a. auch auf seine Aussage: »Vor allem aber wäre im Blick auf das Gewissen nur dann in der rechten Weise von der Relation des Menschen zu Gott die Rede, wenn man die Welt nicht ausgeklammert sein ließe«²⁹. Von der Zielsetzung des Beitrags von Fraling her ist es verständlich, daß er diese Aussage in unmittelbar ethischem Zusammen-

²³ A. Hertz, Glaube und Gewissen. A.a.O. 63; das Zitat bei Ebeling: WG I 432.

²⁴ A. Hertz, Glaube und Gewissen. A.a.O. 64.

²⁵ Ebd.

²⁶ WG I 441 bei A. Hertz, Glaube und Gewissen. A.a.O. 64 zitiert.

²⁷ A. Hertz, Glaube und Gewissen. Ebd. 64 mit Verweis auf WG I 437.

²⁸ B. Fraling, Gemeinsame ethische Probleme, in: H.J. Urban/H. Wagner, Hrsg., Handbuch der Ökumenik III/1. Paderborn 1987. 179–194; ders., Ethische Fragen, in: H.J. Urban/H. Wagner, Hrsg., Handbuch der Ökumenik III/2. Paderborn 1987. 199–215.

²⁹ B. Fraling, Gemeinsame ethische Probleme. A.a.O. 179 mit Verweis auf WG I 433.

hang interpretiert: »Die Ethik hat es mit dem Verhalten des Menschen in dieser Welt zu tun, das sich immer um ein Verständnis dieser Welt und ein bestimmtes Verhältnis zu ihr bemühen muß. Von seinen Ursprüngen her ist der Glaube selbst immer schon in hohem Maße an einer richtigen Bestimmung des Verhältnisses zur Welt interessiert«³⁰.

Während uns in der evangelischen Ethik wiederholt die ontologische Auffassung Ebelings – der Mensch ist Gewissen – begegnet ist, ist sie katholischerseits kaum aufgenommen worden³¹. Zu nennen ist hier das »vor allem pädagogisch bedeutsame Buch«³² von L. Kerstiens »Das Gewissen wecken«³³. Kerstiens bietet eine breit angelegte, wenn auch, wie er sagt, »vorläufige Definition des Gewissens«³⁴. Die einzelnen Elemente erläutert er dann, wobei er bei drei Elementen auch auf Ebeling rekuriert.

»Gewissen ist eine *Eigenart* des Menschen bzw. ein *Akt*«³⁵. Beides muß wohl unterschieden werden, da die Eigenart von der allgemeinen Bestimmtheit, während der Akt vom einzelnen, zeitlich begrenzten Urteil ausgeht. »Es ist von der Eigenart der Person die Rede, um verkürzende Begriffe wie ›Organ‹, ›Funktion‹ oder ›Fähigkeit‹ zu vermeiden. ›Genau genommen› hat nicht der Mensch Gewissen (wie er Organe oder Fähigkeiten hat, L.K.), sondern er ist Gewissen. Er ist sein eigener Zeuge«³⁶. Aus der Sicht Ebelings ist unschwer die Spannung festzustellen, von seiner Auffassung, der Mensch als Gewissen über das Gewissen als eine Eigenart bis hin zum Gewissen als ein Akt des Menschen.

Ähnliches gilt für das zweite Element: »Gewissen ist Eigenart bzw. Akt der *Person*«³⁷. So wenn Kerstiens den Gedanken Ebelings aufnimmt: »Als Gewissen ist der Mensch Ruf und Gehör zugleich. In Explikation des Gewissensbegriffs ist darum die Unterscheidung von Subjekt und Objekt nicht anwendbar, da hier das Selbstsein des Menschen als Identität von Subjekt und Objekt in Frage steht«³⁸. Kerstiens Interpretation ist

³⁰ B. Fraling, Gemeinsame ethische Probleme. Ebd. 179.

³¹ Vgl. H. Schlögel, »Der Mensch ist Gewissen ...« Überlegungen zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling, in: Cath 43 (1989) 79–94.

³² V. Eid, Das Gewissen wecken. Zu einer anregenden Studie, in: Christ in der Gegenwart 40 (1988) 166.

³³ L. Kerstiens, Das Gewissen wecken. Gewissen und Gewissensbildung im Ausgang des 20. Jahrhunderts. A.a.O. (Lit.); vgl. zu dieser Thematik außerdem: St. E. Müller, Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter. Eine moralanthropologische Studie. Mainz 1984; J. Rief, Elemente einer Gewissensbildung, in: Forum Katholische Theologie 1 (1985) 286–303.

³⁴ L. Kerstiens, Das Gewissen wecken. A.a.O. 13.

³⁵ Ebd. 14.

³⁶ Ebd. mit Verweis auf WG I 440.

³⁷ L. Kerstiens, Das Gewissen wecken. A.a.O. 15.

³⁸ Ebd. mit Verweis auf WG I 440.

ganz vom praktischen Gewissensurteil her geprägt: »Das ist das Besondere der Person, daß sie sich im eigenen Inneren sozusagen selbst gegenüberstehen kann. Sie nimmt ihre eigenen Akte wahr und nimmt aus den von ihr erkannten und anerkannten Kriterien heraus zu ihnen Stellung, so daß sie sich selbst, auch wenn sie es möchte, diesem bedrängenden und möglicherweise anklagenden Spruch nicht entziehen kann«³⁹.

Das dritte Element: »Personen ... stehen aus ihrer Mitte heraus mit anderen Personen und der ganzen Wirklichkeit *in Beziehung*«⁴⁰. Kerstiens weist auch hier allgemein auf Ebeling hin: »Die Person hört im Gewissen, was sie aus der Wirklichkeit, mit der sie verbunden ist, unbedingt angeht«⁴¹.

Im Abschnitt »Das schlechte und das gute Gewissen«⁴² arbeitet Kerstiens die evangelische Auffassung vom Sünder-Sein des Menschen heraus. »Das Gewissen ist daher nicht ein appellierendes, das den Weg zum Guten aufweist und den Menschen dahin drängt, sondern ein schlechtes Gewissen, in dem das Sünder-Sein anerkannt wird. Das Gewissen muß verstanden werden als ›nicht aktiv, sondern passiv, nicht redend, sondern hörend, nicht souverän urteilend, sondern einem Urteil unterworfen, welches verdammt und freispricht. Der Mensch ist so radikal als Sünder verstanden, daß sein Heil allein außerhalb seiner selbst begründet sein kann und das Gewissen der Ort ist, wo allein sich Heil und Heilosigkeit entscheiden. Von diesem Brennpunkt gehen alle Strahlen reformatorischen Bekenntnisses aus: daß allein der Glaube rechtfertigt«, sagt Ebeling im Hinblick auf die *Confessio Augustana*«⁴³.

Um es an dieser Stelle zu wiederholen: die vorgebrachte Problemanzeige im Detail allein unter dem Gesichtspunkt der Ebeling-Interpretation darf keinesfalls zu einem Gesamturteil verleiten. Kerstiens liefert einen sehr beachtlichen Beitrag zur Gewissensthematik. Das gilt gerade auch für den eben genannten Abschnitt »Das schlechte und das gute Gewissen«.

Eher weisen unsere Anfragen, so wie sie m.E. aus dem bisherigen Gang der Untersuchung sich ergeben, darauf hin, wie schwierig es ist, die dogmatische Gewissensinterpretation Ebelings im ethischen Zusammenhang adäquat zur Sprache zu bringen.

Dies zeigt sich auch an den Ausführungen von Gerhard Höver, mit dem unser Durchblick abgeschlossen werden soll⁴⁴. Höver erörtert den Sach-

³⁹ L. Kerstiens, *Das Gewissen wecken*. A.a.0.15.

⁴⁰ Ebd. 15.

⁴¹ Ebd. 15.

⁴² Ebd. 65ff.

⁴³ Ebd. 70 mit Verweis auf LuSt III 360.⁴⁴ G. Höver, *Gewissen – ein Gedankending oder sittliche Instanz?*, in: *Renovatio* 45 (1989) 76–87. E. Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen*. A.a.O. resümiert, daß Ebeling »die herkömmliche Deutung des Gewissens als einer moralischen Instanz überwinden möchte« (128).

⁴⁴ G. Höver, *Gewissen – ein Gedankending oder sittliche Instanz?*, in: *Renovatio* 45

verhalt, welchen Beitrag das Gewissensphänomen zur Frage »Was bedeutet uns sittliches Handeln?« leistet⁴⁵. »Man sagt zuweilen zu Recht, der Mensch *hat* nicht eigentlich Gewissen, sondern der Mensch *ist* Gewissen, d.h. Ort anfanghafter Präsenz des Guten, und zwar des uneingeschränkt Guten«⁴⁶. Auf dieses Gute hin ist alles verantwortliche Handeln auszurichten. »Das Gewissen lässt den Menschen auch etwas von der Ambivalenz im Sinne einer Nichteindeutigkeit seines Handelns und der Erlösungsbedürftigkeit in seinem Handeln erfahren. Gerhard Ebeling hat einmal formuliert: Das Gewissen ist das in die Menschen eingebrannte Fragezeichen. Es ist diesem Verständnis nach ein Sensorium, und zwar die innerste Sensibilität des Menschen für die Infragestellung seiner selbst«⁴⁷. Die Infragestellung seiner selbst ergibt sich in diesem Zusammenhang aus der Ambivalenz des Handelns.

