

“Abscheu vor Gottes Wort”(Pascal Mercier): Atheismus und religiöse Indifferenz in autobiografischer Literatur

Georg Langenhorst

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Langenhorst, Georg. 2013. “Abscheu vor Gottes Wort’ (Pascal Mercier): Atheismus und religiöse Indifferenz in autobiografischer Literatur.” *Theo-Web* 12 (1): 120–35.
<https://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2013-01/09.pdf>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

CC BY-NC 4.0

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
CC-BY-NC 4.0: Creative Commons: Namensnennung - Nicht kommerziell
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>



„Abscheu vor Gottes Wort“ (Pascal Mercier) – Atheismus und religiöse Indifferenz in autobiographisch inspirierter Literatur

von
Georg Langenhorst

Abstract

„Die Theodizeeproblematik“ zeige sich als „die erste und wahrscheinlich größte Schwierigkeit in der Gottesbeziehung überhaupt“, schrieb Karl-Ernst Nipkow 1987 in seinem einflussreichen Buch „Erwachsenwerden ohne Gott“. Hier sah er eine der wichtigsten „Einbruchstellen für den Verlust des Gottesglaubens“¹. Längst ist diese – gleichwohl immer wieder unkritisch weiterzitierte – Überzeugung im Blick auf gegenwärtige Kinder und Jugendliche revidiert worden. In einer umfassenden Untersuchung konnte ein Forscherteam um Werner H. Ritter und Helmut Hanisch eindrücklich belegen: Unter Berücksichtigung heutiger religiöser Sozialisationsbedingungen ist ein „Glaube an Gott, der die für das Virulentwerden der Theodizeefrage nötigen konstitutiven Momente aufweist, bei einer Mehrzahl der Schülerinnen und Schüler“ so nicht (mehr) „vorhanden“. Durchaus verständlich: „Die Theodizeefrage kann ja auch nur aufbrechen, wenn das biblische – oder zumindest ein theistisches – Gottesverständnis bis zu einem gewissen Grad internalisiert ist.“²

1. Von der Theodizee zur Indifferenz: Ian McEwan

Ein Blick in die belletristische Literatur kann diese Beobachtung stützen und differenzieren. Der 1948 geborene englische Romancier *Ian McEwan* gilt zu Recht als einer der vehementesten Atheisten unter den gegenwärtigen Erfolgsschriftstellern. In Interviews geht er mit den Religionen in „fast wörtlich“ wiederzufindenden „Motiven und Argumenten“³ genauso hart ins Gericht wie in seinen Romanen. Er stehe „den Religionen, allen Religionen, noch feindseliger gegenüber als bereits zuvor“, erklärte er 2007 in einem Interview im Blick auf fundamentalistisch motivierte terroristische Anschläge. „Der Glaube ist nichts als eine unbegründete Gewissheit, und die Vorstellung eines persönlichen Gottes ist in meinen Augen vollkommener Kitsch.“⁴

In seinen Romanen wird diese Überzeugung zu einem grundlegenden literarischen Motiv. Besonders aufschlussreich ist die folgende Szene aus dem Roman „Saturday“ (2005). Der 48jährige Neurochirurg Henry Perowne wird vermeintlich Zeuge davon, wie ein brennendes Flugzeug auf die Londoner City stürzt. Anlässe wie diese können gewiss zu „Einbruchstellen für den Verlust des Gottesglaubens“ werden. Am Frühstückstisch sinniert Perowne darüber nach, wie ihm, traditionell christlich erzogen, mit 16 der vermittelte Gottesglaube fraglich wurde. Ihm fällt ein, damals „wegen des Grubenunglücks von Aberfan geweint zu haben – einhundertsechzehn Schulkinder wie er selbst, die gleich nach der Morgenandacht, einen Tag vor den Herbstferien, unter einer Schlammlawine begraben wurden“. Der Erzähler kommentiert die Gedanken des Protagonisten wie folgt: „Damals hatte er zum ersten Mal vermutet, dass es den von der Schuldirektorin so gepriesenen, kinderlieben Vater im Himmel gar nicht gab.“⁵ Ein eindrücklicher literarischer Beleg für die von Nipkow so genannte Ein-

¹ NIPKOW 1987, 56; 49.

² RITTER 2006, 160f.

³ HOFF 2009, 24.

⁴ MCEWAN 2007.

⁵ MCEWAN 2005, 48.

bruchstelle des Gottesglaubens durch das Ausbleiben der Hilfe oder des Eingriffs des angeblich allmächtigen guten Vatergottes!

McEwans Szene enthält aber noch eine weitere religionspädagogisch bemerkenswerte Dimension. Perowne sinniert über seinen eigenen Weg fort von einem unreflektierten christlichen Normalglauben seiner Zeit (den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts) und seiner Gesellschaftsschicht hin zum Atheismus. Dann blickt er auf seinen 18jährigen Sohn Theo und entdeckt gravierende Unterschiede: Gab es auch für seinen Sohn einen Einbruch des Gottesglaubens angesichts einer Krise, ausgelöst etwa durch das Terrorattentat auf das World Trade Center vom 11.09.2001, ein Ereignis, das man als „Theos Einführung ins internationale Zeitgeschehen“ bezeichnen könne? Perownes Erkenntnis: „Für Theos unverhohlen gottlose Generation hatte sich diese Frage gar nicht erst gestellt. Niemand in seiner hellen, progressiven Spiegelglasschule hatte ihn je aufgefordert zu beten oder ein unbegreiflich frohlockendes Kirchenlied anzustimmen. Da gab es kein höheres Wesen anzuzweifeln.“⁶

Die Einbruchsstelle des Gottesglaubens, an die der Vater sich noch allzu gut erinnert, kann bei dem Sohn gar nicht auftauchen, weil es da nichts gibt, was einbrechen könnte. ‚Der‘ Weg zum Atheismus ist für eine „unverhohlen gottlose Generation“ gar nicht erforderlich, weil dieser immer schon unreflektierte Voraussetzung der Weltdeutung war. Innerhalb einer Generation hat sich die Lage verschoben: Wo die Theodizee eines der existentiellen wie theologisch-philosophischen Hauptprobleme der Elterngeneration war, lebt die Kindergeneration in einer Weltsicht, in der die Voraussetzungen für diese Problematik von vornherein fehlen. Atheismus, gar kämpferisch betrieben, ist primär ein Phänomen von Menschen, die sich von einer religiösen Prägung freikämpfen mussten. Für den größten Teil westlich geprägter Jugendlicher und junger Erwachsener heute ist eine grundlegende religiöse Indifferenz an die Stelle dieses Kampfes getreten.

McEwans Romanfiguren weisen nachdrücklich auf diesen theologisch und religionspädagogisch hoch bedeutsamen Paradigmenwechsel hin. Vor allem im angelsächsischen Sprachraum lassen sich viele vergleichbare literarisch präsentierte Positionen⁷ finden. Im Folgenden soll versucht werden, einige thematisch relevante Spuren in der deutschsprachigen Literatur aufzuzeigen. Stimmt der Befund, dass ein „konsequenter Abschied“ als „die dominante Tonart im Umgang gegenwärtiger Literatur mit dem Thema ‚Religion‘ bestimmt“⁸ werden kann?

