

Risiko „Glauben an Gott“.

Erfahrungen mit der Gegenwartsliteratur

Karl-Josef Kuschel

„Im Zug redet
einer von Gott.

Die Leute schauen Löcher
in den Mann.

Dann lächeln sie
verständnisvoll
und frösteln.“

„Unikum“, so der ironische Titel eines Gedichts des Schweizer Schriftstellers **Beat Brechbühl** (geb.1939), nachzulesen in seinem Gedichtband „Der geschlagene Hund pisst an die Säulen des Tempels“ von 1972. Dieses kleine Poem scheint harmlos, die Information, die es transportiert, ist es nicht, signalisiert sie doch ein unverändertes zeitgenössisches Lebensgefühl. Dazu gehört, dass es heutzutage in der Regel weniger um den ideologisch aufgeladenen Missbrauch des Wortes „Gott“ geht, auch nicht um dessen Gegenteil: um kämpferische Religionskritik und Gewissen-Atheismus, sondern um „Gottesverdunklung“ (Martin Buber) oder noch präziser: um Gottesvergleichgültigung. „Die Leute“, von denen das kleine Gedicht spricht, setzen sich ja mit der Gottesrede, die ihnen während einer Zugfahrt begegnet, nicht mehr auseinander. Keine Rückfrage, keine Neugierde, wieso und weshalb da jemand „von Gott“ redet. Es lohnt offensichtlich den Aufwand nicht mehr, so selbstverständlich ist es geworden, dass man *nicht* von Gott redet. Dass sie „Löcher“ in den „Mann“, der ihnen das zumutet, schauen, zeigt den Grad ihrer verächtlichen Ignorierung; der Mann ist für sie buchstäblich Luft. Man belächelt ihn, hat bestenfalls „Verständnis“ für ihn wie für einen Kranken. Auch das „frösteln“ am Ende ist nicht als Schauer der Ergriffenheit, wohl eher als irritiertes Schütteln zu verstehen.

Ein repräsentatives Stück für die Gegenwartsliteratur? Stichwort: Gottesvergleichgültigung? Zum ersten Mal begegnet bin ich diesem Text in der 2011 vom Tübinger Schriftsteller **Helmut Zwanger** herausgegebenen Sammlung: „Gottesgedich-

te“, eine eindrucksvolle Dokumentation verschiedenster literarischer Stimmen zur Möglichkeit und Unmöglichkeit, literarisch heute von Gott zu reden. Denn Zwanger hatte bei der Auswertung Dutzender von Gedichtbänden und Anthologien beobachtet, dass es eine Doppelbewegung gibt. Die deutschsprachige Gegenwartsliteratur kennt einerseits Texte, die Abbruchs- und Vergleichültigungsprozesse im Blick auf die Gottesfrage spiegeln, andererseits aber auch Texte, die ein neues Fragen und Suchen erkennen lassen. Ein Befund, der schon 2009 durch die profunde Untersuchung des Augsburger Religionspädagogen **Georg Langenhorst** bestätigt worden war. In seinem Buch über „Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur“ kann der Verfasser mit einer Fülle von Textbeispielen zeigen, dass von „einer zunehmenden Marginalisierung von Religion und Gottesfrage in der deutschsprachigen Literatur und Literaturwissenschaft“ gegenwärtig nicht die Rede sein könne. Im Gegenteil: „Seit Beginn der 90er Jahre hat sich das kulturelle Klima im deutschsprachigen Bereich durch unterschiedlichste historische und soziologische Prozesse verändert. Einbezogen in diese Veränderungsprozesse ist die Darstellung Gottes in der Literatur“.

