

Rebellion gegen Gott

Glauben, nicht mehr glauben zu können

Die blühende Landschaft der Esoterik war in den letzten Jahren ein Anzeichen dafür, daß der Abschied von Gott mit religiöser Ehrfurcht vor kosmischen Kräften und diffusen Energien durchaus einhergehen kann. Weichere Varianten schienen den kämpferischen Atheismus des 20. Jahrhunderts beerbt zu haben, der seine Kraft vor allem aus der Negation bezog. Auf den Trümmern der großen Atheismen machte sich eine „religionsfreundliche Gottlosigkeit“ (Johann Baptist Metz) breit, die das Bedürfnis nach religiösem Wohlgefühl bediente, ohne sich um die intellektuelle Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gottesglaubens zu kümmern. Dies hat sich nun geändert.

Ein neuer, zelotisch angeschärfter Ton bestimmt den Streit um den Gottesglauben. Autoren wie Richard Dawkins sprechen vom „Gotteswahn“ und sehen im biblischen Monotheismus die eigentliche Ursache für Gewalt, Krieg und sonstiges Unheil in der Welt. Sie gerieren sich dabei ähnlich kämpferisch wie frühere Apologeten des Christentums, die in harscher Rhetorik gegen die Gottesleugner anschrieben, ohne in der eigenen Unglaubwürdigkeit auch nur *eine* der Ursachen für den Akzeptanzverlust des Glaubens zu sehen. Wie aber Gläubige, wenn sie ehrlich sind, über ihren Glauben nicht verfügen, sondern immer auch Anfechtungen ausgesetzt sind – das im September 2007 veröffentlichte Tagebuch von Mutter Teresa ist ein be redtes Zeugnis solcher Gottesverdunklung –, so kennt auch der, der glaubt, nicht mehr glauben zu können, wenn er ehrlich ist, Situationen, in denen er an seinen Gotteszweifeln zu zweifeln beginnt. Der Un- oder Halbglaube wird für einen Augenblick lang brüchig. Mag es ein ästhetisches Erlebnis sein – ein Bild von Rembrandt, eine Symphonie von Mahler, ein Sonett von Shakespeare – oder die Erleichterung, nur knapp einem tödlichen Unfall entronnen zu sein: Auch der Glaube an den Unglauben ist vor Zweifeln und Anfechtungen nicht sicher.

Anders als es Schwarzweißmalerei nahelegt – die Rede vom „Gotteswahn“ ist hier ebenso unterkomplex wie die von der „Diktatur des Relativismus“ –, gibt es durchaus Verständigungsmöglichkeiten, wenn Agnostiker und bekennende Atheisten einräumen, daß sie von der Gottesfrage nicht lassen können, weil sie von letzten Fragen umgetrieben sind. Vielleicht ist die Hoffnung, die dem Wort „Gott“ eingeschrieben ist, doch nicht bare Illusion. Immerhin konnte ein marxistisch inspirierter Philosoph wie Ernst Bloch am Ende seines Lebens auf die Frage, ob er

an ein Leben nach dem Tod glaube, das kategorische Nein hinter sich lassen und nachdenklich antworten: *Peut-être* (vielleicht). Und ein Dichter wie Gottfried Benn, der vor dem Wort „Gott“ als schlechtem Stilprinzip gewarnt hat, konnte im Blick auf das Atheismusproblem notieren:

„Ein Jesuitenpater, der die Freundlichkeit hatte, mir zu schreiben, sagte: Ein Mensch, der Gott so unabhängig und so in der Ferne sieht wie Sie, ist mir lieber als einer, der sich immer so nahe auf ihn bezieht und alles mögliche von ihm erwartet. Ich füge hinzu, niemand ist ohne Gott, das ist menschenunmöglich, nur Narren halten sich für autochthon und selbstbestimmend. Jeder andere weiß, wir sind geschaffen, allerdings alles andere liegt völlig im Dunklen. Die Frage ist also gar nicht, ob Gott oder Nicht-Gott, die Frage ist nur, ob man Gott in sein Leben verarbeitet, ob man ihn verwertet, ihn unmittelbar für seine Lebensart benötigt.“¹