Zunächst lässt sich kaum übersehen: In der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur finden sich zahlreiche herausfordernde Auseinandersetzungen mit Religion, und dabei zeigt sich eine große Vielfalt im Blick auf ästhetische Form, religiös-philosophische Intention, Ernsthaftigkeit und Tiefe. Das Phänomen lässt sich nicht auf einen Generalnenner bringen. Neben erstaunliche Zeugnisse einer „neuen Unbefangenheit“⁹, einer Affirmation von religiöser Sprachsuche und Sinnsetzung, treten Texte harter Abrechnung mit Religion. Sie müssen nicht so direkt daher kommen wie das autobiographische Erinnerungsbuch des bayerischen Autors Andreas Altmann (*1949), 2011 publiziert unter dem bewusst provozierenden Titel „Das Scheißleben meines Vaters, das Scheißleben meiner Mutter und meine eigene Scheißjugend“ – eine knallharte Abrechnung mit einer streng katholisch geprägten Jugend, in der von

⁶ Ebd., 48f.

⁷ Vgl. HOFF 2009, 14-43.

⁸ HOFF 2004, 43.

⁹ LANGENHORST 2009, 296.

Familie, Erziehung, Kirche und dort vermitteltem Gottesglauben nichts Gutes übrig bleibt.

Interessanter sind literarische Werke, die atheistische Grundzüge mit aufnehmen, aber variieren, abwägen, integrieren. Häufig sind sie zwar stark autobiographisch motiviert, gehen von dort aber in den Bereich des frei fiktionalen, nicht an autobiographischer Authentizität zu messenden Romans über, um so in literarischer Freiheit tiefer und genauer Erfahrungen und Reflexionen nachzuzeichnen. In der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur finden sich zahlreiche derartige Werke. Und bevor wir drei Beispiele genauer betrachten, in denen die atheistische und religionskritische Tonart überwiegt, darf nicht unerwähnt bleiben, dass sie das Gesamtbild gerade *nicht* prägen.

- Ungezählt – weil kaum zu erfassen – sind die literarischen Autobiographien und autobiographisch inspirierten Romane, in denen Religion schlicht keine Rolle spielt, nicht einmal in der Form von explizit benannter Indifferenz.
- Aufschlussreicher für theologisch-literarische Fragestellungen sind Werke, in denen die *Entwicklung* auch in Sachen Religion entfaltet wird, eine Entwicklung freilich, die gerade nicht im Atheismus, in Abwehr, in Loslösung endet, sondern in einer differenzierten Ab- und wenigstens zum Teil auch Wertschätzung von Religion: Man denke nur an die Werke von Arnold Stadler, Ralf Rothmann, Ulla Hahn, Hanns-Josef Ortheil, Gabriele Wohmann, Sibylle Lewitscharoff, Felicitas Hoppe¹⁰ oder jüngst an den Internatsroman von Christoph Peters „Wir in Kahlenbeck“ (2012).

Nur unter dieser Vorgabe erhalten die folgenden literarischen Entwürfe ihr spezifisches Profil und Gewicht.

2. Friedrich Christian Delius: Befreit vom unersättlichen Gott

Im Frühjahr 2009 wurde *Friedrich Christian Delius* (*1943) mit dem Evangelischen Buchpreis ausgezeichnet, explizit verliehen für „Bücher, für die Christen sich einsetzen können“. Basis für diese Auszeichnung war die 2006 erschienene, viel gelobte Erzählung „Bildnis der Mutter als junge Frau“, in der er die Lebensgeschichte seiner Mutter literarisch fruchtbar macht. So verständlich die Auszeichnung angesichts dieser Erzählung ist, so überraschend bleibt sie im Blick auf das Gesamtwerk des Autors. Delius, Sohn eines evangelischen Pfarrers, hat mehrere andere seiner Erzählungen und Romane vor allem als *Abrechnung mit einer krankmachenden und entwicklungsverhindernden religiösen Erziehung* gestaltet. Sie gelten als Paradigmen literarischer Schilderungen einer ‚Gottesvergiftung‘ (Tilman Moser).

2.1 Aufstand gegen Abraham und seinen Opfer-Gott

Das eindrucklichste literarische Beispiel eines solchen therapeutischen Sich-Frei-Schreibens von der Eltern-Religion findet sich in der Erzählung „Der Sonntag an dem ich Weltmeister wurde“ (1994), einer harten Abrechnung mit der religiösen Welt des Pfarrervaters. Schon der erste Satz gibt Ton und Aussage vor: „Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde, begann wie jeder Sonntag: die Glocken schlugen mich wach, zerhackten die Traumbilder, prügeln auf beide Trommelfelle, hämmerten durch den Kopf und droschen den Körper, der sich wehrlos zur Wand drehte.“¹¹ Die Verben

¹⁰ Vgl. ausführlich LANGENHORST 2009.

¹¹ DELIUS 2004, 7.

symbolisieren eine Atmosphäre von Zwang und Gewalt: „schlugen“, „zerhackten“, „prügelten“, „hämmerten“, „droschen“ – die Welt der Religion ist ein zerstörerischer Kosmos von Lebensfeindlichkeit und Bedrohung.

Erzählt wird der Verlauf jenes Sonntags, an dem Deutschland 1954 erstmals Fußball-Weltmeister wurde, ein Tag, der auch für den jungen Ich-Erzähler zu einem Tag der Befreiung und des Aufbruchs werden sollte. Bestimmt wurden die milieugenau erzählten Sonntage in den 1950er Jahren völlig vom liturgischen Zwang der Pfarrersfamilie. Dieser Tag war „nicht für mich da oder für die Familie“¹², sondern eben für Gott. Und der wurde vor allem erlebt als übermächtige Kontrollinstanz, sah der Junge doch keine Möglichkeit, „dem alles überragenden, allgegenwärtigen Auge Gottes zu entkommen, das irgendwo im Himmel hing und alles sah und nicht gesehen wurde“, ja: sich spiegelte „in den Augen des Vaters, der Mutter, der Großeltern“¹³. Schon früh war der Zugang zu dieser Drohinstanz gestört, so schreibt es zumindest der Erwachsene im literarisch stilisierten Rückblick: „Nie würde ich es schaffen, mich an diesen unberechenbaren *Herrn* zu gewöhnen mit Beten, Dienen, Danken, Glauben, Singen.“¹⁴

Mit aller Härte und Unversöhnlichkeit, in minutiöser Detailgenauigkeit erzählt Delius vom zwanghaften Gottesdienstbesuch, von der sklavischen Disziplin im Elternhaus, von den strengen Tischtsitten und den auferlegten Gebetsritualen. Die Schilderungen münden in einem alttestamentlichen Vergleich: „Ich war Isaak“¹⁵, ein Opfer des Vaters auf Geheiß des grausamen Gottes. Die *Abraham / Isaak-Erzählung* (Gen 22) wird zur *Deutefolie* einer Vater-Sohn-Beziehung, die letztlich den Abschied vom Gott des Vaters begründet. Aus all den Bedrängungen gibt es nur einen Ausweg. Die Flucht in eine Welt, die der Vater, die die Familie nicht teilt: Fußball! Geschildert wird ja jener Sonntag des Weltmeisterschaftsfinals von Bern. Der Bub zieht sich zurück, lauscht gebannt und wie im Fieber an geheimem Ort der Radioübertragung. Wie nennt der Reporter den deutschen Torwart Toni Turek? „Turek, du bist ein Fußballgott.“¹⁶ Eine Blasphemie? Eine Gotteslästerung, vor der das tief eingesenkte Gebot „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“ ausdrücklich warnt? Halb verschämt, halb befreit durch diese Tabuaufsprengung lässt sich der Junge vom Spielverlauf tragen, einmündend in eine nie gekannte Euphorie und Jubelstimmung. Deutschland ist Weltmeister! – Im Gefühl dieses Triumphs löst sich auch die Fessel der Gottesbeziehung. Er fühlt „wie alle Gotteszangen von mir abließen“, ja: „was es heißen könnte befreit zu sein“ von „dem unersättlichen Gott“¹⁷.

