

Beschuldigungen Gottes in der Literatur *

Hans Zirker

Dass man gegen Gott Gründe anführt, ihn gar ablehnt, das heißt für uns im allgemeinen: seine Existenz zu bestreiten, sich zum Atheismus oder wenigstens Agnostizismus zu bekennen. Auch diejenigen, die dies selbst nicht tun, können dem doch weithin eine gewisse Vernünftigkeit und Ernsthaftigkeit nicht absprechen. Hier – im Atheismus – sind Erfahrungen im Spiel, die heute jedermann einigermaßen nachvollziehen und als Gründe für den Zweifel, ob „es Gott gibt“, begreifen kann. Dass man dagegen mit Gott rechnet, sich ernsthaft auf ihn einlässt – und ihm dabei massive Vorwürfe macht, liegt uns gewöhnlich fern. Eine solche Einstellung mag uns da und dort im Privaten begegnen, aber sie scheint dann eher ein lebensgeschichtliches Problem zu sein, Ausdruck einer unverarbeiteten Gläubigkeit, als ein theologisch ernst zu nehmendes Phänomen¹. Unserer Vernunft ist der Atheismus zumeist plausibler als ein Gott, der möglicherweise nicht Garant der Ordnung ist, haftbar für Unheil – haben wir doch Gott gerade mit dem Guten, mit der Gewähr für Hoffnung und Glück so identifiziert, dass es uns als ein logischer Widerspruch anmutet, ihn mit dem Schlechten, gar Bösen in Verbindung zu bringen.

Doch die Zeugnisse sind zahlreich, die uns darauf aufmerksam machen, dass die Frage der Theodizee, wie diese Welt zusammengedacht werden könne mit einem guten und mächtigen Gott, nicht nur letztlich zum Atheismus hinführen kann, sondern zuvor schon und darüber hinaus dazu, Gott selbst zur Rechenschaft zu fordern und ihn zu beschuldigen.

Der Rechtsstreit mit Gott aus bedrängtem Glauben

Am Anfang dieser literarischen Übersicht sei ein Beispiel angeführt, das noch ganz im Raum der Frömmigkeit steht und ein Stück erzählender Theologie darstellt, insgesamt also noch in einer anderen Atmosphäre lebt als die Literatur, die im weiteren vor allem beachtet werden soll. Es ist eine der von Martin Buber gesammelten und bearbeiteten „Erzählungen der Chassidim“².

Eine Verhandlung. Es wird erzählt: „Der Kaiser in Wien erließ eine Verordnung, die das bedrängte Leben der Juden in Galizien vollends in Fesseln schlagen mußte. Damals weilte im Lehrhaus Elimelechs ein eifriger und lernbeflissener Mann, Feiwel mit Namen. Der stand eines Nachts auf, betrat die innere Kammer des Zad-

* Erstveröffentlichung in: Stimmen der Zeit 203, 1985, 755–766, für die Online-Publikation durchgesehen und geringfügig geändert.

¹ Vgl. die Äußerung eines 9-jährigen Mädchens: „Meine Mutter hat ein totes Kindchen bekommen. Warum hat Gott sie erst froh gemacht und dann traurig? Gott ist gemein!“ (Zit. bei Hubertus Halbfas, Lehrerhandbuch Religion, Stuttgart 1974, 480); oder die Empörung eines 5-jährigen: „... ich will Gott sagen, dass ich sauer auf ihn bin ... Du böser Gott, ich kann dich gar nicht mehr leiden.“ (Zit. bei Helmut Hollenstein, Der schülerorientierte Bibelunterricht am Beispiel der Theodizeefrage, Aachen 1984, 479).

² Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 403f.

diks und sprach zu ihm: ‚Herr, ich habe einen Rechtsstreit mit Gott‘; und während er noch redete, entsetzte er sich über seine Worte. Rabbi Elimelech jedoch gab ihm die Antwort: ‚Wohl, aber in der Nacht wird nicht Gericht gehalten.‘ Am Morgen kamen zwei Zaddikim nach Lisensk, Israel von Kosnitz und Jaakob Jizchak von Lublin, und nahmen Wohnung bei Rabbi Elimelech. Nach dem Mittagmahl ließ er jenen Mann rufen und sagte ihm: ‚Nun lege uns deinen Rechtsfall vor.‘ ‚Ich habe nicht mehr die Kraft zu reden‘, stammelte Feiwele. – ‚So gebe ich dir die Kraft.‘ Da redete Rabbi Feiwele: ‚Wie darf es sein, dass wir diesem Reich verknechtet sind? Spricht doch Gott in der Thora: »Denn meine Knechte sind die Söhne Israels.« Und hat er uns auch der Fremde überantwortet: wo immer wir sind, es ist an ihm, uns die Freiheit, ihm zu dienen, ungeschmäälert zu wahren.‘

Hierauf sprach Rabbi Elimelech: ‚Gottes Entgegnung kennen wir, denn auch sie steht geschrieben, in der Fluchrede durch Mose und die Propheten. Jetzt aber sollen nach der Vorschrift beide Rechtsgegner den Ort des Gerichts verlassen, damit die Richter ihres Ansehens nicht achten. So gehe du hinaus, Rabbi Feiwele. Und dich, Herr der Welt, vermögen wir nicht hinauszuschicken, denn deine Herrlichkeit füllt die Erde, und ohne deine Gegenwart könnte keiner von uns einen Augenblick leben; wisse aber, dass wir dich deines Ansehens nicht achten werden.‘ Danach saßen die drei zu Gericht, schweigend und mit geschlossenen Augen. Nach einer Stunde riefen sie den Mann Feiwele in die Stube und verkündeten das Urteil, dass das Recht bei ihm sei. In derselben Stunde wurde in Wien die Verordnung aufgehoben.“

