Vom Schweigen Gottes : ein Kapitel negativer Theologie

Autor(en): **Körtner, Ulrich H.J.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **46 (1999)**

Heft 3

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761232

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ULRICH H.J. KÖRTNER

Vom Schweigen Gottes

Ein Kapitel negativer Theologie

I. Die Strittigkeit Gottes und die Wort-Gottes-Theologie

Das Wort «Gott» ist ein strittiges Wort unserer heutigen Sprache.[1] Mit der Privatisierung der Religion in der modernen Gesellschaft ist der Gottesbegriff in den Bereich einer religiösen Sondersprache bzw. der privaten Frömmigkeitssprache abgedrängt worden. Außerhalb der Kirchen wird kaum von Gott gesprochen. Strittig ist das Wort «Gott», weil der mit ihm verbundene Gottesglaube und Gottesgedanke in der Neuzeit massiv kritisiert wird. Die neuzeitliche Religionskritik bestreitet die Sinnhaftigkeit des Gottesgedankens überhaupt oder reduziert seinen Gehalt auf die Anthropologie oder die Ethik. Der Glaube an Gott gilt als Ausdruck eines vorwissenschaftlichen, unaufgeklärten Weltbildes. «Gott» wird deshalb von der modernen Religionskritik entweder zu einem überholten und sinnlosen, da völlig bedeutungslosen Wort, oder auch zu einem gefährlichen Wort erklärt, das für ein pathologisches Bewußtsein bzw. für die ideologische Verschleierung gesellschaftlicher Macht- und Unrechtsverhältnisse steht (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud). Es gibt freilich auch ein Schweigen über Gott in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, welches auf der Erfahrung einer sich dem Gottesgedanken versagenden Sprache beruht und von philosophischer Seite auf der strikten Unterscheidung von Philosophie und Theologie insistiert.[2] Insbesondere die Philosophie des späten Heidegger kann theologisch als Mahnung verstanden

[1] Vgl. TRACK, Joachim, Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, Göttingen 1977 (FSÖTh 37); DALFERTH, Ingolf U., Religiöse Rede von Gott, München 1981 (BEvTh 67).

[2] Vgl. auch WOHLFAHRT, Günter, Das Schweigen. Philosophische Bemerkungen zum Begriff des Schweigens bei Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein, in: GRÖZINGER, Albrecht/VON LÜPKE, Johannes, Im Anfang war das Wort. Interdisziplinäre theologische Perspektiven, Neukirchen-Vluyn-Wuppertal 1998, 162–176 (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, NF 1).

werden, angesichts der nihilistischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts das 2. Gebot des Dekalogs ernstzunehmen, den Namen Gottes nicht «unnützlich zu führen».[3] Andererseits entwickelt sich außerhalb – teilweise sogar innerhalb – der Kirchen eine nachchristliche, synkretistische und pluralistische Religiosität, die sich nicht selten als Religion ohne Gott versteht.[4]

Die religiöse Situation an der Schwelle zum 21. Jahrhundert erinnert in vielem an die Anfänge des 20. Jahrhunderts. Die Strittigkeit Gottes entzündete sich damals nicht nur an der bereits von Schleiermacher vorgezeichneten Möglichkeit einer Religion ohne personalen Gottesbegriff, der zeitgenössischen Religionskritik und dem ihr zugrunde liegenden neuzeitlichen Theodizeeproblem, sondern auch an der Frage nach der substantiellen Christlichkeit moderner Theologie, die zunächst freilich nur von Außenseitern wie Franz Overbeck aufgeworfen wurde.[5] Vor allem aber sollte sie zur existentiellen Frage der Generation des 1. Weltkrieges werden, der das Vorspiel für den Zu-sammenbruch politischer Systeme, für Diktaturen und einen weiteren Weltkrieg war. Unter dem Eindruck der geschichtlichen Katastrophe stellte sich die Frage nochmals ganz neu, welchen Sinn es überhaupt haben sollte, von Gott zu reden.

Diese Frage wurde radikal von den Vertretern der sogenannten dialektischen Theologie gestellt, die einen theologischen Paradigmawechsel und Neuaufbruch forderten.[6] Die neue Bewegung propagierte in ihren Anfängen eine Theologie der Krise, welche die Kulturkrise einschließlich des Zerbrechens der Synthese von Thron und Altar,

[3] Vgl. JÜNGEL, Eberhard/TROWITZSCH, Michael, Provozierendes Denken. Bemerkungen zur theologischen Anstößigkeit der Denkwege Martin Heideggers, *NHP* 23 (1984) 59–74, hier 70.

[4] Vgl. JÖRNS, Klaus-Peter, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997; ENGELHARDT, Klaus/VON LOEWENICH, Hermann/P.STEINACKER, Peter (Hgg.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997, S.132ff. Zur systematischen Deutung vgl. KÖRTNER, Ulrich, Der Tod Gottes und die Zukunft der Religion. Ein protestantischer Blick auf die Privatisierung der Religion und die Zukunft des Theismus, in: DERS., Zwischen den Zeiten. Studien zur Zukunft der Theologie, Bielefeld 1997, 45–53.

[5] Siehe vor allem OVERBECK, Franz, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie (1873, ²1903), Nachdruck Darmstadt 1981.

[6] Zu den theologiegeschichtlichen Zusammenhängen vgl. MOLTMANN, Jürgen (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, 2 T., München ⁴1977 (TB 17); HÄRLE, Wilfried, Art. Dialektische Theologie, TRE 8, Berlin-New York 1981, 683–696 (Lit.!).