Textuntersuchungen bei Langenhorst, die zu ergänzen wären durch **Christoph Gellners** hochinformatives Buch „Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts“ (2004), belegen solche Behauptungen. Spuren der Gottesrede gibt es bei Autoren der Nach-Böll-Generation, die noch der katholischen Tradition verhaftet oder verpflichtet sind: bei Hanns-Josef Ortheil, Ulla Hahn, Ralf Rothmann, Arnold Stadler oder Thomas Hürlimann. Auch bei Autoren mit protestantischem Hintergrund wie Eva Zeller, Gabriele Wohmann oder Friedrich Christian Delius. Oder bei Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft wie Barbara Honigmann und Matthias Hermann. Nicht zu vergessen Barbara Frischmuth und Adolf Muschg, die sich für andere Weltreligionen geöffnet haben: für den Islam im Fall von Frischmuth oder für den Zen-Buddhismus im Fall von Muschg. Wenn es auch bei einigen Autorinnen und Autoren um ein „therapeutisches Freischreiben von Gottesvergiftungen“ geht, wie Langenhorst formuliert, so ist doch „Gott“ ein Thema der Gegenwartsliteratur – vielfältiger als man vor 10, 20 oder 30 Jahren noch für möglich hielt, als man mit dem Tod der letzten „katholischen“ Schriftsteller, Heinrich Böll 1985 und Luise Rinser 2002, das Verschwinden religiöser Fragen in der Literatur vermuten konnte.

Ich will diesen Befund aufnehmen und mit eigenen Leseerfahrungen zuspitzen. Ich will an zwei Beispielen zeigen, dass uns die Rede von Gott in Texten der Gegenwartsliteratur entgegenkommt und zwar aus einer neu reflektierten Repressions- und Mangelerfahrung heraus. Nur hinweisen kann ich auf zwei wichtige Romane aus jüngster Zeit, die ebenfalls die Gottesfrage neu stellen. Zum einen auf den Roman von **Dieter Wellershoff** „Der Himmel ist kein Ort“ von 2010, einen Pfarrer-Roman, der die Existenzkrise eines protestantischen Geistlichen zum Anlass der Beschreibung einer radikalen Gotteskrise nimmt. Zum anderen auf den in diesem Jahr erschienen Roman „Surise“ von **Patrick Roth**, einen Roman aus biblischem Stoff in der großen Tradition von Thomas Manns „Joseph und seine Brüder“, in dem die Lebensgeschichte des Ziehvaters Jesu zum Anlass wird, Fragen von Leiden, Opfer, Gewalt und Religion zu thematisieren. Ich greife zwei andere Beispiele heraus.

2003 erscheint der Gedichtband eines der maßgebenden Schriftsteller der Gegenwartsliteratur, **Hans Magnus Enzensbergers**: „Die Geschichte der Wolken“. Ich finde darin einen Text mit dem Titel: „**Immer kleiner werdende Unterhaltungen**“. Ein bemerkenswertes zeitkritisches Signal:

„Wohl dem, der nicht wandelt
im Rat der Gottlosen ...'
Man wechselt taktvoll das Thema.

„Der Sinn des Lebens ...'
Peinlicher Ausrutscher!

„Alle Verhältnisse gilt es umzuwerfen,
in denen der Mensch
ein erniedrigtes Wesen ist ...'
Alles gähnt, geniert sich, lacht.

Dagegen Genome nach Maß,
Unsterblichkeit auf der Festplatte –
O Wissenschaft! Ecstasy! Euthanasie!

Manchmal ist man froh,
dass manche der Ewiggestrigen
unter den Jüngeren
noch ein paar Fragen haben.“

Das Gedicht arbeitet zunächst gezielt mit Zitatfragmenten. Sie stammen aus großen Überlieferungen, in denen das geistige und politische Vermächtnis der Menschheit gespeichert ist. Das Text beginnt mit einem Bibel -Zitat: „Wohl dem, der

nicht wandelt im Rat der Gottlosen ...“. So beginnt der erste Psalm mit dem ersten Vers. In der zweiten Strophe wird die allgemeine philosophische Rede vom „Sinn des Lebens“ aufgenommen, die dann in der dritten Strophe durch ein Zitat von Karl Marx konkretisiert wird. Es stammt aus einem Schlüsseltext des frühen Marx: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843) und lautet im Original: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, eingeknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“