Der in dieser Geschichte erzählte Prozess wird nicht nur durch eine Anklage gegen Gott ausgelöst, sondern führt auch schließlich dazu, dass dem Kläger das Recht zugesprochen wird. Sicher ist es für die Einschätzung der Erzählung nicht unerheblich, dass die Richter hier formal darauf verzichten, Gott zu verurteilen. aber er selbst ist es, der das Urteil annimmt, indem er die von ihm zu Unrecht herbeigeführten Verhältnisse ändert. Damit ist hier der Fall gelöst, der Rechtsstreit geschlichtet.

Dies ist freilich nicht die Grundform, die sich uns aus neuzeitlicher Literatur her nahelegt. Die Beunruhigungen und Empörungen kommen im Folgenden weitaus massiver und hartnäckiger zur Sprache – und dennoch können wir uns dabei oft unsicher fragen, wie wir diese Zeugnisse lesen wollen: was an ihnen vielleicht nur noch literarische Gestaltung, gar rhetorisches Spiel ist, was dagegen ernsthaftes Moment des Lebens.

Ein Beispiel unserer Zeit: Wie ernst ist noch die Form?

Eine vehemente Abrechnung mit Gott finden wir in Tilman Mosers „Gottesvergiftung“³, die sich schon von Anfang an zwiespältig gibt: Sie setzt mit einem „Fluch“ und einer „Beschimpfung“ ein und richtet sich dabei im Konjunktiv der Irrealität auf die Vernichtung Gottes:

³ Frankfurt a. M. 1976; Neuauflage 1989.

Eine Art innerer Explosion müßte es werden, die dich zerfetzte. Ich wäre dann nicht nur dich, sondern auch diese elende Beschämung los ...

Also gibt es Gott, er wird ja gerade auch angeredet; aber dennoch heißt es einschränkend zugleich auf der ersten Seite:

Nicht dass du als Person überlebt hättest, als ein faßliches Gegenüber. ... Du hast überlebt in meiner seelischen Struktur...

Die literarische Form entlarvt sich hier von vornherein als eine Technik der religiösen Biographie, der Aggression gegen eine bestimmte Erziehung, gegen deren Akteure in Kirche und Familie. Gott ist nach Moser „für Millionen noch immer die schlimmste Kinderkrankheit“ (22); er „gedeiht“ in einer Kultur von „sozialer Ohnmacht und Unwissenheit“ (23); er lebt in betäubend mächtigen Kirchenliedern („Gelobt sei Gott und hochgepriesen, / denn mein Gebet verwirft er nicht; / er hat noch nie mich abgewiesen / und ist in Finsternis mein Licht“, 69). Solcher Lobrede gegenüber ist die Scheltrede die formale Entsprechung im Gegensatz; aber wie das Lob entwertet wurde, so letztlich auch die aggressive Form. Für Moser ist es nachträglich eine „Illusion“, „dass du mich siehst oder kennst“ – eine „Fiktion ... , dass du in mir Bescheid wüßtest“ (99). Unter dieser Voraussetzung ist der Beschwerde letztlich ihr Gewicht genommen. „Es genügt mir, dass ich dich nicht mehr brauche“ (100). Wer seine Erregung über Gott und seinen Angriff gegen ihn überhaupt noch ernst meinen wollte, käme wohl nicht so leicht von seiner Realität los.

Dieses Buch ist demnach ein Beleg für die eingangs geäußerte Vermutung, dass uns die Verabschiedung Gottes, die Bestreitung seiner Existenz plausibler sein dürfte als die Empörung über ihn. Aber die literarische Form der Beschuldigung Gottes hat eine weite Tradition, die dagegen spricht, dass es sich bei ihr immer nur um eine äußerliche literarische Einkleidung handle, nicht vielmehr um eine inhaltvolle, erfahrungsreiche Verarbeitung von Gottesglauben und Enttäuschungen mit ihm.

Es gibt in der Literaturgeschichte das Thema des „bösen Gottes“, bis hin zu seiner Entfaltung in einen „Monotheismus des Satans“⁴. Das literaturwissenschaftliche Urteil darüber ist begründet und für uns eine Herausforderung, das besagt: „Diese Geschichte stellt einen Aspekt der Geistesgeschichte der Säkularisation oder auch der neuzeitlichen ‚Glaubenskrise‘ dar, und vom Standpunkt der Theologie vielleicht sogar den aufschlußreichsten.“⁵ Bevor wir uns dem zuwenden, seien jedoch einige geistesgeschichtliche Voraussetzungen skizziert.

Theologische Hintergründe

Beunruhigt kann sich der biblische Beter Gott zuwenden und rufen:

Wach auf! Warum schläfst du, Herr? Erwache ...! Warum verbirgst du dein Antlitz, vergißt unsere Not und Drangsal? (Ps 44,2 und ähnlich öfter).

⁴ Ludwig Marcuse, Pessimismus. Ein Stadium der Reife, Hamburg 1953, 83f, zit. bei Karl S. Guthke, Die Mythologie der entgötterten Welt, Göttingen 1971, 19; freilich sind diese negativen Gottesbilder für Marcuse nur „theoretische Möglichkeiten“, die „unentwickelt geblieben“ sind.