Es ist bezeichnend, daß die allzu forschende und aufdringliche Rede von Gott als abstoßend empfunden wird. Auch Elias Canetti hat vor einer auftrumpfenden Gottes-Rhetorik gewarnt, als er in seiner Charaktersammlung die Figur des „Gottprotz“² zeichnete. Allerdings wußte er, daß dort, wo Gott eingeklammert oder verschwiegen wird, die Gefahr wächst, wesentliche Dimensionen des Menschseins nicht mehr zur Sprache zu bringen. Es gibt Leerstellen, die sich auftun, wenn Gott als potentieller Adressat menschlicher Selbstverständigung wegbreicht. Die drückende Last, versagt zu haben – an wen soll man sich wenden? „Er hat niemanden, den er um Gnade bitten könnte. Der stolze Glaubenslose! Er kann vor niemand niederknien. Sein Kreuz.“³ Oder unerwartetes Glück – an wen soll man den Dank adressieren? „Das Schwerste für den, der an Gott nicht glaubt: daß er niemanden hat, dem er danken kann.“⁴ Oder die Klage über das himmelschreiende Unrecht in der Welt? Verhällt sie im Nichts, wenn keine Instanz da ist, die man anrufen kann?

Pascal Merciers „Nachzug nach Lissabon“

Nicht nur Klassiker der Literatur der Moderne wie Benn und Canetti – die Reihe ließe sich leicht fortsetzen – haben sich zur Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gottesglaubens geäußert, auch in einem viel gelesenen Buch der Gegenwart nehmen eindringliche Rückfragen an Gott einen zentralen Stellenwert ein – und zwar nicht im Sinn einer simplen Gottesbestreitung, sondern im Sinn einer melancholisch eingefärbten Nachdenklichkeit, die aus der Trauer erwächst, nicht mehr glauben zu können. „Der Nachzug nach Lissabon“⁵ von Pascal Mercier (alias Peter Bieri) ist ein Buch, das von einem etwas kautzigen Altphilologen und Lehrer handelt, der urplötzlich den Unterricht verläßt, seine Koffer packt und nach Portugal reist, um einem Dichter auf die Spur zu kommen, dessen Aufzeichnungen er zufällig in einem Antiquariat erworben hat und deren Sprachmacht und Präzision ihn nachhaltig beeindrucken.

Es wäre eine eigene Untersuchung wert, nach den Motiven dieses plötzlichen Aufbruchs zu fragen und zu erörtern, wie unerwartete Widerfahrnisse die Biographie eines Menschen prägen und seine Identität bestimmen können. Auch wäre es durchaus reizvoll, die verschlungenen Wege nachzuzeichnen, in welche Gregorius, der schulflüchtige Lehrer, bei seiner Spurensuche in Lissabon verwickelt wird. Ein ganzes Labyrinth von Beziehungen tut sich hier auf, das in die Zeit der rechten Diktatur in Portugal zurückreicht. Die literarische Strategie ist geschickt gewählt: Es sind die Erinnerungen Dritter, welche die Gestalt des früh verstorbenen adligen Dichterarztes Amadeu Inácio Almeida de Prado nach und nach neu erstehen lassen. Die Erinnerungspuzzles fügen sich für Gregorius zu einem immer vollständigeren Bild zusammen, das indes fragmentarisch bleibt. Hinzu kommen Prados nachgelassene Aufzeichnungen, die Mercier seinem Nachzug nach Lissabon – gleichsam als philosophische Intarsien – eingesenkt hat.

Die Aufmerksamkeit soll an dieser Stelle allerdings auf eine bemerkenswerte Rede gelenkt werden, die der 17jährige Prado anlässlich seiner Schulabschlußfeier vor der versammelten Lehrer- und Schülerschaft gehalten hat. Sie ist überschrieben „Rede über Ehrfurcht und Abscheu vor Gottes Wort“ und enthält eine an Schärfe kaum zu überbietende Kritik am biblischen Gottesglauben. Kaum zufällig ist Amadeu (sic!) von seinem Freund als „sacerdote ateu“ – als „gottloser Priester“ – bezeichnet worden (vgl. 298). Die Rede provoziert einen theologischen Kommentar, der allerdings nicht beanspruchen möchte, die aufgeworfenen Fragen abschließend beantworten zu können. Die schon von Anselm von Canterbury vorgetragene Annahme, daß der Glaube durch die Rückfragen Ungläubiger lernen kann⁶, daß das Eigene in der Auseinandersetzung mit Fremdperspektiven an Klarheit gewinnen kann, legt ein Vorgehen nahe, das Prados Rückfragen an den Gottesglauben zunächst folgt, um sie dann durch Gegenfragen zu kontrapunktieren, zu ergänzen oder in eine andere Richtung zu lenken.

