

Christian Duquoc

Von der Frage  
«Wer ist Gott?» zur Frage  
«Wo ist Gott?»

«Was ist Gott?», fragt Luther in seinem Großen Katechismus. «Einen Gott haben», so antwortet er, «heißt also nichts anderes, als ihm von Herzen vertrauen und glauben; in diesem Sinn habe ich schon oft gesagt, daß allein das Vertrauen und Glauben des Herzens einem etwas sowohl zu Gott als auch zu einem Abgott macht. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott der rechte Gott, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zusammen, Glaube und Gott. Das nun, sage ich, woran du dein Herz hängst und worauf du dich verlässest, das ist eigentlich dein Gott.»<sup>1</sup>

Dieser Text Luthers erinnert meiner Ansicht nach an eine Debatte, die sich damals in einem anderen Kulturkreis entspann: jene, die Las Casas zur Verteidigung der Indianer führte.

Las Casas hatte die Ungerechtigkeit des Sieges über die «Westlichen Indien» im Detail und mit Nachdruck angeprangert. Er hatte die Greuelthaten, Grausamkeiten und Verbrechen, die die Eroberer begangen hatten, beschrieben. Er wies die Spanische Krone immer wieder auf die Verantwortung hin, die sie auf sich laden würde, falls sie die Brutalität des Kriegsvolks nicht unterbinden würde. Jeder konnte die schrecklichen Folgen der Eroberung ermessen: Die Zwangsarbeit würde den Untergang der ganzen Bevölkerung bewirken. Er traf auf Denker und Theologen, die die Eroberung rechtfertigten, sie in den Plan Gottes einordneten und damit diesem Preis als für die Bekehrung notwendig zustimmten. Dieser Auffassung nach verdienten

die Indianer für ihre Verbrechen und ihren Götzendienst allerdings diese Behandlung, auch wenn bestimmte Exzesse korrigiert werden müßten. Als entscheidendes Indiz für ihre Perversion galten ihre Kultpraktiken: die Menschenopfer für die Götter. Dies war einer der Streitpunkte der Diskussion von Valladolid zwischen Las Casas und Sepúlveda im Jahr 1550: Waren die Menschenopfer das Ergebnis eines Teufelglaubens? Welchen Gott offenbarten sie?

Las Casas verteidigte folgende These: Gott ist derjenige, dem man das Beste, was man besitzt, darbringt. Nichts ist von höherem Wert als das menschliche Leben. Dessen Darbringung als Opfer für Gott zeugt von der Tiefe des religiösen Gefühls der Indianer. Zweifellos begehen sie einen Fehler, aber dieser objektive Fehler beeinträchtigt in nichts die Größe ihres Gefühls und ihrer Vorstellung von der Majestät Gottes. Selbst wenn sie die Identität Gottes verkennen, so irren sie nicht hinsichtlich des Gefühls, das man ihm entgegenbringen muß. Daher hätte Las Casas der Definition, die Luther vorschlägt, zugestimmt: Gott ist der, «von dem man alles Gute erhoffen und zu dem man in allen Nöten seine Zuflucht nehmen soll.» Noch radikaler ist Luthers Formulierung: «Das Vertrauen und der Glaube des Herzens machen einem etwas sowohl zu Gott als auch zu einem Abgott.» Diese Formel erklärt die Entscheidung von Las Casas: Die Eroberer, die vorgeben, den wahren Gott zu verkünden, beweisen durch ihre Handlungen, daß sie keinen anderen Gott haben als ihre Habsucht, die vor allem in ihrer Gier nach Gold zum Ausdruck kommt. Tatsächlich haben sie keinen anderen Gott als ihre perversen Begierden, denen sie die Indianer zum Opfer bringen. Im Gegensatz dazu stehen die Indianer, die Menschen opfern und ihren Begierden entsagen: Sie weihen ihrem Gott, dem sie sich anvertrauen, das, was sie als das Wertvollste betrachten. So betrachtet ist der objektiv wahre Gott der Eroberer nichts als ein Abgott, Metapher ihrer Habgier. Der objektiv falsche Gott der Indianer ist ein wahrer Gott, weil er ihre Sehnsucht auf ein jenseits von ihnen Seiendes weckt. Gott wird definiert durch die Wahrhaftigkeit der Sehnsucht und erweist sich auf paradoxe Weise dort als wahr, wo er objektiv als falsch erklärt wird. Die von der Eroberung der Neuen Welt wie auch von der Reformation ausgehenden Erregungen und Erschütterungen hinterfra-

