

Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis : die sogenannte Stuttgarter Schulderklärung ; Gerhard Sauter zum 50. Geburtstag

Autor(en): **Honecker, Martin**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **42 (1986)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878289>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis

Die sogenannte Stuttgarter Schulderklärung

Gerhard Sauter
zum 50. Geburtstag*

I. Das Problem, die Fragestellung

Das Thema «Die Schuld der Kirche» ist deshalb so schwierig zu erhel-
len, weil sich hier eine Reihe von Fragen verknäueln. Es jährte sich am
18./19. Oktober 1985 der 40. Jahrestag der Stuttgarter Schulderklärung.
Diese Schulderklärung war damals heftig umstritten, sie gilt hingegen heute
als eine der anerkannten kirchlichen Texte des deutschen Protestantismus.
Freilich bleiben nach wie vor Fragen letztlich strittig. Ich zähle nur einige
Fragen auf: 1) In welchem Sinne ist von Schuld zu sprechen? Schuld kann
Unterschiedliches heissen, nämlich lateinisch *culpa*=«moralisches Versa-
gen», «Verfehlung», «Verbrechen»; *obligato*=«Verpflichtung», «Haf-
tung»; *debitum*=«Das Geschuldete». Was meint also «Schuld»? Worin
bestand die Schuld der Kirche im Einzelfall? 2) Wichtig für die theologi-
sche Deutung ist eine grundsätzliche Überlegung: Ist Schuld ein allgemein-
ethischer, vielleicht sogar ein politischer Begriff, oder ist Schuld im Sinne
der christlichen Einsicht exklusiv als das Bekenntnis der Schuld vor Gott zu
verstehen? Es geht also hier um das Verhältnis von *Humanum* und *Chri-
stianum*, oder auch von: Gesetz und Evangelium. 3) Gerade die Stuttgarter
Schulderklärung wirft die Frage nach der Kompetenz, der Zuständigkeit
der Kirche auf. Denn das Schuldbekenntnis ist zugleich, wie immer man es
deutet, eine politische Aussage – politisch im weitesten Sinn. In welcher
Hinsicht hat die Kirche einen politischen Auftrag, wie hat sie diesen
Auftrag sachgerecht wahrzunehmen, auszuüben? Es geht also um das, was
man politische Verkündigung, politische Predigt, politisches Handeln der
Kirche nennt, ganz allgemein politische «Verantwortung». 4) Die Stutt-
garter Schulderklärung fusst auf einem geschichtlichen Urteil über die
Jahre 1933–1945. Was war falsch am Nationalsozialismus? Wie konnte es
zur NS-Terrorherrschaft kommen? Was waren dessen Ursachen? Ist näm-
lich der NS-Staat die unvermeidliche Konsequenz der deutschen Geschich-
te gewesen? Es stellt sich hier die in der heutigen Ethik nicht häufig
ausdrücklich erörterte Frage nach dem Verhältnis von geschichtlichem

* Gewidmet Gerhard Sauter zum 4. Mai 1985. Vgl. G. Besier, G. Sauter, Wie Christen ihre
Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, 1985.

Urteil und ethischer Wertung, also von Geschichtsdeutung und Ethik. 5) Schliesslich ist die Erklärung insofern ein höchst aufschlussreiches Paradigma, als sich hier die Frage nach der konkreten Anwendung ansonsten in der allgemeinen Ethik kaum noch vorkommender Begriffe wie Sünde, Busse, Vergebung stellt. In welcher Weise können theologische Grundbegriffe wie Busse, Versöhnung, Sünde, Vergebung Bedeutung für die Ethik gewinnen? Insgesamt ist an diesem Thema ausserordentlich reizvoll die Verschlingung von Politik, Ethos und Glaube.

II. Die philosophische Diskussion

Hannah Arendt¹ hat bereits im November 1944 eine scharfsichtige Analyse der Mechanismen totalitärer Herrschaft vorgelegt: Nachdem der NS-Staat zunächst eine Eliteherrschaft aufzurichten trachtete, zog er alle in den Bann der «Volksgemeinschaft». «Die totale Mobilmachung hat in der totalen Komplizität des deutschen Volkes geendet». Die realen politischen Verhältnisse haben also die «Gesamtschuld des deutschen Volkes» verursacht. Dies macht freilich eine ethische Bewertung schwierig. Denn: «Wo alle schuldig sind, kann im Grunde niemand mehr urteilen. Denn dieser Schuld gerade ist auch der blosse Schein, die blosse Heuchelei der Verantwortung genommen».

