

Kinderrechte als Menschenrechte

Die UN-Kinderrechtskonvention vom 20. November 1989
in ihrem völkerrechtlichen und ethischen Gehalt heute

Von Hartmut Kreß

Vor zehn Jahren, am 20.11.1989, hat die Generalversammlung der Vereinten Nationen das Übereinkommen über die Rechte des Kindes beschlossen. Hierdurch haben die Vereinten Nationen die Menschenrechte, die dem klassischen westlichen, liberal-verfassungsrechtlichen Verständnis zufolge individuelle Schutzrechte sowie Freiheitsrechte für das Individuum darstellen, nunmehr namentlich auch für Kinder in Kraft gesetzt. Zuvor waren Kinder in den internationalen Menschenrechtserklärungen zumeist nur implizit beachtet bzw. nur am Rande erwähnt worden. Immerhin hieß es in Art. 25,2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948: »Alle Kinder, eheliche und uneheliche, genießen den gleichen sozialen Schutz«; Art. 26,3 lautete: »In erster Linie haben die Eltern das Recht, die Art der ihren Kindern zuteil werdenden Bildung zu bestimmen.« Eine frühere Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte des Kindes war am 20.11.1959 verabschiedet worden; sie blieb aber völkerrechtlich unverbindlich.

Es ist bemerkenswert, daß der UN-Kinderrechtskonvention von 1989 auf der Grundlage der Ratifizierung durch die einzelnen Mitgliedsstaaten nun rechtliche Bindungskraft zukommt. Inhaltlich stellt es gegenüber älteren internationalen Deklarationen einen erheblichen Fortschritt sowie eine Präzisierung dar, daß diese Konvention Kinder direkt als Rechtsträger und als Rechtssubjekte in Blick nimmt. Statt daß nur Befugnisse Dritter (der Eltern oder des Staates) thematisiert würden, werden Kindern selbst *eigene* Rechte zugebilligt. Der normative Kern der Konvention von 1989 sind das Wohl des Kindes, die Nicht-Diskriminierung und die Partizipation von Kindern. In 54 Artikeln schreibt die Konvention unterschiedlich gelagerte Menschenrechte von Kindern fest: das Recht des Kindes auf Leben, seinen Anspruch auf einen Namen und auf Staatsangehörigkeit von Geburt an, sein Recht auf Bildung, auf humanitäre Hilfe, auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, auf Schutz vor wirtschaftlicher, sexueller oder sonstiger Ausbeutung, das Anrecht behinderter Kinder auf Betreuung, das Verbot der Todesstrafe an Kindern, sonstige Strafbegrenzungen, den Schutz von Kindern als Flüchtlingen sowie weitere Belange.

1999 sind die Intentionen dieser Kinderrechtskonvention auf UN-Ebene nochmals aktualisiert worden. Nach langen Beratungen haben im Juni 1999 die Mitgliedsländer der Internationalen Arbeitsorganisation in Genf eine Konvention gegen die schlimmsten Formen der Kinderarbeit angenommen. Kinderarbeit hat eine lange Geschichte. Z.B. war im

antiken Rom oder im Zuge der Industrialisierung Europas im 19. Jahrhundert schwerst gesundheitsschädigende Kinderarbeit übliche Praxis gewesen. Heutzutage sind UN-Schätzungen zufolge weltweit 250 Millionen Kinder zwischen fünf und vierzehn Jahren von Kinderarbeit betroffen. 50 bis 60 Millionen Jungen und Mädchen zwischen fünf und elf Jahren sind mit besonders gesundheitsschädlichen oder gefährlichen Tätigkeiten beschäftigt, etwa in Bergwerken oder in der Zündholzindustrie. Hinzu kommt, daß weltweit 300 000 Kinder unter 18 Jahren in Regierungs- und Rebellenarmeen mitkämpfen. In welchem Maß Kinder - auch als Nichtkombattanten - unter Kriegsfolgen leiden, zeigte sich 1999 durch die Kriegs- und Vertreibungshandlungen im Kosovo in bedrückender Weise.

Ohne Zweifel: Die Fortschreibung internationaler völkerrechtlicher Standards zum Schutz von Kindern, die 1989 und jetzt erneut 1999 erfolgte, ist sehr zu begrüßen. Indessen sind substantielle Mängel unverkennbar. Die UN-Kinderrechtskonvention von 1989 enthält in Artikel 1 die Legaldefinition, daß ein jeder Mensch bis zur Vollendung des achtzehnten Lebensjahres als Kind gilt. Jedoch bleibt die UN-Konvention inkonsequent. Denn Artikel 38 dieser Konvention duldet es, Kinder ab 15 Jahren zwangsweise zum Militär einzuziehen und sie bei Kriegshandlungen als Kombattanten einzusetzen. Bezogen auf die 15- bis 18jährigen sollen sich die Vertragsstaaten lediglich »bemühen«, »vorrangig die jeweils ältesten einzuziehen« (Art. 38,3). Die Realität besteht im übrigen darin, daß oftmals Kindersoldaten, die jünger als zwölf Jahre sind, eingesetzt werden. Was darüber hinaus die Frage der Kinderarbeit anbetrifft, so enthält die neue, im Juni 1999 in Genf beschlossene Konvention, die sich gegen »die schlimmsten Formen der Kinderarbeit« richtet, erhebliche Uneindeutigkeiten und Lücken.

Überhaupt: Im ausgehenden 20. Jahrhundert kann von einer durchgängigen internationalen Durchsetzung und allgemeinen Respektierung der Menschenrechte weder für Erwachsene noch für Heranwachsende die Rede sein. Abgesehen von den faktischen Menschenrechtsverletzungen werden überdies noch immer theoretische, abstrakte Vorbehalte gegen den Menschenrechtsgedanken geäußert. Erst seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts gehört es der Vergangenheit an, daß sogar die evangelische Theologie Zurückhaltung gegenüber der Menschenrechtsidee übte. Frühere Einwände evangelischer Autoren unterstellten den Menschenrechten einen überzogenen säkularen Individualismus, kritisierten ihre nichttheologische naturrechtlich-philosophische Herkunft oder beschworen die Gefahr ihrer »verblasenen« Allgemeinheit« (H.Thielicke). Noch in neuester Zeit hat jedoch zum Beispiel der vielzitierte Philosoph Alasdair MacIntyre die Menschenrechte betont abschätzig zu Artefakten moderner Philosophie erklärt und sie aufgrund dieser Sichtweise abwertend als bloße »Fiktionen« bezeichnet.

Im Widerspruch hierzu ist zu unterstreichen: Das Christentum sowie humane Gesellschaftsordnungen befinden sich in einer besonderen Verantwortung und in einer Bringschuld, zum vertieften Verständnis, zur Geltung und zur Umsetzung der Menschenrechte beizutragen. Dies gilt zumal für die lange Zeit völlig vernachlässigte Frage der Kinderrechte. Die jüdische und die christliche Tradition leiten eigentlich in herausragender Weise dazu an, für die Würde und die Rechte von Kindern einzutreten. Auf die Stellung der Kinder lenken die in den Evangelien berichteten Worte Jesu das Augenmerk, z.B. das Kinder-evangelium Mk. 10, 13-16. Oder es ist an die Kindersegnung und Kindertaufe seit dem

frühen Christentum oder an die Beschlüsse von Konzilien vor allem seit dem 5. Jahrhundert zu erinnern, die zur Sorge für ausgesetzte Kinder aufriefen. So wurde in Mailand 787 ein Asyl nur für ausgesetzte Kinder gegründet. Die jüdische Tradition hat die Rechte der Kinder mit der Gottebenbildlichkeit eines jeden Individuums begründet und Kinder als Zeichen der Hoffnung verstanden. Einem Midrasch zufolge wurde Israel gerade um der Kinder willen die Tora zuteil.

In der Tradition von Judentum und Christentum finden sich jedenfalls zahlreiche Anknüpfungspunkte dafür, heutzutage eigene Menschenrechte der Kinder zur Sprache zu bringen. Im neuzeitlichen Zusammenhang ist dabei auch an die Einsichten zur Individuation und zum Eigenrecht von Kindern zu denken, die auf die ethisch-reformpädagogischen Akzente im Werk Friedrich Schleiermachers oder auf die jüdische Aufklärungsphilosophie und -pädagogik im Umkreis Moses Mendelssohns zurückgehen.

Um auf konkrete Gegenwartsprobleme zurückzukommen: Nach wie vor lassen die internationalen Konventionen zum Schutz der Kinder inhaltlich gewichtige Fragen offen. Zudem ist die internationale Überprüfung, Kontrolle und Durchsetzung von Kinderrechten nur unbefriedigend geregelt. Die UN-Kinderrechtskonvention von 1989 hat zu Kinderrechtsverletzungen keine Möglichkeit der Staaten- oder der Individualbeschwerde eröffnet. Sie hat lediglich vorgesehen, daß die Vertragsstaaten alle fünf Jahre dem zuständigen UN-Ausschuß über die Maßnahmen zur Verwirklichung der Konvention berichten. Dies ist eine außerordentlich schwache Form eines UN-Kontrollmechanismus.

Gleichwohl ist zu würdigen, daß Schutz- und Freiheitsrechte der Kinder inzwischen wenigstens als solche in das Blickfeld des Völkerrechts gelangen. Anknüpfend an die UN-Kinderrechtskonvention von 1989 sollen einige Anliegen, die die Rechte von Kindern heute betreffen, exemplarisch hervorgehoben werden.

