

# Theologie der Krise und Krise Gottes<sup>1</sup>

Ulrich H. J. Körtner

**Abstract:** Theology of Crisis and Crisis of God

The present time can be characterized as an era of multiple crises (polycrisis). This article outlines the basic features of a theology of crisis. In contrast to the conventional crisis rhetoric, a theology of crisis seeks a distinctly theological approach to experiences of crisis, following the path of Dialectical Theology with reference to the biblical concept of the crisis of God. This concept is grounded both in creation theology and in christology – particularly in the theology of incarnation and the theology of the cross. In light of the crisis of God, the idea of God’s omnipotence must also be reinterpreted. Finally, as will be shown, a theology of crisis understood from an eschatological perspective is a theology of waiting.

**Keywords:** Polycrisis; theology of crisis; dialectical theology; crisis of God; omnipotence; theology of waiting.

**DOI:** 10.14712/30296374.2025.2

## Krisenzeit

Krisen sind die Signatur der Gegenwart. Ob Coronakrise, Klimakrise oder Kirchenkrise – der Krisenbegriff und Krisenrhetorik bestimmen die aktuellen Diskurse, wie eine flüchtige Google-Recherche zeigt. Zu Klimakrise findet man rund 19,5 Milliarden Einträge. Verwandte Begriffe sind Umweltkrise (82.600 Ergebnisse) und ökologische Krise (705.000 Einträge). Der Klimawandel wird häufig gar nicht mehr als Krise, sondern bereits als Klimakatastrophe bezeichnet (968.000 Ergebnisse). 3,3 Millionen Mal taucht das Schlagwort „Coronakrise“ auf. Die Pandemie gilt als globale Gesundheitskrise, die es auf zusätzliche 154.000 Einträge bringt. Für das Stichwort „Kirchenkrise“ gibt es dagegen nur 29.100 Suchergebnisse, was ein Indiz dafür ist, dass dieses Thema außerhalb der Kirchen die Menschen weit weniger als in Kirchenkreisen

---

1 Vortrag beim Kurs für PredigerInnen der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, Pfarrer- und Pfarrfrauenverein der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, in Prag, Aula der Pädagogischen Fakultät der Karlsuniversität Prag, am 28. 1. 2025. Der Text basiert auf einem Kapitel aus: Ulrich H. J. Körtner, *Mapping the Fields. Wissenschaftsbio-graphische Einblicke* (Wien: Evangelischer Presseverband in Österreich, 2023), 129–158. Für die vorliegende Veröffentlichung wurde er leicht überarbeitet. Ich danke allen, die sich auf der Tagung an der Diskussion beteiligt haben. Einige der Wortmeldungen sind in den Schlussabschnitt der vorliegenden Druckfassung eingeflossen.

bewegt. 2008 wurde die Welt von einer globalen Banken- und Finanzkrise erschüttert, die – wenn man beide Schlagworte zusammenrechnet – mit mehr als 1,6 Millionen Einträgen im Internet ihre Spuren hinterlassen hat. Politische Krisen wie die Ukraine-Krise, die Krise der westlichen Demokratie oder ganz grundlegend die Globalisierung als Krise – auch das Schlagwort „Globalisierungskrise“ gibt es – runden das Gesamtbild ab. So entsteht das Bild einer von Krisen erschütterten Epoche. Nicht nur, dass eine Krise die andere jagt, es bestehen auch zwischen ihnen Zusammenhänge und Wechselwirkungen. Des öfteren ist daher von einem Zeitalter der Polykrise die Rede.<sup>2</sup> Diese wird durch den fundamentalen Politikwechsel der USA seit dem im Januar 2025 erfolgten Amtsantritt von Präsident Donald Trump verschärft, weil dieser die bisherige Einheit des Westens und auch der NATO als Militärbündnis ernsthaft gefährdet. Innerhalb wie außerhalb der USA kämpft er für die von rechten Kreisen ersehnte „Disruption“ – mit allen negativen Folgen für die Demokratie, den Klimaschutz, die internationale Sicherheitsarchitektur und ein regelbasiertes Völkerrecht.

Fester Bestandteil jeder Krisenrhetorik ist der Ruf zur Neuorientierung.<sup>3</sup> Sie hat Appellcharakter, sei es, dass zur Umkehr aufgerufen wird, um die endgültige Katastrophe noch im letzten Moment abzuwenden – es ist fünf vor zwölf! –, sei es, dass die Krise als Chance beschworen wird, frei nach Hölderlins Versen aus seinem Gedicht „Patmos“: „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.“<sup>4</sup>

Getreu dem Sprichwort: „Not lehrt beten“ sollte man annehmen, dass Krisenzeiten Hochzeiten für Religion und Kirchen sind. Das aber ist augenscheinlich heute nicht der Fall, jedenfalls nicht in unseren Breitengraden. Nehmen wir zum Beispiel die Klimakrise. Die Kirchen engagieren sich seit Jahrzehnten für den Umweltschutz. Sie nennen es Bewahrung der Schöpfung. Der weltweite konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erzielte in den 1980er-Jahren größere Aufmerksamkeit, ist

2 Siehe z. B. das Projekt „Im Zeitalter der Polykrise: Wie komplexe Krisen entstehen und wie wir ihnen begegnen können“ an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Informationen unter <https://www.hadw-bw.de/junge-akademie/win-kolleg/komplexitaetsreduktion/polykrise> (abgerufen 26. 2. 2025).

3 Siehe z. B. Kurt Staub and Gertrud Tanner, *Corona-, Klima- und Globalisierungskrise. Anlass genug für eine grundlegende Neuorientierung* (Zug: Schweizer Literaturgesellschaft, 2021).

4 Friedrich Hölderlin, „Patmos“, in Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 2 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1953), 172–180, hier 172.

aber längst kein gesellschaftlicher Motor mehr für Veränderungsprozesse. Nehmen wir als Beispiel die evangelischen Kirchen in Deutschland. Sie suchen neue Allianzen mit zivilgesellschaftlichen Akteuren und erhoffen sich davon auch unter jüngeren und kirchenfernen oder religiös indifferenten Menschen eine neue Attraktivität. Analog zur Bewegung „Fridays for Future“ gibt es zum Beispiel in Österreich eine interreligiöse Initiative „Religions for Future“<sup>5</sup>. Aber das Beispiel zeigt, dass die Kirchen vom „Vortrupp des Lebens“, wie sie einst Helmut Gollwitzer bezeichnet hat,<sup>6</sup> zur Nachschubtruppe geworden sind, die gelegentlich etwas gekränkt an die eigene Pionierrolle vor mehr als einer Generation erinnern.