Für Ebeling ist es die Grundsituation des Menschen als Sünder vor Gott. Mit anderen Worten: »In der Tat ist ontologisch von Menschen nur postlapsarisch zu reden«⁴⁸.

Höver macht sich den Gedanken Ebelings, den vorher noch keiner eingebracht hat, zu eigen: »Das Gewissen ist der anthropologische Ort des Glaubens, Ort von Transzendenzerfahrung, ja von Gottesbegegnung«⁴⁹. Auch hier bei Höver dasselbe Problem: In seinem Artikel sind zentrale Aussagen Ebelings adäquat zur Sprache gebracht. Aber ihr Zusammenhang läuft der Intention Ebelings eher zuwider. Als Frage bleibt: Ist Ebelings Gewissensverständnis moraltheologisch zu integrieren?

Um diese Frage einigermaßen verlässlich beantworten zu können, scheint es uns sinnvoll, im nächsten Abschnitt die bleibende Differenz aus der Sicht Ebelings noch einmal näher zu untersuchen, die uns in der theologischen Anthropologie bzw. in der Gnadenlehre zu liegen scheint.

(1989) 76–87. E. Schockenhoff, Das umstrittene Gewissen. A.a.O. resümiert, daß Ebeling »die herkömmliche Deutung des Gewissens als einer moralischen Instanz überwinden möchte« (128).

⁴⁵ G. Höver, Gewissen – ein Gedankending oder sittliche Instanz? A.a.O. 84.

⁴⁶ Ebd. 84.

⁴⁷ Ebd. 84 mit Verweis auf den ersten Gewissensaufsatzt; »das ins Herz geschriebene Gesetz ist ... das in den Menschen eingebrannte, nicht zu beseitigende Fragezeichen« (WG I 443).

⁴⁸ WG I 442.

⁴⁹ G. Höver, Gewissen – ein Gedankending oder sittliche Instanz? A.a.O. 85; Gewissen – als anthropologischer Ort des Glaubens: D I 71, 107; vgl. auch LuSt III 109: »Gewissen im Sinne Luthers ist der anthropologische Ort, auf dem als den Adressaten hin alle theologischen Aussagen ausgerichtet und an dem sie als Geschehen erfahrbar sind, der deshalb die Bedingung ihres Verstehens ist«. F. Böckle hat in seinem Aufsatz »Normen und Gewissen«, in: StZ 111 (1986) 291–302 ebenfalls das Gewissen als anthropologischen Ort des Glaubens charakterisiert (298).

2. BLEIBENDE DIFFERENZ IN DER GNADENLEHRE?

2.1 *Aus der Sicht Ebelings*

Aus der Sicht Ebelings ist diese Frage eindeutig beantwortet. Für ihn ist der zentrale Unterschied zwischen der Scholastik und Luther, der für Ebeling nicht überholt ist, im Rechtfertigungsverständnis begründet, wie es in Röm 3,28 zum Ausdruck kommt. »Es war mehr als nur ein geistreicher Einfall, der Stelle Röm 3,28 eine Kurzfassung theologischer Definition des Menschen zu entnehmen. An der Rechtfertigungsaussage ist es Luther aufgegangen, wie verhängnisvoll sich die aristotelische Auffassung vom Menschen auf die Theologie auswirkt. Das Rechtfertigungsverständnis wird für ihn darum mit der wahren Auffassung vom Menschen eins«⁵⁰. Bereits früher⁵¹ sind wir auf diese Auffassung Ebelings näher eingegangen. Wir können dieses Verständnis Ebelings, das er im ersten Gewissensaufsatzz kennzeichnet: »In der Tat ist ontologisch vom Menschen nur postlapsarisch zu reden«⁵², und im zweiten: »... der Lehre vom Menschen als im Banne des peccatum radicale befindlich, dem die Verheißung des Evangeliums gilt«⁵³ der Aussage von Mieth gegenüberstellen, um den Unterschied deutlich zu machen: »Gewissen ist kein menschliches Organ und damit auch kein manipulierbares Organ, sondern eine Beziehung, ein Verhältnis. Deshalb ist die Persontiefe als Gewissen auch von all dem durchformt, was Paulus die neue Existenz des Christen nennt. Die theologische Rede vom Sein in Christus, von der heiligmachenden und helfenden Gnade, vom wirksamen Anteil an der Rechtfertigung, vom sakramentalen Mal der Taufe ist eine Ausfaltung der neuen Sinnverleihung des Personseins. Diese Rede wird in der ›umgewandten Dogmatik‹, der Theologischen Ethik, konkret, vor allem in der Lehre von den eingegossenen ›theologischen Tugenden‹, das heißt, in der Veränderung des Sinnhorizontes und der Tiefenschichten der Motivation durch Glaube, Hoffnung und Liebe«⁵⁴. Ebeling könnte der ersten Aussage zustimmen, daß das Gewissen kein menschliches Organ sei. Aufgrund der von Ebeling immer wieder formulierten relationalen Ontologie ist auch der Hinweis, daß das Gewissen »eine Beziehung, ein Verhältnis« sei, problemlos. Aber der Differenzpunkt beginnt spätestens beim Hinweis auf die heiligmachende und helfende Gnade und dem

⁵⁰ LuSt II/3 436.

⁵¹ I. 2. Kapitel 3. Der Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott.

⁵² WG I 442.

⁵³ LuSt III 123; vgl. auch D III 210–219.

⁵⁴ D. Mieth, Gewissen. A.a.O. 170.

wirksamen Anteil an der Rechtfertigung und setzt sich fort in der Einführung der theologischen Tugenden in den Zusammenhang der Rede vom Gewissen.

Man kann die Kritik Ebelings an dieser Auffassung an drei Punkten festmachen:

1) Gegen die Auffassung von der helfenden und heiligmachenden Gnade setzt Ebeling vor allem die These Luthers, daß der Mensch Gerechter und Sünder zugleich sei. Bei Thomas werde das Geschehen der Rechtfertigung beschrieben »als die Wandlung des Menschen aus einem peccator in einen iustus, bewirkt durch die gratia infusa. Rechtfertigung ist, so verstanden, Gerechtmachung und damit Beginn der Heiligung, die den Christen in seinem Leben zunehmend vervollkommen soll. Die gratia iustificans hat also im Blick auf diese Fortwirkung den Sinn von heiligmachender Gnade ...«⁵⁵.

Das Verhältnis von Sünder und Gerechtem, das die Wandlung von einem zum andern ermöglicht, wird bei Luther grundsätzlich anders akzentuiert. »Auch er (Luther) unterscheidet nicht terminologisch streng zwischen Rechtfertigung und Heiligung ... Anscheinend entfällt das einfache Nebeneinander der zwei Zustände von Sünde und Gerechtigkeit ... Denn die Vergebung der Sünden ist nicht Sache eines vorübergehenden, sondern eines anhaltenden Geschehens, das in der Taufe beginnt und bis zum Tode währt«⁵⁶. Insofern ist der Mensch immer beides: Sünder und Gerechtfertigter zugleich oder mit einem Wort Luthers, das Ebeling zitiert: »Kein Christ hat Sünde und jeder hat Sünde. Sünde ist bei den Christen in doppelter Weise da: als vergebene und als auf Reinigung angewiesene«⁵⁷.

Wie uns aus anderen Zusammenhängen bei Ebeling geläufig, ist dies keine auf Luther beschränkte, sondern auch heute gültige Betrachtungsweise⁵⁸.

2) Gegen die Vorstellung von theologischer Ethik als ›umgewandte Dogmatik‹ würde Ebeling in diesem Zusammenhang »die Unterscheidung

⁵⁵ LuSt II/3 426.

⁵⁶ LuSt II/3 426f.

⁵⁷ LuSt II/3 428 mit Verweis auf WA 40,2; 352, 8–11.

⁵⁸ Vgl. D III 241ff; kritisch zur Gnadenlehre Ebelings hat sich geäußert: M. Ruokanen, Das Problem der Gnadenlehre in der Dogmatik Gerhard Ebelings, in: KuD 35 (1989) 2–22; m.E. leidet der Aufsatz daran, daß Ruokanen die dreibändige Dogmatik des christlichen Glaubens allein von den früheren Veröffentlichungen Ebelings liest und die intensive Auseinandersetzung mit der Scholastik, wie sie in den Lutherstudien (II u. III) zum Ausdruck kommt, nicht berücksichtigt. Immerhin geschieht dort – wenn auch kontrovers – eine Auseinandersetzung mit der scholastischen Gnadenlehre.

zwischen moralisch und theologisch«⁵⁹ setzen. »Die Frage nach der Grunddifferenz Luthers zur Scholastik ... die maßgebende Fundamentalunterscheidung ist einem Magneten vergleichbar, der allem, was sich in seinem polaren Kräftefeld befindet, eine gemeinsame Ausrichtung gibt: Natur und Gnade in einem Fall, Gesetz und Evangelium im andern«⁶⁰. Die Unterscheidung von moralisch und theologisch stammt nicht von Luther, sondern er hat sie in der scholastischen Tugendlehre vorgefunden.

