

# Die öffentliche Berufung aufs Gewissen und die erinnernde Solidarität

Ein evangelisches Echo auf die Walser-  
Bubis-Debatte\*

Hans Martin Dober

Am 11. Oktober 1998 ist dem Schriftsteller Martin Walser in der Frankfurter Paulskirche der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen worden. Die von ihm zu diesem Anlass vorgetragenen »Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede« haben eine ausführliche Debatte nach sich gezogen.<sup>1</sup> Der Wirkung dieser Rede soll im Folgenden erneut die Aufmerksamkeit gewidmet werden, könnte man sie doch als ein »kultur- und mentalitätsgeschichtliche[s] Phänomen«<sup>2</sup> verstehen. Wie dem Gewissen in historischer Hinsicht wird man auch der Rede Walsers und der sich anschließenden Debatte

---

\* Der vorliegende Text geht auf die Gesprächsvorlage zurück, die ich für die Arbeitsgruppe »Die öffentliche Berufung aufs Gewissen: Spuren des theologischen Rechtfertigungs-Verständnisses in der Walser-Bubis-Debatte« auf der Tagung in Stuttgart-Hohenheim am 6. Januar 2001 vorbereitet hatte. Er stellt aber insgesamt eine das Gespräch und weitere Literatur einbeziehende Transformation dieser Vorlage dar.

<sup>1</sup> Die Rede und die Debatte sind dokumentiert in einem von *Frank Schirrmacher* herausgegebenen Band (Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, Frankfurt a.M. 1999). Vollständig ist diese den Zeitraum bis zum 1. Juli 1999 einschließende Sammlung allerdings nicht. So fehlt etwa der von Aleida und Jan Assmann in der Wochenzeitung »Die Zeit« vom 3. Dezember 1998 veröffentlichte Beitrag. Darüber hinaus erfordern auch die seither erschienenen Analysen eine weitergehende Diskussion.

<sup>2</sup> *Heinz D. Kittsteiner*, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a.M./Leipzig 1991, 25.

nicht beikommen, wenn man sich auf »disziplinär eingegrenztes und segmentiertes Wissen«<sup>3</sup> verlässt.

In einem *ersten* Schritt werde ich drei Zugänge zur Walser-Rede und ihrer Kritik kurz skizzieren. Die hierbei vorgetragenen Deutungen haben sich allesamt auf die komplexen Verweisverhältnisse dieser Debatte eingelassen, wenngleich aus unterschiedlicher Perspektive. *Zweitens* werde ich dann die anamnetische Solidarität des christlichen Glaubens als ein in den skizzierten Deutungen unterbelichtetes Moment eigens hervorheben, um *drittens* im Ausgang von einer Predigt Martin Luthers einen evangelischen Akzent zu setzen, der sich allerdings erst einer gegen den Strich gebürsteten Lektüre erschließt. Am Leitfaden der in dieser Predigt gebrauchten Metaphern lassen sich Argumente dagegen aufbieten, die Innerlichkeit und Unvertretbarkeit des einzelnen Gewissens gegen die Pflege eines kulturellen Gedächtnisses auszuspielen oder in einem von Gott getrösteten »guten Gewissen«<sup>4</sup> die zur Verantwortung rufende Stimme des anderen zum Schweigen zu bringen.

## I. Der umstrittene Seelenfriede: Deutungen der Walser-Rede im Zusammenhang der Debatte mit Bubis

Bevor ich mich auf drei analytische Zugänge zum Verständnis dieser Debatte einlasse, die meines Erachtens besonderes Interesse verdienen, sei kurz der Zusammenhang markiert, in dem Walser mit seiner Berufung aufs Gewissen einen zentralen Gegenstand im Zusammenhang der Rekonstruktion der Rechtfertigungslehre berührt. Walsers These lässt sich wie folgt skizzieren: Das »Gewissensthema« der Epoche, die Verfolgung und Vernichtung des europäischen Judentums, sei in den Medien auch von bedeutenden »Denkern« und »Dichtern«, die ihrerseits als »Gewissensgrößen« anzusehen seien, zu

---

<sup>3</sup> Ebd., 26.

<sup>4</sup> Gerhard Ebeling, Das Gewissen in Luthers Verständnis, in: *ders.*, Lutherstudien Bd. III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, 124 (These 78): »Der Glaube als gutes Gewissen«, heißt es da mit Bezug auf Luthers Satz *fides nihil aliud est quam bona conscientia* (Weimarer Ausgabe [folgend abgekürzt: WA] 20, 718, 19f), sei die »christliche Grundbedingung guten Handelns«.

einer einklagbaren, delegierbaren Sache gemacht worden.<sup>5</sup> Dass so viele weggeschaut hätten und bis heute »im Wegdenken [...] geübt«<sup>6</sup> seien, führe heute fast selbstverständlich zu Beschuldigungen. Das Wegschauen sei aber, so wird man Walser verstehen können (der das Wegdenken selbst für sich in Anspruch nimmt), eine nur zu verständliche Reaktion auf die »Dauerrepräsentation unserer Schande«<sup>7</sup> in den Medien. Weder aber dürfe die Schande der Deutschen instrumentalisiert werden, zum Beispiel um die Teilung des Landes zu legitimieren, noch könne man das per definitionem individuelle<sup>8</sup> Gewissen an andere delegieren. Es sei das »schlechthin Persönliche«<sup>9</sup> und als solches zu achten.

Mit zwei Argumenten wendet sich Walser gegen die öffentliche »Rüge des eigenen Gewissensmangels«<sup>10</sup>. Zum einen widerstreite es seinem Begriff, wenn die Diskutanten in der Öffentlichkeit »sich für das Gewissen von anderen verantwortlich fühlten«. Zum anderen führe diese Haltung in die alten (nicht nur in der protestantischen Kritik des Frömmigkeitsausdrucks gern traktierten) Probleme von bloßer »Ritualisierung« und »Lippengebet«<sup>11</sup>. Walser plädiert, so könnte man sagen, aus Wissensgründen gegen die Mobilisierung des schlechten Gewissens.