Endlich ein Gefühl von Übermut anstelle der ständig geforderten Demut; endlich jubelnd-überquellende Siegeschreie statt der üblichen stotternden Sprachnot; endlich identifikatorische Gefühle von Sieg und Stärke statt der alltäglichen Bloßstellung in Versagen und Schwäche! Nur ein Vorgefühl, gewiss: Schon das vom Vater auferlegte Nachtgebet wird die alten Zwänge erneuern, das weiß der Bub nur zu gut. Das Buch aber schließt mit der Ahnung, dass es gegen die bislang für unverrückbar gehaltene Gottesvergiftung doch ein Heilmittel geben könnte: den Fußball als Beispiel

¹² Ebd., 15.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., 16.

¹⁵ Ebd., 74.

¹⁶ Ebd., 93.

¹⁷ Ebd., 117.

für Lebensdimensionen, in denen andere Regeln herrschen, die ein Leben möglich machen, in dem man „einmal ungebremst Ja! sagen“¹⁸ kann.

2.2 Freischreiben von Gottesvergiftungen

Die drei Jahre später erschienene Erzählung „Amerikahaus“ (1997) führt die Linie der autobiographisch inspirierten Emanzipationsprosa fort. Und noch einmal ist das Freischreiben von repressiver Religion und zwanghaften Gottesvorstellungen unumgänglich. Im Zentrum der Erzählung steht nun als *alter ego* des Autors Martin, ein 22-jähriger Student, der 1966 die Anfänge der Studentenunruhen in Berlin erlebt. Doch auch noch der erwachsene Student – gehemmt, sexuell verklemmt, immer noch stotternd, ein Außenseiter – geht nicht lebensoffen auf seine Welt zu, auf neue Erfahrungen in der Großstadt, auf die Herausforderungen seiner Zeit. Als Ursache seiner Hemmungen und Verklemmungen wird die „Angst vor dem abgewürgten Gott in ihm“¹⁹ genannt. Immer noch wirkt die krankmachend-einengende Kindheitsprägung nach: „Alles wird bestraft, Gott sieht alles, die Eltern sehen fast alles, überall lauern Sünden, und am schlimmsten ist die Strafe für das, was man gar nicht getan hat aus Angst vor der Strafe“²⁰, so die entlarvende Schilderung der perfiden Drohschrauben ‚christlicher‘ Erziehung.

Und wieder findet sich der Vergleich mit Abraham / Isaak: „Bevor der Vater das Messer hebt wie Abraham, fühlt sich der Sohn verraten, getötet, geopfert.“²¹ Kein Wunder, dass diese Verstümmelungsstrategie noch den Erwachsenen prägt. Nur als Schreibender empfindet der Sprechgestörte Befreiung. „Beim Schreiben sah ihm keiner über die Schulter, kein Gott, kein Vater“²². Schon der zugeteilte Name wirkt wie eine Belastung: „Sie haben dich Martin getauft, der ganze dicke Luther eine unsichtbare Last auf deinen Schultern, ein gefährlicher Flüsterer, der dir mit seinem großen und kleinen Katechismus die Ohren vollwispt: Tu's nicht, tu's nicht!“²³ Am Ende der Erzählung tanzt sich Martin in einem ekstatischen Ausbruch frei von all den Verböten, all dem Sündengerede, all dem „Christengift“, verabreicht von „denen, die immer genau wissen, was Sünde ist“²⁴, all der lebensfeindlichen Seelenmedizin, die ihm in seiner streng-protestantischen Erziehung verabreicht wurde. Immer wieder baut Delius in diese Erzählung biblisch-christliche Sprachbilder ein („Sünde“, „Erbsünde“, „Leib“, „Wunden“), um ihre düstere Wirkmacht und die Welt, für die sie repräsentativ stehen, letztlich im Erleben des ersten Beischlafs zu überwinden.

Festzuhalten bleibt: Die literarische Beschreibung des Freischreibens von Gottesvergiftungen durch fehlgeleitete religiöse Erziehung erhält im Werk von Friedrich Christian Delius eindrückliche Gestalt. Ausgespannt zwischen dem Roman „Die Klosterschule“ (1968) der Österreicherin Barbara Frischmuth bis zu der Erzählung „Das gefangene Lächeln“ (2002) des Schweizerers Adolf Muschg erweist sie sich jedoch insgesamt gesehen eher als ein Seitenmotiv in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. So aber kann ein literarisch gespiegelter Abschied von Christentum und Gottesglaube aussehen – als ein therapeutischer Befreiungsakt aus beengender

¹⁸ Ebd.

¹⁹ DELIUS 1997, 38.

²⁰ Ebd., 39.

²¹ Ebd.

²² Ebd., 44.

²³ Ebd., 109.

²⁴ Ebd., 122.

christlicher Erziehung. So wie die Welt der Eltern kritisiert, überwunden und zurückgelassen wird, so auch deren Religion.

3. Thomas Hürlimann: Ringen um Theodizee

Auseinandersetzungen mit der eher philosophisch denkerischen Theodizeeproblematik finden sich in der Gegenwartsliteratur in unterschiedlicher Gestaltung und Schwerpunktsetzung. Einen besonders herausfordernden Entwurf legt der Schweizer Autor *Thomas Hürlimann* (*1950) vor. Er wurde zunächst vor allem als Dramatiker bekannt. Nach einem abgebrochenen Philologiestudium in Zürich und Berlin war er mehrere Jahre in unterschiedlichsten Funktionen an einigen großen deutschsprachigen Theaterbühnen (Berlin, Stuttgart, Zürich) beschäftigt. Seit vielen Jahren lebt Hürlimann als freier Schriftsteller in Berlin. Einem breiten Publikum ist der vielfach preisgekrönte Autor jedoch vor allem als Erzähler ein Begriff.

In seinen Geschichten, Novellen und Romanen verarbeitet auch er vor allem die eigene Biographie als fiktional ausgestaltetes Zeugnis der Zeitgeschichte. Tatsächlich verbinden sich in dieser Biographie Linien, die über das individuelle Einzelschicksal hinaus verweisen. Thomas Hürlimann ist der Sohn des katholischen ehemaligen Schweizer Präsidenten Hans Hürlimann und seiner Frau, der aus einer jüdischen Textilfabrikantenfamilie stammenden Marie-Theres Duft. Ein Onkel, Johannes Duft, wurde katholischer Priester und arbeitete als Bibliothekar der weltberühmten Stiftsbibliothek in St. Gallen. Wie zuvor schon der Vater war Thomas selbst Schüler des katholischen Internats der Stiftsschule in Einsiedeln. Sein jüngerer Bruder Matthias starb zwanzigjährig an Krebs.

All diese Prägungen, Erlebnisse, Rahmendaten des eigenen Lebens werden in Hürlimanns Prosa verarbeitet, die erneut nicht eng autobiographisch missverstanden werden darf, sondern ausgehend von eigenen Erfahrungen fiktionale Entfaltungen präsentiert. In seinen Romanen geht es immer wieder um Tod und Sterben, um Schuld und Verantwortung, um Sehnsucht nach Veränderung und Verwandlung. Fragen nach Religion, Theologie und Konfession nehmen dabei einen zentralen Stellenwert ein.