Christentum und Kultur, als göttliches Gericht und die Gegenwart als eschatologischen Augenblick einer letztgültigen Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube deutete. «Eschatologie» steigt in den Jahren nach dem 1. Weltkrieg zum neuen theologischen Leitbegriff auf, der nun nicht länger im kantischen Sinne als regulative Idee das Ziel ethischer Anstrengungen zur Höherentwicklung der Kultur bezeichnet, sondern die Krisis, welche alle kulturellen Leistungen radikal in Fra-ge stellt. Die Gegenwart wird in eschatologischen Begriffen gedeutet, als Übergang «zwischen den Zeiten», dem alten und dem neuen Äon. Theologie befindet sich gleichsam auf der Wanderung nach dem gelobten Land durch die Wüste, wo einsame Rufer wie Franz Overbeck oder Christoph Blumhardt d. J. als verkannte Propheten gewirkt haben.

Die Erneuerung von Theologie und Kirche konnte nach Auffassung der dialektischen Theologie nur durch die Hinwendung zum Wort Gottes erfolgen. Barth hat diesen Gedanken programmatisch in seinem «Römerbrief» dargelegt, der aus persönlicher Predigtnot entstand.[7] Der Sinn des Wortes «Gott» kann nach Überzeugung der dialektischen Theologen nur durch die Kategorie des «Wortes Gottes» und aufgrund der Erfahrung dieses Wortes näher bestimmt werden. Die aus den Anfängen der dialektischen Theologie hervorgegangene «Theologie des Wortes Gottes»[8] hat als Charakteristikum, daß sie mit «Wort Gottes» oder auch «Selbstoffenbarung Gottes» fundamentaltheologisch die letzte Instanz wie auch den umfassenden Horizont aller theologischen Aussagen bezeichnet. «Wort Gottes» dient als fundamentaltheologische Kategorie der Begründung aller theologischen Aussagen, ohne daß sie selber einer weiteren Begründung fähig oder bedürftig wäre. Daß Gott geredet hat und redet, ist – folgt man der Wort-Gottes-Theologie – nicht das von der Theologie zu erklärende Problem, sondern der transzendentale Ausgangspunkt aller Theologie.

Doch läßt sich die fundamentaltheologische Letztbegründung der Wort-Gottes-Theologie ihrerseits einer kritischen Relektüre unterziehen. Dann zeigt sich, daß man in den Anfängen der dialektischen Theologie nach dem Wort Gottes fragt, weil das eigene Wort kraftlos geworden ist. Aus dem göttlichen Wort soll die eigene Sprache, die Sprache der kirchlichen Verkündigung und der Theologie, neu geboren werden. Aufschlußreich sind auch die Bezüge, die zwischen der

[7] BARTH, Karl, Der Römerbrief, München 1919, ²1922.

[8] Zum Begriff vgl. MOLTMANN, Anfänge, a.a.O. (Anm. 6), T. I, IX.

dialektischen Theologie und der politischen, aber auch der kulturellen Umbruchssituation bestehen. So kann Barths «Römerbrief» ebenso im Kontext der Problemgeschichte des neuzeitlichen Protestantismus wie als literarisches Dokument des zeitgenössischen Expressionismus gelesen werden. Parallelen werden erkennbar zum Pathos sowohl des zeitgenössischen Marxismus wie auch zu den Verfechtern einer sogenannten konservativen Revolution, also zu Autoren wie Oswald Spengler oder Ernst Jünger. Der prophetische Tenor und die Beschwörung des Apokalyptischen verbinden so unterschiedliche Bücher wie Barths «Römerbrief», Spenglers «Untergang des Abendlandes» (1917/22), Franz Rosenzweigs «Stern der Erlösung» (1921), Ernst Blochs «Geist der Utopie» (1918/23) und Martin Heideggers «Sein und Zeit» (1927).[9] Der Radikalität Barthscher Kultur- und Theologiekritik entspricht die Radikalität seiner Sprache, in welcher vom Gericht, vom Nichts, der Nichtigkeit und dem Vernichten gesprochen wird.

Die Kritik an der herrschenden Theologie und Philosophie steigert sich bei den dialektischen Theologen, allen voran Karl Barth, zur Kritik der Sprache. Es ist sprachanalytisch überaus bedeutsam, daß die theologische Forderung nach der Rückkehr zur Sache der Theologie mit dem Begriff des Wortes Gottes und der Kritik an der herkömmlichen Sprache des Neuprotestantismus verbunden wird. Bemerkenswert ist, welche Parallelen der Sprachkritik zwischen der dialektischen Theologie, der zeitgenössischen Philosophie und damaligen Kunstrichtungen in Dichtung, Malerei und Musik bestehen. In seinem berühmten «Brief des Lord Chandos» (1906) hatte Hugo von Hofmannsthal seine persönliche dichterische Krise und den Verfall der Sprache thematisiert, der auch den Bereich von Philosophie und Religion einschloß.[10] Nach 1918 fragte er erneut in der ihm eigentümlich fatalistischen Art, wie es noch möglich sei, die alten verbrauchten und lügnerischen Worte zu gebrauchen. Das ist eine Frage, die philosophisch auf je eigenständige Weise von Martin Heidegger wie auch von Ludwig Wittgenstein gestellt worden ist. Die Hinwendung der Theologie nach dem 1. Weltkrieg zur Thematik des Wortes Gottes ist unter anderem zu verstehen als Suche nach der Erneuerung der kraftlos und unglaubwürdig gewordenen Sprache von Theologie und Kir-

[9] Vgl. STEINER, George, Martin Heidegger. Eine Einführung, München-Wien 1989, 9ff. Steiner bezieht sogar A. Hitlers «Mein Kampf» in den Vergleich ein!

