

KANN ES EIN KIRCHLICHES BEKENNTNIS ZU GESCHICHTLICHER SCHULD GEBEN?

Das Beispiel unierter Kirche und Theologie¹

Henning Theißen

I DAS STUTTGARTER SCHULDBEKENNTNIS UND DAS FORMPROBLEM DES KIRCHLICHEN WIR

Wenige Jahre nach dem Ende des SED-Regimes hat Michael Beintker in der Festschrift für Gerhard Sauter als Faustregel für »[n]euzeitliche Schuld Wahrnehmung« festgehalten, dass »die authentischste Sprachform für das Reden von Schuld die 1. Person Singularis« sei.² Geschichtliche Schuld aber ist stets von historischen Ausmaßen, angesichts derer die für den Schuldbegriff konstitutive Zuordnung der einzelnen Tat zum einzelnen Täter an ihre Grenzen stößt. Theorien über Kollektivsubjekte und einhergehende Kollektivschuld, mit denen in der evangelischen Theologie Dietrich Bonhoeffer assoziiert werden kann,³ ver-

¹ Bei der Archiv- und Bibliotheksrecherche für diesen Beitrag wurde ich im Rahmen einer Anschubförderung des Rektorates der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald von Daniel Martens und Ramona Schließer unterstützt, denen mein herzlicher Dank gilt. Unveröffentlichte Archivalien zitiere ich mit freundlicher Genehmigung nach den Beständen des Evangelischen Zentralarchivs (EZA), Berlin.

² *Michael Beintker*, *Neuzeitliche Schuld Wahrnehmung im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft*, in: Michael Beintker/Ernstpeter Maurer/Hinrich Stoevesandt/Hans G. Ulrich (Hg.), *Rechtfertigung und Erfahrung* (FS Gerhard Sauter), Gütersloh 1995, 137–152, Zitat 146.

³ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt/Heinz Eduard Tödt/Ernst Feil/Clifford Green = *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Bd. 6, Gütersloh 1998, 126: »Die Kirche ist heute die Gemeinschaft der Menschen, die erfaßt von der Gewalt der Gnade Christi ihre eigene persönliche Schuld wie den Abfall der abendländischen Welt von Jesus Christus als Schuld an Jesus Christus erkennt, bekennt und auf sich nimmt.« Gerade im Verbund mit der benachbarten Äußerung: »Es ist zunächst die ganz persönliche Sünde jedes Einzelnen« (127) folgt dieses Schuldverständnis der schon in Bonhoeffers ekklesiologischer Dissertation entwickelten Strukturgleichheit von Einzel- und Kollektivperson, was die Unterstellung von Kollektivschuld sehr wahrscheinlich macht.

suchen diese grundsätzlich personale Zuordnung auch für den überindividuellen Bereich aufrechtzuerhalten, verkomplizieren aber mit der vorausgesetzten Übertragbarkeit zwischen personalen und überindividuellen Handlungskategorien das Konzept der Schuld so sehr, dass der zumindest für ein kirchliches Schuldbekenntnis wichtige Charakter der Homologie oder (auf Deutsch) des Einklangs verloren geht.

Trotz dieser grundsätzlichen Schwierigkeit, überindividuell Schuld zu bekennen, erscheint die Frage, ob es ein kirchliches Bekenntnis zu geschichtlicher Schuld überhaupt geben kann, zumindest für den deutschen landeskirchlichen Protestantismus deplatziert, steht doch an der Wiege der EKD das Stuttgarter Schuldbekenntnis vom 18./19. Oktober 1945. Der erst bei der Treysaer Kirchenführerkonferenz Ende August 1945 ins Leben gerufene Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland erklärte hier bei seiner ersten regulären Sitzung vor den anwesenden Vertretern des Weltkirchenrates um Willem A. Visser 't Hooft:

»Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.«⁴

Vor dem Hintergrund von Beintkers Faustregel verdient die nur scheinbar selbstverständliche Tatsache Aufmerksamkeit, dass das Bekenntnis in der 1. Person – freilich im Plural, nicht Singular – abgegeben wird. Denn obwohl jedes Bekenntnis eigene, persönliche Einsicht voraussetzt, braucht diese nicht selbstersonnen zu sein, sondern kann dem Bekenner unvermittelt oder auch durch sanften Druck von außen zuteilwerden. Visser 't Hoofts unmissverständliche Aufforderung wenige Tage vor der Ratssitzung: »Wir bitten euch, uns zu helfen, damit wir euch helfen«⁵ bezieht sich auf das Elend des deutschen Volkes, auf Hunger und begonnene Vertreibung, ohne dass dies das Bekenntnis nach dem Motto *do, ut des* zur politischen Vorbedingung für internationale Hilfe für das evangelische Deutschland degradiert.

Es schmälert das Bekenntnis des Rates nicht, dass er es (auch) auf äußeren Druck hin ablegt, denn dieser Druck ist nicht allein der Erwartungsdruck der

⁴ Martin Greschat (Hg. in Zusammenarbeit m. Christiane Bastert), *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schuldklärung vom 18./19. Oktober 1945* (Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte 4), München 1982, 102. Die komparativischen Formulierungen gehen auf eine Predigt von Hans Asmussen zurück.

⁵ In deutscher Übersetzung dokumentiert bei: *Gerhard Besier / Gerhard Sauter*, *Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945*, Göttingen 1985, 129–132 (»Hauptgesprächspunkte der Weltkirchendelegation für die Stuttgarter Diskussionen«), Zitat 131, vgl. 130 zu Visser 't Hoofts eigenen Erinnerungen daran.

weltweiten Kirche und nicht einmal der Leidensdruck des eigenen Volkes, sondern die beidem innewohnende, bedrückende Erkenntnis, als Kirchenführer nicht nur im Namen der ganzen Kirche sprechen zu müssen, was verhältnismäßig wenig überraschend ist, sondern auch für das Volk und seine Führer. »Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden«,⁶ sagen die Ratsmitglieder, als ob sie höchstpersönlich das nationalsozialistische Gewaltregiment ausgeübt hätten. An seinen Verbrechen bekennen sie sich mit-schuldig nicht durch Tun, sondern Unterlassen, da sie – das ist doch wohl der Sinn der vorhin zitierten negierten Komparative – das geistige und geistliche Umfeld nicht geschaffen hätten, das solche Taten hätte verhindern können. Bis zur Endredaktion hatte es anstelle jenes »Durch uns« distanzierter geheiß: »Es waren unsere Volksgenossen [...]«. ⁷ Die letztliche Identifikation der Bekenner mit dem Volk setzt voraus, dass Schuld hier nicht die Ebene der persönlichen Zuordnung der Tat – auch nicht als Kollektivschuld – betrifft, sondern, fundamental, die Voraussetzungen allen Tuns in der Verfasstheit der Person überhaupt. Nur auf dieser schon metaphysisch⁸ zu nennenden Ebene von Schuld können die Sprecher des Stuttgarter Schuldbekenntnisses ihre scheinbar selbstverständliche, in Wahrheit höchst paradoxe Rede in der 1. Person nicht bloß auf die Kirche, sondern auch auf das Volk übertragen.⁹

Der Wir-Stil des Stuttgarter Schuldbekenntnisses redet in einer übertragenen Weise von Schuld, die, vom strafrechtlichen Schuldbegriff persönlicher Zurechnung aus betrachtet, ungenau ist. Unter den Interpreten des Stuttgarter Schuldbekenntnisses hat jedoch Sauter betont, dass gerade diese »kaum greifbare und allgemein gehaltene Redeweise« das Bekenntnis »eindeutig« mache, weil sie ei-

⁶ *Greschat* (Hg.), *Schuld der Kirche* (s. Anm. 4), 102.

⁷ Dokumentiert bei: *Greschat* (Hg.), *Schuld der Kirche* (s. Anm. 4), 102 Anm. e).