⁵ K. S. Guthke (s. Anm. 3), 19.

Dieser Klageruf hat wohl als Hintergrund die Hoffnung, dass Gott helfe; aber er ist dennoch in der Sprache des Vorwurfs gehalten. Das vertrauensvolle Bekenntnis des Gläubigen: „Er, der dich behütet, schläft nicht“ (Ps 121,3) kann durch Erfahrungen angefochten werden. Nicht immer wird die Beunruhigung so schnell hinfällig wie in der neutestamentlichen Seesturmgeschichte, in der Jesus trotz der lebensgefährlichen Situation schläft (!) und mit der Frage geweckt wird: „Meister, kümmerst es dich nicht, dass wir untergehen?“ (Mk 4,38); denn hier werden die Jünger schnell als die Kleingläubigen bloßgestellt.

Das Motiv des Rechtsstreits finden wir in der Klage des Propheten Jeremia, der durch die Erfahrungen seiner Zeit die Glaubwürdigkeit Gottes erschüttert sieht:

Du bleibst im Recht, Herr, wenn ich mit dir streite; dennoch muss ich mit dir rechten. Warum haben die Frevler Erfolg, weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein? (12,1)

Dem traditionellen Bekenntnis werden hier die realen Verhältnisse entgegengesetzt. Freilich kommt der von dem Propheten angestrebte Rechtsstreit nicht zustande, denn Gott erwidert mit einer „Gegenfrage, die den menschlichen Fragesteller seinerseits ‚in Frage stellt‘“⁶. In den Empörungen Ijobs gar wird „die Dämonisierung des Gottesbildes vollkommen“; Gott erscheint hier gelegentlich „nur noch als Teufelsfratze“ und wird erlebt als „eine Tiefe der ‚Schrecken ... , die das, was die Psalmisten auszusagen wußten, weit hinter sich läßt“⁷. Aber wie gegenüber Jeremia bleibt Gott angesichts der Beschuldigungen Ijobs letztlich der geheimnisvoll Überlegene, dessen Handeln sich jeder menschlichen Aufrechnung und Aufklärung entzieht.

Aufschlussreich für die im biblischen Gottesbild angelegten Spannungen ist es, dass im zweiten nachchristlichen Jahrhundert Markion, Sohn eines Bischofs der kleinasiatischen Stadt Sinope, versuchte, den Gott des Alten Testaments gegen den des Neuen Testaments auszuspielen – den Gott der Schöpfung und der alten Machtgeschichte gegen den der Liebe und der Erlösung. Gegen jenen sollten die Vorwürfe massiv bleiben: Er ist böse – er hilft letztlich nicht; diesem sollte die christliche Anerkennung und Verehrung gebühren. Es schien Markion also nicht möglich, aus den vielen biblischen Texten und den dahinterstehenden Erfahrungen den einen biblischen Gott zu integrieren. Die Kirche konnte diesem theologischen Weg nicht folgen und verurteilte Markion als Irrlehrer; sie wollte die Spannungen ausgehalten wissen: dass es in dieser Welt Gründe gibt, die den Beter wie den Propheten zum Vorwurf drängen können, aber auch mächtigere Gründe der Hoffnung.

Aufschlussreiche Voraussetzungen für das literarische Motiv der Beschuldigung Gottes lassen sich auch der Theologie an der Grenze zur Neuzeit entnehmen. In den klassischen Synthesen des Mittelalters versuchte man, die Weisheit, die Allmacht und die Liebe Gottes einerseits und die reale Welt mit ihrer Geschichte andererseits spekulativ harmonisch zusammenzusehen. Dies brachte über die von der außerchristlichen Antike her schon bekannten Theodizee-Fragen hinaus weitere rationale Verlegenheiten mit sich: Hat sich Gott,

⁶ Artur Weiser, Das Buch Jeremia. Kap. 1–25, Göttingen ⁶1969, 104.

⁷ Gerhard von Rad, Theologie des AT, Bd. 1, München ⁴1957, 426, mit Bezug auf Ijob 16, 7–17. Vgl.

wenn er diese Welt schuf und sich dieser Geschichte verpflichtete, nicht seine eigene allmächtige Überlegenheit eingeschränkt? Hat er sich gar selbst abhängig gemacht? Oder: Müssen wir ihn nicht gerade immer als den unbegreiflich Überlegenen denken? Kann die erfahrbare Welt überhaupt jemals für uns eindeutig von der ordnenden Weisheit Gottes geprägt sein, wenn er zugleich als der absolut Transzendente und Freie gedacht wird? Solche Fragen führten dazu, dass in der theologischen Strömung des Nominalismus die Welt zwar noch gesehen wurde als eine Demonstration der Allmacht Gottes, aber nicht mehr als ein Ausweis göttlicher Weisheit und Güte⁸: Gottes Allmacht wurde als allen Verhältnissen überlegen gedacht; er hätte auch immer andere erschaffen können. Selbst wenn wir erfahren, dass er sich an die einmal gewählte Ordnung hält, können wir daraus noch keine Begründung entnehmen, warum er diese gewollt hat. Dem absolut freien Gott ist in seinem Handeln nur eine Grenze gesetzt: das logisch Sinnlose (so dass Gott nicht machen kann, dass $3 \times 3 = 10$ ist). „Gott will das Gute, nicht weil es gut ist, sondern weil er es will, ist es gut.“⁹