[10] VON HOFMANNSTHAL, Hugo, Ein Brief, in: DERS., Gesammelte Werke. Erzählungen. Erfundene Gespräche und Briefe. Reisen, Frankfurt a.M. 1979, 461–472.

che. Die theologische Suche der damaligen Zeit hat ihre Parallelen sowohl im Expressionismus, im Kubismus und der Zwölftonmusik wie im Dada. Rosenzweigs «Stern der Erlösung», später seine und Bubers Neuübertragung des Alten Testaments, Blochs «Geist der Utopie», Heideggers «Sein und Zeit», das die Theologie Rudolf Bultmanns nachhaltig beeinflussen wird, und mehr noch Heideggers späteren Schriften, aber eben auch Barths «Römerbrief» oder seine Auslegung von 1 Kor 15[11] sind «Sprechakte revolutionärer Art»[12].

Die Frühphase der Theologie Barths ist geprägt von einem Modell der Diastase zwischen Gott und Mensch, die es eigentlich unmöglich macht, von Gott überhaupt zu sprechen. Der Begriff der Theologie bezeichnet bei Barth dialektisch die unmögliche Möglichkeit, von Gott reden zu *sollen*, obwohl der sündige und verlorene Mensch von sich aus gar nicht von Gott reden *kann*.[13] Gott selbst verhält sich nach Barth in seiner Offenbarung zur Wirklichkeit des Menschen dialektisch, und dementsprechend muß auch die theologische Aussage dialektischen Charakter annehmen. Auch später in seiner «Kirchlichen Dogmatik», in der das Modell der Dialektik demjenigen der Analogia fidei weicht, betont Barth durchgängig die Indirektheit der göttlichen Selbstoffenbarung. Den refomierten christologischen Grundsatz des *finitum non capax est infiniti* modifiziert Barth anthropologisch: *homo peccator non capax verbi Domini*.[14] Dementsprechend besagt der Gedanke der Analogia fidei, daß der Ermöglichungsgrund aller Gotteserkenntnis und somit auch aller Rede von Gott in der Selbstoffenbarung Gottes liegt, bei welcher Gott den sündigen Menschen zu sich in Entsprechung bringt. Wie die Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf ist die Erkennbarkeit und Sagbarkeit Gottes nach Barth kein immer schon gegebener Tatbestand, sondern ein je und je neues Ereignis. Nicht nur das Wort Gottes, sondern auch seine Erkennbarkeit hat also nach Barth in Gott ihren alleinigen Grund.

Das Wort, welches Gott in seiner Selbstoffenbarung ist, begegnet dem Menschen freilich stets nur indirekt. Das eine Wort Gott, Jesus Christus in Person, wird zugänglich nur durch die Vermittlung der

[11] BARTH, Karl, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor 15 (1924), Zürich ⁴1953.

[12] STEINER, a.a.O. (Anm. 9), 14.

[13] Vgl. BARTH, Römerbrief, a.a.O. (Anm. 7), 2. Aufl., Vorwort, XIII, wo von der «innerweltliche(n) Dialektik der Sache» die Rede ist.

[14] BARTH, Die Kirchliche Dogmatik [=KD] I/1 (1932), Zürich ⁹1975, 231.

Heiligen Schrift und der auf ihr beruhenden kirchlichen Verkündigung.[15] Gottes dreigestaltige Rede an den Menschen ist niemals verfügbar, sondern geschieht «in Gottes Geheimnis»[16]. Daß Gottes Wort gleichbedeutend mit der Verkündigung, der Schrift und der Offenbarung Gottes ist, ist nach Barth «*nur in dieser doppelten Indirektheit* wahr [...], daß es sich bei dem Sprechen und Vernommenwerden des Wortes Gottes nicht nur überhaupt um einen Akt Gottes und nicht nur um einen Akt Gottes in der kreatürlichen Wirklichkeit als solcher, sondern um einen Akt Gottes in der Gott widersprechenden, Gott verhüllenden Wirklichkeit handelt, in der seine Offenbarung nicht nur seine Tat, sondern seine Wundertat, das Zerreißen eines unzerreißbar dichten Schleiers, d. h. aber eben: sein Geheimnis ist.»[17] Damit aber bleibt dieses Wort Gottes, die Erfahrung seines Redens, durch welche die menschliche Existenz insgesamt neu bestimmt wird, unverfügbar. So sehr Barth betont, daß alle Theologie von der *Wirklichkeit* Gottes und seiner Selbstoffenbarung auszugehen habe[18], kann die Theologie doch nur die *Möglichkeit* solcher Offenbarung bzw. eines ihr entsprechenden Bestimmtwerdens menschlicher Existenz bezeugen, nicht aber deren Wirklichkeit herbeiführen. Die Sicherheit theologischer Aussagen über das Wort Gottes ist «die Sicherheit ihrer *Erwartung*», die sich auf das biblisch bezeugte «Ereignis ihrer Verwirklichung» bezieht.[19] Alle Sätze einer Theologie des Wortes Gottes haben darum keinen apophantischen, sondern einen assertorischen Charakter. Sie behaupten nicht, sondern bekennen das Ereignis der Erkenntnis des göttlichen Wortes und sind Ausdruck einer dementsprechenden Hoffnung.[20]