3.1 Vom Ordenszögling zum Atheisten

Die erste Erzählammlung Hürlimanns – „Die Tessinerin“ (1981) – wurde vor allem durch die Titelgeschichte bekannt, in der Hürlimann das qualvolle Sterben seines Bruders literarisch verarbeitet. Religiöse Deutungen und Reflexionen werden hier nur sehr sparsam gesetzt. Die autobiographisch inspirierten, religiös relevanten Dimensionen im Werk Hürlimanns finden sich zunächst in essayistischer Form in der 1997 erschienenen Sammlung „Das Holztheater“. In „Der Club der Atheisten, eine Erinnerung“ gibt er Einblicke in die *Jugendzeit auf der Einsiedelner Klosterschule*. Dort gründeten die fünfzehnjährigen Zöglinge aus Protest gegen die formalen wie inhaltlichen Zwänge „einen Atheistenclub“²⁵. Als Aufnahmeprüfung kletterte der Ich-Erzähler mitten während des sonntäglichen Hochamtes in den Dachstuhl der Klosterkirche und ließ von der Kuppel ein Papierflugzeug in das Kirchenschiff heruntersegeln mit der von Nietzsche entlehnten Aufschrift: „Die Religion sei der ‚Wille zum Winterschlaf‘“²⁶. Zwei Jahre später, mit 17 und damit im Jahre 1968, habe man sich nicht mehr mit derartig harmloser, weil nur symbolischer Rebellion begnügt,

²⁵ HÜRLIMANN 1997, 14.

²⁶ Ebd., 15.

sondern das Rektorat besetzt und die verhassten Kutten verbrannt. Sicherlich, das war befreiend, bewegend – diese Revolution und Abkehr „gehört zu den schönsten meines Lebens“, doch aus zeitlicher Distanz folgen erstaunliche Schlussworte. Er wolle nicht verschweigen, „dass mich hie und da ein sonderbares Heimweh überfällt“; „immer öfter fehlt mir der Überbau, die schwindelerregende Kuppel, zu der ich, mal dankbar, mal wütend, aufblicken kann.“²⁷

Die Erfahrung dieses Verlusts wird an mehreren Stellen konkretisiert. Rückblick: „Als Buben waren wir Ministranten und fromm. Alles hatte seine Ordnung, und die war von Gott, nicht von den Menschen gemacht.“²⁸ Zentraler Teil dieser Ordnung war das Verständnis der eucharistischen Wandlung. Und genau dieses ‚Geheimnis des Glaubens‘ sorgte letztlich für den Riss: „Eines Tages, ich war etwa 15 Jahre alt und Schüler der Stiftsschule Einsiedeln, verlor ich das Geheimnis.“²⁹ Unwiderruflich gelte fortan für ihn: Die „Zeit des Wünschens“ sei „vorbei, der Glaube an das Wunder, die Hoffnung auf die *Verwandlung* kam uns abhanden, radikal“³⁰. Diese Verwandlung, zentraler Inbegriff religiöser Gläubigkeit, habe dem Glauben an *Veränderung* Platz gemacht – in sich wichtig, in Literatur, im Theater, in der Politik umsetzbar, aber eben nicht gleichwertig: „Veränderungen können wir befördern und beobachten, Verwandlungen nicht.“³¹ Einerseits sei er „froh, dass ich den Dogmen und Normen einer streng katholischen Welt entkommen“ sei, andererseits empfinde er „aber eine gewisse Leere“³². Zunächst sei er davon überzeugt gewesen, „nun würden meine metaphysischen Antennen ins Leere zappeln“, dann aber habe er mehr und mehr einen „Phantomschmerz der amputierten Antennen“³³ verspürt.

3.2 Aufbruch der Theodizee-Frage

Fiktional-literarisch finden solche Gedanken und Reflexionen ihre Fortsetzung in Hürlimanns erstem Roman, „Der große Kater“ von 1998. Er rückt den wenige Jahre zuvor verstorbenen Vater in literarischer Verkleidung ins Zentrum. Die Handlung führt in das Jahr 1979: Der schweizerische Bundespräsident (stets „Der Kater“ genannt, sein „Vulgo“, sein „Studentenname“³⁴) empfängt das spanische Königspaar zu einem Staatsbesuch. Während der jüngste Sohn im Sterben liegt, versucht der Präsident das offizielle Programm durchzustehen. Sein langjähriger Rivale Dr. Pfiff, nun Chef der Sicherheitspolizei, hat die Idee, einen werbewirksamen, von der Presse und den Medien dokumentierten Besuch der Damen des Staatsempfangs am Sterbebett des Sohnes mit aufzunehmen. Kater durchschaut den Plan als Versuch, ihn aus dem Amt zu drängen. Er weist den Plan zurück, fürchtet er doch die mögliche Reaktion seiner Frau Marie, sie könnte ihn als „eine Art Abraham“ ansehen, der bereit sei, „den eigenen Sohn zu opfern – auf dem Altar der Öffentlichkeit“³⁵. Kaum zufällig: Die schon bei Delius bildgebende letztlich nicht vollzogene Opferung Isaaks (Gen 22) wird dem gesamten Roman als Motto vorangestellt und immer wieder leitmotivisch in die Handlung integriert. Der schweizerische Bundespräsident wird so als Transfiguration Abrahams stilisiert. Die Welt „des Katers“ zerbricht, er opfert letztlich nicht den Sohn,

²⁷ Ebd., 15f.

²⁸ Ebd., 64.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., 74.

³¹ Ebd., 77.

³² Ebd., 60.

³³ HÜRLIMANN 2008, 82.

³⁴ HÜRLIMANN 2006, 200.

³⁵ HÜRLIMANN 1998, 48.

sondern seine politische Karriere, indem er von allen Ämtern zurücktritt. Er, der unermüdliche Macher und Schaffer, selbst früherer Zögling der Eliteschule des Einsiedelner Internats, beugt sich dem Gebot der Sterblichkeit.

Die Theodizeefrage zerstört in ihrer existentiellen Dringlichkeit und Ausweglosigkeit den harmonischen Schein von leidlos planbarem, allein dem eigenen Gestaltungsschaffen unterworfenem Leben. Kater selbst weist darauf hin, dass er seit seiner Jugend in der Klosterschule „einen klassischen Stein des Anstoßes“ herumwälze:

„*Unde malum*. Woher kommt das Böse. Theologisch formuliert: Gott hat alles geschaffen, das Universum, unsere Welt und die Menschen. Ja, alles schuf dieser Gott [...] Aber kann denn Gott, der Allgütige, auch sein eigenes Gegenteil erzeugen? Oder klafft da ein Widerspruch, ein entsetzlicher Irrtum in der göttlichen Logik? Mein Sohn ist krank, auf den Tod ist er krank, und wer lässt ihn leiden, wer lässt ihn krepieren – ein allgütiger Gott?“³⁶

Zwar sei er „ein gläubiger Mensch“, also gehe er davon aus, diese Welt sei „von Gott geschaffen, vom *summum bonum*“, aber das bedeute eben unerklärlicher Weise leider nicht, „das Böse sei inexistent“³⁷. Kater wird so als ein Mann charakterisiert, der in seiner traditionellen Gläubigkeit ganz und gar von der Theodizeefrage durchdrungen ist, ohne sich ihr letztlich jedoch wirklich zu stellen.

