

Religion im Werk von Martin Walser

Welche Rolle spielt Religion im fünf Jahrzehnte umfassenden, vielbändigen Roman- und Erzählwerk eines der namhaftesten wie streitbarsten deutschsprachigen Gegenwartsautoren? Zu Recht gilt Martin Walser, der am 24. März seinen 80. Geburtstag feierte, als luzider Seismograph bundesdeutscher Alltagswirklichkeit, der gesellschaftlich-kulturelle Zustände als Sprachzustände beschreibt. Sein jüngster Roman „Angstblüte“ (2006), die irrlichternde Geschichte vom letzten Aufblühen vor dem Aufhörenmüssen, erzählt vom Münchener Anlageberater Karl von Kahn, „siebzig plus“, der seine Angst vor dem Tod durch erotische Abenteuer und Geldvermehrern überspielt: „Bergauf beschleunigen“ lautet sein Credo, „zugleich der Sieger und der Verlierer sein, das Leben selbst“. Er vervielfacht das Vermögen hochbetagter Kunden der Münchener Schickeria, die langfristige Anlagen tätigen, als erlebten sie die Profitmaximierung als Lebenselixier, hat doch „das Wirtschaftliche heute eine Bedeutung wie im Mittelalter die Religion“!

Während Aristoteles, Thomas von Aquin und Karl Marx „die Antikapitalistenarie vom bösen Zins“ sangen, beruft sich Karl von Kahn auf Mt 25, 26 – „Wer hat, dem wird gegeben und er wird im Überfluß haben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat“ – und stimmt ein Hoheslied auf die Religion des Geldes an:

„Das Absahnen, Gewinnmitnehmen samt Geldausgeben ist die triviale Dimension ... Wer aber Geld spart und verzinst, erlebt den ersten Schauer der Vermehrung. Ich sage: der Vergeistigung ... Wenn wir aber den Zinseszins-Zins erleben, erleben wir Religion. Der ... Vergeistigungsgrad des Zinseszins-Zins-Effekts macht die Zahl zum Religionstext ... Spürbar wird Gott.“

Liebe, Geld und das Altwerden: Es ist dies eine Geschichte der Lebenslügen und (Selbst-) Täuschung, die kulturkritisch die Götzen unserer Zeit vor Augen führt:

„Sobald er allein war, wußte er sich oft nicht mehr zu helfen. Mutlosigkeit breitete sich aus in ihm ... Wenn die Kunden ihn so erlebten, so mutlos, sie mußten ihn für einen Betrüger halten. Jeder Mensch muß jedem anderen Menschen gegenüber die Welt preisen. Sonst hört sich alles auf. Verzweifeln darf jeder für sich.“

Wie fast alle Walserfiguren ist Kahn ein Sichselbstwasvormacher und wird nicht nur geschäftlich, sondern auch privat-emotional hinters Licht geführt. Ein Freund simuliert einen Todkranken, um ihn zum Abstoßen millionenschwerer gemeinsa-

mer Firmenanteile zu bewegen. Dann läßt er sich in eine Liebesaffäre mit einem 40 Jahre jüngeren Filmsternchen verwickeln; sie wäre gern Lyrikerin oder wenigstens Psalmistin und entlockt ihm zwei Millionen für ein Filmprojekt, in dem sie die Hauptrolle spielt. Nach einem Zusammenbruch resümiert er in einem Brief an seine Ehefrau Helen, von Beruf Ehetherapeutin: „Leben ist immer noch etwas, von dem man nicht genug kriegen kann.“¹

Lebens- und Liebessehnsucht, Geldbesessen- und Gottvergessenheit? Nicht ganz, wie „Der Lebenslauf der Liebe“ (2001) zeigt, der ebenfalls in der Welt der Finanzjongleure, Spekulationen und Transaktionen spielt und einem authentischen Lebensschicksal nachgeschrieben ist, das sich Walser, wie auch in anderen Fällen, in jahrelanger Recherche-Arbeit aneignete. Im Zentrum steht das „Unglücksglück“ Susi Gerns, der Gattin eines Düsseldorfer Wirtschaftsanwalts. Als ihr notorisch untreuer Ehemann unheilbar krank ist, fleht sie „wieder einmal zu dem Gott, an den sie nicht glaubte, Edmund nicht sterben zu lassen, bevor sie weiß, daß er weiß, daß sie ihm alles verzeiht“. Mit seinem wirtschaftlichen Ruin – nachdem er zum Pflegefall wurde, stirbt er und hinterläßt einen gewaltigen Schuldenberg – erlebt sie den Absturz in die Armut und muß mit ihrer geistig zurückgebliebenen Tochter das 400-Quadratmeter-Luxus-Penthouse räumen.

Als Sozialhilfeempfängerin beginnt sie in der kleinen Zweizimmerwohnung, in der sie sich früher mit ihren Annoncenlovern (vorwiegend arabischer Herkunft) getroffen hatte, ein neues Leben. Schließlich heiratet die 68jährige Witwe noch einmal: einen 38 Jahre jüngeren Marokkaner. Unheimlich wirkt auf sie, wie der glaubens-treue Muslim regelmäßig betet, die vorgeschriebenen Waschungen vollzieht, keinen Alkohol trinkt und den Ramadan-Vorschriften entsprechend fastet. Andererseits erlebt sie seinen Religionsernst als Schutz. Aufgewachsen in „einer Religionsluft, die hundertmal so dicht ist wie jede Religionsluft hier“, glaubt sie, es seiner Frömmigkeit zu verdanken, daß Khalil keiner anderen Frau verfiel, weil Gott das verbot. Zugleich empfindet sie ihn als Konkurrent, der sich in der Ramadan-Zeit regelrecht zwischen sie stellt:

„Genau genommen haßte sie seinen Gott. Dieses Irrlicht. Diese leere Stelle im All. Dieses Nichts. Und dem mußte sie dankbar sein“, räsoniert Susi für sich. „Einem Nichts verdankte sie Alles. Inscha-Allah.“

Dabei hatte sie Khalil von Anfang an gesagt, daß sie seinetwegen bestimmt nicht zum Islam konvertieren würde:

„Wenn es Gott gibt, dann liebt er mich, egal, ob ich an ihn glaube oder nicht“, lautet ihr Glaubensbekenntnis. „Er weiß, was ich tu und denke, und hat Freude an mir. Ich bin nun einmal ich. Bin eingesperrt in mich. Ich bin ein glücklicher Insasse des Gefängnisses, das ich bin. Und wenn ich mir das nicht mehr einreden kann, dann springe ich.“²

Gott am Rand

Daß die sinnstiftenden Deutungsmuster christlicher Überlieferung kaum mehr Lebensorientierung bieten, zeigt bereits der erste Roman der Anselm-Kristlein-Trilogie „Halbzeit“ (1960), ein hellichtiges Bewußtseinskompendium der bundesdeutschen Konsum- und Konkurrenzgesellschaft und zugleich Walsers erste literarische Auseinandersetzung mit der Nazivergangenheit und ihrer Verdrängung im Wirtschaftswunderland. Mitten im Nachkriegs-Existentialismus weiß der Handlungsreisende Anselm Kristlein von einem intellektuellen Freund zu erzählen, „der einmal unsere Welt einen mißratenen Scherz eines zynischen Schöpfers nannte und sie ein anderes Mal als den dümmsten kosmischen Zufall in der Geschichtslosigkeit des Alls beschimpfte“. „Wenn es Gott gäbe“, zieht Edmund Anselm in ein Religionsgespräch, „wie könnte es dann noch etwas Wichtigeres geben als Gott? Und doch probiert jeder, ein bißchen zu handeln. Wir rechnen es uns hoch an, daß uns unsere Glaubenslosigkeit dann und wann ein bißchen juckt ... für die Irrsinnshäufigkeit des Glaubens haben wir alle kein Gehör“, kritisiert er ein bürgerlich entschärftes „Vollkasko-Christentum“. Das Verführerisch-Schlimme an dieser Geschichte ist, „daß es so aussieht, als genüge es, eine gute Absicht zu haben“, schlägt er von Gen 22 aus kritische Volten gegen die Verharmlosung des Gottesglaubens:

„Es soll uns zwar nicht vorenthalten werden, wie viel verlangt wird von einem Gläubigen, aber gleichzeitig zeigt uns Abraham, daß Gott es ja nicht eigentlich und wirklich hier und heute verlangt... wenn er sieht, daß wir guten Willen zeigen ..., dann fällt er uns schon noch rechtzeitig in den Arm, weil er ein Einsehen hat, weil er doch weiß, daß sich ein bürgerliches Dasein und der Glaube an ihn überhaupt nicht vereinbaren lassen ... es hat seit Christus keinen Christen mehr gegeben. Ich habe mich abgestrampelt, ein Gläubiger zu werden, aber jetzt ist Schluß, Schluß, Schluß. Gott gibt es nicht ... und ich bin nicht der Mann, mir einen zu basteln.“

Anselms Frau Alissa wehrt sich gegen den drohenden Verlust: „Mein Gott ist zusammengesetzt aus Plänen, die ich mit mir habe. Er ist zwar mehr, aber auch ich bin mehr als meine Pläne“, hält sie in ihrem Notizheft fest. Eine weitere Eintragung problematisiert die kirchliche Verschlüsselung, ja, Verrätselung der Gottessprache zu einer alltagsabgewandten Sektensemantik:

„Mit Lissa in der Kirche. Konnte nicht beten ... Die feierliche Amtssprache in der Kirche klang fremd. Kunstgewerbe-Vokabular. Luft aus einem Föhn. Glauben die Frommen, Gott höre sie nur, wenn sie beten, er habe keine Ahnung von den Worten, die sie sonst denken und sagen? Man kann es sich nicht vorstellen, daß der Pfarrer erlebt hat, was er in der Predigt erzählt. Mein Leben ist in der Gebetssprache nicht mehr unterzubringen. Ich kann mich nicht mehr so verrenken. Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln ... Ich bin stumm, wenn ich beten will. Immer in Gefahr, abgelenkt zu werden von inneren Geräuschen. Die leiseste, unhörbarste Stimme in mir ist meine Gebetsstimme. Traut sie sich nicht, lauter zu sein, oder hat sie nicht mehr Kraft?“³

„Gerade daß sie ihr Innerstes noch für Gott hatte freihalten können. Alles sonst diente dem Geldverdienen“, erfahren wir im Roman „Das Schwanenhaus“ (1980) in einer Rückblende des Immobilienmaklers Gottlieb Zürn über seine Mutter. „Seine Tätigkeit hatte sich in nichts als Geld verwandelt. Mein Nihilismus, dachte er und fühlte sich wohl dabei.“ Doch immer dann, wenn Gottfried den blendenden Sonnenglanz aus den Wolkenrändern brechen sah, dachte er immer noch an Gott:

„Das war eine Vorstellung aus seiner Kindheit. Dieser aus einem Wolkenloch brechende Glanz kommt von Gott. Hinter dem Glanz wohnt Gott ... Die Macht der Vorstellung aus der Kindheit ist nicht durch Widerlegung zu brechen. Du hättest dich entwickeln müssen, denkt Gottlieb Zürn. Es ist nicht, daß du jetzt zurückfällst, du bist nicht weitergekommen. Du bist geblieben, was Du warst. Primitiv. Ein Kind.“⁴

20 Jahre nach „Halbzeit“ nimmt Walsers Büchner-Preis-Rede 1981 öffentlich die Gottesfrage in Form einer überraschten, sich Rechenschaft gebenden Rückfrage über die Folgen der An- oder Abwesenheit Gottes wieder auf:

„Ob ein Kind, das in einer schon komplett atheistischen Familie aufwächst, noch erschrickt, wenn es fünfzehn oder neunzehn wird und selbst erlebt, daß Gott fehlt? Oder vermißt so jemand überhaupt nichts? Ich möchte annehmen, auch ein richtiges Atheistenkind muß, bevor es in das Gottlosigkeits-Stadium seiner Eltern eingehen will, durch ein Dickicht durch, in dem Gott mit jedem Ast den Weg verbaut, und unerreichbar ist, sobald man glaubt, man brauche ihn. Womit ich nur sagen will, auch wir, die wir seit Jahrzehnten zuschauen, wie Gott in den Laboratorien der Theologie zerbröselt wird, wir, die den Glaubenskampf jeweils an die Modedisziplin, momentan also an die Linguistik, delegieren, auch wir können noch in den Schrecken dieses jungen Büchner fallen, wenn wir wieder einmal zahnwehhaft scharf spüren, daß Gott fehlt.“