«Um zu wissen, welches die eigentliche Triebfeder im Herzen der Menschen ist, durch die sie in die Maschine des Massenmordes einzuschalten waren, werden uns Spekulationen über deutsche Geschichte und den sogenannten deutschen Nationalcharakter, von dessen Möglichkeiten die besten Kenner Deutschlands vor 15 Jahren noch nicht die leiseste Ahnung hatten, wenig nutzen». Denn der Täter befohlener Verbrechen war der Spiesser in seiner Normalität, Durchschnittlichkeit und Banalität. Die Trennung von Privat und Öffentlichkeit, von Familie und beruflicher Funktion liess diese Verbrechen zu. Sie sind nicht Folge deutschen Nationalcharakters; vielmehr gilt es «in Furcht und Zittern endlich» zu begreifen, «wessen alles der Mensch fähig ist – und dies ist in der Tat eine Vorbedingung modernen politischen Denkens».²

¹ H. Arendt, *Organisierte Schuld*, *Die Wandlung* 1 (1945/46) 333–334; dort steht auch Bultmanns Aufsatz «Adam wo bist du?» (22–33).

² Zitate 334; 336; 339; 340; 341. Vgl. H. Arendt zu A. Eichmann, in dem sie den Spiesser porträtierte. Eichmann in Jerusalem, 1963, dt 1964.

Bei Hannah Arendt ist die Schuldfrage nicht als Problem der *deutschen* Geschichte, sondern als Thema totalitärer Herrschaft in Blick genommen. Dies mindert zwar die Verantwortung nicht, warnt jedoch davor, die Schuldfrage allzu einlinig und eng in Form einer Suche nach den *Ursachen* in der deutschen Geschichte zu betreiben.

Aus der Vielzahl der Stimmen hebt sich sodann besonders der Beitrag von Karl Jaspers «Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage» heraus, da er am grundsätzlichsten ansetzt.³ Jaspers beginnt mit einer Feststellung: «Fast die gesamte Welt erhebt Anklage gegen Deutschland und die Deutschen. Unsere Schuld wird erörtert mit Empörung, mit Grauen, mit Hass, mit Verachtung. Man will Strafe und Vergeltung. Nicht nur die Sieger, auch einige unter den deutschen Emigranten, sogar Angehörige neutraler Staaten beteiligen sich daran. In Deutschland gibt es Menschen, welche Schuld, sich selber einschliessend, bekennen, gibt es viele, die sich für schuldfrei halten, aber andere für schuldig erklären». Jaspers unterscheidet nun, um zur Klärung dieser Frage zu kommen, vier Schuldbegriffe:

1. «Kriminelle Schuld. Verbrechen bestehen in objektiv nachweisbaren Handlungen, die gegen eindeutige Gesetze verstossen». Es ist Aufgabe von Gerichten, derartige Schuld zu ahnden. Um sie ging es in den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen.

2. «Politische Schuld. Sie besteht in den Handlungen der Staatsmänner und in der Staatsbürgerschaft eines Staates, infolge derer ich die Folgen der Handlungen dieses Staates tragen muss, dessen Gewalt ich unterstellt bin, und durch dessen Ordnung ich mein Dasein habe». In der Politik geht es um Mitverantwortung und Mithaftung, um die Orientierung an einer politischen Ordnung, die nicht auf Gewalt und Terror aufbaut, sondern in der Normen des Völkerrechts und eines universalen Naturrechts gelten.

3. «Moralische Schuld: Für Handlungen, die ich doch immer als dieser einzelne begehe, habe ich die moralische Verantwortung, und zwar für alle meine Handlungen, auch für politische und militärische Handlungen, die ich vollziehe». Urteilende Instanz ist im Blick auf moralische Schuld das eigene Gewissen und der Vollzug zwischenmenschlicher Kommunikation, in dem ich anderen Rechenschaft über mein Tun gebe.