Auch die Coronakrise hat den Kirchen keinen Auftrieb verliehen. Dass es in der Pandemie während der Lockdowns zu Neuaufbrüchen und eindrucksvollen Experimenten mit neuen Formaten von gottesdienstlichem Leben und Verkündigung gekommen ist – sagen wir es mit einem heute beliebten Schlagwort: neue Formen der Kommunikation des Evangeliums – soll nicht bestritten oder kleingeredet werden. Euphorische Visionen einer digitalen Kirche der Zukunft, gewissermaßen eines Christentums 2.0, dürften aber doch etwas übertrieben sein. Nüchtern betrachtet, hat sich die Reichweite kirchlicher Verkündigungsangebote wohl nicht dramatisch erhöht. Mag es anfangs vielleicht eine gewisse Erwartung in der Bevölkerung gegeben haben, von den Kirchen und ihren Repräsentanten Wegweisendes und Hilfreiches zur Corona-Pandemie zu hören, hat diese rasch nachgelassen. Teilweise fühlten sich Menschen von den Kirchen im Stich gelassen. Der verschiedentlich erhobene Vorwurf, Schwerkranke und Sterbende nicht begleitet zu haben, ist in seiner Pauschalität nicht gerechtfertigt. Darüber, ob die Kirchen immer mit dem nötigen Nachdruck für ihre Seelsorgerinnen und Seelsorger Zugang zu Krankenhäusern und Pflegeeinrichtungen verlangt haben, ob das Aussetzen von Gottesdienst immer gerechtfertigt war, gehen die Ansichten auseinander.

Die Corona-Pandemie ist Lehrstück und Trigger für die Säkularisierung und Privatisierung von Religion in westlichen Gesellschaften, vielleicht sogar global. Führende Kirchenvertreter sahen es als ihre Verantwortung, der Öffentlichkeit und den Glaubenden zu versichern, Gott habe mit dem Virus ganz gewiss nichts zu schaffen. Wenn aber Gott mit der Existenz und

---

5 Informationen unter <https://fridaysforfuture.at/allianzen/religions-for-future> (abgerufen 8. 1. 2025).

6 Vgl. Helmut Gollwitzer, *Vortrupp des Lebens* (München: Kaiser, 1975).

Ausbreitung von Viren nichts zu schaffen hat, wie lässt sich dann die naturwissenschaftlich beschriebene Natur überhaupt als Schöpfung deuten? Läuft die strikte Abwehr der Frage nach Gottes Wirken in der Natur nicht auf eine gnostische Weltdeutung hinaus, nach welcher der Gott der Liebe, der sich in Jesus von Nazareth offenbart hat, mit dem Schöpfer der raumzeitlichen Welt nichts gemein hat? Und besteht möglicherweise genau in dieser latent gnostischen Weltsicht der Grund dafür, dass Kirche und Theologie zumindest in der Anfangszeit der Corona-Pandemie so wenig zu sagen wussten?

Es ist nicht nur der massive Verlust an Glaubwürdigkeit, den die Kirchen im Umgang mit sexualisierter Gewalt erlitten haben, der das dramatische Anwachsen der Austrittszahlen befeuert. Vielmehr führt die Corona-Pandemie aufs Ganze gesehen das Ausmaß theologischer Auszehrung vor Augen, von denen die Kirchen schon lange befallen sind und die nicht bloß einzelnen kirchenleitenden Personen anzulasten ist. Nach Ansicht des Journalisten Matthias Kaman beruht der verbliebene gesellschaftliche Einfluss, den die Kirchen noch haben, „auf einer spezifischen Form des Schweigens“<sup>7</sup>, nämlich des Schweigens über die dezidierten Glaubensgründe für konkrete ethische oder politische Optionen. Würden sie sich tatsächlich auf theologische Fragen im engeren Sinne konzentrieren, wäre ihnen ihre gesellschaftliche Bedeutung schon längst abhanden gekommen.

Die Auszehrung lässt sich auch auf dem Gebiet der Schöpfungslehre und Schöpfungsethik beobachten.<sup>8</sup> Nicht wenige Texte zur Schöpfungsverantwortung lesen sich so, dass allgemein anerkannte Forderungen nach praktischen Schritten zum Klimaschutz die man auch ohne religiöse Färbung für vernünftig halten oder mit Sachgründen auch in Zweifel ziehen kann, lediglich in einem leicht erhöhten Ton vorgetragen werden. Wen nimmt es unter diesen Umständen wunder, dass Gesellschaft und Politik auf der Suche nach Orientierung in Krisenzeiten von Kirche und Theologie nicht mehr sonderlich viel erwarten?

Offenbar ist eine Krisentheologie angesagt. Es gilt allerdings zu unterscheiden zwischen einer Theologie der Krise, die sich als Zeitdiagnostik versteht – also im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils die „Zeichen

---

7 Matthias Kamann, „Kirche, Medien und Moral“, in: Claas Cordemann and Gundolf Holfert (eds.), *Moral ohne Bekenntnis? Zur Debatte um Kirche als zivilreligiöse Moralagentur* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 53–63, hier 59.

8 Vgl. dazu Ulrich H. J. Körtner, *Vergängliche Schöpfung. Schöpfungsglaube und Gottvertrauen in der Klimakrise* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2024).

der Zeit“ (*Gaudium et spes* 4) theologisch zu deuten versucht<sup>9</sup> –, und einer Diagnose der Krise, in welcher sich die Theologie selbst in Anbetracht der gesellschaftlichen, kirchlichen und religiösen Umbrüche befindet. Dramatisch sinkende Kirchenmitgliederzahlen sind nur ein Indiz der Krise. Über allen kirchlichen Reformdiskussionen droht aus dem Blick zu geraten, dass es in der Gesellschaft eine verbreitete Gottesvergessenheit gibt, von der sogar die Kirchen selbst erfasst werden, mag in ihnen auch weiter von Gott die Rede sein.<sup>10</sup> Diese Diagnose unterstellt, dass auch in der Kirche ein „Klima des Schweigens von Gott“<sup>11</sup> herrscht, wo das Wort Gott nur noch als Chiffre für eine besondere Weise der Mitmenschlichkeit fungiert und die biblische Rede von Gott in Anthropologie aufgelöst wird. Es lässt sich ein theologischer Auszehrungsprozess beobachten, der nicht allein die Kirche betrifft, sondern auch die akademische Theologie und beide in ihrem Wechselverhältnis.