Büchners Leid-, Schmerz- und Theodizeeempfindlichkeit ist Walser Anstoß zu einer kritischen Volte gegen die entsolidarisierende Teilnahmslosigkeit: „Bürgertum und Christentum haben sich zu einer gigantischen Unterhaltungsfirma zusammengetan, deren alles niederwalzende Entsorgungskapazität jedem Horror gewachsen ist.“ An sich selber habe er beobachtet, daß auch er „dem ersten Gebot des jetzt herrschenden Gottes“ gehorche, sich durch Teilnahmslosigkeit leidlos zu halten:

„Das entlastende Gerechtigkeitsprinzip unseres Gottes: Vor der Leistung sind wir alle gleich, und nach der Leistung sieht man, was einer bringt ... Unser Gott brüllt andauernd durch die Gegend: du hast es dir selber zuzuschreiben. Dem Leidenden salzt das das Leiden, dem Genießenden den Genuß!“⁵

Daß dieses sensibel-beunruhigte Gottvermissen nicht allein Büchners „Lenz“-Novellenfragment geschuldet ist, zeigt Walsers im selben Jahr veröffentlichte Hommage auf die oberschwäbisch-alemannische Dichterin Maria Menz (1903–1996), die Walser im Schriftstellergespräch mit Karl-Josef Kuschel als seine „geistliche Meisterin“⁶ bezeichnete, 1982 erhielt sie zusammen mit Dorothee Sölle den Droste-Preis

der Stadt Meersburg. Jenseits der „bildzeitungshaft fortlebenden Nietzsche-Pa-
role“, daß Gott tot sei, gebe es „von Kierkegaard bis zu Ernst Bloch oder Maria
Menz eine andere, ernsthaftere, eine realistische Tradition der Kontaktsuche“, die
Walser offensichtlich fasziniert. Ihr von ihm mit herausgegebenes Gedichtwerk
zeige denn auch, „wie heute versucht werden kann, den sich absolut sträubenden
Gott ins Gespräch zu ziehen“:

„Gott ist nicht tot. Er fehlt. Er hat immer gefehlt ... Er fehlt nur, weil wir ihn brauchen.
Ihn schlicht anzusprechen, als sei er da, vertreibt ihn für alle, die ihn brauchen. Wenn nicht
einzelne sein Fehlen zur Sprache bringen, verschwindet vielleicht seine Dimension aus unse-
rer Welt.“⁷

Statt etwas haben wir Wörter

Wir berühren damit das Zentrum von Walsers Literatur- und Wirklichkeitsver-
ständnis, das sich „auf eine Kernempfindung“⁸ zurückführen läßt:

„Mir fällt ein, was mir fehlt: das ist die Grundlage der Schriftstellerei. Das ist auch die
Grundlage der Religion, das ist die Grundlage unserer Sprache: weil wir etwas *nicht* haben,
haben wir die Sprache. Wenn wir Gott hätten, hätten wir kein Wort dafür. Nur für den Man-
gel braucht man die Wörter ... Alle Menschen zusammen haben aus der Gesamtnot ihrer
Existenz heraus diese größte Figur geschaffen.“⁹

Von daher kann Walser Literatur als „bastardisierte Religion“ bezeichnen wie
umgekehrt die Religion als „ein System aus Fiktionen, die aus nichts anderem ge-
macht sind als aus kollektiven Antworten auf negative Erfahrungen. Die Religion
stellt ja unsere Lage nicht dar, sondern beantwortet sie. Gott ist die bisher größte
Figur, die der kollektive Autor Menschheit geschaffen hat“¹⁰, zieht er in seinem Es-
say „Wer ist ein Schriftsteller?“ Verbindungen zwischen Schriftstellerei und Reli-
gion. Walser macht unter ausdrücklicher Berufung auf Søren Kierkegaard *und* Karl
Marx die Protest-, Kritik- und Wunschkraft der Fiktion wie der Religion stark.
Schreibende und Lesende sind für Walser denn auch „Nachkommen des Beters, der
weiß, daß Gott seine Schöpfung ist, nicht umgekehrt“. Ist er doch davon überzeugt:
„Wenn etwas so wäre, wie es sein sollte, hätten wir den Mund immer nur zum Es-
sen aufgemacht. Wir haben aus Not den Mund zum Beten aufgemacht.“¹¹

Aus der immer wiederkehrenden Beschäftigung mit seinen „Erfahrungen mit
dem Vorhandensein des Wortes ‚Gott‘“¹², festgehalten in zahlreichen Tag und
Nacht geführten Notizbüchern, veröffentlichte Walser in der Festschrift für den
Tübinger Fundamentaltheologen Max Seckler (zusammen mit Otto Herbert Hajek
war er ihm Anfang der 50er Jahre als junger Redakteur beim Süddeutschen Rund-
funk in Stuttgart bekannt geworden) eine kleine Auswahl „Aus den Notizen betref-

fend G. (vom 6.4.1981 bis 6.5.1991)“. Sie zeigen, daß Gott für ihn ein Menschheitsthema und die Gottesfrage vor allem ein Sprachproblem ist:

„Es gibt Hauptwörter, die meinen so gar keinen Gegenstand, daß jeder, der ein solches Wort gebraucht, sich gezwungen sieht, dazu zu sagen, was er *unter* diesem Wort versteht. Es ist überhaupt nicht sicher, ob es das Gemeinte gibt. Sicher ist nur, daß es das geben sollte. Dazu haben wir eben das Wort. Könnte man solche Wörter Soll-Wörter nennen im Gegensatz zu Haben-Wörtern? Sie drücken einen Mangel aus. Indem sie versuchen, dem Mangel abzuhelpfen, weisen sie auch auf ihn hin.“

Eine weitere Notiz lautet:

„Manchmal ist es schön. Für Sekunden begreift man, daß gesagt wird: das sei von G. geschaffen. Der Gottesnotwendigkeitsbeweis: wem soll ich, wenn ich will, danken? Entsteht G. also aus unanbringbarer Verehrung? ... Mir kommt vor, die Aussage, es gebe G. nicht, sei als Text weniger wert als die Aussage, daß es G. gebe. Wer sagt, es gebe G., drückt ein Bedürfnis aus, antwortet auf eine Not. Durch die Antwort schafft er sich G. Die Aussage, es gebe G. nicht, ist ein geringerer Text, weil sie weniger notwendig ist. Jemand hat eine Not weniger als ein anderer, deshalb hat er eine Antwort weniger als der. Eine Sprache weniger. Weniger Sprache.“¹³

Die Gottesfrage kehrt auch in den Sammlungen von Aphorismen und *Aperçus* „Meßmers Gedanken“ (1985) wieder, die im Schnittpunkt von Walser und seinen Helden irgendwo zwischen autobiographischem Erleben und dessen Verarbeitung in der literarischen Fiktion angesiedelt sind: „Gott ist die Höhle in jedem, in der die Dunkelheit Platz hat, die zu uns gehört. Denkt Meßmer.“¹⁴

Katholische Kindheit in Hitlerdeutschland

Im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel sprach Walser im Blick auf kirchlich-religiöse Sprachspuren in seinem *Œuvre* von einer „Erbschaft aus der Kindheit, die man nicht auf eine dem jetzigen Empfindungsstand gemäße Ebene heben“ könne, „das bleibt das sozusagen Beleidigende daran, dieses widerborstig Infantile in der Gottesvorstellung“¹⁵. Erst jüngst, angesichts des „Lebensromans“ des Konstanzer Schriftstellers Andreas Beck, den er ebenso förderte wie etwa Arnold Stadler, auch er ein „entlaufener Theologe“, gestand Walser „eine Art Einverständnis“ mit seinem „Immer-noch-katholisch-Sein“: als Leser von Becks Geschichten sei er froh, daß er nicht ausgetreten ist „wie etwa der große Katholik Heinrich Böll. Der sei, heißt es, ausgetreten, aber immer noch hineingegangen. Ich komme kaum noch hinein, kann aber nicht austreten.“¹⁶

Dieses spannungsvolle Verhältnis zum Katholizismus bestimmt auch Walsers stark autobiographisch geprägten Erinnerungsroman „Ein springender Brunnen“ (1998), der eine ländlich-katholische Kindheit und Jugend am Bodensee und zu-

gleich die Genese eines Schriftstellers beschwört. In drei historischen Momentaufnahmen vom Aufstieg bis zum Untergang des „Dritten Reiches“ erzählt das Buch, wie der Wasserburger Gastwirtssohn Johann (Martin Walsers zweiter Vorname) zu seiner Identität und seiner Sprache findet: beginnend mit der Zeitenwende 1932/33, als Johanns fromme und praktische Mutter aus wirtschaftlichen Überlegungen in die Hitler-Partei eintritt, hofft sie doch, die Versammlungen der NSDAP-Ortsgruppe fortan in ihrer Restauration bewirten zu können, gefolgt von der Zeit unmittelbar vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs und schließlich kurz vor und nach 1944/45, Johanns Bruder fällt im Osten, er ist nun selber beim Militär, gerät in den letzten Kriegstagen in Gefangenschaft, desertiert und kehrt an den Bodensee zurück. Und wieder wendet sich das Dorf.

Bewußt vertraut der 71jährige Autor der sich wie ein „springender Brunnen“ von selbst zur Sprache drängenden Erinnerung an, die er ganz aus der Wahrnehmung des fünf-, dann zehn- und schließlich 18jährigen Heranwachsenden vergegenwärtigt, ohne sie aus dem inzwischen erworbenen Mehrwissen des Erwachsenen „über die mordende Diktatur“¹⁷ zu kommentieren: „Solange etwas ist, ist es nicht das, was es gewesen sein wird“, sucht Walser in den reflektierenden Erzählerkommentaren seine persönliche Erinnerung zu verteidigen gegenüber „allen späteren Verzeichnungen durch eine politisch korrekte Aufklärung, welche die Kindheit und Jugend einer ganzen ... Generation längst verschüttet hat unter den Menetekeln von Auschwitz und Stalingrad, Gestapo, Endlösung und totalem Krieg“¹⁸:

„Als das war, von dem wir jetzt sagen, daß es gewesen sei, haben wir nicht gewußt, daß es ist. Jetzt sagen wir, daß es so und so gewesen sei, obwohl wir damals, als es war, nichts von dem wußten, was wir jetzt sagen.“

Einmal vergleicht Johann die Wörter, die er von seinem musischen Vater, einem Träumer und Schöngeist, gelernt hat, der immer wieder Geld in aussichtslose Projekte steckt und (wie Walsers Vater) früh stirbt, mit denen, die sein Freund Adolf von seinem Vater aufgeschnappt hat, einem SA-Bonzen, der gegen Johanns regimefernen Vater hetzt, weil er darauf bestand, daß Hitler Krieg bedeute, und in Wasserburg eine theosophische Vereinigung gründete, während nebenan in der Wirtsstube die Nazis die Machtergreifung feierten. Bei Johann lauten die Wörter: „Bangigkeit, Kleinodien, Wißbegierde, Übermut, Schaumkrone, Sommersprossen, Trauerweide, Wiedergeburt, Himmelreich, Siebensachen ...“. Bei Adolf, der damit prahlt, bereits 1927 auf den Namen des Führers getauft worden zu sein, lauten sie: „Männlichkeit, Schuhwerk, Nachspiel, Charaktergröße, Charakterlump, Speichellecker, Lackaffen, Weibewirtschaft, Bewährungsprobe.“¹⁹

Eindringlich schildert Walser, wie die Naziherrschaft allmählich die bestehenden Verhältnisse des abgelegenen Bodenseedorfs verwandelt: neben einem eifernden Jungvolkführer, der einen jüdischen Mitschüler aus der Hitlerjugend verbannt, und einem zackig den Hitlergruß einübenden Nazilehrer, der nicht nur gegen den

„Schandvertrag von Versailles“, sondern auch gegen Kirche und Christentum agitiert, gibt es einen Johann begeisternden Franziskanerpater, der gegen den heidnischen Atheismus der „Gottlosenpartei“ predigt, oder den Zirkus-August, der über den Anschluß Österreichs ans Deutsche Reich Witze reißt und dafür halbtot geschlagen wird. Zwangsarbeit leistende Dachauer Häftlinge tauchen aus der Erinnerung auf und daneben die Mutter, die „Pscht“ macht und ein seltsames Gesicht, „sonst verlören sie alle ihr Leben“; darüber hinaus wird der geliebte homosexuelle Onkel verhaftet. All das ist mentalitätsgeschichtlich gewiß ebenso aufschlußreich wie die prekäre Sphäre religiös aufgeladener Sündenangst, die auf Johanns katholische Kindheit einen langen Schatten wirft.