Ebeling könnte sich insofern in seiner Einschätzung bestätigt fühlen, wenn er die eingangs zitierte theologische Kennzeichnung des Gewissens von Mieth liest, in der dieser von der neuen Existenz des Christen spricht, die in der ›umgewandten Dogmatik‹ konkret wird, »vor allem in der Lehre von den eingegossenen ›theologischen Tugenden‹«⁶¹. Auf die moralischen Tugenden kommt Mieth in diesem Zusammenhang nicht zu sprechen⁶². Ebeling skizziert die Entwicklung der Kombination der moralischen bzw. der Kardinaltugenden mit den theologischen Tugenden. Die Aufnahme aristotelischer und stoischer Ethik in die christliche Sittenlehre hat den »Erfahrungshorizont des Sittlichen außerordentlich geweitet, aber auch die Besonderheit des Theologischen profiliert. Die moralischen Tugenden behalten für den Christen ihren Wert und ihr Recht als höchstmögliche Ausbildung der natürlichen Fähigkeiten des Menschen«⁶³. Zur Erreichung des übernatürlichen Ziels ist es aber notwendig, daß der Mensch Tugenden empfängt, die ihm »eingegossen« sind, biblisch: Glaube, Hoffnung und Liebe. Die wichtige Gemeinsamkeit besteht nach Ebeling darin: »Beide Arten von virtutes sind den allgemeinen Seelenpotenzen des Menschen zugeordnet, liegen also richtungsverwandt auf derselben Linie. Und beide unterstehen der göttlichen lex, auch wenn diese in Gestalt der gratia als das ins Herz gegebene Gesetz des neuen Bundes bereits die Erfüllung mit sich bringt«⁶⁴. Aber die Tugenden verbleiben innerhalb des Zusammenhangs von Natur und Gnade. Dies zeigt sich auch darin, daß die Erbsünde wie die Tatsünden dank der geschenkten Gnade getilgt werden können.

⁵⁹ LuSt II/3 397ff; zur Thematik bei Ebeling: Leitsätze zur Zweireichelehre, in: WG III 574–592, bes. 583–585; Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in: LuSt III 44–73; Einfalt und Vielfalt der Liebe. Das Herz von Luthers Theologie, in: LuSt III 126–153.

⁶⁰ LuSt II/3 397.

⁶¹ D. Mieth, Gewissen A.a.O. 170.

⁶² Ausführlich hat Mieth sich dazu geäußert, in: Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf. Düsseldorf 1984, bes. 19–35; vgl. auch ders., Erfahrung als Quelle einer Tugendethik – bezogen auf das ärztlich-therapeutische Handeln, in: Moraltheologisches Jahrbuch 1 (1989) 175–201.

⁶³ LuSt III 51.

⁶⁴ LuSt II/3 399.

Die Kritik Ebelings an diesem damit verbundenen Gewissensverständnis ist uns bekannt: »In der Scholastik bleibt das Gewissen ein moralisches Phänomen trotz der Bezugnahme auf die lex Dei und der Abzielung auf die das Moralische übersteigenden theologischen Tugenden ... Luthers theologische Gewissensauffassung hält hingegen dazu an, scharf zu unterscheiden, was moraliter und was theologice gilt«⁶⁵. Auf drei Ebenen wird diese Unterscheidung von Ebeling durchgeführt, wobei hier das »unterscheidende In-Beziehung-Setzen« wieder sichtbar wird. »Zum einen kommt der Mensch zweifach in Betracht: als operans und als credens, gemäß der Unterscheidung zwischen den Hervorbringungen des Menschen und seinem Selbstsein als Person, als conscientia. Zum andern ist die Gerechtigkeit, die ihm zugesprochen werden kann, eine zweifache: einerseits die iustitia civilis, die sich nach den äußeren opera bemüht, anderseits die iustitia spiritualis, die allein im Glauben besteht. Und schließlich kommt die lex, unter der der Mensch steht, zweifach zur Wirkung: im usus politicus und im usus theologicus«⁶⁶. Für unseren Zusammenhang gilt es erneut festzuhalten, daß das Gewissen nicht auf der Seite des »operans«, sondern des »credens« ist, dort also, wo es nicht um die Tat, sondern um das Sein des Menschen geht. Allerdings gilt es immer wieder zu unterscheiden, was moralisch und was theologisch ist.

Ebeling entzieht sich nicht ganz der Frage, welche Konsequenzen aus dem Glauben für das Handeln zu ziehen sind. Aber sein vorrangiges Anliegen gilt doch der Abgrenzung gegenüber einem moralischen Verständnis des Handelns. So hat er auch im zweiten Gewissensaufsatzz (1984) artikuliert: »Fragen des Handelns werden im Lichte des Glaubens gesehen, wenn die Beziehung zum ersten Gebot erkannt wird, nicht primär als Autorisierung des Sollens oder als Motivierung des Wollens, vielmehr als die Befreiung von der Selbstrechtfertigung und der Ungewißheit vor Gott durch die Erfüllung des ersten Gebotes im Glauben, der dann auch im Handeln wie im Umgang mit dessen Folgen Gottes Willen unbesorgt Raum gibt«⁶⁷. Wenn wir diesen Satz ohne den Gesamthorizont der Untersuchung betrachten, könnten wir keinen Dissens zur Auffassung von Mieth und darüber hinaus zur katholischen Moraltheologie finden. Ebeling würde aber hier entschieden Protest einlegen, da die Fundamentalunterscheidung, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die »Grundformel theologischen Verstehens«⁶⁸ bei einer solchen Betrachtung nicht berücksichtigt würde. Und: »Die Konzentration der Dekalogauslegung Luthers auf das erste Gebot und auf den Glauben als dessen Erfüll-

⁶⁵ LuSt III 113.

⁶⁶ LuSt II/3 401.

⁶⁷ LuSt III 119f.

⁶⁸ RGG 4 (1960) 495–520, hier 507.

lung und deshalb als die Quelle aller guten Werke ist theologiegeschichtlich ein Novum«⁶⁹.

Deshalb formuliert Ebeling den Kampf Luthers gegen die Moralisierung des Christentums in deutlicher Gegenüberstellung, da Luther eine kopernikanische Wende vollzogen hat⁷⁰. Der Tugendlehre stellt Luther eine an den Geboten orientierte Lehre von den guten Werken gegenüber. »Wie alle Gebote im ersten gründen, so werden auch alle Werke gut allein durch Glauben«⁷¹. Der Güterethik, die am Ziel des Handelns orientiert ist, stellt Luther »die Verankerung in dem vorausgegangenen Handeln Gottes und in der Dankbarkeit dafür«⁷² gegenüber. Das gute Gewissen geht für Luther den guten Werken voraus, und ist nicht ihre Folge.

Aufgrund »dieser Kehre« formuliert Ebeling »drei Hauptzüge von Luthers Ethik«. Sie ist »eine Ethik der christlichen Freiheit, ... eine Ethik des weltlichen Dienstes«⁷³ und: »Luthers Ethik hält an zu einem schöpfungsgemäßen Gebrauch der Vernunft«⁷⁴. Ebeling bestreitet, daß damit erneut eine Moralisierung des Christlichen geschehe. »Das Ethische stößt überall auf Probleme, die nicht Sache der Ethik, weil ethisch nicht zu bewältigen sind. Das Theologische – in dem alten Sinne der Rede von Gott – ist im Verhältnis zu dem Moralischen, der menschlichen Lebensgestaltung, das nach allen Seiten hin Überragende und Überschießende«⁷⁵.

Aus dem bisher Gesagtem ergibt sich der dritte Einwand.

3) Gegen die Gesamtkonzeption »Erlöstes Dasein – Unerlöste Sosein«⁷⁶ von Mieth würde Ebeling einwenden, daß sie der Tiefe des Bruches ausweicht, daß eben vom Menschen ontologisch nur postlapsarisch zu reden sei⁷⁷, während in der katholischen Auffassung »eine ontologische Kontinuität Voraussetzung (ist), die den totalen Bruch verhindert, wo ein solcher angesichts der Glaubensaussagen einzutreten droht: im Verhältnis von Gott und Kreatur oder im Verhältnis zwischen dem Menschen vor und nach dem Fall oder im Verhältnis zwischen dem Sündersein und dem Begnadetwerden«⁷⁸.

⁶⁹ LuSt III 57. Anm. 34.

⁷⁰ LuSt III 70.

⁷¹ LuSt III 70.

⁷² LuSt III 71.

⁷³ LuSt III 71.

⁷⁴ LuSt III 72; vgl. auch I. 2. Kapitel 5.2 Die Evidenz des Ethischen.

⁷⁵ LuSt III 72.

⁷⁶ D. Mieth, Gewissen. A.a.O. 169–172.

⁷⁷ WG I 442.

⁷⁸ LuSt II/3 378.

Deshalb ist es für Ebeling klar, daß eine Grunddifferenz in der theologischen Anthropologie und der damit unmittelbar zusammenhängenden Gnadenlehre besteht oder anders gesagt: an dem zentralen Punkt der Rechtfertigung aus dem Glauben.

Anhand der »fiktiven« Gegenüberstellung von Mieth und den Antworten Ebelings sollte dieses Problem verdeutlich werden. Keinesfalls sollte damit der m.E. präzis informierende und theologisch ausgewogene Beitrag Mieths kritisiert werden.

Es scheint mir an dieser Stelle angebracht, einige Aspekte des gegenwärtigen Diskussionstandes zur Gnade und Rechtfertigung zu benennen, weniger mit der Absicht, sie gegen Ebeling ins Feld zu führen, als mit dem Ziel, den theologischen Hintergrund für die gegenwärtige ökumenische Diskussion, wie sie in diesem Kapitel über die unmittelbare Beschäftigung mit Ebeling hinaus zum Ausdruck kommt, etwas zu erhellern. Dabei richtet sich unser Augenmerk vor allem auf die von Ebeling kritisierten Punkte, insbesondere zur ontologischen Kontinuität, wie sie im Natur-Gnade-Verständnis zum Ausdruck kommt, mit der zugrundeliegenden unterschiedlichen Auffassung von Sünde und damit verbunden, der für Ebelings Gewissensverständnis zentralen Unterscheidung von moralisch und theologisch.