Seine Frau Marie wird ihn zu diesem Schritt zwingen. Angesichts des geplanten Damenprogramms, das ihr zumutet, ihren sterbenskranken Sohn werbewirksam politisch zu verzwecken, verweigert sie die lebenslang vorbildlich übernommene Rolle als alles mittragende Präsidentengattin: Beim Galadiner zu Ehren der spanischen Monarchen greift sie ihren Mann an. Sie selbst stellt nun vor aller Öffentlichkeit die Theodizeefrage: Die Welt ihres Mannes, so ergreift sie das Wort „ist von Gott geschaffen, und das heißt natürlich, dass alles, was geschieht, aus Motiven geschieht, die an sich gut sind“³⁸. Der bei dem Festbankett anwesende päpstliche Nuntius Monsignore Tomaselli erläutert theologisch versiert, was es bedeute, in analoger Sprache von der Güte Gottes zu reden, doch damit gibt sich Marie nicht zufrieden. „Und dieser Gott“, bohrt sie weiter, „ist wirklich und wahrhaftig ein guter Gott? [...] Und lässt es zu, dass unschuldige Kinder qualvoll sterben?“³⁹ Konsequenter und energischer verweigert sie die Zustimmung zu diesem Gedanken: „Wenn der Schöpfer wirklich und wahrhaftig allgütig ist, müsste doch [...] ein Hauch seiner Güte zu fühlen sein, seiner Güte [...], nicht seiner Grausamkeit.“⁴⁰

Erneut kontert der Nuntius rhetorisch geschult: Marie sei wohl „wie viele der irrigen Ansicht, Gott sei durch die Vorsehung in unsere Taten involviert“. Tatsächlich wisse und sehe dieser alles, auch das Übel und die Not der Welt, ja doch, aber „daraus abzuleiten, er habe es ausgeheckt, direkt bewirkt oder gar verschuldet, scheint mir eine unzulässige Interpretation eines alten, schönen Wortes zu sein“⁴¹. Marie ist empört über diese glatt-versierte, alle Anfragen zum Verstummen bringende theologische Dialektik und geht zum endgültigen persönlichen Angriff über: Wie gut sei ein „Politiker, der mit seinen Handlungen und Entscheidungen die eigene Familie zer-

³⁶ Ebd., 43.

³⁷ Ebd., 46.

³⁸ Ebd., 125.

³⁹ Ebd., 128.

⁴⁰ Ebd., 129.

⁴¹ Ebd., 130.

stört“⁴², fragt sie und eröffnet dem ahnungslosen und schockierten spanischen Königspaar, dass in der am Folgetag zu besuchenden Klinik der eigene Sohn im Sterben liegt. Ein Eklat! Kater spürt, dass seine politische Karriere, seine Ehe, sein Glauben an ihr Ende angelangt sind. Die mühsam zusammen gehaltene Weltsicht bricht in sich zusammen. Im Sterben des Sohnes, in der Vorstellung des personifizierten Todes wird ihm Gott endgültig als „der Große Niemand“⁴³ bewusst, mit dem er schon seit seiner Jugend gerungen hat.

Kein Atheismus, kein Agnostizismus, keine Indifferenz: „Ich bin und bleibe ein frommer, demütiger Mensch“⁴⁴, so der Kater. Sein Umgang mit Gott trägt eigene Züge: Früher habe er „Gott im Guten vermutet“ oder „ihn immer wieder in die Zukunft verlegt“⁴⁵. Nun sei ihm klar, dass beides auf einem Irrtum beruhe. „Im Sterben meines Sohnes offenbart mir Gott seine Abwesenheit“, erklärt der Kater, um hinzuzufügen: „durch seine Abwesenheit teilt er mir mit, dass es ihn gibt“⁴⁶. Und die Welt, das Leben? Sein zuvor bei aller Theodizee-Empfindlichkeit optimistischer Blick auf die Welt kehrt sich ins Gegenteil: Seine Frau habe „vollkommen recht“, die „Welt ist mitnichten im Guten verwurzelt“⁴⁷. „Wenn wir aber Augen haben [...] sehen wir Leiden, überall Leiden. Nicht das Gute, das Böse ist wirkungsmächtig“. Er fährt fort: „Was uns jetzt, an diesem strahlenden Morgen, wie das Paradies erscheint, ist in Wahrheit eine Stätte des Übels, des Sterbens, des Verwesens.“⁴⁸ Und fragt sich: „Was ist der Mensch? Ein König, ein Käfer, ein Nichts.“⁴⁹ Wie in nur wenigen Romanen zuvor wird hier erzählt, wie die lange Zeit verdrängte, künstlich stillgestellte und unbeantwortbare Theodizeefrage in einem Leben aufbricht und die glitzernde Oberfläche eines lange gehegten Lebensentwurfs zerstört: „Gestern abend bin ich sehend geworden.“⁵⁰ Dieses Motiv des Einbruchs der Theodizeefrage in die scheinbar ruhige Lebensroutine des Alltags – bei Hürlimann seit der „Tessinerin“ vorherrschend – wird ihn auch danach nicht loslassen.

3.3 „Ein bißchen Mitleid mit Gott...“

Auf das Vaterbuch „Der Kater“ folgte 2006 ein Mutterbuch „Vierzig Rosen“. Die fiktiv gestaltete Marie Meier, Pianistin und Politikergattin, hat sich ganz und gar ihrer öffentlichen Rolle verschrieben. „On a du style“⁵¹, das Motto ihrer Mutter, wird auch ihr zum Leitspruch. Dass diese nach außen präsentierte ‚heile Welt‘ auf traumatischen Erfahrungen beruht, wird nicht ausgespart. Innerhalb der Kernfamilie Katz gab es Spannungen. Die vom Judentum zum Christentum konvertierte und religiös inbrünstige Mutter ist schon einige Jahre tot, der jüdische Vater lebt eher religionslos, der viel ältere Bruder ist katholischer Priester geworden, hat aber kaum Kontakt zu Vater und Schwester. An Weihnachten 1937 kommt der Priester-Bruder zu Besuch im Elternhaus. Nachdrücklich und gegen den Widerstand des Vaters versucht er die elfjährige Marie zum Besuch der Weihnachtsmette zu bewegen. „Gott existiert. Und wenn wir ihn nicht sehen, so heißt das nur, dass wir Menschen das wahre Sein nicht

⁴² Ebd., 131.

⁴³ Ebd., 16; 28; 124; 167.

⁴⁴ Ebd., 184.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., 185.

⁴⁷ Ebd., 183.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., 198.

⁵⁰ Ebd., 184.

⁵¹ HÜRLIMANN 2006, 17.

erfassen können. [...] Mir geht es um dein Seelenheil, Marie. Mir geht es darum, dass du begreifst, dass deine Seele wirklicher ist als dieser Kaffeekrug oder die Landschaft da draußen.“⁵²

Marie begleitet ihn tatsächlich. Wieder daheim erklärt er dem Mädchen, dass er wegen der „politischen Umstände“ wieder in der Schweiz lebe und eben als Bibliothecarius seine „Bücherarche“⁵³ in St. Gallen gefunden habe. Der Aufforderung, ihm dorthin zu folgen, kommt sie jedoch nicht nach. Keck gibt sie ihm zu verstehen: „Die katholische Luft ist nichts für mich. [...] Bin zwar getauft, aber [...] eher eine Katz. Ich vertrage kein Halsband.“⁵⁴ Konsequenz: Als Tochter des Juden Katz hatte sie, trotz des Übertritts zum Christentum, schon in der Schule unter antisemitischen Anfeindungen und Ausgrenzungen zu leiden. In der Zeit der Hitlerdiktatur im benachbarten Deutschland steigern sich diese Feindlichkeiten bis hin zu öffentlichen Affronts. Um ihre Sicherheit zu garantieren, gelingt es dem Bruder, einen Platz für sie in einem katholischen Internat zu besorgen. Doch auch hier bleibt sie Außenseiterin: „Zwar getauft, aber... Zwar katholisch, aber...“⁵⁵ So übersteht sie die Jahre bis 1945: „Amen, Amen. Beten und lernen, lernen und beten.“⁵⁶