Aller Inanspruchnahme der Selbstoffenbarung Gottes als theologischer Letztbegründung zum Trotz verweist gerade Barths Rede vom Wort Gottes unterschwellig auf die neuzeitliche Erfahrung seiner Strittigkeit und seines Ausbleibens. In kritischer Auseinandersetzung mit der bisherigen Wort-Gottes-Theologie sei folgende These vertreten: Wie die Offenbarung Gottes nicht zu denken ist ohne seine Verborgenheit, die den Anschein seiner Abwesenheit und Nichtexistenz annehmen kann, so kann auch von Gottes Reden nicht verant-

[15] Vgl. BARTH, KD I/1 (s. Anm. 14), § 4.
[16] BARTH, KD I/1, 128 (These zu § 5).
[17] BARTH, KD I/1, 174.
[18] Vgl. BARTH, KD II/1, Zollikon-Zürich ³1948, 288ff. (6. Kapitel).
[19] BARTH, KD I/1, a.a.O. (Anm. 14), 237.
[20] Vgl. ebd.

wortlich gesprochen werden, wenn nicht zugleich die Erfahrung seines Schweigens thematisiert wird. Wo diese Erfahrung nicht mehr präsent ist, nimmt die Theologie des Wortes Gottes die Gestalt eines «Offenbarungspositivismus», d. h. einer «positivistischen Offenbarungslehre» an, wie Dietrich Bonhoeffer theorieimmanent kritisiert hat.[21]

Wie sehr die Rede vom Wort Gottes im 20. Jahrhundert dialektisch mit der Erfahrung seines Schweigens verbunden ist, zeigt sich bei Bonhoeffer gerade darin, daß sich die an den Anfängen der dialektischen Theologie stehende Erfahrung des Sprachverlustes für ihn im Kontext der Wort-Gottes-Theologie nochmals wiederholte. In seinen bekannten Gedanken zum Tauftag seines Patenkindes Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge vom Mai 1944 notierte Bonhoeffer, die Anhänger der Bekennenden Kirche seien – aller Theologie des Wortes zum Trotz – erneut ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen, weil die großen Worte der biblischen Überlieferung infolge menschlicher Schuld eine nur auf ihren Selbsterhalt bedachten Kirche «kraftlos werden und verstummen»[22]. Wie in den Anfängen der dialektischen Theologie hoffte Bonhoeffer auf eine «neue Sprache [...], vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt [!] überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen des Reiches verkündigt.»[23]

Die Radikalität der Aussage Bonhoeffers besteht darin, daß sie nicht nur von der menschlichen Sprachlosigkeit redet, sondern mit dem Verstummen der überlieferten Worte ein Verstummen Gottes selbst andeutet. Ohne daß dieser Gedanke bei Bonhoeffer selbst deutlich ausgeführt wird, besteht m. E. eine sachliche Verbindung zu Bon-

[21] BONHOEFFER, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von BETHGE, Eberhard, Neuausgabe, München 31985, 312.

[22] BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, a.a.O. (Anm. 21), 321–328, hier 327f.

[23] BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, a.a.O. (Anm. 21), 328. Die sachliche Nähe zu H. VON HOFMANNSTHALS Brief des Lord Chandos ist unverkennbar. Darauf hat vor allem EBELING, Gerhard, Einführung in die theologische Sprachlehre, Tübingen 1971, 69–87 aufmerksam gemacht. Siehe auch TROWITZSCH, Michael, «Auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen». Bemerkungen zu Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik, in: *NZSTh* 34 (1992) 292–314; KÖRTNER, Zwischen den Zeiten, a.a.O. (Anm. 4), 31ff., 40ff.

hoeffers tastenden Überlegungen über die mündige Welt, in deren Zusammenhang der unbeantwortete Schrei Jesu am Kreuz aus Markus 15,34 theologisch gedeutet wird. Gottes Schweigen auf Golgatha ist nach Bonhoeffer ein beredtes, durch welches Gott uns zu wissen gibt, «daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Mk 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.»[24] Durch die Entwicklung zur Mündigkeit der modernen Welt wird nach Bonhoeffer mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt und der Blick frei gemacht «für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt»[25]. Hier habe, so Bonhoeffer, die von ihm intendierte «weltliche» bzw. «nichtreligiöse Intepretation» biblischer Begriffe einzusetzen, deren Thema auch in seinen Gedanken zum Tauftag R. Bethges anklingt.

Wir nehmen Bonhoeffers Hinweise zum Anlaß, um zu fragen, wie die Erfahrung des Schweigens Gottes, die im 20. Jahrhundert auch als «Gottesfinsternis» (Martin Buber)[26] oder im Anschluß an Hegel und Nietzsche als «Tod Gottes» thematisiert worden ist, zu einer Theologie des Wortes Gottes in Beziehung gesetzt werden kann. Es stellt sich die Frage, ob die Erfahrung des Schweigens Gottes in der Moderne noch im Rahmen christlicher Theologie begriffen werden kann oder aber die Möglichkeit solcher Theologie im Grunde dementiert. Sie läßt sich freilich nur dann beantworten, wenn die Rede vom Schweigen Gottes im 20. Jahrhundert ihrerseits einer theologischen Analyse und Kritik unterzogen wird. Das soll im folgenden geschehen. Ziel der vorliegenden Skizze ist es, das Schweigen Gottes von der Christologie her als Modus seines Redens einsichtig zu machen. Damit wird das Sachanliegen negativer Theologie in den Ansatz einer Theologie des Wortes Gottes integriert.

