

Francis Fiorenza

Freude und Schmerz in ihrer paradigmatischen Bedeutung für das Reden von Gott

Eine alte Geschichte berichtet davon, wie ein junger Mann sein Vaterhaus verlassen hatte und in fremde Länder gereist war. Nachdem er weit in der Welt herumgekommen war, kehrte er nach zwanzig Jahren wieder nach Hause zurück. Sein Vater empfing ihn mit der Frage: «Was hast du gelernt auf deiner weiten Reise in solch ferne Länder mit ihren fremden Sitten und Gebräuchen?» Der Sohn antwortete ihm: «Ich habe gelernt, daß es Gott gibt.» Da rief der Vater seine Bediensteten zusammen und fragte einen jeden von ihnen: «Gibt es einen Gott?» Und einer nach dem anderen antwortete ihm: «Ja, aber natürlich, es gibt einen Gott!» Vorwurfsvoll fragte der Vater daraufhin seinen Sohn: «Was mußt du dich auf der ganzen Erde herumtreiben und fremde Kulturen kennenlernen, bloß um mir erzählen zu können, was auch sonst jeder weiß, was jeder meiner Knechte mir sagen kann?» Des Sohnes Antwort war kurz und bündig: «Jedermann mag es wissen; ich aber lernte verstehen, was es wirklich bedeutet, daß es einen Gott gibt.»

Diese Geschichte kann zwei überraschende Züge der derzeitigen Diskussion über Gott in der deutschsprachigen Theologie illustrieren: Zu einer Zeit, da Möglichkeit und sinnvolle Bedeutung eines Redens von Gott in Frage gestellt sind, hat die Übersetzung der Arbeit eines japanischen Theologen¹ dazu geführt, daß Richtung und Thematik der Diskussion über Gott sich gewandelt haben. Indem er eine grundlegend japanische Verstehensweise auf den Gottesbegriff anwendet, gibt er den Anstoß zu einer Abkehr von den Fragen der Epistemologie und Semantik und zu einer Hinwendung zur Frage nach dem Wesen und den Eigenschaften Gottes. Obwohl vieles von dem, was er schreibt, nicht neu ist und tatsächlich zum Bestand der allgemeinen Tradition biblischen und volkstümlichen Redens von Gott gehört, haben Theologen wie Jürgen Moltmann² und Rudolf Weth³ sich auf dieses Buch bezogen, weil es sie

etwas über Gott gelehrt habe, was sie an sich auch schon von Luther hätten erfahren können.

I.

Unser Verstehen und unser Reden von Gott impliziert epistemologische, semantische und metaphysische Fragestellungen.⁴ Obwohl diese jeweiligen Fragestellungen nicht völlig voneinander zu trennen sind, können sie hier doch zum Zwecke der einordnenden Bestandaufnahme der zeitgenössischen Diskussion über Gott voneinander unterschieden werden. Das epistemologische Problem begleitet uns, seit Immanuel Kant fragte, in welchem Ausmaße der Mensch wissen könne, was seine Erfahrung überschreitet. Kann Gott echt erkannt werden, oder ist er bloß eine transzendente Idee oder eine intellektuelle Projektion der Einheit des Universums?

Es wurden Versuche unternommen, diese Frage zu beantworten entweder durch einen Bezug auf die religiöse Erfahrung als eine Dimension der Totalitätserfahrung oder als eine Erfahrung ganz besonderer Art oder aber auch durch die Berufung auf ein Erkennen Gottes, das sich einzig und allein auf seine Offenbarung gründet, wie sie durch die Autorität der Schrift oder der Kirche vermittelt wird. Beide dieser Weisen zu antworten sind in den letzten Jahren in Frage gestellt worden. Die Verfechter der «Gott-ist-tot-Theologie» haben gegen die Berufung des Liberalismus auf eine religiöse Erfahrung und gegen die Berufung der Neuorthodoxie auf eine übernatürliche Offenbarung ins Feld geführt, daß der heutige Mensch nicht nur der Erfahrung Gottes ermangele, sondern daß er im Gegenteil sogar die ausdrückliche Erfahrung der Abwesenheit Gottes mache. Ihre Kritik an den vorausgegangenen theologischen Entwürfen hat das epistemologische Problem unserer Erkenntnis Gottes neuerdings wieder aktuell werden lassen.⁵

Es sei hier noch vermerkt, daß in den angelsächsischen Ländern die semantischen oder linguistischen Themen im Vordergrund der theologischen Diskussion gestanden haben. Der Begriff «Gott» impliziert besondere semantische und linguistische Probleme, weil es sich dabei um einen Begriff handelt, der sich *vi definitionis* auf eine rein transzendente Wirklichkeit bezieht. Er bezieht sich nicht auf eine Wirklichkeit, die innerhalb der menschlichen Erfahrung lokalisierbar wäre. Der Gläubige mag bekennen können, daß er ein tiefes Empfinden oder ein intensives Betroffensein von Gott in seinem Herzen erfährt, aber Gott selbst kann

nicht mit diesen Emotionen identifiziert werden. Der Bibelwissenschaftler wird darauf hinweisen, daß Gott in der Heiligen Schrift zu finden ist, in welcher sein Wort sich offenbart. Der Ethiker wird davon überzeugt sein, daß Gott durch das Gewissen des Menschen spricht. Aber weder der Bibelwissenschaftler noch der Ethiker wird behaupten wollen, daß Gott sich aufgrund dieser jeweiligen Erkenntnisquellen adäquat definieren läßt. Beide werden daran festhalten, daß Gott die Erkenntnisquelle, auf die sie sich in ihren Aussagen über ihn berufen, transzendiert.

