Michael Hofmann

Martin Walser und die deutsche Vergangenheit

Um Martin Walsers Positionen zur 'Erinnerungspolitik' wurde und wird in der Öffentlichkeit heftig gestritten. Es ist gut, dass sich die Literaturwissenschaft und auch die *Germanistischen Mitteilungen* an diesem Streit beteiligen. Dabei sollte allerdings nicht der Eindruck erweckt werden, die Literaturwissenschaft bringe den Streit nach einem feuilletonistischen Durcheinander auf eine von subjektiven Einschätzungen gereinigte objektive Ebene und biete somit die 'Wahrheit' jenseits des Streits der Parteien.[1] Nein, auch Literaturwissenschaftlerinnen und Literaturwissenschaftler können eine Sache von verschiedenen Perspektiven betrachten; sie können zu verschiedenen Standpunkten gelangen, müssen diese aber durch eine methodisch kontrollierte Analyse von Texten begründen. In diesem Sinne möchte ich eine Auffassung zu Martin Walsers Umgang mit der deutschen Vergangenheit plausibel machen, die sich von den in den letzten Ausgaben der *Germanistischen Mitteilungen* vertretenen Positionen von Arata Takeda (GM 56/2002) und Hans Verboven (GM 57/2003) deutlich unterscheidet. Vor allem die Kernaussagen der genannten Beiträge möchte ich zurückweisen:

1) den Gedanken, dass Walsers Roman *Ein springender Brunnen* (1998),[2] der sich um die Rekonstruktion einer deutschen Jugend zwischen 1933 und 1945 bemüht, und die Friedenspreisrede von 1998,[3] die sich mit der Problematik einer kollektiven Erinnerung an die Shoah beschäftigt, nur voneinander getrennt diskutiert werden dürften (Takeda);
2) die Auffassung, dass die Reaktionen auf die Friedenspreisrede durch eine "Tragik des Missverstehens" (Verboven) gekennzeichnet seien und dass es insofern die Aufgabe einer literaturwissenschaftlichen Analyse sei, diese vermeintlichen Missverständnisse aus dem Weg zu räumen.

1 Vgl. aber Verboven, Hans: *Martin Walser und die Öffentlichkeit. Die Tragik des Missverstehens.* In: *Germanistische Mitteilungen* 27 (2003). S. 59-73, vor allem S. 60.

2 Walser, Martin: *Ein springender Brunnen. Roman.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998. Im Folgenden wird aus diesem Roman mit der Sigle "SB" zitiert.

3 Walser, Marin: *Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede.* In: Schirrmacher, Frank (Hrsg.): *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999. S. 7-17. Hier S. 15. Die reichhaltige Dokumentation bietet die Möglichkeit, die Debatte um Walsers Rede bis in ihre kleinsten Verästelungen zu verfolgen – bis in die erschreckenden Leserbriefe an deutsche Zeitungen, die eine 'vox populi' vertreten, auf die man als Deutscher keineswegs stolz sein kann!

Demgegenüber möchte ich die folgenden Thesen belegen:

1) Der Roman *Ein springender Brunnen* bemüht sich um die Darstellung einer deutschen Biographie während der Nazizeit, und er versucht dabei, von den gleichzeitigen Erfahrungen der jüdischen Bevölkerung *abzusehen.* Damit leistet der fiktionale Text für den Bereich des Individuums das, was die Friedenspreisrede im Hinblick auf das nationale Kollektiv versucht: ein Selbstverständnis und eine Identität zu entwickeln, die auf einer Verdrängung des "Zivilisationsbruchs"[4] basiert. Insofern ist eine künstliche Trennung zwischen Literatur und expositorischem Text (Rede) unangemessen, ein "Versuch, den Roman vom Kontext der Friedenspreisrede zu befreien" (Takeda), zum Scheitern verurteilt.
2) Die weitgehende Kohärenz von Walsers Position, die sich im literarischen Text wie in der Rede manifestiert, lässt den Gedanken, der Redner Walser sei missverstanden worden, als abwegig erscheinen. Walser ist ein gewiefter Mann der Öffentlichkeit, mit seinen eigenen Worten gesprochen: ein "Meinungssoldat"[5], der in der Rede die Übertragung seines Erinnerungsroman auf die kollektive Ebene ins Werk gesetzt und dabei gezielt provokatorische Formeln eingesetzt hat. Die Verteidiger unterschätzen ihren Mandanten, wenn sie ihm eine Ungeschicklichkeit im Umgang mit der Öffentlichkeit unterstellen, die Walser in seinen öffentlichen Auftritten seit Jahrzehnten mit rhetorischer Brillanz bedient.

Meine Darstellung nimmt zunächst zentrale Elemente der Argumentationen Takedas und Verbovens auf und entwickelt aus der Kritik an den einzelnen Argumentationssträngen eine eigene Position, die sich kritisch mit dem Erinnerungsmodell Walsers in dem Roman *Ein springender Brunnen* und mit den Darlegungen zum kollektiven Gedächtnis in der Friedenspreisrede befasst.

Takeda: "Befreiung" des Romans?

Arata Takeda liefert in seinem Beitrag[6] eine stringente Analyse von Walsers Romantext, in dem dessen Problematik durchaus deutlich wird. Der Aufsatz be-

4 Vgl. Diner, Dan (Hrsg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz.* Frankfurt/M.: Fischer 1998.

5 "Das möchte man den Meinungssoldaten entgegenhalten, wenn sie, mit vorgehaltener Moralpistole, den Schriftsteller in dem Meinungsdienst nötigen." (Walser: *Sonntagsrede* …, S. 15.) Walsers Illusion liegt darin, dass er selber eine Position jenseits der Meinungen beziehen zu können glaubt und in Wirklichkeit natürlich den Meinungsstreit erst richtig belebt – was im Sinne der Entwicklung einer demokratischen Öffentlichkeit gut ist, aber voraussetzt, dass jeder eine Kritik an seiner Position problemlos akzeptiert.

6 Takeda, Arata: *Bildung des Ichbewusstseins. Zu Martin Walsers Roman 'Ein springender Brunnen'. (Versuch, den Roman vom Kontext der Friedenspreisrede zu befreien).* In: *Germanistische Mitteilungen* 26