[24] BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, a.a.O. (Anm. 21), 394.

[25] Ebd.

[26] BUBER, Martin, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie (1953), in: DERS., Werke I, München-Heidelberg 1962, 503–603.

II. Die Mehrdeutigkeit der Rede vom Schweigen Gottes

Die Erfahrung des Schweigens Gottes ist im 20. Jahrhundert vielfältig artikuliert worden.[27] Sie durchzieht aber die gesamte Religionsgeschichte. Dem Gedanken des Wortes Gottes korrespondiert derjenige seines Schweigens, seiner σιγή. Diese ist gewissermaßen die Gestalt des Deus absconditus, wogegen der Logos der Deus revelatus ist. Innerhalb der Bibel selbst taucht die Wendung von der σιγή Gottes allerdings bezeichnenderweise nicht auf. Sie ist letztlich gnostischen Ursprungs.[28] Während für Judentum und Christentum das Schweigen Gottes, z. B. indem er auf die Klage des Menschen nicht antwortet, die Erfahrung der Anfechtung ist, wertet die Gnosis in Antike und Gegenwart umgekehrt die Kategorie des Wortes ab und versucht über das Wort der Gottheit hinauszugelangen und vorzudringen in ihr mystisches Schweigen. Das Wort wird nicht als Anrede, sondern als mysteriöser Ursprung einer übernatürlichen Lehre betrachtet, damit aber gegenüber der biblischen Tradition abgewertet, für die Gott wesenhaft Wort ist, und zwar wirksames, schöpferisches Wort. Ignatius von Antiochien hat versucht, den gnostischen Gedanken des mystischen Schweigens der Gottheit christlich zu rezipieren. In *Magn. 8,2* erklärt er, Jesus Christus sei das «aus dem Schweigen hervorgegangene Wort», durch welches sich Gott offenbart habe. Dies ist auch das Anliegen der auf Pseudo-Dionysius Areopagita zurückreichenden Tradition negativer Theologie. Gefragt wird heute, welche Möglichkeiten diese Tradition bereithält, die «Gotteskrise» (J.B.Metz)[29] im 20. Jahrhundert theologisch zu bewältigen.[30]

Vom Schweigen Gottes ist in unserem Jahrhundert vor allem im Zusammenhang mit Auschwitz als äußerster Zuspitzung der Theodizeefrage gesprochen worden.[31] Diese Redeweise korrespondiert der in

[27] Theologisch ausdrücklich bei THIELICKE, Helmut, Das Schweigen Gottes. Fragen von heute an das Evangelium, Hamburg 1962, 67–84 (Stundenbuch 8). Es handelt sich um eine Auslegung von Mt 15,21–28. Siehe vor allem V. 23!

[28] Vgl. BULTMANN, Rudolf, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, in: DERS., Glauben und Verstehen, Bd. I, Tübingen 1933, 71972, 268–293, hier 278.

[29] METZ, Johann Baptist, Gotteskrise. Versuch zur «geistigen Situation» der Zeit, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92.

[30] Siehe u.a. OELMÜLLER, Willi, Negative Theologie. Ein philosophischer Sprechversuch über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime, *Orientierung* 62 (1998) 5–8, 20–23.

[31] Siehe vor allem JONAS, Hans, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M. 1984. Jonas denkt die jüdische Idee des *zimzum* wei-

der Dichtung des 20. Jahrhunderts zu beobachtenden Emigration aus der Sprache ins Schweigen, dem «Rückzug aus dem Wort» (George Steiner).[32] Für die «Rhetorik des Schweigens»[33] – jedenfalls in der deutschsprachigen Literatur – wie auch für die Theologie ist Auschwitz zur Zäsur geworden.[34] Die Erfahrung des Sprachverfalls nochmals steigernd, hat der Holocaust den Sinn einzelner Wörter gebrochen, «Kohärenz und Bedeutung der Sprache im allgemeinen sowie das Reden von Gott im besonderen zunichte gemacht»[35].

Die Rede vom Schweigen Gottes bleibt in Verbindung mit dem Holocaust freilich in mehrfacher Hinsicht mehrdeutig. Es kann einerseits so verstanden werden, als sei Gott definitiv zum Schweigen gebracht worden, andererseits aus religiöser Perspektive auch so, daß Gott selbst sich in Schweigen hüllt, was wiederum ein höchst zweideutiges Faktum wäre. Es kann einerseits als Gericht, andererseits aber als abgründige Verborgenheit Gottes gedeutet werden. Sodann aber ist zu fragen, wer hier vom Schweigen Gottes spricht. Sind es die Opfer – oder die Täter? Und wie stellt sich die Situation der Nachgeborenen – sei es der Opfer, sei es der Täter – im Blick auf Auschwitz und die mit dem Holocaust verbundene Erfahrung des Verstummens der Sprache und der des Schweigens Gottes dar? Sofern die vom Schweigen Gottes aus der Perspektive der Täter oder einer vermeintlichen Zuschauerperspektive gesprochen wird, verbindet sich mit ihm eine ethisch unerträgliche Entlastungsstrategie, welche die Frage nach der menschlichen Verantwortung für das Grauen und seine Folgen überspielt.

ter, d.h. die Idee der Weltentstehung durch die Kontraktion Gottes, der sich in sich selbst zurückzieht. Das Schweigen Gottes wäre demnach die Erfahrung seiner Selbstbeschränkung. Zum Konzept einer christlichen Theologie des Schweigens Gottes nach Auschwitz siehe auch WILS, Jean-Pierre, Handeln in der Spur Gottes, in: DERS. (Hg.), Warum denn Theologie? Versuche wider die Resignation, Tübingen 1996, 149–184, bes. 164–183.