Die Frage, worin denn eine Theologie in der Krise und für die Krise – kurz eine Krisentheologie – bestehen kann, muss noch weiter vertieft werden. Es geht nicht allein darum, in apologetischer Manier dem Schema von Frage und Antwort zu folgen, also theologische Antworten auf die Krise oder die Krisen als Frage zu geben. Die theologische Aufgabe und Herausforderung besteht auch darin, die gängige Krisendiagnostik und Krisenrhetorik einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen. Was nottut, ist ein dezidiert theologischer Begriff der Krise, das heißt ein biblisch fundierter Begriff, der innerweltliche Krisenerfahrungen transzendiert und dort thematisch wird, wo von Gott, seiner Beziehung zu uns Menschen und zur Welt im Ganzen die Rede sein soll.

---

9 Vgl. Ulrich H. J. Körtner (ed.), *Gaudium et spes. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute des II. Vatikanischen Konzils*, GThCh 15 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2023), 174–178.

10 Vgl. Günter Thomas, „Gottesvergessenheit. Analyse eines Schlüsselbegriffs Wolf Krötkes“, *ZThK* 121 (2024), 480–506.

11 Wolf Krötke, „Wovon muss die Rede sein, wenn von Gott die Rede ist?“, in Gunda Schneider-Flume and Doris Hiller (eds.), *Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik* (Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2005), 131–143, hier 133.

## Theologie in der Krise – Theologie der Krise

Im Zuge der Coronapandemie hat Albert Camus ein Comeback erlebt, genauer gesagt sein 1947 erschienener Roman „Die Pest“<sup>12</sup>. Auch in theologischen Kreisen – man kann geradezu von einer Corona-Theologie sprechen<sup>13</sup> – hat man Camus wieder neu und intensiv zu lesen begonnen, namentlich die Passage seines Romans, in welcher der agnostische Arzt Dr. Bernhard Rieux mit dem Jesuitenpater Paneloux in einen Disput gerät. Der Pater deutet die Pest als Geißel Gottes, als gerechte Strafe, um die Menschen zu züchtigen. Theologen und Theologinnen schlagen sich heute mehrheitlich auf die Seite des Agnostikers Rieux, um dann, im Unterschied zu Camus und seiner Philosophie des Absurden, zu einer christologisch begründeten Theologie des mitleidenden Gottes vorzustoßen, die unter anderem Anleihen beim späten Bonhoeffer nimmt.

Versuche dieser Art, auf die Coronakrise zu antworten, bleiben meines Erachtens theologisch unzureichend, sofern sie das in der Kreuzestheologie – jedenfalls in einer paulinischen Theologie des Kreuzes und ihrer reformatorischen Fortschreibung – enthaltene Gerichtsmotiv abschwächen oder gar ausblenden. Das Motiv des mitleidenden Gottes kann ein starker Trost im seelsorglichen Kontext sein. Wird es aber im Sinne einer Theologie des ohnmächtigen Gottes interpretiert, der die Stelle des in den christlichen Glaubensbekenntnissen als allmächtig titulierten Gottes einnimmt, haben wir es mit einer durchsichtigen theologischen Entlastungsstrategie zu tun, die Gott von der Anklage der Theodizee letztlich um den Preis seiner Nichtexistenz freisprechen möchte. Schon Ludwig Feuerbach erkannte scharfsinnig das Phänomen eines gläubigen Unglaubens, der seinen praktischen Atheismus in einem „blaue[n] Dunst von Religion“<sup>14</sup> verhüllt.

Bei aller Sympathie für Camus scheint es mir hilfreich, an eben jene Theologie der Krise zu erinnern, die nach dem Ersten Weltkrieg unter dem Namen

12 Vgl. Albert Camus, *Die Pest* (Neuausgabe Reinbek: Rowohlt Taschenbuch, 2021).

13 Eine umfassende erste Übersicht über theologische Literatur zur Corona-Pandemie (mit Fokus auf katholischen Autoren und Autorinnen) gibt Elmar Honemann, „Von Allmacht und Aphasie. Literaturbericht zu theologischen Reflexionen über Corona“, ThR 86 (2021), 453–542. Die Doppelausgabe ThR 86, 2021, H. 3 + 4 ist ein interdisziplinäres Themenheft zur Coronapandemie. Darin siehe u. a. Ulrich H. J. Körtner, „Vertrauen und Zuversicht in der Coronakrise. Eine Rede“, 338–354.

14 Ludwig Feuerbach, „Notwendigkeit einer Veränderung“ (1842/43), in Ludwig Feuerbach and Karl Löwith, *Kleine Schriften* (Frankfurt a. M., 1966), 220–235, hier 233.

der Dialektischen Theologie für einen theologischen Neuaufbruch sorgte. In einer von Umsturz und Krisen geprägten Zeit war es zunächst Karl Barth, der in seinem Römerbriefkommentar von 1919 und der zweiten Auflage von 1922, in einem ganz anderen, nämlich viel fundamentaleren Sinne von Krise sprach. Krisis im Sinne der neutestamentlichen Verwendung des Wortes bedeute vielmehr, dass der Mensch und die Welt von Gott radikal in Frage gestellt seien. Wo Gott dem sündigen Menschen begegnet, ereignet sich sein Gericht im Hier und Jetzt. Bekanntlich hat Barths Lebens- und Denkweg über die Anfänge der Dialektischen Theologie hinausgeführt. Dennoch lohnt sich die Frage, welche Potentiale Barths Theologie der Krise für die heutige Zeit bereithält.<sup>15</sup>

Der Begriff der Krise hatte in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts Konjunktur. Wie Dietrich Korsch gezeigt hat, besitzen die Krisenerfahrungen und -wahrnehmungen nach der russischen Oktoberrevolution 1917 und nach dem Ersten Weltkrieg, in denen sich „objektive Krisenlage und subjektives Krisenbewußtsein aufs intensivste miteinander verknüpft haben“<sup>16</sup>, nicht nur historisch-zeitbedingten, sondern einen prinzipiellen Charakter. Die Kategorie der Krise und ihre Verarbeitung am Beginn des 20. Jahrhunderts kann darum auch „zum Zwecke eigener praktischer Zukunftsgestaltung gebraucht werden“<sup>17</sup>. Abseits einer oberflächlichen und inflationären Krisenrhetorik handelt es sich beim Begriff der Krise um einen geschichtsphilosophischen Begriff, der auch in sozialwissenschaftlicher Bedeutung gebraucht wird. Man kann sagen, die Krise ist insgesamt eine Signatur der Moderne, oder um mit Dietrich Korsch zu sprechen: „In der sozialökonomischen Erfassung und der theologischen Vertiefung des Krisen-Begriffs vollendet sich die Moderne.“<sup>18</sup> Die Moderne ist Krise in Permanenz. Der Krisenbegriff avanciert zu einem Totalitätsbegriff, in welchem Sozialtheorie, Theologie, Ökonomie und Religion miteinander verwoben sind, was sich heutzutage sehr gut an den Beispielen der Klimakrise wie auch der Corona-Pandemie zeigen lässt. Sie zeigt sich auch im „Abschied vom

---

15 Vgl. dazu Werner Thiede (ed.), *Karl Barths Theologie der Krise heute. Transfer-Versuche zum 50. Todestag* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018).