nennt kritische Punkte, ohne jedoch aus ihnen die notwendigen Schlussfolgerungen zu ziehen. So wird deutlich gemacht, dass die von Walser vorgestellte Erinnerungskonzeption eine "Ausschließung der Schmerzerlebnisse vom Projektrahmen der Vergegenwärtigung" (AT 31) bedeutet; der Ausschluss unliebsamer Erinnerung bedinge "eine Art systematischer *Memoirenzuchtwahl*" (ebd.). Mag dieser Ausdruck befremden, so benennt er doch den zugrunde liegenden Vorgang. Walser, der behauptet, dass des "Wunschdenkens Ziel" sei: "Ein interesseloses Interesse an der Vergangenheit. Daß sie uns entgegenkäme wie von selbst." (SB 283) – dieser Walser verfällt in einen Selbstwiderspruch, wenn er gleichzeitig erklärt, dass jeder Tag als der schönste Tag dargestellt werden solle (vgl. SB 388f.). Takeda nennt diese Strategie des Erzählers in Walsers autobiographischem Roman eine "Selektion der Erzählobjekte zur Vergegenwärtigung des Schönen" (AT 33): "eine […] ziemlich problematische Selektion *innerhalb* der privaten Erinnerung" (ebd.). Jede Erinnerung erweist sich also als Konstruktion von der Gegenwart her, als nachträgliches Konstrukt. In dem Roman heißt es: "Die Vergangenheit mag es nicht, wenn ich ihrer habhaft werden will. Je direkter ich mich ihr nähere, desto deutlicher begegne ich statt der Vergangenheit dem Motiv, das mich gerade jetzt heißt, die Vergangenheit aufzusuchen." (SB 282) Diese Feststellung gilt aber gerade für den Roman selbst: Mit dem Ausschluss des Unschönen ist nicht eine Vergangenheit gegeben, "wie sie wirklich war", sondern die Vergangenheit, die einer Retrospektive entspricht, die sich von den negativen Aspekten der Vergangenheit entlasten will. Auch in diesem Punkt ist die Position Takedas eindeutig und kompromisslos kritisch:

> Dieses Vergessen ist also in Wirklichkeit ein intentionales, zielbewusstes Verdrängen entsetzlicher Momente des Lebens, eine zur schönfärbenden Erinnerungsmanipulation eingeleitet psychomotorische Maßnahme, die durch die vorsichtige Wortwahl des Erzählers eine Unschuld des Vorgangs nur simuliert. Wenn der Erzähler mit dem Anspruch auf eine möglichst vollkommene Vergegenwärtigung der Vergangenheit auftritt und dennoch seinen Verdrängungsinstinkt nicht aufgibt, der selbst mit dem Objekt der Vergegenwärtigung manipulativ zu operieren weiß, ist das Gelingen eines solchen Unternehmens überhaupt in Frage zu stellen." (AT 35)

Die Erinnerung ist aber nicht nur eine nachträgliche Konstruktion, sondern gleichzeitig ein Akt der Identitätsbildung und als solcher ein *performativer Akt*, das heißt ein Versuch, mit anderen in Kommunikation zu treten. Die rigorose Unterscheidung zwischen einer privaten Erinnerung und einem kollektiven Gedächtnis erweist sich somit als unhaltbar, wie auch Takeda erkennt:

> Schon die individuelle Einsicht, einen ereignishaften Vorgang abgeschlossen zu haben, bildet den Beginn des nachträglichen Wissens und führt zu einer Entpri-

(2002). S. 27-47. Aus diesem Aufsatz zitiere ich im Folgenden unter der Sigle 'AT' mit Seitenangabe.

> vatisierung des Privaten, da der Akt des Einsehens ein dialogisches Moment darstellt, wo das Persönliche in ein Kollektivgebilde umschlägt. (AT 36)

Das zentrale 'unerhörte Ereignis' des Romans, das "Wunder von Wasserburg", ist in dieser Perspektive die literarische Darstellung einer Spaltung zwischen einem privaten und einem öffentlichen Bewusstsein, die im Grunde als eine Illusion anzusehen ist. Es findet, wie Takeda erklärt,

> […] eine synchrone Ich-Spaltung statt, indem ein Ich als äußerliche Erscheinungsform sich in die Wissensgemeinschaft einfügt, ein anderes jedoch als ein sich jeglicher Teilnahme von der Außenwelt entziehendes Privatsensorium ins Persönlichste verinnerlicht wird. Von nun an existieren diese beiden Ichs nebeneinander, als Träger unvereinbar nebeneinander stehender Vergangenheitsbilder. (AT 42)

Diese Spaltung oder Verdoppelung des Ich ist als Ausdruck eines Übergangsprozesses zu bewerten, an dessen Ende die Isolierung der privaten und die Verdrängung der öffentlichen Erinnerung steht. Als der Protagonist Johann nach dem Ende des Krieges mit den Erinnerungen seines ehemaligen jüdischen Mitschülers Wolfgang konfrontiert wird, verweigert er sich endgültig einer Verbindung der deutschen und der (deutsch-)jüdischen Erinnerung.

Die Problematik der Figur ist die Problematik des Autors in dessen öffentlichen Stellungsnahmen; sie ist der Ausdruck eines Narzissmus, der sich dagegen wehrt, an den Erinnerungen der Anderen Teil zu haben, der sich einer Einfühlung in diejenigen verweigert, die dieselbe Geschichte wie er erlebt haben – aber eben auf der Seite der Opfer. Nur ist diese Haltung keine private mehr, sondern eine öffentliche, weil der individuelle Glücksanspruch eine Missachtung der Erfahrungen der Anderen mit sich bringt – wodurch die Spaltung in Opfer und Täter/Mitläufer perpetuiert wird. Takeda erklärt: "[D]er 17-jährige Johann hingegen will um der Verteidigung seiner privaten Erinnerung willen seinen Anteil an einer kollektiv-deutschen Schuld erst gar nicht anerkennen, indem er selbst das betreffende Wissen zurückweist, das Wolfgang ihm anbietet." (AT 46) Die Poetik des Romans *Ein springender Brunnen* ist also keineswegs Ausdruck einer privaten Erfahrung, der es nur darum ginge, vermeintlich authentisches Erleben einer Kriegsjugend zu rekonstruieren, die angeblich vom Krieg und von der Diktatur fast gar nicht geprägt ist; sie ist vielmehr die Voraussetzung für eine politische Position, die eine Identität des Kollektivs konstruieren will, in der Krieg, Diktatur und Shoah keine prägende Rolle spielen. Unverständlicherweise spricht Takeda nach der scharfsinnigen Analyse der problematischen Aspekte des Romans von dem "äußerst naiven Vergleichsversuch zwischen Johanns Wissensverweigerung und Walsers Öffentlichkeitskritik" (ebd.). Demgegenüber ist zu betonen, dass der von Takeda selbst indirekt herausgestellte Narzissmus der Johann-Figur in Walsers Texten als eine Konstante erscheint: als individueller Narzissmus des achtzehnjährigen Glückssuchers (Johann), als individueller Narzissmus des alt gewordenen Zeitgenossen (Walser vor dem Fernseher), als

kollektiver Narzissmus (das wieder vereinigte Deutschland als 'normales' Land und Volk mit einer 'normalisierten' Geschichte). Arata Takeda liefert somit eine scharfsinnige Deutung des Romans, die sehr genau den Mechanismus von dessen Erinnerungskonzeption aufdeckt; die angestrebte "Befreiung" des Romans muss aber scheitern, weil dieser die Voraussetzung schafft für die politische Position der Friedenspreisrede. Auch das Individuelle ist politisch – wie die Überlegungen zum Umgang mit der Biographie Johanns zeigen; auch das Politische hat individuelle Dimensionen, wie Walsers Reflexionen über die *Erfahrungen beim Verfassen mit einer Sonntagsrede* zeigen. Abwegig erscheint allerdings eine Position, die das Provokative an Walsers Äußerungen zu einem Missverständnis erklärt.