gen auf gefährliche Weise die Sicherheiten, die auf dem Boden dieses Zeitalters gewachsen waren: Die Objektivität Gottes, das heißt seine Wirklichkeit an sich, unabhängig davon, wie sie sprachlich bezeichnet wird, ist nicht Garantie seiner Wahrheit für uns. Die Sicherheit seiner Identität verschwindet, und die schönen Konstruktionen, die ihn bestimmen und definieren, werden durch die Praxis widerlegt. Wer also ist Gott, wenn er so schwer faßbar scheint? Wäre es nicht eher gerechtfertigt, nach dem Ort zu suchen, wo er handelt, da seine Identität und sein Wesen Subjekt widersprüchlicher historischer Wirkweisen ist? Diese Frage bestimmt den Aufbau dieses Artikels: die abstrakte Identität, die unmögliche Lokalisierung, der unvollkommene Zeuge.

### 1. Die abstrakte Identität

Gott gibt sich nicht der Erfahrung zu erkennen, sondern kündigt sich in denen an, die ihn bezeugen. Die Schrift sagt uns, daß die Schöpfung ihn in seiner Macht und Göttlichkeit bezeichnet, und daß die Menschen ihn nicht erkennen wollten oder konnten.

«Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar, Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt . . .» (Röm 1,18–21). Auch die Propheten haben versucht, Irrtum oder Gleichgültigkeit zu überwinden. Am Ursprung dieser Tradition stellt die Vision des Mose einen Bruch dar: Gott gibt seinen Namen preis als Garantie für sein Befreiungshandeln (Ex 3,14). Jesaja macht sich im Buch der Tröstung dieses Verfahren zu eigen: Israel muß auf Den sein Vertrauen setzen, dem keine Macht widerstehen kann. Von diesem Gott gibt kein Bildnis Zeugnis, es wird vielmehr eine Generationenfolge in Erinnerung gerufen: Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Nichts bestimmt seine Identität oder sein Wesen außer eben der Tat, die er innerhalb eines von Ihm

festgelegten Rahmens vollbringt, dem Bund und einer Verheißung, welche die Gegenwart zuverlässig auf die Zukunft hin öffnet. Diese Zurückhaltung in bezug auf die Identität Gottes wird vom Neuen Testament nicht korrigiert. Die Frage, die Philippus an Jesus richtet, verrät die Ungeduld des Verlangens, sehen zu wollen: «Herr, zeige uns den Vater» (Joh 14,8). Dieses Verlangen wird nicht befriedigt, weil niemand je Gott gesehen hat (Joh 1,18). Auch wenn der einzige Sohn Ihn offenbart hat (Joh 1,18), und selbst wenn Jesus erkennen heißt, den Vater zu erkennen (Joh 14,9), resultiert daraus dennoch, daß sich Gott selbst der Erfahrung entzieht: Jesu Tod am Kreuz besiegelt dieses Nicht-begreifen-Können.

Diese Zurückhaltung erklärt den in der Geschichte des Christentums immer wieder neu erwachten Wunsch, die Identität Gottes zu enthüllen. Die Frage «Wer ist Er?» wandelt sich in die Frage «Was ist Er?». Der eingangs zitierte Große Katechismus Luthers wird eröffnet mit der Frage: «Was ist <Gott>?». Diese Verlagerung des Interesses von der in einer Benennung festgehaltenen Identität auf eine Definition des Wesens Gottes ist erstaunlich. Diese Verlagerung vollzieht sich nicht ohne eine gewisse Veränderung der Perspektive: Das Wesen Gottes ist nicht mehr eine Frage der Objektivität sondern der Sehnsucht. So als wäre die Anspannung, das Objekt zu erfassen, zu frustierend gewesen, wendet sich der Theologe der Sehnsucht zu, weil er damit rechnet, daß ihn ihre in der Erfahrung greifbare Gegenwart davor bewahrt, Herrschaft über eine Identität gewinnen zu wollen, die sich diesem Zugriff entzieht. Dieses Verfahren wendet sich gegen den immer wieder neu aufkommenden Willen, über die Definition seines Wesens festzulegen, «wer Gott ist». Tatsächlich haben Predigt und Theologie ihrem Gegenstand nicht mehr entlockt als Aneinanderreihungen von Attributen oder Eigenschaften: unveränderlich, unerschütterlich, ewig, gut, allmächtig, unendlich usw. . . . Die Anhäufung von Eigenschaften ändert nichts an unserer Unfähigkeit, Gottes Wesen zu erfassen, und seine Identität wird sich immer dem Zugriff der rationalen Erkenntnis entziehen. Glaubt also ein solcher Gedanke, Gott endlich zu erreichen, so lösen sich seine Worte auf wie Staub, oder er täuscht sich bezüglich der Kraft seines Erkenntnisvermögens. Es gibt keine Antwort auf die