1. Artikel 28 und 29 der UN-Konvention entfalten, daß allen Kindern das Recht auf Bildung zusteht. International handelt es sich hierbei um eine besonders wichtige Herausforderung. Es geht um die Sicherung der Grund- oder Elementarbildung von Kindern, darüber hinaus aber auch um Programme mit Bevölkerungs-, Ernährungs- und Gesundheitskomponenten. Die Agenda 21, die vom »Erdgipfel«, der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992 beschlossen wurde, hat diese Leitidee der UN-Kinderrechtskonvention aufgegriffen und fortgeschrieben. Die Agenda 21 forderte die Regierungen dazu auf, »Programme für Kinder durchzuführen, deren Zweck die Verwirklichung der kinderspezifischen Ziele der neunziger Jahre im Bereich Umwelt und Entwicklung ist, insbesondere was Gesundheit, Ernährung, Erziehung, Alphabetisierung und Armutsbekämpfung betrifft«. Auch im Rahmen der Entwicklungspolitik verdient es besondere Beachtung, daß das Recht auf Bildung Bestandteil der Kinderrechte ist. Dieses soziale Anrecht stellt eine elementare Grundlage für die Zukunfts- und die soziale, ökonomische und ökologische Überlebensfähigkeit der Staaten in der südlichen Hemisphäre dar.

2. Die UN-Kinderrechtskonvention sichert in Artikel 14 das Recht des Kindes auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Bezogen auf die Bundesrepublik Deutschland wurde die Frage aufgeworfen, inwieweit aus diesem Artikel ein Anrecht von Kindern islamischer oder anderer Herkunft auf eine Unterweisung in ihrer eigenen Religion in öffentlichen Schulen resultiere. Nun mag es hier offen bleiben, ob sich ein solcher

Anspruch juristisch tatsächlich direkt aus der UN-Kinderrechtskonvention ableiten läßt. Der Sache nach ist aber in der Tat zu bedenken, wie in der Bundesrepublik Deutschland neben dem christlichen ein islamischer Religionsunterricht ermöglicht werden kann. Denn in der pluralistischen Gesellschaft der heutigen Bundesrepublik haben auch nichtchristliche Schüler Anspruch auf die Vermittlung ihrer eigenen Religion in der Schule, und zwar auf einem Niveau, das der Moderne gemäß ist und das auf einer wissenschaftlich fundierten, universitären Ausbildung der Religionslehrerinnen bzw. -lehrer beruht. In den letzten Jahren hat diese Fragestellung in der Bundesrepublik verstärkt politische, juristische und ethische Aufmerksamkeit gefunden. Soziologisch resultiert sie daraus, daß der Islam in Deutschland zur zweitgrößten Religion geworden ist; die größte türkische Stadt westlich von Istanbul ist inzwischen Berlin. Der UN-Kinderrechtskonvention kommt in Bezug auf einen islamischen Religionsunterricht zumindest ein moralisch-appellativer Gehalt zu.

3. Eine zentrale Aussage der UN-Kinderrechtskonvention ist das Diskriminierungsverbot (Art. 2). Unter anderem wird die Diskriminierung behinderter Kinder untersagt; diese haben vielmehr Anspruch auf besondere Betreuung und Unterstützung (Art. 23). In der modernen westlichen Effizienz- und Wettbewerbsgesellschaft zeichnet sich derzeit zum Teil allerdings ein schleichender Wertewandel zuungunsten Behinderter ab. Auch der Fortschritt der modernen Medizin, der ansonsten in hohem Maße lebensdienlich ist und zur Linderung von Leiden beiträgt, hat andererseits durchaus das Vorurteil genährt, Behinderung lasse sich heutzutage medizinisch-technisch mehr oder weniger vermeiden. Die UN-Kinderrechtskonvention rückt das Gebot der Nichtdiskriminierung behinderter Kinder demgegenüber nachdrücklich ins Licht. In Verbindung hiermit ruft sie generell zur Verantwortlichkeit und Toleranz gegenüber benachteiligten Kindern und gegenüber Minderheiten auf. Nichtdiskriminierung und die aktive, gelebte Toleranz zugunsten anderer korrespondieren einander. Diese ethischen Leitmotive einer humanen Gesellschaftsordnung treten in der Konvention deutlich zutage.

4. Normativer Kern der Kinderrechtskonvention ist das Kindeswohl. Der Staat und alle öffentlichen Institutionen werden auf die Wahrung des Kindeswohls verpflichtet (Art. 3,1). Ethisch ruht das Leitbild des Kindeswohls unter anderem auf dem Wertbegriff der Gerechtigkeit auf. Denn Gerechtigkeit beinhaltet den Aspekt, daß - im Rahmen von Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*), Fairneß und von Gerechtigkeit als *iustitia protectiva* - die Belange und Grundbedürfnisse Schwächerer vorrangig zu sichern sind. Die UN-Konvention selbst entfaltet das Postulat des Kindeswohls in unterschiedlicher Hinsicht. Implizit enthält sie die Aufforderung, über den Wortlaut der Konvention hinausgehend *weitere* Konkretionen von Gerechtigkeit gegenüber Kindern zu bedenken. Um hierfür ein aktuelles Beispiel zu nennen: Die medizinische Ethik und die ärztlichen Standesorganisationen stehen zur Zeit vor der Frage, wie - angesichts langer Wartelisten in der Transplantationsmedizin - Gerechtigkeit bei der Verteilung von Spenderorganen für wartende Patienten gewährleistet werden kann. Für kranke Kinder, die auf ein Spenderorgan warten, bedeutet die Wartezeit oftmals ein Übermaß an Belastung. Denn bei Kindern werden durch die Erkrankung eines Organs zusätzlich die allgemeinen Entwicklungs- und sonstigen Gesundheitsaussichten überproportional beeinträchtigt. Unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit zugunsten Schwächerer bzw. um der Schutzrechte Schwächerer willen ist

daher zu erwägen, bei der Verteilung von Spenderorganen im Zweifelsfall Kinder bevorzugt zu berücksichtigen.

Hiermit soll - die Intentionen der UN-Kinderrechtskonvention aufgreifend - angedeutet werden: Das Leitbild des Kindeswohls, das der Konvention zugrundeliegt, besitzt für eine Vielzahl von Fragestellungen Gehalt. Demzufolge gilt es, den Gedanken des Kindeswohls *durchgängig* für die verschiedenen Segmente der Lebenswelt - Medizin, Sozialordnung (Problem der Kinderarmut, deren Ausmaß sogar in der Bundesrepublik Deutschland signifikant ansteigt), Medien (Problem der Überstimulierung oder Fehlleitung von Kindern, z.B. durch Gewalt in den Medien), Wohnungspolitik, Raumplanung und Verkehrsinfrastruktur, Ökologie (Bemessung von Schadstoffgrenzwerten an der Verträglichkeit für Kinder) - zu konkretisieren. Am Kind orientierte Verträglichkeitskriterien sind jeweils bereichsbezogen zu entwickeln.

Darüber hinaus appelliert die vor zehn Jahren verabschiedete UN-Kinderrechtskonvention an eine kinderfreundliche Bewußtseinsbildung in der Gesellschaft im allgemeinen. Auch in der Bundesrepublik Deutschland ist eine weitergehende ethische Sensibilisierung in diese Richtung überfällig. In heutiger weltweiter Hinsicht ist angesichts von Gewalt gegen Kindern, Kinderarbeit, Kinderarmut, Zwangsrekrutierung und Ausbeutung von Kindern das Plädoyer des Generaldirektors der Internationalen Arbeitsorganisation, Juan Somavia, vom Juni 1999 nur zu unterstreichen: »Die Abschaffung dieser alptraumhaften Zustände ist ein moralischer Testfall für alle Gesellschaften«.

Prof. Dr. Hartmut Kreß
Institut für Systematische Theologie und Sozialethik
Christian-Albrechts-Universität
Olshausenstr. 40
24098 Kiel

Gewissen und Öffentlichkeit

Ein Deutungsvorschlag zur Walser-Bubis-Kontroverse

Von Georg Pfeleiderer

Mit seiner am 13. Oktober 1998 in der Frankfurter Paulskirche gehaltenen Friedenspreisrede¹ hat der Schriftsteller und politische Essayist Martin Walser eine wochenlange heftige öffentliche Debatte ausgelöst. Zum Streit um die Walserrede kam es vor allem durch den massiven Einspruch des Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis (gest. 13.8.1999). Weiter angeheizt hat den Streit der mißglückte Schlichtungsversuch des früheren SPD-Bildungsministers Klaus von Dohnanyi. Publizistische Bedeutung gewann die Auseinandersetzung ferner dadurch, daß sich um den *inner circle* der zwei bzw. drei Hauptakteure konzentrischen Kreisen gleich die politisch-moralische Elite des Landes mit eigenen Steuerungs- und Deutungsversuchen herumgruppierte, sodann kommentierend die großen Tages- und Wochenzeitungen und ferner ein breites Publikum in einer Flut von Leserbriefzuschriften. Die Auseinandersetzung ist auch im Ausland intensiv verfolgt und kommentiert worden.

1. Ein Streit – und was man aus ihm lernen kann

Die Walser-Bubis-Debatte ist schon bald als die wichtigste nationale Selbstverständigungsdebatte in Deutschland seit dem Historikerstreit gedeutet worden. Wie beim Historikerstreit ging es auch zwischen Walser und Bubis um den Holocaust; aber es ging dabei nicht um die Sache als solche und um deren historische und damit wissenschaftliche Bewertung. Streitgegenstand in der Walser-Bubis-Kontroverse war vielmehr das Problem, wie der Katastrophe des Holocausts gegenwärtig öffentlich in angemessener Weise gedacht werden könne.