16 Dietrich Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 24.

17 Ibid.

18 Korsch, *Dialektische Theologie* (s. Am. 16), 38.

Prinzipiellen“ (Odo Marquard),<sup>19</sup> d. h. in der unaufhebbaren Pluralisierung lebensbestimmender Welt- und Selbstdeutungen, mit der Folge, dass auch das Christentum und die Kirchen ihre gesellschaftliche Rolle als normative Letztinstanz einbüßen.

Statt sich gegen den Verlust an Systemrelevanz zu stemmen oder ihn kulturpessimistisch zu beklagen, sollten sich die Kirchen jedoch fragen, ob Systemrelevanz überhaupt zu ihrem Wesenskern gehört, wenn selbst Schlachthöfe mit menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen in der Coronakrise behaupten konnten, systemrelevant zu sein. Vergessen wir nicht, dass der Begriff Karriere in der Bankenkrise 2008 machte, als es um die Rettung von Geldinstituten ging, die als „too big to fail“ galten. Systemrelevanz ist ein fragwürdiges Gütesiegel.

Nach biblischem Zeugnis ist es nicht die primäre Aufgabe der Kirche, bestehende gesellschaftliche Systeme zu stabilisieren. Schon gar nicht, wenn sie die Menschenrechte missachten, das Ungleichgewicht zwischen Arm und Reich verschärfen und die Ausbeutung von Mensch und Natur vorantreiben, wie der evangelische Theologe Frank Vogelsang zu bedenken gibt.<sup>20</sup>

Das Reich Gottes geht freilich weder in bestehenden noch zukünftigen Weltzuständen auf, sondern es transzendiert und durchbricht diese. Das systemkritische Potenzial der christlichen Hoffnung auf das Reich Gottes, um dessen Kommen Sonntag für Sonntag im Vaterunser gebetet wird, ist daher auch nicht auf wohlfeile Kapitalismuskritik und kirchliche Betroffenheitsrhetorik zu reduzieren.

Im Verlust an Systemrelevanz liegt für Kirche und Theologie die Chance, aus der babylonischen Gefangenschaft einer auf reine Diesseitigkeit reduzierten Moralanstalt befreit zu werden.<sup>21</sup> Der Glaube ist kein Muss. Er bleibt aber eine Option, wie auch Gott nicht notwendig, sondern – mit dem evangelischen Theologen Eberhard Jüngel gesprochen – mehr als notwendig ist und unseren Wirklichkeitssinn gerade dadurch schärft, dass er uns mit Möglichkeitssinn begabt.

19 Vgl. Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* (Stuttgart: Reclam, 1981).

20 Frank Vogelsang, „Sind Kirchen systemrelevant?“,  $\chi$  – Mitten unter uns (2020), <https://frank-vogelsang.de/2020/05/22/sind-kirchen-systemrelevant/>.

21 Vgl. auch die differenzierte Sicht von Günter Thomas, „Sind die Kirchen nicht systemrelevant?“, *ideaSpectrum* 22/2020 (2020), 16–17.



Um beim Stichwort „Theologie der Krise“ bzw. „Theologie der Krisis“ nicht ausschließlich an Barth zu denken, seien einige Sätze aus Rudolf Bultmanns Aufsatz über „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung“ aus dem Jahr 1924 zitiert, in dem der 1884 in Wiefelstede geborene und seit 1923 in Marburg lehrende Neutestamentler seinen Richtungswechsel zur dialektischen Theologie bekundete. „Gott,“ so schreibt Bultmann, „*bedeutet die totale Aufhebung des Menschen, seine Verneinung, seine Infragestellung, das Gericht für den Menschen*. Ob Gott adäquat oder inadäquat erkannt ist, ob man in Anthropomorphismen von Gott redet oder nicht, ist ganz gleichgültig. Es handelt sich um nur die Frage: was *bedeutet* Gott für den Menschen? Und wo der Gedanke Gottes wirklich erfaßt ist, bedeutet er eben die radikale Infragestellung des Menschen.“<sup>22</sup>

Der Begriff der Krisis taucht bei Bultmann in Verbindung mit der Sinnfrage auf.<sup>23</sup> Er vertritt die These, Pessimismus und Nihilismus hätten ihren Maßstab am menschlichen moralischen Urteil und seinem Glücksverlangen. Bultmanns These bewahrheitet sich meines Erachtens in der Corona-Pandemie ebenso wie in der Klimaschutzdebatte. Die Theodizee ist in der Moderne zur Anthropodizee mutiert. Sofern der Mensch oder die Menschheit als Kollektivsubjekt für das Schicksal des Planeten allein verantwortlich ist, findet eine umfassende Moralisierung aller Lebensbereiche, auch Gesellschaftsbereiche und auch der Sphäre des Politischen statt. Die grundlegende gesellschaftliche und politische Erschütterung, welche die Pandemie ausgelöst hat, sind der massive Kontrollverlust aller Systeme und die Herausforderung, ohne gesichertes Wissen bzw. im Wissen um das eigene Nichtwissen agieren und politische Entscheidungen unter der Voraussetzung bleibender Ungewissheit treffen zu müssen.

Die krisenhafte Begegnung mit dem biblisch bezeugten Gott, die je auf ihre Weise Barth und Bultmann beschrieben haben, kann hingegen als Gericht und zugleich als Gnade erfahren werden. Bultmann sieht im göttlichen Gericht die heilsame Möglichkeit, dass der Mensch von sich selbst frei wird. Soziologisch und sozialetisch können wir auch sagen, dass die moderne Gesellschaft vor ihrer selbstzerstörerischen Selbstüberlastung bewahrt wird.<sup>24</sup>

22 Rudolf Bultmann, „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung“, in Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. I (Tübingen: Mohr, 1972), 1–25, hier 18f.

23 *Ibid.*, 19.

24 Vgl. Korsch, *Dialektische Theologie* (s. Anm. 16), 40.

In einer übertribunalisierten Lebenswelt (Odo Marquard)<sup>25</sup> ist auch die traditionelle Erwartung des jüngsten Gerichts keine apokalyptische Untergangphantasie, sondern ein geradezu tröstlicher Gedanke, ist es doch kein anderer als der gekreuzigte und auferstandene Christus, der das Gericht hält. Genauer: in ihm hat Gott bereits sein gnädiges Urteil über uns Menschen gesprochen, das es im Glauben anzunehmen gilt. Von ihm und damit vom dreieinigen Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, statt von Menschen gerichtet zu werden, ist Gnade. Wer an Christus glaubt, wird nicht gerichtet, sondern ist schon hier und jetzt vom Tod zum Leben hindurchgedrungen (vgl. Joh 5,24; 3,18).