Walser hat in Interviews mehrfach die „Angst-Religion“ seiner „erkatholischen“ Mutter, die „eine Irrsinnsschraube“ in Gang setzte, scharf verurteilt und sich als „katholischen Krüppel“ bezeichnet: „Das hat nichts mit meiner intellektuellen Emanzipation zu tun. Aber in der Fühlweise, der Empfindungsweise, sozusagen in der Schreckhaftigkeit bleibe ich verkrümmt.“²⁰ „Der springende Brunnen“ erzählt denn auch von der Qual eines pubertierenden Knaben in der katholischen Zwangsjacke: Zwischen Beichte und Erstkommunion wurde jeglicher Gedanke an die in diesem Alter ganz natürlich erwachende Sexualität mit dem Gewicht der Todsünde und drohender Höllenverdammnis vergiftet, als Sünde gegen das sechste Gebot kam die Selbstbefriedigung „der größtenschwerstenfurchtbarsten aller Sünden“ gleich. „Schlimmer als diese Haupttodsünde war nur noch, wenn man, von dieser Sünde befleckt, zur Kommunion ging. Und das tat er“, resümiert Johann seinen Weißen Sonntag. „Würde er jetzt tun. Wenn nicht ein Blitzschlag, ein Erdbeben, eine sich auftuende Erde ihn an diesem Frevel hinderte.“

Nicht von ungefähr findet Walsers Alter Ego für sein Glied, das er seit dem Erwachen erster Lustempfindungen immer wieder masturbiert, keine passende Bezeichnung, „weil das Teil weder berührt noch bedacht werden sollte. Gar nicht existieren sollte dieses Teil.“²¹ Einzig der biblische Gottesname („Ich bin der ich bin. Du bist der Du bist.“) kommt ihm in den Sinn, um mit Hilfe dieser Nichtbenennung „sein Teil“ vor den groben Wörtern, die seine drei, vier oder fünf Jahre älteren Freunde dafür gebrauchten, zu schützen. Am Morgen vor der Erstkommunion bildet Johann daraus das Akronym IBDIB, das er mit niemandem zu teilen braucht – unverkennbar ein Akt der individuellen Befreiung von bevormundender Fremdbestimmung²², so wie er, unterstützt durch den imaginären Wörterbaum seines Vaters, erste eigene Gedichte und prägende Lektüreerfahrungen (Friedrich Nietzsche, Stefan George, Adalbert Stifter, Heinrich Heine und William Faulkner) eine unverstellt eigene Sprache gegenüber dem autoritär geführten Jargon der Braunhemden findet: „Die Sprache, die er nach 1933 gelernt hatte, war, nach der Kirchensprache, die zweite Fremdsprache gewesen. Sie war ihm nicht nähergekommen als die Kirchensprache. Er hatte sich mit beiden Sprachen herumgeschlagen. Er mußte seine eigene finden.“²³

Im „Wunder von Wasserburg“ läßt Walser im bewußt legendenhaften Bruch mit der realistischen Erzählweise die Geschichte seines jungen Helden anders verlaufen als in Wirklichkeit. Aus Liebe zu dem Zirkusmädchen Anita ist ihr Johann ins Nachbardorf hinterher gereist, er bleibt über Nacht weg und schwänzt die Schule, was außer seinem Hund, der wie Bileams hellsichtige Eselin Gottes Engel wahrnimmt (Num 22, 21–30), jedoch niemandem auffällt. Es ist, als hätte sich Johann verdoppelt, erbringt er doch dank seines Schutzengels Leistungen, die ihm bislang schwerfielen und für die ihn jetzt alle loben. So erregt er die Bewunderung seiner Klassenkameraden mit einem Schulaufsatz über Weiße und Indianer, in dem er mutig mit dem Rassenwahn der Nazis abrechnet: „Die weiße Rasse tut, als sei sie etwas Besseres. Solange sie andere Rassen vernichtet, ist sie etwas Minderes, ist sie schlimmer als jede andere Rasse. Und christlich ist sie dann auch nur dem Namen nach.“²⁴

Was sich nur als „Wunder“ erzählen läßt (Walser spielt dabei auf eine niederländische Heiligenlegende des 13. Jahrhunderts an, die von der Nonne Beatrijks erzählt, die ihr Kloster verläßt, ein ausschweifendes Leben führt und nach ihrer Rückkehr feststellen muß, daß niemand ihre langjährige Abwesenheit bemerkt hat), steht für einen Akt politischer Courage, der aus heutiger Sicht vielleicht wünschenswert gewesen – nicht von ungefähr trifft sich Johanns Aufsatz „Wieviel Heimat braucht der Mensch“ im Titel wie in der Grundaussage mit dem gleichnamigen Essay des Gestapohäftlings und Auschwitzüberlebenden Jean Améry! –, dem „Unschuldsub“²⁵ damals jedoch kaum in den Sinn gekommen wäre.