Daß dieses Problem zum Zeitpunkt des Streits in Deutschland politisch wieder besonders aktuell war, hat verschiedene Gründe, die in den Medien gewöhnlich unter dem Schlagwort »Normalisierung Deutschlands?« diskutiert werden. Nur stichwortartig seien diese Debatte und ihre Hintergründe kurz benannt: Auseinandersetzung um das geplante Holocaust-Mahnmal in Berlin, Generationswechsel der Bundesregierung in Bonn, Kollektivklagen von ehemaligen Zwangsarbeitern. Da es sich bei Walser und Bubis um zwei Vertreter der älteren Generation handelt, die beide zumindest passiv, nämlich als Kinder, von der NS-Zeit noch unmittelbar persönlich betroffen waren, ermöglichte die Walser-Bubis-Debatte

Brought to you by | Universitätsbibliothek Basel

Authenticated

medientheoretisch gesprochen die Zuspitzung der Normalisierungsdebatte zum Medienereignis. Die Kontroverse bot eine generationswechselorientierte Personalisierung und Dramatisierung dieser Normalisierungsdebatte.

Aber um diese medientheoretischen und politischen Außenaspekte der Debatte soll es im folgenden nicht gehen oder nur indirekt. Hier wird vielmehr versucht, die Walser-Bubis-Debatte auf ihre argumentative Internstruktur hin durchsichtig zu machen. Um diese freizulegen, ist eine sukzessive und weitgehende Abstraktion von den inhaltlichen Aspekten der Thematik, also von der Holocaust-Problematik als solcher erforderlich. Gezeigt werden soll, daß der Streit zwischen dem Schriftsteller Walser und dem Politiker Bubis nicht durch lediglich subjektive Einstellungsunterschiede in der Wahrnehmung des Holocaust und seiner Gegenwartsbedeutung verursacht wurde, sondern durch zwei in der Tat unterschiedliche Konzeptionen, wie Moral in der politischen Öffentlichkeit präsent gemacht werden soll.²

Eben dies ist die These der nachstehenden Analyse. Gezeigt werden soll, daß es bei der Walser-Bubis Kontroverse um strukturelle Grundprobleme der Präsentation von Moral in der demokratischen Öffentlichkeit ging, nämlich um das Grundproblem der symbolischen Repräsentation von Moral in der Öffentlichkeit. Anschließend soll dargelegt werden, daß es in der Debatte nicht nur um das ›Daß‹ der symbolischen Repräsentation von Moral in der Öffentlichkeit ging, also um den Sachverhalt, sondern vor allem um das ›Wie‹, also um die Form und die Formen solcher Repräsentation: Wer soll repräsentieren? Wie funktioniert diese Repräsentation? Welche Medien sind im Spiel? Welche Rolle hat die politische Sprache? Sowohl bei der Untersuchung des ›Daß‹ als auch bei der des ›Wie‹ wird sich herausstellen, daß das Problem der Moralrepräsentation in beiden vorliegenden Konzeptionalisierungen auch eine religiöse Dimension hat, die zu einer ethisch-theologischen Stellungnahme auffordert.

2. Das Holocaust-Gedenken als Grundvorgang symbolischer Repräsentation von Moral in der Öffentlichkeit

Ein Schlüsselsatz der Walserrede lautet: »Anstatt dankbar zu sein für die unaufhörliche Präsentation unserer Schande fange ich an wegzuschauen.«³ Mit der »Präsentation unserer Schande«, steigend spricht Walser auch von der »Dauerpräsentation unserer Schande«⁴, meint der Schriftsteller die für ihn angeblich kaum erträgliche, weil allzu häufige Präsentation und Thematisierung des Holocaust in den Medien, genauer: im Fernsehen. Und zugleich bezieht er sich auf die, wie er meint, Aktualisierung solcher ›Dauerpräsentation der Schande‹ in Form dramatischer Mediendarstellungen von rassistischer Skinhead-Gewalt gegen Ausländer. Beides zwingt ihn zum »Wegschauen«. Solche Wegschaureflexe beobachtet der Schriftsteller in seiner Rede an sich selbst: »Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede« ist die Ansprache überschrieben. Der Redner möchte, daß solche Neigung zum Wegschauen, die er bei sich beobachtet, als Ausdruck einer moralisch legitimen persönlichen Gewissensentscheidung öffentlich anerkannt wird, in die er sich nicht hineinreden lassen will. Und Walser verbindet die Behauptung von der ›Dauerpräsentation der Schande‹ mit dem Verdacht, diese könnte von partikularen politischen Machtinteressen

gesteuert sein. »Auschwitz eignet sich nicht dafür, Drohroutine zu werden, jederzeit einsetzbares Einschüchterungsmittel oder Moralkeule oder auch nur Pflichtübung«⁵.

Gegen diese Aufstellungen hat Ignatz Bubis postwendend das Verdikt des »geistigen Brandstifters« gerichtet. Walsers politische Stellungnahmen seien, so argumentierte Bubis zunächst, im Sprachgebrauch der Neuen Rechten verwandt, Walser rede antisemitisch. Später ermäßigte und präziserte er den Vorwurf: Walsers Plädoyer für die Privatheit des Gewissens sei politisch gefährlich, weil Walser nun von der Neuen Rechten als unverdächtiger Gewährsmann politisch funktionalisiert werden könne. Bubis im Spiegel-Interview vom 30. November: »Was Walser gesagt hat, sagen auch Schönhuber, Frey und Deckert. Bloß die nimmt keiner ernst. Walser liefert den Rechtsextremisten die Munition und wird ernst genommen.«⁶

Damit ist der Kern und sozusagen die Initialzündung des Streits bezeichnet. Wenn das zutrifft, dann läßt sich der Streit zwischen Walser und Bubis in der Tat als Streit um die Frage nach der normativen Struktur der Präsentation von Moral in der Öffentlichkeit verstehen, näherhin als Streit um die normative Struktur des Verhaltens eines Vertreters der politisch-moralischen Elite in der Öffentlichkeit. In dieser normativ-strukturellen Grundsätzlichkeit ist der Streit zwischen Walser und Bubis aus dem Grund geführt worden, weil sich beide darin einig sind, daß die Thematik des Holocaust-Gedenkens sich gewissermaßen per se auf dieser normativ-strukturellen Ebene befinde. Beim Problem des Holocaust-Gedenkens geht es nach der gemeinsamen Auffassung beider Kontrahenten um dasjenige Problem, bei dem gewissermaßen die moralische Integrität der bundesrepublikanischen Gesellschaft insgesamt auf dem Spiel steht.

Einen Deutungsvorschlag, der die Kontroverse in dieser Weise als Grundlagenstreit um die kulturell-moralische Integrationsproblematik der Gesellschaft interpretiert, haben Aleida und Jan Assmann in einem umfangreichen ZEIT-Interview⁷ in die Debatte eingespielt. Sie haben die Debatte im Rahmen der von ihnen seit Jahren prominent vertretenen und entwickelten kulturwissenschaftlichen Theorie des »kulturellen Gedächtnisses«⁸ gedeutet. Da diese Deutung aus meiner Sicht in der Tat eine Annäherung an den konzeptionellen Gehalt der Auseinandersetzung erlaubt, kann über sie in dessen Analyse eingestiegen werden.

Bekanntlich besagt das Theorem des »kulturellen Gedächtnisses«, daß jede Gesellschaft, ob modern oder vormodern, über einen Speicher gemeinsamer Erinnerungen verfüge, der ihre Kohärenz, ihr kollektives Zusammengehörigkeitsgefühl verbürge. Das »kulturelle Gedächtnis« wird im Rahmen dieser Theorie als kollektives Konstrukt betrachtet, dessen Inhalte stets im Fluß sind; die politisch-kulturellen Eliten streiten um ihre Besetzung. Der wichtigste Inhalt des »kulturellen Gedächtnisses« ist der Ursprungsmythos, die Gründungslegende einer Gesellschaft.

Nicht etwa und nicht allein der Mythos von der »Stunde Null« 1945 oder die Einführung von Grundgesetz und D-Mark dürften die Inhalte des Ursprungsmythos des demokratischen Deutschland sein. Darin sind sich Walser und Bubis einig. Der Ursprungsmythos des demokratischen Deutschland dürfe nicht erzählt werden ohne die Erinnerung an den Holocaust. Übersetzt in die Theorie des kulturellen Gedächtnisses lautet Bubis' Vorwurf: Walser habe mit seiner Rede vom Wegschauen gewissermaßen die Fundamente der Erin-

nerungsgemeinschaft der Bundesrepublik in Frage gestellt und diese aufgekündigt. Walser habe, so kann man sagen, Tempelschändung betrieben; er habe das Allerheiligste des politisch-moralischen Grundkonsenses der demokratischen Bundesrepublik entweiht. Darum ist seine Kritik so scharf. In dieser religiösen Metaphorik gesprochen, die hier durchaus einen Sinn hat, läßt sich Walsers Gegenkritik folgendermaßen paraphrasieren. Seine These ist: der offizielle Tempelkult, das ritualisierte gemeinsame Erinnern von Auschwitz zerstöre den Sinn des Erinnerns, weil es erstens immer schon von machtpolitischen Interessen funktionalisiert werde und weil es zweitens die unhintergebar subjektiven Perspektiven des Erinnerns ignoriere, die auf der Verschiedenartigkeit die Beteiligungsweisen an dem Erinnerten zurückgehen. Vor allem ignoriere das ritualisierte Kollektivgedenken die Grunddifferenz von Täter- und Opferperspektive. Das Grundmotiv Walsers ist demnach ein moralisches: »Ich habe es nie für möglich gehalten, die Seite der Beschuldigten zu verlassen.«⁹ Gerade das Holocaust-Gedenken als Grundfunktion des kulturellen Gedächtnisses hat also aus Walsers Sicht nicht eine sozial verbindende, sondern eine elementar dissoziierende Tendenz, und darum könne die symbolische Repräsentation dieses Gedenkens nur eine sein, welche diese dissoziierende Tendenz respektiert und zum Ausdruck bringt.