[32] STEINER, George, Der Rückzug aus dem Wort, in: DERS., Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche, Frankfurt a.M. 1969, 44–73.

[33] HART NIBBRIG, Christiaan L., Rhetorik des Schweigens. Versuch über den Schatten literarischer Rede, Frankfurt a.M. 1981.

[34] Vgl. LENZEN, Verena, Sprache und Schweigen nach Auschwitz, in: LESCH, Walter (Hg.), Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994, 183–200.

[35] SHAPIRO, Susan, Vom Hören auf das Zeugnis totaler Verneinung, in: *Conc* 20 (1984) 363–369, hier 363.

Darin besteht auch die Fragwürdigkeit der Spätphilosophie Heideggers, welche den «Fehl Gottes» auf ein Seinsgeschick zurückführt. Mit Recht warnte Hans Jonas vor einer unbedachten Übernahme Heideggerscher Theorieelemente in die Theologie, unter anderem mit dem Einwand, daß der biblische Glaube von der Gewalt des Schicksals erlöse und der biblische Gott «Fragen an den Menschen als Täter von Taten, nicht den Sprecher von Worten» richte. Nicht Seinsvergessenheit oder ein vergeßliches Denken, sondern ein verstockter Wille sei nach biblischem Zeugnis immer wieder die Ursache von Gewalt und Unrecht[36].

Auch würde die Möglichkeit heutiger Glaubens- und Gotteserfahrung bestritten, träfe die Behauptung Heideggers zu, erst aus der Wahrheit des Seins lasse sich das Wesen des Heiligen, erst aus diesem das Wesen von Gottheit und erst im Lichte dieses Wesens der in der christlichen Tradition mit dem Wort «Gott» Genannte neu denken.[37] Sprachlosigkeit und die Erfahrung des Schweigens Gottes erfaßt auch die Kirche in der nihilistischen Moderne. Davon hat D. Bonhoeffer erschütternd Zeugnis abgelegt. Doch kann die Möglichkeit, daß Gott sein Schweigen bricht, nicht abhängig von der Entwicklung metaphysischen Denkens sein, wenn denn der Gott, den die Bibel bezeugt, tatsächlich gestern, heute und derselbe auch in Ewigkeit ist. Walter Mostert räumt zwar ein, man könne – wie bei Heidegger der Fall – die Verborgenheit des Göttlichen als ein Seinsgeschick darstellen, in dem nichts anderes mehr zu erwarten ist als die Selbsterschließung des Göttlichen in einem Akt neuer Offenbarung. «Aber es gibt, wie gerade die Religion zeigt, Zwischenstufen. Denn im religiösen Akt ist jedes einzelne Individuum in die Ausübung religiöser Funktionen einbezogen.»[38] Gegen Erklärungen der Verborgenheit, Abwesenheit oder des Schweigens Gottes als eines epochalen Phänomens wendet Mostert ein: «Es erscheint in quantitativer Hinsicht unbedeutend oder gar als Reduktion, ist aber in qualitativer Hinsicht ein Schritt ins Freie, wenn man sieht, daß die Gründe für die Notwendigkeit heilschaffender religiöser Betätigung letztlich nur im jeweiligen Indivi-

[36] JONAS, Hans, Heidegger und die Theologie (1964), in: NOLLER, Gerhard (Hg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, München 1967, 316–340, hier 324ff. (TB 38).

[37] Vgl. JÜNGEL/TROWITZSCH, Provozierendes Denken, a.a.O. (Anm. 3), 70f.

[38] MOSTERT, Walter, Glaube – der christliche Begriff für Religion, in: DERS., Glaube und Hermeneutik. Ges. Aufs., hrsg. von BÜHLER, Pierre/EBELING, Gerhard, Tübingen 1998, 186–199, hier 197.

duum selbst distinkt werden können. Das Aufspüren der Gründe für die Verborgenheit des Göttlichen in geschichtlichen, sozialen, metaphysischen Bedingungen verliert sich daher in der Uneigentlichkeit des rein Vorgestellten. Sie werden aber distinkt, wenn das Individuum lernt, sich zur Begründung der Verborgenheit Gottes nicht in die Nacht des Allgemeinen zurückzuziehen, sondern sie als seine persönliche Hybris zu beschreiben.»[39]

Eben dazu leitet nun aber die Passionsgeschichte Jesu Christi an, wie sie in den neutestamentlichen Evangelien geschildert wird. Von ihr aus kann die Rede vom Schweigen Gottes als theologisch sinnvoll und sogar notwendig erschlossen werden, freilich so, daß wir uns nicht – z. B. auf Heideggerschen Spuren – in die «Nacht des Allgemeinen» zurückziehen, sondern gerade bei unserer persönlichen Hybris behaftet werden.