⁸ Ich spreche hier vorläufig noch nicht vom theologischen, sondern (mit der Kategorisierung, die Karl Jaspers in seinem Buch *Die Schuldfrage* [1946] vorgenommen hat) vom metaphysischen Schuldaspekt, um darauf hinzuweisen, dass das hier gegebene Problem der Schuld nicht bloß in der Theologie besteht. So verstehe ich auch die Absicht der von Beintker, *Neuzeitliche Schuld wahrnehmung* (s. Anm. 2), 138 Anm. 2 unternommenen Gegenüberstellung von Jaspers und der »jüngsten Schuld diskussion«.

⁹ Obwohl auch *Martin Honecker*, *Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis*. Die sogenannte Stuttgarter Schuld erklärung, in: *ThZ* 42 (1986), 132–158 vom »unbestimmte[n] Wir« (137) des Textes ausgeht, richten sich seine dogmatisch gewichtigen Überlegungen zu Schuld und Erbarmen (vgl. v. a. 157) letztlich doch auf die »Predigt, wo der Einzelne als der Einzelne zum Einzelnen spricht« (158 als Kierkegaard-Zitat). Das könnte u. a. daran liegen, dass Honeckers Feststellung, wonach der Text des Bekenntnisses »das deutsche Volk als Adressaten nicht vorgesehen« habe (139), an seiner interesseleitenden »Frage, wer dieses Bekenntnis für wen spricht« (139) vorbeigeht: Das übertragene Wir integriert das Volk ja in den Sprecher-, nicht den Adressatenkreis.

nen theologischen Begriff von Schuld artikuliere, der – allerdings immer »ungeschützt« – sowohl der »falschen Verallgemeinerung« als auch der »falschen Identifikation« wehre.¹⁰ Dass Schuld im theologischen Sinne »unermesslich« sei, wie Sauter – übrigens im Einklang mit dem Schuldkonzept bei Paul Ricœur – hervorhebt,¹¹ dürfte wohl in der Tat die Überzeugung aller Sprecher des Stuttgarter Schuldbekenntnisses treffend wiedergeben. Anders als Sauter es nahelegt, wussten sie die theologische Eindeutigkeit ihres Schuldbegriffs aber sehr wohl konkret greifbar auszusagen – so konkret, dass Martin Niemöller und Hans Asmussen, wie Martin Greschat überzeugend dargestellt hat,¹² bald nach Stuttgart in eine handfeste Kontroverse darüber geraten konnten, *wie* im Wir des Bekenntnisses die Kirche für das Volk spricht. Einig darin, dass unermessliche Schuld ihrem Wesen nach – um es wiederum mit Ricœurs metaphysischem Schuldbegriff zu sagen – nur »vor Gott«¹³ bekannt und nur von ihm vergeben werden könne, verkündete Niemöller schon bald nach Stuttgart die »personale, selbst verantwortete Annahme der eigenen Schuld«¹⁴ als das eigentliche Wort der Kirche an das Volk, während Asmussen aus demselben theologischen Schuldbegriff folgerte, dass die Kirche als Konsequenz aus dem abgelegten Bekenntnis dem Volk in Wahrnehmung ihres priesterlichen Amtes die Absolution zuzusprechen habe, was er das ganze Jahr 1946 hindurch in Form eines kirchenleitenden Trostwortes an das nachkriegsgebeutelte Volk zu realisieren versuchte.¹⁵ Ge-

¹⁰ *Gerhard Sauter*, »Vergib uns unsere Schuld ...« Eine theologische Besinnung auf das Stuttgarter Schuldbekenntnis, in: Besier/Sauter, *Schuld bekennen* (s. Anm. 5), 63–128, Zitate: 98; 98; 118; 119; 119. Bei falscher Verallgemeinerung ist etwa an die Verrechnung deutscher Schuld während des Krieges mit dem Deutschen bei und nach Kriegsende ange-tanen Unrecht zu denken – eine Argumentationsfigur, die z. B. später als Kritik an der Ost-denkschrift auftritt. Falsche Identifikation könnte beispielsweise den politisch motivierten Rechtsbruch der NS-Administration dazu gebrauchen, die breiten Volksschichten zu exkul-pieren.

¹¹ *Sauter*, *Stuttgarter Schuldbekenntnis* (s. Anm. 10), 69 ff.: »Unermessliche Schuld«. Vgl. *Paul Ricœur*, *Geschichte – Gedächtnis – Vergessen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek/Heinz Jatho/Markus Sedlaczek (Übergänge 50), München 2004, 711: »Schuld ist ihrem Wesen nach nicht nur de facto, sondern de jure unverzeihlich.« Trotz Ricœurs hermeneutischer Me-thode wäre dieses Schuldverständnis im Sinne von Anm. 8 als metaphysisch einzustufen.

¹² *Martin Greschat*, Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation*. Mit einem Geleitwort von Wolfgang Huber, Neu-kirchen-Vluyn 1985, 9–42, hier 28–35 zu den einschlägigen Auseinandersetzungen im Rat der EKD 1946/47.

¹³ Vgl. *Paul Ricœur*, *Symbolik des Bösen*, übers. v. Maria Otto, Freiburg 1973, 60f. Vom biblischen Hebräisch her ist der Ausdruck sinngleich mit »im Angesicht Gottes«.

¹⁴ So die treffende Wiedergabe von Niemöllers Position durch *Greschat*, Einleitung (s. Anm. 12), 22.

gensätzlicher konnte der Wir-Stil des Stuttgarter Schuldbekenntnisses sich nicht auseinanderentwickeln.

Da dem vor allem die Ekklesiologie betreffenden Gegensatz derselbe theologische Begriff unermesslicher Schuld zugrunde lag, muss der Grund für die bald eingetretene Entzweiung im Verständnis des kirchlichen Auftrags am Volk anderswo gesucht werden. Greschat fand ihn 1982 im Nationalismus, den das Stuttgarter Schuldbekenntnis nicht mit einem Schlag zu überwinden vermocht habe,¹⁶ da der »Geist« des Nationalsozialismus, den seine Sprecher bekämpft zu haben reklamierten, eben nicht der des Nationalismus gewesen sei, sondern der des Säkularismus.¹⁷

Wertet man diese kirchenzeitgeschichtliche These systematisch-theologisch aus, so ergibt sich das Folgende. Für einen nationalprotestantisch geprägten Typus von Theologen, dem die kaiserzeitliche »Identifizierung von Kirche und Volk, deutsch und evangelisch«¹⁸ in die Wiege gelegt war und der den hinkenden Weimarer Laizismus als Fehler beurteilte, blieb es selbstverständlicher Teil seines Selbstverständnisses, als Führer der Kirche zugleich für das Volk zu sprechen. Uns dagegen erwies sich das metaphorische Wir des Stuttgarter Schuldbekenntnisses als seine tragende Paradoxie. Wo eine »nationalprotestantische Mentalität«¹⁹ diese Paradoxie als Selbstverständlichkeit reklamiert, da wird das *Formproblem des Schuldbekenntnisses* missachtet.

Dieses Formproblem kennzeichnet das Spannungsfeld zwischen rechtlich-moralischem und theologisch-metaphysischem Schuldbegriff. Moralisch gesehen, kann niemand andere als die *selbst begangene* Schuld bekennen, aber auch niemand andere als die *selbst erlittene* Schuld vergeben. Dieser Eigenschuldgrundsatz, wie man ihn nennen könnte,²⁰ scheint jedoch durch die Unermess-

¹⁵ Es war schließlich Hermann Diem, der in einer für den Bruderrat der EKD verfassten Erklärung Asmussens Bestrebungen mit dem Argument zu Fall brachte, der Vergebungszuspruch sei zuerst Sache der christlichen Ökumene, an die auch das Stuttgarter Schuldbekenntnis adressiert gewesen sei (vgl. *Greschat*, Einleitung [s. Anm. 12], 33).

¹⁶ *Greschat*, Einleitung (s. Anm. 12), 28 erkennt an, dass das Stuttgarter Schuldbekenntnis für die Überwindung der »nationalen Kirchentümer« ein »wichtiges und wegweisendes Dokument« gewesen sei – »auch wenn das von den Unterzeichnern und von vielen Zeitgenossen damals kaum realisiert wurde«.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 12 f.

¹⁸ *Greschat*, Einleitung (s. Anm. 12), 16.