In seiner Rede übergeht er nun aber keineswegs die Ambivalenz der menschlich-allzumenschlichen Berufung aufs Gewissen. Sich selbst überlassen produziere es, zumal wenn es öffentlich gefordert werde, »Schein genug«<sup>12</sup>. Und so rhetorisch wie »selbstkritisch«<sup>13</sup> – der Zusammenhang oszilliert, so dass man fragen kann, ob auch das

---

<sup>5</sup> Alle Zitate aus: *Martin Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, zit. nach *Schirmmacher* (Anm. 1), 10.

<sup>6</sup> Ebd., 8.

<sup>7</sup> Ebd., 12.

<sup>8</sup> Gewissensentscheidung und Rechtsordnung. Eine Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Mit einem Vorwort des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt, Hannover 1997, Ziffer 29. Vgl. *Hartmut Krefß*, Individualität und Gewissen. Ethische Gegenwartsfragen in der Perspektive des protestantischen Gewissensbegriffs, in: *Pastoraltheologie* 80 (1991), 86–103.

<sup>9</sup> *Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede (Anm. 5), 14.

<sup>10</sup> Ebd., 12.

<sup>11</sup> Ebd., 13.

<sup>12</sup> Ebd., 14.

<sup>13</sup> Ebd., 10.

Selbstkritische noch rhetorisch ist – fragt der Redner: »Birgt und verbirgt nicht jeder ein innerstes, auf Selbststichtungsproduktion angelegtes Spiegelkabinett?« Es scheint, als habe Walser gemeint, mit der öffentlichen Berufung auf seine »Gewissensfreiheit«<sup>14</sup> diesem Problem schon ausreichend widerstanden zu haben.

1.

Auf diese differenzierten, das Gewissensphänomen betreffenden Aspekte geht *Hajo Funke* in seiner Analyse der Debatte nicht weiter ein. Seine Aufmerksamkeit gilt vielmehr der öffentlichen Wirkung eben dieser Berufung aufs Gewissen. Besonderes Augenmerk hat er hierbei darauf gelegt, *wie* Walser seinem Kritiker Ignatz Bubis und der in seiner Person repräsentierten jüdischen Erfahrung begegnet ist. Mit den begrifflichen Mitteln der psychoanalytischen Theorie hat Funke das Moment der »Abwehraggression«<sup>15</sup> in Walsers Rede, deutlicher aber noch im späteren Gespräch mit Bubis in den Räumen der F.A.Z., ausgemacht.<sup>16</sup> Seine weiterreichende These lautet, in Walsers Rede und Gesprächshaltung habe sich latenter Antisemitismus gezeigt, der schließlich eskaliert sei. Wenn das stimmt, kann diese Debatte in der Tat als erster »Antisemitismus-Streit der Berliner Republik«<sup>17</sup> verstanden werden. Weder war Klaus Harpprecht in seiner frühen Reaktion auf die Rede (15.10.98) noch Wolfram Schütte in seiner Analyse des Gespräches zwischen Walser und Bubis (15.12.98) so weit gegangen. Sie analysierten vorsichtiger.

Funkes Beitrag wirft die Frage auf, was man unter dem in der Debatte immer wieder eingeforderten »Prinzip Genauigkeit« verstehen soll, das Walser an Victor Klemperer gewürdigt hatte, dessen

---

<sup>14</sup> Ebd., 14.

<sup>15</sup> *Hajo Funke*, Friedensrede als Brandstiftung. Zu Elementen und Wirkungen von Martin Walsers nationaler Selbstversöhnung im Kontext deutscher Gedenkpoltik, in: *Micha Brumlik/Hajo Funke/Lars Rensmann* (Hg.), *Umkämpftes Vergessen. Walser-Debatte, Holocaust-Mahnmal und neuere deutsche Geschichtspolitik*, Berlin [Das arabische Buch] 2000, 13–27, hier 15.

<sup>16</sup> *Ignatz Bubis/Salomon Korn/Frank Schirrmacher/Martin Walser*. Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung. Ein Gespräch (14. Dezember 1998), in: *Schirrmacher*, *Die Walser-Bubis-Debatte* (Anm. 1), 438–465.

<sup>17</sup> *Lars Rensmann*, Enthauptung der Medusa. Zur diskurshistorischen Rekonstruktion der Walser-Debatte im Licht politischer Psychologie, in: *Umkämpftes Vergessen* (Anm. 15), 28–126, hier bes. 66–78, zit. bei *Funke*, *Friedensrede als Brandstiftung* (Anm. 15), 25.

Tagebücher er »im Herbst 1989 in der Sächsischen Landesbibliothek von Dresden« entdeckte<sup>18</sup>. Wenn man darunter eine philologische Genauigkeit versteht, wird man Schwierigkeiten haben, den Vorwurf der »geistigen Brandstiftung«<sup>19</sup> aufrechtzuerhalten, den Bubis spontan kurz nach dem Hören der Frankfurter Rede geäußert und dann im Zuge des Gesprächs mit Walser modifiziert hatte.<sup>20</sup> Man könnte aber entgegenen, dass die Kritik von Bubis einer Genauigkeit folgte, die sich mit den Mitteln der Philologie allein nicht verifizieren lässt: der Genauigkeit nämlich des Hinhörens auf den Gefühlston der Worte dieser Rede, ihres semantischen Bedeutungsfeldes, ihres semiotischen Verweischarakters, kurz: des Unausgesprochenen im Ausgesprochenen.