Das Problem, welche Bedeutung unser Reden von Gott hat, ist aus folgendem Grunde so akut: Wenn absolut nichts im Bereich der menschlichen Erfahrung unmittelbarer und adäquater Bezugspunkt für unser Reden von Gott ist, welchen Wert hat dann überhaupt dieses Reden? Kann das Reden von Gott sinnvoll sein, wenn das Wort «Gott» keinen angemessenen Bezugspunkt in unserer Erfahrung hat? Theorien über den «unbezüglichen» Charakter von Sprache mögen uns zwar helfen, die Bedeutung des Sprechens über Gott zu verstehen, die Frage des Glaubens aber lassen sie unbeantwortet.⁶

Der metaphysische Aspekt des Problems erhielt neue Aktualität durch die theologische Strömung, die als «Prozeßtheologie» bekannt wurde. Unter dem Einfluß der Philosophie von Alfred North Whitehead haben Theologen wie Schubert Ogden,⁷ John Cobb Jr.⁸ und Daniel D. Williams⁹ den klassischen Gottesbegriff in Frage gestellt. Sie versuchen die Bedeutung einer neuen Metaphysik für den christlichen Glauben herauszuarbeiten, weil es ihrer Meinung nach der klassischen metaphysischen Tradition nicht gelungen ist, eine wirkliche Beziehung zwischen Gott und Welt begrifflich adäquat zu erfassen. Für diese klassische Tradition hat Gott keine reale Zukunft und ist in keiner Weise von den Geschehnissen in der Welt betroffen, und nichts ist wirklich neu für ihn. Er kann nicht leiden und kann nicht Subjekt einer Veränderung in sich selbst sein.

Dieses metaphysische Verständnis von Gott mit seiner neuplatonischen Tradition hat Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin beeinflußt – und dies trotz seines offensichtlichen Widerspruchs zur Vorstellung von einem aktiver Leidenschaft fähigen Gott. Folgerichtigerweise suchen die Vertreter der «Prozeßtheologie» eine Sicht zu entwickeln, wonach Gottes Sein und seine Beziehung zur Welt in Kategorien der Zeitlichkeit, der Freiheit, des Werdens und des Leidens gedeutet werden

können. All diese Momente sind wesentliche Kennzeichen jeder Existenz und sollten darum auch als Aspekte von Gottes Sein den ihnen zukommenden Platz erhalten.¹⁰

Seltsamerweise hat die «Prozeßtheologie» nur in angelsächsischen Ländern einen bedeutenderen Einfluß, während sie im derzeitigen Denken deutschsprachiger Theologen nur von geringer Bedeutung ist, und dies ungeachtet der Tatsache, daß der Prozeßgedanke im Werke Hegels und Schellings¹¹ schon eine Tradition aufweisen kann und ungeachtet auch von Karl Barths Verständnis der Eigenart von Gottes Sein.¹²

II.

Angesichts dieser Situation kommt dem Erscheinen von Kazoh Kitamoris «Theologie des Schmerzes» eine besondere Bedeutung zu. Während seine Übersetzung ins Englische keine weitere Beachtung fand, hatte die deutsche Übersetzung eine katalysatorische Wirkung. Kitamori schreibt, als wenn es die epistemologische und semantische Fragestellung in der theologischen Diskussion über Gott nicht gebe. Er stellt die These auf, das Wesen Gottes liege in seinem Schmerz und die Berufung der Christen sei es, sich mit ihrem eigenen Schmerz in den Dienst von Gottes Schmerz zu stellen. Wie die Vertreter der Prozeßtheologie behauptet er, das traditionelle christliche Verständnis von Gott sei ungebührlich unter den Einfluß des in der griechischen Philosophie herrschenden abstrakt-konzeptualistischen Gebrauchs der Begriffe «Substanz» und «Wesen» geraten und habe dem von den Propheten und von Paulus dargebotenen Gottesbild nicht gerecht werden können. Mit ihrer Konzentration auf das «Wesen» (die abstrakte «Essenz») Gottes hat die christliche Tradition die biblischen Bezugnahmen auf das «Herz» Gottes nicht in Rechnung gestellt, und daher hat sie die wahre und lebendige Wirklichkeit Gottes nicht verstanden.

Kitamoris ureigenster Beitrag aber ist seine Vorstellung, daß dieses Herz Gottes von Schmerz geprägt ist und analog zu der grundlegenden japanischen Erfahrung des «tsurasa» verstanden werden sollte. Für japanisches Denken ist derjenige ein tiefer und verstehender Mensch, der das «tsurasa» erfaßt. Wenn ein Mensch kein Empfinden für das «tsurasa» hat, ist er nicht nur oberflächlich und geistlos, sondern nicht einmal wirkliche und echte Person.

Was ist nun das Wesen des «tsurasa»? Kitamori

deutet es als das grundlegende Prinzip der japanischen Tragödie, welches dann wirksam wird, wenn jemand um anderer willen stirbt oder um ihretwillen seinen geliebten Sohn sterben läßt. Dieser Schmerz bei dem um anderer willen gebrachten Opfer des geliebten Sohnes bildet den Wesenskern des «*tsurasa*». Diese Beschreibung des «*tsurasa*» macht die letzte Bedeutung des Redens vom Schmerz Gottes deutlich. Dieser Schmerz ist nicht lediglich ein Affekt des Herzens Gottes noch auch ein bloßer Akt Gottes. Er konstituiert vielmehr Gottes tiefstes Wesen und den Kern seiner Beziehung zu anderen.