¹⁹ So der Titel eines gegenwärtig beackerten Forschungsfeldes, vgl. *Manfred Gailus / Hartmut Lehmann* (Hg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 214), Göttingen 2005.

²⁰ Mit dem Ausdruck »Eigenschuldgrundsatz« ist »das abstrakte Prädikat des *Meinigen*« aufgegriffen, das Hegels rechtsphilosophischen Schuldbegriff kennzeichnet, der sich vom

lichkeit metaphysischer Schuld suspendiert zu werden, die nur »im Angesicht Gottes« bekannt bzw. vergeben wird und die so die Abgrenzung eigener von fremder Schuld ihrerseits begrenzt. Weil Kirche *und* Volk derart »vor Gott« stehen, kann die Kirche für das Volk Schuld bekennen, wie im Stuttgarter Schuldbekenntnis geschehen. Tatsächlich begrenzt das metaphysische Schuldkonzept den Eigenschuldgrundsatz jedoch nur partiell, indem es die Dichotomie von Eigenheit und Fremdheit derjenigen von Begehen und Erleiden unterordnet, die ja ebenfalls Bestandteil des Eigenschuldgrundsatzes ist. Dass in Stuttgart die Kirche für das Volk Schuld bekennen konnte, liegt daran, dass »im Angesicht Gottes« *beide ausschließlich* dem Begehen von Schuld zugeordnet sind, während deren Vergebung *ebenso ausschließlich* Gott vorbehalten ist, der sie erlitten hat.²¹ Aus diesem Grund kann die Kirche zwar vor Gott für das Volk Schuld bekennen (ebenso wie ihre eigene), nicht aber dessen Schuld vergeben (ebenso wenig wie ihre eigene). Der Eigenschuldgrundsatz wird also vom theologischen Schuldbegriff nur scheinbar suspendiert, tatsächlich aber von zwischenmenschlichen Beziehungen auf den Gottesbezug von Menschen übertragen und so paradoxerweise gestärkt. Diese Paradoxie macht das Formproblem des Schuldbekenntnisses aus; ohne sie kann es kein kirchliches Schuldbekenntnis geben.

Als Konsequenz seiner paradoxen Form kann das Schuldbekenntnis theologisch nicht vom Eigenschuldgrundsatz getrennt werden, der die persönliche Zuordnung von Schuld vorsieht. Die These Sauters, dass in Stuttgart gerade die »kaum greifbare« Rede von Schuld theologische Eindeutigkeit hergestellt habe, ist jedenfalls falsch verstanden, wenn solche Rede buchstäblich informell, ohne Bindung an eine konkrete kirchliche Sprachform auftritt. Demgegenüber ist zu betonen, dass gerade das kirchliche Schuldbekenntnis eine bestimmte Form auf-

juristischen dadurch unterscheidet, dass er auch »bei einer reichen Begebenheit (z. B. der Französischen Revolution)« (also auch für geschichtliche Schuld) in Betracht kommt (vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, red. v. Eva Moldenhauer = Ders., Werke in zwanzig Bänden [Theorie Werkausgabe], Bd. 7, Frankfurt am Main 1970, Zitate 215 [§ 115]) und im Unterschied zu juristischer Zurechenbarkeit nicht schon das Zusatzkriterium des Vorsatzes (216 [Zusatz zu § 115]) enthält. Dies macht Hegels Begriffsbildung für meine Fragestellung interessant.

²¹ Diese auf Ps 51,6 rückführbare Überlegung hat besonders Otto Dibelius in seiner Stellungnahme zum Stuttgarter Schuldbekenntnis hervorgehoben: »Für den Christen kann es Schuldbekenntnisse nur geben, wenn er sich vor Gottes Angesicht weiß.« Dibelius ergänzt, dass dies gegenüber demjenigen, der die Schuld erlitten hat, der Fall sei. Seine Absicht ist aber zugleich, öffentliche Schuldklärungen möglichst einzuschränken (»er hat nicht die Pflicht, auf die Straße zu gehen«, fährt Dibelius fort). Belege: *Greschat* (Hg.), Zeichen der Schuld (s. Anm. 12), 73–75, alle Zitate 74.

weisen muss, die dem Eigenschuldgrundsatz sein Recht zuteilwerden lässt. Diese Form kann nicht die der *amts*priesterlichen Absolution sein, in der die Kirche in Gestalt des Amtsträgers als Redesubjekt der Vergebung dem Volk gegenübertritt, sondern muss von der Art sein, dass die Kirche in Wahrnehmung des *allgemeinen* Priestertums selbst als (Kirchen-)Volk fürbittend »vor Gottes Angesicht« tritt, so dass Kirche und Volk in der Bitte um Vergebung als deren Empfänger zusammenfinden.

2 DAS DARMSTÄDTER WORT UND DIE BRÜDERLICHE GESPRÄCHSKULTUR

Wer im Zusammenhang unierter Kirche und Theologie von Schuldbekenntnis redet, kommt mit großer Wahrscheinlichkeit auf das Darmstädter Wort des Bruderrates der EKD »Zum politischen Weg unseres Volkes« vom 8. August 1947 zu sprechen.²² Fragt man allerdings, worin sich hier, da inmitten der Neuordnung des Nachkriegsprotestantismus die spätere Blockbildung von EKD und VELKD noch nicht vollzogen war und nach den Treysaer Beschlüssen landeskirchliche Strukturen noch mit dem bruderrätlichen Erbe der Bekennenden Kirche koexistierten, spezifisch unierte Theologie aussprach, so steht die Konfessionsgemeinschaft von Lutheranern und Reformierten sicherlich nicht im Vordergrund.²³ Meine Vermutung lautet vielmehr, dass die Diskurse unierter Theologie Union oder Gemeinschaft nicht nur in Bekenntnis und Lehre der Kirche erstreben, sondern insbesondere auch in den konfessionskulturellen und gesellschaftlich-politischen Antagonismen, auf die die Kirche bezogen ist.

Das hervorgehobene Beispiel hierfür ist im Protestantismus des Kalten Krieges die Evangelische Kirche der Union (EKU), da sie bis zum Ende der deutschen Teilung die gesamtkirchliche Arbeit in Synoden, Leitungsgremien und Ausschüssen über den Eisernen Vorhang hinweg kontinuierlich fortsetzen und auch nach der forcierten deutschen Zweistaatlichkeit – im Vergleich zur EKD mit besserem Recht – beanspruchen konnte, trotz einer regionalen Ost-West-Gliederung weiterhin als Kirche für das ganze Volk zu sprechen. Das ist der Grund, warum ich die unierte Kirche und Theologie beim Thema Schuldbekenntnis als exemplarisch ansehe.

²² Dokumentiert u. a. bei *Greschat* (Hg.), *Zeichen der Schuld* (s. Anm. 12), 85 f.

²³ Der von *Andreas Siemens*, *Unbelastete Gestaltung der Zukunft. Verdrängte Zusammenhänge des Stuttgarter Schuldbekenntnisses*, in: *KuD* 33 (1987), 60–92 unternommene Versuch, Stuttgart als Dokument lutherischen Bußverständnisses am Leitfaden der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu plausibilisieren, klammert diese kirchenzeitgeschichtlichen Aspekte aus und wirkt dadurch konfessionell apologetisch.