Auf derartige Verweise ist Funke aufmerksam. Der von ihm wie ein Mosaik zusammengesetzte »Subtext«<sup>21</sup> der Rede und der anschließenden Debatte stellt ein hervorragendes Beispiel für die Hermeneutik des Verdachts dar, die Walser allen ironisierenden Spiels zum Trotz sich in seiner Rede selbst zu Eigen gemacht hatte. Es scheint mir in der Tat so zu sein, dass eine »projektive Struktur« hier leitend war und der tatsächliche Gesprächspartner Bubis völlig unzureichend wahrgenommen wurde. Vor allem war keine Empathie für die psychische Situation des anderen, für Bubis' biographische Erinnerung, erkennbar.<sup>22</sup> Walser trat auf in der Pose des überlegenen Siegers im Diskurs, der im Angesicht von Bubis allerdings noch einmal meinte, sich bestmöglich verteidigen zu müssen. Dennoch scheint mir der Verdacht Funkes zu weit zu gehen. Zwar sind »Abwehraggression« und »Projektion«<sup>23</sup> Momente des Antisemitismus, doch nicht jede »Abwehraggression« und »Projektion« ist schon antisemitisch. Wäre es so, müsste man den Apostel Paulus selbst un-

---

<sup>18</sup> *Martin Meyer*, Martin Walser, Deutschland und der Friede (N.Z.Z., 19.10.1998), zit. nach: *Schirrmacher*, Die Walser-Bubis-Debatte (Anm. 1), 65–69, hier 68.

<sup>19</sup> Zit. nach *Schirrmacher*, ebd., 34 f.

<sup>20</sup> Zit. nach *Schirrmacher*, ebd., 462.

<sup>21</sup> *Funke*, Friedensrede als Brandstiftung (Anm. 15), 15.

<sup>22</sup> Funke weist darauf hin, dass »Walsers Erinnerung [...] keinen Raum für ›andere Erinnerung« habe (ebd., 17) und »zur Wahrnehmung [...] anderer Erfahrung« keine Befähigung erkennen lasse (ebd., 19). »Das Schicksal dieses Anderen, ihm Gegenübersitzenden [sei ihm] fern und fremd« geblieben (ebd., 22). An diese meines Erachtens zutreffenden Beobachtungen ist anzuknüpfen.

<sup>23</sup> Ebd., 21.

ter Antisemitismus-Verdacht stellen, der, seinerseits einer drastischen Ausdrucksweise sich bedienend, im Rückblick von seinem Damaskus-Erlebnis aus sein vorheriges Leben als einen »Dreck« bezeichnete und hiermit jedem Bibelleser anschaulich macht, was man unter einer Abwehraggression zu verstehen hat.<sup>24</sup>

## 2.

*Micha Brumlik* hat ein weiteres Deutungsmodell in die Diskussion eingebracht. Auf dem Wege eines Vergleichs von Walsers Rede mit den theologischen Erörterungen Eberhard Jüngels zur Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens<sup>25</sup> zeichnet sich für Brumlik ein als »Krypto-Theologie« deutbares Gradnetz von Gedanken in Walsers Rede ab.<sup>26</sup> Für diesen unter Bezug auf den Roman »Ein springender Brunnen« (1998) entwickelten<sup>27</sup> Vergleich ist die bei beiden Autoren auffällige Berufung auf das Gewissen leitend.<sup>28</sup> Ohne hier auf Jüngels Rekonstruktion der Rechtfertigungslehre auf den Spuren Martin Luthers näher eingehen zu können, lässt sich für diesen Zusammenhang sagen: Die Berufung aufs Gewissen ist ihr Dreh- und Angelpunkt.<sup>29</sup> Im Gewissen als der Instanz personaler Integrität und Unvertretbarkeit ist die evangelische Botschaft zu hören, wie sie nach protestantischem Verständnis letztlich *sola fide* anzunehmen ist<sup>30</sup>. Auch bei Walser hat, wie zu Beginn gezeigt, der Begriff des Gewissens eine zentrale Stellung. Er fungiert nicht nur als formales Gestaltungsprinzip der Reflexion, welches seine Rede als Ganze trägt, sondern auch als die individuelle Instanz der Legitimation ihres Reflexionsinhalts: Seine These lau-

---

<sup>24</sup> Das Phil 3,8 gebrauchte Wort lässt sich auch ohne weiteres mit »Kot« übersetzen.

<sup>25</sup> *Eberhard Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998.

<sup>26</sup> *Micha Brumlik*, Messianischer Blick oder Wille zum Glück. Die Kryptotheologie der Walser-Bubis-Debatte, in: *Umkämpftes Vergessen* (Anm. 15), 127–134.

<sup>27</sup> Ebd., 128.

<sup>28</sup> Ebd., 129.

<sup>29</sup> Vgl. bes. *Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung (Anm. 25), 192–197.

<sup>30</sup> Bei Jüngel ist dies das letztgenannte Kriterium nach der Entfaltung der anderen sogenannten reformatorischen »Exklusivpartikel« (ebd., 200–219).

tete ja, nach der objektiven Seite hin bedeute das »Holocaustdenkmal in Berlin« eine »Monumentalisierung der Schande«<sup>31</sup>, nach der subjektiven hin müsse (verständlicherweise?) eine derartige öffentliche Darstellung ein Wegschauen, Wegdenken und Verdrängen nach sich ziehen.<sup>32</sup> Dafür übernimmt der sich auf sein Gewissen berufende Redner denn auch frank und frei die Verantwortung.

Wenn ich Brumlik recht verstanden habe, erblickt er nun eine Korrelation von Walsers öffentlicher Berufung auf sein Gewissen mit dem »unheimlichen Nachleben«, das dem »Gott des Alten Testaments« als Gott des »Gesetzes« in Walsers Duisburger Rede vom 28. November 1998 gewährt und beschert worden sei.<sup>33</sup> Dieser Gleichsetzung habe der von Walser prominent zitierte Theologe Jüngel zwar in einer Anmerkung andeutungsweise widersprochen.<sup>34</sup> Insgesamt scheine es aber so, als habe dafür, dass bei Walser »der Antijudaismus [...] als Kontrastfolie der christlichen Gewissensfreiheit«<sup>35</sup> wirke, Jüngels »Kompendium heutiger lutherischer Theologie in Deutschland«<sup>36</sup> die Vorlage geliefert.

Man wird gut daran tun, hier ausreichend genau zu unterscheiden. Wie ein Autor mit den von ihm benutzten Vorlagen umgeht, liegt in der Verantwortung eben dieses Autors und nicht in der des

---

<sup>31</sup> *Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede (Anm. 5), 13.

<sup>32</sup> Ebd., 8.

<sup>33</sup> *Brumlik*, Messianischer Blick (Anm. 26), 128.

<sup>34</sup> Ebd., 129, zit. *Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung (Anm. 25), 195, Anm. 186.