So läßt sich in der Deutungsperspektive des kulturellen Gedächtnisses der Grundkonflikt der Walser-Bubis-Kontroverse formulieren. Es läßt sich in dieser Perspektive auch erkennen, daß dieser Grundkonflikt auf mindestens zwei weiteren gemeinsamen Voraussetzungen beruht. Erstens: gerade weil das Holocaust-Gedenken eine genuin moralische Aufgabe ist, ist sein letzter und eigentlicher Adressat nicht ein Kollektiv, sondern die Individuen. Moral wendet sich am Ende immer an Individuen; Öffentlichkeit ist gewissermaßen eine Durchgangsstation. In dieser Einsicht in den auf moralische Individualität zielenden Sinn des Holocaust-Gedenkens liegt zugleich die andere und weitestgehende Gemeinsamkeit von Walser und Bubis. Einig sind sie sich nämlich auch darin, daß die genuin moralische Qualität des Holocaust-Gedenkens letztlich und eigentlich die Einsicht in dessen Trans- bzw. Fundamentalmoralität, und darum in dessen religiöse Qualität einschließt und ausmacht. Angesichts des radikal Bösen kommt die Moral immer schon zu spät. Die Faktizität des geschehenen Unrechts läßt sich durch kein moralisches, jedenfalls durch kein auf Weltverbesserung ausgerichtetes Handeln mehr aus der Welt schaffen. So erklärt Walser: »(I)ch muß zugeben, eine rein weltliche, eine liberale, eine vom religiösen, eine überhaupt vor allem Ich-Überschreiten fliehende Gesellschaft kann Auschwitz nur verdrängen. Wo das Ich das Höchste ist, kann man Schuld nur verdrängen.«¹⁰ Im Spiegelinterview vom 30. November wurde Bubis gefragt: »Sie haben in Ihrer Rede zum 9. November aus dem Talmud zitiert: ›Das Geheimnis der Erlösung ist die Erinnerung.‹ Kennen Sie ein Kollektiv, das durch Erinnerung erlöst worden ist?« Darauf Bubis: »Ich meine die Erlösung des Individuums.«¹¹

Die beiden Zitate zeigen zugleich schlaglichtartig die inneren Spannungen, in welche das Problem beide Positionen führt; sie zeigen aber auch wiederum den Ursprung ihres Konflikts. Er gründet unmittelbar am Ort ihrer weitreichendsten Gemeinsamkeit. Es geht dabei offensichtlich um unterschiedliche, ja einander diametral entgegenstehende Zuordnungen von moralischer Individualität und moralischer Sozialität.

Walsers Bestehen auf dem Individuum als letzter und eigentlicher Adresse des Gedenkens hat bei ihm, wie es scheint, gerade wieder einen ursprünglich sozialen Sinn. Sein

Gedanke scheint zu sein: wenn alle moralisch individualisiert sind, dann sind sie alle ursprünglich beieinander. Dieser Gedanke hat Tradition, theologische Tradition. Walsers Modell des Holocaust-Gedenkens scheint das Modell einer moralisch-religiösen *ecclesia invisibilis* zu sein. Ein entsprechendes theologisches Modell ist im 20. Jahrhundert etwa von Emanuel Hirsch ausgearbeitet worden, er spricht von der unsichtbaren Kirche als einer »Gemeinschaft der Gewissen in Gott«¹², und diese religiös-moralische Gemeinschaft soll ihrerseits den Kern politischer Vergemeinschaftung bilden.

Demgegenüber ist Bubis' Modell, wie es den Anschein hat, charakteristisch gebrochen: so sehr es ein öffentliches Moralgedenken geben müsse und geben solle, so sehr ist Moral bei ihm eigentlich nichts für die Öffentlichkeit, sondern für das Individuum; wenn man so will: für's stille Kämmerlein. Die Ritualisierung der Moral in der Öffentlichkeit dient bei ihm offenbar gerade der Entlastung der Öffentlichkeit von moralischen Vorherrschaftsansprüchen. Das ist ein Modell, das Gewissen und Öffentlichkeit einer differenzierten und durchaus auch theologisch-anschlußfähigen Verhältnisbestimmung zuführt. In Luthers Zwei-Reiche-Lehre und in der Tradition dieser Lehre sind insbesondere im 20. Jahrhundert entsprechende Modelle ausgearbeitet worden.

Im folgenden sollen diese beiden Konzepte näher untersucht werden. Wenn es sich in beiden Fällen tatsächlich um Konzepte der symbolischen Repräsentation von öffentlicher Moral handelt, dann müssen beide Konzepte eine bestimmte Vorstellung davon entwickeln, wie Moral in der Öffentlichkeit repräsentiert und so öffentliche Moral präsentiert werden soll, wer das tun soll und mithilfe welcher Medien, und das heißt, wie öffentliche Moral symbolisiert werden soll.

Dieser Nachfrage scheint auf der Seite des Walserschen Konzepts die kämpferische Behauptung im Wege zu stehen: »Mit seinem Gewissen ist jeder allein. ... Und nichts ist dem Gewissen fremder als Symbolik, wie gut sie auch gemeint sei. Diese ›durchgängige Zurückgezogenheit in sich selbst‹ ist nicht repräsentierbar. Sie muß ›innerliche Einsamkeit‹ bleiben.«¹³ Es wird sich zeigen, daß Walser entgegen dieser Behauptung tatsächlich auch eine Vorstellung davon entwickelt, wie das Gewissen in der Öffentlichkeit repräsentiert werden soll, sogar eine ziemlich differenzierte.

Bevor dieser Nachweis geführt wird, soll jedoch Ignatz Bubis' Konzept von Öffentlichkeit und des Handelns von politisch-moralischen Eliten in der Öffentlichkeit skizziert werden, weil es sozusagen ein *common-sense*-Modell ist. Und weil es als solches dasjenige Modell ist, zu dem sich Walser mit seiner Rede kritisch und provokativ verhalten hat, was wiederum den kritischen Widerspruch von Bubis herausgefordert hat.

3. Zwei Modelle symbolischer Repräsentation von Moral in der Öffentlichkeit

Man könnte Bubis' Modell ein liberal-konservativ pragmatisches Konzept von politischer Öffentlichkeit nennen. Hinter dem Verdikt vom »geistigen Brandstifter« steht bei Bubis eine Anschauung des Politischen als eines Raumes von konkurrierenden und konfligierenden Interessen, die in Gestalt von Meinungskämpfen¹⁴ von semantischer Agitation, abge-

glichen werden.¹⁵ In der politischen Öffentlichkeit geht es um die Herausbildung und um die Vereinnahmung von politisch-moralischen Autoritäten, um Legitimierungs- und sprachliche Besetzungsstrategien der medialen Öffentlichkeitsmeinung und dergleichen. Bubis ist mit dieser Auffassung der Repräsentant einer Anschauung der politischen Öffentlichkeit, die wesentliche theoriegeschichtliche Ahnherren nicht zuletzt in Friedrich Nietzsche und in Max Weber hat und sich gegenwärtig eines großen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Konsenses erfreut.¹⁶ Der Philosoph Vittorio Hösle etwa hat politische Öffentlichkeit in diesem Sinne mit einem Kunstwort als das »Kratische« bezeichnet, also als den Bereich machtorientierten Verhaltens, im Unterschied zum Politischen im engeren Sinne, womit das Handeln der Staatsorgane gemeint sein soll.¹⁷

Bubis' Konzept der politischen Öffentlichkeit läßt sich aber noch genauer bestimmen. Die Gefährlichkeitssemantik, die der Leitbegriff des »geistigen Brandstifters« signalisiert, bringt einen psychoanalytisch und sozialpsychologisch akzentuierten Tabubegriff ins Spiel. Sie tut das in einer Weise, wie er etwa - und in anderem Zusammenhang - von der amerikanischen Political-Correctness-Bewegung und den von ihr ausgelösten Debatten zur politischen Semantik her bekannt ist.¹⁸ Dabei wird ausgegangen von einer latenten Gewaltbereitschaft, nämlich von einer Rassismusaffinität und Antisemitismusneigung eines mehr oder weniger großen Bevölkerungsanteils. Diese politische Gewaltbereitschaft könne durch moralisch-semantische Tabus aus den öffentlichen Meinungsdiskursen herausgehalten, durch sprachliche Tabulockerung aber wiederum freigesetzt und in sie eingeführt werden.¹⁹

Theoriegeschichtlich könnte sich dieses Muster ganz unterschiedlicher Begründungsfiguren bedienen und verdanken; es kann freudianisch, es kann klassisch-liberal mit Thomas Hobbes begründet werden, es kann wie bei den revolutionär-konservativen Staatstheoretikern der zwanziger Jahre auf eine mehr oder weniger säkularisierte und soziologisierte Erbsündenlehre abgestützt werden. In jedem Fall wird dem politisch-moralischen Diskurs - in welchem Umfang auch immer - eine Domestizierungsfunktion zugeschrieben.

Den politischen oder genauer: den politisch-moralischen Eliten wird in diesem Konzept eine pädagogische Vorbildfunktion zugeordnet: angesichts der Verführbarkeit der Massen oder gewisser Teile der Massen muß von den Elitevertretern erwartet werden, daß sie sich moralisch korrekt verhalten. Sie haben ihr öffentliches Verhalten einer politischen Verantwortungsethik zu unterstellen, bei der es weniger auf ihre intimen, individuellen Empfindungen als auf die zu erwartende Außenwirkung ihres Verhaltens ankommt.