Ist das Darmstädter Wort ein Beispiel für dieses vertiefte Verständnis unierter Theologie? Der theologische Schuldbegriff schon des Stuttgarter Schuldbekenntnisses bildet – unter dem paulinischen (2Kor 5,17) Begriff vom »Wort der Versöhnung« – auch hier (Ziff. 1) die Basis, wird aber unter dem wiederkehrenden (Ziff. 1–5) Schlagwort »in die Irre gegangen«, das allen Entwürfen zum Darmstädter Wort (von Iwand, Niemöller, Barth und Diem) genauso eigen ist wie der Rekurs auf Paulus,²⁴ auf die politischen und nicht zuletzt ökonomischen Systemalternativen bezogen, in deren Einflussbereich der landeskirchliche deutsche Protestantismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts existiert und dabei nach Überzeugung des Bruderrates Schuld auf sich geladen hat: Nationalismus, Revolution, Diktatur, Marxismus, Konservatismus. Nicht allein die politischen Themen als solche, sondern auch die inhaltlichen Positionierungen z. B. zum »Recht zur Revolution« (Ziff. 3) und zum »ökonomischen Materialismus« (Ziff. 5) trugen dem Darmstädter Wort freilich auch den Vorwurf ein, den theologischen Gehalt der zu bekennenden Schuld durch politische Konkretion²⁵ und erst recht durch deren parteipolitische Rezeption²⁶ preisgegeben zu haben. Seinem Formproblem nach bemisst sich aber die theologische Qualität des Schuldbekenntnisses weder an politischen noch parteipolitischen Inhalten, sondern an der rechten Weise, als Kirche »Wir« zu sagen.

Der durch Greschats nationalismuskritische Analyse plausibilisierten »Linie« von Stuttgart nach Darmstadt emphatisch folgend, hat insbesondere Bertold Klappert in einer engagierten Interpretation des Darmstädter Wortes dessen doppelten Wir-Stil von »Christen, die zugleich Deutsche sind« (Joachim Beckmann), als buchstäblich übertragene Rede charakterisiert, die vom »eigenen« zum »repräsentativen« und zum »identifizierenden Schuldbekennen« fort-

²⁴ Vgl. die Dokumentation der Entwürfe bei *Greschat* (Hg.), *Zeichen der Schuld* (s. Anm. 12), 79–84.

²⁵ Hierauf richtet sich die Kritik von *Gerhard Sauter*, *Verhängnis der Theologie? Schuld-wahrnehmung und Geschichtsanschauungen im deutschen Protestantismus unseres Jahrhunderts*, in: *KZG* 4 (1991), 475–492, hier 488.

²⁶ Ein extremes Beispiel, das diesen Vorwurf bestätigen dürfte: *Friedrich-Martin Balzer/Christian Stappenbeck* (Hg.), *Sie haben das Recht zur Revolution bejaht. Christen in der DDR. Ein Beitrag zu 50 Jahre [sic!] »Darmstädter Wort«*, Bonn 1997, das Portraits von drei sich sozialistisch linientreu gebenden Theologen der DDR (Karl Kleinschmidt, Hanfried Müller, Gert Wendelborn) enthält. Hier sind Linien zur Einseitigkeit ausgezogen, die allenfalls in heuristischer Funktion in die Interpretation einfließen sollten, wie dies in ausgewogener Weise in den Dokumentationen der zu den Darmstädter Jahrestagen an einigen Evangelischen Akademien abgehaltenen Thematagungen sowie in den zahlenmäßig stärker ins Gewicht fallenden einschlägigen Beiträgen in der Zeitschrift »Junge Kirche« geschehen ist. Auf all dies gehe ich hier nicht näher ein, sondern beschränke mich auf Bertold Klappert als akademisch gewichtigen Vertreter einer derartigen Heuristik.

schreite, um in eine »stellvertretende Schuldübernahme« zu münden, die Klappert im Sinne von Bonhoeffers »Struktur des verantwortlichen Lebens« begreift.²⁷ Diese schrittweise Übertragung des kirchlichen Wir genügt jedoch bei aller äußerlichen Ähnlichkeit nicht dem Formproblem des Schuldbekenntnisses. Das Bekenntnis der Form nach mit einer »Gebetsliturgie« zu vergleichen,²⁸ ist zwar zweifellos berechtigt, doch versteht Klappert das Gebet offensichtlich im Sinne Schleiermachers als *darstellendes Handeln*, das abseits jeder Zweckverwirklichung rein Ausdruck des frommen Bewusstseins ist, ohne deswegen wirkungslos zu bleiben, da die im öffentlichen Gebet geschehende »Mitteilung« andere zu gleichartigen Handlungen anregen kann.²⁹ In dieser Tradition Schleiermachers lässt sich der Verdacht ausräumen, die Kirche wolle mit dem Bekenntnis eigener Schuld letztlich doch nur entsprechende Bekenntnisse anderer bewirken, die von der Schuld der Kirche abzulenken vermögen. Klappert schreibt demgegenüber zurückhaltender: »Wer dieses Schuldbekenntnis in Kirche und Volk als *Einladung zur Identifikation* verstanden hat, der hat es richtig verstanden!«³⁰

Ich entgegne: Der hat die fürbittende Form des kirchlichen Schuldbekenntnisses – oder mit Schleiermacher gesprochen: das »Gebet im Namen Jesu«³¹ – nicht richtig verstanden. Als bloße Darstellung frommen Bewusstseins, und wäre es auch das Bewusstsein der Sünde, lässt das Schuldbekenntnis den theologischen Begriff des Bekenntens und damit die Vergebung hinter sich.³² Nach

²⁷ Zitiert ist aus den Überschriften des Abschnitts »Schuldbekennen und Schuldidentifikation (das »Wir«)« bei *Bertold Klappert*, *Bekennende Kirche in ökumenischer Verantwortung*. Die gesellschaftliche und ökumenische Bedeutung des Darmstädter Wortes (Ökumenische Existenz heute 4), München 1988, 51–57, Zitate 52; 52; 53; 55; daneben 15 ff. Anm. 2 zum Greschat-, 53 zum Beckmann- und 55 zum Bonhoeffer-Rekurs.

²⁸ Vgl. *Klappert*, Bedeutung des Darmstädter Wortes (s. Anm. 27), 53 (Zitat) mit Bezug auf eine gottesdienstliche Vorlage der BK vom September 1938.

²⁹ Vgl. zu Schleiermachers diesbezüglichem Ethikverständnis *Michael Moxter*, *Güterbegriff und Handlungstheorie*. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers (Morality and the meaning of life 1), Kampen 1992, hier 54–60.

³⁰ *Klappert*, Bedeutung des Darmstädter Wortes (s. Anm. 27), 53 (im Original komplett kursiv).

³¹ So lautet der Titel von Schleiermachers 6. Lehrstück über die »unveränderliche[n] Grundzüge der Kirche« (vgl. *Friedrich Schleiermacher*, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [1830/31], hg. v. Martin Redeker, Berlin 1999 = Schleiermacher, GL², Zitat: Bd. I, 9).

³² Mein Kritikpunkt an Schleiermacher lautet hier wohlgeordnet nicht, dass eine Äußerung christlicher Frömmigkeit nur menschliche Bewusstseinsinhalte wiedergeben könnte – vielmehr erblickt Schleiermacher deren »Woher« (§ 4,4 GL²) ja gut offenbarungstheologisch in Gottes Wesen, das als Liebe Vergebung der Sünde bewirkt. Der methodisch einwandfreie

reformatorischer Überzeugung ist demgegenüber die Fürbitte kein darstellendes, sondern ein *wirksames Handeln*, so wie auch nach Schleiermacher dem Gebet im Namen Jesu die Erhörung gewiss ist.³³ Die Fürbitte ist der hervorgehobene Ausdruck des Priestertums aller Gläubigen, weil sie nach Luthers Ausführungen im 15. und 16. Abschnitt des Freiheitstraktates eine priesterliche Freiheit verleiht, die der königlichen Freiheit des Glaubens gegenüber politischer Freiheit noch einmal überlegen,³⁴ weil Freiheit gegenüber Gott und somit zur Einwirkung auf ihn fähig ist, da er sich keinem Anliegen entzieht, das ihm »im Namen Jesu« vorgetragen wird. Wie ist das zu verstehen?

