

MICHAEL SCHNEIDER SJ · FRANKFURT AM MAIN

## OFFENBARUNG JENSEITS DES WORTES

*Eine trinitätstheologische Überlegung zum Schweigen Gottes*

Gegenüber anderen Religionen bzw. verschiedenen mystischen und mythischen Wahrnehmungen konkretisiert sich die monotheistische Revolution weder in rituellen Vollzügen oder Zeremonien noch in besonderen Erfahrungen, sondern im Propheten. Während sich die mystische Erfahrung in überzeitlichen Symbolen ausdrückt, ist der göttliche Anruf, der den Propheten trifft, datierbar im Hier und Jetzt, er setzt Geschichte. Wer an den Gott der Offenbarung glaubt, erfährt sich nicht einem Kreislauf des immer Gleichen unterworfen, er ist in eine Geschichte gestellt, die für Neues offen bleibt, weil Gott unentwegt in ihr handelt. Während der Mystiker gegenüber seinen Mitmenschen ein Erfahrener «erster Hand» ist, sind unter dem Anruf Gottes alle in der gleichen Lage, jeder wird in gleicher Weise aufgefordert bzw. gerufen.<sup>1</sup> Beantwortet wird Gottes Anruf konkret im Gebet. Wie aber vollzieht sich diese Antwort, und was sagt sie über das Spezifikum des christlichen Erfahrungsweges? Ein zentrales Moment ist die Begegnung mit dem *Schweigen Gottes*, wie im Folgenden dargelegt werden soll.

### *1. Der Erfahrungsweg im Glauben*

Es wäre ein Missverständnis, den christlichen Glauben einzig von der menschlichen Erfahrungswirklichkeit her zu definieren. Die Norm der christlichen Erfahrung ist einzig die *Erfahrung, die Christus macht*<sup>2</sup>, sie allein stellt die Grunderfahrung des Glaubens- und Gebetsweges dar. Christus ist das Objekt, aber auch das Subjekt christlicher Glaubenserfahrung. Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, dass er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte fasst, so unterscheidet sich davon Christus dadurch, dass er gewissermaßen nichts zu sagen hat; er selbst *ist*, was er zu sagen hat: «Wer mich sieht, sieht den Vater»

*MICHAEL SCHNEIDER SJ, geb. 1949, Dr. theol., Studium in Münster, Rom, Wien und Freiburg. Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft sowie Leiter des Instituts für Dogmen- und Liturgiegeschichte und des Seminars Byzantinistik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a.M.*

(Joh 14,9). Jesus Christus ist *die* Erfahrung des Vaters. Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zum Objekt und zum Subjekt haben. Der Christ will selbst nichts erfahren, er sucht vielmehr Anteil zu erhalten an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist.

Die Teilnahme an der Erfahrung Christi gibt Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg der Nachfolge wird der Glaubende selbst diese Erfahrung!<sup>3</sup> Von hier aus erklärt es sich, dass der Christ auf seine eigene Erfahrung keinen besonderen Wert legt, er braucht selbst nichts zu erfahren, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle innerweltlichen Grenzen übersteigt. Gegenüber allen Erfahrungen, die sich ihm anbieten, ist unvergleichlich mehr das, was ihm geschenkt ist, nämlich dem nachzufolgen und immer ähnlicher zu werden, der die Erfahrung des Vaters ist. Paulus schreibt im Galaterbrief: «Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,19f.). In der Erfahrung Gottes ist der Glaubende sich selbst enteignet. Diese Expropriierung bleibt wesenseigentümlich für den Weg der christlichen Erfahrung.

Das Urbild der Erfahrung im Glauben ist die Trinität: «Der Sohn ist die Erfahrung des Vaters. Und zwar in dem doppelten Sinn, dass der Sohn derjenige ist, dessen Erfahrung der Vater macht, und auch derjenige, der die Erfahrung des Vaters macht. Die Einheit dieser beiden Sinne, des objektiven und des subjektiven, ist der Heilige Geist. Durch den Sohn erkennt sich der Vater, deshalb gibt er sich dem Sohn auch zum Erkennen hin. Der Vater gibt uns also keinen Ersatz seiner Gegenwart; er fordert vielmehr von uns, ihn in seinem Sohn so zu erkennen, wie er sich selbst erkennt. Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen lässt.»<sup>4</sup> Dieses doppelte «Erkennen im Sohn» macht einen Wesenszug des Lebens im Glauben und speziell der Liturgie aus.

Die christologische und trinitarische Grundlegung des christlichen Erfahrungsweges im Glauben findet ihren sichtbaren Ausdruck in der *Taufe*, die der Beginn des christlichen Erfahrungsweges ist. Die Rückbezogenheit auf die Taufe bestimmt sogar den «mystischen» Erfahrungsweg, auch er ist in seinem Wesen von der Trinitäts- und Tauftheologie bestimmt. Obwohl sich zahlreiche Gleichheiten mit anderen Formen der Mystik aufzählen lassen, unterscheidet sich die christliche Mystik von jeder anderen dadurch, dass sie eine *Christuserfahrung* ist. Der hier deutlich werdende Vorrang des Gehaltes vor der Gestalt, der für das Christentum eigentümlich ist, lässt verständlich werden, warum «Mystik» kein genuin christlicher Begriff ist. «Christlich» erweist sich der Weg der Mystik, wo er sich auf das «mysterion», nämlich das Heilsereignis in Jesus Christus bezieht. Das Gnadengeschenk, das jedem

Getauften im objektiven Mysterium verheißen ist, bleibt für ihn subjektiv einholbar. Jeder Getaufte ist zum Mystiker berufen. Die Tatsache jedoch, dass jeder Christ ein Mystiker werden kann, besagt nicht, dass christliche Mystik auf eine rein natürliche Ebene zurückführbar wäre, geht sie doch über jede Erfahrung natürlicher Mystik hinaus; die mystischen Elemente der christlichen Erfahrung müssen in ihrem inkarnatorischen Kontext gesehen und gedeutet werden.