Die Widerstandspotentiale der Religion

Die Rede de Prados ist kein atheistisches Manifest, das Gott abschaffen will, um den Menschen an seine Stelle zu setzen. Im Gegenteil: Zunächst werden die beeindruckenden Seiten kirchlicher Baukunst und Frömmigkeit gewürdigt. Die Rede setzt ein mit einem fulminanten Bekenntnis zur Schönheit der Kathedralen, zum betörenden Klang der Orgel und der stillen Würde des Gebets:

„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.“⁷

Die Widerstandspotentiale der Religion werden hier gegen den Alltag einer Diktatur in Anschlag gebracht: das Schweigen gegen das Gebrüll, das Gebet gegen die Parolen, der Orgelklang gegen die Marschmusik. Aber es bleibt nicht bei diesem Bekenntnis zur Schönheit und Erhabenheit der Religion. Es scheint vielmehr so, als würden diese Sätze nur die Kontrastfolie für die dann um so schärfer ausfallende Anklage bieten:

„Doch es gibt eine andere Welt, in der ich nicht leben will: die Welt, in der man den Körper und das selbständige Denken verteufelt und Dinge als Sünde brandmarkt, die zum Besten gehören, was wir erleben können. Die Welt, in der uns Liebe abverlangt wird gegenüber Tyrannen, Menschenschindern und Meuchelmördern ... Es gehört zum Absurdesten, was den Menschen von der Kanzel herab zugemutet worden ist, solchen Kreaturen zu verzeihen und sie sogar zu lieben. Dieses Gebot, dieses wahnwitzige, abartige Gebot der Liebe zu den Feinden, es ist dazu angetan, die Menschen zu brechen, ihnen allen Mut und alles Selbstvertrauen zu rauben und sie geschmeidig zu machen in den Händen der Tyrannen, damit sie nicht die Kraft finden mögen, gegen sie aufzustehen, wenn nötig mit Waffen.“ (198f.)

Das Gebot der Feindesliebe wird als „absurd“ und „wahnwitzig“ bezeichnet. Führt es im Kontext von Diktatur und brutaler Unterdrückung nicht dazu, die Täter ihre Machenschaften tun zu lassen und dadurch die Opfer zu verraten? Wird der Appell zum Gewaltverzicht nicht unter der Hand zu einem Instrument der Anpassung an die Unterdrücker? Erstickt er nicht jeden Widerstand gegen perfide Bosheit? Die Feindesliebe als Besänftigungsmittel und Widerstandsblockade? Mit diesen Rückfragen, die von den Hörern der Rede als „blasphemisch“ empfunden werden (vgl. 192f., 338), stellt Prado das geheime Zentrum der Verkündigung Jesu auf den Prüfstand. Jesus hat seine Forderung bekanntlich nicht nur vorgetragen (vgl. Mt 5,43–48), sondern auch eingelöst. Noch im Sterben hat er seinen Peinigern verziehen und Fürsprache für sie eingelegt: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun“ (Lk 23,34). Mit diesem Gebet ist eine Absage an jede Verteufelung der Täter gegeben. Trotz ihrer Untat werden sie als vergebungsbedürftige Menschen gesehen. Die Spirale der Gewalt wird durch Gewaltverzicht durchbrochen. Aber muß Gewaltverzicht ausschließen, daß Unrecht als Unrecht beim Namen genannt wird? Daß Verbrechen als Verbrechen angeprangert und verurteilt werden? Die Person des Täters trotz seiner Untaten lieben zu sollen, ist eine Zumu-

tung – gerade für Opfer einer Diktatur. Aber ist es nicht auch eine Forderung, die – mit George Steiner gesprochen – „unergründliches Licht verbreitet“⁸?

„Ich verehre Gottes Wort, denn ich liebe seine poetische Kraft. Ich verabscheue Gottes Wort, denn ich hasse seine Grausamkeit. Die Liebe, sie ist eine schwierige Liebe, denn sie muß unablässig trennen zwischen der Leuchtkraft der Worte und der wortgewaltigen Unterjochung durch einen selbstgefälligen Gott. Der Haß 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, ohne die wir nicht wären, was wir sind?“

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?“ (199)

Die ambivalente Haltung gegenüber Gottes Wort wird in dieser Passage schon sprachlich durch den antithetischen Stil in Szene gesetzt. Die Bewunderung für die poetische Kraft der Bibel geht einher mit dem Abscheu vor Gottes Grausamkeit. Liebe und Haß gehen einebrisante Verbindung ein. Der Abscheu Prados entzündet sich an der dunklen Erzählung von Isaaks Opferung (Gen 22)⁹. In der Tat sollte man die Ungeheuerlichkeit dieser Geschichte nicht übergehen. Gott verlangt von Abraham das Unmögliche: Er soll seinen einzigen Sohn schlachten und damit die gerade erst erfüllte Nachkommensverheißung wieder zunichte machen. Das Erstaunliche ist: Abraham rebelliert nicht, er fügt sich dem göttlichen Befehl. Im Namen Gottes geht er hin, das Unmögliche zu tun. Er versteht nicht, was er tut, und trotzdem tut er es – im blinden Vertrauen darauf, daß Gott seinem Tun schon eine Wendung gebe.