Worum geht es dem Dichter mit dieser Zitaten-Collage? Um die Erinnerung an das große Vermächtnis aus Religion, Philosophie und Arbeiterbewegung? An eine bleibende Verpflichtung auch für heute und morgen? Könnte man denken. Das Gedicht aber will zunächst auf etwas anderes hinaus. Die Erinnerung an das große Vermächtnis löst heute nur noch Peinlichkeit, Langeweile, ja Lächerlichkeit aus. Deshalb erscheinen die Zitate nur noch als Fragmente. Es ist, als wären die jeweiligen Sprecher mitten im Satz unterbrochen worden, als hätte man abgewunken, als sie zu rezitieren begannen. Denn solch hochtönende „Phrasen“ erscheinen heute zu deplaziert, als dass man sie noch ernst nehmen könnte. Man kann und will sie buchstäblich nicht mehr hören. Alles scheint gesagt, verbraucht und damit erledigt: „Gott“, „Sinn des Lebens“, „soziale Revolution“!

„Dagegen“? In den drei Zeilen der vierten Strophe wird skizzenhaft eine Gegenwelt gezeichnet:

„Dagegen Genome nach Maß,
Unsterblichkeit auf der Festplatte –
O Wissenschaft! Ecstasy! Euthanasie!“

Gemeint ist offensichtlich die Welt von heute. Es ist die Welt der Gentechnik, der Computerindustrie, der Omnipotenz der Wissenschaft, eine Welt, die auch vor drogeninduzierten Ekstasen und Euthanasie-Selbstvernichtungsprogrammen nicht zurückschreckt. Angesichts einer solchen Welt aber, die sich an die Stelle früherer Utopien gesetzt hat, plädiert die Schlussstrophe für ein Wachhalten von „ein paar Fragen“:

„Manchmal ist man froh,
dass manche der Ewiggestrigen
unter den Jüngeren

noch ein paar Fragen haben.“

Der Text spielt hier geschickt mit der Dialektik des Wortes „ewiggestrig“. Es sind vielleicht gerade diese „Ewiggestrigen“, die noch Zukunft haben, weil sie sich mit der Welt, wie sie geworden ist, nicht abfinden wollen. Sie haben „noch ein paar Fragen“. Das Vermächtnis von einst ist ihnen offensichtlich noch Auftrag. Die Utopie von damals ist weder eingelöst noch widerlegt. Denn es gibt offensichtlich nach wie vor Verhältnisse, in denen der Mensch ein „erniedrigtes Wesen“ ist, obwohl der verwissenschaftliche Omnipotenz-Wahn dies offensichtlich nicht wahrnehmen will. Verblendung ist an die Stelle von Aufklärung getreten. Und es gibt es offensichtlich eine neue Form von „Gottlosigkeit“, die nicht die Freiheit, sondern die Unfreiheit des Menschen verstärkt. Das Gedicht beginnt ja nicht zufällig mit der Erinnerung an den ersten Satz des Buchs der Psalmen. Hier werden diejenigen gelobt, die *nicht* im „Rat der Gottlosen“ sitzen. Die letzte Strophe will somit auch im Lichte der ersten gelesen sein.

Tut man dies, wird zumindest indirekt klar, dass diejenigen, die „Genome nach Maß“ anfertigen und „Unsterblichkeit“ mit Hilfe von Computersystemen herstellen wollen, Menschen sind, die in den „Rat der Gottlosen“ gehören, vor denen schon die Hebräische Bibel gewarnt hat. Sie haben sich eine Rolle angemaßt („Unsterblichkeit!“), die Gott allein zukommt. So gesehen hat Strophe vier nicht nur eine Welt der Verblendung, sondern auch eine Welt der Gottlosigkeit skizziert. Sie ist deshalb gottlos, weil sie sich abgedichtet hat, weil sie sich zu verewigen droht, weil sie eine zwanghafte Macht ausübt, der Menschen nicht mehr entkommen können. „Gott“ aber wäre die Infragestellung dieser neuen Machtverhältnisse. „Religion“ wäre unter diesen gesellschaftlichen Voraussetzung nicht Instrument der Repression, sondern Anwalt der Freiheit und Unverfügbarkeit des Menschen.