4. «Metaphysische Schuld: Es gibt eine Solidarität zwischen Menschen als Menschen, welche einen jeden mitverantwortlich macht, für alles Unrecht und alle Ungerechtigkeit in der Welt, insbesondere für Verbrechen, die in seiner Gegenwart oder mit seinem Wissen geschehen». Bei

³ K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, 1947.

dieser Gestalt der Schuld geht es um die Verantwortung vor einer letzten Instanz für die universale Schuldverhaftung aller Menschen.

Der Zweck solcher Unterscheidung soll es nach Jaspers sein, den Sinn von Schuldvorwürfen zu klären. «So bedeutet z. B. politische Schuld zwar Haftung aller Staatsbürger für die Folgen staatlicher Handlungen, nicht aber kriminelle und moralische Schuld jedes einzelnen Staatsbürgers in bezug auf Verbrechen, die im Namen des Staates begangen wurden. Über Verbrechen kann der Richter, über politische Haftung der Sieger entscheiden; über moralische Schuld kann wahrhaft nur in liebendem Kampfe unter sich solidarischer Menschen gesprochen werden. Über metaphysische Schuld ist vielleicht Offenbarung in konkreter Situation, im Werk der Dichtung und der Philosophie möglich, aber kaum persönliche Mitteilung».

Jaspers stellt die Diskussion um die Schuldfrage vor die notwendige Unterscheidung von Recht, Politik, Ethos, Religion. «Das Verbrechen findet Strafe». Hier geht es um die Frage des persönlichen Schuldnachweises, der Verantwortlichkeit, der juristischen Schuldzuweisung. «Für die politische Schuld gibt es Haftung und als ihre Folge Wiedergutmachung und weiter Verlust oder Einschränkung politischer Macht und politischen Rechts». «Kriegsschuld» heisst nach der militärischen Niederlage: «Kollektivhaftung».

«Der moralischen Schuld erwächst Einsicht, damit Busse und Erneuerung». Bei moralischer Schuld geht es um Einsicht, Umkehr, um einen inneren Prozess, der allerdings Folgen in der realen Welt hat: Sie betrifft das Ethos und die sittliche Verpflichtung zur Wiedergutmachung. «Die metaphysische Schuld hat zur Folge eine Verwandlung des menschlichen Selbstbewusstseins vor Gott». Hier geht es um Demütigung vor Gott.

Von aussen beurteilen kann man sinnvoll nur Verbrechen und politische Schuld. «Von innen hört der Schuldige die Vorwürfe in bezug auf sein moralisches Versagen und seine metaphysische Brüchigkeit, und sofern hier der Ursprung politischen und verbrecherischen Handelns oder Nichthandelns liegt, auch in bezug auf diese». Inwiefern jeweils von der Schuld, von Kollektivschuld zu sprechen ist, ist anhand dieser Unterscheidung zu klären: Für Verbrechen kann nur der einzelne, der Täter bestraft werden. «Es ist aber sinnwidrig, ein Volk als Ganzes eines Verbrechens zu beschuldigen. Verbrecher ist immer nur der einzelne». «Es ist auch sinnwidrig, ein Volk als Ganzes moralisch anzuklagen». «Moralisch kann immer nur der einzelne, nie ein Kollektiv beurteilt werden». Auch metaphysische Schuld wahrzunehmen, ist Sache des Einzelnen.

«Kollektivschuld eines Volkes oder einer Gruppe innerhalb der Völker

also kann es – ausser der politischen Haftung – nicht geben, weder als verbrecherische, noch als moralische, noch als metaphysische Schuld». ⁴ Jaspers behandelt desweiteren die Verteidigung, die Entschuldigungsgründe, die Gegenanklagen und Vorwürfe an die «Schuld der Anderen» seitens der Deutschen. ⁵ Er hält die Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse zur Ahndung der Verbrechen für richtig. ⁶ Bei der Zumessung politischer Schuld ist unstrittig, dass alle Deutschen kollektiv haften. «Die Frage ist, in welchem Sinn jeder von uns sich mitverantwortlich fühlen muss».