"Kollektivschuld", Verantwortung, Narzissmus

Im Zentrum von Hans Verbovens Aufsatz steht die These, Walser sei insbesondere in der Friedenspreisrede missverstanden worden. Verboven übernimmt wie Takeda Walsers Prämisse, dass zwischen dem individuellen Gewissen und der öffentlichen Erinnerung strikt getrennt werden müsse. Verboven verweist darauf, dass Walser bereits in seiner Münchener Rede von 1989 mit dem Titel *Über Deutschland reden. Ein Bericht*[7] die Poetik des Romans *Ein springender Brunnen* vorweg genommen hat. Er erkennt aber nicht, dass dieser Sachverhalt für seine eigene Argumentation schädlich ist, da Walser damit das verbindet, was zu trennen er unentwegt postuliert: die Frage nach der individuellen Biographie und die des nationalen Selbstverständnisses. So geht es bereits 1989 um das Projekt der Darstellung einer deutschen Jugend, die vom Zivilisationsbruch abstrahiert: "Ein Sechs- bis Achtjähriger, der Auschwitz nicht bemerkt hat."[8] Und gleichzeitig geht es um die Option der nationalen Einheit: "Wir dürften, sage ich vor Kühnheit zitternd, die BRD sowenig anerkennen wie die DDR. Wir müssen die Wunde namens Deutschland offen halten."[9] Allerdings geht es Walser 1989 noch nicht um die Exkulpierung der deutschen Nation und auch nicht um die Exkulpierung des Kindes, das die NS-Zeit miterlebt hat. Denn Walser gesteht das ein, was wir oben im Hinblick auf die Transzendierung des Privaten in der versprachlichten Erinnerung festgestellt haben, wenn er erklärt: "Das erworbene Wissen über die mordende Diktatur ist eins, meine Erinnerung ist ein ande-

7 Walser, Martin: *Über Deutschland reden. Ein Bericht.* In: ders.: *Ansichten, Einsichten. Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 896-915. Der Aufsatz hat nicht den Titel *Reden über unser Land*, wie Verboven behauptet (S. 65). Walser war auch nicht Mitglied der "Kommunistischen Partei Deutschlands" (so Verboven auf S. 59), sondern der Deutschen Kommunistischen Partei (DKP). In dem Walser-Zitat auf S. 64 finden sich im Übrigen 6 Fehler.

8 Walser: *Über Deutschland reden*, S. 896.

9 Ebd., S. 906.

res. Allerdings nur solange, als ich diese Erinnerung für mich behalte. Sobald ich jemanden daran teilhaben lassen möchte, merke ich, daß ich die Unschuld der Erinnerung nicht vermitteln kann."[10] Hier hat sich eine einschneidende Veränderung in Martin Walsers Selbstverständnis vollzogen, denn er erklärt 1998 gerade diese Vermittlung der Unschuld der Erinnerung zum Programm. Ungenau bleibt auch die Formulierung von 1989, denn die Erinnerung ist niemals schuldig; es bleibt der Erinnerung aber das Wissen um die "mordende Diktatur" und das Wissen um die Mitverantwortung all derer, die in der Diktatur lebten und keinen Widerstand leisteten.

Mitverantwortung, keine Kollektivschuld. Von Kollektivschuld spricht Verboven zweimal in seinem Aufsatz, und er insinuiert damit, Walser vertrete die Kollektivschuldthese, nach der also alle Deutschen eine Schuld an den Verbrechen des Nazi-Regimes mit sich herumtragen. Walser bekennt sich aber zweifellos gerade nicht zu dieser Position, sondern bleibt seinerseits höchst unklar, wenn er in der Friedenspreisrede erklärt: "Ich habe es nie für möglich gehalten, die Seite der Beschuldigten zu verlassen."[11] Meint er damit, die anderen wollten ihm eine Kollektivschuld aufzwingen? Fühlt er sich zu Unrecht beschuldigt? Oder fühlt er eine Schuld und will sie 'loswerden'? Wir erkennen hier eine Unklarheit, die notwendige Differenzierungen vermissen lässt. Klarheit hatte aber Karl Jaspers schon im Jahre 1946 vermittelt, indem er zwischen Verbrechen, politischer, moralischer und metaphysischer Schuld unterschied. Zur Frage der Kollektivschuld erklärte er in seiner Schrift *Die Schuldfrage*:

> Kollektivschuld gibt es zwar notwendig als politische Haftung der Staatsangehörigen, nicht aber darum im gleichen Sinne als moralische und metaphysische und nicht als kriminelle Schuld. Die politische Haftung zu übernehmen ist zwar hart in ihren furchtbaren Folgen auch für jeden einzelnen. Sie bedeutet für uns völlige politische Ohnmacht und eine Armut, die uns für lange in Hunger und Frieren oder an der Grenze dessen und in vergeblichen Anstrengungen zu leben zwingt. Aber diese Haftung als solche trifft nicht die Seele.[12]

Jaspers' Differenzierungen lassen erkennen, warum der Begriff "Kollektivschuld" heute nicht mehr verwendet wird. Es gibt keine moralische, kriminelle und metaphysische Schuld des Einzelnen, aber eine Teilhabe an der *Verantwortung* für das, was in Deutschland geschieht (die "politische Haftung" im Sinne Jaspers'). Im Sinne dieser Verantwortung sollte aber weder die individuelle noch die kollektive Verantwortung der Deutschen und Deutschlands verdrängt werden – und diese Verantwortung bezieht sich im individuellen Bereich darauf, die Auswirkungen der Diktatur auf jeden individuellen Lebenslauf zu re-

10 Ebd., S. 897.

11 Walser: *Sonntagsrede* …, S. 11.

12 Jaspers, Karl: *Die Schuldfrage/Für Völkermord gibt es keine Verjährung*. München: Piper 1979, S. 45.

konstruieren, und in der kollektiven Sphäre darauf, alles zu tun, dass nie wieder eine Situation eintritt, in der Ähnliches wie zwischen 1933 und 1945 geschehen könnte: "Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe."[13]

Akzeptiert man die Unterscheidung zwischen "politischer Haftung" und "kollektiver Verantwortung" auf der einen und "Schuld" (in krimineller, moralischer und metaphysischer Hinsicht) auf der anderen Seite, dann kann eigentlich nicht von einer kollektiven "Schande" die Rede sein. Walsers Ressentiment gegen die "Meinungssoldaten" und deren Erinnern an Auschwitz ist offenbar in einem gekränkten Narzissmus verwurzelt, der daher rührt, dass er sich persönlich "beschuldigt" fühlt, wenn von der Shoah die Rede ist. Und deshalb verspürt er das Bedürfnis, sein alter ego Johann und die Mutterfigur des autobiographischen Romans zu exkulpieren, weil er ihre Vortrefflichkeit als Individuen hervorzuheben sucht. So verbirgt sich hinter der politischen Debatte eine narzisstische Abwehr der Ambivalenz, die darin besteht, dass vortreffliche Individuen an der Mitverantwortung zu tragen haben, die sie als Mitglieder des Kollektivs der Deutschen nicht verleugnen können. Schuldig sind sie deshalb nicht – oder nur in dem sehr weiten Sinne, dass es in der Diktatur fast niemanden gibt, der genug Widerstand geleistet und genug geholfen hätte. Diese politische Verantwortung wird übrigens sogar über Generationen vererbt – eine Vererbung von Schuld erscheint dagegen undenkbar!