Ein zweites Beispiel: Im Jahr 1981 erhält **Martin Walser** den Georg-Büchner-Preis und wagt in seiner Festrede die Frage zu stellen: „Ob ein Kind, das in einer komplett atheistischen Familie aufwächst, noch erschreckt, wenn es 15 oder 19 wird und selber erlebt, dass Gott fehlt? Oder vermisst so jemand überhaupt nichts? Ich möchte annehmen, auch ein richtiges Atheistenkind muss, bevor es in das Gottlosigkeitsstadium seiner Eltern eingehen will, durch ein Dickicht durch, in dem Gott mit jedem Ast den Weg verbaut, und unerreichbar ist, sobald man glaubt, man brauche ihn. Womit ich nur sagen will, auch wir, die wir, die wir seit Jahrzehnten

zuschauen, wie Gott in den Laboratorien der Theologie zerbröseln wird ... auch wir können noch in der Schrecken dieses jungen Büchner fallen, wenn wir wieder einmal zahnwehhaft scharf spüren, dass Gott fehlt.“

Was stellten solche Sätze dar? Eine Art „Versuchsballon“, den man rasch wieder aus dem Blick verliert? So sah es zunächst aus. Walser schien die Frage nach dem „Fehlen Gottes“ nicht weiter zu interessieren. Sein weiteres Roman-Werk zeigt das. 30 Jahre später im Jahr 2012 veröffentlicht Walser einen größeren Essay und stellt überraschend einer der großen Fragen des christlichen Glaubens neu zur Debatte: Nicht Rechthaben und Rechtbekommen, sondern: „Rechtfertigung“. Darin finden sich die Sätze: „Wenn ich von einem Atheisten, und sei es von einem ‚bekenennenden‘, höre, dass es Gott nicht gebe, fällt mir ein: Aber er fehlt. Mir.“

Kein Autor der Gegenwartsliteratur hat sich in jüngster Zeit Walser vergleichbar derart leidenschaftlich und bohrend mit der Frage auseinandergesetzt, wie heute, wenn überhaupt, von Gott zu reden wäre. Voraus ging ein Jahr zuvor der Roman „Muttersohn“. Schon hier hatte Walser erstmals in seinem über vierzig Jahre gewachsenen Werk eine Figur präsentiert, einen gewissen Augustin Feinlein, einen über sechzigjährigen Professor für Psychotherapie und Leiter eines Psychiatrischen Landeskrankenhauses, an dem er stellvertretend demonstriert, was „Glauben“ als Risiko bedeutet. Es ist die katholische Glaubenswelt, die Walser in diesem Roman widerspiegelt. Nicht zufällig lässt er die Handlung in einer zutiefst vom barocken Katholizismus geprägten Landschaft spielen: in Oberschwaben, einem Raum zwischen Bodensee und Donau, in dem es nur so wimmelt von barocken Kirchen und Klöstern.

Doch der eigentliche literarische Einfall Walser in diesem Buch besteht darin, dass Walser diesem Kloster ein Psychiatrisches Landeskrankenhaus angegliedert sein lässt. Damit ist die Problemstellung für diesen Roman geschaffen. Inhaltlich besteht sie im engen Zusammenhang von Religion und Psychiatrie, von Glauben und Neurosen, von Kirche und Pathologie. Walser reizt hier alle Möglichkeiten aus, zumal er seinem Professor Feinlein ein ernsthaftes Interesse an Reliquien zuschreibt, sind doch „nirgends mehr Reliquien verehrt worden als zwischen Donau und Bodensee“. Warum? Weil man an „Reliquien“ demonstrieren kann, was Glaubenskraft, „Glaubensleistung“ vermag. „Reliquien“ existieren nur in der Vorstellung der Gläubigen, sind also Produkte von Glaubensenergie. Womit die Stoßrichtung von Walser Ro-