<sup>35</sup> *Brumlik*, Messianischer Blick (Anm. 26), 129.

<sup>36</sup> Ebd., 128. Brumliks Anfragen an die protestantische Theologie sind weit reichender, als dass sie hier gewürdigt und diskutiert werden könnten. Sie betreffen die Fundamente nicht nur hinsichtlich des Inhalts des Bekenntnisses, sondern auch des wirklichkeitskonstituierenden Status' seiner Sätze, die Frage also, ob sie assertorische Form haben oder konjunktivische. Jüngels lutherische Theologie hat eindeutig für die erste Option plädiert, Brumlik beruft sich für die zweite auf den berühmten letzten Aphorismus aus Adornos »Minima Moralia« im Sinne einer methodologischen Maxime (*Brumlik*, ebd., 130), die ihrerseits erst vor dem Hintergrund der in den »Meditationen zur Metaphysik« (*Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1980 [1966], 354–400) entfalteten Geschichtsphilosophie nach Auschwitz verständlich zu werden vermag. Walsers »Beharren auf dem individuellen Gewissen« (*Brumlik*, ebd., 130) könne die sich in dieser Perspektive stellenden Probleme nicht lösen. Demgegenüber versuche ich, den Gewissensbegriff seinerseits differenzierter zu fassen, um in der skizzierten Problemlage weiterzukommen.

Verfassers der Vorlage. Darüber hinaus ist aber im Sinne der Kulturbedeutsamkeit theologischer Aussagen zu fragen, zu welchen Konsequenzen eine bestimmte Ausgestaltung der Gewissensthematik potentiell anregen kann. Legitimiert die Berufung auf die Instanz unhintergebar Individualität zu Recht das »Wegschauen«, das Walser vor dem Forum seines Gewissens für sich in Anspruch genommen hat?<sup>37</sup> Diese Frage scheint mir noch nicht zureichend beantwortet zu sein, auch wenn Walser ausdrücklich darauf hingewiesen hat, dass seine Intention medienkritisch gewesen sei, und dass er sich zudem nicht durch Anleitungen zu einem politisch korrekten Gedenken habe vorschreiben lassen, was er in seinem Gewissen zu empfinden habe.

Denn wenn man das Gewissen so definiert, wie Walser das in seiner Rede getan hat, und wenn man das so definierte Gewissen wie er als Argument verwendet, dann entzieht es sich nicht nur der Ableitung. Frei auf sich selbst bestehend und sich so erhaltend, taugt es auch nicht als Legitimationsinstanz für ein Eigenes, das sich gegen andere behaupten will, weil es sich weder den Ansprüchen der anderen noch den Normen der Allgemeinheit fügt. Es entzieht sich auch der Verantwortung, die im Angesicht des anderen entsteht. Zwar vermag ich der Deutung nicht zuzustimmen, die *Wolfram Schütte* seiner Beobachtung der Debatte gegeben hat, Walsers Gesprächsverhalten sei »lutherisch-hysterisch«<sup>38</sup> gewesen. Die Beobach-

---

<sup>37</sup> Die andere, von Brumlik mit Adorno aufgeworfene Frage lautet, ob nicht in dem von Walser in Anspruch genommenen Gewissensverständnis »der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen«. Wäre es so, dann fiel er »umso bewusstloser und damit verhängnisvoller [...] der Welt zu« (*Brumlik*, Messianischer Blick (Anm. 26), 133 zit. *Adorno*, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1980 [1951], 334). Mehr als eine Frage scheint mir dies die zentrale These Brumliks zu Wesen und Wirkung von Walsers Rede zu sein. Ob und, wenn ja, inwieweit damit auch die Theologie Jüngels betroffen ist, steht auf einem anderen Blatt. Eine Apoptheose des Schönen, die Brumlik Walsers Rede entnimmt (vgl. *Brumlik* ebd., 133), wird mit ihr nicht zu begründen sein. Jüngel hat die Grenze der ästhetischen Weltsicht in einem Aufsatz aufgezeigt (»Auch das Schöne muß sterben.« Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis, in: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen 1990, 378–396).

<sup>38</sup> *Wolfram Schütte*, Der Fleck auf seinem Rock. Nach dem Gespräch Walser/Bubis: ein deutscher Trauerfall (Frankfurter Rundschau, 15.12.1998), zit. nach: *Schirrmacher*, Die Walser-Bubis-Debatte (Anm. 1), 473.

tung dieses Kommentators weist mir aber den Weg zu einer elementaren Differenz im Gewissensverständnis, die bisher meines Wissens nicht deutlich genug erkannt worden ist. Walser jedenfalls hat den Eindruck nicht entkräften können, dass er sich trotzig auf sein Selbstverhältnis berief, ohne die Stimme des anderen in der Dimension eines Sagens vor allem Gesagten zu vernehmen (um mit Lévinas zu sprechen). In seinem Gespräch mit Bubis, einem Gespräch, von dem man kaum sagen kann, es habe die Gegensätze versöhnt (wenn es denn überhaupt einen Zugewinn an gegenseitigem Verständnis gebracht hat), wehrte er jede Unterbrechung durch den anderen »hysterisch« ab (hierbei vielleicht bloß einer vorher geplanten Strategie folgend). Es werden sich aber gute Gründe nennen lassen, warum man ein solches Verhalten nur um den Preis plakativer Verkürzung der grundlegenden theologischen Sachverhalte »lutherisch« nennen kann. Ich komme am Ende darauf zurück.

### 3.

Im Unterschied zu Brumlik hat *Georg Pfeleiderer* weniger eine Krypto-Theologie als vielmehr eine Krypto-Religion in der Walser-Bubis-Debatte ausgemacht. Er setzt bei seiner Wahrnehmung ein, diese Debatte sei von Moral gesättigt gewesen. Hinter der in ihr offensichtlich zum Ausdruck kommenden Moralität verberge sich aber eine von ihr zu unterscheidende religiöse Dimension, die bisher kaum zur Kenntnis genommen worden, geschweige denn zur Erkenntnis gebracht worden sei. Dieses Verborgene will Pfeleiderer ans Licht heben, indem er es auf Deutungsmuster der Tradition bezieht.