Frage «Wer ist Gott?»; jede Antwort verliert sich in Abstraktionen. Daher sind wir angewiesen auf den Zeugen, der es wagt zu sagen, daß ihn zu erkennen heißt, den Vater zu erkennen, und dies in dem Moment, in dem die Wahrnehmung seines sichtbaren Körpers uns in Distanz zu Dem bringt, dessen sich keine Erfahrung bemächtigt. Allerdings wird in einer wissenschaftlichen und sogar katechetischen Tradition alles aufgeboten, um Worten, die deutlich machen, daß es keine Möglichkeit gibt, Gott zu definieren, eine Fähigkeit zuzuschreiben, die sie nicht haben. Daher wird Gott objektiviert: Jeder weiß, wer Er ist und was Er ist. Auch kann man in Seinem Namen handeln und die gerade erst entdeckten Indianer dazu auffordern, Ihn anzuerkennen. Ebenso wie die Eroberung Amerikas diese objektive und bestenfalls krämerhafte Verfügbarkeit Gottes erschüttert, untergräbt die Predigt Luthers den Anspruch Roms, im Namen Gottes zu sprechen und zu entscheiden. Indem er das Gold als eigentliches Objekt der Begierde der Eroberer entlarvte, zeigte Las Casas, daß ihre Behauptung, das unbekannte Land im Namen des christlichen Gottes zu betreten, unwahr und daher nichtig war. Sie verleugneten seine Identität, weil nicht Gott ihre Sehnsucht bestimmte. Ihr objektives Wissen über die Identität dieses christlichen Gottes bewirkte kein würdiges Handeln — ihr tatsächliches Handeln aber offenbarte, wer ihr Gott war: ihre Besitzgier. Die aus diesem Verlangen gespeiste Frage nach der Identität Gottes oder der Definition seines Wesens ist verlogen. Die Paradoxie der Indianer: die Intensität ihrer Gottesverehrung, die im Absoluten, d.h. im Menschenopfer gipfelt, zeigt, in welchem Maße das «richtige Wissen» bedeutungslos ist. Es handelt sich also nicht mehr darum zu erkennen, «wer Gott ist» oder «was Er ist», sondern darum, herauszufinden, wo er handelt. Gewiß nicht da, wo die Eroberer im Namen des christlichen Gottes die Indianer niedermetzeln, glaubt Las Casas. Gewiß nicht da, wo im päpstlichen Rom die Korruption alles regiert, verkündet Luther. Die Frage nach der Identität Gottes und nach der Definition seines Wesens hat ihren Stellenwert verloren, weil sie in ihrer abstrakten und unveränderlichen Art inmitten von kriminellen Machenschaften weiterbestanden hat. Es ist wichtiger, den Ort, wo Gott handelt, zu erkennen, als zu wissen, wer Er ist. Die Erkenntnis seiner Identität macht nicht frei von Abgöttereien.

## 2. Die unmögliche Lokalisierung

Die traditionellen Zeugen treten hier in den Hintergrund: Sie haben verkündet, die Identität Gottes zu erkennen, sie haben versichert zu wissen, wer Er sei, sie haben ohne zu überlegen seinen Namen angerufen — und dabei nichts als Zerstörung bewirkt. Sie haben sich über den Erfolg ihres Wissens getäuscht. Gott ist nicht an dem Ort, den sie ihm zugewiesen haben. Sein Ort ist anderswo. Die Erfahrung der Eroberung mit ihren grausamen Folgeerscheinungen «delokalisiert» Gott: Er ist nicht da, wo man sich auf Ihn beruft. Das Trauma der Reformation verbannt Gott aus der Institution, die die Garantie seines Handelns war: Gott hat keine Heimstatt mehr. Jene, die überzeugt waren, in seinem Namen zu handeln, weil sie wußten, wer und was Er war, haben das Volk irregeleitet. Die Geschichte, die sie lenken — und die sie schlecht lenken —, weist nicht mehr auf den christlichen Gott hin. Wo ist aber zukünftig Sein Ort, da Seine Identität Ihn ja ins Exil geführt hat? Ist es noch so, daß «die Himmel seinen Ruhm verkünden», wie es der Psalmist besingt (Ps 18), oder muß man nicht eher darauf verzichten, Gott einen Ort zuzuweisen?