2.2 Aus der Sicht gegenwärtiger ökumenischer Bemühungen

Wir beziehen uns hierbei vor allem auf die Texte, die der ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen im Auftrag der Gemeinsamen ökumenischen Kommission erarbeitet hat⁷⁹. Selbstverständlich beschränken wir uns auf die für unser Thema und im Blick auf die Position Ebelings relevanten Punkte⁸⁰. Von daher kann Ebelings Beitrag

⁷⁹ K. Lehmann u. W. Pannenberg, Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Freiburg Göttingen 1987; K. Lehmann, Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung. Freiburg Göttingen 1989; W. Pannenberg, Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt. Freiburg Göttingen 1989.

⁸⁰ Vgl. zur Thematik von Gnade und Rechtfertigung aus jüngerer Zeit: O.H. Pesch, Die Canones des Trierer Rechtfertigungsdekretes: Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?, in: K. Lehmann, Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. A.a.O. 243–282 (Lit.); die von K. Lehmann zusammengestellte Bibliographie: Das Dekret des Konzils von Trient über die Rechtfertigung. Historisches Verständnis und theologische Bedeutung in ökumenischer Sicht. Ebd. 368–372; B. Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, in: ZThK 83 (1986) 1–38; A. Ganoczy, Aus seiner Fülle

im Gesamt der ökumenischen Bemühungen besser konturiert werden. Aus dem bisherigen Gang der Untersuchung ist uns bekannt, daß Ebeling ein entschiedener Vertreter der Grunddifferenz ist⁸¹. Wenn wir uns hier auf das Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« beziehen, dann dürfen die damit verbundenen hermeneutischen Probleme nicht übersehen werden, auf die Karl Lehmann in seinem sehr profunden Beitrag »Ist der ›Schritt zurück‹ ein ökumenischer Fortschritt?«⁸² hinweist. Wenn es auch in unserem Zusammenhang nicht unmittelbar um den kirchentrennenden Status geht, so ist es doch nicht unwichtig zu wissen, wie entscheidende konfessionelle Differenzfragen heute bewertet werden.

So wird in dem genannten Dokument im Blick auf die völlige Verderbnis der menschlichen Natur festgestellt: »Im Urteil über die *radikale Verderbnis des unerlösten Menschen vor Gott* und über die Verfallenheit an sein Gericht steht die Lehre der katholischen Kirche den Einsichten der Reformatoren nicht nach: Die Gnade tritt nicht etwa zum Bemühen des Menschen *hinzu*, sie *befähigt* ihn zum ersten Schritt zum Heil, und dann auch zu allen weiteren Schritten, noch mehr: sie *ist* das Heil, und alles Bemühen des Menschen, alle seine Schritte vom ersten bis zum letzten sind Geschenk der Gnade, weil Christi Heilswerk der Anfang von allem ist«⁸³. Das Dokument hält also fest, daß in keiner Phase vom Menschen aus die Gemeinschaft mit Gott wieder hergestellt werden kann. Jeder Schritt auf diesem Weg ist von Anfang an von der Gnade Gottes begleitet. Mit Recht stellt Alexandre Ganoczy fest: »Der Mensch ist radikal erlösungsbedürftig; nur die Gnade Christi und seines Geistes vermögen ihn zum ersten Schritt zum Heil sowie zur Beharrung auf den Weg zur Gottesgemeinschaft überhaupt zu befähigen; Erlösung ist nicht machbar«⁸⁴. Wenn das Konzil von Trient und damit »die katholische Lehre

haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre. Düsseldorf 1989; ders., Von der Gottesgerechtigkeit zur rechten Mitgeschöpflichkeit heute. Rechtfertigung und Gerechtigkeit in der Perspektive katholischer Theologie, in: JEB XXXIII (1990) 25–40; W. Thönissen, Das Geschenk der Freiheit. A.a.O. 207–309; vgl. auch die Artikel von G. Kraus, Gnade, Gnadenlehre, Rechtfertigung, Werke, in: Lexikon der Dogmatik (1987) 201–211. 434–436. 553–555.

⁸¹ »Die in der Reformation aufgebrochene Grunddifferenz kann nicht für obsolet erklärt werden, und man darf nicht so tun, als gebiete die ökumenische Offenheit, von einem Verständnis des Christlichen auszugehen, das diesen Konfessionsunterschied von vornherein hinter sich läßt« (D I 13).

⁸² K. Lehmann, Ist der ›Schritt zurück‹ ein ökumenischer Fortschritt? Einführung in die Methodik und Hermeneutik der Untersuchungen, in: Ders., Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. A.a.O. 32–58.

⁸³ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. 48.

⁸⁴ A. Ganoczy, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. A.a.O. 207.

noch Gutes im Sünder anerkennt, so tut sie es zur Ehre Gottes, der sein Werk nicht *schlechthin* durch Menschen vereiteln läßt, sondern es im Rechtfertigungsgeschehen durch die Macht seiner Gnade neu durchsetzt⁸⁵. Dieses Verständnis, daß trotz der Sünde des Menschen noch Gutes im Menschen ist, hat auch Auswirkungen auf das Verständnis des freien Willens. »Die Wahlfreiheit ist keine restlos verknechtete Freiheit ... Sie ist und bleibt Gottes gute Schöpfung. Gewiß wählt der Mensch nicht im Zustand vollständigen Freiseins und Selbstbesitzes seinem Gott gegenüber«⁸⁶.

Könnte es sein, daß Ebeling den Selbststand der Person, wie wir gesehen haben⁸⁷, auch deshalb so wenig beachtet, weil er damit in Kollision gerät mit Luthers Auffassung: »Der freie Wille ist nach der Sünde eine Sache bloßen Namens – ja ein Name oder Sache –, und wenn er tut, was in ihm ist, so sündigt er tödlich«⁸⁸. Hier liegt dann auch der Grund, warum Ebeling sittlich gutes Handeln im negativen Sinne als moralisch qualifiziert, dem das theologische Moment gegenüber geltend zu machen ist. Im Sinne des Konzils von Trient ist es, daß »der freie Wille ... zum Subjekt- und Personsein des Menschen (gehört)«⁸⁹.

Es erweist sich als das zentrale Problem, wie das gnädige Handeln Gottes und das Handeln des Menschen zusammenkommen oder anders gesagt, wie »das Wesen der Gnade bzw. der Gerechtigkeit vor Gott einmal als *Wirklichkeit* auf seiten Gottes, ›außerhalb von uns‹, das andere Mal als Wirklichkeit in der menschlichen Seele, als ›Qualität‹, die der Seele ›inhäriert‹, bestimmt«⁹⁰ wird.

Damit verbunden ist der bereits vorhin angesprochene und aus der Sicht Ebelings ganz in der Tradition Luthers zu kritisierende Ansatz der geschaffenen Gnade⁹¹, der er das *simul iustus et peccator* gegenüberstellt. Doch auch hier fragt das Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« nach der Gemeinsamkeit dieser Aussage. Die Ergebnisse der Exegese helfen hier vermittelnd weiter. Sowohl die »Redeweise von der Gerechtigkeit, die ›außerhalb von uns‹ ist und wird« ist biblisch begründet, wie »auch der Gedanke von der ›eingegossenen‹ und der Seele ›anhaftenden‹ (›inhaerens‹) Gnade ... Denn die ›außerhalb von uns‹ verbleibende Liebe Gottes wird gleichwohl ›in unsere Herzen ausgegossen‹ (Röm 5,5),

⁸⁵ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. A.a.O. 49.

⁸⁶ A. Ganoczy, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. A.a.O. 208.

⁸⁷ I. 2. Kapitel 3.3.2 Zum Personverständnis Ebelings.

⁸⁸ WA 7; 146, 3–5; zit. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. A.a.O. 36. Anm. 2.

⁸⁹ A. Ganoczy, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. A.a.O. 208.

⁹⁰ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. A.a.O. 53.

⁹¹ Vgl. zu den Unterscheidungen in der Gnadenlehre die präzise Zusammenfassung bei G. Kraus, Gnade, in: Lexikon der Katholischen Dogmatik (1987). 203f.

sie ist identisch mit der Gabe des Heiligen Geistes (Gal 3,2–5; 5,6; Röm 8,23; 2 Kor 5,5) – und als solche vereint sie uns mit Christus, erfüllt uns mit Vertrauen und Freude und befähigt uns zu einem neuen Leben, das doch, weil Christusgemeinschaft und Gabe des Geistes, nie ein Leben ist, das wir auch nur irgendwie uns selbst verdanken«⁹². Für die katholische Theologie bedeutet dies, daß sie nicht mehr der reformatorischen Theologie gegenüber einwenden kann, sie bedenke nicht, daß die Rechtfertigung sich auch in einem neuen Leben als Gerechtfertigter zeigen muß. Besondere Bedeutung kommt für unseren Zusammenhang, wie ihn Ebeling z.B. in »Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen«⁹³ ausgeführt und im zweiten Gewissensaufsatzz auf den Punkt gebracht hat – der Wende von moralisch zum theologischen Gewissensbegriff und der damit verbundenen Konsequenzen – der Feststellung des Dokumentes zu: »Auf der anderen Seite gestatten dieselben theologiegeschichtlichen Erkenntnisse der evangelischen Theologie nicht länger den Vorwurf, die Vorstellung von der Gnade als einem ›habitus‹, einer bleibenden, zum neuen Handeln neigenden Bestimmtheit der menschlichen Existenz, sei gleichbedeutend mit dem Vertrauen auf die eigene Kraft und daher mit der Idee einer Gottesliebe aus den bloßen Kräften der Natur«⁹⁴. Im übrigen hatte die katholische Kirche nie definitiv festgehalten, daß die Gnade als ›habitus‹ zu verstehen sei⁹⁵.