Damit führte die christliche Theologie an dieser Stelle selbst dazu, dass Gott von den Maßstäben menschlicher Wertungen, Bedürfnisse und Strebungen abgehoben wurde als der, der unberechenbar bleibt und immer auch ganz anders handeln könnte – und faktisch offensichtlich auch oft ganz anders handelt, als es uns entspricht. Gott kann demnach in dieser Sicht, systematisch-theologisch bzw. philosophisch gerechtfertigt, als eine unheimliche Macht angesehen werden; Gott ist unberechenbar – nicht nur im Sinn eines unauslotbaren Geheimnisses, sondern auch im Blick auf seinen unwägbaren freien Willen. Den zentralen biblischen Beleg dafür sah man bei Paulus:

Wer bist du denn, dass du als Mensch mit Gott rechten willst? Sagt etwa das Werk zu dem, der es geschaffen hat: Warum hast du mich so gemacht? Ist nicht vielmehr der Töpfer Herr über den Ton? Kann er nicht aus derselben Masse ein Gefäß herstellen für Reines, ein anderes für Unreines? (Röm 9,20 f).

Gott ist hier auch einer, „der seinen Zorn zeigen und seine Macht erweisen will“, der sich als Töpfer auch Gefäße erschafft, „die zur Vernichtung bestimmt sind“ (und dies sind hier – Röm 9,22 – Menschen!).

Dieser Gedanke gewinnt in der Theologie der Neuzeit besonderes Gewicht durch die reformatorische Lehre der absoluten Prädestination (vor allem bei Calvin) und die Lehre vom „unfreien Willen“ (Luther: *De servo arbitrio*); mit Schärfe artikuliert war dieses Gottesbild jedoch schon durch Augustinus. Der Grund für spätere Neigungen, Gott mit Empörung und Beschuldigung gegenüberzutreten, war also bereits theologisch angelegt.

Der angeprangerte Gott

An den Pranger stellte man in früheren Zeiten diejenigen, die gegen eine anerkannte Ordnung verstoßen hatten – aber nicht so schlimm, dass man sie anders als durch solche mo-

⁸ Vgl. Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. 1974, 187–189.

⁹ Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Freiburg ¹²1976, 566.

ralische Ächtung hätte bestrafen müssen. Für Gott blieb schon deshalb nur der Pranger übrig, weil man seiner nicht durch eine andere Maßnahme habhaft werden konnte. Man tat dies in einer Vielzahl von Variationen: In literarischen Zeugnissen erscheint „Gott als Betrüger, Henker, Sadist, Despot, Spieler, Marionettentheater-Direktor und gewissenloser Ästhet; der schlafende, irrende, gelangweilte, hilflos zuschauende und tölpelhafte Gott“¹⁰. Ich beschränke mich im folgenden auf drei herausragende Typen und einige besonders symptomatische Textbeispiele.

1. Gott als Spieler

Das Bild begegnet zunächst in frommer Umgebung, z. B. bei dem (oft den Mystikern zugeordneten) schlesischen Dichter Angelus Silesius (1624–1677):

Gott spielt mit dem Geschöpfe

Dies alles ist ein Spiel, das sich die Gottheit macht;

Sie hat die Kreatur um ihretwillen erdacht.¹¹

Solange noch das Spiel als heitere Ordnung vorgestellt wird, nehmen die Geschöpfe, mit denen gespielt wird, an dieser Heiterkeit und Gelöstheit teil. Aber das Misstrauen liegt nahe; darauf verweist gerade ein Text, der seinen schlimmen Argwohn schnell wieder verdrängt:

daß die Menschen nur dazu gemacht seyen, dem Muthwillen irgend einer mächtigen Art von Geistern zur Kurzweil zu dienen; – aber das ist ein so niederschlagender, gelbsüchtiger, hassenswerter Gedanke, daß ich es nicht einen Augenblick ausstehen kann, ihn für möglich zu halten (Martin Wieland 1770¹²).

Gelegentlich rutscht dieses Bild, wie bei Goethe, auch in die bloß saloppe Redensart:

Gott verzeih's den Göttern, die so mit uns spielen¹³.

Aber hinter solcher Sprache kann doch eine Betroffenheit stehen, die sich nicht zufällig in religiösen Kategorien aussagt – etwa bei Shakespeares König Lear:

Wie Fliegen für mutwillige Buben sind wir für die Götter; sie töten uns zu ihrem Spaß (IV,1).

Sagen wir nicht zu schnell: Hier ist ja nicht von „Gott“, sondern von „Göttern“ die Rede, also kann dies für uns theologisch nicht so bedeutsam sein. Solche Rede wird schließlich in christlicher Kultur geführt; der polytheistische Götterhimmel ist hier die vorwurfsvolle Auflösung Gottes. Wohl schwindet dabei der Ernst diesen Göttern gegenüber, die ihr Spiel wie mutwillige Buben treiben – aber dies ist gerade gesagt angesichts des zerstörerischen Geschicks König Lears, also im Ernst.

¹⁰ K. S. Guthke (s. Anm. 3), 19.

¹¹ Der Cherubinische Wandersmann II, 198, in: Sämtl. poetische Werke, Bd. 3, München³1949, 64. Zur theologischen und philosophischen Tradition vgl. Hugo Rahner, Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952, 15–27.

¹² Martin Wieland, Nachlaß des Diogenes von Sinope, in: Ders., Ges. Schriften 1. Abt., Bd. 7, Berlin 1911, 313.