Jede Erfahrung im Glauben ist *Gabe* und kann als solche nicht «gemacht» werden, sondern wird von Gott geschenkt. Die Glaubenserfahrung wird gleichsam «passiv» empfangen. Von einer Aktivität des Menschen kann nur insofern gesprochen werden, als er gemäß der Wirklichkeit zu leben hat, die seine Existenz ausmacht. Die Gabe, die der Mensch im Glauben empfängt, bleibt ihm nicht äußerlich, sieht er sich doch in das göttliche Drama der Heilsgeschichte mit hineingenommen. Dieser Mitvollzug übersteigt alles Menschenmögliche, er führt nämlich in «die jede Erkenntnis überragende Liebe Christi, um erfüllt zu werden in die ganze Fülle Gottes hinein» (Eph 3,19).

Aus der Erkenntnis, dass Gott und seine Liebe immer größer sind als alles, was wir von ihm erfahren können, ergibt sich die Dringlichkeit der je neuen «Destruktion des Gottesbildes» (K. Rahner): «Man erweist dem Menschen einen großen Dienst, und zwar den größten von allen, wenn man vor seinen Augen alle abergläubischen Vorstellungen nacheinander zum Erlöschen bringt, um schließlich in ihm das reine Gefühl der religiösen Erwartung zu erzielen [...]. Nichts dient mehr der Wahrheit und nichts ist notwendiger als zuzusehen, wie selbstgefällig oder eher naiv der Metaphysiker von seinen Konstruktionen eingenommen, der Künstler in sein Werk, der Fromme in sein sittliches Ideal verliebt ist oder der Apostel der Tat um der Tat willen sich wie ein Wilder mit seinen Götzen verhält: überall derselbe Anspruch und dieselbe Anmaßung; alle machen sich gleicherweise vor, ihren Gott zu machen ohne Gott. Dieses Nichts menschlicher Anstrengung bloßzulegen, ist das Werk einer frommen Gottlosigkeit.»<sup>5</sup> Nur jene Erfahrung darf als authentisch und als dem Glauben angemessen bezeichnet werden, die dieser je neuen Destruktion des Gottesbildes nicht ausweicht, denn nur diese führt in die Begegnung mit dem wahren Gott.

## 2. Zwischen Offenbarung und Schweigen

Es stellt sich nun die Frage, wie der endliche Mensch überhaupt von der Fülle des unendlichen Gottes erfüllt werden kann. Das Lateran-Konzil von 1215 greift diese Frage auf und lehrt: «Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.» Um diese Antwort in ihrer Aussagekraft recht zu verstehen, muss sie bedacht werden auf dem Hintergrund der

Frage, wie in der geschichtlichen Person Jesu überhaupt Gottes Unbegreiflichkeit begreiflich werden kann: «Niemand wird es den Menschen gelingen, eine endgültige, unbeweglich bleibende Antwort zu geben: Das genau meint das Lateran-Konzil mit je größerer Unähnlichkeit über alle Ähnlichkeit hinaus; aber dies nicht deshalb, weil Gott unerreichbar bleibt, sondern weil wir ihn in seinem Sohn Jesus Christus erkennen und verstehen können [...]. In ihm (Christus) ist Gottes «Unähnlichkeit» uns so «ähnlich» geworden, dass wir ihn, d.i. Gott, mit Händen greifen können.»<sup>6</sup> Der Mensch erfährt Gottes Ähnlichkeit, wenn er eintritt in Gottes Unähnlichkeit, nämlich in die Menschwerdung des Gottessohnes und seinen Gehorsam bis zum Kreuz; ihm wird der Glaubende dadurch immer ähnlicher, dass er in seine Entäußerung eintritt und sie mitvollzieht, indem er in den Dienst am Nächsten eintritt. Der Dienst am Bruder und an der Schwester verliert sich nicht auf der Horizontalen, bleibt er doch rückgebunden an den, der allen Menschen gleich geworden ist. Der auferstandene Herr und Bruder aller lässt den Bruderdienst zu einem authentischen «Gottesdienst» werden.

Während das Christentum die Erfahrung der «Unsagbarkeit» Gottes mit anderen Religionen gemeinsam hat, kennt es neben der verneinenden, der apophatischen Sprechweise auch die «positiv-symbolische, rhetorisch-allegorische» Rede von Gott. Die «Verleiblichung» in die Form der Sprache bedeutet nicht, dass der Glaubende des Sagbaren und Gesagten habhaft werden will. Dies lässt sich erkennen an dem, was der «Leib» für den Menschen bedeutet: Während die Körperlichkeit eines Menschen dem Zugriff des anderen ausgeliefert ist, bleibt der Leib unverfügbar, er ist nie nur Sache, nie nur Gegenstand, sondern letzter Ausdruck des persönlichen Daseins eines Menschen in der Welt, er zeigt, wie einer «leibt und lebt». Es gibt eine Sprache, die einer zu «sprechen» versteht, ohne sich des Ausgesprochenen zu bemächtigen, und die es ihm ermöglicht, im Wort zu «leben», statt Wörter zu gebrauchen. Trotz aller Ohnmacht der Sprache, die sich in der Verwendung von Paradox, Negation usw. zeigt, kennt die Glaubenssprache beides, nämlich «das sprachliche Unvermögen *und* die Sprachkraft, die Sprachfeindschaft *und* die Sprachfreude, das Schweigen *und* die Überfülle machtvoller Beredtsamkeit»<sup>7</sup>. Beides, die Scheu wie auch die Notwendigkeit, über das Erfahrene zu berichten, erklärt sich aus der Erfahrung selbst: Wer Gott erfährt, weiß, dass er seine Erfahrung nicht in Worte fassen kann, und doch kann er das Erfahrene nicht für sich behalten.