Mir scheint, daß mit diesem Diskussionstand die scharfe Unterscheidung von moralisch und theologisch, wie sie Ebeling vornimmt, aufgebrochen wird. Dabei ist es entscheidend, was unter moralisch verstanden wird. Keineswegs soll hier auf die Selbstrechtfertigung des Menschen durch sein Tun, auf eine zu vollbringende Leistung abgehoben werden, die dem Menschen in ihrem Gefolge die Rechtfertigung schenkt. »Die Konzeption des ›eingegossenen habitus‹ schließt die Vorstellung, Gnade, Hoffnung und Liebe seien eine Möglichkeit menschlicher Einübung und bedürfen der Gnade Gottes lediglich zur Unterstützung, vollständig aus«. Vielmehr soll gesagt werden, »daß Glaube, Hoffnung und Liebe und das, was aus ihnen folgt, Gottes Geschenk und damit überhaupt möglich sind«⁹⁶.

⁹² Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. A.a.O. 54.

⁹³ LuSt III 44–73, bes. 50–59.

⁹⁴ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. A.a.O. 55.

⁹⁵ Vgl. zur thomanischen Tugendlehre, die den Hintergrund der Auseinandersetzung bildet: O.H. Pesch, Thomas von Aquin. A.a.O. 231–245 (Lit.); E. Schöckenhoff, Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin. Mainz 1987. 202–351; B. Bujo, Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin. Paderborn München 1984. 84–90 u.a.

⁹⁶ O.H. Pesch, Thomas von Aquin. A.a.O. 245.

Wie schon bemerkt, ging es in diesem Abschnitt darum, angesichts einiger Aspekte der gegenwärtigen Gnadenlehre den Ansatz von Ebeling besser zu konturieren. Ebeling, der sich direkt zu dem Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« nicht geäußert hat, hat aber gerade in seinen letzten Veröffentlichungen erneut auf die Fundamentalunterscheidung abgehoben⁹⁷. Von hier aus ist dann die entscheidende und bis heute gültige Differenz von Luther zur Scholastik und damit für Ebeling zur katholischen Auffassung insgesamt gezogen. Andererseits ist bei diesem kurzen Seitenblick auf die derzeitigen Bemühungen um Gnade und Rechtfertigung deutlich geworden, wie problemlos die Kennzeichnung des Gewissens von Mieth, die hier als ein Beispiel aus der gegenwärtigen Moraltheologie zu verstehen ist, in den durch das Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« abgesteckten Rahmen einzubringen ist. In der zusammenfassenden Schlußüberlegung sollen die zentralen Ergebnisse der Untersuchung noch einmal zur Sprache kommen und damit Ebelings Beitrag zum Gewissensverständnis gewürdigt werden.

⁹⁷ Vgl. G. Ebeling, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilstskraft, in: ZThK 85 (1988) 219–259; LuSt II/3 (1989) 28–30; ders., Heiliger Geist und Zeitgeist. Identität und Wandel in der Kirchengeschichte, in: ZThK 87 (1990) 185–205: »Ist doch der heilige Geist selber ... die Kraft des Unterscheidens« (200).

SCHLUSSBETRACHTUNG

Nicht moralisch, sondern theologisch

»Nicht moralisch, sondern theologisch« – unter dieser prägnanten Formulierung Ebelings wollen wir die Schlußüberlegung unserer Untersuchung stellen, da sie wie keine andere m.E. das Gewissensverständnis Ebelings charakterisiert.

Damit sollen keineswegs andere ebenfalls sehr konzentrierte Aussagen Ebelings zum Gewissen ausgeblendet werden. Zu denken ist hier aus dem ersten Gewissensaufsatzz an: »Der Mensch ist Gewissen«. Damit verbunden ist der Gesichtspunkt, daß »ontologisch vom Menschen nur postlapsarisch zu reden«¹ sei. Weiterhin an die Überlegung Ebelings in der »Dogmatik des christlichen Glaubens«, das Gewissen als anthropologischen Ort des Glaubens² zu verstehen.

Schließlich hat Ebeling im zweiten Gewissensaufsatzz Luthers Gewissensverständnis als »Wende vom moralisch zum theologisch bestimmten Gewissensbegriff«³ gekennzeichnet, bzw. auf den Punkt gebracht »nicht moralisch, sondern theologisch«⁴.

Diese Schlußbetrachtung enthält keine Zusammenfassung der Arbeit in dem Sinn, daß wir noch einmal die Ergebnisse der einzelnen Kapitel rekapitulieren. Dies hängt unmittelbar mit Ebelings Gewissensbegriff zusammen, der ein fundamentaltheologischer Begriff ist. Für Ebeling heißt fundamentaltheologisch nicht, daß es sich hier um eines den anderen theologischen Disziplinen »vorgeordnetes« Fach handelt, sondern: in allen Feldern der Theologie ist die Fundamentalunterscheidung, die in Luthers Gesetz und Evangelium, »der Grundformel theologischen Verstehens«, ihren Grund hat, immer wieder neu einzubringen und durchzuführen.

Deshalb scheint es uns sinnvoll, diese Kurzform des Gewissensbegriffs von Ebeling »nicht moralisch, sondern theologisch« hervorzuheben.

¹ WG I 442.

² »Wenn man einen anthropologischen Begriff für die Ortsbestimmung des Glaubens im Dienst nehmen will, so wäre m.E. dafür am ehesten der Begriff des Gewissens geeignet« (D I 107).

³ LuSt III 113.

⁴ G. Ebeling, Martin Luthers Weg und Wort. Frankfurt (it 439) 1983. 74f: »Entscheidend ist, daß er (Luther) das Gewissen als Phänomen radikaler erfaßt, nicht moralisch, sondern theologisch, nicht bloß auf das Verhalten, sondern auf die Person«.

Sicher – Kurzformeln bergen die Gefahr in sich, Etikettierungen zu werden, gegen die sich Ebeling zu Recht immer wieder wendet. Insofern ist die Zusammenfassung Ebelings aus seiner Sicht in den beiden Gewissensaufsätzen gegeben. Aber gerade diese beiden Aufsätze, die ich im ersten Kapitel ausführlich dargestellt habe, sind ohne den Hintergrund des Gesamtwerkes nur schwer zu gewichten. Deshalb umfaßt das zweite Kapitel zentrale Unterscheidungen Ebelings, wie er sie in der Charakterisierung seiner »Theologie in den Gegensätzen des Lebens« noch einmal begründet hat, die bereits mit dem ersten Band seiner Aufsatzsammlung »Wort und Glaube« ihren Anfang genommen und in Martin Luther⁵ ihren Grund haben.

Ebelings Theologie lebt nicht nur von der Unterscheidung, sondern auch von der Beziehung, so daß sie zu Recht als »unterscheidendes In-Beziehung-Setzen« (P. Knauer)⁶ verstanden wird. Für unser Thema ist dies unter einem weiteren zentralen Gesichtspunkt virulent: »Das Gewissen wäre dann zu verstehen als das Zusammentreffen, das Miteinander-präsent-Werden von Mensch, Welt und Gott«⁷.

Wie die Durchführung der einzelnen Aspekte bei Ebeling zeigt – auch der für unser Thema besonders relevanten von Theologie und Philosophie und Dogmatik und Ethik –, sind diese Unterscheidungen in der Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium, der »Grundformel theologischen Verstehens«⁸ bei Luther grundgelegt. »Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zur theologischen Urteilskraft«⁹ ist keine statische Anweisung oder ein in der Vergangenheit abgeschlossenes Geschehen, sondern ein lebensmäßiger Prozeß, bei dem immer neu deutlich werden muß, wie z.B. »Person und Werk scharf zu unterscheiden sind und wie sie untrennbar zusammenhängen«¹⁰. Das »punctum mathematicum«¹¹ oder der »Brennpunkt«¹², wo diese Unterscheidung wie aber auch das Ineinander geschehen, ist das Gewissen.

Nicht moralisch, sondern theologisch – Welchen Beitrag kann dieses Gewissensverständnis, dessen Entfaltung wir an verschiedenen Punkten kritisch begleitet haben, im Blick auf die ethischen Bemühungen – auch in ökumenischer Hinsicht – leisten? Wo ist aber auch seine Grenze?

⁵ Vgl. dazu sein gleichnamiges Buch: Martin Luther. Einführung in sein Denken. A.a.O.

⁶ P. Knauer, Zu Gerhard Ebelings »Dogmatik des christlichen Glaubens«, A.a.O. 393.

⁷ WG I 433.

⁸ Luther II. Theologie, in: RGG 4 (1960) 507.

⁹ ZThK 85 (1988) 219–258.

¹⁰ WG I 438.

¹¹ D I 313.

¹² D II 420.

Angesichts der ökumenischen Bemühungen, wie sie im Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« ihren Niederschlag gefunden haben, scheint mir die Bedeutung, die dort den Lehrverurteilungen gegeben wurden, auch für den Umgang mit Ebelings Gewissensverständnis bedeutsam: »Damit ist nicht gesagt, daß wir uns heute über die damals ausgesprochenen Verwerfungen einfach hinwegsetzen können. Sie behalten die Bedeutung von heilsamen Warnungen sowohl für die Angehörigen derjenigen Kirchen, innerhalb deren sie ursprünglich formuliert worden sind, als auch für die Angehörigen des jeweils anderen christlichen Bekenntnisses«¹³.