Folgerichtigerweise ist der Tod Jesu am Kreuz die Offenbarung von Gottes wahrer Natur, denn durch das Kreuz erfahren wir, daß Gott gelitten hat, da er seinen Sohn opferte. Durch das Kreuz erkennen wir, daß der Gott der Liebe, den die liberale Theologie so lautstark verkündigte, nicht repräsentativ ist für das christliche Gottesverständnis, weil der Gott des Liberalismus bloß der Gott einer Liebe ist, die nichts opfert als eine «billige Liebe» und die eine Liebe ohne Schmerz und Leidenschaft ist. Gott ist aber ein Gott des Schmerzes, weil er an seiner Liebe leidet und weil seine Liebe geradezu durch dieses Leiden zustande kommt. Dieser Schmerz Gottes ist von solch grundlegender Bedeutung für Gottes Wesen, daß Kitamori die Behauptung wagt, die Liebe Gottes selbst habe ihre Wurzel in seinem Schmerz.

Kitamoris theologische Konzentration auf den Schmerz Gottes hat ein Echo gefunden in Jürgen Moltmanns neuem Buch «Der gekreuzigte Gott». Moltmann nimmt viele Anregungen Kitamoris für ein angemesseneres christliches Gottesverständnis und für die Interpretation einer Bedeutung von Jesu Kreuzestod für Gott selbst auf. Daran anschließend entwickelt er eine Kreuzestheologie, welche die traditionellen Ansätze hinter sich läßt. Während diese traditionelle Kreuzestheologie ganz um die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu kreist und diese auf die Rechtfertigung des Sünders appliziert, reflektiert Moltmann auf die Bedeutung des Leidens und Todes Jesu für Gott selbst.

Die theologische Tradition begriff den Tod Jesu in seiner Heilsbedeutung «für uns» und sah in der christlichen Predigt und in der Feier der Eucharistie eine Vergegenwärtigung und Erinnerung dieser Erlösungstat, aber sie fragte nicht danach, welche Bedeutung der Tod Jesu für den Gott hatte, den Jesus selbst seinen Vater nannte. Da Moltmann die These aufstellt, Jesus sei nicht nur für uns, sondern auch für Gott gestorben, erhebt er damit

zugleich den Anspruch, daß sein Kreuzestod, wenn er nur in der rechten Weise verstanden werde, eine Revolutionierung unseres Gottesverständnisses in sich schließe. Er fordert, ein echt christliches Gottesverständnis müsse staurozentrisch sein.

Der Tod Jesu ist so zunächst und vor allem anderen eine Feststellung über Gott, noch bevor er eine Feststellung oder Verheißung von Heil und Erlösung für die Menschen ist. Ebenso wie die christliche Predigt vom Heil nicht möglich ist ohne eine neue Verkündigung Gottes, so ist auch die Predigt vom Kreuz nur möglich, wenn sie zugleich Verkündigung eines neuen Verständnisses vom Wesen Gottes ist.

In der Begrifflichkeit einer inkarnationstheologischen Sicht Jesu Christi und in Verbindung mit der Lehre von der einen Person und den zwei Naturen ist der Tod Jesu ein menschlicher Tod, und einzig und allein insofern Gott diese menschliche Natur angenommen hat und kraft der realen Idiomenkommunikation kann man vom Tod Gottes sprechen. Daher sollte jedenfalls auf den bedeutsamen Unterschied zwischen der Formulierung «Gott im Gekreuzigten» einerseits und «der gekreuzigte Gott» andererseits geachtet werden. Wenn Luthers Feststellung, daß Gott nicht nur *in* Jesus ist, sondern daß dieser Gott selbst ist, ernst genommen wird, dann muß – nach Moltmanns Überzeugung – auch festgehalten werden, daß das, was am Kreuze geschah, ein Geschehen zwischen Gott und Gott war, daß da Gott mit Gott rang, daß Gott nach Gott schrie, daß Gott an Gott starb.¹³ Dieses Ereignis des Todes Jesu am Kreuz ist zugleich ein innertrinitarisches Geschehen, und so wirft es die Frage nach Gottes Leiden auf.

Was die metaphysische Tradition des Neuplatonismus nicht erlaubte, das wird vom Kreuzesereignis geradezu gefordert. Der christliche Gott ist nicht der leidensunfähige Gott der alten griechischen Welt, sondern er ist ein leidender Gott. Wie aber leidet Gott? Wie sollen wir vom Schmerz Gottes sprechen? Darin kommen Kitamori und Moltmann einander sehr nahe. Der Tod des Sohnes Gottes ist für Kitamori der Schmerz Gottes, weil die Person des Vaters lebte, Schmerz aber nur von einem Lebenden erlitten werden kann. Gott Vater, der sich im Tode seines Sohnes verhüllt, leidet Schmerz, weil er auch im Tode seines Sohnes noch lebt. Der Sohn erleidet einen wirklichen Tod, und die Finsternis dieses Todes schließt einen wirklichen Schmerz ein. Kurz gesagt: Der Schmerz Gottes ist nicht allein der Schmerz Gottes des Sohnes noch auch bloß der Schmerz Got-

tes des Vaters, sondern der Schmerz der beiden Personen, die miteinander ein Gott sind. Kitamori glaubt, daß sein Standpunkt sich unterscheidet von der Sabellianischen Irrlehre des Patripassianismus, weil diese sich einzig und allein auf die Leiden des irdischen Jesus bezieht. Sie erfaßt nicht den trinitarischen Aspekt des Schmerzes Gottes, während seine eigene Auffassung fordert, daß sowohl der Vater wie auch der Sohn Schmerz leiden.¹⁴

Moltmann geht bei seinen Überlegungen von der Beobachtung aus, daß Gott Vater das tat, was Abraham gegenüber Isaak erspart blieb: er lieferte seinen Sohn dem Todesschicksal aus. Der Vater gibt seinen eigenen Sohn preis und opfert ihn. Der Sohn erfährt in seinem Leiden und seinem Tod die Verfluchung, die Preisgabe und Auslieferung durch den Vater, auch und gerade weil er die Gnade seines Vaters verkündigt hatte. Der Vater erleidet im Schmerz seiner Liebe den Tod seines Sohnes. Weil Leiden und Schmerz des Sohnes sich von denen des Vaters unterscheiden, betont Moltmann auch, daß man hier nicht im theopaschitischen Sinne von Gottes Tod sprechen könne. Man kann dagegen sehr wohl von einem Patrikompassianismus sprechen.