Später, längst verheiratet mit dem aufstrebenden Juristen und Politiker Max Meier, enden die Anfeindungen zwar offiziell, bleiben aber untergründig bestehen: „Die Zeiten, da man die geborene Katz geschnitten hatte, waren vorbei, endgültig.“⁵⁷ Schlimmer: Nicht nur, dass sie mit der Erinnerung an totgeborene Zwillingstöchter leben muss, nun wird auch noch bei dem gerade erwachsenen Sohn eine Krebserkrankung diagnostiziert. Mühsam hält Marie die Welt des schönen Scheins aufrecht, dessen Symbol jene 40 Rosen sind, die ihr der Ehemann Jahr für Jahr in festgelegter Routine zum Geburtstag zustellen lässt. Der Preis, den Marie zahlt, ist eine von ihr selbst bewusst wahrgenommene Spaltung der Persönlichkeit. In ihrem Tagebuch beschreibt sie dies wie folgt: Da gibt es jene, „die im Innern lebt“, diese „habe ich Sternenmarie getauft“ und jene, die nach außen wirkt und wahrgenommen wird, die „Spiegelmarie“⁵⁸.

Ausgerechnet an einem Weihnachtsfest zerbricht das sorgsam aufrechterhaltene Gleichgewicht. Wieder ist der Bruder zu Besuch und schwadroniert über seine theologischen Forschungen. „Ja, Gott *ist*, er existiert, allerdings vermögen wir ihn so wenig zu erhaschen wie das flüchtige Jetzt.“⁵⁹ Er moniert, dass seine Schwester das alte katzsche Erbe offenbar immer noch nicht aufgegeben habe, immer noch keine regelmäßige Kirchgängerin sei, was weder er, der Pfarrer, akzeptieren könne, noch ihr Mann, der Politiker, der im Lichte der Öffentlichkeit stehe: Sie könnten nicht akzeptieren, „dass du nicht zur Messe gehst. Ich aus religiösen Gründen, er aus politischen.“⁶⁰ Auf die Provokation reagiert Marie mit unerwarteter Offenheit: „Ich glaube an Gott“, bestätigt sie, um gleich darauf einzuschränken: „er tut mir sogar ein bisschen leid“⁶¹. Wie schon in „Der große Kater“ wird die Theodizeefrage zum Sprengmittel der bürgerlichen Fassade. Marie durchbricht den Schweigekonsens ihrer Familie,

⁵² Ebd., 60.

⁵³ Ebd., 63.

⁵⁴ Ebd., 67.

⁵⁵ Ebd., 138.

⁵⁶ Ebd., 142.

⁵⁷ Ebd., 303.

⁵⁸ Ebd., 293.

⁵⁹ Ebd., 297.

⁶⁰ Ebd., 298.

⁶¹ Ebd., 299.

in der über die totgeborenen Zwillinge nicht geredet wird. Maries Pfarrer-Bruder entgegnet darauf, dass diese – da ungetauft – von der Erlösung ausgeschlossen seien. Marie erinnert sich an ein zurückliegendes Gespräch mit dem Bruder. „Leider konnten sie nicht getauft werden. Aber dafür können sie doch nichts! Nein, dafür können sie nichts. Sie sind völlig unschuldig, ohne jede Sünde!“⁶² Nun bricht es aus ihr heraus: Was soll Marie ein solcher Gott? „Meschugge sind die Herren Theologen, die allen Ernstes behaupten, beim Erschallen der Posaune kehre jedes Leben zum Schöpfer zurück, jedes Bein, jeder Arm, jede Zunge – außer den totgeborenen Babys natürlich.“ Mit diesem Ausbruch zerstört sie die Tabus. „Marie“, raunt ihr Ehemann „dein Benehmen ist widerlich.“⁶³

Der Autor Hürlimann lässt die immer wieder in aller Dringlichkeit gestellte Theodizeefrage nicht los, kann sich mit den ihm bekannten Antworten nicht versöhnen. Ihm erscheint die vertraute und detailliert geschilderte Welt des Katholizismus letztlich als zu glatt und angepasst an die Vorgaben der politischen Macht. Und doch wehrt er sich dagegen, Atheismus oder Indifferentismus als einzige geistige Konsequenz der Anfragen, Zweifel und Anfechtungen zu akzeptieren. Vielmehr wird das Erbe des Judentums als Gegenfolie, als wirkmächtig bleibende Tradition in diese Welt literarisch eingespeist. Zwischen atheistischen Gedanken, dem latenten Hang zum Indifferentismus, zwischen Katholizismus, Judentum und religiöser Skepsis ergibt sich so bei Hürlimann ein biographisches, gesellschaftliches und religiöses Spannungsgefüge ganz eigener Prägung.

4. Pascal Mercier: Ehrfurcht und Abscheu

Wie lässt sich leben im Wissen um all das Übel, all das Leid der Welt auf der einen, dem sehnsuchtsvollen Ahnen um Schönheit, Sinn und Erfüllung auf der anderen Seite? Wie kann man leben jenseits der Theodizee? Diese Fragen führen uns mitten hinein in einen weiteren deutschsprachigen Roman unserer Zeit. „Er las im Buch Hiob, und er las mit klopfendem Herzen.“⁶⁴ Er, das ist der Schweizer Raimund Gregorius, ein Berner Lehrer für alte Sprachen, der sein gewohntes Leben von einem Tag auf den anderen hinter sich lässt, nach Portugal fährt und sich dort auf die Suche nach dem geheimnisvollen Autor eines ihn faszinierenden Buches, letztlich jedoch auf die Suche nach sich selbst begibt. Er, das ist der Protagonist eines der reizvollsten und erfolgreichsten deutschsprachigen Romane des ersten Jahrzehnts im 21. Jahrhundert: „Nachtzug nach Lissabon“ (2004), veröffentlicht unter dem Pseudonym *Pascal Mercier*, hinter dem sich der lange Jahre in Berlin lehrende Schweizer Philosophieprofessor *Peter Bieri* (*1944) verbirgt.

4.1 Abschlussrede eines Schülers

Eine zentrale Szene des Romans spielt in Lissabon. Raimund Gregorius hält das Manuskript eines Textes in der Hand, das von Amadeu de Prado stammt, jenem geheimnisvollen Buchautor, auf dessen Fährte er sich auf Gedeih oder Verderb gegeben hat. Mehr und mehr Mosaiksteine aus dem Leben dieses Arztes und Poeten erschließen sich ihm und uns Lesenden. Ein Idealist und Menschenfreund war er, dieser Portugiese aus altem Adelsgeschlecht, ganz und gar eingebunden in den Untergrundkampf gegen die barbarische Rechtsdiktatur des Salazar-Regimes, das Portugals Schicksal über Jahrzehnte bestimmte.

⁶² Ebd., 250.

⁶³ Ebd., 299f.

⁶⁴ MERCIER 2004, 172.

Zum Wendepunkt seines Lebens wurde ein tiefgreifender ethischer Konflikt im Zusammenhang mit seiner ärztlichen Pflicht, in jedem Fall zum Wohl des Patienten zu handeln. Zu einem sterbenskranken Mann gerufen, stellte er zu seinem Entsetzen fest, dass es sich dabei um einen wegen rücksichtsloser Brutalität gefürchteten Folterknecht und Massenmörder Salazars handelte. Durfte er, musste er ihm helfen? Das ärztliche Pflichtethos siegte über alle konkreten Skrupel. Der Patient überlebte. Prado aber war fortan ein Ausgestoßener, geächtet von den Freunden und gemieden von den Patienten, die ihm diese medizinische Rettung des Feindes nie verzeihen konnten. Heimatlos, freundlos starb er mitten auf der Straße an einer krankhaften Weitung der Schlagader.