Kann der Leser dies hinnehmen? Was ist das für ein Gott, der das Opfer des Verstehens – *sacrificium intellectus* – fordert? Und verwandelt sich das Antlitz Gottes nicht in eine dämonische Fratze, wenn er dem Vater befiehlt, den einzigen Sohn zu opfern? Was geht in Abraham vor? Hadert er im Stillen mit Gott, oder nimmt er den ungeheuerlichen Befehl hin? Welche Worte wurden auf dem dreitägigen Weg zum Berg Morija gesprochen – oder herrschte bleiernes Schweigen?

Aufmerksame Leser wie Søren Kierkegaard, Franz Kafka oder Jacques Derrida haben die Leerstellen des Textes auszufüllen versucht¹⁰. Aber das dunkle Rätsel ist geblieben. Die theologische Auskunft, Gott lasse sich eben nicht in die Kategorien menschlichen Verstehens einpassen, erscheint angesichts der Abgründigkeit der Geschichte als allzu leichtfertige Ausflucht. Daß Gott anders, größer und unergründlich ist, mag ein berechtigter Topos negativer Theologie sein, welche die Vorstellung eines moralischen Gottes zurückweist und als begriffliches Idol dechiffriert. Aber wäre ein unmoralischer Gott noch Gott? Kann ein Gott, der sich dem menschlichen Verstehen entzieht und offensichtlich Unmenschliches verlangt, noch ein Gott für Menschen sein?

Prados Unmut über die göttliche Zumutung hat sein Recht, aber die Erzählung geht weiter. Die Holzscheite werden aufgeschichtet, der Sohn gebunden, im letzten

Augenblick aber fährt ein Engel dazwischen, so daß das Messer die Kehle des Sohnes nicht erreicht. Die rettende Wendung soll deutlich machen, daß der Gott Abrahams kein Gott ist, der Menschenopfer verlangt. Aber die Wendung ist um eine tiefe Verstörung erkauft. Kann Gott, nur weil er Gott ist, vom Menschen die Suspension des Ethischen fordern? Oder sollte, wie Gen 22 einleitend sagt, wirklich nur Abrahams Glaube geprüft werden?

Die Geschichte schweigt darüber, was Isaak gedacht hat. Außer, daß er seinen Vater unterwegs nach dem fehlenden Opfertier fragt, erzählt sie nichts. Hat ihn das Verhalten Abrahams traumatisiert? Eine rabbinische Lesart hat dem Holzscheite tragenden Isaak später freiwillige Opferbereitschaft zugeschrieben und ihn auf den leidenden Gottesknecht bezogen (Jes 53) – jene Gestalt, die die Last der anderen auf sich nimmt und hinweg trägt. Der rabbinisch geschulte Judenchrist Paulus hat diese Linie weiter ausgezogen: Gott selbst habe getan, was er seinem Knecht Abraham erspart habe. Weist das dunkle Rätsel der Bindung Isaaks demnach versteckt auf die Opferung Jesu am Kreuz voraus? Hat Paulus dies im Brief an die Römer andeuten wollen, als er notierte: „Er hat seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles geben?“ (Röm 8,32)

Vergebung statt Freiheitsunterjochung

Prados Rede bleibt nicht bei dem Verdacht stehen, daß Gott ein grausamer Gott ist. Sie geht weiter und erhebt den Vorwurf, daß er die Freiheit, die er dem Menschen selbst gegeben hat, einschränkt und untergräbt, indem er Gehorsam und nichts als Gehorsam verlangt. Gott hat uns zur Freiheit befreit, sagt Paulus (vgl. Gal 5,1). Prado hält dem entgegen, Gott habe die Freiheit auf den Punkt des blinden Gehorsams zusammengezogen:

Aus der Bibel spreche „ein lebensferner, freudloser 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 entgegensehen, 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 Freude und Freiheiten beraubt hatte?“ (200)