Der Redner Walser wurde nicht missverstanden, wie Verboven meint; als gewiefter Teilhaber an der Öffentlichkeit ist er ein Mitspieler an vielen Debatten und voll verantwortlich für das, was er sagt. Dass Walser in der Rede von "der moralischen Pflicht des Hinschauens" geschwiegen hat, wie Verboven selbst einräumt (S. 67), ist kein Missverständnis, sondern der Tatsache geschuldet, dass Walser Schuld und Verantwortung verwechselt und mit der Schuld zugleich die Verantwortung aus den Augen zu verlieren droht. Dann ist es kein Wunder, dass Walser zwar zu Recht problematische Ritualisierungen der kollektiven Erinnerung kritisiert, dass er aber keine Vorschläge gemacht hat, wie die kollektive Erinnerung in einer adäquateren Form vollzogen werden könnte.

Die Debatte um den *Tod eines Kritikers*, die im Jahre 2002 den nächsten Walser-Skandal heraufbeschwor, ist nicht direkt mit meinem Thema verbunden. Deswegen hier nur soviel: Der Vorwurf des Antisemitismus erscheint mir unhaltbar; dennoch steht der Roman in der Tradition der Friedenspreisrede, weil er erneut ein Symptom von Walsers Narzissmus darstellt. Zwar haben sich intelligente Kritiker gefunden, die Walsers Werk in die Tradition der europäi-

13 Adorno, Theodor W.: *Meditationen zur Metaphysik*. In: Kiedaisch, Petra (Hrsg.): *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Stuttgart: Reclam 1995. S. 55-63. Hier S. 60. Die *Meditationen zur Metaphysik* stammen aus Adornos philosophischem Hauptwerk *Negative Dialektik* (1966).

schen Satire zu stellen versuchen;[14] auch brillante Textanalysen können aber nicht darüber hinweg täuschen, dass die Attacken gegen Marcel Reich-Ranicki gar nicht die Mechanismen der literarischen Öffentlichkeit im Allgemeinen zum Thema haben. Vielmehr spricht verletzte Eitelkeit aus fast jeder Seite des Romans, und die *persönliche* Diffamierung eines Kritikers scheint legitimiert, weil der *reale* Kritiker Reich-Ranicki den *Autor* Walser kritisiert hat. Dass die indirekte Thematisierung antisemitischer Vorurteile und die gehässige Zeichnung der Figur des Kritikers, zusammen genommen, nicht nur den Gemeinten, sondern viele Juden in Deutschland verletzen würden und dass dies viele Deutsche als geschmacklos ansehen würden – damit musste Martin Walser rechnen. Diese Gegebenheiten rechtfertigen natürlich nicht das Verbot eines solchen Romans – aber auch nicht Einlassungen, die davon ausgehen, dass man einem bedrohten und unterdrückten Autor zu Hilfe kommen müsse. Ein Jahr nach dem Erscheinen des Romans ist die Aufregung fast schon wieder verflogen – aber Martin Walser hat nicht gewonnen, weil er die Inszenierung seines Narzissmus für wichtiger hielt als die respektvolle Behandlung eines Kritikers, der das Warschauer Ghetto überlebt hat.

Der Roman *Ein springender Brunnen*

In dem Roman *Der springende Brunnen* legt Martin Walser ein Konzept der "Vergangenheit als Gegenwart" vor. Mit diesem Konzept versucht er im individuellen Gedächtnis einer deutschen Biographie der NS-Zeit eine Perspektive herzustellen, die in der jeweils erlebten Gegenwart verharrt und nicht aus dem 'Mehr-Wissen' der heutigen Zeit heraus den Versuch unternimmt, die Deutung der erinnerten Erfahrung zu korrigieren. Der Roman bietet in diesem Sinne den Versuch, drei Schnitte durch die Zeit zu machen und die Erlebnisse Johanns im Jahre 1932 (als Vorschulkind), 1937 (als Kommunionskind) und 1944/45 (als Arbeitsdienstmann und Gebirgsjäger, Rückkehrer) aus der subjektiven Perspektive so darzustellen, wie sie dem einzelnen Erlebenden erschienen. Die Sprache wird mit einem Verweis auf Nietzsches *Zarathustra* als "springender Brunnen" verstanden: Sie sucht nicht nach der verborgenen Bedeutung hinter den Dingen, sondern versucht deren glänzende Oberfläche aufzunehmen: "Er wollte nicht bestreiten, was rundum entsetzlich sich auftat. Aber er wollte sich nicht verstellen. Und er hätte sich verstellen müssen, wenn er getan hätte, als erreiche ihn das Entsetzliche." (SB 388f.) Schreiben nach Auschwitz bedeutet also hier die Bewahrung eines Gedächtnisraums, in dem die Judenvernichtung nicht vorkam oder keine Bedeutung hatte; es geht nicht um "Aufarbeitung der Vergan-

14 Vgl. Borchmeyer, Dieter/Kiesel, Helmuth (Hrsg,.): *Der Ernstfall. Martin Walsers 'Tod eines Kritikers'.* Hamburg: Hoffmann und Campe 2003.

genheit", sondern um deren suggestive Vergegenwärtigung unter Ausschluss des "Entsetzlichen", das die Aura der Erinnerung in der Retrospektive bedroht. Aus der Unmöglichkeit, sich in das Bewusstsein der Opfer hineinzuversetzen, folgert Walsers Poetik der suggestiven Vergegenwärtigung das Recht auf Vergessen, das zur Bejahung des Lebens dazugehört (Nietzsche).

Ruth Klüger hat in ihrer Autobiographie *weiter leben* aus der Perspektive einer österreichischen Jüdin, die als Opfer der NS-Rassenpolitik die Lager von Theresienstadt und Auschwitz überlebte, die Ungleichzeitigkeit von Erfahrungen betont, die von nicht-jüdischen und jüdischen Deutschen während der Zeit des Dritten Reiches gemacht wurden. Sie hat ihr Buch als ein Gesprächsangebot an die Deutschen konzipiert – in der Erwartung, dass diese in ihrer Vergegenwärtigung der NS-Vergangenheit die jüdischen Erfahrungen mit bedenken würden. In der Figur des Christoph hat sie Martin Walser kaum verhüllt angesprochen und gerade von ihm eine Reaktion erwartet. Aber dieses Gesprächsangebot hat Martin Walser mit seiner Homogenisierung einer deutschen Erinnerung ausgeschlagen.