Moltmann ergänzt diese trinitarische Auslegung des Todes Jesu am Kreuz noch weiter durch die Deutung, daß aus diesem Geschehen zwischen Vater und Sohn der Geist hervorgehe. Er macht den Tod lebendig, er rechtfertigt den Gottverlassenen. Und er nimmt den Verlorenen wieder an. Kurz gesagt: Moltmann stellt die These auf, daß Leiden und Schmerz dieser Welt nicht ein Geschehen ist, das Gott äußerlich wäre, sondern es ist vielmehr ein Geschehen innerhalb der Dreifaltigkeit selbst, so daß die Geschichte des Schmerzes in der Welt zugleich ein Teil von Gottes innerer Geschichte ist.

III.

Wenn Kitamori und Moltmann zu einem Versuch neuen Verstehens von Gottes Wesen aufrufen, so schlagen sie damit eine zweifache Revision vor. Zunächst und vor allem anderen legen sie damit nahe, daß der klassische metaphysische Begriff von Gott als dem Leidensunfähigen in Übereinstimmung mit den biblischen Bildern von Gott und in Treue mit biblischen Aussagen über ihn revidiert werden sollte. Sie legen aber auch eine ganz spezifische Revision nahe, insofern sie nämlich für ein spekulatives Verständnis des Todes Jesu als ein innertrinitarisches Ereignis eintreten. Doch was ist die Ausgangsbasis für ein derartiges Verständnis

von Gott als Gott? Dies ist der von ihnen erhobene Anspruch, daß das biblische Gottesbild ein solches Verständnis Gottes beinhalte und aufnötige. Ist dies aber wirklich wahr?

Kitamori hat die biblischen Schriften auf eine Bestätigung seiner Theologie vom Schmerz Gottes und von der Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz für diese Deutung hin durchgesehen. Es waren aber nur zwei Bezugsstellen von Bedeutung zu finden: Jeremija 31,20 und Jesaja 63,15. An diesen beiden Stellen ist das Wort «hamah» verwendet, welches entweder «tönen, klingen» oder aber «die Verfassung des Herzens des Menschen (oder Gottes)» bedeuten kann. In solchen Zusammenhängen, die sich auf das menschliche Herz beziehen, ist immer gemeint, daß sein Herz von Schmerz befallen ist, daß er stöhnt, daß er in Unruhe ist. Entsprechend schlägt Kitamori vor, daß auch Jer 31,20 in dem Sinne verstanden werden sollte, daß von Gottes Schmerz die Rede ist. Sowohl Luthers wie auch Kalvins Übersetzung dieser Stelle bestätigt diese Deutung. Leider reden moderne Übersetzungen dieser Stelle von Gottes Mitleid oder von einer bloßen inneren Erregung des Herzens Gottes, und auch moderne Wörterbücher schwächen die Bedeutung dieses Wortes oft ab zu einem bloßen «Mitleidempfinden».

Die Verwendung des Wortes «hamad» in Jes 63,15 verweist in den Zusammenhang von Gottes Liebe oder – genauer – von Gottes Mitleid. Statt diese Beobachtung als teilweise Widerlegung seiner These hinzunehmen, bringt Kitamori das Argument, «hamah» schließe sowohl «Schmerz» wie «Liebe» als austauschbare oder gleichzeitig miteinander vereinbare Begriffe ein. Dieser Wortgebrauch wird geltend gemacht zur Stützung seiner These, daß Gottes Liebe in seinem Schmerz gründe und daß dies die Mitte der biblischen Botschaft sei. Eine solche exegetische Begründung ist unzweifelhaft äußerst dünn. Ein Wort herzzunehmen, das nur zweimal im gesamten Alten Testament gebraucht wird und dabei ein breites Spektrum von Bedeutungsmöglichkeiten hat und dann zu beanspruchen, daß nur eine einzige dieser Bedeutungen das richtige und grundlegende Verständnis ergebe – und das ungeachtet der neueren Übersetzungen – ist ein ziemlich willkürliches Umgehen mit der Schrift. Das wenigste, was hierzu gesagt werden kann, ist, daß solch eine exegetische Begründung unangemessen ist für die Stützung der genannten These.

Von zentralerer Bedeutung für die Begründung der These der beiden Autoren, vor allem im Falle

von Moltmann, ist die Berufung auf das Neue Testament und den Tod Jesu am Kreuz. Die Behauptung, daß der Tod Jesu eine Revolution und eine notwendige Revision der klassischen Gottesvorstellung der griechischen Metaphysik nach sich ziehe, enthält einen Widerspruch in sich, wenn sie sich auf das Neue Testament gründen will. Die Verschiedenheit zwischen dem Vater und Jesus ist hier derart, daß es für einen neutestamentlichen Autor undenkbar wäre, daß das Leiden Jesu aufgrund einer Identität der Natur zwischen Vater und Sohn ein Leiden des Vaters nach sich ziehen könnte. Es ist genau das hellenistische metaphysische Denken mit seinen Begriffen «Substanz» und «Natur», welches eine solche Identifikation stützt. Das hellenistische metaphysische Denken kritisch in Frage zu stellen und dabei gleichzeitig eine der Voraussetzungen seiner Kritik auf die Denkmodelle eben dieses Systems zu gründen ist – um nicht mehr zu sagen – nicht konsequent.