Es trifft zu, dass die Kirche sich nicht nur in der Fürbitte, sondern auch im Bekenntnis geschichtlicher Schuld die Anliegen anderer zu eigen macht, die folglich von Hause aus – auch im Falle der Schuldbekenntnisse von Stuttgart und Darmstadt – nicht ihre eigenen sind, die aber sprachlich auf sie übertragen werden. Das impliziert nicht, dass die Kirche, die für das Volk Schuld bekennt, an sich selbst eigentlich frei von Schuld wäre oder sein müsste. Mit der erwähnten Übertragung geht ein übertragener – metaphorisch vertiefter – Begriff der Schuld einher, der in jenem Zu-eigen-Machen auch die Dichotomie von Eigenheit und Fremdheit erfasst. Das kirchliche Schuldbekenntnis macht sich fremde Schuld nicht nach dem Eigenschuldgrundsatz durch personale Täterzuordnung zu eigen, sondern im Vollzug einer intuitiven Erkenntnis des Mitleids, wie sie den barmherzigen Samariter beim Anblick des halbtot Geschlagenen ergreift (vgl. Lk 10,33): Der da liegt, könnte ich sein!³⁵ Für eine mitleidend angeeignete Schuld des Geschlagenen gibt es zwar im Bibeltext keinerlei Hinweis. Die alle-

Zugang zur Sündenthematik über die Vergebung führt aber für das Entwicklungsdenken, das hinter der Unterscheidung von darstellendem und wirksamem Handeln steht, dazu, dass das »Gesamtleben der Gnade«, wie Schleiermachers Terminus lautet, die Vergebung nicht nur heuristisch, sondern auch faktisch immer im Rücken hat. Als Kirche für das Volk zu sprechen, kann für den Schöpfer des Begriffs »Volkskirche« nie die Bedrückung des Schuldbekenntnisses annehmen.

³³ Vgl. *Schleiermacher*, Lehrsatz § 147 GL² II, 379: »Jedes Gebet im Namen Jesu hat die Verheißung, daß es erhört wird, aber auch nur ein solches.«

³⁴ Vgl. *Martin Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen [1520], in: Ders., WA 7, (12) 20–38, hier 28,6–17: »Ubir das seyn wir priester, das ist noch vil mehr denn kunig sein, darumb, das das priesterthum uns würdig macht fur gott zu treten und fur andere zu bitten. [...] Wer mag nu außdencken, die ehre und höhe eyñß Christen menschen? durch seyn kunigreych ist er aller ding mechtig, durch sein priesterthum ist er gottis mechtig, denn gott thut was er bittet und wil, wie do stet geschrieben im Psalter [Ps 145,19].«

³⁵ Zur theologischen Valenz der hier vorausgesetzten philosophischen Mitleidstheorien (v. a. bei Aristoteles) vgl. *Ingolf U. Dalferth / Andreas Hunziker* (Hg. unter Mitarbeit v. Andrea Anker), Mitleid. Konkretionen eines strittigen Paradigmas (Religion in Philosophy and Theology 28), Tübingen 2007.

gorisierende Auslegung des Augustinus, dass jenes Halbtotsein auf den Zustand des Menschen nach dem Sündenfall referiere,³⁶ ist jedoch berechtigt, insofern sie die Ebene der in der Verfasstheit der Person gelegenen Handlungsvoraussetzungen bezeichnet, auf der die Szene den Samariter anspricht: Ich bin ein Gefallener – wie der buchstäblich unter die Räuber Gefallene auch!³⁷ Es kann daher keine Rede davon sein, dass die Aneignung fremder Schuld ein makellooses eigenes Schuldenkonto voraussetze oder beanspruche. Eben deshalb kann aber auch fremde Schuld nur in der Solidarität mit dem eigenen Sündersein adressiert werden. Darum betrifft die Schuldzueignung, die sich in Stuttgart und Darmstadt vollzieht, die Grundlagen schuldhaft zurechenbarer Tat im Zustand der menschlichen Person. Auf dieser handlungsfundierenden Ebene sind, wie schon angedeutet, nicht die einzelnen bösen Taten oder Unterlassungen schuldhaft, sondern die Herstellung oder Begünstigung eines *Umfelds*, in dem böse Taten aufkeimen können.

Dieses Umfeld verleiht dem Eigenschuldgrundsatz die Randunschärfen, die für das kirchliche Schuldbekenntnis entscheidend sind. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass dieses Bekenntnis der Eigenheit menschlicher Tatverantwortung ihr Recht lässt und sie doch zugleich auf den Gottesbezug der Menschen überträgt. Der Struktur nach erinnert diese Paradoxie von Anerkenntnis und Übertragung menschlicher Verantwortungsbereiche zwar an Bonhoeffers Konzept freier Schuldübernahme, mit dem Klappert das kirchliche Schuldbekenntnis in Verbindung bringt. Doch Bonhoeffers Verantwortungsbegriff und sein stark interimistisch gefärbter später Kirchenbegriff sind zu tatorientiert, um die Voraussetzungen schuldhafter Taten erfassen zu können, auf die sich der theologische Begriff des Schuldbekenntnisses richtet.

Neuere Arbeiten zum Schuldbekenntnis wie Sándor Fazakas' theologische Gesellschaftsanalysen zum postkommunistischen Ungarn schlagen demgegenüber vor, die Kirche als einen eigenen Raum im Umfeld rechtlich-ethischer Verantwortungsbereiche zu begreifen, in dem Schuld ohne juristische oder moralische Vorverurteilung bekannt und schon dadurch Freiheit von ihr praktiziert werden kann.³⁸ Wolfgang Stoffels spricht in seiner Wuppertaler Dissertation von dem für jedes Schuldbekenntnis erforderlichen »Klima der Nachsichtig-

³⁶ Vgl. *Augustinus*, *Quaestiones evangeliorum* II/19 (= CChr.SL 44B, hg. v. Almut Mutzenbecher, Turnhout 1980, 62,8-11).

³⁷ Zur Bedeutung szenischer Wahrnehmung für das Samaritergleichnis vgl. *Johannes Fischer*, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, in: ZEE 44 (2000), 247–268.

³⁸ Vgl. *Sándor Fazakas*, *Erinnern und versöhnen – 20 Jahre nach der Wende*, in: ZEE 54 (2010), 34–46. Richard Schröder hat in seinem Eröffnungsvortrag des XV. Europäischen Kongresses für Theologie ebenfalls die Bedeutung der Kirchen für die Friedliche Revolution hervorgehoben, die darin bestanden habe, Raum für die eigentlich außerhalb der Kirche (in den sog. Gruppen) wurzelnden Triebkräfte der Wende geboten zu haben.

keit«, ³⁹ das zu schaffen eine Aufgabe theologischer Rede von Schuld sei. Neben Bonhoeffers tatendurstiger Vorstellung verantwortlicher Schuldübernahme bleiben diese theologischen Beiträge zum Schuldbekenntnis keineswegs im *Vorfeld* wirklicher Schuld hängen, sondern füllen präzise die Randunschärfen ihres *Umfelds* aus. Dass dabei vor allem ins Blickfeld rückt, wie von Schuld *geredet* wird, ist kein Zufall. Ehe in einem Volk schuldhaft Taten geschehen, vergiften Worte sein Klima, und Worte schaffen umgekehrt die Atmosphäre, in der schuldhaft Taten bekannt werden können. Wenn also der theologische Schuldbegriff auf die Voraussetzungen der Tat in der Person des Täters und damit, theologisch gesprochen, auf die Sünde zielt, so sind es die Worte, in denen diese Person sichtbar wird und die umgekehrt diese Person so ansprechen können, dass sich ihr sündhafter Zustand ändert. ⁴⁰ Es ist daher nicht erstaunlich, dass das kirchliche Schuldbekenntnis sich insbesondere durch eine *brüderliche Gesprächskultur* auszeichnet, in der Menschen darauf ansprechbar sind, warum sie tun, was sie tun.

3 DIE FRIEDENSWORTE DER EKU UND DER LITURGISCHE FRIEDENSGRUSS

Wenn im deutschen Protestantismus nach 1945 besonders die unierten Kirchen die Herausforderung brüderlicher Gesprächskultur angenommen haben, dürfte das konfessionskulturelle Gründe in der landeskirchlichen Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung haben, ⁴¹ deren III. These die Kirche – nach

³⁹ Vgl. *Wolfgang Stoffels*, Im Angesicht der Opfer. Christliches Reden von Vergebung, Rheinbach 2014, 336.