Es war Frank Schirrmacher, der in seiner Laudatio zum Friedenspreis 1998 darlegte, daß Walser, um seine persönliche Erinnerung authentisch zur Sprache zu bringen, die sanktionierten Schlagwörter zeitgenössischer Diskurskonventionen zertrümmern, ja, „die Betondecke des fugen- und folgenlosen öffentlichen Gewissens aufbrechen“²⁶ mußte. Eigensinnig irritierend erzählt „Ein springender Brunnen“ von einem Abwehrreflex des werdenden Dichters, der auch nach dem Krieg nur die ihm eigene „Empfindung“ hüten und Sprache werden lassen will. Dies macht Johann indes sprachlos für das, was seinem („halb“-)jüdischen Klassenkameraden und anderen jüdischen Bekannten während der Kriegsjahre passierte, was wiederum eine viel beschriebene Erfahrung bestätigt:

„Er mußte selber Wörter finden. Auch für das, was Wolfgang über sich und seine Mutter und seinen Vater erzählt hatte. Die Angst, in der Wolfgangs Mutter gelebt hatte, weil der Lehrer sie hat abholen lassen ... Er wollte von sich nichts verlangen lassen. Was er empfand, wollte er selber empfinden. Niemand sollte ihm eine Empfindung abverlangen, die er nicht selber hatte.“

Jenseits vom „Mastergott“

„Die theologischen Sprachmenschen, die mit den Wörtlichkeiten, die sie für Gott vorfinden, nicht leben können: das sind die Auskunftsreichsten, wenn man die Spannung Vokabular und Sprache erleben will“, eröffnet Walser einen programmatischen Vortrag an der Universität Heidelberg im Januar 2003. Walser sucht darin den Gegensatz zum Sprechen in abgeschlossenen Vokabularen, das mittels vorgestanzten Wörtern nur abgesicherte Diskursroutinen bestätige, und der Eröffnung eines Erfahrungsraums herauszuprofilieren, der existentiell herausfordere zu einer vieldimensionalen Offenheit des Wahrnehmens, Denkens und Handelns. „Gott ist eben nach *Ich* unser wichtigstes Wort. Deshalb hat sich seinetwegen auch so viel Vokabular gebildet. In der Verwaltung des Nichts besetzt er die glorioseste Frequenz.“

Neben seinen „Hausheiligen“ Friedrich Hölderlin, Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche gehört Walsers große Sympathie daher dem frühen Karl Barth, suchte dessen dialektische Sprache doch dem allzu sorglos gewordenen Theologenvokabular mit seinen festgefügtten Bedeutungen zu entkommen: „Außer Kierkegaard hat sich wohl keiner das religiöse Sprechen so schwer gemacht wie Karl Barth.“ Anziehend findet Walser an ihm gerade, wie „Vokabular und Sprache miteinander streiten“:

„Je negativer er zu bleiben vermag, desto mehr hat er Sprache; je positiver er wird, desto deutlicher lebt er vom Vokabular, desto deutlicher verwaltet er das Nichts. Solange er in der Bewegung bleibt, die keinen Stillstandsmoment erlaubt, solange er die ‚direkte Mitteilung‘ meidet, so lange hat er Sprache.“

Als religiöser Schriftsteller habe Kierkegaard „das Theologische dann lieber ganz zum Sprachlichen werden lassen“. Vorbildlich an diesem Meister der indirekten Mitteilung ist seine Sprachempfindlichkeit, die vermeidet, „einem anderen nur noch Wissen zu liefern, anstatt ihn als Existierenden teilhaben zu lassen an der eigenen Not“ – gerade darin steht Kierkegaard Pate für Walsers eigenes literarisches Entblößungsverbergungsgeschäft! Eine Ahnung religiöser Erfahrung könne sich in uns an der Sprache eines Dichters wie Hölderlin bilden, fährt Walser fort. Zumindest genau beschrieben habe deren Verlust Eugen Drewermann, wenn er der Theologie vorwirft, in ihrer Reduktion auf verstandesmäßige Argumentation als dem gegenwärtig herrschenden Vokabular den Ursprung religiöser Erfahrung mehr zu verschütten als zu erschließen.

Daß Hölderlin mit den für ihn lebendigen Göttern Griechenlands mehr als eine einzige Religion gelten ließ, daß ihm Herakles und Dionysos als Brüder Christi galten, nimmt Walser denn zum Anlaß für eine harsche Replik auf die Kritik an einem zeitgleich mit seiner Paulskirchenrede gehaltenen Vortrag für eine Zürcher Hannah-Arendt-Tagung „Ich vertraue. Querfeldein“ (1998). Eines neuheidnisch-natio-

nalistisch grundierten Anti-Monotheismus geziehen und in die Nähe rechtsradikalen-antimoralischen Denkens gerückt, polemisiert Walser seinerseits gegen die „kirchenhaft“ eifernde „Correctness-Diktatur“²⁷ meinungsbeherrschender Diskursführer, deren Vokabular nur auf „das Rechthaben“, das „Kirchen-“ bzw. „Orthodoxietaugliche“, das „Zentralkomiteehafte“ ziele. „Das Monotheistische eben. Die Welt, alles eben, wird erklärt aus EINEM. Es gibt nur einen Gott, nur EINE Erklärungsart, nur EINE Wahrheit beziehungsweise nur EIN Vokabular.“²⁸

Das Problematischste an Walsers „Monotheismus“-Kampfbegriff ist zweifellos seine Unbestimmtheit: „Stammen die Gefahren, die der Erde drohen, aus Laboren oder aus Kirchen? Ich glaube, sie stammen letzten Endes aus Kirchen“, lautet seine weit über die christlichen Glaubensgemeinschaften hinaus zielende These. Walser stellt die Verkehrung des Menschlichen durch Machtausübung heraus, ein vertrautes Grundmotiv seiner Romane und Erzählungen:

„Auf das Liebesgebot reagiere ich wie auf alle Gebote widerstrebend. Durch solche Texte soll unsere Natur diszipliniert werden. Dazu muß sie uns zuerst einmal schlecht gemacht werden ... Der Gott, der alles gibt, wenn wir ihm zuerst alles gegeben haben, war von Anfang an ein Herrscher, mit dem man nur durch Unterwerfung in Kontakt kommen konnte. Und unterworfen sein, macht böse ... Alle Herrschaftsverhältnisse auf dieser Erde kopieren seitdem diese Verhältnisse. Du sollst neben mir nichts anderes haben ... Nicht der Erde sollen wir gehören, sondern diesem einen Gott ... Nicht Liebesfähigkeit, sondern das Konkurrenzprinzip ist dadurch zum Identitätsentscheidenden Prinzip geworden ... Das macht böse, daß wir anders sein möchten, als man uns läßt. Egal ob die Kirche ... der Staat ... die Gesellschaft uns so kommt.“²⁹