Als die galileische Revolution in die Kosmologie eingeführt wurde, wo bis dahin das Zusammenspiel zwischen Göttlichem und Universum reibungslos funktionierte, raubte sie Gott seinen Aufenthaltsort im Himmel. Das Universum unterliegt mathematisch nachvollziehbaren Gesetzen, es ist dem Verstand begreiflich, aber die neu entwickelte Kosmologie nimmt Gott seine Wirkmächtigkeit, indem sie die Erde nicht mehr als Mittelpunkt des Universums gelten läßt und darauf hinweist, daß der Anthropozentrismus des Universums nur eine Paranoia ist. Vielleicht hat Gott diesem großen, unaufhörlich in Bewegung befindlichen System den ersten Anstoß gegeben? Es ist aber überhaupt nicht notwendig, sich an Ihn zu wenden, um dieses System zu begreifen. Gott hat keine Heimat mehr in dieser Welt, und wenn die Himmel seinen Ruhm verkünden, dann ist dies nichts als ein Nachruf, eine posthume Ehrung. Man versteht Pascal, der davon spricht, daß «die unendlichen Weiten des Raumes Furcht einflößen». Die spätere Erforschung des Universums mindert diese Angst nicht. Das Universum in seiner Bewegung ist dem menschlichen Schicksal gegen-

über gleichgültig. Es gibt keinen Zusammenhang mehr zwischen seinem und unserem kollektiven Werden. J. Rostand hat diese gleichzeitig neue und tragische Situation mit großer innerer Bewegung ausgedrückt. Er schreibt vom in den Tod des Sonnensystems mitgerissenen Menschen:

«Wohin wird er auf seinem geistigen Höhenflug gelangt sein, wenn er sich für ewig unter dem Leichentuch aus Eis begraben läßt? Was werden seine Vollendungen, seine hervorragenden Leistungen gewesen sein? Wird er gegeben haben, was er konnte, wird er seine Träume gelebt, sein höchstes Schicksal erfüllt haben? Oder wird er in voller Blüte scheitern, im Jugendalter der Verheißungen und Hoffnungen? Als lächerliches Atom, verloren im maßlosen, regungslosen Kosmos, weiß er, daß seine fieberhafte Aktivität nichts als eine kleine, örtlich begrenzte, flüchtige, bedeutungs- und ziellose Erscheinung ist. Er weiß, daß seine Werte nichts wert sind, außer für ihn selbst, und daß aus der Perspektive des Weltalls betrachtet der Untergang eines Reiches oder selbst der Ruin eines Ideals nicht mehr zählen als der Einsturz eines Ameisenhaufens unter dem Fuß eines zerstreuten Spaziergängers.»<sup>2</sup>

In dieser Wehklage klingt etwas vom Wahnsinn des «tollen Menschen» an, von dem Nietzsche berichtet. Am hellen Vormittag eine Laterne hin- und herschwenkend schrie dieser unaufhörlich: «Ich suche Gott.» Die amüsierten Zuschauer neckten ihn: «Ist er denn verlorengegangen? . . . Versteckt Er sich irgendwo? . . . Ist Er ausgewandert?» Und der tolle Mensch stellt die Frage: «Wohin ist Gott?»<sup>3</sup>

Lassen wir an dieser Stelle das Problem der Ermordung Gottes durch die Menschen beiseite — sie ist eine Metapher für sein Exil. Das Universum ist unbewohnt geworden. Schon der Psalmist vernahm die ironische Anklage der Feinde Israels: «Wo ist er, dein Gott?» Dabei war das Universum damals noch bewohnt und von den Göttern bevölkert — nur der, den Israel anrief, hatte sich zurückgezogen.