Ich skizziere zunächst Walsers Poetik der Erinnerung in dem Roman *Ein springender Brunnen*, setze sie in Beziehung zu Walsers Äußerungen über die Erinnerung an Auschwitz und kontrastiere seine Position mit dem Konzept Klügers. Als Ergebnis ergeben sich kritische Fragen an Walsers Erinnerungsmodell, die sich besonders auf die Problematik einer 'Normalisierung' des individuellen und kollektiven deutschen Gedächtnisses beziehen. Gegen Walser scheint mit Blick auf Klüger vielmehr eine Position im Recht, die mit Rückgriff auf Überlegungen Jean Améry s und Dan Diners vom Fortbestehen einer "negativen Symbiose" zwischen Deutschen und Juden ausgeht.

Walsers Poetik der Erinnerung

Ausgangspunkt für Walsers Erinnerungspoetik nach Auschwitz ist sein Versuch einer suggestiven Vergegenwärtigung der Vergangenheit, mit welcher die Differenz zwischen den beiden Zeitstufen aufgehoben wird. Die Vergangenheit soll zur Gegenwart werden:

> Die eigene Vergangenheit ist nicht begehbar. Wir haben von ihr nur das, was sie von selbst preisgibt. Auch wenn sie dann nicht deutlicher ist als ein Traum. Je mehr wir's dabei beließen, desto mehr wäre Vergangenheit auf ihre Weise gegenwärtig. Träume zerstören wir auch, wenn wir nach ihrer Bedeutung fragen. Der ins Licht einer anderen Sprache gezogene Traum verrät nur noch, was wir ihn fragen. Wie der Gefolterte sagt er alles, was wir wollen, nichts von sich. So die Vergangenheit. (SB 15)

Postuliert wird ein geradezu interesseloses Interesse an der Vergangenheit; es ergibt sich ein utopisches Gleiten von der Gegenwart in die Vergangenheit, bei

dem das Vergangene nicht nach den Maßstäben der Gegenwart gedeutet und verfälscht wird: "Der Vergangenheit eine Anwesenheit wünschen, über die wir nicht Herr sind. Nachträglich sind keine Eroberungen zu machen. Wunschdenkens Ziel: ein interesseloses Interesse an der Vergangenheit. Daß sie uns entgegenkäme wie von selbst." (SB 283) Der Impetus, aus dem heraus sich diese Poetik der Vergegenwärtigung entwickelt, ist ein politisch-zeitkritischer, indem Walser nämlich – im Roman wie in der essayistischen und rednerischen Äußerung – die Behauptung aufstellt, es gebe eine gesellschaftliche Praxis der Normierung des Vergangenen, die letztlich zu einer faktischen Liquidierung der Vergangenheit führe:

> In Wirklichkeit wird der Umgang mit der Vergangenheit von Jahrzehnt zu Jahrzehnt strenger normiert. Je normierter dieser Umgang, um so mehr ist, was als Vergangenheit gezeigt wird, Produkt der Gegenwart. Es ist vorstellbar, daß die Vergangenheit überhaupt zum Verschwinden gebracht wird, daß sie nur noch dazu dient, auszudrücken, wie einem jetzt zumute ist beziehungsweise zumute sein soll. Die Vergangenheit als Fundus, aus dem man sich bedienen kann. Nach Bedarf. Eine komplett erschlossene, durchleuchtete, gereinigte, genehmigte, total gegenwartsgeeignete Vergangenheit. Ethisch, politisch durchkorrigiert. Vorexerziert von unseren Gescheitesten, Einwandfreiesten, Besten. (SB 282)

Diese zeitkritisch-politische Perspektive wird in dem Roman von 1998 in überraschender Weise mit einer traditionell 'linken' Position verknüpft, die sich als eine Wendung gegen die Unterdrückung der Sinnlichkeit durch die katholische Kirche darstellt. Die Befreiung von dieser repressiven religiösen Moral wird beim späten Walser verbunden mit einer Befreiung von der selbstkritischen Reflexion der eigenen Verstrickung in die Unrechtsgeschichte des Zivilisationsbruchs im Mikrokosmos Wasserburg. Wie der achtzehnjährige Johann will die Erzählinstanz nichts davon wissen, dass ein Leben in Deutschland in den Jahren 1933 bis 1945 ohne Bezug zu den Verbrechen der Nationalsozialisten nicht denkbar ist:

> So gestimmt [durch den Ton, der mit der Bibliothek des Großonkels verbunden ist], konnte Johann von nichts Schrecklichem Kenntnis nehmen. Alles, was entsetzlich war, fiel ab an ihm, wie es hergekommen war. Er wollte nicht bestreiten, was rundum als entsetzlich sich auftat. Aber er wollte sich nicht verstellen. Und er hätte sich verstellen müssen, wenn er getan hätte, als erreiche ihn das Entsetzliche. Es erreichte ihn nicht. Er kam sich vor wie in einer Flut. In einem Element aus nichts als Gunst und Glanz. Jeder Tag, an den er sich erinnerte, war der schönste Tag in seinem Leben. (SB 388f.)

Die Erinnerungspoetik nähert sich somit lebensphilosophischen Positionen, indem sie das Recht auf die sinnliche Erfahrung des Jünglings nicht nur allgemein einklagt, sondern die Erinnerung an die Verbrechen und Untaten der Nationalsozialisten als lebensfeindlich und moralisierend abtut. An die Stelle einer konkreten Erforschung der Infiltration des NS-Regimes in die kleine Gemeinde

Wasserburg – für die sich in dem Roman freilich deutliche Spuren finden – wird das Unrecht des NS-Regimes und seiner Mitläufer mit der ominösen Bezeichnung "das Entsetzliche" eher verhüllt als offenbart. Authentizität fordert demgegenüber der achtzehnjährige Johann für sich ein, und seine Argumentation basiert auf der These, dass die Reflexion auf die abweichenden Erfahrungen der Anderen (der Juden, der politischen Gegner des NS-Regimes) einer Fremdbestimmung gleich käme:

> Vielleicht meinte Wolfgang, daß Johann ein Vorwurf zu machen sei, weil er all das nicht gewusst, nicht gemerkt hatte. Johann wehrte sich gegen diesen vermuteten Vorwurf. Woher hätte er wissen sollen, daß Frau Haensel Jüdin ist? 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. Er wollte leben, nicht Angst haben. (SB 401)

Selbstbestimmung erwartet sich Johann als alter ego eines werdenden Schriftstellers nicht nur von der Authentizität der ureigenen Erfahrungen und Empfindungen, sondern auch von der Entwicklung einer eigenen Sprache. Diese aber erscheint durch verschiedene Instanzen gefährdet: durch die Tradition der Kirche zunächst, aber auch durch die Sprache der nationalsozialistischen Barbarei. Es muss aber irritieren, dass die so zu entwickelnde eigene Sprache sich von den Erfahrungen der Juden und damit der potentiellen und realen Opfer der Barbarei abschottet, dass sie also ihre für die künstlerische Entwicklung existentielle Freiheit dadurch gewinnt, dass sie die Ungleichzeitigkeit zwischen den Erfahrungen der Täter und Mitläufer auf der einen und der Opfer auf der anderen Seite zementiert: "Die Sprache, die er nach 1933 erlernt 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 eine eigene Sprache finden. Dazu mußte er frei sein." (SB 401f.) Freiheit erscheint für Johann als der Gewinn, den er aus seiner persönlichen "Stunde Null" zu ziehen vermag – aber eben auch durch die Abwendung von den Erfahrungen der Anderen: "Johann wollte nie mehr unterworfen sein, weder einer Macht noch einer Angst. Niemand sollte einen Anspruch an ihn haben. Am liebsten wäre er so frei gewesen, wie noch nie jemand gewesen war." (SB 402)