¹³ Johann Wolfgang von Goethe, Brief an Johann Christian Kestner, 25.4.1773, in: Artemisausgabe, Bd. 18, Zürich 1951, 196.

Die „Welt als Schauspiel“ – *theatrum mundi* – zu sehen, hat eine weitreichende Tradition, neuzeitlich etwa vom barocken „Großen Welttheater“ Calderons (1675) bis zu dem Hugo von Hofmannsthals (1922). Hier teilt der göttliche Meister jedem seine Rolle zu, in der er sich zu bewähren hat. Wie zwiespältig dieses Bild von vornherein ist und welche zwiespältigen Erfahrungen es provoziert, ist schon bei Plato nachlesbar:

Wir wollen jedes von uns lebendigen Wesen als eine wundervoll künstliche Marionette ansehen, von den Göttern geschaffen – gleichviel ob zu ihrem Spielzeug oder im Ernst zu irgendwelchem Zweck; denn *das* können wir nicht genau wissen ... Der Mensch ... ist Gottes kunstvoll eingerichtetes Spielzeug, und in der Tat, dies ist an ihm sein Bestes ... Wir sind doch größtenteils nur ihr Puppenspiel.¹⁴

Die Marionette hat nicht nur ein Rollenschema vorgegeben wie der Schauspieler, sondern ist schlechthin in das Belieben dessen gestellt, der an den Fäden zieht. Wo die Welt so erlebt und gedeutet wird, liegt Pessimismus und Bitterkeit nahe.

Besonders sarkastisch finden wir die Marionettenmetapher in einer Dichtung der Romantik – für ihre Zeit ebenso berühmt wie rätselhaft, da der Autor nicht bekannt ist –: „Die Nachtwachen des Bonaventura“ (1804)¹⁵. Ein (irrer) Marionettenspieler führt sein Theater auf als bittere „Weltkomödie“ (38), in verrückter Banalität. Als eine der Puppen den Direktor auffordert, sie für die ganze Spielfolge abzuschaffen, auf einer „Revision des Menschengeschlechts und auf einige(n) höchstnötige(n) Weltreparaturen“ besteht (42), erscheint schließlich der Hanswurst und erklärt,

wie albern es sei, wenn es einer Marionette einfielen, über sich selbst zu reflektieren, da sie doch bloß der Laune des Direktors gemäß sich betragen müsse, der sie wieder in den Kasten lege, wenn es ihm gefiele (43).

Angesichts solcher literarischer Fiktionen mag man sich fragen: Welche Berechtigung hat derartiges noch innerhalb ernsthafter Reflexionen über das Böse? Wird doch in solchem Spiel die Moralität der Figuren gerade vernichtet! Aber sie wird vernichtet im Verweis auf die „Laune des Direktors“! Es geht hier darum,

der Puppe zu beweisen, wie toll es eigentlich von ihr sei, dergleichen Dinge (wie die Freiheit des Willens) sehr hoch zu nehmen, indem alles zuletzt doch auf ein Possenspiel hinausläufe und der Hanswurst im Grunde die einzige vernünftige Rolle in der ganzen Farce abgäbe, eben weil er die Farce nicht höher nähme als eine Farce (43f.).

Ganz ohne den Ton der Posse und ausdrücklich gegen christliche Tradition gewendet finden wir das Bild vom Marionettenspiel in Georg Büchners „Dantons Tod“. Angesichts der revolutionären Geschichte mit ihren Zwängen und Enttäuschungen, Verantwortungen und Betroffenheiten von Schuld sagt Danton:

¹⁴ Nomoi 644d, 803c, 804b.

¹⁵ München 1960. Als Autor vermutete man lange Zeit Schelling; wahrscheinlich stammt dieses phantastische Stück von (dem sonst unbekanntem) Friedrich Gottlieb Wetzel.

... das war Notwehr, wir mußten. Der Mann am Kreuze hat sich's bequem gemacht: es muß ja Ärgernis kommen, doch wehe dem, durch welchen Ärgernis kommt! Es muß, das war dies Muß. Wer will der Hand fluchen, auf die der Fluch des Muß gefallen? Wer hat das Muß gesprochen, wer? Was ist das, was in uns lügt, hurt, stiehlt und mordet? Puppen sind wir, von unbekanntem Gewalten am Draht gezogen, nichts, nichts wir selbst!¹⁶

Wenn wir diesem Bildfeld weiter nachgingen, könnten wir es etwa bis zu Samuel Becketts „Endspiel“ („Fin de partie“) verfolgen, wo an zwei Stellen im Blick auf das verkümmerte Leben beiläufig gefragt wird: „Warum diese Komödie, immer wieder?“¹⁷ – aber diese Frage wird hier nicht mehr an Gott oder jemanden sonst Verantwortlichen gerichtet; alle haben ausgespielt; es gibt keine Verantwortlichkeit mehr, keinen Raum für ernsthafte Empörung. Die Indifferenz, die man zunächst Gott vorwarf, nimmt jetzt die ganze Welt und Geschichte ein – in der surrealen Komposition.

2. Der Gewalttätige

Das Motiv klang schon in Shakespeares Bild von den mutwillig spielenden Jungen an. Ausführlich entfaltet finden wir es wiederum in „Dantons Tod“. Gefangen in der Conciergerie und des Todesurteils gewärtig, versucht einer der Gefährten Dantons die Welt nach „großen, göttlichen Linien“ zu begreifen:

Es gibt ein Ohr, für welches das Ineinanderschreien und der Zeter, die uns betäuben, ein Strom von Harmonien sind.