Gott wird sowohl als der Nahe wie auch als der Ferne erfahren, und beides, Gottes «Nähe» und Gottes «Ferne», gibt dem Leben im Glauben seine «Gestalt». Selbst die höchste Theophanie, nämlich Gottes vollkommene Offenbarung in der Welt durch die Inkarnation des Wortes, ist apophatisch. Pseudo-Dionysios gibt hier zu bedenken: «Bei der Menschwerdung Christi trat der Überwesentliche aus der Verborgenheit in die Offenbarkeit unserer

Welt. Doch bleibt Er verborgen, auch nachdem Er sich offenbart hat, und damit ich die Sache auf eine der göttlichen Wahrheit entsprechendere Weise ausspreche: selbst *in* der Offenbarung.»<sup>8</sup> Des weiteren heißt es: «Was immer über die heilige Menschheit Jesu Christi bejahend ausgesagt werden kann, hat den Sinn einer höchsten und äußersten Verneinung.»<sup>9</sup>

Gottes Offenbarung wie auch sein Schweigen bestimmen die Art und Weise, wie der christliche Glaube überliefert und in seinen Grundaussagen weitergegeben wird. Basilius bezeichnet die ungeschriebene Tradition als «Dogma», die geschriebene hingegen, welche er als «Kerygma» definiert, ist in der Heiligen Schrift und in den Werken der Kirchenväter überliefert. Dem «Dogma» kommt es zu, das Kerygma auszulegen und zu vertiefen, nicht mit Worten und Begriffen, sondern im Vollzug der Sakramente wie auch im Leben der Kirche und im Alltag des Christen. Das Kerygma wird verkündet, das Dogma hingegen bleibt «verschwiegen», wie Basilius sagt, denn nur im Schweigen lässt sich die Würde der Geheimnisse bewahren und vor aller Gewohnheit und Gewöhnlichkeit schützen. Beide, Kerygma und Dogma, bilden die apostolische Tradition. Das dem Osten eigene Verständnis der Theologie zeigt sich in seinem Verständnis von «Dogmatik» und dogmatischen Formulierungen. Für die frühe Kirche sind die «Horoi», wie Christos Yannaras darlegt, «keine theoretischen «Prinzipien», sondern die Grenzen (horoi, termini) der Erfahrung der Kirche, welche die gelebte Wahrheit von der Verfälschung durch Häresie trennen»<sup>10</sup>. Hier zeigt sich ein Grundzug des christlichen Glaubens: Im Leben des Glaubens braucht es eine andere Sprache als nur die der Begriffe und Sachmitteilungen. Selbst die Schönheit des Bildes und der Kirchenmusik sind von dogmatischem Rang, denn sie drücken nicht nur die zentralen Glaubensinhalte aus, sie geben – durch ihre beredte wie verschwiegene Kunde – auch Anteil an der Erfahrung der Wahrheit.

### 3. Das Schweigen Gottes

Nachdem Gott in seinem Wort, das Fleisch geworden ist, zu uns gesprochen hat, gibt es immer wieder Menschen, die dennoch im Glauben die Erfahrung der Dunkelheit Gottes und seines Schweigens durchmachen. Gerade in der Glaubensgeschichte der Neuzeit mussten viele Christen – sogar am Ende ihres Aufstiegsweges zu Gott – die bleibende und nicht mehr sich aufhebende Ferne Gottes durchleiden.<sup>11</sup> Maria von der Menschwerdung, die Kleine Thérèse, Simone Weil, Marie Noël, Reinhold Schneider u.a.m.: Für sie alle verlief der mystische Erfahrungsweg von der Erhebung zur Erniedrigung und vom Aufstieg zum Abstieg – in die Erfahrung der Dunkelheit und des Schweigens Gottes. Er scheint sich für immer im Dunkel der Zeit verborgen zu haben: «... des Vaters Antlitz hat sich ganz verdunkelt; es

ist die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des Keltertreters; ich kann eigentlich nicht ‹Vater› sagen.»<sup>12</sup> Himmel und Erde künden nicht mehr Gottes Ruhm, sie zeugen nicht mehr vom Werk seiner Hände.<sup>13</sup> Der Glaubende erfährt in der ‹noche oscura› des Kreuzes ‹Gottes Mummerei› (Martin Luther); der, den man liebt, ist abwesend. Der Mensch sucht nicht mehr eine Tröstung für seinen Schmerz, sondern im Leiden an Gottes Ferne fasst er den Entschluss, in der Wüste, in der ‹Hölle› zu bleiben – um Gottes willen: ‹Wir sind die Generation, die keines Trostes bedarf. Wir stellen uns der Zeit ohne Trost›<sup>14</sup>, resümiert Reinhold Schneider, denn: ‹Es ist viel besser zu sterben mit einer brennenden Frage auf dem Herzen als mit einem nicht mehr ganz ehrlichen Glauben; besser in der Agonie als in der Narkose.›<sup>15</sup> Die Not des Glaubens und Betens wird zu einer Not im Schweigen, da die Erfahrung der Dunkelheit und der Ferne Gottes alles einhüllt. Hier handelt es sich um eine *dem Glauben gemäße* Erfahrung, um etwas, was nicht einem unvorhergesehenen ‹Betriebsunfall› gleichkommt, sondern in die Begegnung mit Gott hineingehört. Schweigen ist nämlich nicht etwas, was der Mensch macht und herstellen kann, kein Mittel, um eine Gotteserfahrung oder -begegnung zu erzeugen. Vielmehr ist es eine Reaktion auf die Erfahrung Gottes selbst – nämlich seiner Größe, Herrlichkeit und Heiligkeit (vgl. Apk 8,1). Gott selbst ruft das tiefe Schweigen im Menschen hervor. Dieser kann sich üben, nämlich in Geistlicher Lesung, Gebet und Meditation; aber das Wesentliche wirkt Gott selbst in ihm: Das Schweigen, das Gott selbst ist, überkommt den Menschen, manchmal brennt es ihn aus, entleert ihn, schmerzt, und zwar so sehr, dass der Mensch es nicht schon gleich als ein von Gottes Gegenwart erfülltes Schweigen erfährt.