## Gottes Krise

Krisenhafte Züge der modernen Theologie rühren nicht nur von der Krise als Signatur der Moderne her. Sie lassen sich auch nicht allein auf den Begriff der Gottesvergessenheit bringen, sondern haben einen noch tiefer liegenden Grund, den man als Krise Gottes bezeichnen muss. Der Begriff der Gotteskrise steht nicht etwa nur für eine Krise menschlicher Gottesvorstellungen oder menschlichen Denkens von Gott. Theologisch ist vielmehr von einer Krise zu sprechen, die in Gott selbst ihren Grund hat.

Inkarnations- und kreuzestheologisch betrachtet, ist das Kreuz Christi wohl das Gericht Gottes über den Menschen und die Welt und zugleich der Ort der von Gott gestifteten Versöhnung. In diesem Akt der Hingabe aus seiner grenzenlosen Liebe setzt sich freilich Gott selbst aufs Spiel. Er liefert sich seinen Feinden aus und erleidet selbst den Tod, auch wenn vom Tod Gottes nur auf trinitarische Weise gesprochen werden kann, weil anders von der Auferweckung des Gekreuzigten gar nicht mehr die Rede sein könnte, durch die erst der Tod Jesu als Heilsereignis begreifbar und wirksam wird.

Wenn Gott im Wort ist und durch das Wort zur Sprache und damit zu uns Menschen kommt, dann ist die in der modernen Gesellschaft zu beobachtende Krise christlicher Glaubenssprache zugleich eine Gotteskrise (Johann Baptist Metz).<sup>26</sup> Ohne selbstkritische Auseinandersetzung mit der innerkirchlichen Gotteskrise und dem Misslingen kirchlicher und theologischer Rede von Gott laufen alle Versuche, auf neue Weise von Gott zu reden, ins Leere.

<sup>25</sup> Vgl. Marquard, *Abschied* (s. Anm. 19), 49.

<sup>26</sup> Johann Baptist Metz, „Gotteskrise. Versuch zur ‚geistigen Situation‘ der Zeit“, in Johann Baptist Metz, *Diagnosen zur Zeit* (Düsseldorf: Patmos, 1994), 76–92.

Zunächst aber gilt es, die Krise, um nicht zu sagen das Schweigen der Glaubenssprache, auf rechte Weise als Schweigen Gottes zu begreifen, das im 20. Jahrhundert auf vielfältige Weise beschrieben worden ist<sup>27</sup> und auch zur biblischen Erfahrungswelt gehört. Wiederholt fleht der Beter in den Psalmen, Gott möge nicht länger schweigen, sondern sein Schweigen brechen.<sup>28</sup> Im Jesajabuch bekennt Gott selbst, dass er lange Zeit geschwiegen und sich verborgen habe (Jes 42,14; 57,11). Die neuzeitliche Rede vom Schweigen Gottes bleibt freilich in mehrfacher Hinsicht mehrdeutig. Sie kann einerseits so verstanden werden, als sei Gott definitiv zum Schweigen gebracht worden, andererseits aus religiöser Perspektive aber 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.

Sprachlosigkeit und die Erfahrung des Schweigens Gottes sind variantenreich als Folge der neuzeitlichen Krise metaphysischen Denkens erklärt worden. Die Möglichkeit, dass Gott sein Schweigen bricht, kann aber doch 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.“<sup>29</sup> 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 Individuum selbst distinkt werden können. Das Aufspüren der Gründe für die Verborgenheit des Göttlichen in geschichtlichen, sozialen,

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

28 Vgl. Ps 28,1; 35,22; 39,13; 64,11; 83,2; 109,1.

29 Walter Mostert, „Glaube – der christliche Begriff für Religion“, in Walter Mostert, *Glaube und Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 186–199, hier 197.

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.“<sup>30</sup>

Eben dazu leitet 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.

Es gibt ein Schweigen Gottes, das Resultat menschlicher Schuld ist. Gott schweigt, weil er von den Menschen zum 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 zwei Stellen, die allerdings für das Verständnis Jesu ganz wesentlich sind, wird berichtet, man habe Gott direkt sprechen hören, nämlich bei der Taufe Jesu und bei seiner Verklärung. 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. Bei der Verklärung Jesu (Mk 9,7 par.) wird dies nochmals bekräftigt. Wer Gott sprechen hören will, soll auf ihn hören.

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

---

<sup>30</sup> Mostert, „Glaube“ (s. Anm. 29), 197f.

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 evangeliumsgemäßes 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 missandelt 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?“<sup>31</sup> Zuletzt aber versagen die Worte. Jesus stößt einen lauten Schrei aus, bevor er stirbt. Der Rest ist Schweigen.

Die Evangelien muten uns den Gedanken zu, dass in der Person des Gekreuzigten Gott selbst zum Schweigen gebracht worden ist. 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

---

31 Vgl. dazu ausführlich Ulrich H. J. Körtner, *Wie lange noch, wie lange? Über das Böse, Leid und Tod* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 1999), 31–51.

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.

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 der heutigen Welt durchdrungen sind vom befreienden Wort des Evangeliums, dass Gottes Schweigen, dessen Erfahrung überhaupt nicht zu leugnen ist, sein Reden nicht dementieren kann.<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup>

## Gotteskrise und Allmacht Gottes

Letztlich ist die Krise Gottes als Krise seiner Allmacht zu begreifen, die zu Ostern als Macht über den Tod gefeiert wird. Die Allmacht Gottes wird keineswegs nur von einem Standpunkt außerhalb des Glaubens durch die moderne Religionskritik bestritten. Sie scheint vielmehr angesichts der Erfahrung des Leidens und des Bösen durch Gott selbst in Frage gestellt zu sein. Es gehört zu den theologischen Herausforderungen der Gegenwart, wie von Gottes Wirken in der Welt, in der Geschichte und im Leben der einzelnen Menschen gesprochen werden kann. Diese Frage berührt den Schöpfungsglauben ebenso wie das Problem der Geschichtstheologie. Auch dies ist in der Coronakrise deutlich geworden. Im säkularen Zeitalter erscheinen Natur und Geschichte als Kausalzusammenhänge, deren wissenschaftliche Erklärung ohne Gott als Arbeitshypothese auskommt. Gott ist weder als Letztursache noch als Einzelursache vonnöten. Wenn von Gott und seiner Beziehung zur Welt gesprochen werden soll, kommt es offenbar grundsätzlich nicht mehr in Betracht, diese Beziehung in einem Kausalschema zu denken. Wie aber kann dann noch der biblische Gott gedacht und wie von ihm geredet werden, der im Alten und im Neuen Testament stets als lebendiger und handelnder vorgestellt wird? Der lebendige Gott ist jedenfalls kein abstraktes Prinzip, sondern er handelt an und in der Welt als Schöpfer, Erlöser und Versöhner.