Doch dagegen empören sich die übrigen:

Danton: Aber wir sind die armen Musikanten und unsere Körper die Instrumente. Sind die häßlichen Töne, welche aus ihnen herausgepfuscht werden, nur da, um höher und höher dringend und endlich leise verhallend wie ein wollüstiger Hauch in himmlischen Ohren zu sterben?

Herault: Sind wir wie Ferkel, die man für fürstliche Tafeln mit Ruten totpeitscht, damit ihr Fleisch schmackhafter werde?

Danton: Sind wir Kinder, die in den glühenden Molochsarmen dieser Welt gebraten und mit Lichtstrahlen gekitzelt werden, damit die Götter sich über ihr Lachen freuen?

Camille: Ist denn der Äther mit seinen Goldaugen eine Schüssel mit Goldkarpfen, die am Tisch der seligen Götter steht, und die seligen Götter lachen ewig und die Fische sterben ewig und die Götter erfreuen sich ewig am Farbenspiel des Todeskampfes?¹⁸

Hier sind die Vorwürfe selbst poetisiert. Gleich wie man in himmlischen Gefilden genießt – im ästhetischen Gefallen an den leidenden Geschöpfen –, so bereitet die Sprache noch

¹⁶ Georg Büchner, Werke und Briefe, München 1980, 37.

¹⁷ In: Spectaculum II, Frankfurt a. M. 1959, 15, 21.

¹⁸ G. Büchner (s. Anm. 15), 64f.

genüsslich sadistische Bilder; Heiterkeit im Grausamen, Spiel mit dem Makabren. Die Rede von der Harmonie der Welt wird ironisch ins Absurde geführt – auf der Bühne freilich von den Opfern selbst! Wieder haben wir hier die vielen Götter, nicht den einen Gott – aber am Anfang steht: „Es ist ein Ohr ...“ Es wird also monotheistisch eingesetzt, aber polytheistisch parodiert.

In ernster Situation und nicht im Spiel auf der Bühne schreibt ausdrücklich monotheistisch Heinrich Heine in einem Brief an einen seiner Freunde:

Ich liege zusammengekrümmt, Tag und Nacht in Schmerzen, und wenn ich auch an einen Gott glaube, so glaube ich doch manchmal nicht an einen guten Gott. Die Hand dieses großen Thierquälers liegt schwer auf mir.¹⁹

Dies ist keine vereinzelte Stimme. Schon für das vorausgehende 18. Jahrhundert bezeugt Gotthold Ephraim Lessing, dass manche „sich Gott als einen Tyrannen vorstellen, der nur an Rach und Qual seine Freude habe“ (und dass sie sich damit des Trosts berauben, wie ihn ein Lehrgedicht seiner Zeit formuliert:

In Gott ist lauter Huld!
So froh schließt von der Welt
Der Weise, der sich Gott im Weltbau vorgestellt ...
Er glaubt was er erforscht, und er erforscht entzückt,
Das, was sein Herz gefühlt: wie Gott die Welt beglückt.²⁰

Auch das Thema des Gottes, der am Leiden der Menschen sein Gefallen findet, wird nicht einfach von denen aufgebracht, die den Glauben abwehren, ablehnen, bestreiten wollen, sondern schon im gläubigen Gedanken vorformuliert. Von neuzeitlicher Literatur noch weit entfernt und außerhalb christlicher Kultur finden wir bei dem islamischen Mystiker Dschelaleddin Rumi die Vorstellung, dass Gott diejenigen, die sich bittend an ihn wenden, „nicht sofort erhört; denn Er hört ihnen gern zu, wie jemand, der Papageien und Nachtigallen in einen Käfig sperrt, um sich an ihrer Stimme zu erfreuen, oder wie man einem alten häßlichen Bettler rasch ein Stück Brot gibt, um ihn los zu werden, während man einen jungen schönen Bettler ein wenig warten läßt, um sich an seinem Anblick zu erquicken.“²¹

Während diese Bilder hier ohne jeglichen Argwohn und Vorwurf gedacht werden, werden sie in neuzeitlicher Frömmigkeit schon bei ihrer Formulierung sofort aufgefangen und abgedrängt. So folgt in einem Gedicht Albrecht Hallers „Über den Ursprung des Übels“ (1734) auf die verwegene Frage: „Vergnügt Vater, dich der Kinder Ungemach?“ sofort das sich bescheidende Bekenntnis:

Verborgnen sind, o Gott! die Wege deiner Huld,
Was in uns Blindheit ist, ist in ihm keine Schuld.²²

¹⁹ An Heinrich Laube, 12.10.1850, in: Heinrich Heine, Werke. Säkularausgabe, Bd. 23, Berlin 1972, 56.

²⁰ Gotthold Ephraim Lessing, Sämtl. Schriften, Bd. 5, Stuttgart 1890, 384.

²¹ Annemarie Schimmel, Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers, Köln 1984, 160.

²² Albrecht Haller, Gedichte, Frauenfeld 1882, 140f.

(Die letzte Aussage kann sowohl als Entschuldigung des Menschen als auch Gottes gelesen werden.) Die Verteidigung zeigt, welche bedrohliche Gedanken anstehen.

In solche kulturelle Atmosphäre bricht 1755 das *Erdbeben von Lissabon* ein und bringt in wenigen Sekunden 30 000 Tote. Von jetzt an schlägt man sich noch verstärkt mit der Vorstellung herum, hinter allem stünde ein „être malfaisant“, „un malin“²³.