Bubis' Meinung ist: gerade weil im politischen Raum immer gekämpft wird und weil Erlösung nur Individuen zuteil werden kann, muß verhindert werden, daß sich im politischen Raum ungeordnet religiös-politische Heilsbotschaften mit rassistischen Neigungen zu totalitären Tendenzen verbinden und durchsetzen. Darum darf und muß die Präsentation von Moral in der Öffentlichkeit eine öffentlich-ritualisierte und auch sprachlich standardisierte Form annehmen; in Gestalt von Holocaust-Gedenkfeiern am 9. November beispielsweise. Das Vorzugsmedium dieser Form von ritualisierter Moral in der Öffentlichkeit ist das Fernsehen. Es zeigt die politisch-moralische Elite bei der öffentlich-ritualisierten Gewissensbekundung. Bubis hat sich gegen Walser nicht zuletzt darum so vehement gewehrt, weil dieser seine moralischen »Inkorrektheiten« in der Fernsehöffentlichkeit präsentiert hat.²⁰

Genauer als Bubis' Konzept von politischer Öffentlichkeit und der Funktion politisch-moralischer Eliten läßt sich Martin Walsers Konzept rekonstruieren. Der Schriftsteller hat seinen theoretischen Hintergrund nicht nur in der Frankfurter Rede, sondern auch in mehreren früheren Texten ausgearbeitet. Auch für dieses Konzept ist die Reflexion auf das Medium Fernsehen richtungweisend.²¹ Der Realitätsgestus des Fernsehens steigere, so läßt sich die Polemik Walsers gegen die angebliche »Dauerpräsentation unserer Schande« im Fernsehen verstehen, den pädagogisch-moralischen Zumutungsdruck, der in dem verbreiteten *correctness*-Konzept von öffentlicher Moral ohnehin liege. Walsers Öffentlichkeitskonzept ist sozusagen aus der Adressatenposition des Bubisschen Konzepts heraus entwickelt: Er nimmt diese Adressatenposition, die Zuschauerhaltung gewissermaßen ernst, er will sich aus ihr gerade nicht wegzappen. Er will das *correctness*-Spiel, in dem immer die anderen gemeint sind, nämlich die, die sich am öffentlichen Moraldiskurs und seinen Präsentationsriten nicht beteiligen können, weil sie nicht zur Elite gehören, nicht mitspielen; er *will* gemeint sein. Und es ist genau diese nichtelitäre Adressatenposition, welcher Walser durch seine Form öffentlicher Selbstdarstellung ein öffentliches Forum verschaffen will.

Walsers öffentliche Introspektion, die Selbstbespiegelung, die er in Frankfurt vorführt, sein pathetisches Bestehen auf dem eigenen Gewissen, ist also keineswegs als der Versuch der Rettung oder gar Abschottung einer abstrakten Innerlichkeit und Privatsphäre zu verstehen. Er will damit vielmehr einen an seinem, wie er ihn selbst nennt, »heiligen Kierkegaard«²² und an Heidegger orientierten öffentlichen²³ Ausdrucksdiskurs der Eigentlichkeit erzeugen, der (und zwar erklärtermaßen) auf eine sprachliche Widerlegung des Adorno-Diktums von der »Unmöglichkeit eines wahren Lebens im falschen« zielt. Walser will auf eine Öffentlichkeit hinaus, die im geselligen sprachlichen Austausch von Individuen besteht. Diese sollen sich selbst finden, indem sie sich sprachlich miteinander austauschen.

Wie Bubis und noch sehr viel mehr als diesem geht es auch Walser um die Funktionsweise politischer Semantik. Anders als Bubis sieht er die aktuelle Gefahr, der die politische Semantik gerade in der Mediendemokratie ausgesetzt ist, nicht darin, daß sie unterdrückte rassistische Instinkte freisetzen könnte. Die Gefahr, die Walser sieht, besteht darin, daß die politische Semantik die Öffentlichkeit, die Sprache der Öffentlichkeit, gewissermaßen petrifiziert, zubetoniert, undurchlässig macht für den freien sprachlichen Austausch der Individuen miteinander.²⁴

1995 hat Walser eine postume Laudatio auf Viktor Klemperer gehalten. Es ist eine Laudatio auf die »Genauigkeit der Sprache«, die als Sprache der politischen Sprachbeobachtung zugleich Selbstbeobachtung ist und immer schon Mitteilung, öffentliche Selbstverständigung. »In achtzig Jahren...«, so kommentiert Walser die Tagebücher Klemperers aus der NS-Zeit, »...keine Privatsache. Das liegt eben an der Art der Mitteilung, an der Genauigkeit des Ausdrucks. Privatsache ist ja nur das, was im Ausdruck nicht das Licht der Welt erreicht.«²⁵ Und: »Bei Viktor Klemperer kann man lernen, mit dem eigenen Gewissen umzugehen, statt auf das der anderen aufzupassen.«²⁶ Statt Holocaust-Mahnmal als »Kranzabwurfstelle«²⁷ empfiehlt Walser schon 1995 die allgemeine Lektüre von LTI, der *Lingua Tertii Imperii*, Klemperers Untersuchung der faschistischen Sprache.²⁸

Was Walser in Frankfurt zu realisieren versuchte, hat er früher einmal das Projekt der »freien Rede«²⁹ genannt. Das soll eine öffentliche Rede sein, die sich der politischen Inter-

essenabzweckung zu verweigern und in gleichsam absichtsloser Ausdruckshaltung öffentliche Selbstbetrachtung zu betreiben sucht. Der Sinn dieser öffentlichen Introspektion liegt zunächst gerade in der Formulierung einer inneren Vielstimmigkeit. Das Gewissen selbst ist pluriform; öffentlich, ein *forum* internum. »Gewissen und Öffentlichkeit...«, so reflektiert Walser 1994: »In dir werden im Lauf der Jahre immer mehr Stimmen laut, die mitreden, mitentscheiden, wenn dein Gewissen sich regt.«³⁰ Auch Walser ist ein Nietzscheaner.³¹ Indem innere Vielstimmigkeit artikuliert wird, werden die persuasiven Abrichtungsstrategien einer Medienöffentlichkeit wenigstens zu unterbrechen versucht, die nur politisch-korrekte »Meinungssoldaten«³² produziere, aber keine Suchbewegungen zulasse. Die öffentliche Rede als introspektives Suchspiel: »Ich taste in meinen Bewußtseinszuständen herum, um mich kennenzulernen.«³³

Der Sinn der öffentlichen Introspektion liegt näherhin in der beabsichtigten Beispielhaftigkeit der Selbsterkundung. Walsers Elitekonzept weist dem Redner die Aufgabe einer gewissermaßen sokratischen Hebamme zu, die bei den Zuhörern ähnliche Selbsterkundungsbewegungen freisetzen und an die Stelle der funktionalistischen Schubladenkommunikation die produktive Befremdungserfahrung setzen will, »daß der Zuhörer oder die Zuhörerin den Redner am Ende der Rede nicht mehr so gut zu kennen glaubt wie davor«³⁴.

Solche produktiven Befremdungserfahrungen sind das Ziel einer bestimmten Form von sprachlich-kommunikativer Öffentlichkeit. Diese verfügt ihrerseits über eine bestimmte Symbolik. Ihr Vorzugsmedium ist nicht das elektronische Massenmedium, nicht das Fernsehbild; denn dieses zeigt das Individuum nur plakativ von außen, als Meinungsträger, als Objekt, sondern das literarische Ausdrucksmedium zwischenmenschlicher Ich-Du-Kommunikation schlechthin: der Brief. Wie eine Monstranz trug Walser als sein vermeintlich stärkstes Argument die »tausend Briefe voller Zustimmung«³⁵ durch die Debatte, die er nach seiner Rede bekommen habe. Die »tausend Briefe« - Symbol für eine bestimmte Art von Öffentlichkeit, nämlich für literarische Öffentlichkeit, und zugleich ein Totalitäts-, ein Vollendungssymbol: Tausend! Die »tausend Briefe« sind, wenn man so will, die sichtbar gemachte *ecclesia invisibilis*.

Damit sind die religiösen Aspekte der Walserschen Öffentlichkeitskonzeption angesprochen; sie sind unverkennbar. »Ich habe doch...«, so der Autor in einer früheren Rede, »... meine ganze Kindheit ausschließlich im Beichtstuhl verbracht.«³⁶ Das Ideal der »freien Rede«, der universalen sprachlichen Kommunikationsgesellschaft hat einen religiös-kosmologischen Absichtshorizont. Es geht - die Adornokritik zeigt es an - um nichts geringeres als um die Rettung der Welt, nämlich um die Rettung der Wahrnehmung der Schönheit der Welt. Wenn alle sich sprachlich frei austauschen, wird die Schönheit der Welt wieder erkennbar, die - mit Schleiermacher zu reden - »ursprüngliche Vollkommenheit der Welt«³⁷. »Ich habe den Verdacht...«, so heißt es am Ende und sonntäglichen Zielpunkt der Sonntagsrede, »...daß alles viel schöner ist, als man darüber spricht. Alles ist viel schöner, als man bisher es sagen kann.« Das ist säkularisierte Eschatologie; und dazu paßt, daß der Autor hier sein genetisches Postmortem zitiert, seine schriftstellernde Tochter Johanna Walser. Der öffentlich-mediale Diskurs mit seinen Meinungen und Verdächtigungen soll in dieser ästhetischen *theologia negativa* durch einen Gegendiskurs der freien Rede unterbro-

chen werden, in welcher der Dichter durch gezielte Tabubrüche der *political correctness* hindurch die Sprachheimat aufscheinen läßt. So findet eine ›Verteidigung‹ der - beileibe nicht nur genetischen - ›Kindheit‹ statt. Die Rede ist Sonntagsrede, »Predigersatz«, wie Walser mehrfach wörtlich sagt.³⁸