man ist klar ist: Es geht um den Gegenentwurf zu einer rationalistischen Religionskritik, die ihre Gewissheit aus dem vermeindlichen Nachweis bezieht, dass das, was nicht in seiner Existenz bewiesen ist, sinnlos oder gar krankmachend ist. Zu ihrem Unglück klammern Menschen sich an Fabrikationen und Fiktionen: kurz an religiöse Illusionen. Dagegen kann Walser seine Figur sagen lassen: „Egal ob es Gott gibt oder nicht, ich brauche ihn.“ Oder: „Ich weiß, dass es den Himmel nicht gibt. Aber es gibt das Wort. Genau so die Hölle. Himmel und Hölle existieren, ohne dass wir daran glauben. Aber wir glauben ja daran. Ganz von selbst. Unwillkürlich. Wenn es den Himmel gäbe, könnten wir nicht daran glauben. Erst wenn uns auffällt, dass wir daran glauben, merken wir, dass wir nicht daran glauben. Dieses Nichtglauben unterscheidet sich kein bisschen vom Glauben.“

Bei „Glauben“ geht es für Walser in diesem Roman somit nicht um ein „Für-Wahr-Halten“ von Glaubensinhalten etwa kirchlicher Dogmatik, sondern um etwas viel Tieferes und Individuelleres: um einen andauernden kreativen Prozess, andauernd, weil ständig bedroht vom Nichtglaubenkönnen, kreativ, weil Glauben eine ständige schöpferische Empfindungstätigkeit ist. „Glauben“ ist Seelenarbeit, die jeder individuell an sich zu vollziehen hat. Das Urverhältnis des Menschen zum Leben beruht ja auf Vertrauen und Liebe und somit auf Akten nicht des Beweises, sondern des Glaubens. Glauben heißt Vertrauen in eine Wirklichkeit, die „es“ für den nicht gibt, der sich an Beweise klammert. Glauben heißt Fiktionen vertrauen und damit sich auf das einlassen, was nicht ist. Risiko „Glauben an Gott“.

In „Muttersohn“ war Walser noch „in der Deckung“ geblieben, hatte die Glaubensproblematik mit Hilfe von Stellvertreter-Figuren behandelt. In „Rechtfertigung. Eine Versuchung“ tritt er aus der Deckung und formuliert direkt und persönlich und zwar in einer bestechenden Mischung aus Selbst-, Atheismus- und Glaubenskritik. Zur Selbstkritik gehört bei Walser das Eingeständnis, dass das Gefühl für den „Mangel Gottes“ lange bei ihm „eingeschlafen“ und erst durch die Lektüre eines Schlüsselwerks der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts wieder geweckt worden sei: durch den Römerbrief-Kommentar des Schweizer Theologen **Karl Barth**, mit dem dieser 1919 auf die epochale Krise von Kultur, Kirche und Christentum nach dem 1. Weltkrieg reagiert hatte. Was aber ist es, was Barths Rede von Gott für Walser derart herausfordernd macht, dass er Zitat auf Zitat aus Barths Kommentar dokumentiert, immer wieder aufs Neue fasziniert von der Kühnheit und Radikalität dieses Theologen?

Dabei kennt Walser die Geschichte neuzeitlicher Religionskritik durchaus, gipfelnd in Nietzsches leidenschaftlichem Ausruf „Gott ist tot“. Neben Barth wird gerade Nietzsche von ihm ebenfalls ständig zitiert. Aber Nietzsches Leidenschaft? Sie ist heute einem banalen Atheismus gewichen. Walser berichtet vom Fernsehauftritt eines „Publizisten“ und „Atheisten“ und beobachtet bei diesem eine aufreizende „Selbstzufriedenheit“, ein „parodistisches Toleranzgesicht“ gegenüber demjenigen, der in derselben Sendung die Glauben an Gott verteidigt. Wir erinnern uns an Beat Brechbühls kleines Gedicht, von dem wir ausgegangen sind. Zu diesem „schmülzenden Atheisten“ fällt Walser nur dies ein: „Er hat keine Ahnung. Und wenn es hundertmal Gott nicht gibt, dieser Atheist hat keine Ahnung. Beweisen könnte ich das nicht. Aber dass es nicht genügt zu sagen, Gott gebe es nicht, ohne ich. Wer sagt, es gebe Gott nicht, und nicht dazusagen kann, dass Gott fehlt, der hat keine Ahnung.“