Fragen an Walsers Erinnerungskonzept

Es ergeben sich einige Fragen an Martin Walsers Konzept der "Vergangenheit als Gegenwart". Ist Johanns Perspektive "unschuldig"? Walsers Roman beschönigt eigentlich nicht die Geschichte des Dorfes Wasserburg vor und während der NS-Zeit. Er zeigt vielmehr eindringlich, wie der Mikrokosmos des idyllischen Ortes am Bodensee von den neuen Verhältnissen beeinflusst und verän-

dert wird. Die Analogie zu Johnsons *Jahrestagen* erscheint gerade deshalb so auffällig, weil Walser für die Bodenseeregion das zu leisten versucht, was Johnson für die mecklenburgische Ostseeregion unternommen hat: darzustellen, was aus Heimat wird, wenn die Unmenschen in ihr das Regiment übernehmen, wie durch Anpassung und Mitläufertum die Menschlichkeit einer scheinbar intakten (und von dem Autor als Welt des Herkommens bei aller Ambivalenz geschätzten) Gemeinschaft zerstört wird. Der aufmerksame Leser kann sehr wohl registrieren, dass auch Johann Kontakt mit den Schattenseiten des NS-Regimes hatte: Er bemerkte auf der Straße die Zwangsarbeit leistenden "Dachauer"; er erlebte die Verachtung gegenüber Außenseitern (so dem "Hutschief"), Fremden (dem Dummen August der Zirkusleute) und die Ausgrenzung der Juden (des Mitschülers Wolfgang Landsmann). Indem am Ende des Romans aber Johann sich weigert, die negativen Seiten seiner eigenen Geschichte anzuerkennen, wird die Verdrängung des "Entsetzlichen" durch die Instanz des Erzählers gewissermaßen sanktioniert. Da die Konzeption der "Vergangenheit als Gegenwart" keine Distanzierung von der Perspektive Johanns zulässt, muss dessen Bilanz seiner Jugend als Ausdruck des Erinnerungskonzepts gelten, das der Roman insgesamt vertritt.

Dieser Sachverhalt kann erzähltheoretisch mit einem Blick auf das Verhältnis von Figurenperspektive und Erzählerperspektive verdeutlicht werden. Die Er-Erzählung, die den Roman bestimmt, ist konsequenterweise so angelegt, dass sie Johanns Erlebnisse nicht aus einer zeitlich distanzierten späteren Perspektive erzählt, sondern die Suggestion vermittelt, dass sie aus dem Erleben Johanns heraus erzählen würde. Insofern kann nicht davon gesprochen werden, dass der Leser des Romans die Einschätzungen Johanns kritisch relativieren soll; er wird vielmehr durch die Erzählkonstellation dazu aufgerufen, sich mit dessen Bewertungen zu identifizieren. Wollte man darauf verwiesen, dass die reflektierenden Darlegungen, die jeweils zu Beginn der drei Teile unter der Kapitelüberschrift "Vergangenheit als Gegenwart" präsentiert werden, von einem anderen Erzähler als dem ins Geschehen eingebundenen Er-Erzähler stammen, so könnte man dieser Einschätzung zustimmen, müsste aber gleichzeitig darauf verweisen, dass die poetologischen Darlegungen den Zweck verfolgen, das Modell der Vergegenwärtigung vergangener Erfahrungen zu stützen. Keineswegs sollen sie eine kritische Distanz zu der Figur des Johann erzeugen. Insofern ist die Perspektive des heranwachsenden Johann als eine affirmativ zu verstehende 'deutsche' Perspektive zu deuten, die sogar in einem gewissen Grade als repräsentativ gelten kann für die Erfahrung eines jugendlichen Mitläufers.

Walsers Roman verweist freilich selbst auf die Unmöglichkeit, die Vergangenheit ohne rückblickende Bewertung darzustellen:

> Vergangenheit ist in der Gegenwart auf eine Weise enthalten, so daß sie nicht aus ihr gewonnen werden kann, wie man einen Stoff, der in einem anderen Stoff enthalten ist, durch ein kluges Verfahren herausziehen kann, und man hätte ihn

> dann als solchen. Die Vergangenheit als solche gibt es nicht. Es gibt nur etwas, das in der Gegenwart enthalten ist, ausschlaggebend oder unterdrückt, dann als unterdrückte ausschlaggebend. (SB 281)

Eine Vertauschung von Täter (Mitläufer-) und Opferperspektive liegt offenbar vor, wenn Walser die Vergangenheit des Jünglings Johann als die unterdrückte bezeichnen will. Wenn Walser in den sechziger Jahren, nicht zuletzt in seinen Theaterstücken *Eiche und Angora* (1962) und *Der schwarze Schwan* (1964), aber auch in seinen Essays über die Erinnerung an Auschwitz, die Verdrängung der nationalsozialistischen Vergangenheit als das Grundproblem der bundesdeutschen Gesellschaft bestimmt hat, so scheint er nun von einer gegenteiligen Problematik auszugehen, die in einer angeblichen Zementierung der deutschen Schuld liegen soll. Der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Erneuerung des nationalen Selbstverständnisses nach der Wiedervereinigung in Walsers Perspektive mit einer Haltung gegenüber der Vergangenheit einher gehen soll, die eine Reflexion auf individuelle Schuld oder auch nur auf die Ambivalenz eines Lebens in der Diktatur verweigert.

Martin Walser und Ruth Klüger: eine deutsch-jüdische Konstellation nach Auschwitz

Abschließend sei ein kurzer Blick geworfen auf die deutsch-jüdische Konstellation, die sich in den 90er Jahren im Verhältnis zwischen Ruth Klüger und Martin Walser entwickelte. Ruth Klüger hat 1992 ihren autobiographischen Text *weiter leben* publiziert, der bei Presse und Publikum eine nachhaltigen Erfolg verbuchen konnte und der heute bereits gleichberechtigt neben den Texten Elie Wiesels und Primo Levis steht. Klüger schreibt aus einem souveränen Wissen um die Literaturgeschichte der Shoah heraus, und sie scheut sich nicht, scheinbare Gewissheiten dieses Diskussionszusammenhangs temperamentvoll in Frage zu stellen. Sie sucht mit ihrem Buch den Dialog, gerade mit den Deutschen, und sie nimmt in ihrem Schreiben schon einen imaginären Dialog mit einem potentiellen deutschen Gesprächspartner vorweg. Sie versucht in besonderem Maße die weitgehend zurückgedrängte weibliche Perspektive in die Erfahrung der Shoah einzubringen, und sie wehrt sich vehement gegen die (naive und in der Literatur der Shoah bereits häufig zurückgewiesene) Erwartung, von den Opfern der Lager könnten nur moralisch wertvolle Dinge berichtet werden. Kontrovers wurde die Widmung des Textes diskutiert: "Den Göttinger Freunden – ein deutsches Buch". Nicht so sehr als ein Versöhnungsangebot gegenüber dem Volk der Täter ist die Qualifizierung als "deutsches Buch" zu verstehen, sondern als die Forderung, das von Klüger Beschriebene und Reflektierte und damit die Shoah selbst als einen wesentlichen Teil der deutschen Geschichte zu begreifen. Die Differenz zwischen der jüdischen und der deutschen

Wahrnehmung dieser Geschichte ist ein wichtiges Thema von Klügers Buch und die Grundlage einer nie ausgetragenen Differenz mit ihrem Freund Martin Walser, der bei der Verbreitung ihres Textes in Deutschland geholfen hat.