Mit der Freiheit ist die Möglichkeit zum Widerspruch gegeben. Und die Möglichkeit bleibt selten reine Möglichkeit. Wer meint, er sei ohne Schuld, betrügt sich selbst. Andererseits ist die Fehlbarkeit des Menschen durch die Kirche immer wieder ausgenutzt worden. Wer könnte bestreiten, daß Sündenangst auch deshalb geschiürt wurde, um die Pastoralmacht zu festigen; daß die Lehre von der Erbsünde als theologische Legitimation kirchlicher Autorität herangezogen wurde? Wenn die

Freiheit von sich aus gar nicht imstande ist, das Gute zu finden, so das suggestive Argument, muß es ihr dann nicht von oben gesagt werden? Die Gefahr der Bevormundung und Entmündigung liegt auf der Hand, so daß aufgeklärte Geister die Theologie der Erbsünde als die eigentliche Erbsünde der Theologie bezeichnen haben. Wäre aber die Aufklärung nicht selbst noch einmal über ihre Schattenseiten aufzuklären? Wäre eine mögliche Überschätzung der menschlichen Freiheit nicht durch die Lehre von der universalen Schuldverflochtenheit abzuwehren, welche um die Fehlbarkeit des Menschen weiß und nicht zu viel von ihm erwartet? Die Erinnerung daran, daß der Mensch auf Heil und Erlösung angewiesen bleibt, schafft eine gewisse Utopieresistenz, eine gesunde Reserve gegenüber säkularen Heilsversprechen, die hinter der Maske des Humanen soziale Experimente ins Werk setzen wollen, welche vor Terror nicht zurückschrecken.

Die Beichte, die Prado erwähnt, kann ein Ort der Entwürdigung und Demütigung sein, sie kann dem schuldbeladenen Menschen aber auch geben, was er sich selbst nicht geben kann: *Vergebung*. Prado vermag im Sakrament der Buße nur ein Instrument der Freiheitsunterjochung zu sehen. Das peinliche Befragen durch Beichtväter, die eine Moralkasuistik zugrundelegen, mag hier im Hintergrund stehen. Ein Gespräch, das von der göttlichen Freude über jeden umkehrwilligen Sünder getragen wäre, könnte demgegenüber in die Wahrheit führen, das Uneingestandene an den Tag bringen, einen Neuanfang ermöglichen. Absage an die fragwürdige Kunst, es nicht gewesen zu sein, die immer darauf hinausläuft, es andere gewesen sein zu lassen. Eine Freiheit, die eigene Schuld eingestehen und sich davon befreien lassen kann – wäre das nicht erst die wahrhaft mündige Freiheit?

Auch das Aschenkreuz empfindet Prado als drückendes, die Freude am Leben dämpfendes Symbol. Umkehr und Buße, Erinnerung an die Vergänglichkeit – das scheint für Lebensverneinung zu stehen. Hält aber der Ritus der Bezeichnung mit Asche nicht auch die Erinnerung wach, daß menschliche Existenz unter dem Neigungswinkel der Sterblichkeit steht? „Aus Staub bist du genommen, zu Staub kehrst du zurück.“ Das steht nicht nur gegen den latenten Unsterblichkeitswahn der Biopolitik und den aggressiven Jugendkult der Medien heute, sondern auch gegen die verbreitete Verdrängung von Alter und Tod.

Doch Prado ist kein militanter Atheist, er weiß um das, was er mit dem Glauben verloren hat. Indem er die poetische Kraft der biblischen Sprache würdigt, beschwört er zugleich die Trauer über den Verlust des Glaubens, der ihm als Kind alles gegeben hat:

„Und doch sind sie von betörender Schönheit, die Worte, die von Ihm kommen und zu Ihm gehen. Wie habe ich sie als Meßdiener geliebt! Wie haben sie mich trunken gemacht im Schein der Altarkerzen! Wie klar, wie sonnenklar schien es, daß diese Worte das Maß aller Dinge waren! Wie unverständlich kam es mir vor, daß den Leuten auch andere Worte wichtig waren, wo doch ein jedes von ihnen nur verwerfliche Zerstreuung und Verlust des Wesentlichen bedeuten konnte! Noch heute bleibe ich stehen, wenn ich einen gregorianischen

Gesang höre, und einen unachtsamen Moment lang bin ich traurig, daß die frühere Trunkenheit unwiderruflich der Rebellion gewichen ist. Einer Rebellion, die wie eine Stichflamme in mir hochschoß, als ich das erstemal diese beiden Wörter hörte: *sacrificium intellectus*.