Selbstzufriedenheit aber gibt es für Walser auch auf Seiten einer Kirche, die sich in ihrem „bürgerlichen Zustand“ eingerichtet hat. Mit Nietzsche und Barth im Bunde unterzieht er den hier „ermäßigten, den anschaulichen Gott“ schärfster Kritik, denjenigen „Gott“, den Menschen brauchen, um ihre Gefühle für das Wahre, Gute und Schöne noch etwas „religiös“ zu überhöhen, den „Gott“ als „Menschenwerk“ also. Dagegen notiert sich Walser einen Satz von Nietzsche: „Der gläubige Mensch ist der Gegensatz des religiösen Menschen“, erläutert durch eine ebenso pointierten Satz von Barth: „Glauben ist für alle der gleiche Sprung ins Leere. Er ist allen möglich, weil er allen gleich unmöglich ist.“ Barth und Nietzsche verbindet ja auch in Walsers Wahrnehmung, „dass ihnen alles Gegenwärtige als Mangel“ erscheint. Beide sind sie ja auch „Pfarrersöhne“. Und Walser fügt hinzu: „Ich brauche beide. Einschlafen könnte ich ohne beide. Aber um aufzuwachen aus dieser oder jener Verschlafenheit brauche ich beide.“

Welche Rede von Gott also ist es, die Walser immer wieder aufstört und ihn seinen Mangel fühlen lässt? Sie lässt sich in einem Schlüsselsatz Barths fassen, den Walser immer wieder kommentiert: „Als der *unbekannte* Gott wird Gott erkannt, als der, an den man nur *ohne Hoffnung auf Hoffnung hin* glauben kann.“ Die Rede von Gott ist also auf ständige dialektische Bewegungen angewiesen, soll „Gott“ nicht zum Privatgötzen des Menschen verkommen: Jedes Ja zu Gott braucht immer wieder auch das Nein, jeder Affirmation ihre Negation, jedes Bild seine Zerstörung,

jede Setzung ihre Aufhebung. Dass also Gott „nur als Unbekannter vorstellbar sei und durch jeden Versuch, ihm Anschaulichkeit zu verschaffen, noch unbekannter werde“, das ist es, was Walser bei Barth lernt, einem Mann, dem er bescheinigt, „nie bewegungslos, nie zufrieden“ zu sein, Sprech- und Sprachbewegungen aufzuweisen und immer wieder neue „Tanzschritte der Dialektik“ zu gehen, die seine Sprache als Dichtung ausweisen: „Karl Barths Sprache ist nicht weniger Dichtung als die Sprache Nietzsches. Aber beide erinnern an eine Zeit, in der es den Unterschied zwischen Dichtung und Religion nicht gab. Die Psalmen. Das Alte und Neue Testament. Die Sprache Seuses oder Swedenborgs. Karl Barth tanzt genauso mit den Wörtern wie Zarathustra, aber es sind andere Wörter, und es ist ein Tanz mit der Negation, ein dialektischer Tanz“.

Ich kann mich an keinen Fall erinnern, dass ein Schriftsteller der Gegenwartsliteratur ein ähnliches öffentliches Exerzitium zur Einübung angemessener Gottesrede vorgelegt und sich derart leidenschaftlich und kritisch aufs theologische Terrain gewagt hätte. Ich kann mich auch an keinen Fall erinnern, wo ein Schriftsteller die „Utopie“ hat aufblitzen lassen, eines Tage in der Rolle eines Professors für Theologie, Literatur und Philosophie mit Studierenden ein Seminar über Nietzsche und Barth abhalten zu wollen: „Das Seminar soll stattfinden immer am Freitag von 13 bis 15 Uhr“. Wenn dass kein Signal aus der Welt der Literatur und zugleich ein Angebot ist!