Demgegenüber ist der ausdrückliche Atheismus schließlich eine moralische Lösung: Sie bekennt sich zu einer menschlich-sittlichen Ordnung gegen die Existenz eines bösen, willkürlichen usw. Gottes. Die Wurzel des Atheismus ist in dieser Sicht also gerade nicht – wie im theologischen Widerstreit immer wieder behauptet wurde – Unmoral, sondern der Versuch, Ethik ohne diesen „malfaisant“ Gott zu verantworten. Ein bekanntes literarisches Zeugnis dazu ist die Empörung Iwans in Dostojewskijs „Brüder Karamasow“²⁴: In der Auflehnung sieht sich der Mensch Gott gegenüber in moralische Überlegenheit versetzt. Deshalb schreibt der französische Schriftsteller Stendhal – und Nietzsche beneidet ihn um diese Pointe: „Die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existiert.“²⁵

3 Der verschlossen Schweigende

„Gott wird angerufen, er möge sich zeigen; aber er schweigt, und nun läßt sich sehr aufschlussreich beobachten, wie auch hier der schweigende Gott sich in der Sicht des fragenden Menschen in den grausamen Gott verwandelt, seine Gleichgültigkeit als Herzlosigkeit ausgelegt wird.“²⁶ Empört fragt Heinrich Heine in seinem Gedicht „Zum Lazarus 1“:

Warum schleppt sich blutend, elend,
Unter Kreuzlast der Gerechte
...
Woran liegt die Schuld? Ist etwa
Unser Herr nicht ganz allmächtig?
Oder treibt er selbst den Unfug?
Ach, das wäre niederträchtig.
Also fragen wir beständig,
Bis man uns mit einer Handvoll
Erde endlich stopft die Mäuler –
Aber ist das eine Antwort?“²⁷

Dass die Fragen keine Antworten bekommen, ist vor allem deshalb so erregend ärgerlich, weil die religiöse Tradition viele Antworten bereithält – und sei es die, dass man sich in den unbegreiflichen Willen Gottes fügen müsse.

²³ Pierre Bayle, Reponse aux questions d'un provincial, in: Ders., Œuvres, Den Haag 1727-1731, Bd. 3, 796–798.

²⁴ Fjodor M. Dostojewskij, Die Brüder Karamasow, München 1978, 319–331: Die Auflehnung.

²⁵ Friedrich Nietzsche, Ecce homo, in: Ders., Werke, München ⁵1966, Bd. 2, 1088.

²⁶ K. S. Guthke (s. Anm. 3), 246.

²⁷ Heinrich Heine, Werke und Briefe, Bd. 2, Berlin ²1972, 209.

Aber die Unbegreiflichkeit wurde auf Dauer nicht nur in religiöser Ehrfurcht aufgenommen, sondern religionskritisch erwidert. Die Erfahrungen „er hört nicht“ und „er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar?“²⁸ wurden massiv und stellten sich dem Glauben aneinensichoffenbarenden, sich mitteilenden Gott entgegen. Der Ruf an Gott, er möge sich zu erkennen geben, geht über in die Diskriminierung des Gottes der Offenbarung, der sich eben doch nicht hinreichend kundgetan hat.

Im ausdrücklichen Kontrast zu solcher Gottesferne heißt es in dem Gedicht „Tenebrae“ von Paul Celan²⁹:

Nah sind wir, Herr,
nahe und greifbar.

Gott zum Vorwurf oder wenigstens zur dringlichen Bitte ist dies gesagt, da er doch nicht nahe ist, nicht greifbar, aber auch selbst nicht zugreift. In der Wortwahl zunächst verwunderlich ist in diesem Gedicht der Ruf

Bete, Herr,
bete zu uns,
wir sind nah.

Die Richtung scheint verkehrt, wir müssten doch zu Gott beten; aber der Mensch betet hier ja schon, gerade eben, es liegt also an Gott, dasselbe zu tun, sich darauf einzulassen. Nicht der Mensch ist der Verschlussene, sondern Gott:

Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.

...

Bete, Herr.

Wir sind nah.

Einen besonders bedrückenden Ernst erhalten diese Verse, wenn man sie von dem Lebensgeschick Paul Celans her vernimmt, der sich nur durch Flucht dem mörderischen Regime Hitlers entziehen konnte, nach dem Krieg in Paris lebte und sich dort 1970 selbst tötete.

Fragen und Erwägungen

Die Überlegung, wie die unterschiedlichen Äußerungen „gemeint“ seien, wie ernst sie sich überhaupt noch auf Gott beziehen oder wie weit sie nur literarischer Ausdruck für eine aggressive Verabschiedung des Gottesglaubens darstellen, wurde im Vorausgehenden schon öfter berührt. Wie zwiespältig und schwer zu fixieren die Zeugnisse gelegentlich sind, wird gerade an Heine deutlich, wenn er etwa in einem Brief (1850) schreibt:

Gottlob, daß ich jetzt wieder einen Gott habe, da kann ich mir doch im Uebermaße des Schmerzes einige fluchende Gotteslästerungen erlauben; dem Atheisten ist eine solche Labung nicht vergönnt.³⁰

²⁸ Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Werke (s. Anm. 24), Bd. 2, 615.

²⁹ Paul Celan, Sprachgitter, Frankfurt a. M. 1959, 23f.