Anschaulich gemacht wird die Ungleichzeitigkeit geschichtlicher Erfahrung anhand der Beschreibung einer Zugfahrt, bei der die Welt der Gefangenen und die Welt der Deutschen durch eine unsichtbare Barriere von einander getrennt sind:

> Unser Zug fuhr an einem Ferienlager vorbei. Da war ein Junge, von weither gesehen, der eine Fahne geschwungen hat, Geste der Bejahung der Lichtseite des Regimes, an dessen blutverschmierter, kotiger Unterseite man uns langschleifte. Soviel Helle, wie konnte das sein? Später habe ich diesen Jungen in freier Assoziation mit meinem Freund Christoph, der mir ein Inbegriff des deutschen Nachkriegsintellektuellen werden sollte, in Verbindung gebracht. Sicher unfair. Aber immer noch sehe ich mich an ihm vorbeisausen, ich sehe ihn, er mich nicht, kann er ja gar nicht, ich bin im Zug, vielleicht sieht er den Zug, fahrende Züge passen in eine solche Landschaft, vermitteln ein wohliges Fernweh. Für uns beide ist es derselbe Zug, sein Zug von außen gesehen, meiner von innen, und die Landschaft ist für uns beide dieselbe, doch nur für die Netzhaut dieselbe, dem Gefühl nach sehen wir zwei unvereinbare Landschaften.[15]

Wenn häufig in einer verklärenden Retrospektive von einer deutsch-jüdischen Symbiose *vor* der Shoah die Rede war, so fordert Ruth Klüger eine Anteilnahme der Deutschen am jüdischen Schicksal *nach* der Shoah ein, womit sie sich inhaltlich dem von Dan Diner vertretenen Konzept der negativen Symbiose annähert:

> Seit Auschwitz – welch traurige List – kann tatsächlich von einer "deutsch-jüdischen Symbiose" gesprochen werden – freilich einer negativen: für beide, Deutsche wie Juden, ist das Ergebnis der Massenvernichtung zum Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses geworden; eine Art gegensätzlicher Gemeinsamkeit – ob die es wollen oder nicht.[16]

Aber Klüger zeigt, dass Christoph, der Prototyp des deutschen "Nachkriegsintellektuellen", hinter dem sich Martin Walser verbirgt, nichts von den Erfahrungen wissen wollte, von denen sie berichtete. Als Christoph/Walser "seinen" Aufsatz über Auschwitz geschrieben habe, sei er an ihren Einsichten nicht interessiert gewesen, und zur Rede gestellt, habe er geantwortet, er habe nicht gewusst, dass sie in Auschwitz gewesen sei.[17] Der Unterschied zwischen einem

15 Klüger, Ruth: *weiter leben. Eine Jugend.* Göttingen: Wallstein 1992. S. 144.

16 Diner, Dan: *Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz.* In: ders.: *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit.* Frankfurt/M.: Fischer 1987. S. 185-197. Hier S. 185.

17 Vgl. zu Klügers Text die einfühlsamen Analysen von Heidelberger-Leonard, Irene: *Ruth Klüger: weiter leben. Eine Jugend. Interpretation.* München: Oldenbourg 1996 und speziell zum Ver-

Deutschen und einer Jüdin, so erklärt Klüger, liege darin, dass auch der linksintellektuelle Deutsche aus einem Gefühl der fraglosen Identität schreibe und handele, während die Jüdin Heimat nur als verlorene denken könne. Auch wenn Klüger provozierend erklärt, sie komme aus Wien und nicht aus Auschwitz, legt sie doch Zeugnis ab von der Erfahrung der Heimatlosigkeit, von der auch der Auschwitz-Überlebende Jean Améry in seinem Essay *Wieviel Heimat braucht der Mensch?*[18] geschrieben hat:

> Was mir am meisten imponierte und mich gleichzeitig irritierte, war, daß der seine Identität hatte. Der war beheimatet in Deutschland, verwurzelt in einer bestimmten deutschen Landschaft und wurde für mich der Inbegriff des Deutschen. Der wußte, wo und wer er war. Auch heute noch. Großzügig, liebenswert zieht er aus, die Fremde zu erobern, und dabei will er nicht mehr von ihr lernen, als ohne Gefährdung der Eigenständigkeit zu machen ist. Aber ist Lernen ohne solche Gefährdung richtiges Lernen?[19]

Klüger schreibt ihr "deutsches Buch", um in den Dialog mit den Deutschen zu treten. Dies verlangt von ihren Adressaten aber auch eine Offenheit, eine Bereitschaft, die eigene Identität im Blick auf das Schicksal der entronnenen Jüdin in Frage zu stellen. Der Junge, der draußen gestanden hat und den Zug mit den KZ-Häftlingen vorbei fahren sah, soll wenigstens in der Retrospektive bereit sein, sich die Frage zu stellen, wie es denen im Zug ging, die durch eine unsichtbare Mauer von ihm getrennt waren. Er soll ein gewisses Maß an "Selbstmisstrauen" (Améry) gewinnen, um mitzuhelfen, "daß sich Auschwitz nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe" (Adorno).

Hat aber Martin Walser die Herausforderung der Freundin angenommen? Auf diese Frage kann nur mit einem entschiedenen "Nein" geantwortet werden. Walsers autobiographischen Roman *Ein springender Brunnen* kann als eine Reaktion auf Klügers Text verstanden werden, mit der Walser den problematischen Versuch unternimmt, eine deutsche Identität unter Absehung von der Shoah zu konstituieren. Während Ruth Klüger eine Haltung als irritierend bezeichnet hatte, die jede Gefährdung der eigenen Identität durch ein Wegsehen und Weghören zu verdrängen sucht, arbeitet Walser spätestens seit 1988 an dem Modell einer deutschen Erinnerung ohne Auschwitz. Dabei verschränken sich die Perspektiven des individuellen und kollektiven Gedächtnisses, denn "über Deutschland reden" will derjenige, der sich an seine eigene Kindheit ohne den Makel der Shoah erinnern will:

---

hältnis Walser – Klüger Irene Heidelberger-Leonard: *Auschwitz, Weiss und Walser. Anmerkungen zu den 'Zeitschaften' in Ruth Klügers 'weiter leben'.* In: *Peter Weiss Jahrbuch* 4 (1995). S. 78-89.