#### 4. Not und Segen göttlichen Schweigens

Paulus bezeugt zunehmend bedrängender, wie er in seinem Leben und Dienen die eschatologische Scheidung von altem und neuem Äon existentiell durchzuhalten hat: ‹Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so erneuert sich doch unser innerer Mensch von Tag zu Tag› (2 Kor 4,16). Der ‹innere Mensch› (homo interior) steht bei Paulus nicht in einem Dualismus zu dem äußeren, wie es die Platoniker sehen, sondern in einer eschatologischen Spannung. Der Apostel weiß sich mit seiner ganzen Existenz geborgen (vgl. Kol 3,2) in der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, dessen Wiederkunft er erwartet. Wer das ‹neue Leben› empfangen hat und ‹mit Christus› lebt, ist bereit, mit ihm zu sterben, um mit ihm aufzuerstehen (vgl. Röm 6,4). Es ist ein ‹Sterben› nicht bloß bestimmter Gewohnheiten und Kleinigkeiten, sondern des ganzen Menschen mit allem, was in ihm Wurzel geschlagen hat, von Besitz, Plänen und Hoffnungen bis hin zum eigenen Denken und Wollen. Dabei können den Menschen alle

Schrecken und Ängste überkommen, wie sie einen Sterbenden befallen: «Das in der Lebensgeschichte gewordene Ich geht zugrunde – und mit ihm der bisherige Horizont, die Art, die Welt wahrzunehmen, zu denken, zu urteilen und zu fühlen. Mit Leidenschaft verfochtene Ziele und Ideale werden belanglos, eingeschliffene Verhaltensweisen verlieren ihren zwingenden Charakter, aber auch die Verwundungen und Leiden am bisherigen Leben.»<sup>16</sup> Fortan kann es sein, dass der Mensch das Leben nur noch erleidet; es scheint ihn restlos auszuräumen und ihn allem Gewohnten und Bekannten zu entreißen. Selbst die Wirklichkeit Gottes wird vom Menschen nur noch erlitten, scheinbar ohne Sinn und Ziel. Zurück bleibt das Schweigen des Leidens, das sich weder asketisch noch theologisch in eine Rede oder gar Antwort aufheben lässt.

Das Schweigen ist mehr als eine geistliche Übung, in ihm drückt sich eine Grundhaltung des Glaubens aus. Denn keiner gelangt durch eigenes Mühen zu Gott. Hierzu schreibt Simone Weil, mit einem deutlichen Unterton: «Es gibt Menschen, die ihre Seele zu erheben versuchen, wie etwa ein Mensch unablässig mit geschlossenen Füßen springen könnte in der Hoffnung, weil er alle Tage ein wenig höher springt, werde er eines Tages nicht mehr auf die Füße zurückfallen, sondern bis in den Himmel aufsteigen. Während er damit beschäftigt ist, findet er keine Gelegenheit, den Himmel zu betrachten. Wir können auch nicht einen einzigen Schritt gegen den Himmel hinauf tun. Die senkrechte Richtung ist uns versagt. Aber wenn wir lange Zeit den Himmel betrachten, steigt Gott hernieder und hebt uns empor. [...] Im Evangelium ist an keiner Stelle von einer Suche die Rede, die der Mensch unternimmt. [...] Die Rolle der künftigen Braut besteht darin, zu warten. [...] Die Anstrengung, durch welche die Seele sich rettet, gleicht der Anstrengung des Schauens, des Lauschens, der Anstrengung, mit welcher eine Braut ihr Jawort ausspricht. Es ist ein Akt der Aufmerksamkeit und der Zustimmung.»<sup>17</sup>

Was dem Menschen in solchem (Er-)Leiden am meisten zu schaffen macht, ist das Schweigen selbst, weil er es als ein Schweigen Gottes erfährt. Diese Erfahrung macht das eigentliche und tiefste Leid des Menschen aus. Hier hilft keine Theorie weiter – der Mensch ist nun mehr als seine Gedanken und sein Reden –, er ist nur noch Sehnsucht nach einer neuen Begegnung mit dem lebendigen Gott. Karl Rahner schreibt hierzu kurz vor seinem Tod: «Wenn die Engel des Todes all den nichtigen Müll, den wir unsere Geschichte nennen, aus den Räumen unseres Geistes hinausgeschafft haben (obwohl natürlich die wahre Essenz der getanen Freiheit bleiben wird), wenn alle Sterne unserer Ideale, mit denen wir selber aus eigener Anmaßung den Himmel unserer Existenz drapiert hatten, verglüht und erloschen sind, wenn der Tod eine ungeheuerlich schweigende Leere errichtet hat, und wir diese glaubend und hoffend als unser wahres Wesen