³⁰ An Heinrich Laube, 7.2.1850, in: Säkularausgabe Bd. 23 (s. Anm. 18), 26f.

Leicht könnte man meinen, dies sei nur ironisches Spiel, wenn es nicht zugleich in bitterer Lebenssituation gesagt wäre. Gelegentlich erweisen sich die Beschuldigungen Gottes als „extreme Gesten, die versuchen, das große Schweigen zum Sprechen zu bringen“³¹ – vielleicht könnte man noch besser sagen: Versuche, sich selbst angesichts des großen Schweigens ehrlich auf Gott zu beziehen.

Freilich sind die Neigungen, „Gott“ zu sagen oder „Götter“ oder auch nur „Schicksal“, nicht deutlich abzugrenzen; die Übergänge sind fließend. Klage und Beschuldigungen können in solcher Rede schließlich ihr Gegenüber verlieren. Lässt sich derartige Sprache in der ihr eigenen literarischen Kultur wirklich als ein religiös-ernsthafter Ausdruck begreifen? In Christa Wolfs Erzählung „Kassandra“ klagt die antike Seherin über die „Gleichgültigkeit der Außerirdischen gegenüber uns Irdischen“ und „ihre Gewalttaten“ – kann sich ein Mensch unseres Jahrhunderts solcher Klage anschließen? Oder legt sich ihm die mögliche Zustimmung erst nahe, wo Kassandra bekennt: „Denn an die Götter zu glauben, hatte ich inzwischen aufgehört“?³²

Aber andererseits bezeugen die in religiöse Sprache gefassten Empörungen, dass man sich bei der Rede über unser Leben und unsere Welt immer wieder mit dem Bezug auf göttliche Macht – in welcher Formulierung auch immer – eine größere Ausdruckskraft und existentielle Tiefe verspricht.

Wer über das hinausschaut, was sich harmonisch in die Überzeugungen des Glaubens einfügt und ihnen anpasst, erfährt Sperriges, Widersprechendes und Widerspruchsvolles – gerade dort, wo der Zusammenhang mit den Glaubenselementen und -traditionen noch deutlich sichtbar ist. Den Glaubenden stellt sich dabei die Frage, wie sie solches wahrnehmen wollen: Ist es vielleicht gegenüber dem, was ihnen verbindlich ist, nur noch Zeugnis von religiösem Verfall, oberflächlich inkonsequenter Rückgriff auf Fragmente der Glaubenssprache? Es könnte sich aber in Bereichen von Literatur, bildender Kunst usw. gerade ein Bewusstsein artikulieren, das man innerhalb religiöser Kultur verdrängt hat – einer religiösen Kultur, die von der Erziehung bis zur Theologie nachweisbar auch Repressionen förderte, Gedanken psychisch so zensierte, dass sie nicht mehr aufkamen oder wenigstens kaum formuliert wurden. Deswegen tut es dem gläubigen Bewusstsein und Denken gut (wenn schon die Theologie das Thema „Korrelation von Glaube und Erfahrung“ auf ihr Papier schreibt), diese nichtgefügte religiöse Sprache mit wahrzunehmen.

Es wäre unangemessen, wollten wir nur für einen spirituellen Fortschritt halten, dass die Fähigkeit des alttestamentlichen Beters zur Klage und gelegentlich gar in zugespitzter Betroffenheit zur Anklage vom Neuen Testament her nicht mehr gestützt wurde und weitgehend verloren ging. Daraus könnte sich für das christliche Glaubensbewusstsein auch ein Verlust an Lebensnähe und existentieller Tiefe ergeben haben.³³

³¹ K. S. Guthke (s. Anm. 3), 179.

³² Christa Wolf, *Kassandra*, Darmstadt 1983, ¹²1985 (!), 112.

³³ Vgl. Ottmar Fuchs, (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben?. Zur Theologie der Klage*, Frankfurt a. M. 1996

Schließlich regen die betrachteten literarischen Zeugnisse – und ihre Zahl ließe sich leicht gewaltig vermehren – auch noch dazu an, die scheinbar so polarisierte Entgegensetzung von Gottesglaube und Atheismus differenzierter zu sehen. Hier gibt es offensichtlich Vermittlungen, Übergänge, bei denen nicht deutlich zu sagen ist, ob jemand noch mit Gott rechnet und sich gegen ihn empört oder ihn schon ganz abgeschrieben hat und sich nur noch gegen den *Glauben* an Gott und gegen die *Gläubigen* wendet. Dies wahrzunehmen kann für beide Seiten – für diejenigen, die sich zu Gott bekennen, und für diejenigen, die seine Existenz bestreiten – aufschlussreich sein: Die Gläubigen sehen, wie Klage und Anklage unter dem Druck der Verhältnisse zusammenkommen können (von alttestamentlichen Gebeten her auch gerechtfertigt). Die sich Atheisten nennen, können wahrnehmen, dass Beschuldigungen Gottes und die Empörung gegen ihn nicht immer nur die literarische Einkleidung seiner Leugnung sein müssen. Jedenfalls ist die Tatsache, dass sich das Spektrum der Äußerungen nicht eindeutig und konsequent auf die beiden Pole von Gottesglaube einerseits und Atheismus andererseits zurückführen lässt, ein Beleg für die Zwiespältigkeit unserer Erfahrungen, für die Fragwürdigkeit endgültiger und abgeschlossener Systeme und für die immer wieder durchbrechende Unsicherheit menschlicher Existenz.