18 Vgl. Améry, Jean: *Wieviel Heimat braucht der Mensch?* In: ders.: *Werke*. Bd. 2. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. S. 86-117.

19 Klüger: *weiter leben* …, S. 211f.

> Ein Sechs- bis Achtjähriger, der Auschwitz nicht bemerkt hat. Kindheit und Jugend entfalten ihren unendlichen Hunger und Durst, und wenn Uniformen, Befehlshabergesichter und dergleichen angeboten werden, dann wird eben das alles verschlungen. […] Vergangenheit von heute aus gesehen – kann es etwas Überflüssigeres geben? Etwas Irreführenderes sicher nicht. […][20]

Das 1988 vor der Wiedervereinigung angekündigte Programm wird in den Jahren 1997 und 1998 von Walser auf der Ebene der individuellen Erinnerung wie auf dem Niveau des politischen Diskurses aufgenommen und erweitert. Der Roman *Ein springender Brunnen* hat alles, was Klüger als spezifisch deutsch und als im Gegensatz zur jüdischen Erfahrung im Angesicht der Shoah stehend bezeichnet hatte: die Einbettung in die Landschaft (Wasserburg am Bodensee) und in die Region, in die Familie, in die Religion (auch in der kritischen Wendung gegen den Katholizismus). Johann, das alter ego Walsers, wird tatsächlich Hitlerjunge und zieht in den Krieg; er sieht wie durch eine Mauer Häftlinge aus Dachau. Als der Krieg zu Ende geht, ist der Achtzehnjährige mit den Interessen einer großen Liebe beschäftigt, und als er einen ehemaligen Mitschüler trifft, der als Jude die NS-Diktatur überlebt hat, will er, der an der Ausgrenzung des einstigen Klassenkameraden durch feiges Mitmachen beteiligt war, dessen Erzählungen von den Mühen des Überlebens in der Illegalität nichts hören. Was Ruth Klüger so irritierte, die energische Arbeit an der Stabilisierung der eigenen Identität und die ebenso energische Ausweisung widersprechender Momente des Bewusstseins, wird hier in einem explizit selbstreflexiven Text zum literarischen Programm erhoben. Ausdrücklich wird darüber hinaus darauf verwiesen, dass die Erfahrungen der Juden, die von dem Muster "jeder Tag der schönste Tag in seinem Leben" in signifikanter Weise abweichen, dezidiert weggedrängt werden. Dass andere zur gleichen Zeit Angst hatten und noch längere Zeit und noch heute Angst haben, zählt nicht. Der Junge, der den Zug vorbei fahren sieht, formuliert noch fünfzig Jahre später seine Absage an die, die im Zug sitzen und Angst haben: Abweisung der Forderungen Ruth Klügers – in der Perspektive des Achtzehnjährigen, aber auch in der Perspektive des Einundsiebzigjährigen. Der steht in der Frankfurter Paulskirche und erzählt, dass er wegschauen möchte, wenn Bilder von Auschwitz im Fernsehen kommen:

> Von den schlimmsten Filmsequenzen aus Konzentrationslagern habe ich bestimmt schon zwanzigmal weggeschaut. Kein ernstzunehmender Mensch leugnet Auschwitz; kein noch zurechnungsfähiger Mensch deutelt an der Grauenhaftigkeit von Auschwitz herum; wenn mir aber jeden Tag in den Medien diese Vergangenheit vorgehalten wird, merke ich, daß sich in mir etwas gegen diese Dauerrepräsentation unserer Schande wehrt.[21]

20 Walser: *Über Deutschland reden*, S. 896f.

21 Walser: *Sonntagsrede*, S. 12f.

Von Antisemitismus ist hier nicht zu sprechen, sehr wohl aber von dem Ausschluss jüdischer Erfahrungen aus dem kollektiven deutschen Gedächtnis. Identitätsstärkung verträgt kein Gefühl der Selbstzweifel (Walser spricht befremdlicherweise von "Schande", Améry sprach von "Selbstmisstrauen"). So wie der Achtzehnjährige zur Stabilisierung des erotischen Hochgefühls die Erfahrungen des jüdischen Mitschülers ausgrenzt, so konstruiert Walser ein bruchloses Nationalbewusstsein, das eine unproblematische Identität entwickeln kann. Mit dieser Position ist ein deutlicher Einspruch formuliert gegen das Anliegen Klügers: dass sich deutsches Bewusstsein, deutsche Selbstreflexion an dem epochalen Ereignis der Shoah zu messen habe.

> Und die Nachgeborenen? Müssen sie in der "Schande" leben, wie Walser befürchtet? Nein, sie leben weder in der Schuld noch in der Schande, sondern in der Verantwortung für die Zukunft; Mut machen ihnen die Worte Elie Wiesels, die dieser an Martin Walser richtete: "Denken Sie nicht, daß man zwischen Lüge und Ehrlosigkeit schwankt, wenn man die Vergangenheit auslöscht? Ich möchte nicht, daß Ihre jungen Landsleute 'in der Schande' leben. Im Gegenteil, sie sollen wissen: Indem sie sich der Erinnerung an die Opfer stellen, werden sie die Ehre entdecken, die aus der Wahrheit rührt. Wird das schmerzen? Zweifellos. Aber sie werden weder Scham noch Schande empfinden."[22]

Dass die Erinnerung an den Zivilisationsbruch schmerzt, erscheint evident. Dass die Forderung der "negativen Symbiose" eine Zumutung enthält – an Deutsche wie an Juden –, erscheint ebenso offensichtlich. Der Versuch einer suggestiven Vergegenwärtigung der eigenen Vergangenheit in der NS-Zeit mag plausibel und verständlich sein. Walser zeigt, dass er sogar zu großer Literatur führen kann. Trotzdem ist die Vermeidung der Ambivalenz im Hinblick auf die eigene Vergangenheit, die eine deutsche Vergangenheit im Kontext von Diktatur und Völkermord ist, unangemessen und unglaubwürdig. Auch das literarische Modell der "Vergangenheit als Gegenwart" kann die Deutschen nicht von der Last der Vergangenheit befreien. Die Mahnung, das Geschehene im Gedächtnis zu bewahren und die eigene Praxis im Blick auf die Erfahrungen zu deuten und zu gestalten, die Juden in Deutschland machen mussten, braucht aber keinesfalls als "Moralkeule" verstanden zu werden, sondern als Bereitschaft zum Dialog mit denen, die wie Ruth Klüger den Deutschen eine gemeinsame Reflexion über das Geschehene anbieten. In der Verweigerung dieser gemeinsamen Reflexion liegt der moralische und literarische Irrtum Martin Walsers in seinem Roman *Ein springender Brunnen* und in seiner Friedenspreisrede von 1998.

22 Wiesel, Elie: *Ohne Schande. Offener Brief an Martin Walser.* In: Schirrmacher (Hrsg.): *Die Walser-Bubis-Debatte*, S. 397-399, hier S. 399.