Prado, erzogen auf einer katholischen Ordensschule, verstand sich als Atheist. Die Welt, wie sie sich ihm zeigte, das Wissen darum, was Menschen anderen Menschen antun können, die Schöpfung in ihrer Widerständigkeit – all das ließ ihm keinen anderen Ausweg als die *Leugnung der Existenz Gottes*. Dieses Leugnen blieb jedoch ein *Akt des Zweifels*. Jenseits aller Zurückweisung hielt sich die Sehnsucht nach Bestätigung. Das wird an keinem anderen Zeugnis deutlicher als an jenem Fragment über „Ehrfurcht und Abscheu vor Gottes Wort“, das Gregorius im Schatten seiner Taschenlampe in der verlassenen Aula der seit Jahren geschlossenen Schule Prados liest. Es handelt sich dabei um die Abschrift von dessen Rede bei der schulischen Abschiedsfeier, um – so Pater Bartolomeu, Prados damaliger Lehrer – „Sätze aus der Feder eines siebzehnjährigen Bilderstürmers“⁶⁵, die als „Gotteslästerung“⁶⁶ empfunden worden waren.

4.2 Zwischen ästhetischem Gottesbeweis und moralischer Gotteswiderlegung

Zunächst besteht das Manuskript aus so etwas wie einem ‚ästhetischen Gottesbeweis‘:

„Ich möchte nicht in einer Welt ohne Kathedralen leben. Ich brauche ihre Schönheit und Erhabenheit. Ich brauche sie gegen die Gewöhnlichkeit der Welt. Ich will zu leuchtenden Kirchenfenstern hinaufsehen und mich blenden lassen von den unirdischen Farben. Ich brauche ihren Glanz. Ich brauche ihn gegen die schmutzige Einheitsfarbe der Uniformen. Ich will mich einhüllen lassen von der herben Kühle der Kirchen. Ich brauche ihr gebieterisches Schweigen. Ich brauche es gegen das geistlose Gebrüll des Kasernenhofs und das geistreiche Geschwätz der Mitläufer. Ich will den rauschenden Klang der Orgel hören, diese Überschwemmung von überirdischen Tönen. Ich brauche ihn gegen die schrille Lächerlichkeit der Marschmusik. Ich liebe betende Menschen. Ich brauche ihren Anblick. Ich brauche ihn gegen das tückische Gift des Oberflächlichen und Gedankenlosen. Ich will die mächtigen Worte der Bibel lesen. Ich brauche die unwirkliche Kraft ihrer Poesie. Ich brauche sie gegen die Verwahrlosung der Sprache und die Diktatur der Parolen. Eine Welt ohne diese Dinge wäre eine Welt, in der ich nicht leben möchte.“⁶⁷

Doch dann der Gegenzug: Kann dieses ästhetische Plädoyer für die Welt der Religionen überzeugen? Lässt sich leben mit den Worten der Bibel, ihrem Klang, ihren Bildern, ihrer Kraft? „Ich verehere Gottes Wort, denn ich liebe seine poetische Kraft“, gesteht Prado, aber dem steht eine andere Einsicht diametral entgegen: „Ich verabscheue Gottes Wort, denn ich hasse seine Grausamkeit. Die Liebe, sie ist eine

⁶⁵ Ebd., 191.

⁶⁶ Ebd., 192.

⁶⁷ Ebd., 198.

schwierige Liebe, denn sie muß unablässig trennen zwischen der Leuchtkraft der Worte und der wortgewaltigen Unterjochung durch einen selbstgefälligen Gott. Der Haß, er ist ein schwieriger Haß, denn wie kann man sich erlauben, Worte zu hassen, die zur Melodie des Lebens in diesem Teil der Erde gehören? Worte, an denen wir von früh auf gelernt haben, was Ehrfurcht ist? Worte, die uns wie Leuchtfener waren, als wir zu spüren begannen, daß das sichtbare Leben nicht das ganze Leben sein kann? Worte, ohne die wir nicht wären, was wir sind?“⁶⁸

Und dann – erstaunlich! – ein *drittes Mal ein Bezug* auf den Gott, der sich in der *Abraham-Isaak-Episode* verdunkelt: „Aber vergessen wir nicht: Es sind Worte, die von Abraham verlangen, den eigenen Sohn zu schlachten, wie ein Tier. Was machen wir mit unserer Wut, wenn wir das lesen? Was ist von einem solchen Gott zu halten? Einem Gott, der Hiob vorwirft, daß er mit ihm rechte, wo er doch nichts könne und nichts verstehe? Wer war es denn, der ihn so geschaffen hat? Und warum ist es weniger ungerecht, wenn Gott jemanden ohne Grund ins Unglück stürzt, als wenn ein gewöhnlich Sterblicher es tut? Hat Hiob nicht jeden Grund zu seiner Klage?“⁶⁹ Der Griff zur Bibel wird nicht nur zur Bestätigung des Glaubens, sondern zu dessen großer Infragestellung: „Die Poesie des göttlichen Worts, sie ist so überwältigend, daß sie alles zum Verstummen bringt und jeder Widerspruch zum jämmerlichen Klaffen wird. Deshalb kann man die Bibel nicht einfach weglegen, sondern muß sie wegwerfen, wenn man genug hat von ihren Zumutungen und der Knechtschaft, die sie über uns verhängt. Es spricht aus ihr ein lebensferner, freundloser Gott, der den gewaltigen Umfang eines menschlichen Lebens – den großen Kreis, den es zu beschreiben vermag, wenn man ihm die Freiheit läßt – einengen will auf den einzigen, ausdehnungslosen Punkt des Gehorsams. Gramgebeugt und sündenbeladen, ausgedörrt von Unterwerfung und der Würdelosigkeit der Beichte, mit dem Aschenkreuz auf der Stirn sollen wir dem Grab entgegengehen, in der tausendfach widerlegten Hoffnung auf ein besseres Leben an Seiner Seite. Doch wie könnte es besser sein an der Seite von Einem, der uns vorher aller Freuden und Freiheiten beraubt hatte?“⁷⁰

Am Ende bleibt der junge Prado zerrissen zwischen Ehrfurcht und Abscheu, zwischen Sehnsucht und Zurückweisung, zwischen Glaube und Atheismus. Sein Text endet mit den Worten: „Ich brauche die Heiligkeit von Worten, die Erhabenheit großer Poesie. All das brauch ich. Doch nicht weniger brauche ich die Freiheit und die Feindschaft gegen alles Grausame. Denn das eine ist nichts ohne das andere. Und niemand möge mich zwingen zu wählen.“⁷¹

5. Spuren des Atheismus – ein Abgesang?

Nein, die drei genauer betrachteten Werke dreier maßgeblicher deutschsprachiger Gegenwartsschriftsteller geben *nicht* den Hauptton an, wenn es um eine zeitgenössische literarische Auseinandersetzung mit Religion geht. Ihr Ringen um Theodizee, ihre Tendenz zur atheistischen Absage an Glauben und Gott, ihre dreifach parallele Selbstspiegelung in der Abraham-Isaak-Erzählung baut auf Voraussetzungen auf, die sich klar bestimmen lassen. Alle drei – Delius, Hürlimann und Mercier – stammen aus deutlich christlich geprägten Elternhäusern und sind durch und durch christlich sozialisiert. Ihr Ringen um Gott, ihre Spiegelung in biblischen Figuren bleibt letztlich eine Bestätigung der Prägekraft von Religion.