Die religiöse Dimension der Walser-Bubis-Debatte sucht er in der »symbolischen Repräsentation von Moral in der Öffentlichkeit« auf.<sup>39</sup> Ich kann Pfeleiderer darin folgen, dass es »beim Problem des Holocaust-Gedenkens [...] nach der gemeinsamen Auffassung beider Kontrahenten um dasjenige Problem [geht], bei dem gewissermaßen die moralische Integrität der bundesrepublikanischen Gesellschaft insgesamt auf dem Spiel steht«<sup>40</sup>. In Bubis' Position erkennt er »ein liberal-konservativ pragmatisches Konzept von politischer Öffentlichkeit«<sup>41</sup>. Bubis habe mit seinem Vorwurf die Meinung vertreten,

---

<sup>39</sup> *Georg Pfeleiderer*, *Gewissen und Öffentlichkeit. Ein Deutungsvorschlag zur Walser-Bubis-Kontroverse*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 4/1999, 247–260, hier 248.

<sup>40</sup> *Ebd.*, 249.

<sup>41</sup> *Ebd.*, 251.

die politisch-moralischen Eliten hätten eine pädagogisch-moralische »Domestizierungsfunktion« gegenüber einer angenommenen »Rassismusaffinität« und »Antisemitismusneigung«<sup>42</sup> in weiten Teilen der Bevölkerung. In dieser Perspektive habe Walsers Rede ein Tabu gebrochen und sei der Vorbildfunktion der geistigen Elite nicht gerecht geworden. Walser seinerseits, so Pfeleiderer, habe sich nun einem derartigen »Zumutungsdruck« erfolgreich widersetzt, indem er das »correctness-Spiel«<sup>43</sup> auf der Bühne der politischen Öffentlichkeit nicht mitgespielt habe. Sein mit Kierkegaard und mit Heidegger benanntes Motiv sei die Pflege eines »Ausdrucksdiskurs[es] der Eigentlichkeit« im Medium einer auf das Gewissen sich berufenden Selbstreflexion. Mit der »Abschottung einer abstrakten Innerlichkeit und Privatsphäre« sei das nicht zu verwechseln. Vielmehr meint Pfeleiderer das romantische Modell des geselligen Austauschs von Individuen bei Walser wiederzuerkennen, von Individuen, die je für sich authentisch sind und gerade so miteinander kommunizieren; es handelt sich um ein Modell, das urphänomenal in Schleiermachers Religionsschrift ausgearbeitet worden ist. Nicht nur sei diese »Sonntagsrede« ausgesprochenermaßen »Predigersatz«<sup>44</sup>, sondern ihr krypto-religiöser Gehalt bestehe in einer »säkularisierten Eschatologie«<sup>45</sup>, die die Kommunikationsgemeinschaft miteinander frei sprechender Individuen schon vorwegnehme. Walser spreche eine »unsichtbare Kirche« (*ecclesia invisibilis*) an, die Emmanuel Hirsch die »Gemeinschaft der Gewissen in Gott«<sup>46</sup> genannt habe. Auch ein Modell Karl Barths wird bemüht: Unausgesprochen denke Walser ein Verhältnis wie das von Christengemeinde und Bürgergemeinde als Verhältnis von konzentrischen Kreisen.<sup>47</sup> Demgegenüber meint Pfeleiderer in der Position von Bubis mit der »strukturellen Differenzierung von

---

<sup>42</sup> Ebd., 252.

<sup>43</sup> Ebd., 253.

<sup>44</sup> Ebd., 254 mit Bezug auf *Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede (Anm. 5), 16. Wenn es sich hierbei um einen Ersatz handelt, dann wird man hinzufügen müssen: Es fehlen für die Schleiermachersche Homiletik konstitutive Momente wie der Dialog mit der biblischen Textstelle (vgl. *Friedrich Schleiermacher*, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. *J. Frerichs* [1850], Berlin/New York 1983, 248).

<sup>45</sup> *Pfeleiderer*, Gewissen und Öffentlichkeit (Anm. 39), 254.

<sup>46</sup> Ebd., 251.

<sup>47</sup> Ebd., 257.

moralisch-religiöser und politischer Vergesellschaftung« ein Moment zu erkennen, das auch für die lutherische Zwei-Reiche-Lehre kennzeichnend sei.<sup>48</sup>

Pfleiderers Analyse kulminiert in einer Kritik der von Walser (nicht konsequent genug) transformierten Kirchenkonzepte der Tradition: Die tausend Briefe der Zustimmung, auf die Walser sich immer wieder berief und die er, so Pfeleiderer, »wie eine Monstranz«<sup>49</sup> vor sich her trug, verwiesen nicht nur auf eine unsichtbare Kirche, sondern auch auf Walser als deren Papst.<sup>50</sup> Zudem laufe Walsers Modell »Gefahr, die Moralität des Individuums als etwas substanzhaft Gegebenes zu betrachten«, das Modell Bubis' aber, »die Domestizierungsaufgaben der Öffentlichkeit zu überschätzen und überzubetonen«. Bei aller Differenz möchte Pfeleiderer die Gemeinsamkeiten zwischen den Kontrahenten betonen: Sie beruhten »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 Immer-schon-gescheitert-Sein voraus; darin liegt die religiöse Dimension der Moral, ihre religiöse Reflexivität.«<sup>51</sup> Sie ins öffentliche Bewusstsein gehoben zu haben, sei als Relevanz der Debatte zu werten.

## II. Die referierten Deutungen in der Kritik: Die anamnetische Solidarität des Glaubens ist unterbelichtet geblieben

Drei Fragen stellen sich im Ausgang von den drei hier kurz referierten analytischen Zugängen zur Walser-Bubis-Debatte. Stellt sie den »ersten Antisemitismus-Streit der Berliner Republik« dar? Ist die von Brumlik treffend so bezeichnete Krypto-Theologie der Position Walsers Spiegel oder Zerrbild evangelisch verstandener Rechtfertigung aus Glauben? Und kann evangelisch verstandene »religiöse Reflexivität« auf »erinnernde Solidarität« verzichten? Die erste Frage scheint auch nach der Analyse Funkes nicht eindeutig beantwortet zu sein. Hinsichtlich der zweiten deutet vieles darauf hin, dass die Krypto-

---

<sup>48</sup> Ebd., 257. 251.