Zur Zeit der Eroberung Amerikas zerbrach die Illusion, daß die Experten und Überwacher der Identität Gottes durch ihr Handeln Seinen Willen in dieser Welt verwirklichten. Las Casas hatte die Perversion dieser Interpretation aufgezeigt. Gott hat sich damals aus der Geschichte der Eroberungen zurückgezogen, und außer-

dem hat Er sich aus dem Universum, dessen Schicksal kein gemeinsames Maß mit unserem hat, entfernt. Es ist müßig, sich über die Identität Gottes den Kopf zu zerbrechen; es kommt darauf an, ihn zu lokalisieren. Zu wissen, wo er ist, bedeutet, sein Handeln zu erkennen. Lange hat man geglaubt, daß jene, die sich auf seinen Namen berufen, die Taten Gottes ausführen. Dabei sind Widersprüche entstanden: Keine, auch keine kirchliche Institution kann nunmehr sicher sein, Gott zu beherbergen. Er hat kein offizielles Firmenzeichen mehr. So sind wir zu Nomaden geworden. Wo ist Gott?

Der Christ wird durch diese Frage nicht weniger aufgewühlt als der Nichtgläubige. Unsere heutige Welt wird von Menschen bewohnt, die nach Zeichen der Lokalisierung Gottes suchen. Aber die Metaphern des Raumes scheinen schon veraltet und abgegriffen. Vielleicht sind Metaphern der Zeit treffender? Die Einführung der Kategorie «Zeichen der Zeit» entspricht dieser Erwartung: Da Gott nicht zu lokalisieren ist, kann sein Handeln vielleicht in einer Dynamik steter Verwandlung wahrgenommen werden. Jeder erinnert sich an den Erfolg, den die «Zeichen der Zeit» auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatten: Gesellschaftlichen Bewegungen wie der Entkolonialisierung und der Befreiung der Frau wurde beglaubigt, daß sie das Handeln Gottes in unserer Zeit darstellten. Johannes Paul II. schreibt in seiner Ezyklika «Redemptoris Missio»:

«So leitet uns der Geist, der «weht, wo er will» (Joh 3,8) der «in der Welt wirkte, noch bevor Christus verherrlicht wurde», der «das Universum, alles umfassend, erfüllt und jede Stimme kennt» (Weish 1,7), dazu an, unseren Blick zu erweitern, um so sein zu jeder Zeit und an jedem Ort vorhandenes Wirken in Betracht zu ziehen.»<sup>4</sup>

Wir sind eingeladen, das Wirken, das alles verwandelt, zu erkennen. Die Frage «Wo ist Gott?» erstreckt sich von nun an auf die weltlichen, religiösen oder kirchlichen Bewegungen, die erkennen lassen, daß der Heilige Geist in ihnen wirkt. Es geht nicht mehr um die Lokalisierung Gottes. Es gibt keine Institution mehr, in der Gottes Gegenwart als gesichert vorausgesetzt werden kann. Geschehnisse, Ereignisse sind zeichengebend. Ihre Bedeutung muß man erkennen, man muß sich an ihnen orientieren, sich auf sie einlassen. Es gibt keinen Ort mehr, an

dem Gott wohnt; es handelt sich um Ereignisse, in denen das vorläufige Handeln des Geistes aufscheint. Daher sind wir dazu bestimmt, Zeugen zu sein — Akteure solcher Ereignisse.

### 3. *Der unvollkommene Zeuge*

Jene, die sich bemühten, die Identität Gottes auszusagen, sind gescheitert: Sie haben unserer Geschichte eine gesellschaftliche Wirklichkeit eingeschrieben, die im Widerspruch zu ihrer Erkenntnis steht. Es hat sich also gezeigt, daß es nicht genügt, zu verkünden, daß «Gott etwas ist, als welches Größeres nicht gedacht werden kann»<sup>5</sup>. Das daraus resultierende Ergebnis war nicht auf gleichem Niveau wie die Ankündigung oder Verkündigung. Es genügte auch nicht, die Objektivität Gottes aufzugeben, um sie durch die Intensität des religiösen Gefühls zu ersetzen: Die Einschreibung dieses Perspektivenwechsels in die Geschichte bannt nicht die Gewalt in ihr.