4. Zur ethisch-theologischen Bewertung des Streits

Walters Konzept von politisch-moralischer Öffentlichkeit ist ausgearbeiteter und aspektreicher als dasjenige von Ignatz Bubis; es ist aber auch anstößiger und sozusagen unpolitisch. Es ist das Konzept eines politischen Romantikers. Der Kirchenbegriff des jungen Schleiermacher ist nicht fern.³⁹ Als politisches Konzept ist es unterbestimmt und darüber hinaus von seinem Protagonisten kaum ablösbar; es ist hochgradig milieuspezifisch: Hier politisiert ein Schriftsteller, ein ›homme de lettre‹. Sein Öffentlichkeitskonzept setzt in hohem Maße sprachliche Ausdrucksfähigkeit voraus. Darin ist es mindestens so moralisierend, pädagogisierend und (im problematischen Sinne) ›elitär‹ wie das Konzept von I. Bubis. Es ist - für sich genommen - ein Konzept für den Salon, für die Feuilletons, nicht für die Straße. Darum hat Bischof Wolfgang Huber, als einer der wenigen Theologen, die sich an der Debatte beteiligten, den Autor mit Recht in die Schranken gewiesen. Gegen die Selbstbespiegelung des Schriftstellers hat Huber klar für eine politische Verantwortungsethik plädiert.⁴⁰

Andererseits wird man - auch aus der Sicht der Sozialethik und zumal der theologischen Sozialethik und nicht nur, aber auch mit Blick auf die religiösen Konnotationen des Konzepts - dem Schriftsteller einige Wahrheitsmomente nicht bestreiten können; denn Walters Konzept begreift Öffentlichkeit als Sprachöffentlichkeit, in der es um die Verwirklichung humaner zwischenmenschlicher Identitätsverhältnisse und um das humane Weltverhältnis der Individuen geht. Anders als bei Bubis werden die Interaktionsverhältnisse, welche die Öffentlichkeit ausmachen, von Walser gerade nicht nur als Konkurrenz- und Kampfverhältnisse wahrgenommen. Es ist der Versuch, die Sphäre der Öffentlichkeit nicht einfach negativ gegen eine Privatsphäre zu bestimmen, sondern als den Auslegungs- und Gestaltungsraum freier Kommunikationsverhältnisse. Das kann - noch einmal sei an Schleiermacher erinnert - ethisch-theologisch nicht als ein völlig abwegiges Unternehmen gewertet werden.

Allerdings neigt diese ästhetische Konzeption von Sprachöffentlichkeit dazu, sich im politischen Raum gleichsam eine festere Substanz hinzu zu denken; und eben dies geschieht bei Walser in den letzten Jahren ja auch deutlich: Aus dem linken Kritiker eines bürgerlich-doppelmoralischen Pragmatismus ist in den letzten Jahren ein romantischer Nationalist geworden, der mit einem vergleichsweise homogenitätsorientierten Volks- und Nationbegriff operiert.⁴¹

Vor allem aber: So sehr sich der Schriftsteller dagegen gewehrt hat, daß man seine öffentliche Selbstbespiegelung als Privatisierung der öffentlichen Moral und des Holocaust-Gedenkens deutet, so wenig hat er sein Konzept als ein Konzept von politischer Öffentlichkeit zu reflektieren und zu präsentieren vermocht. Das vermindert die einseitige

Orientierung an der Ausdrucksfunktion der Sprache.⁴² Damit hängt aber auch zusammen, daß Walser die von ihm tatsächlich geltend gemachten Elemente symbolischer Repräsentation nicht als solche in den Blick bekommt; also nicht die Rolle der ›tausend Briefe‹, aber auch und vor allem nicht seine eigene Rolle. Denn die ›tausend Briefe‹ funktionieren nur darum als Medien symbolischer Repräsentation moralischer Öffentlichkeit, weil sie an einen einzelnen, eben an den Schriftsteller selbst gerichtet sind und weil seine Rede ihr gemeinsamer Bezugspunkt ist. Der Schriftsteller selbst als Person mit seiner Rede ist der eigentliche gewissermaßen institutionelle Träger seines Öffentlichkeitskonzepts. »(D)ie Majorität meiner Briefe...«, so Walser im FAZ-Gespräch, »... ist zu Herzen gehend und von mir geprüft.«⁴³ Der ›Herzenskündiger‹ erteilt die Absolution. Die *ecclesia invisibilis* hat insgeheim - einen Papst.⁴⁴

Zubilligen kann man Walser, wie ich meine, trotz dieser entscheidenden Schwächen seines Konzepts, daß er den Finger auf zwei wunde Punkte eines liberal-pragmatischen Konzepts politischer Öffentlichkeit legt, als dessen Fürsprecher Ignatz Bubis aufgetreten ist. Für dieses ist in der Tat eine gewisse innere Spannung kennzeichnend: Moral wird hier äußerlich, öffentlich von Eliten präsentiert; zugleich aber wird erwartet, daß die Adressaten solcher Präsentationsakte diese gerade nicht *als* bloß äußerliche Präsentation rezipieren, sondern daß sie sie sich moralisch aneignen: Die Adressaten sollen und können nicht äußerlich präsentieren, sondern sie sollen innerlich rezipieren. In dieser Rollentrennung liegt unverkennbar eine Asymmetrie.

Und damit verbindet sich eine zweite innere Unausgeglichenheit des Konzepts. Die Domestizierungsabsicht, die im politisch-moralischen Öffentlichkeitskonzept von I. Bubis liegt, nimmt in Kauf, daß die Prämien, die im politischen Raum auf bestimmte moralische Observanzen gesetzt werden, selbst nicht notwendig strikt moralischer Art sind. Die Prämie ist die Teilnahme an einer Kollektividentität, welche aber eine elitäre Gruppenidentität ist; sie setzt sich nämlich die Masse der moralisch noch zu Erziehenden entgegen. Diesen Widerspruch hat der Schriftsteller präzise artikuliert. Und Bubis hat das am Ende im versöhnenden FAZ-Gespräch sogar anerkannt. »Wenn es Antisemiten gibt, dann ist es mir lieber, sie bekennen sich dazu, als [daß] sie mit diesem Haß im Bauch rumlaufen. Das ist ein Stück Normalität.« Darauf Martin Walser: »Das ist eine Anwendung, die mir nicht schmeckt. Aber.«⁴⁵

Punkt. Mit diesem offenen ›Aber‹ hat die Debatte geendet. Damit konnte sie auch enden. Das dualistisch-domestizierende Konzept von politischer Öffentlichkeit und das monistisch-konfessorische Konzept bedingen und fordern sich wechselseitig. Die sprachlichen Ritualisierungen der politisch-moralischen Elite müssen immer wieder von solchen katalysatorischen Aktionen wie einer Walserrrede aufgebrochen werden, sonst funktioniert ihr Authentizitätsanspruch nicht. Umgekehrt müssen die politischen Wirkungen solcher Aufbrüche beobachtet und kritisiert werden. Denn Moral *hat* in der politischen Öffentlichkeit nun einmal politische, ›kratische‹ Funktionen. Für eine demokratische Öffentlichkeit, für eine Zivilgesellschaft, ist es wichtig, daß solche exemplarischen Auseinandersetzungen - zwischen politischem Pragmatismus und letztlich religiösem Konfessionalismus - stattfinden können. Sie haben einen gewissermaßen fundamentalpolitischen Sinn; sie sind normal.

Eine wesentliche Aufgabe theologischer Sozialethik ist meiner Auffassung nach darin zu sehen, daß sie die demokratische Normalität solcher Verständigungsprozesse herausarbeitet und darin zu befördern sucht. Dabei muß ein normativer Gesichtspunkt in der Frage liegen: funktioniert die gegebene politische Öffentlichkeit als Raum der Austragung politisch-moralischer Konflikte. In der Walser-Bubis-Kontroverse wurde ein solcher Konflikt gewissermaßen auf der Konzeptebene und als Konflikt um dasjenige Thema ausgetragen, bei dem es um die Fundamente der moralischen Integrität des Gemeinwesens geht. Das ist es, was die Kontroverse auch theologisch so aufschlußreich macht, und darum ist sie hier auch in den Blick genommen worden.

Theologisch aufschlußreich ist die Debatte näherhin aus dem Grunde, daß in ihr die zivilreligiösen Fundamentalaspekte von Konzepten öffentlicher Moral mitthematisiert worden sind. In dieser konzeptionellen Verbindung liegt ihr theologisches Potential. Dieses ist einer kritischen theologischen Analyse zugänglich. So läßt sich, um die entsprechenden Beobachtungen zusammenzufassen, bei beiden Konzeptionen von öffentlicher Moral erkennen, daß sie bestimmten aus der protestantischen Theologiegeschichte bekannten Mustern der Verhältnisbestimmung von Individuum und Öffentlichkeit verpflichtet sind. Bei Walser ist dies ein Muster, das in der Tradition vor allem in der Ekklesiologie zu Hause ist; Schleiermacher ist erwähnt worden; von da aus ist dieses Modell sozialethisch fruchtbar gemacht worden, z. B. bei E. Hirsch. Die tendenziell unmittelbare Ineinssetzung von freiem Gewissensaustausch und kollektiver Gemeinschaft ist aber nicht nur auf dieser Linie, sondern etwa auch in den sozialethischen Konzepten wirksam geworden, die sich als Variationen der Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi verstehen lassen. Christengemeinde und Bürgergemeinde werden hier in der Regel nach dem Modell von konzentrischen Kreisen gedacht. Jene ist das Ferment von dieser; jene weist dieser die Richtung.