---

32 Vgl. Michael Trowitzsch, *Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1988), 81f.

33 Vgl. auch Ulrich H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 18–43, bes. 38ff.

Das inkarnations- und kreuzestheologische Motiv der Krise Gottes ist, bei Lichte gesehen, schon der Schöpfungslehre eingeschrieben. Die mythische Erzählung von der Sintflut hat ihr Wahrheitsmoment darin, dass die vorfindliche Welt nicht mehr die ursprüngliche, von Sünde und Entfremdung freie Schöpfung ist, die aber trotz allem von Gott weiter geliebt ist und erhalten wird. Gott stiftet einen Bund mit Noah und seinen Nachkommen wie mit der gesamten Schöpfung (Gen 9,8–17). Er schließt ihn nicht etwa mit Noah als Vertragspartner, sondern errichtet ihn ganz einseitig und ohne jede Gegenleistung.<sup>34</sup> Mit dem Versprechen, die Erde nicht noch einmal vernichten zu wollen, sondern sie zu erhalten, lässt sich Gott auf den sündigen Menschen ein. Das aber bedeutet, „daß Gott die menschliche Entfremdung und Schuld leidet, daß er, Gott, eben diese menschliche Schuld zur Voraussetzung seines Handelns macht“<sup>35</sup>. Der Marburger Systematiker Carl Heinz Ratschow gebraucht zur Beschreibung dieses Sachverhalts den Begriff der Wandlungen, der sich schon bei Ernst Troeltsch, Friedrich Gogarten, Ernst Barlach und Rudolf Bultmann findet.<sup>36</sup> Ratschow verwendet ihn, um von der Kondeszendenz Gottes zu sprechen, die gemäß dem Philipperhymnus (Phil 2,5–11) in der Niedrigkeit Christi ihren äußersten Punkt findet. Unter dem Vorzeichen der Sünde, d. h. der Entfremdung von Gott, ist aber die prozesshafte Schöpfung in ihrem Bestand und Fortgang als permanente Krise zu verstehen. Indem Gott sich zur Erhaltung der Schöpfung (*conservatio mundi*) und ihrem dynamischen Fortgang (*creatio continua*) bestimmt, wird die Schöpfung zu Gottes eigener Krise. Erst in dieser Zuspitzung lässt sich erfassen, was es bedeutet, dass in evolutionärer Sicht Gottes ursprüngliches Schaffen und sein fortgesetztes Schöpfungshandeln eine Einheit bilden. Auf diese Weise wird nun aber auch der trinitätstheologische Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft Christi kreuzestheologisch erschlossen, nämlich so, dass im Kreuzestod Christi die Krise der Schöpfung und mit ihr die Krise Gottes ihren äußersten Kulminationspunkt erreicht.

Soll in Anbetracht der Krise Gottes weiter von ihm die Rede sein, ohne alle Theologie in Anthropologie und Ethik aufzulösen, wird dies – so meine These – allerdings nur möglich sein, wenn an der Rede von der Allmacht Gottes

<sup>34</sup> Vgl. Claus Westermann, *Genesis 1–11*, BK I/1 (Neukirchen-Vluyn, 1976), 630f.

<sup>35</sup> Carl Heinz Ratschow, „Von den Wandlungen Gottes“, in Carl Heinz Ratschow and Christel Keller-Wentorf (eds.), *Von der Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematische Theologie* (Berlin – New York: De Gruyter, 1986), 117–139, hier 130.

<sup>36</sup> Vgl. Ratschow, *Wandlungen Gottes* (s. Anm. 35), 128.



festgehalten wird.<sup>37</sup> Mit ihr steht und fällt alle christliche Rede von Gott, wie ein Blick auf die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse zeigt. Nicht nur fällt auf, dass sowohl das Apostolikum als auch das Nicäno-Konstantinopolitanum ausdrücklich von Gottes Allmacht sprechen (*Deus, pater omnipotens*, griech. *Pantokrátor*), sondern, dass seine Allmacht überhaupt die einzige Eigenschaft ist, die Gott in beiden Glaubensbekenntnissen zugesprochen wird. „Sie bringt also nicht nur *eine* Eigenschaft unter anderen zum Ausdruck, sondern stellt heraus, was Gott in Wahrheit ist, wer er *als Gott* ist.“<sup>38</sup> Oder um es mit den Worten Rudolf Bultmanns zu sagen: Wo „überhaupt der Gedanke ‚Gott‘ gedacht ist, besagt er, daß Gott der Allmächtige, d. h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei“<sup>39</sup>.

Schmal ist der Grat zwischen Bonhoeffers wirkmächtiger kreuzestheologischen und paradoxen Rede von dem Gott, der uns zu verstehen gibt, dass wir in der Welt leben müssen, als ob es ihn nicht gäbe,<sup>40</sup> und jenem praktischen Atheismus, von dem Ludwig Feuerbach gesprochen hat. Für die Wiedergewinnung christlicher Rede von Gott in unserer Zeit kommt es entscheidend darauf an, diesen Unterschied ins Auge zu fassen. Die biblische Tradition mutet uns zu, den der Moderne entschwundenen Gott als verborgenen, das heißt, allem Augenschein zum Trotz gegenwärtigen zu denken, – vor allem aber: zu glauben. Seine Verborgenheit steht nicht im Gegensatz zu seiner Offenbarung. Vielmehr hat die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus die Gestalt der Verborgenheit.

In der Menschwerdung wie im Kreuzestod Jesu offenbart sich die Herrlichkeit Gottes in der Gestalt äußerster Niedrigkeit. Die Herrlichkeit Gottes leuchtet auf paradoxe Weise auf dem Antlitz des Gekreuzigten auf. So kann Paulus schreiben: „Gott, der da sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, dass die

37 Vgl. Ulrich H. J. Körtner, „Die alles bestimmende Wirklichkeit. Gottes Handeln und die Freiheit des Menschen“, in Chr. Landmesser and D. Schlenke (eds.), *Gottes Handeln und die Freiheit des Menschen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2023), 69–88.

38 Hans-Christoph Askani, „Ist die ‚Ohnmacht Gottes‘ eine theologische Lösung?“, in Hans-Peter Großhans, Michael Moxter and Philipp Stoellger (eds.), *Das Letzte – der Erste*. Gott denken. FS Ingolf U. Dalferth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 1–18, hier 1.