Kurz gesagt: Es ist fragwürdig, ob es aus exegetischer Sicht überhaupt eine Berechtigung gibt, vom Schmerz Gottes zu sprechen. Kitamoris Berufung auf das Alte Testament ist anzweifelbar. Die Berufung auf das Neue Testament gestattet eine Deutung des Todes Jesu am Kreuz als ein innertrinitarisches Geschehen, mit Moltmanns Worten als ein Geschehen, bei dem «Gott gegen Gott»¹⁵ handelt, nur dann, wenn man in das Neue Testament eine ihm fremde spekulative Sicht der Dreifaltigkeit hineinliest. Die im Neuen Testament zu findenden vielfältig verschiedenen Sichten von der Beziehung Jesu zum Vater und von der Bedeutung seines Todes am Kreuz sprechen nicht für eine trinitarische Theologie vom Schmerz Gottes. Selbst gewisse Reflexionen, die eine Kreuzestheologie im Neuen Testament begründen, müssen als spätere Theologumena zum Verständnis des historischen Geschehens von Jesu Tod gesehen werden.

Bei diesen unseren kritischen Überlegungen sind wir uns jedoch zugleich bewußt, daß die Probleme, Fragen und Themen, die Kitamori und Moltmann aufgeworfen haben, von grundlegender Bedeutung für unser Gottesverständnis und für die christliche Verkündigung sind.¹⁶ Das metaphysische Problem des Wesens Gottes oder der Möglichkeit einer Theologie des Schmerzes Gottes kann angemessenerweise einzig und allein aus dem Blickwinkel der epistemologischen und semantischen Fragestellung angegangen werden, das heißt von der Fragestellung nach der Möglichkeit eines Redens von Gott und nach der Bedeutung

solchen Redens her. Leider haben weder Moltmann noch Kitamori ihre metaphysischen Konstruktionen von einem Gott, der leidet und der Schmerz empfindet, in einen solchen größeren Zusammenhang eingeordnet. In der folgenden Analyse möchten wir andeutungsweise zeigen, welche Bedeutung dieser Zusammenhang für die Diskussion über den Schmerz Gottes haben könnte.

IV.

Bei jedem Versuch, das Problem des Schmerzes Gottes zu erörtern, sollte man sich des linguistischen Horizonts der Wirklichkeit bewußt sein. Wenn wir also über den Schmerz Gottes reden, müssen wir darauf achten, daß wir vor allem nicht unmittelbar von Gott selbst handeln, sondern daß wir es zunächst mit einer Frage unseres Redens von Gott zu tun haben. Da aller Sinn durch Sprache vermittelt ist, müssen wir zunächst fragen, was der Sinn unseres Redens von Gott ist, ehe wir dann auch fragen können, was der Sinn von Aussagen über den Schmerz Gottes sein könnte. Das metaphysische Problem kann erst dann angegangen werden, wenn vorher die erkenntniskritische und semantische Problematik geklärt ist. Dieser Ansatz sollte ausgehen von der Frage nach dem Sinn unseres Redens.

Eine traditionelle Position zur Bedeutung von Sprache ist die Bezugstheorie, die man auch die «Wort-Objekt-Theorie» nennen könnte. Diese Bezugstheorie, die ihre historische Erblinie in Platons «Kratylos» und in Augustins «Confessiones» hat, geht aus von der Annahme, daß ein Wort oder ein sprachlicher Ausdruck dann eine spezifische Bedeutung hat, wenn irgend etwas existiert, worauf sich dieser Begriff oder dieser Ausdruck bezieht. Aus diesem Grunde hat Gilbert Ryle diese Sicht als die «Fido-Fido-Bedeutungstheorie» etikettiert. Diese Theorie nimmt an, daß Worte eindeutigerweise als Namen dienen, ebenso wie das Wort «Fido» sich auf ein ganz besonderes Objekt, hier nämlich auf einen ganz bestimmten Hund mit Namen Fido bezieht.¹⁷

In seinen «Philosophischen Untersuchungen» hat Ludwig Wittgenstein die These aufgestellt, daß diese Bezugstheorie zwar ein Kommunikationssystem beschreibt, daß sie aber nicht alles abdeckt, was Sprache in sich schließt. Sie liefert keine adäquate oder ausreichende Erklärung des Phänomens Sprache und der Weise, wie Sinn durch Sprache vermittelt wird. Während die Bezugstheorie die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der

Beziehungen lenkt, welche von Wörtern zum Ausdruck gebracht werden, übersieht sie, daß Sprache auch bedeutungsvolle Ausdrucksmittel enthält, welche keine ihnen zugeordneten Gegenstände haben. Überdies stellt sie die Beziehungsfunktion der Sprache schief dar, wenn sie unterstellt, die Verbindung zwischen Sprache und Welt sei eine stückweise wirksame Entsprechung zwischen einem Ding (einem Wort) und einem anderen Ding (einem Gegenstand der Welt). Diese schiefe Vorstellung verleitet zur Bildung eines Begriffes von Sprache, wonach diese aus abstrakten Substantiven bestände. Diese Vorstellung beruht auf der Annahme, Sinngehalte könnten unabhängig von Sprache kategorial erfaßt werden, so als wäre die Welt eine Wirklichkeit, die ihre Existenz wiederum einzelnen Wirklichkeiten verdankt, welche unabhängig voneinander jeweils ihren eigenen Sinn haben.¹⁸