<sup>49</sup> Ebd., 254.

<sup>50</sup> Ebd., 256.

<sup>51</sup> Beide Zitate: ebd., 257.

Theologie der Walser-Rede als ein Zerrbild evangelisch verstandener Rechtfertigung aus Glauben zu verstehen ist. Die Annahme dieser Botschaft nährt nämlich keineswegs das in dieser Rede und ihrem Kontext laut gewordene Ressentiment, auch das Ressentiment nicht, »das in einem beleidigten Nationalgefühl zu Haus ist«<sup>52</sup>. Vielmehr findet es im Glauben die Bedingungen zu seiner Überwindung.<sup>53</sup> Drittens wird eine evangelisch verstandene »religiöse Reflexivität« auf »erinnernde Solidarität« nicht verzichten können, weil erstere elementar auf eine Unterbrechung des Selben durch den Anderen verwiesen ist. Ohne die Erfahrung solcher Unterbrechung wird der verlorene Seelenfriede nicht zurückzugewinnen sein.

Die beiden letztgenannten Punkte sind näher auszuführen, um Aspekte sichtbar zu machen, die gegen den Verdacht sprechen, mit Martin Luther lasse sich eine »lethale, vergessende Theologie«<sup>54</sup> zureichend begründen. »Anamnetisch«<sup>55</sup> ist der christliche Glaube schon kraft des Gedächtnisses an den Gekreuzigten<sup>56</sup>, indem er erinnernde Solidarität pflegt mit den Verfolgten, Geschundenen und Vergessenen der Geschichte. Das wird auch dann gelten können, wenn man theologisch das am Kreuz vollbrachte Opfer als Kritik und Ausweg aus einem ins Ideologische tendierenden Gebrauch der Opferkategorie begreift.<sup>57</sup> Wenn das Opfer ein für alle Mal schon durch den vollbracht ist, der sich – die Sünde der Welt tragend – für die anderen zum Opfer machte, ist die Aufforderung an andere, Op-

---

<sup>52</sup> Klaus Harpprecht, Wen meint Martin Walser? (Die Zeit, 15.10.1998), zit. nach: Schirrmacher, Die Walser-Bubis-Debatte (Anm. 1), 51–53, hier 52.

<sup>53</sup> Das ist über die Darstellung von Brumlik hinaus zu sagen, der seinerseits vom Ressentiment in der Walser'schen Berufung aufs Gewissen gesprochen hat (Brumlik, Messianischer Blick (Anm. 26), 132).

<sup>54</sup> Ebd., 133.

<sup>55</sup> Ebd.; Jüngels Theologie geht von der biblisch bezeugten und christologisch gedachten »Aussöhnung der Menschen mit Gott« aus. Seine theologische Arbeit kann so verstanden werden, dass sie motiviert ist dadurch, eben das nicht zu vergessen. Gewiss: Das ist ein anderes Urdatum als das der jüdischen Religion. Kann man aber nicht, bei aller Differenz, die keineswegs eingeebnet werden soll, hier eine Ähnlichkeit sehen?

<sup>56</sup> Dieses Gedächtnis wird mit den Einsetzungsworten zum Abendmahl je und je wach gehalten (Lk 22,14–20, hier 19; 1 Kor 11,24f.).

<sup>57</sup> Vgl. dazu: Eberhard Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als Sacramentum et Exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: Wertlose Wahrheit (Anm. 37), 261–282.

fer zu erbringen oder gar zum Opfer zu werden (sei's für Volk, Vaterland oder die Allgemeinheit), unzeitgemäß. Unredlich ist diese Aufforderung insofern, als sie im moralischen Diskurs auf der politischen Bühne eben zumeist den anderen gilt, die den Gürtel endlich enger schnallen sollen, während man selbst kaum meint, sich einen Verzicht aufbürden zu müssen. Am Kreuz Christi ist diese aus der Geschichte der Moral bekannte, allzu bekannte Aufforderung umgekehrt worden: Hier verlangte nicht einer den anderen die Opfer ab, die er selbst zu erbringen nicht willens war, sondern er ließ sich von Gott in die Verantwortung nehmen, um sich stellvertretend für die anderen hinzugeben. Eben diese Umkehrung einer selbsterhaltenden Selbstbehauptung auf Kosten der anderen in die Hingabe seiner selbst um der anderen willen ist der Erinnerung an den Gekreuzigten eingeschrieben. Man kann hier die christologische Begründungsfigur der anamnetischen Solidarität finden, die Jürgen Habermas im Anschluss an Helmut Peukert als regulative Idee seiner Theorie des kommunikativen Handelns ausgearbeitet hat.<sup>58</sup>

Wenn sich die Dinge christologisch verhalten wie eben skizziert, dann ist aber auch der im Glauben erlangte »Seelenfriede« des guten Gewissens nicht als ein »falscher Schein«<sup>59</sup> anzusehen, als der er allerdings erscheinen kann, wenn er sich »ironisch-zerquält«<sup>60</sup> darstellt. Die Erinnerung an das Leid der anderen, die in der Annahme des »Wortes vom Kreuz« (1 Kor 1,18) unveräußerlich mitschwingt, widersteht allen Tendenzen zur »Flucht ins Gewissen«<sup>61</sup> im Sinne einer mit Hegel als abstrakt zu begreifenden Subjektivität, die sich – das

---

<sup>58</sup> Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 1978, 300–355, bes. 305–308, 310, 354. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1988, 21–26, hier 26. Dass es Verantwortung für die anderen aus freien Stücken gibt, die bis zur Stellvertretung gehen kann, ist durch eine so verstandene Christologie nicht ausgeschlossen, sondern ermöglicht. Die christologische Begründungsstruktur der Ethik stellt aber ein Korrektiv und Regulativ aller Bemühungen dar, Verantwortung nicht als freie Übernahme eines Anspruchs zu denken (der nach Lévinas im Angesicht des anderen ergeht), sondern als Gegenstand einer moralischen (oder institutionell-behördlich erlassenen) Forderung.