schweigend angenommen haben, wenn dann unser bisheriges, noch so langes Leben nur als eine einzige kurze Explosion unserer Freiheit erscheint, die uns wie in Zeitlupe ausgedehnt vorkam, eine Explosion, in der sich Frage in Antwort, Möglichkeit in Wirklichkeit, Zeit in Ewigkeit, angebotene in getane Freiheit umsetzte, und wenn sich dann in einem ungeheuren Schrecken eines unsagbaren Jubels zeigt, dass diese ungeheure schweigende Leere, die wir als Tod empfinden, in Wahrheit erfüllt ist von dem Urgeheimnis, das wir Gott nennen, von seinem reinen Licht und seiner alles nehmenden und alles schenkenden Liebe, und wenn uns dann auch noch aus diesem weiselosen Geheimnis doch das Antlitz Jesu, des Gebenedeiten, erscheint und uns anblickt, und diese Konkretheit die göttliche Überbietung all unserer wahren Annahme der Unbegreiflichkeit des weiselosen Gottes ist, dann, dann so ungefähr möchte ich nicht eigentlich beschreiben, was kommt, aber doch stammelnd andeuten, wie einer vorläufig das Kommende erwarten kann, indem er den Untergang des Todes selber schon als Aufgang dessen erfährt, was kommt.»<sup>18</sup> Die Erfahrung des Sterbens wird zum Geschenk neuen Lebens, da im Schweigen unerwartet offenbar wird, dass Gott immer schon im Menschen wohnt, weil er sich unverbrüchlich mit ihm in der Taufe geeint hat. Der Mensch entdeckt, dass er «in Gott» ist und «Gott in ihm» (vgl. Gal 2,19f.). Fortan wandelt sich das Schweigen des Menschen in ein göttliches Symbol, und zwar in der Vorausschau auf das Eschaton, ja, das treue Verbleiben in der Erfahrung des Schweigens wird selbst zu einem Symbol der kommenden Welt: «Man darf das Leben nicht als einen ununterbrochenen Strom von Worten ansehen, der endlich durch den Tod zum Verstummen gebracht wird. Sein Rhythmus entwickelt sich im Schweigen, steigt in Augenblicken notwendiger Aussage an die Oberfläche empor, kehrt zu tieferem Schweigen zurück, gipfelt in einer letzten Aussage und erhebt sich dann still in das Schweigen des Himmels, das von unaufhörlichem Lobpreis tönt. Wer nicht weiß, dass es nach diesem Leben ein anderes gibt oder es nicht vermag, sein zeitliches Dasein auf die ewige Ruhe in Gott einzustellen, der widersetzt sich dem fruchtbaren Schweigen seines eigenen Wesens durch ständiges Geräusch.»<sup>19</sup>

##### 5. Innertrinitarische Gründe

Auch auf dem Weg des Schweigens gilt der Vorrang des Logos vor allem Ethos. Dies wird im Leben Jesu selbst überdeutlich: Der Menschensohn ist von Ewigkeit her Sohn, also Empfang vom Vater her; sein Selbstsein ist «von oben sein», also bis in seine Wurzeln hinein Gebet. Ohne den Willen des Vaters vorwegzunehmen, kann er schweigend warten, bis seine «Stunde» kommt. Diese Stunde kennt nur der Vater, nicht aber der Sohn; sie ist ihm nicht das längst schon Bekannte und Vertraute, er erhält sie vielmehr vom

Vater als etwas Neues, vom Willen des Vaters herkommend. Auch innertrinitarisch gibt es also ein Schweigen, denn in den göttlichen Relationen bleibt alles ein Empfangen und ist Herkunft vom Vater.

Der verborgene Gott hat sich in seinem Wort geoffenbart und ist erschienen, auf dass der Mensch ihn fühlen, sehen, hören und erkennen kann. Doch selbst in seinem «Erscheinen» entzieht sich Gott, denn er selbst ist mehr als alles, was Menschen in seinem Sohn von ihm zu erkennen meinen: Das zur Epiphanie Gottes gehörende Schweigen gewährt nicht nur seine Gegenwart, es wird zum Raum seiner entzogenen Anwesenheit. Das Schweigen in der Offenbarung birgt und entbirgt diese Erfahrung der Abwesenheit Gottes. Erfahrungen von Dunkelheit und Abwesenheit im Glauben sind demnach nicht psychologisch, sondern *offenbarungstheologisch* zu verstehen. Die Offenbarung bricht nicht das Schweigen, sie geht als und im Schweigen weiter.<sup>20</sup> Erst am Ende der Zeiten wird die letzte Parusie anbrechen, nämlich die des Redens Gottes.