⁴⁰ Die knappen, aber triftigen Bemerkungen von *Jakub S. Trojan*, Das Stuttgarter Schuldbekenntnis aus mitteleuropäischer Sicht, in: ÖR 45 (1996), 147–155 zur Wirkung des Stuttgarter Bekenntnisses zielen auf dieses atmosphärische Umfeld, wenn sie von einem »Sauerteig in der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen« (155) und seinem »kleine[n], aber wichtige[n] Beitrag« für ein »neues Ethos der Beziehungen zwischen den Nationen« sprechen (151), worin Trojan die zur seinerzeitigen Lage des deutschen Volkes hinzugehörnde Situation der »deutschen Minderheit bei uns [sc. in Nachkriegsböhmen]« ausdrücklich einschließt.

⁴¹ Grundlegend für die unierte und die lutherische Rezeption in den Landeskirchen Ost- und Westdeutschlands: *Friedrich Winter*, Die Geltungsformel der Theologischen Erklärung von Barmen in den Ordnungen der evangelischen Kirche in der DDR. Ein Beitrag zum Dialog um Barmen, in: Wilhelm Hüffmeier / Martin Stöhr (Hg.), Barmer Theologische Erklärung 1934–1984. Geschichte – Wirkung – Defizite (UnCo 10), Bielefeld 1984, 100–123 bzw. *Joachim Mehlhausen*, Die Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung in den evangelischen Landeskirchen nach 1945, in: Ders., Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie (AKG 72), Berlin 1999, 500–527.

einer vielzitierten Bemerkung von Klaus Scholder⁴² – geradezu definiert habe als »Gemeinde von Brüdern«. Der Sache nach sollte man statt Brüderlichkeit mit besserem Recht von Geschwisterlichkeit sprechen, doch findet sich in den damals aufgenommenen Denktraditionen praktisch nur der maskuline Ausdruck. Und schon bei diesem sind allein für die EKU in Ost und West, deren gesamtkirchlicher Theologischer Ausschuss zwischen 1974 und 1980 ein umfangreiches Votum zu Barmen III erarbeitete, mehrere Begriffe von Brüderlichkeit zu unterscheiden je nachdem, zwischen welchen der auf die Kirche beziehbaren Antagonismen der jeweilige Brüderlichkeitsbegriff Gemeinschaft stiften soll. Dass diese Diskussionen um brüderliche Gemeinschaft im Kontext der auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs gescheiterten Kirchenstrukturreformen der 1970er Jahre stehen,⁴³ kann als Hinweis darauf interpretiert werden, dass der Anspruch der Brüderlichkeit in der Kirche zumeist durch innere oder äußere Krisen wachgerufen wird, unter denen die Sorge um den Frieden herausragt, weil sie die ganze Geschichte der EKU im Kalten Krieg als bilaterale Krise auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs begleitet.

Die über die Jahre synodal verabschiedeten sog. Friedensworte⁴⁴ der EKU mahnten zunächst unter dem Stichwort der Brüderlichkeit (»Vergeßt die Brüder nicht«) über die bundesrepublikanische Westintegration (1955) hinaus konsequent die Wiedervereinigung als »sittliche Notwendigkeit« an,⁴⁵ bekannten aber in dem seinerzeit heftig angefeindeten *Notwort* von 1959 ebenso konsequent die sittliche Not der Wiederbewaffnung als »bittere Frucht« der deutschen Schuld zur NS-Zeit.⁴⁶ Diese den Wir-Stil des Stuttgarter Schuldbekenntnisses fortfüh-

⁴² Vgl. Klaus Scholder, Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die evangelische Theologie und Kirche, in: EvTh 27 (1967), 435–461, hier 442.

⁴³ Vgl. hierzu Peter Beier, »Kirchwerdung« im Zeichen der deutschen Teilung. Die Verfassungsreformen von EKD und BEK als Anfrage an ihre »besondere Gemeinschaft« (AKIZ B 37), Göttingen 2004.

⁴⁴ Dem Folgenden liegt eine Sammlung von fünfzehn einschlägigen Synodalbeschlüssen aus dreißig Jahren zugrunde, die die westliche Kirchenkanzlei auf dem Höhepunkt der Nachrüstungsdebatte 1982 im Hinblick auf ein potenzielles Friedenskoncil zusammenstellte (EZA 8/1953). Für den Hinweis auf diese Sammlung danke ich Daniel Martens. Die Texte selbst wurden zumeist auch im »Kirchlichen Jahrbuch« (KJ) publiziert.

⁴⁵ Vgl. das »Wort zur Wiedervereinigung unseres Volkes« der EKU-Synode 1955 (zit. nach KJ 82 [1955], 185–186, Zitate: 186 [speziell an die Westdeutschen adressiert]; 185).

⁴⁶ »Unser eigenes Volk sollte sich gerade im Blick auf die Frage des Friedens und der Wiedervereinigung daran erinnern, daß der gegenwärtige notvolle Zustand immer noch die bittere Frucht aus der Wurzel seiner eigenen Schuld ist.« (KJ 86 [1959], 282–283, Zitat: 282). Vgl. das in der vorigen Anm. genannte Wiedervereinigungswort, das so beginnt: »Gottes unverdiente Gnade hat unserem Volk vor 10 Jahren noch einmal eine Frist gegeben

rende Gesprächskultur ging jedoch in der Epoche der Entspannungspolitik mit sich abzeichnender Fixierung der Zweistaatlichkeit immer deutlicher gewisse Kompromisse ein. Vollends die ab 1972 regional gegliederte EKU wahrte ihre gesamtdeutsche Bedeutung zwar besser als die anderen, formell getrennten Kirchenzusammenschlüsse;⁴⁷ den Anspruch, für das *Volk* zu sprechen, nahm sie aber wie herkömmlich – und sogar mit erneuerter theoretischer Untermauerung in West und Ost –⁴⁸ gegenüber dem *Staat* wahr⁴⁹ und damit de facto doch nur für das jeweilige Staatsvolk, so dass das tatsächlich gesamtdeutsche Schuldthema⁵⁰ kaum noch Platz in den Friedensworten der EKU fand.⁵¹ Als Lehre aus dieser

zu leben: Wir sehen darin ein hohes Angebot Gottes, begangene Schuld zu erkennen [...].« (KJ 82 [1955], 185)

⁴⁷ Durch Beschluss der Freiburger Synode 1967 teilte sich die VELKD schon vor der DDR-Verfassung von 1968 in eigenständige Kirchenwesen in Ost und West. Die Bildung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, durch die 1969 die EKD auf das Gebiet der damaligen Bundesrepublik schrumpfte, wird kirchenzeitgeschichtlich kontrovers interpretiert.

⁴⁸ Für den Westen ist auf Hans-Georg Geyer zu verweisen, der 1977 hinter den Kulissen des EKV-Votums zu Barmen III gegen Karl-Martin Fischer als ausschussinternen Vertreter der Position des Kirchenbundes nachdrücklich den *Staat* als Gegenüber der Kirche auch für den Fall festhält, dass dieser nicht wie zur Zeit von Barmen totalitär verfasst ist (vgl. *Henning Theissen*, Vereint in der Lehre, getrennt im Handeln? Zur Barmenrezeption der EKV in den Jahren der Entspannungspolitik, in: KuD 59 [2013], 251–271, hier 256–263). – In der EKV-Ost kam Anfang der 1980er Jahre die v. a. vom späteren Kanzleileiter Friedrich Winter vertretene Vikariatslehre auf, wonach die Kirche in öffentliche Aufgaben des *Staates* eintreten könne, wenn dieser davor versage (vgl. *ders.*, Die Evangelische Kirche der Union und die Deutsche Demokratische Republik. Beziehungen und Wirkungen [UnCo 22], Bielefeld 2001, 284; 311).

⁴⁹ Dies gilt auch für die von *Winter*, EKV und DDR (s. Anm. 48), 285; 294 dargestellten Friedensworte, die unter dem Eindruck der Nachrüstungsdebatte (1980 bzw. 1983) in beiden Bereichen der EKV weitgehende wechselseitige Übernahme erfuhren. Ihr Akzent lag auf der politischen Verantwortung in beiden deutschen Staaten.