Wie sollen wir glücklich sein ohne Neugierde, ohne Fragen, Zweifel und Argumente? Ohne Freude am Denken?“ (200)

Der Mensch lebt – immer auch – von dem Blick, den andere auf ihn werfen. Ist er anerkannt – oder muß er sich die Anerkennung der anderen erst noch verdienen? Darf er sein, wer er ist, oder muß er sich rechtfertigen für das, was er denkt, redet und tut? Es ist entscheidend, ob es ein wohlwollender Blick ist, der ihn begleitet, oder ein kontrollierender, der ihn mißtrauisch taxiert. „Die anderen sind dein Gerichtshof“, heißt es einmal bei Prado (319). In kaum zu überbietender Sprache hat demgegenüber Psalm 139 die Geborgenheit zum Ausdruck gebracht, die aus der Erfahrung der unentrinnbaren Gegenwart Gottes erwachsen kann. Ist aber dieses Gott-Vertrauen als Vorzeichen durch bestimmte Erfahrungen ausradiert worden, wird seine Allgegenwart zur bedrückenden Last, die abgestreift werden muß¹¹. Prado weigert sich, in das biblische Lob auf die Allgegenwart Gottes einzustimmen. Er sieht die menschliche Eigensphäre durch den göttlichen Blick verletzt. Die Annahme eines göttlichen Zuschauers ist ihm unerträglich:

„Der Herr ist in seiner Allgegenwart einer, der uns Tag und Nacht beobachtet, er führt in jeder Stunde, jeder Minute, jeder Sekunde Buch über unser Tun und Denken ... Was ist ein Mensch ohne Geheimnisse? Ohne Gedanken und Wünsche, die nur er, er ganz allein kennt?“ (201; vgl. 319)

Das Wort des Augustinus, daß Gott uns innerlicher ist als wir uns selbst (interior intimo meo et superior summo meo)¹², bringt die Identitätsgefährdende Bedrohung auf den Punkt.

Schlägt der Erfahrungshorizont, in Zeiten der Diktatur auf der Hut sein und überall Spitzel wittern zu müssen, zurück auf die Wahrnehmung Gottes? Prägt die gnadenlose Erwartung der Eltern an die Leistungen des Sohnes (vgl. 358ff.) hier das Gottesbild? Ein solcher – im Fall Prados nicht ganz unberechtigter – Projektionsverdacht würde den Ernst der Frage wohl erkennen: Was heißt es für die Selbstwahrnehmung des Gläubigen, daß Gott alles weiß? Wenn er alles weiß, wie es der Glaube behauptet, dann kennt er jede Regung des Herzens, jeden Gedanken, sei er auch noch so abgründig. Ist das dem Glaubenden wirklich bewußt? Prado, der nicht mit der Nachsicht des göttlichen Blicks rechnet, riskiert die ketzerische Rückfrage: „Hat der Herr, unser Gott, nicht bedacht, daß er uns mit seiner ungezügelten Neugierde und abstoßenden Schaulust die Seele stiehlt, eine Seele zudem, die unsterblich sein soll?“ (201)

Damit mündet die Rede ein in eine emphatische Absage an die Unsterblichkeit. Sie ist verbunden mit einem Plädoyer für ein Leben im Horizont befristeter Zeit. Auch spätere Aufzeichnungen Prados umkreisen das Problem der verrinnenden

Zeit und der Singularität des Erlebens (vgl. 271f., 284f., 348–351). Der Passus lautet:

„Wer möchte im Ernst unsterblich sein? Wer möchte bis in alle Ewigkeit leben? Wie langweilig und schal es sein müßte zu wissen: Es spielt heute keine Rolle, was passiert, in diesem Monat, diesem Jahr. Es kommen noch unendlich viele Tage, Monate, Jahre. Unendlich viele, buchstäblich. Würde, wenn es so wäre, noch irgend etwas zählen?“ (201)

Kann es sein, daß die Zeit immer weitergeht? Daß jede Entscheidung, die getroffen wird, revidierbar ist, daß die Möglichkeit besteht, immer noch einmal ganz anders beginnen zu können? Wenn dem so wäre, würde das die Konsistenz einer Lebensgestalt zersetzen. Im Horizont einer evolutiv entfristeten Zeit könnte man nichts verpassen, man müßte sich nicht beeilen, es wäre völlig gleichgültig, ob man eine Sache heute, morgen oder in ferner Zukunft angeht. „Millionenfache Versäumnisse würden vor der Ewigkeit zu einem Nichts, und es hätte keinen Sinn, etwas zu bedauern, denn es bliebe immer Zeit, es nachzuholen“ (201). Außerdem würden die Gefühle verblassen. Die Dichte des ersten Erlebnisses stellt sich so leicht kein zweites Mal ein. Überraschungen lassen sich nicht wiederholen. Am Ende stünde Überdruß und gähnende Langeweile. Müßte der unsterblich lebende Mensch am Ende von der Unsterblichkeit selbst erlöst werden?