Justin spricht von zwei Parusien, nämlich der des inkarnatorischen Schweigens und der des eschatologischen Redens. Das erste Kommen offenbart den leidenden und sterbenden Gottesknecht (vgl. Jes 53,7; Phil 2,7), der im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters die Passion schweigend an sich geschehen lässt. Mit seiner Inkarnation ist das göttliche Schweigen nicht gebrochen, es steigert sich vielmehr bis zur Passion und endet im Schweigen des Vaters zur Stunde der Kreuzigung. Das göttliche Wort schweigt, wie der Vater schweigt. So steht die erste Parusie unter dem Zeichen des Schweigens, bis in das Reich des Todes, in das der Menschensohn hinabsteigt: «Je mehr Gott sich dem Menschen öffnet, desto tiefer geht er in das Schweigen ein. Folgt man Origenes, dann steht erst am Kreuz mit dem dem Schweigen entrunnenen und dann verstummenden Todesschrei Jesu das unaussprechliche Innere Gottes offen. Dass es sich also um ein nicht verschweigendes, sondern offenbarendes Schweigen handelt, findet seinen biblischen Anhaltspunkt im Christusbekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz. In der äußersten Verdichtung des Schweigens kommt somit die Offenbarung an ihr eigentliches Ziel. Ein solches Verständnis von Offenbarung als Selbsteröffnung Gottes kann aber nicht mehr am Modell des Sprechens und Gesprächs erschlossen werden, sie geschieht wesentlich nicht durch Worte, sondern in schweigender Selbstentäußerung.»<sup>21</sup>

Aus dem Schweigen des Kreuzes ergeht jedoch das «Wort vom Kreuz», das neues Leben aus der Auferstehung Gottes verkündet in der Kraft des Heiligen Geistes, der selbst «jenseits des Wortes»<sup>22</sup> wirkt: «Weil Gott dem Beter kein Wort zur Antwort gibt, sondern seinen Geist (Lk 11,13), ergeht seine Erhörung schweigend. Das Schweigen ist nicht einfach eine andere, eben göttliche Weise des Sprechens, es ist gar nicht Wort, vielmehr Geist, in dem Gott nun gegenwärtig ist. [...] Das Urparadigma dieses Gebets ist

Jesu Kreuzesgebet. Im Schweigen des Vaters, das dem verstummenden Aufschrei Jesu am Kreuz folgt, wird der Geist frei, der sowohl der Geist Jesu wie der Geist des Vaters ist und ein wechselseitiges Sich-Geben und Für-einander-Dasein bedeutet. Der Geist ist der Geist des Gebets, weil er selbst das schweigende Gebet zwischen Jesus und seinem Vater ist. Jesus ruft nicht mehr verbal nach Gott, sondern übergibt sich dem Vater; und Gott erhört nicht verbal, sondern gibt im Schweigen sich selbst als pneumatische, lebendige und lebendigmachende Gegenwart.»<sup>23</sup> Es gibt eine Offenbarung Gottes, die der Mensch – jenseits des Wortes – schweigend ertragen und erleiden muss. Dieses verschwiegene Reden Gottes ist endgültig offenbar geworden im «Wort vom Kreuz», das dem Menschen einen Blick in die «Tiefen Gottes» (1 Kor 2,10) und die unauslotbare «Breite und Länge, Höhe und Tiefe» (Eph 3,18) seiner Liebe gibt.

Gottes Kenose im Schweigen des Menschensohnes vollendet sich am Kreuz im Schweigen grundloser Liebe. Was Liebe ist, kann nur Gott selbst sagen, und er sagt es wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, aber angesichts seiner Scherer «seinen Mund nicht öffnet» (Jes 53,7): «Es gibt eigentlich kein Wort, das diese Liebe beschreiben könnte, weil sie nichts neben anderem ist, von dem man sie umgrenzen könnte von außen, weil sie die einigende und ursprüngliche Essenz aller Wirklichkeit ist und sie darum nichts außer sich hat als die Leere des Nichts.»<sup>24</sup> Die Liebe, nicht das Wort, macht das Wesen aller Wirklichkeit aus, sie selbst jedoch ist «jenseits des Wortes». Gottes Selbstentäußerung aus Liebe lässt sich nicht nochmals in Worte fassen, wohl setzt sie mitliebende und mitleidende Liebe («*sympathia*») frei, und das genügt. So führt Gottes Schweigen – ebenfalls «jenseits des Wortes» – in die Praxis tätiger Gottes- und Nächstenliebe.

#### 6. *Pneumatische Überbietung*

Weiterhin gibt es eine pneumatologische Dimension in der Erfahrung göttlichen Schweigens. Der Heilige Geist schenkt kein neues Wort, er ist vielmehr jener, den Jesus in seinem Reden und Handeln meint und den er bei seiner Passion am Kreuz allen Menschen mitteilt, «übergibt» (vgl. Joh 19,30). Er ist keine neue Mitteilung Gottes, sondern die Vollendung all seiner Kundgaben: Der Heilige Geist ist die Offenbarung Gottes schlechthin, doch sie ergeht aus dem tiefsten Schweigen Gottes, nämlich aus dem Abgrund des Todes des eingeborenen Menschensohnes.

Jesus brauchte keine Bücher zu schreiben, denn der Heilige Geist wird die Menschen in allem unterweisen und sie an alles erinnern. Gegenüber dem «Buchstaben» des Alten Testaments steht kein neues Buch, einzig der Geist macht lebendig, was Jesus gelebt und gelehrt hat (vgl. 2 Kor 3,6). Was der Buchstabe nicht vermag, nämlich das Herz des Menschen aufzuschließen,