III. Das Schweigen Christi

Es gibt ein Schweigen Gottes, das Resultat menschlicher Schuld ist. Gott schweigt, weil er von den Menschen zu Schweigen gebracht wird. Gerade wenn Jesus von Nazareth im Neuen Testament als Gottes Wort in Person bekannt wird, muß in diesem Sinne auch von einem Schweigen Gottes die Rede sein. Indem dieser Jesus zum Schweigen gebracht wird, wird auch der sich mit ihm ganz identifizierende Gott zum Schweigen gebracht. Es fällt auf, daß Gott selbst fast nirgends in den Evangelien spricht, höchstens in Gestalt eines Engels im Rahmen der Geschichten von der Geburt Jesu und ihrer Ankündigung. Lediglich an einer einzigen Stelle, die allerdings für das Verständnis Jesu ganz wesentlich ist, wird berichtet, man habe Gott direkt sprechen hören, nämlich bei der Taufe Jesu. Nachdem Johannes der Täufer die Taufe vollzogen hat, öffnet sich der Himmel, und während Jesus – aber nur er! – den Heiligen Geist wie eine Taube auf sich herabkommen sieht, ist eine Stimme zu hören, die Stimme Gottes. Während nach Markus und Lukas nur Jesus selbst diese Stimme hört, ist sie nach der Darstellung des Matthäus auch von den Umstehenden zu vernehmen. Sie spricht «Du bist» bzw. «dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.» Jesus wird bei seiner Taufe also öffentlich zum Stellvertreter Gottes ausgerufen. Wer Gott sprechen hören will, soll auf ihn hören.

[39] MOSTERT, Glaube, a.a.O. (Anm. 38), 197f.

Doch was Jesus zu sagen hat, ist nicht unbedingt das, was die Menschen von Gott erwarten. Er kündigt den Anbruch der Gottesherrschaft an, die mit bestehenden Unrechtsverhältnissen, mit religiösen und sozialen Klassengegensätzen ein Ende machen wird. Er spricht auch jenen die Vergebung der Sünden bzw. die Liebe Gottes zu, die dafür scheinbar nicht die von der Religion festgelegten Voraussetzungen erfüllen. Was den Sündern, den Ausgegrenzten und Hoffnungslosen die Stimme der Befreiung ist, bekämpfen die Mächtigen in Staat und Religion als Stimme des Aufruhrs und der Anarchie. Sie wollen diese Stimme zum Schweigen bringen, und zwar endgültig. Der Hohe Rat, damals das höchste religiöse und politische Gremium des Judentums, beschließt seinen Tod und liefert Jesus der Gerichtsbarkeit der römischen Besatzungsmacht aus.

Für ein evangeliumgemäßes Verständnis des Schweigens Gottes kommt der markinischen Passionsgeschichte paradigmatische Bedeutung zu. Dabei ist nicht nur an Jesu Gottverlassenheit am Kreuz (Mk 15,34), sondern schon an die Szene vor Pilatus (Mk 15,1–5) zu denken. Pilatus konfrontiert Jesus mit der gegen ihn erhobenen Anklage. «Bist du», so fragt Pilatus, «der König der Juden?» Eine mehrdeutige Frage. Ist gemeint, daß Jesus sich als neuer politischer Anführer Israels versteht? Oder als Messias im religiösen Sinne, das heißt als Heilsbringer in der Endzeit? Sprechen also Pilatus und Jesus überhaupt von derselben Sache, wenn Jesus die ihm gestellte Frage beantwortet? Wie auch immer. Jesus antwortet: «Du sagst es.» Und das wird bis zu seiner Sterbestunde nach Darstellung des Markus sein letztes Wort sein.

Von nun an schweigt er. Was er zu sagen hatte, hat er im Verlauf seiner öffentlichen Wirksamkeit gesagt. Dem gibt es nichts mehr hinzuzufügen. Die spätere christliche Gemeinde hat Jesu Schweigen im Sinne des Gottesknechtsliedes aus Jesaja 53 gedeutet. Dort lesen wir (V.7): «Er wurde mißhandelt und beugte sich und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt.» Erst in der Stunde seines Todes öffnet Jesus nochmals seinen Mund. Sterbend ruft er nach seinem Gott und klagt mit Worten aus Psalm 22: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Zuletzt aber versagen die Worte. Jesus stößt einen lauten Schrei aus, bevor er stirbt. Der Rest ist Schweigen.

Und wo ist Gott? Warum antwortet er nicht auf Jesu verzweifelten Schrei am Kreuz? Wo bleibt die Stimme aus dem Himmel, die wie

bei der Taufe Jesu laut würde, die jetzt vielleicht wie die letzte Posaune zum Jüngsten Gericht alle Welt erzittern ließe und mit donnernder Stimme Jesu Feinde, seine Henker und ihre Helfershelfer vernichten würde?

Die Evangelien muten uns den Gedanken zu, daß in der Person des Gekreuzigten Gott selbst zum Schweigen gebracht worden sei. Nicht weil er abwesend wäre, sondern im Gegenteil, weil er ganz gegenwärtig ist, verstummt Gott. Seine Macht ist die Macht der Liebe, die in Jesus von Nazareth menschliche Gestalt angenommen hat. Es ist dies eine ohnmächtige Macht, nicht unwiderstehlich, sondern widerstehlich, verletzbar und zerbrechlich.