Prado glaubt die Zeit, die er kennt, einlinig auf die Ewigkeit, die er nicht kennt, übertragen zu können. Ewigkeit versteht er als chronologische Achse, die ins Unendliche verlängert wird. Damit wird das Paradies der Unsterblichkeit tatsächlich zur Hölle, von der man befreit werden muß (vgl. 202). Enthält aber die erlebte Zeit nicht selbst ein Versprechen auf Dauer? Wie ist es mit Erfahrungen gelingender Liebe, die den anderen im Tod nicht lassen will? Wie mit Fragment gebliebenen Projekten, die nach Vollendung verlangen? Prados Rückfragen markieren die Schwierigkeit, Vollendung der Zeit als Verwandlung von Zeit zu denken. Wenn aber Vollendung und Fülle verschränkt sind, wie es der Glaube erhofft, können Überdruß und Langeweile dann Momente von Ewigkeit sein?

Das *Memento mori*, das im Nachzug nach Lissabon immer wieder eine Rolle spielt, appelliert an die Kostbarkeit und Einmaligkeit des Lebens. Es wird auch für den, der glaubt, nicht mehr glauben zu können, zum Anstoß, sein Leben bewußter zu führen:

„Eingedenk des Todes die Beziehung zu den anderen begradigen. Eine Feindschaft beenden, sich für getanes Unrecht entschuldigen, Anerkennung aussprechen, zu der man aus Kleinlichkeit nicht bereit war“ (394).

Leben im Zeichen des Gottesverlustes muß also nicht zwangsläufig Unmenschlichkeit auf den Plan rufen.

Der fromme Atheist hat seine Gründe

In einer späten Aufzeichnung Prados heißt es:

„Es gibt Dinge, die für uns Menschen zu groß sind: Schmerz, Einsamkeit, Tod, aber auch Schönheit, Erhabenheit und Glück. Dafür haben wir die Religion geschaffen“ (469).

Es sind Fragen, mit denen der Mensch nicht fertig wird, die sein Bedürfnis nach Religion freisetzen. Ob der Glaube an Gott allerdings nur einem menschlichen Bedürfnis entspringt, ist zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen strittig. Wie der Nichtgläubige den Glauben an Gott nicht widerlegen kann, kann der Gläubige die Motive für den Unglauben nicht einfach beiseite schieben. Der fromme Atheist hat Gründe für sein Nichtmehrglaubenzkönnen. Nicht selten weiß er um das, was er mit dem Glauben verloren hat. „Der fromme Atheist“, so Hans Blumenberg, „ist einer, der daran leidet, Gott nicht existieren lassen zu können.“¹³ Und Imre Kertesz hat einmal bemerkt: „Wenn es Gott gäbe, wäre ich gottgläubig.“¹⁴ Es wäre unklug, hier nur mit apologetischen Abwehrreflexen zu reagieren. Dem irritationsresistenten Gläubigen, der sich in eine binnengesellschaftliche Sondergruppensemantik einigelt, würde ein Quentchen mehr Irritationsbereitschaft gut tun, wie umgekehrt den neu-erndings wieder missionarischen Atheisten eine skeptischere Haltung gegenüber der eigenen Gottesskepsis zu wünschen wäre. Nicht nur der Glaubende muß durch das Purgatorium atheistischer Rückfragen hindurch; auch der Atheist sieht sein Credo der Rückfrage ausgesetzt, ob der Gott, den er verneint, nicht ein selbst fabriziertes Konstrukt ist¹⁵.

Die Fragen, die Pascal Mercier durch seine Gestalt Prado aufgeworfen hat, sind echte Fragen: Wie den Ausgebeuteten und Armen das Gebot der Feindesliebe nahebringen, ohne die Unrechtsverhältnisse billig zu kaschieren? Wie Abraham als „Vater des Glaubens“ würdigen, ohne die Abgründigkeit der Bindung Isaaks zu verschweigen? Wie die befreiende Botschaft des Evangeliums weitergeben, ohne die Hypothek von Unfreiheit zu übergehen, welche die Christentumsgeschichte belastet?