das schenkt und wirkt der Heilige Geist im Herzen des Menschen. Der Heilige Geist spricht nicht Worte, aber er bewirkt, dass Christus selbst ins Herz des Menschen tritt und sein Wort – inkarnatorisch – verleibt sich im Glaubenden. So überschreitet Gottes Offenbarung sogar die Heilige Schrift: Diese trägt «keinerlei Willen zur Selbständigkeit, zur Abschließung in die Buchstabenexegese hinein in sich, sondern kann nur bestehen innerhalb der Geistwirklichkeit Jesu Christi»<sup>25</sup>. In der Heiligen Schrift gibt es einen Raum des Schweigens, in den der Mensch nur durch Schweigen eingeführt wird, damit sein Herz lebendig wird in der lebendigen Begegnung mit dem Auf-erstandenen. Was Heilige Schrift, Tradition und Dogma letztlich «überflüssig macht», ist diese «unmittelbare Nähe des göttlichen Meisters im Menschen selbst»<sup>26</sup>. Hier erfährt der einzelne, was ihm weder Schrift noch Tradition sagen können, weil Gott selbst es ihm sagt: «Der aktuelle «Fundort» der im Geist gegenwärtigen Christusoffenbarung ist also nicht eine Schrift, er findet sich vielmehr «in den Herzen der Glaubenden». Der Offenbarung gewiss wird der Glaubende darum nicht auf dem Weg des Lebens und Belehrtwerdens, sondern der «Inspiration» und «Inkarnation», und zwar durch Kontemplation und Aktion.»<sup>27</sup> In diesem Sinn hat Gottes Offenbarung noch eine Geschichte mit dem Menschen, und er selbst ist der Ort ihrer Anwesenheit. Solche Offenbarung ergeht nicht mehr in der Form des «Sagens», sondern des «Ergießens» in die Herzen der Gläubigen (vgl. Röm 5,5): «Je tiefer Gott sich selber enthüllt, desto tiefer hüllt er sich in den Menschen ein.»<sup>28</sup> Verharrt der Mensch im Schweigen seines Herzens, ist er doch nicht mit sich allein oder gar in der Leere, sondern bei Gott.

### 7. Geistliche Bezeugung

Die innertrinitarischen, christologischen und pneumatologischen Dimensionen des Schweigens lassen die *geistliche* Bedeutung der Theologie des Schweigens erkennen. Nicht selten wird das Gebet als ein «Sprechen mit Gott» ausgegeben, während das im Gebet erfahrene Schweigen nur als das Schweigen Gottes thematisiert wird. Wird die Dimension des Schweigens nicht in die Definition des Gebetes mit aufgenommen, hat das schwerwiegende Folgen. Wenn das Beten als ein «Gespräch mit Gott» ausgegeben wird, führt dies zu einem verkürzten Gebetsverständnis, das wiederum ein reduziertes Verständnis der Offenbarung nach sich zieht, weil es nun so scheinen mag, dass der Mensch redet, Gott aber schweigt. Ganz anders die Aussage des Matthäusevangeliums, der Beter solle nicht viele Worte machen (Mt 6,7), auf dass Gott im Schweigen zu Wort kommen kann. Gott und Mensch stehen nicht auf derselben Stufe, vielmehr muss der Mensch im Gebet zu Gott erhoben werden, denn dieser will sich ihm eröffnen und sich ihm offenbaren: «Der sogenannte Stand der Gnade bedeutet auf der Ebene

des Herzens tatsächlich Zustand des Gebets. Dort, im Innersten unserer selbst sind wir seither in beständiger Föhlung mit Gott. Der Heilige Geist hat uns dort ergriffen und völlig von uns Besitz genommen: er ist Atem von unserem Atem, Geist von unserem Geist. Er nimmt unser Herz sozusagen ins Schlepptau und kehrt es zu Gott. [...] Diesen Gebetszustand tragen wir allezeit in uns.»<sup>29</sup>

Im Gebet wird Gottes Gegenwart als Antwort im Schweigen erfahren: «Das Gebet ist der einmalige Fall eines ‹Gesprächs› – weshalb hier alle menschlichen Analogien wegfallen –, in dem das ‹Gegenüber› raum-zeitlich nicht fixierbar, sinnhaft nicht erfahrbar ist und dennoch als gegenwärtig und wirklich angesprochen wird.»<sup>30</sup> Im ‹Gespräch› des Schweigens offenbart sich Gott dem Menschen immer neu. Denn die Offenbarung ist mit dem Tod und der Himmelfahrt des Auferstandenen nicht abgeschlossen, sie wird im Heiligen Geist universalisiert und aktualisiert. Der Christ schaut nicht zurück auf das Leben Jesu als historische, vergangene Wirklichkeit, vielmehr sieht er sich in dieses Leben mit hineingenommen: Durch die Taufe ist er mit-gekreuzigt und mit-auferstanden mit Christus. Im Geschenk der Taufe und in der Feier der Liturgie werden das Leben Jesu und das Leben des Glaubenden miteinander gleichzeitig. Das Leben Jesu wird ‹heute› gegenwärtig im Schweigen des Leidenden, des Martyrers, des Verfolgten, der verborgenen Kirche und im Schweigen verborgenen, ja verschwiegenen Lebens: ‹Das Schweigen, das der Glaubende erfährt, eröffnet ihm der Geist als das Schweigen des verborgen gegenwärtigen Christus. Das Schweigen des Glaubenden *ist* das Schweigen Jesu. [...] Weil Glaube als Weg des Schweigens wesentlich ein Weg ist, den der schweigende Jesus mit dem Glaubenden geht, geht auch im Schweigen und Leiden der Glaubenden und der Kirche die Passion Jesu weiter. [...] Je mehr der Glaubende Gott im Schweigen, das ihm widerfährt, wahrnimmt, desto mehr offenbart sich ihm Gott, wird er also in eine neue Geschichte einbezogen. [...] Für den Weg des Schweigens im Glauben bedeutet dies, dass er sich nicht so sehr in der Horizontalen erstreckt, als vielmehr ein Weg in den eröffneten Tiefenraum des Schweigens Gottes ist. Man glaubt nicht nur an Gott, sondern vor allem auch ‹in Gott hinein (in Deum)›, wie es im Credo bekannt wird.»<sup>31</sup>