⁶⁸ Ebd., 199.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., 199f.

⁷¹ Ebd., 203.

Als Vertreter einer Generation, die mehr und mehr die Großeltern repräsentiert (Jahrgang 1943, 1944, 1950), verdeutlichen sie anschaulich jenen Prozess, den Karl-Ernst Nipkow charakterisiert hat. Bei ihnen handelt es sich in der Tat um ein abgrundtiefes Ringen um Gott angesichts markanter Einbruchsstellen. Die Folgegeneration wird jedoch durch derartige Prozesse gerade nicht zentral gekennzeichnet. Wenn es bei Vertreterinnen und Vertretern der jüngeren Autorengeneration hier überhaupt um Religion geht – die mehr und mehr unwichtig wird, keine relevanten Spuren hinterlässt – dann im Sinne der Frage, ob und wie ein Glaube überhaupt erst möglich sein könnte (bevor er in eine ihn bereits voraussetzende Krise geraten kann).

Was bedeutet dieser Befund für Religionspädagogik und Theologie? Gewiss, die Auseinandersetzung mit Theodizee und einem sich gegen Religionen explizit abgrenzenden Atheismus bleibt eine wichtige und unverzichtbare Aufgabe. Und man wird – so eines der Ergebnisse einer jüngst veröffentlichten Studie von Eva Maria Stögbauer – dabei mit einem äußerst heterogenen Befund rechnen müssen. Ihr zufolge festigte sich bei den Untersuchungen „die Einsicht, dass es nicht *die* Theodizeefrage oder *das* Theodizeeproblem bei Jugendlichen gibt, sondern *perspektivische* und *kontextabhängige Thematisierungen* der Frage nach Gott und der Faktizität des Negativen“⁷². Auch Herbert Rommel stellt in seinem Arbeitsbuch zur Theodizee klar, „dass das Thema Leid für Jugendliche zwar“ durchaus „eine gewisse *Bedeutsamkeit* hat, sie aber über eher *leidresistente* bzw. *leidneutrale Gotteskonzepte* verfügen“⁷³, sofern sie überhaupt Gotteskonzepte entwickeln. Mindestens genauso wichtig wie die kognitive Bewältigung von Leiderfahrungen und Leiddeutungen werden jedoch die Fragen, wie man mit Leid umgehen, wie man im Leid praktisch bestehen kann. Wie kann man sich selbst, wie andere trösten? Wie kann es gelingen, ein durchkreuztes Leben wieder aufzunehmen jenseits der Theodizee? Diese Fragen bleiben existentiell bedeutsam auch unabhängig von theoretisch-philosophischen Gotteskonzepten. Sie bedürfen neuer religionspädagogischer und religionsdidaktischer Reflexion.⁷⁴

Zur grundlegenden zukunftsbedeutsamen Provokation wird jedoch die *Frage*, wie ein *positiver Zugang zu Religion* überhaupt möglich wird. Nicht mehr Zurückweisung oder Dekonstruktion wird zur Hauptaufgabe, sondern Affirmation und Konstruktion in einem Klima von Indifferenz. „Ich gönne mir das Wort Gott“, erklärt *Andreas Maier* (*1968) – einer der wichtigsten Autoren der jüngeren Schriftstellergeneration im deutschsprachigen Raum – mit bewusster Provokation gegen die Vorgängergeneration in einem Interview in der Frühjahrsliteraturbeilage 2005 der Wochenzeitschrift „Die ZEIT“. Im Interview führt er aus: „Irgendwann habe ich damit angefangen, mir die Verwendung des Wortes Gott zu gönnen. Wenn man sich dieses Wort verbietet, hat man extreme Schwierigkeiten, bestimmte Dinge zu sagen.“ Und gegen alle falschen Vereinnahmungen betont er: „Es darf nicht sein, dass wir das Wort Gott nur verwenden, um uns gegenseitig zu versichern, dass wir alle schon irgendwie gut und richtig seien. [...] Wenn ich von Gott spreche, weiß jeder, dass etwas gemeint ist, das außerhalb von uns liegt.“⁷⁵

Wie kann man das, sich theologisch und religionspädagogisch das Wort Gott ‚gönnen‘ im Wissen um alle Verzweckung und Funktionalisierung, im Bewusstsein der

⁷² STÖGBAUER 2011, 222.

⁷³ ROMMEL 2011, 223.

⁷⁴ Vgl. LANGENHORST 2007.

⁷⁵ MAIER 2005.

ambivalenten Geschichte der Religionen, im Angesicht von Bestreitung und Abwehr, im Kontext von Vergleichsgültigkeit und Indifferenz? Diese Leitfrage könnte die reizvollste Perspektive künftiger theologischer und – im Blick auf Prozesse von Vermittlung und Erschließung – religionspädagogischer Reflexion sein.

Literatur

- ALTMANN, ANDREAS (2011), Das Scheißleben meines Vaters, meiner Mutter und meine eigene Scheißjugend, München.
- DELIUS, FRIEDRICH CHRISTIAN (1997), Amerikahaus und der Tanz um die Frauen. Erzählung, Reinbek.
- DELIUS, FRIEDRICH CHRISTIAN (1994; ⁹2004), Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde. Erzählung, Reinbek.
- HOFF, GREGOR MARIA (2004), Religionskritik heute, Kevelaer.
- HOFF, GREGOR MARIA (2009), Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Kevelaer.
- HÜRLIMANN, THOMAS (1997), Das Holztheater. Geschichten und Gedanken am Rand, Zürich.
- HÜRLIMANN, THOMAS (1998), Der große Kater. Roman, Zürich.
- HÜRLIMANN, THOMAS (2006), Vierzig Rosen. Roman, Zürich.
- HÜRLIMANN, THOMAS (2008), Der Sprung in den Papierkorb. Geschichten, Gedanken und Notizen am Rand, Zürich.
- LANGENHORST, GEORG (2005), Theologie und Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt.
- LANGENHORST, GEORG (2007), Von der Theodizee zum Trost: Ijob im Unterricht, in: Religion an höheren Schulen (50), 306-313.
- LANGENHORST, GEORG (2009), „Ich gönne mir das Wort Gott“. Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur, Freiburg.
- LANGENHORST, GEORG (2011), Literarische Texte im Religionsunterricht. Ein Handbuch für die Praxis, Freiburg.
- MAIER, ANDREAS (2005), Ich gönne mir das Wort Gott. Gespräch, in: Die ZEITLITERATUR, März 2005.
- McEWAN, IAN (2005), Saturday. Roman, Zürich.
- McEWAN, IAN (2007), Wie viel Freiheit braucht der Mensch? Ian McEwan spricht über seinen neuen Roman und alte Verfehlungen, über blinden Glauben und die Hellsicht der Wissenschaft, in: NZZ vom 21.7.2007.
- MERCIER, PASCAL (2004), Nachtzug nach Lissabon, Roman, München / Wien.
- NIPKOW, KARL ERNST (1987; ⁵1997), Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, Gütersloh.

RITTER, WERNER H. u.a. (2006), Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen, Göttingen.

ROMMEL, HERBERT (2011), Mensch – Leid – Gott. Eine Einführung in die Theodizee-Frage und ihre Didaktik, Paderborn.

STÖGBAUER, EVA MARIA (2011), Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine qualitativ-empirische Spurensuche, Bad Heilbrunn.

Dr. Georg Langenhorst ist Professor für Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.