I. Bubis' Modell ist demgegenüber im Ansatz schon der strukturellen Differenzierung von moralisch-religiöser und politischer Vergesellschaftung verpflichtet. Diese Grundunterscheidung ist, wie angesprochen, für die lutherische Zwei-Reiche-Lehre kennzeichnend.

Normativ-theologisch geurteilt ist allein schon die Feststellung solcher Analogien von Aussagewert. Denn sie kommt, wie zu zeigen versucht wurde, nur zustande, weil beide Modelle auf zwei elementaren Voraussetzungen beruhen: erstens auf der Einsicht in die unhintergehbare Perspektivität und damit Individualität des Moralischen wie des Religiösen; zweitens auf der Einsicht, daß die Moral sich nicht selbst begründen kann. Sie setzt den selbstkritischen Umgang mit ihrem Scheitern, mit ihrem faktischen Immerschongescheitertsein voraus; darin liegt die religiöse Dimension der Moral, ihre religiöse Reflexivität.

Diese Doppelbestimmung bildet zugleich das normativ-theologische Beurteilungskriterium der beiden Modelle. Bubis' Modell steht in der Gefahr, aus der Einsicht in das Scheitern und in das Immerschongescheitertsein der Moral die Domestizierungsaufgaben der Öffentlichkeit zu überschätzen und überzubetonen. Walsers Modell läuft Gefahr, die Moralität des Individuums als etwas substanzhaft Gegebenes zu betrachten, das nur durch äußere Zwänge gehemmt wird. Aber die Befreiung der Gewissen, von der Walser mit großem Pathos spricht und die er als Wirkung seiner Rede zugute halten will,⁴⁹ ist gerade nicht schon

dann erreicht, wenn lauthals proklamiert wird: »Unser Gewissen ist unser Gewissen, und das lassen wir uns nicht von anderen vorschreiben.«⁴⁷ Die Befreiung der Gewissen stellt sich erst dann ein, wenn das kritische Innen des individuellen Gewissens sich dem transindividuellen Grund seiner selbst und zugleich dem kritischen Außen moralischer Diskurse erfolgreich zu öffnen vermag. Zur Feststellung solcher erfolgreicher Öffnung aber genügen tausend höchst vieldeutige Briefe keineswegs. Die Absolution, die sie gewähren, ist genauso trügerisch, wie die Absolution, die der Adressat den Briefschreibern gewähren will. Die Absolution, die allein Befreiung der Gewissen gewährt, können Diskursteilnehmer, Menschen also, einander immer nur im Rückgriff und im Vorgriff auf die Absolution *coram Deo* erteilen.⁴⁸

PD Dr. Georg Pfeleiderer

Kunigundenstraße 35

80805 München

Abstract

The article analyses the intense public debate between the author Martin Walser and Ignatz Bubis caused by Walser's speech on the occasion of the award of the »Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1998«. It argues that the conflict is based on two different conceptions of democratic public, public moral, and the function of moral elites in public. Both conceptions have religious implications and analogies in traditional theological conceptions of social corporations.

Anmerkungen

1. *Walser, Martin*: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1998, Frankfurt 1998.
2. Ebenfalls nur indirekt leistet die Analyse der beiden kontroversen Konzeptionen von I. Bubis und M. Walser einen Beitrag zu der empirisch-kultursoziologischen Frage nach der Präsentation von Moral in der Öffentlichkeit. Vgl. dazu z.B. die Beiträge in: *Roellecke, Gerd* (Hrsg.): Öffentliche Moral. Gut und Böse in der Beobachtung durch Geschichte, Religion, Wirtschaft, Verteidigung und Recht (Motive - Texte - Materialien, Bd. 59), Heidelberg 1991; vgl. insbesondere die beiden anspruchsvollen systemtheoretischen Analysen von Roellecke selbst, S. 3-17, S. 123-134.
3. *Walser, Martin*: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, S. 18.
4. Ebd.
5. A.a.O., S. 20.
6. »Moral verjährt nicht.« *Ignatz Bubis* über die Auschwitz-Debatte und seine Auseinandersetzung mit Martin Walser und Klaus von Dohnanyi. In: Der Spiegel, Nr. 49, 30. 11. 1998, S. 50-54, hier: S. 54.
7. Niemand lebt im Augenblick. Ein Gespräch mit den Kulturwissenschaftlern *Aleida* und *Jan Assmann* über deutsches Gedenken und den Streit um Martin Walser. In: Die Zeit, Nr. 50, 3. 12. 1998, S. 43f.
8. Vgl. z.B. *Assmann, Jan*: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Zweite, durchgesehene Aufl., München 1997.
9. *Walser, Martin*: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, S. 17.
10. Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung. Das Treffen von Ignatz Bubis und Martin Walser: Vom Wegschauen als lebensrettender Maßnahme, von der Befreiung des Gewissens und den Rechten der Literatur. In: FAZ Nr. 290, 14. 12. 1998, S. 39-41, hier: S. 39. Das Zitat geht weiter: »Aufnehmen, behalten und tragen kann man nur miteinander.« Auf die antiliberalen Aspekte dieser und ähnlicher Einlassungen des Schriftstellers und auf seine national-politischen Vergemeinschaftungsvorstellungen wird noch zu sprechen zu kommen sein.
11. »Moral verjährt nicht.«; S. 54.

Brought to you by | Universitaetsbibliothek Basel

Authenticated

Download Date | 10/19/17 8:42 AM

12. *Hirsch, Emanuel*: Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, dritte Aufl., fast unveränderter Abdruck der zweiten, durchgesehenen und um ein Nachwort vermehrten Aufl., Göttingen 1925, S. 60.
13. *Walser, Martin*: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, S. 22.
14. Zum Meinungsbegriff im Rahmen politischer Semantik vgl. *Straßner, Erich*: Ideologie - SPRACHE - Politik. Grundfragen ihres Zusammenhangs (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft. Hrsg. von Klaus Baumgärtner), Tübingen 1987, S. 32.
15. Vgl. dazu nur etwa die Analysen »semantischer Strategie(n)« und des »politische(n) Kampf(s) um Wörter« in dem von *Josef Klein* herausgegebenen Band: Politische Semantik. Beiträge zur politischen Sprachverwendung. Bedeutungsanalytische und sprachkritische Beiträge zur politischen Sprachverwendung, Opladen 1989, S. 14f., S. 11. Klein weist auch zu Recht darauf hin, daß statt von 'politischer Semantik' linguistisch korrekt von politischer Pragmatik zu reden wäre (vgl. a.a.O. IX), aber der erste Ausdruck ist nun einmal etabliert.
16. Vgl. z. B. Aleida Assmanns Erklärung: »Es wird immer deutlicher, daß die Kultur ein umkämpfter Raum ist, in dem die Beteiligten um das Recht auf Repräsentation streiten.« Niemand lebt im Augenblick, S. 43. Auch S. Freud beschreibt bekanntlich die Kultur als Kulturkampf, vgl. *Freud, Sigmund*: Das Unbehagen in der Kultur [1929/1930], in: Ders.: Kulturtheoretische Schriften. Frankfurt 1974, S. 191-285, vgl. hier: S. 249.
17. *Hösle, Vittorio*: Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München 1997, S. 94.
18. Vgl. dazu etwa und übrigens auch schon mit Blick auf Martin Walser: *Hoffmann, Arne*: Political Correctness. Zwischen Sprachzensur und Minderheitenschutz, Marburg 1996, S. 28.
19. Das ist der Sache nach ein altbekanntes kulturkonservatives Muster, das etwa auch schon in den um die Jahrhundertwende geführten Debatten um Nietzsche als den »gefährlichen Philosophen« eine große Rolle gespielt hat.
20. Zu einer Analyse der öffentlichkeitstheoretischen Bedeutung des Fernsehens vgl. *Meyrowitz, J.*: Die Fernsehgesellschaft. Wirklichkeit und Identität im Medienzeitalter, aus dem Amerikanischen übersetzt von Michaela Huber, Weinheim 1987.
21. Vgl.: »Ein Sonntagsrednerpult, Paulskirche, öffentlichste Öffentlichkeit, Medienpräsenz...!« Walser, Martin: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, S. 10.
22. *Walser, Martin*: Über freie und unfreie Rede [1994]. In: Ders.: Deutsche Sorgen. Frankfurt 1997, S. 468 - 485, hier: S. 477.
23. Die Problematik der Authentizität öffentlicher Sprache ist für Walser seit Jahren ein intensiv traktiertes Thema, vgl. z.B. *Walser, Martin*: Händedruck mit Gespenstern [1979]. In: Ders.: Deutsche Sorgen. Frankfurt 1997, S. 213-227, hier: 215f.
24. Vgl.: »Über Auschwitz kann es doch gar nicht zwei Meinungen geben. Aber man kann eine Art, auf die Frage nach Auschwitz zu antworten, so ritualisieren, daß jede andere Art zu antworten zur Blasphemie erklärt werden kann. Das ist das, was bei uns jetzt erreicht ist. Die Formalisierung, die Standardisierung der Sprache für das, was aus dem Gewissen stammt.« *Walser, Martin*: Über freie und unfreie Rede [1994], S. 480.
25. *Walser, Martin*: Das Prinzip Genauigkeit. Über Viktor Klemperer [1995], S. 587.
26. A.a.O., S. 590.
27. Ebd.
28. Vgl. *Klemperer, Viktor*: LTI. Notizbuch eines Philologen [1957]. (Reclam Bibliothek, Bd. 278), 17. Aufl. Leipzig 1998.
29. Vgl. *Walser, Martin*: Über freie und unfreie Rede [1994].
30. A.a.O., S. 469.
31. Der Titel von Walsers neuestem Roman »Ein springender Brunnen« (Frankfurt 1998) ist genommen aus dem Nachtlid in Nietzsches »Zarathustra«. Vgl. *Nietzsche, Friedrich*: Also sprach Zarathustra I - IV. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 4, 3. Aufl. München 1993, S. 136. Der Bezug wird im Roman offengelegt, vgl. a.a.O., S. 164.
32. *Walser, Martin*: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, S. 25, vgl. Assheuer, Thomas: Ein normaler Staat? In: Die Zeit, Nr. 47, 12. 11. 1998, S. 47, S. 56.
33. *Walser, Martin*: Wovon zeugt die Schande, wenn nicht von Verbrechen? Das Gewissen ist die innere Einsamkeit mit sich: Martin Walser antwortet seinen Kritikern mit einem »Zwischenruf«. In: FAZ, Nr. 277. 28. 11. 1998, S. 35. Der Artikel dokumentiert die Duisburger Rede Walsers.
34. *Walser, Martin*: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, S. 27. Vgl.: »Etwas sagen heißt bei mir, etwas verschweigen. Sollte man auch unsere öffentliche Meinung mit diesem Vorbehalt zur Kenntnis nehmen?« *Walser, Martin*: Unsere historische Schuldigkeit [1979], 221. Auch das ist übrigens ein Motiv, das sich mehrfach bei Nietzsche findet, u.a. an prominenter Stelle in der Vorrede zur Genealogie der Moral. Vgl. *Nietzsche*,