In dieser kurzen Darstellung wäre es unangebracht, den gewagten Theorien der Objektivität Gottes bis hin zu ihrer Entwertung in der Philosophie Kants zu folgen. Es gibt zweifellos einen Zusammenhang zwischen dem Entstehen einer modernen Philosophie über die Gottesfrage, der «Entgottung» des Universums durch die Wissenschaft und dem mißlungenen Versuch des Christentums, eine seinen Idealen entsprechende Gesellschaft zu begründen. Wenn die Frage der Identität Gottes nebensächlich geworden ist im Vergleich zu der seiner Lokalisierung, und wenn schließlich die Frage seiner Lokalisierung sich vorerst in dem Versuch erschöpft, Gottes handelnde Gegenwart im Ereignis zu erkennen, dann darum, weil jedes Begreifen Gottes ein vergebliches Unterfangen ist: Die Kluft zwischen ihm und denen, die ihn verkünden, entsteht immer wieder neu. Sie konnten seine Identität nicht mehr definieren, sie konnten ihm keinen Ort mehr zuweisen und sie werden die Widersprüchlichkeit der Ereignisse nicht aufheben und schließlich ausrufen: «Gott ist hier». Gott hat keinen Personalausweis (frz. *carte d'identité*, Anmerkung d. Ü.), Gott hat keinen Wohnsitz, Gott hat keine geschichtlichen Ereignisse, die ihm zugeschrieben werden können: Wo also ihn finden?

Eine kleine, von Elie Wiesel erzählte «Begebenheit» kann unserer Suche eine Richtung ge-

ben. Die Szene findet in einem nationalsozialistischen Konzentrationslager statt. Juden werden von der SS gezwungen, bei der Erhängung eines Kindes mitzuhelfen. Viele von ihnen beten, daß Gott es befreien möge. Nichts geschieht. Dann schreit einer von ihnen: «Wo ist hier Gott?» Ein anderer antwortet: «Er ist dort, gehenkt.»

Ein Christ kann diese Erzählung nicht ohne innere Bewegung lesen. Er wird daran erinnert, daß dies der Fall Jesu war: Er wurde ans Holz geschlagen. Und als er sah, daß sein Gebet nicht erhört worden war, schrie selbst er: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34). Nach dem Evangelisten Markus waren das seine letzten Worte. Aber wie in unvorhergesehenem Echo darauf sagt der ebenfalls anwesende römische Hauptmann: «Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.» (Mk 15,39). Jesus, der ans Kreuz geschlagen und von Gott verlassen wurde, wird von diesem Heiden identifiziert. Gott war mit ihm in dem Moment, als er starb. Jesus, der von allen — von der religiösen Macht, von der politischen Macht und vom Volk — ausgestoßen worden war, ist selbst in seiner Verbannung vor die Tore der Stadt Zeichen für die Gegenwart Gottes. Einige Gläubige erkennen ihn. Wo ist Gott? Er ist eben da, wo Jesus verstoßen wird und stirbt.

Wer Gott sucht, gerät in den Widerspruch dieses Paradoxons: Die Erkenntnis seiner Identität, das Bemühen, die Ereignisse in ihrer Bedeutung zu verstehen, der Versuch, ihn einer Institution zuzuordnen — alles das tendiert dahin, sich außerhalb dieses alles begründenden Ereignisses, des Kreuzes, zu konstituieren. Doch es kündigen sich neue Gedanken an, die auf einer bestimmten Praxis basieren: Gott ist dort, wo der Arme, der Ausgeschlossene, der Verachtete lebt. Gott ist eben dort, wo man ihn nicht vermutet. Felipe Gueman Poma de Ayala, ein Schüler von Las Casas, schrieb im 16. Jahrhundert: «Der Glaube läßt uns klar erkennen, daß dort, wo der Arme, der gemarterte Indianer ist, auch Jesus Christus ist, weil Gott sich in Jesus zum wahrhaft Armen machte.» Der vornehmste Zeuge für Gott in der Welt ist, wer in ihr keinen Platz hat. Dies ist kein Zeuge des Wortes oder der Erkenntnis. Er beherbergt Gott, weil er nichts ist. Unabhängig von der Frage der Gerechtigkeit stellt die Option für die Armen in der Theologie der Befreiung eine theologische Entschei-

ding über das Erkennungszeichen für Gott in dieser Welt dar. Wo ist Gott? Er ist nicht bei den Kennern seiner Identität, er ist nicht in den Institutionen, die ihn repräsentieren — er ist genau da, wo ihn keiner erwartet: Wer nichts besitzt, beherbergt und bezeichnet Gott.