Wenn wir diesem Gedanken zu folgen versuchen, dann geht uns auf, daß Gottes Schweigen wie das Schweigen Jesu höchst beredt ist. Es ist und bleibt erfüllt von all den befreienden und umstürzenden Worten, die Jesus zuvor gesprochen hat, von all den Taten, die er im Namen Gottes begangen hat. Dieses Schweigen bleibt erfüllt vom Evangelium, das nun freilich allen zur Anklage wird, nicht nur denen, die Jesus nach dem Leben getrachtet haben, sondern auch seinen Jüngern, die ihn verraten und im Stich gelassen haben. In der Stunde seines Todes sind sie alle Täter, nicht Opfer, diejenigen, die ihm als seine Jünger gefolgt sind, ebenso wie seine Gegner.

Und damit beantwortet sich auch die Frage, wo eigentlich wir selbst in der Passionsgeschichte Jesu vorkommen. Wir sind keine unbeteiligten Zuschauer. Wir stehen aber auch nicht auf der Seite des Gekreuzigten, sondern auf der Seite der Täter. Wer aber als Täter Gott sein Schweigen zum Vorwurf machen will, verhöhnt den, den er selbst zum Schweigen gebracht hat, indem er seine Stimme, die sich z. B. im eigenen Gewissen meldet, unterdrückt oder überhört hat.

Fragen wir uns darum auch, wie die Erfahrung des Schweigens Gottes in unserem Jahrhundert zu verstehen ist, wenn wir uns auf der Seite nicht der Opfer, sondern der Täter wissen. Denn dort stehen wir zweifellos, wenn es beispielsweise um den Holocaust geht. Wenn wir als Täter oder deren Nachkommen fragen, wie Gott das zulassen konnte, was wir selbst oder unsere Eltern begangen haben, so sprechen wir uns selbst das Urteil. Und wenn Gott schwieg, so deshalb, weil Menschen seine Stimme unterdrückten. Man brauchte nicht auf eine Stimme vom Himmel zu warten, die dem Morden Einhalt geboten hätte, wo doch in der Bibel schon alles gesagt war, was zu sagen war. «Es ist dir gesagt, Mensch», so konnte man damals und können wir heute im Buch des Propheten Micha (6,8) lesen, «was gut ist, und

was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott.» Und ähnlich antwortet Gott dem reichen Mann in Jesu Gleichnis vom armen Lazarus, als dieser bittet, jemand aus der Hölle möge seine noch lebenden Brüder warnen: «Sie haben Mose und die Propheten, die sollen sie hören» (Lukas 16,29).

Jesu Schicksal ist freilich mit seinem Verstummen und Gottes Schweigen nicht endgültig besiegelt. Sondern es wird uns berichtet von seiner Auferstehung, und das heißt von der Auferstehung des göttlichen Wortes. Der Tod macht stumm. Doch mitten im Tod bricht Gottes schöpferisches Wort neu hervor. Es ruft den neu ins Leben, der dem Tod preisgegeben war, und verwandelt diejenigen, die von diesem Wort ergriffen werden, so daß sie von Liebe, von Vertrauen und Hoffnung erfüllt werden.

Das quälende Schweigen Gottes, welches über Golgatha lastet, wird durchbrochen, indem ausgerechnet einer der Henker neue Worte findet: «Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen» (Mk 15,39). Mit diesem Bekenntnis antwortet er jener Stimme, die bei der Taufe Jesu zu hören war: «Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.» Es gehört zu den Zumutungen der Christusbotschaft, daß sie eine Hoffnung nicht nur für die Opfer, sondern auch für die Täter verkündigt. Daß sich Gottes Gerechtigkeit gegen allen Augenschein durchsetzt, soll die Hoffnung nicht nur für die Opfer, sondern auch für die Täter sein – freilich nur um den Preis einer radikalen Verwandlung, auf daß die Täter nicht ein zweites Mal über ihre Opfer triumphieren.

Das ist keine billige Gnade, keine Generalamnestie, welche den Unterschied zwischen Täter und Opfer verwischt, sondern eine teure Gnade, die nur um den Preis schmerzvoller Umkehr und Erneuerung zu haben ist. Wir alle sollen verwandelt werden, jedoch so, daß der alte Mensch, der Gott in sich und in der Welt zum Schweigen bringt, indem er sich an seinem Mitmenschen vergreift und sich ständig nur selbst auf Kosten anderer behaupten will, stirbt und ein neuer Mensch ersteht.

Von Gott können wir nur sprechen, wenn er selbst auf neue Weise zur Sprache kommt. Daß dies auch heute geschehen kann, bleibt die Verheißung der biblischen Überlieferung, die uns zugemutet wird. Es gehört zu den Zumutungen des Neuen Testaments zu glauben, daß selbst die abgründigen Erfahrungen von Gottes Schweigen in unserem Jahrhundert durchdrungen sind vom befreienden

Wort des Evangeliums, daß Gottes Schweigen, dessen Erfahrung überhaupt nicht zu leugnen ist, sein Reden nicht dementieren kann.[40] Daß seine Stimme neu gehört wird, richtend und rettend zugleich, dazu muß es zuvor uns die Sprache verschlagen, müssen unsere Worte verstummen, mit denen wir Gott zum Schweigen bringen und übertönen.[41]

[40] Vgl. TROWITZSCH, Michael, Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik, Tübingen 1988, 81f.

[41] Vgl. auch KÖRTNER, Ulrich, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, 18–43, bes. 38ff.