<sup>59</sup> Funke, *Friedensrede als Brandstiftung* (Anm. 15), 23.

<sup>60</sup> Brumlik, *Vom Alptraum nationalen Glücks* (die tageszeitung vom 15.12.1998), zit. nach: Schirrmacher, *Die Walser-Bubis-Debatte* (Anm. 1), 49–51, hier 49.

<sup>61</sup> Brumlik, *Messianischer Blick* (Anm. 26), 131.

Verhältnis zu den anderen vergessend – aus der Sphäre des objektiven Geistes zurückzieht. Dass das Gewissen per definitionem individuell ist, widerstreitet dieser Auffassung nicht, *wenn man aus seinem Begriff nicht den konstitutiven Bezug auf den Anderen und auf die Ethik tilgt*. Zwar ist und bleibt das Gewissen als *Syneidesis* (Mitwissen mit sich selbst) eine Kategorie des »Selben«<sup>62</sup>. Doch es ist mit Blick auf Luther durchaus die Frage, ob es diesem Gewissen zuerst und vor allem darum geht, um sich selbst besorgt zu sein. Wo Luther sich nämlich auf ethische, auf handlungstheoretische Probleme einlässt: sei dies in seiner Interpretation des Dekalogs, sei dies in seinen Schriften zur Gestaltung des Gottesdienstes, ist je und je das Kriterium »Gott zur Ehre und dem Nächsten zum Nutzen« leitend<sup>63</sup>: ein Kriterium im Übrigen, das sich gut paulinisch an den Schwachen, an den anderen (den Kindern und Unmündigen) orientiert. Davon finde ich in Walsers Rede nichts; es geht ihr die »Sensibilität« ab, durch die *Emmanuel Lévinas* den Gewissensbegriff so definiert, dass er ohne den Bezug auf den Anderen gar nicht zureichend bestimmt werden kann.<sup>64</sup> Das mit Lévinas begriffene und bei Luther wiedererkannte Gewissen kann weder als etwas »Unversehrtes«<sup>65</sup> gelten, noch taugt es als innerlicher Rückzugsort.

Vor dem Hintergrund eines hier nur ganz knapp umrissenen Gewissensverständnisses erscheint mir auch Pfeleiderers These ergänzungsbedürftig, dass Walser eigentlich »auf eine Öffentlichkeit hinaus[gewollt habe], die im geselligen sprachlichen Austausch von Individuen besteht«<sup>66</sup>. Wenn das so ist, dann wird man hinzufügen müssen: Die Kommunikation im Rahmen einer solchen Öffentlichkeit bedarf der Verantwortung im Angesicht des anderen als Regulatorisch und Integral. Sonst liefe sie Gefahr, zur bloßen Maske eines gegenstrebigen strategischen Handelns zu werden, das bekanntlich

---

<sup>62</sup> Das zeigt auch *Wilfried Härle*, Art. »Gewissen IV. Dogmatisch und ethisch«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, Tübingen 42000, Sp. 902–906.

<sup>63</sup> »Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde« [1523], in: *Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling* (Hg.), *M. Luther, Ausgewählte Schriften* Bd. 3 [Kirche, Gottesdienst, Schule], 1982 [1995], 27–32, hier 29 f. »Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts« [1526], ebd., 73–82, hier 74 f. »Von den Konzilien und Kirchen« [1539], ebd., 181–221.

<sup>64</sup> *Emmanuel Lévinas*, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, 278.

<sup>65</sup> *Brunlik*, *Messianischer Blick* (Anm. 26), 131.

<sup>66</sup> *Pfeleiderer*, *Gewissen und Öffentlichkeit* (Anm. 39), 253.

nach Habermas den Begriff der Kommunikation längst nicht voll erfüllt und – um es mit älteren Modellen zu sagen – den gesellschaftlichen Naturzustand des Kampfes aller gegen alle spiegelt.

### III. Das Gewissen ist nicht nur eine Kategorie des Selben: Zu Luthers »Sermon von dreierlei gutem Leben, das Gewissen zu unterrichten« (1521)

Eine Predigt Martin Luthers scheint mir nun geeignet zu sein, das eben Gesagte zu verifizieren.<sup>67</sup> Denn in dieser Predigt werden einige der in der Walser-Bubis-Debatte in ihre Extreme auseinander getretenen Spannungsverhältnisse zusammengehalten. Zu nennen ist hier vor allem das problematische Verhältnis von *individuellem Gedenken* und *kulturellem Gedächtnis*, aber auch das von *unvertretbarer Innerlichkeit* und *äußerer (ritualisierter) Form*.<sup>68</sup> Martin Walser hatte in seiner Friedenspreisrede die Meinung vertreten, es bedürfe keiner öffentlichen Rituale, um für sich eine authentische Erinnerung zu pflegen.<sup>69</sup> Man wird von diesem Standpunkt aus die despektierliche Bezeichnung des geplanten Stelenwaldes in Berlin als eines »fußballfeldgroßen Alptraum[s]«<sup>70</sup> zu deuten haben. Demgegenüber hat der Kulturwissenschaftler Jan Assmann die gesellschaftliche Bedeutung eines kulturellen Gedächtnisses plausibel gemacht. Seine Hauptthese lautet in Kürze: Wie an der ägyptischen und dann an der alt-

---

<sup>67</sup> WA VII, 791–802. Diese Predigt hat in die von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling besorgte Auswahl von Luthertexten keine Aufnahme gefunden, wohl aber in die schon erwähnte kulturgeschichtliche Arbeit von *Heinz D. Kittsteiner* (Anm. 2).

<sup>68</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch: *Christoph Lienkamp*, Die Unverfügbarkeit des Vergangenen. Phänomenologische Erinnerungsethik als Kritik des gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurses (II), in: *Orientierung* Nr. 22, 63. Jahrgang (1999), 242–245.