39 Rudolf Bultmann, „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden“, in Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen I* (s. Anm. 22), 26–37, hier 26.

40 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge u. Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, DBW 8 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998), 533.

Erleuchtung entstünde zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi“ (2Kor 4,6).

Die Krise heutiger Rede von Gott, die sich durch das Theodizeeproblem in Frage gestellt sieht, lässt sich nicht dadurch überwinden, dass man auf die Rede von der Allmacht Gottes verzichtet und sie durch die Rede von der Ohnmacht Gottes ersetzt, wie dies nach 1945 in vielen theologischen Texten und Entwürfen geschehen ist. In Gottes Ohnmacht am Kreuz offenbart sich gerade seine Allmacht. Die christologisch begründete Rede von der Ohnmacht Gottes darf daher nicht gegen die von seiner Allmacht ausgespielt werden, es sei denn um den Preis der Auflösung des christlichen Gottesgedankens. Gottes Ohnmacht ist vielmehr als Weise seiner Allmacht auszubuchstabieren.

Inkarnation, Tod und Auferweckung Jesu Christi begründen eine spezifische Form von negativer Theologie, deren *via negativa* nicht darin besteht, im Wege der Nicht-Identität abstrakt von der Welt und somit indirekt von Gott zu sprechen. Sondern die Nicht-Identität von Gott und Welt ist zunächst im Modus von Klage und Buße auszusagen. Es ergibt sich dann aber auch die Möglichkeit, diese Erfahrung im Lichte eines paradoxen Offenbarungsbegriffs zu interpretieren und aufzuschließen für die Möglichkeit, dass Gott inmitten seiner Abwesenheit auf eine höchst bestimmte Weise anwesend ist, richtend und rettend zugleich.

Demgegenüber ist verbreitet eine Rede vom ohnmächtigen Gott anzutreffen, die diesen lediglich als mitleidenden Begleiter der leidenden Menschen oder sogar als Objekt menschlicher Obhut und Fürsorge sieht. Mit Recht fragt sich Johann Baptist Metz, „ob die Rede von einem Gott, der solidarisch mit uns leidet, nicht im Grunde genommen nur eine menschenfreundlichere Projektion ist, so wie man früher, in feudalistischen Zeiten, Gott als den projiziert hat, der als oberster Kriegsherr, als Allmächtiger herrscherliche Macht ausübt“<sup>41</sup>.

Wird der Gedanke der Allmacht Gottes preisgegeben, läuft die Transformation christlicher Glaubensgehalte in ethische Appelle auf eine Hypermoral (Arnold Gehlen) hinaus. So „kann eine Theologie des mitleidenden Begleiters aufgrund des starken Veränderungsinteresses – sozusagen mit umgekehrten

---

<sup>41</sup> Johann Baptist Metz, *Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl Joseph Kuschel* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1990), 34.

Vorzeichen – so moralisch werden, dass [sc. sie] in ihrer auf Dauer gestellten Empörung Gott seine Schöpfung nicht verzeihen kann“<sup>42</sup>.

Das Vertrauen auf Gottes Allmacht und sein Handeln in der Welt steht nicht im Widerspruch zum Gedanken menschlicher Eigenverantwortung. Vielmehr befreit der Glaube, das bedingungslose Vertrauen auf Gott, zur Verantwortungsübernahme und zur freien Tat. Das verantwortliche Handeln aus Glauben setzt sich nicht an die Stelle Gottes, sondern wird im Gegenteil ganz im Vertrauen auf Gottes Wirken in der Welt gewagt, wie es klassisch in der Lehre vom *concursum divinum* zu Ausdruck gebracht wird. Auch heutige Rede von Gott soll Menschen in dem Glauben und Vertrauen bestärken, „daß Gott kein zeitloses Fatum ist, sondern daß er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet“<sup>43</sup>.

Mit Gottes Handeln und Wirken ist nicht nur dort zu rechnen, wo Menschen passiv sind, sondern auch dort, wo sie aktiv sind und ihr Leben selbst in die Hand nehmen. Wir führen unsere Leben im Spannungsfeld zwischen Tun und Lassen, zwischen Widerstand und Ergebung. Gottes Wirken erfahren wir nicht etwa nur, wenn wir uns passiv oder gar ausgeliefert fühlen, sondern auch in unserer eigenen Stärke, unseren Begabungen und Fähigkeiten. Wir erfahren Gottes Wirken in, mit und unter Widerstand und Ergebung dem gegenüber, was wir Schicksal nennen. Dann erfahren wir, dass menschliche Lebensführung immer auch ein Geführtwerden ist.

## Wartende Theologie

Theologie in der Krise – im doppelten Sinne des Wortes – und Theologie für die Krise hat die Aufgabe zu warten: zu warten auf den je neuen Einbruch Gottes in die Welt, auf sein Kommen und darauf, dass er auf neue Weise zu uns Menschen spricht, indem die Sprache der biblischen Überlieferung für uns auf neue Weise sprechend und ansprechend wird. Solche Krisentheologie ist gerade nicht resignativ, sondern höchst erwartungsvoll.

Das Warten auf die Offenbarung bzw. die Wiederkunft Christi auf die Herrlichkeit Gottes und einen neuen Himmel und eine neue Erde ist ein Grundmotiv im ganzen Neuen Testament. Vom Warten sprechen wir nicht nur in der Bedeutung des Abwartens, sondern auch im Sinne des Hegens

<sup>42</sup> Günter Thomas, *Gottes Lebendigkeit*, BStH (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 41.

<sup>43</sup> Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 40), 31.

und Pflgens (Wartungsdienst), im Sinne der Vorbereitung auf das, was kommen mag und also auch im Sinne der Wachsamkeit, zu der die Christen im Neuen Testament aufgerufen werden. Paulus: „Wir warten im Geist und aus Glauben auf die Erfüllung unserer Hoffnung: die Gerechtigkeit“ (Gal 5,5)

Angesichts heutiger Erfahrungen des Schweigens Gottes besteht die Aufgabe der Theologie nicht nur darin, die Erinnerung des Glaubens wachzuhalten, dass Gott vormals zu Menschen geredet hat, sondern auch darin, die biblisch bezeugte Verheißung beim Wort zu nehmen, dass Gott kommt und nicht für immer schweigt. Wo mit dieser Möglichkeit nicht mehr ernsthaft gerechnet wird, mutiert Theologie entweder zur reinen Ethik oder zu einem Zweig der Kulturwissenschaft.