Das Gegenstück dieser Bezugstheorie ist die «Wort-Bild-Theorie» oder auch die «Ideentheorie». Auch sie beruht auf der Annahme, daß Sprache eine Beziehung darstelle, aber statt Wörter auf Gegenstände zu beziehen, setzt sie Wörter in Bezug zu geistigen Ideen oder auch zu Objekten der Erkenntnisphäre. Sprache würde demnach aus Symbolen bestehen, die sich auf intellektuelle Begriffe und geistige Vorstellungsbilder beziehen. Sprache wäre demnach der Versuch, anderen Anteil zu geben an den Begriffen und Ideen seines Geistes. Wörter werden hier als Vehikel – und zwar als inadäquate Vehikel – zur Mitteilung von Sinngehalten betrachtet. Sie symbolisieren nur die Gedanken oder Ideen, und nur in den Gedanken und Ideen haben daher Wörter ihre Bedeutung.

Die Unzulänglichkeit einer solchen Theorie wird deutlich, wenn wir bedenken, daß wir nicht nur nicht von allen Wörtern innere Bildvorstellungen haben (z.B. von «aber», «dennoch» usw.), sondern unsere Bilder auch nicht notwendigerweise und mit einer selbstverständlichen Evidenz intelligibel oder sinnerfüllt sind. Sie können vielmehr in der unterschiedlichsten Weise verwendet und interpretiert werden. Unsere Verstehensmöglichkeit und unsere tatsächliche Erkenntnis hinsichtlich der Bedeutung von Wörtern hat darin ihren Bestand, daß wir sie innerhalb eines intersubjektiven Zusammenhangs richtig anwenden.¹⁹

In seiner Kritik an diesen beiden Theorien argumentiert Wittgenstein dagegen, daß man jedes Wort als einen Namen betrachtet, so als wenn Pseudowirklichkeiten als Bezugsobjekte für abstrakte Nomina dienen könnten; weiter wendet er

sich dagegen, das Verstehen der Bedeutung eines Wortes als etwas zu betrachten, das einen geistigen Prozeß bedinge, welcher die Kontemplation dessen in sich schließe, was Locke eine Idee und was Schlick einen Gehalt genannt hat. Wenn Wittgenstein voraussetzt, daß Wörter ihre Bedeutung in erster Linie durch ihren Gebrauch und ihre konkrete Anwendung erhalten, so meint er damit natürlich nicht, daß Wörter ihre Bedeutung von ihrer Verwendung durch ein Individuum empfangen, so daß Bedeutung etwas Privates und Esoterisches wäre, sondern eher im gegenteiligen Sinne: Die Bedeutung eines Wortes hängt ab von seinem öffentlichen Kontext und von seinem sozialen Gebrauch.²⁰

Mit dieser sozialen Betonung des Charakters von Bedeutung und mit dieser Behauptung des linguistischen Charakters von Bedeutung hat Wittgenstein der angelsächsischen analytischen Tradition ein Verständnis von Bedeutung nahegebracht, das gemeinsame Elemente mit der hermeneutischen Betrachtungsweise im deutschsprachigen Bereich hat, wie sie sich unter dem Einfluß einer Hegelianischen Tradition entwickelt hat. Wenn diese beiden Traditionen auch unterschiedliche Tendenzen haben mögen (z.B. die naturalistische Tendenz in der analytischen Tradition, die restaurative Rehabilitierung der Autorität bei Gadamer und das emanzipatorische Interesse in der Frankfurter Schule), so stimmen sie doch überein in ihrer Bewertung des linguistischen und sozialen Charakters von Bedeutung.²¹

Dieses Verständnis der Beziehung zwischen Sprache und Bedeutung ist von größter Wichtigkeit für das Reden über Gott. Solches theologisches Denken und Reden ist nicht in erster Linie darum sinnvoll, weil es sich auf ein der Beobachtung zugängliches Objekt oder eine entsprechende Erfahrung oder auch auf die private «religiöse» Erfahrung eines Einzelnen bezieht.²² Dies zu behaupten hieße, daß man sich die positivistischen Voraussetzungen der Kritiker einer Gültigkeit von Sprache überhaupt zu eigen machte. Damit aber würde man seine theologische Argumentation verwundbar machen für den kritischen Einwand, sie sei ohne reale Bedeutung, da sie einer Verifizierung unzugänglich oder aber rein emotionaler Natur sei. Statt dessen möchten wir den Gedanken vertreten, daß unser Reden von Gott sinnvoll ist aufgrund seiner sozialen Funktion²³ und seines operativen Charakters, wobei letzterer allerdings nicht privatisiert werden dürfte, wie dies manchmal geschieht.

Ich möchte dafür eintreten, daß religiöse Sprache eine sinnvolle Funktion innerhalb der Gesellschaft erfüllt, weil sie ein bestimmtes Verständnis oder eine bestimmte Überzeugung von einer allgemeinen Ordnung des Daseins und des menschlichen Lebens auf eine Formel bringt. Sie tut dies, indem sie eine Deutung sowohl für die positiven wie die negativen Aspekte des Lebens, für die Freuden und für die Schmerzen des Lebens anbietet.²⁴ Religiöses Reden stellt folgerichtigerweise eine Unterscheidung des Sinnes von Freude und Schmerz und ein Engagement zu einer Weise des Lebens dar, welche im Zusammenhang steht mit dieser Unterscheidung und welche die Konsequenzen zieht aus der gewonnenen Überzeugung.