Es gibt im Glauben einen ‹Überhang› des Schweigens, der die Ewigkeitstiefe der Zeit anzeigt, sobald der Mensch sich ganz öffnet. Das Schweigen ist nicht bloß eine Sache der geistlichen Einübung; es ist ein Sakrament der Gottesbegegnung. Eine große Beterin unserer Tage, nämlich Simone Weil, fordert zu diesem Weg des Schweigens auf, der für sie zur inneren Mitte und zur Grundhaltung ihres geistlichen Lebens geworden ist; kurz vor dem Ende ihres Lebens bringt sie das Vermächtnis ihres Lebens in die Wegweisung: ‹Sprich mir schweigend von Gott.›

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 36f.
- <sup>2</sup> Vgl. Rémi BRAGUE, *Was heißt christliche Erfahrung?*, in: *IKaZ* 5 (1976) 481–496, hier 493f.
- <sup>3</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *In Phil.* 2,5f. lect. 2; siehe auch Jean MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952, 284.
- <sup>4</sup> BRAGUE, *Was heißt christliche Erfahrung?*, 495.
- <sup>5</sup> Maurice BLONDEL, *Die Aktion*, hg. von Robert SCHERER, Freiburg/München 1965, 344.
- <sup>6</sup> Josef SUDBRACK, *Von der Helle und von der Dunkelheit der Gotteserfahrung. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen*, in: *GuL* 50 (1977) 342.
- <sup>7</sup> Alois M. HAAS, *Sermo mysticus*, Fribourg 1979, 28, Anm. 23; vgl. ders., *Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik*, in: ebd., 136–167; ders., *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, in: Werner BEIERWALTES – Hans Urs von BALTHASAR – Alois M. HAAS, *Grundfragen der Mystik* (Kriterien 33) Einsiedeln 1963, 73–104.
- <sup>8</sup> Ps.-DIONYSIOS, *Epist.* III (PG 3,1069B; ed. Ivanka, 101f.).
- <sup>9</sup> Ps.-DIONYSIOS, *Epist.* IV (PG 3,1072B; ebd.).
- <sup>10</sup> Christos YANNARAS, *I theologia*, in: ders., *Orthodoxie und Westen. Die Theologie in Griechenland heute*, Athen 1972, 51–173, hier 54 (üs. nach Karl Chr. FELMY).
- <sup>11</sup> Ausführlich dargelegt in Michael SCHNEIDER, *Gottesbegegnung und Leiderfahrung*, in: Gotthard FUCHS (Hg.), *Die dunkle Nacht der Sinne*, Düsseldorf 1989, 126–178; ders., *Der verborgene Gott*, Köln 1998.
- <sup>12</sup> Reinhold SCHNEIDER, *Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58*, Freiburg 1958, 119.
- <sup>13</sup> »Die Geschichte wird (einst) Gott verherrlichen, der sich uns geoffenbart hat in seinem Sohne; aber der Klang dieser Verherrlichung ist nicht für unsere Ohren bestimmt; wir sehen einzelne Noten oder wir vernehmen die Töne; den Zusammenhang vernehmen wir nicht« (Reinhold SCHNEIDER, *Allein der Wahrheit Stimme will ich sein*, Freiburg/Basel/Wien 1962, 19).
- <sup>14</sup> SCHNEIDER, *Winter in Wien*, 159. – Das Wort stammt von einem »Freund, der sich in Feuer, Trauer, Haft bewährte«.
- <sup>15</sup> Reinhold SCHNEIDER, *Pfeiler im Strom. Essays*, mit einem Vorwort von Werner BERGENGRUEN, Wiesbaden 1958, 242.
- <sup>16</sup> Guido KREPPOLD, *Sakramente – leere Tradition oder Lebenshilfe?* Würzburg 1990, 26.
- <sup>17</sup> Simone WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*. Mit einem Vorwort von Thomas S. ELIOT, München 1953, 208.
- <sup>18</sup> Karl RAHNER, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in: Karl LEHMANN (Hg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, München 1984, 105–119, hier 119.
- <sup>19</sup> Thomas MERTON, *Keiner ist eine Insel*, Einsiedeln/Köln/Zürich 1958, 244.
- <sup>20</sup> So Claudia E. KUNZ, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studie zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg/Basel/Wien 1996, 740f.
- <sup>21</sup> Ebd., 742.
- <sup>22</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: ders., *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 95–105; ders., *Wort und Schweigen*, in: ders., *Verbum caro*, Einsiedeln 1960, 135–155.
- <sup>23</sup> KUNZ, *Schweigen und Geist*, 787; vgl. auch Joseph RATZINGER, *Beten in unserer Zeit*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 119–132, bes. 126.
- <sup>24</sup> Karl RAHNER, *Einheit – Liebe – Geheimnis*, in: ders., *Schriften zur Theologie* Bd. VII, Einsiedeln 1966, 491–508, hier 501.
- <sup>25</sup> Joseph RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: Karl RAHNER/ders., *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg/Basel/Wien 1965, 25–69, hier 38.
- <sup>26</sup> Ebd.
- <sup>27</sup> KUNZ, *Schweigen und Geist*, 755.
- <sup>28</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Gott redet als Mensch*, in: ders., *Verbum caro*, 73–99, hier 91.
- <sup>29</sup> André LOUF, *In uns betet der Geist*, Einsiedeln 1976, 17.
- <sup>30</sup> KUNZ, *Schweigen und Geist*, 786.
- <sup>31</sup> Ebd., 767. Vgl. auch Henri DE LUBAC, *Credo*, Einsiedeln 1975, 105.