Von der Religionswissenschaft oder Kulturwissenschaft unterscheidet sich die Theologie darin, dass sie die vergangene Gottesrede nicht allein historiographisch oder literaturwissenschaftlich untersucht, sondern sich bei ihrem Nachdenken von der in Ps 50,3 ausgesprochenen Hoffnung leiten lässt, dass selbst Gottes Schweigen sein früheres Reden und die in ihm beschlossene Verheißung seines künftigen, lebensschaffenden und heilsamen Wortes nicht dementiert. Vielmehr muss und darf dann selbst noch das Schweigen Gottes als ein beredtes, von der Sprache des Evangeliums durchdrungenes Schweigen begriffen werden. Selbst noch im Modus des Schweigens bleibt Gott uns Menschen heilvoll zugewandt.

Die Erwartung, dass Gott sich nicht für immer ins Schweigen zurückgezogen hat, sondern auch hier und heute immer wieder aufs Neue zu uns Menschen sprechen will, ist die Grundvoraussetzung jedes Gottesdienstes. Sie gründet letztlich in der biblischen Verheißung, dass der biblisch bezeugte Gott kommt und nicht schweigt (Ps 50,3). Auf diese Verheißung hin werden Sonntag für Sonntag die Texte der Bibel laut vorgelesen und ausgelegt. Sie sind auch präsent im Gemeindegesang oder in der Chormusik. Interessanterweise singen manchmal Menschen in einem Kirchen- oder Gospelchor mit, die sich selbst gar nicht als gläubig verstehen, aber im Modus des Als ob mitsingen: Sie singen, als ob sie gläubig wären.<sup>44</sup> So können sie einerseits zum Medium der Verkündigung werden und andererseits möglicherweise selbst die Erfahrung machen, vom biblisch bezeugten Gotteswort affiziert zu werden. Der Wortgottesdienst evangelischer Kirchen unterscheidet sich in dieser Hinsicht beispielsweise von den Versammlungen der Quäker in ihrer

---

44 Vgl. Thomas, *Gottesvergessenheit* (s. Anm. 10), 503f.

ursprünglichen Form, der stillen Andacht, in der man auf die Stimme Gottes wartet. Wie es einen Kirchengesang des Als ob gibt, so auch eine Theologie des Als ob,<sup>45</sup> die sich auf das biblische Zeugnis einlässt, in der Hoffnung, dass es vielleicht doch mehr ist als ein bloßer Roman.<sup>46</sup>

Statt aber fraglos zu unterstellen, dass Gott immer und überall zu uns redet, sollten die Erfahrung des Schweigens, die Sperrigkeit und die Fremdheit der biblischen Texte in Theologie und Kirche immer wieder bewusstgemacht werden. Gott auf neue Weise reden zu hören, ist eben das nicht Selbstverständliche. Im Blick auf die mögliche Leichtfertigkeit kirchlicher Gottesrede ist das Motiv der Buße und der Umkehr in Erinnerung zu rufen, das wir ja nicht nur bei den alttestamentlichen Propheten finden, sondern auch in der Verkündigung Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft. Wer freilich die Umkehr zur Voraussetzung dafür erklärt, dass Gottes Wort neu vernommen werden kann, droht in eine moderne Form der Werkgerechtigkeit zu fallen, die menschliches Handeln zur Bedingung für das rettende Handeln Gottes macht. Eine Theologie der Buße droht ins Appellative abzugleiten, wenn die Hoffnung auf Gottes unverfügbares Reden und Tun abgeschwächt wird.

Was Theologie und Kirche zur Erneuerung des christlichen Glaubens beitragen können, ist tätiges Warten.<sup>47</sup> Zu Recht kritisiert die Praktische Theologin Birgit Weyel eine „Art Aufregungsbewirtschaftung à la ‚Es muss etwas getan werden‘, auch weil angeblich nur noch ein verhältnismäßig schmaler zeitlicher Korridor bleibt, wo man noch etwas ändern kann“, warnt aber genauso richtig vor „einem schlichten ‚Weiter so‘“<sup>48</sup>. Tätiges Warten ist weder das eine noch das andere. Dietrich Bonhoeffer schrieb seinem Patenkind zum Tauftag als Vermächtnis: „Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, dass sich die Welt darunter

45 Vgl. Sebastian Kleinschmidt, *Kleine Theologie des Als ob* (München: Claudius, 2023).

46 Wer beispielsweise meint, die religiöse Frage nach der Rechtfertigung des Sünders erledige sich mit der Nichtexistenz eines gerechten Gottes, dem schlägt der Schriftsteller Martin Walser vor: „Lesen wir's als Roman.“ Vgl. Martin Walser, *Über Rechtfertigung. Eine Versuchung* (Reinbek: Rowohlt Buchverlag, 2012).

47 Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Theologie in dürftiger Zeit* (München: Kaiser, 1990), bes. 56ff; Hartmut Rosenau, *Vom Warten. Grundriss einer sapientialen Theologie. Neue Zugänge zur Gotteslehre, Christologie und Eschatologie* (Münster: LIT, 2012).

48 Birgit Weyel, „Nachsteuern kaum möglich“ (Interview: Reinhard Mawick), *zeitzeichen* (2020), <https://zeitzeichen.net/index.php/node/8052>.

verändert und erneuert.“<sup>49</sup> Ganz so schrieb auch Luther 1518, die Zeit, wann die Reformation als das Werk Gottes vor sich gehen werde, kenne „nur der, der die Zeit geschaffen hat“<sup>50</sup>.

Eine wartende Kirche im Sinne Bonhoeffers „wartet, indem sie arbeitet“<sup>51</sup>. Theologie, die sich mit letzter Redlichkeit einer Situation stellt, in welcher der christliche Glaube eben nicht fraglos gegeben ist, ist wartende Theologie, die nicht zu allem und jedem etwas zu sagen hat, sondern bisweilen nur qualifiziert schweigen kann und auch in Glaubensfragen ihre Sprachnot nicht kaschiert. Sie ist ferner in dem Sinne wartende Theologie, dass sie das Erbe des biblischen Zeugnisses hütet, getragen von der Hoffnung, dass es neu zu sprechen beginnt. Wartende Theologie dient der Einübung in ein Christsein, das, wie Bonhoeffer gesagt hat, in dreierlei besteht, nämlich nicht nur im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen, sondern auch im Warten auf Gottes Zeit.

#### Ulrich H. J. Körtner

Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft  
 Universität Wien  
 Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien, Österreich  
 ulrich.koertner@univie.ac.at

---

49 Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 40), 436.

50 Martin Luther, *Werke*, WA 1 (Weimar: Hermann Böhlau, 1883), 627.

51 Dietrich Bonhoeffer, „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“, *EvTh* 2 (1935), 245–261, jetzt in Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, hg. v. Otto Dudzus u. Jürgen Henkys in Zusammenarbeit mit Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz u. Ilse Tödt, DBW 14 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996), 378–399, hier 397.