Ebelings Gewissensverständnis hat die Bedeutung einer heilsamen Warnung, da er sich, wie wir gesehen haben, die Kernaussagen der Rechtferigungslehre der von Luther geprägten Reformation voll zueigen macht. Da dies für ihn keineswegs eine historisch begrenzte, sondern eine in ihrer systematischen Kraft auch heute theologisch gültige Betrachtungsweise ist, ist Ebelings Gewissensverständnis heilsame Warnung und – so muß hinzugefügt werden – Herausforderung zugleich: Herausforderung in dem Sinn, ob das, was Ebeling unter moralisch qualifiziert, tatsächlich stimmt. Beides muß deshalb zusammengesehen werden, da Ebeling nicht vergangene Aussagen wiederholt, sondern – wie wir durchgängig gesehen haben – ihre gegenwärtige theologische Bedeutung hervorhebt. Der alles entscheidende Punkt oder mit Ebeling »das entscheidende Widerfahrnis ist die Anleitung zu theologischer Urteilstatkraft. Sie läßt nicht zu, die Fundamentalunterscheidung zu relativieren, die der Sache der Theologie äußerte Klarheit verleiht«¹⁴. Dieser Herausforderung Ebelings, die er aus seinem Umgang mit Luther gewonnen hat, ist standzuhalten, und zwar im Blick auf unser Thema in zweifacher Weise, wie wir dies auch in unserer Arbeit versucht haben: zum einen dadurch, daß man Ebelings Weg von innen her mitgeht, aber auch kritisch begleitet – Schriftbefund, Personverständnis, Verhältnis Glaube und Vernunft u.a. –; zum andern dadurch, daß man nicht außeracht läßt, wie Ebeling sowohl evangelisch wie katholisch »aufgenommen« worden ist.

Sieht man von den Ebeling spezifischen Beiträgen ab, so ist doch auffällig, wie selbstverständlich Gesichtspunkte von Ebeling in ethischen Zusammenhängen durchaus konfessionsunabhängig Eingang finden. Nicht moralisch, sondern theologisch hat hier keinen Bestand, zumindest wird

¹³ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I.32; sowohl K. Lehmann in seinem Beitrag »Ist der ›Schrift zurück‹ ein ökumenischer Fortschritt?« A.a.O. 53, wie auch W. Pannenberg in seinem Aufsatz »Können die gegenseitigen Verwerfungen zwischen den Reformationskirchen und Rom aufgehoben werden?« Ebd. 17–31, hier 31 weisen auf diese Aussage hin.

¹⁴ LuSt II/3 374.

es nicht gesondert reflektiert. Hier scheint eine Erfahrung auf, die Ebeling bei Luther konstatiert, zugleich aber auch für ihn Gültigkeit hat, daß sich nämlich »Luthers Gewissensbegriff ... weder im allgemeinen Denken der Moderne noch auch nur innerhalb der protestantischen Theologie durchgesetzt hat«¹⁵.

Wenn Ebelings Gewissensbegriff sich nicht *so* »durchgesetzt« hat, wie er dies um der Sache willen wünscht, so scheint mir das weniger daran zu liegen, daß eines seiner Anliegen, das Grundmenschliche und das spezifisch Christliche zusammenzubringen, nicht weithin geteilt würde. Die Schwierigkeit liegt in der konkreten Durchführung, die ihren theologischen Hintergrund hat.

Dieser theologische Hintergrund läßt bei aller systematischen Konsistenz Probleme offen, die wir in der Untersuchung herausgearbeitet haben. Drei Punkte sollen noch einmal genannt werden:

- 1) Die im paulinischen Gewissensverständnis mitenthaltende Komponente, die auf das sittliche Handeln bezogen ist, wird von Ebeling ausgebendet.
- 2) Das Personverständnis, das strikt relational angelegt ist, läßt den Gesichtspunkt des Selbststandes außer acht. Dies hat ebenfalls unmittelbare Folgen für das ethische Handeln. Denn da der Selbststand nicht positiv miteingebracht wird – sicher auch aufgrund der Auffassung von der völlig verderbten Natur des Menschen –, spielt das Leben aus dem Glauben, das auch durch das eigene Verhalten bedingt ist, nur eine nachgeordnete Rolle.
- 3) Damit verbundenen wird das Verhältnis von Dogmatik und Ethik so verstanden, daß die Ethik auf die Dogmatik verweist. Als Konsequenz daraus ergibt sich: Das Feld der Ethik ist das der Vernunft, die aber hier nicht glaubensmäßig zurückgebunden ist. Für den Glauben selbst spielt sie keine Rolle. Weiterhin ist in diesem Bereich keine neue »Wertigkeit« zwischen Individualmoral und Sozialethik einzuführen oder verschiedene Differenzierungen im Blick auf das Verhalten. Das gilt auch für das Sündenverständnis.

Bei aller hervorstechenden theologischen Konsistenz wird hier denn doch eine Grenze des Gewissensverständnisses Ebelings sichtbar.

Wir wollen dies – für eine Schlußbetrachtung eher ungewöhnlich – ausdrücklich an einem Beispiel illustrieren, das zugleich eine Ausnahme darstellt. Es handelt sich hier um die Auseinandersetzung Ebelings mit der Denkschrift der EKD »Frieden wahren, fördern und erneuern«¹⁶, auf die Ebeling in seinem Beitrag »Usus politicus legis – usus politicus evan-

¹⁵ LuSt III 123.

¹⁶ Gütersloh 1981.

geli«¹⁷ eingehet. Verschiedentlich ist auf diese Überlegungen, die Ebeling auch im zweiten Gewissensaufsatz erwähnt¹⁸, im Rahmen der Untersuchung hingewiesen worden.

Ebeling zollt der Friedensdenkschrift »höchsten Respekt«¹⁹. In dem nun folgenden Zitat wird das Ringen Ebelings spürbar, zum einen seinen theologischen Anspruch, der Grundeinsichten Luthers zum Tragen bringen will, zu genügen und zugleich der Friedensdenkschrift gerecht zu werden. Es scheint etwas auf, und er bringt es auch ins Wort, von seinem eigenen Ungenügen. Ebeling spricht von »der Schwere der Verantwortung«²⁰, angesicht eines theologisch und politisch so gewichtigen Themas kritisch Stellung zu nehmen. »Dieses positive Urteil über die Denkschrift im ganzen und über sehr vieles einzelne in ihr nehme ich im folgenden nicht etwa zurück, wenn ich einige kritische Bemerkungen zu ihr mache. Das bedeutet freilich nicht, daß die Bedenken nur nebенächlicher Art wären. Sie greifen im Gegenteil so tief an die Wurzel des Ganzen, daß mit partiellen Korrekturen gar nicht wesentlich zu helfen wäre. Aber auch die Aufforderung, ein Gegenkonzept vorzulegen, träge nicht der entscheidenden Schwierigkeit Rechnung. Denn die Mängel, auf die ich hinweisen muß, haften überwiegend so sehr unserer kirchlichen und theologischen Gesamtsituation an, daß sich der Einzelne gar nicht ohne weiteres dem entziehen kann. Wir röhren dabei an ein Versagen, an dem wir alle mehr oder weniger mitschuldig sind. Dennoch hoffe ich, es nicht bei einer unfruchtbaren Klage bewenden zu lassen«²¹. Der Kern der Kritik von Ebeling richtet sich darauf, daß die Denkschrift zu wenig unterscheidet zwischen dem Frieden mit Gott und dem Weltfrieden, so daß er resümieren muß: »Die Vernachlässigung der theologischen Fundamentalunterscheidung im Umgang mit dem Worte Frieden wirkt sich darauf aus, was über die Wurzel des Unfriedens gesagt wird und wie die Berufung auf das Evangelium erfolgt«²². Deshalb fordert er die Unterscheidung: »Beim Frieden mit Gott geht es um die Aufhebung der Sünde und deshalb primär um den Frieden des Herzens und Gewissens, beim Weltfrieden dagegen im Extremfall um die Verhinderung des Krieges als einer der Folgewirkungen der Sünde – unter den heutigen Weltbedingungen sicher ihrer global fürchterlichsten Folgewirkung. Zwischen der pax conscientiae und der pax publica zu unterscheiden ist die conditio sine qua non dafür, daß man sich in angemessener Weise um des Weltfriedens

¹⁷ UmL 131–163.

¹⁸ LuSt III 119. Anm. 29.

¹⁹ UmL 146.

²⁰ UmL 146.

²¹ UmL 147.

²² UmL 150.

willen auf den Frieden Gottes bezieht und den Frieden Gottes wirklich und nicht bloß ideologisch zugunsten des Weltfriedens in die Waagschale wirft. Denn der Friede Gottes wirkt in die Welt hinein durch die Verkündigung des Wortes Gottes und deshalb durch Herz und Gewissen des Einzelnen hindurch«²³.

Wie gesagt, dieses Beispiel ist zugleich eine Ausnahme, weil Ebeling, wenn ich es recht sehe, sich sonst nicht so direkt mit einem konkreten aktuellen ethischen Problem beschäftigt²⁴.