⁵⁰ In einem vielbeachteten Vortrag von 1984 hat *Werner Krusche* (*ders.*, Schuld und Vergebung – der Grund christlichen Friedenshandelns [1984], in: *Ders.*, Verheißung und Verantwortung. Orientierungen auf dem Weg der Kirche, Berlin 1990, 214–234) als seinerzeit frisch emeritierter Bischof der KPS für den Protestantismus schon »der ersten acht Nachkriegsjahre« (224) geurteilt: »Als schließlich der Ost-West-Gegensatz unübersehbar wurde, war von der deutschen Schuld nicht mehr die Rede.« (218) Meine vergleichsweise »Spätdatierung« dieses Problems der »Schuldverdrängung« (224) auf 1972 bezieht sich speziell auf den unierten Bereich, für den auch Krusche Ausnahmen sieht: Diejenige Strömung des Protestantismus, die schließlich 1965 zur EKD-Ostdenkschrift (vgl. 225f.) führte, habe in der politischen Blockkonfrontation gerade keine Partei ergreifen wollen, sondern die spezifische »Last der gemeinsamen Schuld« (223) der Deutschen »gegenüber dem Osten« (222) vor Augen gehabt, um so den Ost-West-Gegensatz »zu entideologisieren« (223).

Zeit ist festzuhalten, dass die Kirche kaum für das Volk sprechen kann, solange ihr eigentlicher Adressat ausdrücklich oder unausdrücklich der Staat ist.

In der Konstellation fixierter Zweistaatlichkeit erscheint ein kirchliches Wir in Analogie zum Stuttgarter Schuldbekenntnis am ehesten angesichts einer unilateralen Krise denkbar, die Kirche und Volk genau eines deutschen Staates ergreift wie z. B. in der Bundesrepublik der »Deutsche Herbst« 1977. Die diesbezüglichen Äußerungen von Synode und führenden Vertretern der EKD waren jedoch deutlich gegenüber dem Staat und allenfalls ganz nachgeordnet für das Volk gesprochen⁵² und daher für unsere Fragestellung nicht einschlägig. Anders in der DDR die protestartige Selbstverbrennung des Zeitzer Pfarrers Oskar Brüsewitz am 18.08.1976, die weit über die politische Ost-West-Konfrontation hinaus ideologisch aufgeladene Auseinandersetzungen um Religionspolitik und Religionsfreiheit anstachelte. Die Gesprächskultur der bald einsetzenden kirchlichen Äußerungen litt an ihrem eigenen Bemühen, in ideologisch aufgeheizter Atmosphäre Besonnenheit zu stiften, weil die Kirche dadurch – analog zu manchen Friedensworten dieser Jahre – faktisch wieder nur gegenüber dem Staat sprach und besonders die Gemeinden den kirchenleitenden Umgang mit Brüsewitz' tragischem Tod als distanziert und taktierend empfanden. Die Züssower Bundessynode dokumentierte diesen Zwiespalt nur gut einen Monat später recht eindrücklich, wenn sie Brüsewitz' Tod in ihrem in öffentlicher Sitzung gefassten Beschluss zum kirchenleitenden Tätigkeitsbericht eher als Aufhänger für eine Verbesserung des Gesprächs zwischen Kirche und Staat erwähnte,⁵³ während

⁵¹ Z. B. in synodalen Gedenkworten zum Jahrestag von Kriegsbeginn oder -ende blieb das Schuldthema zwar erhalten, doch wurden diese Texte meist von der übergeordneten Kirchenorganisationsebene, also EKD oder Kirchenbund (in der DDR), verantwortet.

⁵² Dokumentiert: KJ 103/104 (1976/77), 141–148.

⁵³ Vgl. Beschluß der Bundessynode in Züssow zum Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR (28.09.1976), in: Manfred Falkenau (Hg.), Kundgebungen. Worte, Erklärungen und Dokumente des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Bd. 1, Hannover 1995, 176–178, hier 176: »Da im Mittelpunkt der nichtöffentlichen Aussprache über beide Berichte [nur der mündliche bezog sich auf Brüsewitz' Tod] im Plenum der Synode Ursachen und Auswirkungen der Selbstverbrennung des Pfarrers Oskar Brüsewitz standen, beziehen sich die folgenden Ausführungen besonders auf die dadurch aufgeworfenen Fragen.« Nach einem Satz des Dankes für den zu Brüsewitz' Tod Stellung nehmenden KKL-Brief an die Gemeinden steht dann an der Spitze dieser Fragen Folgendes: »Die Synode bittet die Konferenz [sc. KKL] in ihrem Bemühen um ein Gespräch mit den Verantwortlichen im Bildungssektor nicht nachzulassen.« An einzelnen Stellen des Beschlusses, der thematisch an den Bericht der KKL angelehnt ist, kann man umso eher Aspekte der Problematik von Brüsewitz' Tod (z. B. »Glaubens- und Gewissensfreiheit«, 176; »Problem der Vereinsamung«, 177) durchscheinen sehen, als beim Thema »Information« (177) die staatliche Verweigerung gegenüber einer Drucklegung des erwähnten KKL-Briefes (168–170) an die Gemeinden ausdrücklich genannt ist (177).

bei derselben Synode in nichtöffentlicher Sitzung harsche Selbstkritik an der Gesprächskultur innerhalb der Kirche laut wurde.⁵⁴

Der auffällige, die brüderliche Gesprächskultur der Kirche in Frage stellende Gegensatz zwischen öffentlichem und internem Umgang mit Brüsewitz' Tod macht auf einen doppelten Begriff von Brüderlichkeit in Analogie zum einerseits rechtlichen, andererseits metaphysischen Begriff von Schuld aufmerksam und kann wie dieser als Tat bzw. als deren Voraussetzung unterschieden werden. Mit den Augen der Beobachteröffentlichkeit betrachtet, ist Brüderlichkeit eine Handlungsweise und das brüderliche Wir kirchlicher Schuldbekennnisse eine Redehandlung im institutionellen Gefüge von Kirche und Staat. Wie angedeutet, bestätigen die Friedensworte der EKU nach der Fixierung der deutschen Zweitstaatlichkeit (1972) eher diesen von außen naheliegenden Eindruck.

Ihrem internen Sinn nach ist die Brüderlichkeit des kirchlichen Wir-Stils jedoch keine Redehandlung, sondern enthält deren Voraussetzung, die im *Hören* besteht, da die Kirche, um in ihrer Verkündigung überhaupt in das charakteristische Gegenüber zu ihrem Adressaten treten zu können, immer Hörerin des Evangeliums von der Sündenvergebung bleibt wie dieser. In diesem Sinne thematisiert Luther Brüderlichkeit als »mutuum colloquium et consolationem fratrum«.⁵⁵ Sie ist in ihrer Wechselseitigkeit also kein Ergebnis menschlichen Handelns, sondern Kommunikation dieses Evangeliums von der Sündenvergebung und verhält sich daher zum öffentlichen Sinn von Brüderlichkeit genauso wie der metaphysische zum rechtlichen Schuldbegriff. In den Friedensworten der EKU vor 1972 ist auch dieser Zusammenhang von Brüderlichkeits- und Schuldbegriff anzutreffen, wenn z. B. das *Notwort* von 1959 die sittliche Not des geteilten Volkes als »bittere Frucht« seiner in der NS-Zeit auf sich geladenen Schuld begreift.