<sup>69</sup> Ich lasse es dahingestellt, ob Walsers Rede damit »ein Tor zur Kanalisierung und Zerstörung von Erinnerung« aufgetan hat. Diese Auffassung hat *Joachim Perels* in seinem Vortrag zur Wiederkehr der Befreiung von Auschwitz in der Marktkirche Hannover am 27. Januar 1999 vertreten, in: *Gedenken bei Juden und Christen* [Friede über Israel. Zeitschrift für Kirche und Judentum 4/1999], 148–159, hier 158.

<sup>70</sup> In Walsers Rede heißt es: »Die Betonierung des Zentrums der Hauptstadt mit einem fußballfeldgroßen Alptraum«, – das richteten die Leute an, »die sich für das Gewissen von anderen verantwortlich fühlten« (*Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede (Anm. 5), 13).

israelitischen Kultur abzulesen sei, habe sich ein kulturelles Gedächtnis zuerst in den stets wiederholten Formen des Rituals ausgebildet, die ein Gemeinwesen pflegte, und sodann verfestigt im Schriftlichwerden der kulturellen Überlieferung. Während die Erinnerung an Ereignisse, die auf keinen Fall vergessen werden sollten, in mündlicher Tradierung kaum länger als über vier Generationen weitergegeben werden konnte, ermöglichte die Schrift und mit ihr der Prozess der Kanonisierung die Fixierung der Erinnerung ohne Begrenzung. Ein halbes Jahrhundert nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sei nun eine vergleichbare Situation eingetreten: Es bedürfe einer zentralen Stätte des Gedenkens. Es bedarf der Formen, die das Gedächtnis bewahren, um »der erinnernden Solidarität mit den Opfern«<sup>71</sup> willen.

Mit Blick auf Luthers Predigt lässt sich nun sagen: Ihr Gedankengang läuft zwar geradewegs auf ein Lob des individuell unvertretbaren Gewissens zu, das selbstgenügsam den andern vergessen könnte. Der Prediger vermag aber die Leiter, die sein Gedanke erklimmen hat, nicht bei der Ankunft am Ziel wegzustoßen. Daran hindern ihn die Bedeutungsgehalte der Bilder und Metaphern, derer er sich bediente, um den eigenen Denkweg zu gehen. Luther bedient sich in seiner Predigt des Vergleichs der unterschiedenen Weisen der Gewissenserfahrung mit dem Aufbau der mosaischen Stiftshütte.<sup>72</sup> In diesem Vergleich gesprochen hat ihm zufolge das sich nur um die äußeren Formen mühende Gewissen das *atrium* nicht verlassen. Wenn es sich um das moralisch Gebotene Gedanken macht, tritt es in den inneren Kreis des *sanctum* ein, erreicht das *sanctum sanctorum* aber erst durch den Trost des Evangeliums. In einem anderen Bild gesprochen: Wer sich nur an Rituale hält, hat das Innerste der Kirche noch nicht betreten und schon gar nicht den Chor, sondern befindet sich noch immer auf dem Kirchhof. Das Bild sagt aber auch (und darauf kommt es mir hier an): Ohne den Kirchhof zu passieren, gelangt man weder in die Kirche noch in den Chor. So verstanden ist das Ritual (und also auch die ritualisierte Form kulturellen Gedächtnisses) eine Passage zu dem andächtigen Wechselgespräch zwischen dem »Gesetz« und dem »Evangelium«<sup>73</sup>, in das der

---

<sup>71</sup> *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), *Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert* [= EKD-Texte Nr. 64], Hannover 1999, 30.

<sup>72</sup> WA VII, 795.

<sup>73</sup> Vgl. zur Verhältnisbestimmung dieser beiden Termini in homiletischer Perspektive den Beitrag von *Evelina Volkmann* in diesem Band.

»innere Mensch« eintritt, wenn er sich denn im Gottesdienst von Gottes Wort ansprechen lässt. So hat es eine begrenzte, aber relevante Funktion für den Vollzug des Geschehens Gottesdienst. Der äußere Vollzug ist folglich in evangelischem Verständnis relevant, aber in einem untergeordneten, in einem dienenden Verhältnis zur inneren Beteiligung gedacht.

Eben dieses von Luther am Beispiel der »Unterrichtung« des Gewissens als Zweck des Gottesdienstes ausgeführte Verhältnis lässt sich nun ohne Schwierigkeit auf die öffentliche Debatte um individuelles Gedenken und kulturelles Gedächtnis, um unvertretbare Innerlichkeit und repräsentative äußere (ritualisierte) Form übertragen: Letztere wird erstere niemals ersetzen können, aber diese kann auf jene auch keinen Verzicht leisten, und das um ihrer selbst, vor allem aber um der anderen willen. Das Gewissen nämlich wird die Stimme des anderen in das innerliche Selbstgespräch zwischen »ich« und »mich« integrieren, um so mit ihr Umgang zu pflegen. Dass diese Aufgabe schwierig genug ist, hat *Paul Ricœur* auf den Punkt gebracht, als er den Versuch, das Gewissen »für den Ort einer eigentümlichen Form der Dialektik von Selbstheit und Andersheit zu halten«, als »ein Unterfangen voller Fallstricke« beschrieb. Die Bezeugung der Selbstheit im Gewissen kann nicht davon absehen, ob das unter Berufung auf das Gewissen Bezeugte wahr oder falsch ist. Wenn es sich so verhält, dann ist »das Gewissen [...] tatsächlich der Ort schlechthin, an dem die Illusionen über sich selbst sehr eng mit der Wahrschäftigkeit der Bezeugung vermengt sind«<sup>74</sup>. Die Bindung der Selbstheit an die Andersheit begründet aber als wechselseitige Bezogenheit von Freiheit und Verantwortung ein Gedächtnis nicht nur um der eigenen kulturellen Identität, sondern um derentwillen, die als Opfer der Geschichte ohne je meine Erinnerung völlig in Vergessenheit gerieten. Von einer solchen Solidarität im Eingedenken war in der Rede Walsers (und in der Diskussion mit Bubis) nichts zu spüren.

---

<sup>74</sup> Alle Zitate aus: *Paul Ricœur*, Das Selbst als ein Anderer, München 1996, 410.