Es wird deutlich, warum Ebeling die Denkschrift kritisiert. Die Fundamentalunterscheidung, hier zwischen dem Frieden mit Gott und dem Weltfrieden zu unterscheiden, wird nicht durchgeführt. Dies ist für Ebeling der zentrale Punkt, zugleich aber räumt er ein, keinen Alternativtext vorlegen zu können. Der ethisch brisanten Frage, welche Mittel zur »Verhinderung des Krieges als einer der Folgewirkungen der Sünde« eingesetzt werden dürfen oder nicht bzw. der gesamten damit gegebenen Problematik, stellt sich Ebeling nicht.

So wichtig die Fundamentalunterscheidung ist, so zentral das theologische Anliegen – hier zwischen dem Frieden mit Gott und dem Weltfrieden zu unterscheiden – ist, so unbefriedigend bleibt die ethische Konsequenz. Ist auf der ethischen Ebene alles gleichgewichtig und gleichwertig zu sehen, wie Ebeling es nahelegt?

Es kann nicht übersehen werden, daß für die evangelische Ethik wie für die katholische Moraltheologie gleichermaßen eine gewisse Ambivalenz bleibt. Zum einen geht es für Ebeling beim Gewissen um ein fundamentales theologisches Thema, es ist also nicht *Thema* der Ethik, zum andern hat es aber *Auswirkungen* auf die Ethik. Der von Ebeling eingeschlagene Weg, das ethische Problem zugleich gegenläufig zu betrachten, kommt hier an eine Grenze. Zu denken ist z.B. an Ebelings Äußerung: »Im Bereich des Ethischen geht – das ist die gewöhnliche Meinung – das Gefälle ausschließlich vom Wort zum Werk im Sinne der Verwirklichung des Wortes. Das Wort erscheint als etwas, was der Verwirklichung bedürftig ist. Nun zeigt sich aber, daß sich im Ethischen selbst eine Umkehrung dieser gewöhnlich allein bedachten Relation vom Wort zum Werk vollzieht: Das Werk nötigt zum Wort«²⁵.

Werden die Auswirkungen auf die Ethik, wird die Beschäftigung mit

²³ UmL 152.

²⁴ Das gilt auch für die beiden von ihm genannten Aufsätze: Einfalt des Glaubens und Vielfalt der Liebe. Das Herz von Luthers Theologie, in: LuSt III 126–153; Theologisches Verantworten des Politischen. Luthers Unterrichtung der Gewissen heute bedacht, in: UmL 164–201.

²⁵ WG II 28.

dem Vorläufigen²⁶ bei Ebeling nicht zu gering geachtet, und zwar vom Ansatz her, der unmittelbar Auswirkungen auf die Durchführung hat? »Angesichts konkreter Situationen stößt die Gewissensunterrichtung an Grenzen, die dem Wesen des Gewissens entsprechen«²⁷.

Ebelings Gewissensverständnis hat eine *kritische Funktion im Blick auf den theologischen Rückbezug ethischer Überlegungen*. Hier liegt seine Bedeutung und Herausforderung. Nicht moralisch, sondern theologisch – heißt hier: das »unterscheidende In-Beziehung-Setzen« immer wieder durchzuführen, die Grundsituation des Menschen als Sünder vor Gott zu bedenken, das Gewissen als Kampfplatz zwischen Leben und Tod, zwischen Zeit und Ewigkeit zu verstehen. Dem Gewissen kommt allein Gewißheit von Gott zu.

Der Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott wird im Gewissen deutlich, und so ist es zugleich der anthropologische Ort des Glaubens. In diesem theologischen Rückbezug, der der Verheißung des Evangeliums traut und sich nicht auf die eigene Leisung verläßt, liegt die Bedeutung des Gewissensbegriffs von Ebeling. Insofern ist Ebelings Gewissensbegriff fundamentaltheologisch. Und in dieser fundamentaltheologischen Charakterisierung des Gewissens liegt seine Herausforderung. Sie fordert evangelische Ethik wie katholische Moraltheologie gleichermaßen heraus, sich immer wieder ihres theologischen Fundaments zu versichern.

Das schließt nicht aus, daß gerade darüber immer wieder neu zu streiten sein wird, zumal Ebeling zur katholischen Theologie eine »klaffende Differenz«²⁸ sieht.

Ebeling gibt aber auch einen Hinweis für das gegenseitige Bemühen, wenn er in der Diskussion mit O.H. Pesch feststellt: »Ich stehe nicht an zu betonen, wieviel man auch als ein an Luther geschulter Theologe von Thomas lernen kann, wieviel nicht nur an Scharfsinn und denkerischer Geduld einem dort begegnet, sondern auch an Herzbewegendem«²⁹.

²⁶ »Denn wenn es die Ethik mit dem verantwortlichen Handeln, d.h. mit den Werken des Menschen zu tun hat, so jedenfalls auch mit dem, was in vorläufiger Weise geschehen kann und muß unabhängig von der Erfassung des Glaubens als der Erfahrung des Letztgültigen. Das heißt nicht, daß jenes Vorläufige in der rechten Weise als Vorläufiges geschieht unabhängig vom Glauben« (WG I 437).

²⁷ LuSt III 121 (Unterstreichung H.S.).

²⁸ »Die Entscheidungsfrage, die in der Reformation aufgebrochen war, hatte das Verständnis des Christlichen in ganz ungewöhnlicher Tiefe getroffen. Die hier klaffende Differenz könnte nur durch eine geistliche Erkenntnis- und Lebenskraft überwunden werden, die dem innersten Motiv überlegen wäre. Jedenfalls ist offensichtlich die Zeit noch nicht gekommen, die konfessionelle Differenz für theologisch irrelevant zu erklären (Theologie in den Gegensätzen des Lebens. A.a.O. 79).

²⁹ LuSt II/3 373. Ebeling setzt sich in einem eigenen Abschnitt »Zur Konzeption

Daß der zweite Teil dieser Aussage auch umgekehrt in Ebeling einen Anhalt findet, ist, wie ich hoffe, aus der Untersuchung hervorgegangen. Sie wird auch spürbar in den drei Predigtböänden von Ebeling »Vom Gebet«³⁰, den »Psalmenmeditationen«³¹, und der Auslegung der zehn Gebote³², die er seiner Frau gewidmet hat.

In der Einleitung zu dieser Untersuchung haben wir von Annäherung und Distanz zugleich in der ökumenischen Ethik gesprochen. Als Ziel der Arbeit habe ich formuliert: einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch über Grundfragen der theologischen Ethik zu leisten, und zwar dadurch, daß ich bei einem evangelischen Autor ein zentrales Thema der theologischen Ethik erarbeite.

Aufgrund des unterschiedlichen Verständnisses von Gnade und Rechtfertigung, das die neueren ökumenischen Bemühungen zu diesem Thema nicht teilt, kann man im Blick auf Ebeling nur von der Distanz sprechen. Aber gerade die Art und Weise, wie Ebeling innerhalb der evangelischen Ethik und in der katholischen Moraltheologie zur Sprache kommt, läßt keine unüberbrückbaren Gegensätze erkennen, sondern ist eher von Akzentunterschieden geprägt, die keineswegs konfessionsspezifisch sein müssen.

Zugleich hat die Beschäftigung mit Ebelings Gewissensbegriff gezeigt, daß die Andersartigkeit dieses Gewissensbegriffes, der sich der Tradition Luthers verpflichtet weiß, insgesamt die evangelische Ethik – wenn auch nicht immer ausdrücklich – bis heute prägt.

Eine intensive Beschäftigung und Kenntnisnahme dessen, was in der katholischen Moraltheologie im Blick auf die Gewissensthematik vor sich geht, ist für die evangelische Ethik eher die Ausnahme. Das gilt auch für Äußerungen des Lehramtes, wie wir im Blick auf die zentrale Gewissensaussage des II. Vatikanischen Konzils (GS 16) gesehen haben. Der unterschiedliche Ansatzpunkt – und hier ist das Gewissensverständnis, wie mir scheint, exemplarisch – hat nach wie vor nicht zu unterschätzende Konsequenzen für den jeweiligen theologischen »Anmarschweg«. Wir

O.H. Peschs« (LuSt II/3 367–376) kritisch mit Pesch auseinander. Pesch hatte zuvor (Luthers Verständnis vom Menschen. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling ... A.a.O.) Ebeling kritisiert. Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, daß Pesch und Knauer die beiden einzigen katholischen Autoren waren, die zur Tübinger Ebelingfestschrift einen Beitrag geleistet haben. Vgl. O.H. Pesch, Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologen, in: E. Jüngel u.a., Hrsg., Verifikationen. A.a.O. 317–340 (auch in: O.H. Pesch, Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien. Mainz 1987, 340–361).

³⁰ Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater. Tübingen 1963.

³¹ Psalmenmeditationen. Tübingen 1968.

³² Die Zehn Gebote in Predigten ausgelegt. Tübingen 1973.

haben dies in der Untersuchung auch bei der erheblichen Schwierigkeit gesehen, die Diskussion Pannenberg/Ebeling mit der katholischen Debatte um die autonome Moral im christlichen Kontext zu vergleichen. Denken wir weiterhin daran, daß es das Fach Moraltheologie bzw. Theologische Ethik evangelischerseits so gar nicht gibt, sondern entweder in der systematischen Theologie mit den anderen dogmatischen Teildisziplinen zusammen behandelt wird bzw. in der Sozialethik ihren Platz hat. Die Zurückhaltung gegenüber jeder Form der materialen Ethik ist in der Arbeit überdeutlich geworden. Sie ist keineswegs auf Ebeling beschränkt, sondern erreicht hier vielleicht eine besonders ausgeprägte Form. Gerade die im Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« gefundenen Gemeinsamkeiten können hier für den gemeinsamen ethischen Diskurs von Bedeutung sein. Nicht einer voreiligen Harmonisierung zu erliegen, die die theologische Tiefe des in der Reformation aufgebrochenen Gegensatzes überspielt, dafür ist die Beschäftigung mit Gerhard Ebeling heilsame Warnung und Herausforderung zugleich.