«Der Gedanke der Lokalisierung des Göttlichen ist entscheidend: Das Göttliche zu erkennen und zu benennen, heißt ihm Grenzen zu setzen, ohne die es die ganze Schöpfung überwältigen würde: denn vor der Errichtung der Bundeslade trat tatsächlich das Wort Gottes hervor und durchdrang die Wohnstätten aller Völker der Welt, die darum vor Angst schier zergingen.»<sup>6</sup> Das Neue Testament hat Gott «delokalisiert», indem es seine Wohnstätte aus dem Tempel in den Körper Jesu verlegte. Er aber ist es eben, der von allen verlassen am Kreuz starb. Der Ausgestoßene ist seither Zeichen seiner Gegenwart. Das bedeutet nicht, daß der Ausgestoßene ein vollkommener Zeuge ist: Er ist Zeichen dafür, daß diese Welt nicht das Reich Gottes ist, er repräsentiert die Außenseite unserer Gesellschaft und hinterfragt ihre Organisation und ihr Ziel; er stellt ihren potentiellen Umsturz dar. Wo ist Gott? Er ist da, wo ein Mensch konkret zeigt, daß das Himmelreich noch nicht gekommen ist; er ist da, wo ein Mensch konkret den Anspruch unserer Gesellschaft, alle unsere Sehnsüchte stillen zu können, entlarvt. Die Lokalisierung Gottes im Ausgestoßenen, vor allem im Armen, sagt nichts aus über dessen Heiligkeit; er versinnbildlicht aber Gott als Prophezeiung gegen unsere in sich abgeschlossene und ungerechte Gesellschaft. Diese Lokalisierung kann als perspektivische Scharfeinstellung verstanden werden: Jede Handlung, die die Mauern der Ausschließung und Armut durchbricht, ist der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zuzuschreiben. Die «Zeichen der Zeit» fließen in diese Deutung ein. Was die Institution der Kirche betrifft, so sagt sie, wo Gott ist, in dem Maße, wie sie daran arbeitet, die Grenzen der Ausschließung und Armut zu beseitigen, auch in dem Maße, wie sie gegenüber unserer Gesellschaft eine Prophetie auf der Grundlage des Kreuzes vertritt.

Die eingestandene Delokalisierung Gottes im Universum und in der Geschichte bedeutet nicht die Entwertung dieser Welt; diese steht weiterhin unter dem Segen Gottes, wie er im Buch Genesis ausgesprochen wird. Daß seine

Identität verborgen ist, weil sein Name jeden magischen Gebrauch verbietet, und daß sich sein Aufenthaltsort auf den Armen und Ausgestoßenen beschränkt, bedeutet keine Verdammung der Welt. Wie auch das Zitat aus dem Midrasch nahelegt, ist es im Gegenteil so, daß eben dieses Sich-Zurückziehen Gottes die Menschheit dazu antreibt, ihre Sache selbst in die Hand zu nehmen. Doch endet diese Zurücknahme eben da, wo der Gang der Geschichte Menschen zugrunderichtet. Gott ist dann bei ihnen. Und von ihnen her gibt er Zeichen seiner Gegenwart. Der Gott, der sich zurückzieht, um seine Geschöpfe mit seiner Macht nicht zu überwältigen, schlägt seine Zelte da auf, wo jede Hoffnung aufgegeben scheint. Ich finde keinen besseren Abschluß als das Zitat eines Textes von Raschi über Dtn 32,2 und den Kommentar dazu von Maruani.

«Gott hat sich gegenüber Israel in seiner Liebe verhalten, wie der Adler in seiner Zärtlichkeit für seine Jungen; dieser nähert sich nicht gewaltsam dem Nest, sondern kündigt sich an, indem er hoch über dem Nest mit den Flügeln schlägt . . . , damit die jungen Adler erwachen und die Kraft haben, ihn zu empfangen . . . Er fliegt über seinen Jungen: ohne sich mit seinem Gewicht auf sie zu stützen schwebt er über ihnen, und berührt sie und berührt sie doch nicht. Das «Tohuwabohu», die Trennung zwischen dem oberen und dem unteren Wasser (welche die Trennung zwischen Himmel und Erde andeutet), demonstriert den Abstand, den der Schöpfer zwischen sich und der Schöpfung errichtet, um deren Autonomie zu wahren. Ohne das würde die Welt vom Göttlichen «erdrückt», aufgesogen: das «Tohuwabohu» führt den Vorsitz über die Schöpfung, weil dadurch die Welt vom Göttlichen unterschieden ist und ihren Platz als Geschöpf einnimmt. Indessen wird der Abstand zum Schöpfer nur bei Strafe der radikalen Loslösung der Welt vom Schöpfer als absolute Trennung verstanden werden dürfen. Tatsächlich ist die Welt nur eine mögliche («zwei von drei Fingern») und kann doch nicht gedacht werden.»<sup>7</sup>