- Friedrich*: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 5, 3. Aufl. München 1993, S. 245 - S. 411, hier: S. 247f.
35. *Walser, Martin*: Wovon zeugt die Schande, wenn nicht von Verbrechen?
36. *Walser, Martin*: Über freie und unfreie Rede. [1994], S. 469.
37. *Schleiermacher, Friedrich*: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hrsg. v. Martin Redeker, erster Band, 7. Aufl., Berlin 1960, S. 313ff.
38. Vgl. die Rede von der »Predigersatzfunktion«. *Walser, Martin*: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, S. 27, vgl. S. 9.
39. Vgl. *Schleiermacher, Friedrich*: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], hrsg. von Günter Meckenstock, Berlin, New York 1999, S. 134ff.
40. Bischof Huber rügt Walser. - »Maß des Erträglichen überschritten« (epd. 8266/ 11. 11. 98): »Mit seiner Warnung, Ausschwitz als »Moralkeule« zu gebrauchen, habe der Autor das »Maß des Erträglichen« überschritten... Erinnern sei mehr als der Ausdruck der individuellen Befindlichkeit. Im Gedenken gehe es immer um die Verantwortung, »die wir heute tragen«. [...] Huber rief zu Zivilcourage bei der Auseinandersetzung mit dem Rechts-extremismus auf. »Hinschauen, nicht wegschauen« sei erforderlich, sagte er.«
41. Vergleichsweise homogen: »Für Nietzsche als Ausländer...«, so Walser 1986, »...da fehlt mir schlechterdings das Gefühl«, *Walser, Martin*: Deutschlandländer oder Brauchen wir eine Nation? Ein Gespräch über Staaten, Nation, Heimat und Literatur [1986]. In: Ders.: Deutsche Sorgen, S. 255-275, hier: S. 265.
42. In seinem Beitrag »Von der politischen Rede des Dichters« (Heinrich Heine - Thomas Mann - Martin Walser. In: FAZ Nr. 25 III, vom 30. 1. 1999 [Wochenendbeilage]) hat der Germanist *Dieter Borchmeyer* die nach meinem Urteil genaueste Rekonstruktion dieser Eigenperspektive Walsers geboten. Borchmeyer konzentriert sich auf die literarische Struktur und Eigenart der Rede und arbeitet ihren Gestus als »inneren Monolog« heraus, als »literarische Sprache...«, die »...ihre eigene Logik und Klarheit hat«, insofern sie nicht »Mittel zum Zweck der Mitteilung...« sei, sondern »...um ihrer selbst willen da ist«. Das beschreibt die Selbstdeutung des Autors und gewissermaßen die Geste, in welcher der Text verfaßt ist, sicherlich zutreffend. Freilich bleibt diese literaturwissenschaftliche Deutung des Konzepts der expliziten Eigenperspektive des Autors zu sehr verhaftet und bekommt genau darum den impliziten politischen Anspruch der Walserschen Öffentlichkeitskonzeption nicht in den Blick. Das Politische der Dichterrede wird erst dann erkennbar, wenn man die Selbsterkundung in der Tat als öffentlich präsenzierte Selbsterkundung, also nicht nur als Selbstbeobachtung, sondern als beobachtete Selbstbeobachtung, als Geste versteht, die eben darum einen bestimmten politisch-konzeptionellen Rahmen hat. Die pragmatische Ebene und Funktion des Textes wird von Borchmeyer unterbestimmt. Das von ihm beigebrachte Thomas-Mann-Zitat ist in diesem Sinne genau zutreffend: »Es redet hier einer, der...nicht gewohnt ist, zu reden, sondern reden zu lassen, Menschen und Dinge, und der also reden »läßt« auch da noch, wo er unmittelbar selber zu reden scheint und meint.« - Die Engführung der Deutungsperspektive übersieht auch, daß die literarische Öffentlichkeitskonzeption Walsers ihrerseits kultursoziologisch deutbar ist, bzw. mit kultursoziologisch deutbaren und bereits gedeuteten Gegenwartsphänomenen und -tendenzen korreliert. Vgl. als Hinweis nur Richard Sennetts kulturanalytische Kernthese: »Das intime Erleben wird zum einzigen Maßstab für die Beurteilung der Wirklichkeit«, *Sennett, Richard*: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt/M. 1986, S. 18.
43. Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung, S. 39-41.
44. Die zentrierende Bedeutung des herausgehobenen Individuums als solche läßt sich natürlich auch im Rahmen einer zivilreligiös-moralischen Variierung einer romantischen Virtuosenreligion im Sinne Schleiermachers deuten (vgl. *Schleiermacher, Friedrich*: Über die Religion, S. 142). Der starke Akzent moralischer Autorität freilich, der an dieser Stelle deutlich wird, hat jedoch einen deutlich katholisierenden Hintergrund. Fairerweise muß man hinzufügen, daß dieser Hintergrund bei Walser in der Regel *via negationis* präsent ist: als vehement antiautoritärer Affekt. Vgl. in diesem Zusammenhang das Ende des FAZ-Gesprächs vom 13. 12.: Bubis: »Ich darf Ihnen mein Fazit sagen. ... Nachdem Sie in diesem Gespräch Ihren Standpunkt erläutert haben, nehme ich den Ausdruck geistiger Brandstifter zurück.« Walser: »Das brauchen Sie nicht. Ich bin keine Instanz, vor der man was zurücknimmt. Ich bin kein Offizier aus dem Casino. Ich brauche das nicht.« *Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung*, S. 41.
45. Ebd.
46. Vgl.: »Die tausend Briefe, ... sind erfreulich, Ausdruck einer einzigen Bewußtseinsregung. Aus jedem spricht eine andere Biographie..., und doch haben alle gemeinsam, daß sie einer Rede zustimmen, in der öffentlich gesagt wurde, was jeder bisher nur gedacht oder gefühlt hat. Meine Rede wurde, das ist unübershbar, befreiend empfunden. Das Gewissen befreiend.« *Walser, Martin*: Wovon zeugt die Schande, wenn nicht von Verbrechen?
47. Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung, S. 40. Die innere Ambivalenz einer substanzierten Vorstellung des Gewissensbegriffs arbeitet in kritischer Perspektive etwa die von der Kammer für Öffentliche Ver-

antwortung der EKD herausgegebene Thesenreihe »Gewissensentscheidung und Rechtsordnung« heraus (EKD-
Texte Nr. 61, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 1997). Vgl. hier insbesondere die These 56.

48. Vgl. insbesondere die These 58 der in der letzten Anmerkung zitierten Thesenreihe. - In der Kommentierung der Debatte hat auf diese religiöse, transmoralische Dimension des Themas *Klaus Berger* in seinem FAZ-Artikel »Dritter im Bunde« (Nur in Gott erfäßbar: Die Schändlichkeit der Schuld. FAZ vom 11. 12. 1998) hingewiesen. Freilich darf die Aufdeckung der religiösen Tiefendimension von Schuld und Vergebung nicht gegen die moralische Wahrnehmung ausgespielt werden, wozu Berger allerdings zu neigen scheint, sondern sie muß als Tiefendimension des Moralischen selbst, eben als zivilreligiöse Dimension der Debatte und ihres Sachproblems erkannt werden. Wo der zivilreligiöse Charakter der moralischen Problematik verkannt wird, muß das Religiöse in einer bekenntnishaften Ausdrücklichkeit ins Spiel gebracht werden, die sich in die politischen Diskurse nur im postulierenden Konjunktiv einzubringen vermag: »Wenn der Traum einmal wahr würde, daß Juden und Deutsche sich endgültig den Friedenswunsch zusprechen könnten...«. Die Formulierung zeigt auch, daß die Verkennung des recht eigentlich zivilreligiösen Charakters der religiösen Dimension der Moral politische Kollektive religiös identifizieren muß, was nicht nur soziologisch und gegenwartsdiagnostisch, sondern vor allem auch theologisch problematisch ist.