Die anomalen Erfahrungen mit Leiden und Übel stellen die entscheidendste Herausforderung dar für den religiösen Glauben und für das Reden von Gott, insbesondere, wenn dieser Gott als Schöpfer oder als Quellgrund der Wirklichkeit gesehen wird. Religiöse Sprache schließt notwendigerweise eine Stellungnahme zu diesen beiden Problemen ein. Das Problem des Leidens könnte beschrieben werden als die Frage nach dem Sinn des Leidens und wie es möglich sei, aus dem physischen Schmerz und der persönlichen Agonie etwas Tragbares und im Leiden zu Bewältigendes zu machen. Das Problem des Leidens wird leicht zu einem Problem des Übels und schließt dann die Frage nach der Vereinbarkeit der Irrationalität und Ungerechtigkeit des Leidens mit ethischen Kriterien und normativen Leitlinien für eine sinnvolle Ordnung und für menschliches Handeln in sich ein. Das religiöse Denken und Reden muß Stellung nehmen zur menschlichen Erfahrung, zur Ambivalenz des Leidens und zum Paradox des Übels.

Da das religiöse Denken im Blick auf dieses Problem im Alten und Neuen Testament einem Wandlungsprozeß unterworfen war, kann das Reden von Freude und Schmerz Gottes hier als Paradigma dienen. Ungeachtet der Aussagen von Kitamori wird Schmerz nie unmittelbar von Gott ausgesagt, wohl aber Freude. Deuterocesaja (56, 19) ist ein treffendes Beispiel dafür, wie Gott Freude zugeschrieben wird. «Ich selbst will über Jerusalem frohlocken und mich über mein Volk freuen; nicht soll man fürder darin Weinen und Weheklagen hören.» Hier wird ebenso wie in Psalm 96 und 97 Freude von Gott ausgesagt, und dies hat eine eschatologische Bedeutung. Leiden und Elend dieser Erde werden nicht einfach wegerklärt, es wird ihnen keine positive Deutung zuteil, sie wer-

den nicht als Bestandteil der eschatologischen Zukunft hingenommen. Selbst die früheren Drangsale werden vergessen sein (Jes 65, 16), und die Menschen werden Anteil haben an Gottes Freude. Dieselbe Orientierung auf eine eschatologische Zukunft ist sogar im Johannesevangelium anzutreffen, wo trotz dessen massiv realisierter Eschatologie gesagt wird, daß Trauer das Los der Gegenwart ist, während Freude als Gegenstand der Hoffnung auf die eschatologische Zukunft erscheint (Joh 16, 22).

Die besondere Bedeutung dieser paradigmatischen Feststellungen liegt darin, daß sie den Schmerz als konstitutiv für das entfremdete Los des Menschen in dieser Gegenwart anerkennen. Insofern Schmerz von Gott nicht ausgesagt wird, ist auch schon die Negativität des Schmerzes behauptet, insofern er nämlich nicht verewigt wird. Insofern nicht bloß Übel und Böses, sondern auch Schmerz und Leiden nicht von Gott ausgesagt werden, werden sie auch nicht als zum Begriff des Wesens des Urgrundes und Zieles der universalen Wirklichkeit gehörend einsichtig gemacht, sondern sie werden lediglich anerkannt als etwas, dessen wir in unserer gegenwärtigen Seinsverfassung eingedenk sein müssen. Kurz gesagt: Die Sinngebung für das Leiden – wenn nicht sogar auch für das Böse – erfolgt nicht durch eine Aussöhnung mit der Faktizität mittels begrifflicher Bewältigung, sondern nur durch eine qualitativ verschiedene Faktizität, die einzig und allein durch Praxis erreicht werden kann.

Daraus ist zu schließen, daß unser Reden von Freude und Schmerz Gottes paradigmatisch ist für unser Reden von Gott überhaupt, weil es die Reichweite anzeigt, in welcher dieses Reden sich in einem sozialen und operativen Sinne vollzieht. Unsere Ablehnung der von Kitamori entwickelten Theologie des Schmerzes und von Moltmanns innertrinitarischem Verständnis des Schmerzes Gottes will nicht bedeuten, daß wir nicht ihrem Plädoyer für einen biblischen und lebendig leidenschaftsfähigen Gott gegen jede Art von leidenschaftsloser und unbeweglicher Gottheit zustimmen. Wohl aber bedeutet sie, daß wir, insofern Reden von Gott eine Einstellung zu oder eine Überzeugung von Wirklichkeit und ein entsprechend engagiertes Verhalten bedeutet, uns weigern, eine rein begriffliche Lösung für das Problem von Leiden und Übel anzubieten. Vielmehr erkennen wir dieser Wirklichkeit lediglich zu, daß sie eine Dunkelheit, eine Ungereimtheit und ein Paradox der gegenwärtigen Situation des Menschen darstellt.