Was den theologischen Wesensgehalt des biblischen Gottesglaubens betrifft, bleiben Walsers großflächige Streifzüge gewiß an der Oberfläche. Und doch berührt seine verzerrende Polemik einen sensiblen Schmerzpunkt der Christentumsgeschichte, in der unter Berufung auf den einen Gott immer wieder „mehr Herrschaft als Freiheit herausgekommen ist“. Der weltbejahende Zug biblischer Gottesrede, die Schöpfungsmelodie in allen Dingen wurde kirchlich allzuoft verdrängt. Eine nahezu neurotische Angst vor „Pantheismus“ führte zu einer fatalen Trennung und Spaltung: Gott wurde die Welt los, die Welt wurde gottlos. Vermeintlich christlicher Erbsündenpessimismus führte zu Fremdbestimmung und seelischer Verkrüppelung, indem er Menschen an der Entfaltung ihrer menschlichen Identität und Individualität hinderte, ihr Gewissen, ja, ihr ganzes Fühlen und Erleben unter der Last ständiger Schuldgefühle verkrümmte³⁰.

Doch auch Walsers Gegenprogramm bleibt äußert vage und verschwommen:

„Fast nur noch unsere Flußnamen erinnern an unsere vorchristlichen Vorgänger. Da war in jedem Baum, in jeder Quelle und in jedem Bach ein anderer Gott. Unvorstellbar, daß unterm Schirm einer über Wiesen und Wälder hingestreuten Göttervielfalt dem Planeten je hätte Gefahr drohen können.“

Daß friedlich-schiedliches Heidentum und menschenfreundlicher Polytheismus der göttergläubigen Antike eine postmoderne Legende ist, zeigt die aktuelle Monotheismus-Debatte um Jan Assmann. Vollends mißverständlich wird Walsers Pauschalverdikt, wenn er den westlichen Menschenrechtsuniversalismus und Bemühungen um ein globales Weltethos als „Immernochbefangenheit in Religionsvermächtnissen“ geißelt und im „Missionarismus“ des Westens das „Gift der Verachtung gegen das Nächste“ am Werk sieht: „Also: Hiesig bleiben. Keine zentralistischen Visionen. Bloß keine Ethik für alle. Bloß keinen säkularisierten, auf Demokratie frisierten Monotheismus. Statt Glaubensleistungen nach oben, Genußfähigkeit unter uns.“³¹

Eine Art erläuternden Stellvertreterkommentar enthält Walsers Roman „Der Augenblick der Liebe“ (2004), dessen geistig-amouröses Erregungszentrum das „Befreiungsevangelium“ des von Theologen und Aufklärern gleichermaßen geschmähten wie mißverstandenen Querdenkers Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) bildet. „Die Ketten der Vorurteile und Schuldgefühle zerbrechen“: Für diese frontale Attacke gegen die lebensvermiesenden Vorschriftenmacher feiert ihn Gottlieb Zürn – wir kennen ihn aus dem „Schwanenhaus“, er ist unterdessen weit über 60 und dilettiert auf philosophischem Gebiet –, entspricht sie doch aufs engste Walsers Kritik an christlicher Körper-, Sexual- und Lustfeindlichkeit, der Einseitigkeit ihres Schuld- und Sündenabsolutismus, ihrer Sollens-, Verzichts- und Verbotsmoral. „Sein Ziel: die Glückseligkeit der ganzen Menschheit“.

Die traditionelle Trennung von Leib und Seele, Geist und Körper zurückweisend, entdeckte La Mettrie, dieser verfemte Metaphysiker der Sinne, die Unteilbarkeit unserer Existenz – „Seien wir nicht länger im Krieg mit uns selbst“ – und entwickelte, ohne Gott direkt zu leugnen, „eine vor Freude und Farben strahlende Welt an diesem Mastergott vorbei“. Gegen die „Einschränkung des Göttlichen“ auf den „kirchlich verschriebenen Mastergott“ nahm er in seiner berühmt-berüchtigten Schrift „L’Homme Machine“ (1748) kühn die Selbstorganisation der Materie vorweg, wie sie heute die Neurobiologie vertritt als „neueste Sprache für die Erfahrung, daß die Natur alles enthält, was wir sind“, so Gottlieb Zürn in einem kenntnisreichen La Mettrie-Vortrag in Berkeley. Am Ende, fasziniert von den „entsetzlichen Abgründen“ menschlicher Existenz, „in die zu stürzen er immer wieder befürchten mußte, wohl wissend, daß das Einbildungen waren“, zieht Blaise Pascal diesen „Lebensidioten“, wie ihn Walser nennt, ganz und gar weg von La Mettrie. Macht Gottlieb Zürn doch die Erfahrung, daß „nichts einander so innig entspricht wie Sehnsucht und Enttäuschung“ – „du wirst mit siebzig so ungern sterben, als wärst du dreißig“³².

Kaum zufällig kommt Walser auch am Ende seines Zürcher Vortrags auf die für sein Denken und Schreiben entscheidende Leid-, Schmerz- und Mangel Erfahrung zurück:

„Vergleichen wir das gutgemeinte Reden von globalen Lösungen mit dem schrecklich-schönen Kyrie-eleison-Jubel in einer Schubertmesse. Das ist kein bißchen instrumentalisiertes Christentum, sondern die Entfaltung eines Daseinsschmerzes auf eine genießbare Art. Mehr kann es nicht geben. Muß es nicht geben. Das ist das äußerste Erreichbare: die schöne Fassung dessen, was wir nicht haben und nicht sind.“³³

ANMERKUNGEN

¹ M. Walser, *Angstblüte* (Reinbek 2006) 473, 429, 409, 243f., 28, 469.

² M. Walser, *Der Lebenslauf der Liebe* (Frankfurt 2001) 451, 330, 507, 478, 422.

³ M. Walser, *Halbzeit* (Frankfurt 1973) 164, 170–172, 336, 320f.

⁴ M. Walser, *Das Schwanenhaus* (Frankfurt 1980) 41f., 219f.

⁵ M. Walser, *Woran Gott stirbt. Über Georg Büchner*, in: ders., *Leseerfahrungen, Liebeserklärungen* (Frankfurt 1997) 429f., 435.