Aus dem Konnex von öffentlichem und internem Sinn der Brüderlichkeit ergibt sich eine einfache Faustregel für die Gesprächskultur kirchlicher Schuldbekennnisse. Die Kirche kann *geschichtliche Schuld öffentlich* nur bekennen,

⁵⁴ So besonders der spätere Ratsvorsitzende der EKU-Ost, Eberhard Natho: »Liebe Schwestern und Brüder, ich möchte nicht zu dem Fall von Bruder Brüsewitz was sagen. [...] Mich bewegt das Problem, das hier durch alle Diskussionsbeiträge geht: Wie gehen wir miteinander um, was haben wir aneinander für Erwartungen? Ich wäre dankbar, liebe Schwestern und Brüder, auch im Präsidium ganz besonders, wenn es zur selbstverständlichen Regel einer Bundessynode gehörte, einen Abend, einen Spätnachmittag oder einen frühen Vormittag zur internen Aussprache freizugeben, damit wir endlich mal von diesem Bedrückenden wegkommen, das[s] man dann so langsam merkt, es tastet sich an eine nichtöffentliche Sitzung heran. [...] Ich halte dieses der Brüderlichkeit für völlig abträglich und für ein [V]erspielen der Freiheit, die wir noch haben.« (EZA 101/5340, Aussprache über den Bericht der Kirchenleitung, S. 17)

⁵⁵ *Martin Luther*, ASm III/4 (BSLK 449,12).

indem sie das Maß, mit dem sie diese misst, auch *intern an sich selbst* anlegen lässt. Aus der unierten Kirche Berlin-Brandenburgs hat Friedrich Winter auf die mitten in der Wendezeit tagende östliche Regionalsynode vom April 1990 hingewiesen, deren Verhandlungen als eindruckliches Beispiel dieser Selbstreflexivität kirchlichen Schuldbekenntnisses gelten können. Unmittelbar nachdem die Kirchen mit Kerzen und Gebeten, ganz im Sinne des theologischen Brüderlichkeitsbegriffs, das *Umfeld* bereitet hatten, in dem die Wende friedlich vonstattengehen konnte, bekannte hier die Kreissynode Brandenburg/Havel in einem (allerdings nicht angenommenen) Antrag an die Regionalsynode in demselben Geiste theologischen Schuldverständnisses: »[D]as gegenwärtige hohe Ansehen der Kirchen könnte uns verführen, unsere Mitverantwortung für die gesellschaftliche Wirklichkeit der vergangenen vierzig Jahre zu idealisieren oder zu verdrängen.«⁵⁶ Die spontan einleuchtende Faustregel der Selbstreflexivität des Schuldbekenntnisses scheint hier allerdings in Widerspruch zu dessen Formproblem zu geraten, denn folgt man dem Unionslutheraner Winter, so ist das brüderliche Wir als Bekenntnis einer Schuld an der zweiten Tafel des Dekalogs zur *Buße vor Gott* zu vertiefen,⁵⁷ während mit Luthers Freiheitstraktat, aber auch mit Schleiermachers Lehre vom Gebet im Namen Jesu zu sagen war, dass dasselbe Wir als Ausdruck des allgemeinen Priestertums *Freiheit gegenüber Gott* genieße. Ein abschließender Blick auf die Friedensworte der EKU vermag diesen scheinbaren Widerspruch jedoch auszuräumen.

In der Serie der unierten Friedensworte bildet die durch die deutsche Zweistaatlichkeit bedingte Regionalisierung der EKU 1972 eine Zäsur, nach der die zuvor für das gesamte deutsche Volk getätigten Äußerungen faktisch nurmehr die Bevölkerung des jeweiligen Staates einbeziehen. Hiermit geht eine Verschiebung im Friedensbegriff einher, die der EKU-Ökumenereferent Walter Böttcher just im Jahre 1972 auf die Gegenüberstellung von *Friedensgruß* und *Friedensgebet* gebracht hat. Böttchers Vortrag kann als Mahnung verstanden werden, das fürbittende Gebet um Frieden nicht verflachend von seinem tragenden Grund in Gestalt des Friedensgrußes abzulösen, der die im Gebet vorausgesetzte Aufteilung zwischen menschlichem und göttlichem Eintreten für Frieden über-

⁵⁶ Drucksache 23 der 7. östlichen Regionaltagung der 9. Synode der EKIBB, zit. nach *Friedrich Winter*, Öffentlich Schuld bekennen. Schuld und Vergebung vor und nach der »Wende« im Bund der Evangelischen Kirchen (in der DDR), in: KZG 4 (1991), 422–445, hier 438 mit Anm. 49.

⁵⁷ *Winter*, Öffentlich Schuld bekennen (s. Anm. 56), 440 f.; 444 weist darauf hin, dass in der Wendezeit etliche ostdeutsche synodale Äußerungen zum Thema bekennen, an der zweiten Tafel des Dekalogs, besonders im Verhalten gegenüber den in lutherischer Tradition dem Elterngelob zugeordneten Repräsentanten politischer Macht und im Hinblick auf das Zeugnisgebot, schuldig geworden zu sein, aber deutlich seltener von Schuld gegenüber den Geboten der ersten Tafel, z. B. mangelnder Glaubenszuversicht, die Rede war.

windet durch die Ansage des von Gott gestifteten Friedens. Friede im Vollsinn bedeutet in Böttchers Worten, »daß der Mensch alles, was nicht er selber ist und was anders ist als er selbst, nicht mehr als feindlich, sondern als freundlich empfindet.«⁵⁸ Die Weite der Formulierung, durch die der Friedensgruß hier charakterisiert wird, bringt zum Ausdruck, dass die Zuversicht dieses brüderlichen Grußes im umfassenden Versöhnungswerk der Menschenfreundlichkeit Gottes fußt, das die Feindschaft der Sünde überwindet und auch letztlich den Grund für das brüderliche Wir des kirchlichen Schuldbekenntnisses bildet. Die meist übergangene, für unsere Frage nach dem Formproblem des Schuldbekenntnisses aber sprechende Tatsache, dass das Stuttgarter Bekenntnis mit einem brüderlichen *Gruß* an die christliche Ökumene eröffnet wurde,⁵⁹ macht nicht nur den öffentlichen Anlass der Entstehung dieses Textes namhaft, sondern bringt auch den inneren Sinn eines kirchlichen Bekenntnisses geschichtlicher Schuld zur Sprache, den ich in drei Thesen entsprechend der Gliederung meiner Überlegungen zusammenfasse.

1. Ein kirchliches Bekenntnis zu geschichtlicher Schuld kann nicht in der Form einer selbstverständlich vorausgesetzten Einheit von Kirche und Volk, sondern nur vom *paradoxen Wir* einer »Solidarität der Schuld« (Stuttgarter Schuldbekenntnis 1945), die über den rechtlichen Schuldbegriff hinausgeht, gesprochen werden.
2. In der fürbittenden Form kirchlicher Schuldbekenntnisse artikuliert sich eine *brüderliche Gesprächskultur*, die als Vollzug des allgemeinen Priestertums das Umfeld dafür schafft, Menschen auf die Voraussetzungen ihres schuldhaften Tuns ansprechen zu können.
3. Die gesellschaftliche und politische Relevanz kirchlicher Bekenntnisse zu geschichtlicher Schuld beruht darin, dass die Kirche im *Hören auf das Evangelium* von der Vergebung unermesslicher Schuld sich selbst mit dem Maß ihres eigenen Redens von Schuld messen lässt.

⁵⁸ Vgl. Walter Böttcher, Wandlungen der Rede vom Frieden in der Geschichte der Kirche. Vortrag [beim 23. Berliner Gespräch] am 3. 11. 1972 im Johannesstift Berlin-Spandau [bei einer Tagung »Unser Beitrag zum Frieden« der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Akademikerinnen und der Evangelischen Frauenarbeit], unveröffentlichtes Typoskript, 26 S. (EZA 8/1953), Zitat S. 3; vgl. S. 11 zur Degeneration des Friedensgrußes zum Friedensgebet. Zu Böttcher allgemein vgl. Ferdinand Schlingensiepen (Hg. in Zusammenarbeit m. Gisela Böttcher), Im Zwischenraum. Gedenkbuch für Walter Böttcher, Düsseldorf 1986.

⁵⁹ Vgl. Greschat (Hg.), Schuld der Kirche (s. Anm. 4), 102: »Der Rat der EKD begrüßt bei seiner Sitzung am 18./19. Oktober 1945 in Stuttgart Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen:« Der (freilich erst Januar 1946 im »Verordnungs- und Mitteilungsblatt«, dem späteren Kirchlichen Amtsblatt der EKD, gesetzte) Doppelpunkt am Ende dieses Grußes zeigt, dass das kirchliche Bekenntnis lediglich diesen brüderlichen Gruß entfaltet.