PERSONENVERZEICHNIS

(Wegen des durchgängigen Lutherbezugs bei Ebeling werden
die Fundstellen hier nicht gesondert genannt.)

- Albert, H. 117, 132f, 144
Anzenbacher, A. 29
Aristoteles 90, 117, 144, 185
Auer, A. 193, 209, 211f
Auer, J. 5

Barth, H.-M. 61, 66, 170
Barth, K. 61, 75, 85
Bauer, J.B. 8, 10
Bayer, O. 1, 9, 169f, 197
Becker, G. 115
Beinert, W. 64, 212
Birkner, H.-J. 147
Biser, E. 115
Blühdorn, J. 8, 58, 211
Bodenstein, D. 210, 212
Böckle, F. 9, 128, 194–196, 217
Boethius, A. 110
Bonhoeffer, D. 117, 199
Brenz, J. 11
Breuning, W. 103, 109f, 112, 147
Bürkle, H. 115
Bujo, B. 29, 226
Bultmann, R. 78
Bungert, H. 64
Bussmann, L. 128

Calvin, J. 11
Castellion, S. 11
Condrau, G. 128
Congar, Y. 115

Dalfert, I.U. 107–110
Dautzenberg, G. 60
Demmer, K. 3, 5f, 9, 193f, 210
Descartes, R. 77, 126
Deutsche Bischofskonferenz 103

Dirscherl, E. 103, 115
ten Doornkaat, H. 152

Eck(e)hart (Meister) 29
Eckstein, H.-J. 58–60
Eid, V. 210, 215
Ernst, St. 101, 207
Ernst, W. 3, 7, 9, 14, 29, 41,
193f, 210f
Eser, A. 3
Evangelisches Kirchenamt für die
Bundeswehr 198

Fiedler, P. 211
Flashar, H. 52
Fraling, B. 2, 6, 9, 147f, 194,
214f
Franke, Th. 148
Frey, Ch. 3, 169
Fritzsche, H.-G. 206
Fuchs, E. 143
Fuchs, J. 5, 210
Furger, F. 2f, 5, 14, 29, 193, 210f

Gadamer, H.-G. 134
Ganoczy, A. 11, 115, 148, 223–
225
Geisser, H.F. 137, 152, 160
Gelder, K. 89, 202
Gethmann, C.F. 128, 130f
Gethmann-Siefert, A. 128
Gillen, E. 170, 192f
Gollwitzer, H. 117
Golser, K. 5, 9, 29, 210f
Graber, R. 5
Greiner, S. 170
Greshake, G. 61

- Gründel, J. 8f, 60, 210–212
 Häring, B. 5
 Häring, H. 191
 Härle, W. 205
 Halter, H. 9
 Hamm, B. 223
 Hasenstab, R. 6f
 Heidegger, M. 24f, 52, 80, 116f, 122–146, 188, 199
 Heimbach-Steins, M. 194
 Heimbrock, H.-G. 206
 Herrmann, W. 171, 174
 Hertz, A. 201, 213f
 Hilberath, B.J. 109f
 Hilpert, K. 7, 9
 Höver, G. 9, 193, 216f
 Holzapfel, C. 128
 Honecker, M. 2–4, 170, 192f, 195, 197–201, 205
 Honnfelder, L. 5, 194
 Horkheimer, M. 170
 Horstmann, J. 5, 137
 Huber, W. 12f, 206
 Hünermann, P. 9
 Hunold, G.W. 147
 Jäger, A. 134, 143
 Jaspers, K. 128, 131
 Johannes Paul II. 1, 8
 Jüngel, E. 2, 48, 107–111, 134, 184, 187, 197, 235
 Jung, M. 128
 Just, W.-D. 133
 Kant, I. 170, 192
 Kasper, W. 9, 60, 103, 109f, 112, 115, 193
 Kennedy, T. 9
 Kern, W. 5, 109, 111, 113f
 Kerstiens, L. 210, 215f
 Kertelge, K. 161f
 Kierkegaard, S. 83
 Kirchenkanzlei der EKD 12, 39, 83, 231
 Klauck, H.-J. 59
 Knauer, P. 8, 11, 47f, 70, 111–113, 115, 124, 158, 191, 229, 235
 Koch, T. 204
 Korff, W. 5, 147, 194, 201
 Kramer, H. 6
 Kraus, G. 61, 71, 224f
 Kreck, E. 197
 Kreiml, J. 128, 131
 Kresing, B. 7
 Kress, H. 209
 Krüger, F. 203
 Kuhn, H. 128
 Kuschel, K.-J. 191
 Langemeyer, G. 92, 212
 Laun, A. 4
 Lehmann, K. 1–3, 114, 128, 197, 223f, 230
 Leimgruber, S. 8
 Lohmann, M. 9
 Lohse, B. 88, 204f
 Lohse, E. 59f, 67, 161
 Lorenz, R. 133–144
 Lotz, J.B. 113
 Manns, P. 90
 Maurer, C. 58
 Meckenstock, Ch. 206, 208f
 Mengus, R. 117
 Merklein, H. 60, 161
 Merks, K.-W. 194
 Meyer, H. 1
 Mieth, D. 5, 9, 15, 195, 210, 212–214, 218, 220, 222, 227
 Mokrosch, R. 133f, 136–138, 141, 144, 205
 Mostert, W. 8, 137, 152, 160

- Mühlen, K.-H. 134
 Müller, G.L. 114, 184
 Müller, M. 113
 Müller, St.E. 215
 Nalepa, M. 9
 Nethöfel, W. 6
 Neuer, W. 147, 170
 Newman, J.H. 212
 Nietzsche, F. 126f, 171, 177
 Pannenberg, W. 1, 14, 92, 157, 169–195, 223, 230, 236
 Pesch, O.H. 29, 45, 50, 61, 66f, 79f, 80, 84, 90, 92, 96, 169, 187, 223, 226, 234f
 Peters, A. 75
 Piegsa, J. 9
 Pöggeler, O. 127f, 134, 143
 Pröpper, Th. 52, 170
 Rahner, K. 5
 Raske, M. 8, 84
 Ratschow, C.H. 201, 203
 Ratzinger, J. 5
 Reiner, H. 58
 Reiter, J. 210
 Rendtorff, T. 147, 169, 189, 201–203
 Rhonheimer, M. 4, 194
 Richard von St. Victor 110, 112f
 Ricoeur, P. 133, 138, 139
 Riedl, A. 9
 Rief, J. 5, 14, 16, 29, 215
 Ringeling, H. 201
 Ringleben, J. 7, 12, 54, 208
 Römel, J. 6
 Rotter, H. 3, 5, 213
 Ruokanen, M. 8, 219
 Sartre, J.-P. 131
 Sauter, G. 103
 Schaeffler, R. 128
 Schatz, O. 190
 Schavan, A. 127, 129, 131, 210f
 Scheele, P.W. 148
 Scheffczyk, L. 14
 Schelz, S. 2
 Schillak, W. 101, 207
 Schlatter, A. 147, 170
 Schleiermacher, F. 27, 52f
 Schlögel, H. 215
 Schmitz, Ph. 4
 Schnackenburg, R. 59f, 67, 161, 164
 Schoch, M. 8
 Schockenhoff, E. 6, 9, 29, 114, 216f, 226
 Schrage, W. 161f, 164f
 Schreiner, J. 148
 Schrey, H.-H. 206
 Schüller, B. 5f
 Schulz, S. 67, 160
 Schweitzer, W. 205
 Seidel, W. 210
 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland 3
 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 3
 Selvatico, P. 8, 84, 89
 Spatzenberger, H. 190
 Spiegel, Y. 206f
 Splett, J. 109
 Staten, J.C. 133, 138–143
 Stirnimann, H. 89
 Struppe, U. 9
 Studer, B. 110
 Styczen, T. 5
 Suchla, P. 133
 Teichtweier, G. 5f
 Tertullian 109f

- Thaidigsmann, E. 12, 208
 Thielicke, H. 197
 Thomas von Aquin 14, 29, 66f,
 89f, 95f, 194–197, 219, 226,
 234
 Thönissen, W. 147, 157, 170, 224
 Tödt, H.-E. 3, 147
 Trillhaas, W. 197
 Ulrich, H.G. 4
 Urban, H.J. 147, 214
 Virt, G. 3, 14, 41, 210
 Visser't Hooft, W.A. 117
 Vossenkuhl, W. 113
 Wagner, H. 147, 214
 Wallmann, J. 48
 Weber, H. 5
 Weber, O. 11
 Weder, H. 137
 Wehowsky, S. 197
 Weingartner, P. 210
 Weismayer, J. 9
 Welte, B. 211
 Werbeck, W. 48
 Werbick, J. 8, 48, 84, 109, 112,
 170, 187, 206
 Werner, H.-J. 128, 131
 Weyer, A. 205, 208f
 Wieland, G. 194
 Wils, J.-P. 131f
 Windisch, H. 5
 Wittstadt, K. 148
 Wolbert, W. 5
 Wolter, M. 59
 Zecha, G. 210
 Zeller, D. 58
 Ziegenhaus, A. 9, 14
 Ziegler, J.G. 4, 193, 211
 Zwingli, H. 11