Aus dieser Sicht ist vielleicht Karl Rahners (von Moltmann stark kritisierte) Formulierung angemessener. Seine Hypothese, daß Gott, welcher in sich selbst nicht leiden könne, vielleicht in einem anderen leiden könne, ist eine Aussage über die radikale Faktizität des Leidens in seiner Fremdheit und Nichtidentität. Aus dieser Sicht ist auch das Plädoyer von Johannes B. Metz für eine mehr erzählende als eine argumentative Christologie hilfreich, weil es betont, daß Leiden nicht dialektisch vermittelt werden kann durch eine begriffliche und bloß logisch konstruierte Bewältigung, sondern einzig und allein durch erzählte Geschichte, die gekennzeichnet ist durch Erinnerung und Handlungsorientierung.²⁵

Bei dieser Auseinandersetzung über Gottes Freude und Schmerz kann man nicht umhin, sich auf die von Thomas von Aquin gebotene Analyse unseres Redens von Gott und unserer theologischen Aussagen über ihn zu beziehen. Theolo-

gisches Reden hat demnach sowohl behauptenden wie verneinenden Charakter. Während man jedoch methodisch genau erklären kann, in welchem Sinne ein Wort nicht von Gott ausgesagt werden kann, kann man nicht genau so erklären, in welchem Sinne ein Wort positiv auf Gott angewandt werden kann. Folglich implizieren theologische Aussagen nicht bloß eine «negative Theologie», sondern auch noch als bejahende Behauptungen müssen sie über sich hinausweisen und mehr zum Ausdruck bringen, wie Gott nicht ist, als wie er ist.²⁶ Diese Vorbehalte gegenüber unserem Reden von Gott sollten uns anleiten, weniger über das Leiden als ein innertrinitarisches Geschehen zu spekulieren, sondern uns auf die Beobachtung dessen zu konzentrieren, wie dieses unser Reden sich historisch vollzogen hat und wie es die kritische, überzeugungs- und handlungsorientierte Funktion erfüllen kann, die es haben kann und haben soll.

¹ K. Kitamori, *Theology of the Pain of God* (Richmond 1965). Deutsche Übersetzung: *Die Theologie des Schmerzes Gottes* (Göttingen 1972).

² *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München 1972).

³ *Heil im gekreuzigten Gott: Ev. Theol.* 31 (1971) 227 bis 243.

⁴ G. D. Kaufmann, *God: The Problem* (Cambridge Mass 1972).

⁵ L. Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language* (New York 1969).

⁶ R. S. Heimbeck, *Theology of Meaning. A Critique of Metatheological Scepticism* (Standford 1969).

⁷ *The Reality of God* (New York 1966).

⁸ *A Christian Natural Theology* (Philadelphia 1965).

⁹ *God's Grace and Man's Hopes* (New York 1965).

¹⁰ D. D. Williams, *Prozeß-Theologie: Eine neue Möglichkeit für die Kirche: Ev. Theol.* 30 (1970) 571–582.

¹¹ W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte* (Mainz 1965); J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte* (Diss. Bonn 1954).

¹² E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden* (Tübingen 1964).

¹³ J. Moltmann, *Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute: Ev. Theol.* 33 (1973) 351.

¹⁴ *AaO.* 115.

¹⁵ *Der gekreuzigte Gott. AaO.* 140ff. Vgl. 177–188, 233ff.

¹⁶ H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Freiburg 1970); H. Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale: Mysterium Salutis III, 2* (Einsiedeln 1969); H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie* (Münster 1969). – Von grundlegender Bedeutung für einige dieser Autoren sind Karl Rahners Aufsätze «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»» und «Zur Theologie der Menschwerdung» in «Schriften zur Theologie» IV (Einsiedeln 1960) 103–133 und 137–155.

¹⁷ *The Theory of Meaning: British Philosophy at the Mid-Century.* Hrsg. von C. A. Mace (London 1966).

¹⁸ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford 1958). – Es wäre aber nicht richtig, Wittgensteins Argumentation so darzustellen, als beinhaltet sie eine völlige Verneinung des Bezugscharakters des Wortes. Eine gute Zusammenstellung findet sich bei G. H. R. Parkinson, *The Theory*

of Meaning (London 1968); vgl. auch: J. J. Cohen, *The Diversity of Meaning* (London 1962) und S. J. Schmidt, *Bedeutung und Begriff* (Braunschweig 1969).

¹⁹ K. O. Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* (Dordrecht 1967).

²⁰ Zum Ursprung von Trugschlüssen (seien sie nun naturalistischer Art oder mögen sie auf der Theorie vom «Sprechakt» basieren in einem unangemessenen Verständnis von Bedeutung als etwas durch Gebrauch Bestimmtem vgl.: J. R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge 1969) 131–156.

²¹ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt 1970); K. Lorenz, *Elemente der Sprachkritik* (Frankfurt 1970).

²² Vgl. die kritischen Bemerkungen zu einer religiösen Erfahrung als etwas von Interpretation Unabhängigem von J. Dewey, *A Common Faith* (New Heaven 1943).

²³ Vgl. Shailer Mathews, *The Growth of the Idea of God* (New York 1931).

²⁴ C. Geertz, *Religion as a Cultural System: M. Banton* (Hrsg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion, III* (London 1965) 1–46.

²⁵ J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation: Stimmen der Zeit* 98 (1973) 171–185; *A Short Apology of Narrative: The Crisis of Religious Language*, Hrsg. von J. B. Metz und J. Jossua (New York 1973).

²⁶ V. Preller, *Divine Science and the Science of God. A Reformulation of Thomas Aquinas* (Princeton, New Jersey, 1967). Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANCIS FIORENZA

geboren 1941 in Brooklyn (New York), er promovierte in Theologie an der Universität Münster mit der Arbeit «Eschatology and Progress. The Theological Problematic of Ernst Bloch's Philosophy of History». Er ist Assistenz-Professor für systematische Theologie an der Universität Notre Dame. Er veröffentlichte eine Artikelreihe über Dialektische Theologie und Hoffnung in «Heythrop Journal» (1968–1969), schrieb die Einführung zur englischen Ausgabe Karl Rahners «Geist in Welt», gab 1970 eine Sonderausgabe von «Continuum» über Jürgen Habermas und die Kritische Theorie der Frankfurter Schule heraus und schrieb den Beitrag «Der Mensch als Einheit von Leib und Seele» für *Mysterium Salutis* 2 (Einsiedeln 1967).