Die Antwort auf diese Fragen muß nicht im Sinn des Atheismus ausfallen. Im Gegenteil: Den Gründen für Gottesverneinung können andere Gründe entgegengesetzt werden. Entscheidend aber ist: Solange Gläubige und Ungläubige um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gottesglaubens ringen, sind sie von letzten Fragen umgetrieben, für die der religiöse Indifferentismus und seine Zwillingsschwester, die neopagane Verblödung, allenfalls ein Achselzucken übrig haben.

Von Zivilgesellschaft und bürgerschaftlichem Engagement werden unterstützende Wirkungen und eine Stärkung der Solidarität erwartet, die eine ausmäandrierende

ANMERKUNGEN

¹ G. Benn, Monologische Kunst? Erwiderung an Alexander Lernet-Holenia (1952), in: ders., Sämtliche Werke (Stuttgarter Ausgabe), Bd. 6, 80–87, 85.

² Vgl. E. Canetti, Der Ohrenzeuge. 50 Charaktere (Frankfurt 1977) 86.

³ E. Canetti, Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973–1985 (München 1987) 126.

⁴ E. Canetti, Die Fliegenpein. Aufzeichnungen (München 1992) 64.

⁵ P. Mercier, Nachzug nach Lissabon (München ¹³2006), Seitenangaben in Klammern im Text. Auch in anderen Büchern Pascal Merciers spielt der unvorhergesehene Verlust des Selbstverständlichen eine Rolle. In „Perlmanns Schweigen“ (München 1995) ist es die plötzliche innere Distanz eines Sprachwissenschaftlers zu seiner bisherigen Forschung, in: „Lea. Eine Novelle“ (München 2007, 42f.) kommt einem Chirurgen schlagartig das motorische Gedächtnis seiner Hände abhanden, so daß ihm sein mühsam erarbeitetes Selbstvertrauen wegbricht und er seinen Beruf aufgeben muß.

⁶ Anselm hat die Außenperspektive der Ungläubigen in die Selbstverständigung des Glaubens produktiv eingebracht; vgl. ders., *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden, lat.-dt.* (München ⁵1993) 15 (Kap. 3): „Denn es ist billig, daß ich, wenn wir die Begründung unseres Glaubens zu erforschen trachten, die Einwände derer vorbringe, die diesem Glauben durchaus nicht ohne Begründung beipflichten wollen. Obschon nämlich jene deshalb nach Gründen fragen, weil sie nicht glauben, wir dagegen, weil wir glauben, so ist es doch ein und dasselbe, wonach wir forschen.“

⁷ P. Mercier, Nachzug (A.5) 198; rahmenkompositorisch wieder aufgenommen am Ende der Rede: 202f. Der Passus wird auch in späteren Passagen auszugsweise wieder eingeblendet (vgl. 298, 469).

⁸ G. Steiner, *Errata. Bilanz eines Lebens* (München 1999) 81.

⁹ An einer anderen Stelle wird an der Exoduserzählung Anstoß genommen: „Gott straft Ägypten mit Plagen, weil der Pharaos in seinem Willen verstockt ist“, rief er dann aus, „aber es war Gott selbst, der ihn so gemacht hat! Und zwar hat er ihn so gemacht, um dann seine Macht demonstrieren zu können! Was für ein eitler, selbstgefälliger Gott! Was für ein Angeber!“ (254f.; wieder aufgenommen: 312).

¹⁰ Vgl. zu Kierkegaard und Kafka: V. Lenzen, Kiddusch HaSchem. Jüdisches Leben u. Sterben im Namen Gottes (Zürich 2002) 49–86. Vgl. J. Derrida, Den Tod geben, in: Gewalt u. Gerechtigkeit, hg. v. A. Haverkamp (Frankfurt 1994) 331–445.

¹¹ T. Moser, *Gottesvergiftung* (Frankfurt 1976). Vgl. allerdings auch: ders., Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion (Stuttgart 2003).

¹² *Confessiones*, III, 6, 11.

¹³ H. Blumenberg, Notizen zum Atheismus, in: *Neue Rundschau* 118 (2007) 154–160, 160.

¹⁴ I. Kertesz, *Dossier K. Eine Ermittlung* (Hamburg 2006) 220.

¹⁵ Vgl. dazu A. MacIntyre u. P. Ricœur, *Die religiöse Kraft des Atheismus* (Freiburg 2002).

Leben im Zeichen des Gottesverlustes nach dem nicht zwangsläufig Menschenheit auf den Plan rufen.