⁶ K.-J. Kuschel, *Das wäre meine Religion: Nicht allein zu sein. Über den Katholizismus, ein Gottesprojekt u. das Nationale in der Religion: Gespräch mit Martin Walser*, in: ders., *Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion u. Literatur* (München 1985) 149; vgl. E. Wild, *Wegspuren. Maria Menz – Dichterin aus Oberschwaben* (Biberach 2000).

⁷ M. Walser, *Höchste Schule. Über Maria Menz*, in: ders., *Heilige Brocken* (Weingarten 1986) 50ff. Überaus aufschlußreich die Reaktion von Maria Menz auf das ihr von Walser zugesandte Schriftstellergesprächsbuch von K.-J. Kuschel in einem Brief vom 29. Oktober 1985, in dem sie gegenüber Walsers Deutung herausstreicht: „Vorerst fehlt er. Ich selbst stehe sozusagen *fast* auf dem gleichen Boden, *mehr* auf der Voraussetzung des überkommenen Glaubens. Aber kostbar wäre mir, wenn ich mich dieses Gottes in *immerer Erfahrung* versichern könnte“ (M. Menz, *Briefe*. Bd. 1, Eggingen 2005, 313).

⁸ M. Walser, *Meine Muse ist der Mangel*, in: ders., *Zauber und Gegenzauber* (Eggingen 1995) 116.

⁹ Kuschel (A. 6) 146f.

¹⁰ M. Walser, *Wer ist ein Schriftsteller?*, in: ders., *Wer ist ein Schriftsteller* (Frankfurt 1979) 39.

¹¹ M. Walser, *Über den Leser – soviel man in einem Festzelt darüber sagen soll*, in: ders., (A. 10) 98.

¹² Kuschel (A. 6) 144.

¹³ M. Walser, *Aus den Notizen betreffend G. (vom 6.4.1981 bis 6.5.1991)*, in: *Fides quaerens intellectum* (Tübingen 1992), hier zitiert nach M. Walser, *Zauber u. Gegenzauber* (A. 8) 180; 182.

¹⁴ M. Walser, *Meßmers Gedanken* (Frankfurt 1992) 95.

¹⁵ Kuschel (A. 6) 145.

¹⁶ M. Walser, *Der Lebensroman des Andreas Beck* (Eggingen 2006) 14.

¹⁷ M. Walser, *Über Deutschland reden. Ein Bericht*, in: ders., *Über Deutschland reden* (Frankfurt 1988) 77.

¹⁸ So Walsers Generationsgenosse R. Baumgart, *Epen von Wasserburg. Martin Walser verteidigt seine Kindheit*, in: *Die Zeit*, 6. 8. 1998.

¹⁹ M. Walser, *Ein springender Brunnen* (Frankfurt 2002) 9, 263.

²⁰ Kuschel (A. 6) 141ff.

²¹ Walser (A. 19) 212, 204, 205.

²² Diesen religions- und christentumskritischen Aspekt vernachlässigt J. Jablkowska, *Brocken, die heilig geworden sind. Zu Martin Walsers Heimatbewußtsein*, in: *Ästhetische u. religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende III* (Paderborn 2000) 99–117, hier 113–117.

²³ Walser (A. 19) 401f. Zum folgenden B. Bauer, *Martin Walsers Roman „Ein springender Brunnen“ – ein Resonanzraum anderer Autobiographien der Jahrgänge 1927/28*, in: *Konvergenzen. Studien zur*

deutschen u. europäischen Literatur (Würzburg 2000) 188–209; N. Kaminski, „Tolle lege“ oder Die Herkunft des Schutzengels. Martin Walsers „Springender Brunnen“ zwischen Legende u. intertextueller Lektüre, in: *Herkünfte historisch – ästhetisch – kulturell* (Heidelberg 2004) 313–335.

²⁴ Walser (A. 19) 252.

²⁵ M. Walser im Interview mit A. Isenschmid, in: *Tages-Anzeiger*, 10. 10. 1998.

²⁶ F. Schirmacher, Sein Anteil, in: *Die Walser-Bubis-Debatte*, hg. v. dems. (Frankfurt 1999) 25. Eine kritische Zwischenbilanz zieht V. Lenzen, Von der Gegenwart der Vergangenheit. Kritische Anmerkungen zu Martin Walsers Friedenspreisrede, in: *Argonautenschiff. Jahrbuch der Anna Seghers Gesellschaft* 8 (1999) 80–85. Das folgende Zitat Walser (A. 19) 400f.

²⁷ M. Walser im Gespräch mit A. Luik, in: *Der Stern*, Januar 2003, Nr. 1, 158–164.

²⁸ M. Walser, Vokabular u. Sprache, in: ders., *Die Verwaltung des Nichts* (Reinbek 2004) 67, 69, 70f., 86. Walser bezieht sich auf Insinuationen von Th. Assheuer, In den Fesseln der westlichen Schuld moral. Martin Walser hadert schon lange mit der jüdisch-christlichen Tradition, in: *Die Zeit*, 6. 6. 2002. Auf einer philologisch höchst fragwürdigen Zitatmontage aus Walsers umstrittener Mediensatire „Tod eines Kritikers“ (2002) basierend argumentiert ders., Macht Euch die Erde untertan. Nach dem Streit um Walser: Warum Schriftsteller die monotheistischen Religionen für die Sinnkrise verantwortlich machen, in: *Die Zeit*, 18. 7. 2002. Vgl. J. Manemann, Götterdämmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten, in: *Monotheismus*, hg. v. dems. (Münster 2003) 35 ff., 44.

²⁹ M. Walser, Ich vertraue. Querfeldein, in: ders., *Ich vertraue. Querfeldein* (Frankfurt 2000) 11–16.

³⁰ Das übersieht M. Sievernich, Walsers Gottesdämmerung, in *dieser Zs.* 217 (1999) 289f.

³¹ Walser (A. 29) 18f.

³² M. Walser, *Der Augenblick der Liebe* (Reinbek 2004) 132, 123, 122, 114, 117, 154, 241, 239. Walser stützt sich auf die im Buch auch mehrfach genannte Zürcher Philosophin Ursula Pia Jauch, *Jenseits der Maschine. Philosophie, Ironie und Ästhetik bei Julien Offray de La Mettrie* (München 1998).

³³ Walser (A. 29) 20.