In Jesus hat Gott sein Zelt so unter uns aufgeschlagen, daß seine Majestät sein Volk nicht vernichtet. Diese Wohnstätte ist aus der Welt verstoßen worden. Die Armen und Ausgestoßenen sind nun seine Wohnstätte. So befragt seine Göttlichkeit heute die Welt, sie zwingt sich nicht auf. «Es gab für sie keinen Platz in der

Herberge» (Lk 2,7), berichtet uns Lukas von Josef und Maria zur Zeit der Geburt Jesu. Gott ist

immer dort draußen mit denen, die der Lauf der Welt dahin verbannt.

<sup>1</sup> W. Metzger (Hg.), Die Calwer Luther-Ausgabe, Bd. 1 (München und Hamburg 1964) 22.

<sup>2</sup> J. Rostand, L'homme (Paris 1962) 72-173.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. In: Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta (München 1954) 126-128.

<sup>4</sup> Redemptoris Missio, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 100, 7. Dezember 1990, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1.

<sup>5</sup> Anselm von Canterbury, Proslogion, Kap. 2, Unters. lat.-dtsh., Ausg. v. Francisus Salesius Schmitt (Stuttgart-Bach Cannstadt 1984) 45.

<sup>6</sup> Midrasch Rabba, T. 1, Genèse Rabba, Kommentar v. B. Maruani, Bereschit Kap. 5 (Lagrasse 1987) 79.

<sup>7</sup> AaO. 54.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

## CHRISTIAN DUQUOC

Geboren 1926 in Nantes (Frankreich); Mitglied des Dominikanerordens; 1953 Priesterweihe; Studien der Theologie in Leysse (Frankreich), Fribourg (Schweiz), Saulchoir (Frankreich) und an der Ecole Biblique in Jerusalem. Doktor der Theologie und Chefredakteur der Zeitschrift Lumière et Vie. Lehrtätigkeit als Dogmatiker an den Universitäten Lyon, Montréal und an der autonomen protestantischen Universität in Genf. Seine herausragenden theologischen Forschungen konzentrieren sich vor allem auf die Christologie. Veröffentlichungen u.a.: Christologie, 2 Bde. (Paris 1972); Jésus, homme libre (Paris 1973); Dieu différent (Paris 1977); Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu (Genf 1984); Des Eglises Provisoires (Paris 1985); Dt.: Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie (Fribourg 1985); Libération et progressisme (Paris 1987). Anschrift: 2, Place Gailleton, 69002 Lyon, Frankreich.

Erhard S. Gerstenberger

## Der Schrei der Psalmisten: Wo ist Gott?

### 1. Gottes Abwesenheit heute

Gibt es den «modernen» Menschen, der selbstmächtig nur noch sein eigener Herr sein will? Der bis in den Grund seines Wesens gleichgültig ein leeres Universum vor sich sieht, zu dem er nur technisch in Beziehung treten kann? Oder ist der «moderne» Mensch einer, der Gott abgesagt hat, der aber — gepeinigt von Schuldgefüh-

len und Minderwertigkeitskomplexen — kompensatorisch seinen Allmachtswahn ausleben muß?<sup>1</sup> Wer ist dieser aufgeklärte, moderne Mensch?

Den Menschen von heute definieren zu wollen, führt nicht weit. Zu vielschichtig ist unsere Weltgesellschaft, zu verschieden sind die Glaubenstraditionen und die Lebenserfahrungen der Millionen auf allen Kontinenten. «Den» Einheitsmenschen gibt es nicht. Aber eines läßt sich mit Bestimmtheit sagen: In allen Kulturen und Religionen dieser Erde gibt es Gotteserfahrungen. Und wo Gott «anwest» (Heidegger), da kommt es auch zum Schock der Abwesenheit Gottes. Läßt sich über das Fernsein der Gottheit heute etwas aussagen?

Menschen erfahren Gott durch die Vermittlung ihrer Umwelt. Die mystischen Wege der Gotteserkenntnis sind Einkehr ins Sein; als solche setzen auch sie die Welt voraus. «Abwesenheit» Gottes wird, wie eh und je, mitten in der technisierten Welt wie auf dem flachen Land, ausgelöst durch Lebensumstände und Einwirkungen mancher Art.