Die geläufige Betonung, dass alle Menschen in Schuld leben, kann zum Ausweichen vor eigener Schuld und zur falschen Entschuldigung benutzt werden. «Die Frage der Erbsünde darf nicht zu einem Weg des Ausweichens vor der deutschen Schuld werden. Das Wissen um die Erbsünde ist noch nicht Einsicht in die deutsche Schuld. Aber es darf auch nicht das religiöse Bekenntnis der Erbsünde zum Kleide eines falschen kollektiven deutschen Schuldbekenntnisses werden, so dass in unredlicher Unklarheit das eine für das andere steht».

Die Aufgabe des deutschen Volkes ist die der Selbstbesinnung, der Reinigung. Vor dieser Reinigung darf man nicht ausweichen durch (a) «Das gegenseitige Sichbeschuldigen», (b) «Sichwegwerfen und Trotz» – also ehrlose Unwürdigkeit und verstocktes Bestreiten –, (c) «Ausweichen» in unwesentliche Besonderheiten, Nebensächlichkeiten oder (d) ins «Allgemeine». ⁷ Reinigung ist zunächst Aufgabe des Einzelnen. «Das Bessermachen, die Sühne, die Schuld liegt zuletzt allein bei der Persönlichkeit des einzelnen». ⁸ Der Weg der Reinigung bedeutet im Handeln zunächst einmal Wiedergutmachung.

Karl Jaspers hat damit grundlegende Gesichtspunkte zur Beurteilung der Schuldfrage benannt. Es schien mir sinnvoll, an diese differenzierte Sicht des Philosophen zu erinnern, ehe ich mich der Stuttgarter Schulderklärung zuwende.

III. Die Stuttgarter Schulderklärung

Der Text hat eine Vorgeschichte und provozierte Reaktion. Martin Greschat hat diesen geschichtlichen Kontext in Dokumenten erschlossen. ⁹

⁴ Zitate 7–20, vgl. zur Kollektivschuld auch S. 52 ff.

⁵ 22 ff.

⁶ 29 ff.

⁷ Zitate 39; 76; 79; 81; 87; 89.

⁸ 9.

⁹ M. Greschat, *Die Schuld der Kirche. Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte*, Bd. 4 (1982); vgl. ferner A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945* (1973) 273 ff.: Das

Dabei ist seine Fragestellung die der Schuld und der Busse der Kirche: «Faszinierend erschien ... der Gedanke, dass eine Institution zu Selbstkritik und Umorientierung fähig wäre; dass die evangelische Kirche wirklich in der Lage war, die befreiende Alternative selbst zu leben, das Evangelium, die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders also, in der Tat den Artikel sein zu lassen, mit dem die Kirche nach Luther steht und fällt» (11 f.). Die Frage ist freilich, ob eine Institution Busse tun und von Schuld sprechen kann. Das «Wir» im Stuttgarter Schuldbekenntnis wechselt denn auch. Es ist ein unbestimmtes Wir, das einmal die Ratsmitglieder, dann die Gemeinden, gelegentlich auch die Deutschen insgesamt meint. Damit stellt sich die Frage, wer dieses Bekenntnis für wen spricht.

1. Der Anlass

Veranlasst ist die Erklärung durch das erste Zusammentreffen einer Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen unter Leitung W.A. Visser't Hoofts mit offiziellen Vertretern der deutschen evangelischen Kirche. Neben dem Schweizer Alphons Koechlin waren Hendrik Kraemer (Niederlande), Pierre Mauroy und Marcel Sturm als Franzosen und die Amerikaner Samuel McCrea Cavert und G.C. Michelfelder nach Stuttgart gekommen (vgl. Greschat 91). Die Frage war, wie würde das Verhältnis der deutschen Kirche zur ökumenischen Gemeinschaft sein, nach der Schuld, welche die Deutschen auf sich geladen hatten. Nach dem ersten Weltkrieg war das Verhältnis zwischen deutschen Kirchen und ökumenischer Bewegung durch die Auseinandersetzung um die im Versailler Vertrag festgelegte Kriegsschuld Deutschlands schwer belastet und tief vergiftet worden.¹⁰

Nach der Gesprächseröffnung durch Bischof Th. Wurm und Generalsekretär Visser't Hooft sprach Hans Asmussen. Er begann seine Ansprache: «Meine lieben Brüder! Mir ist *eines* gewiss: Was auszumachen ist zwischen den Brüdern der Ökumene und uns, das ist auszumachen zwischen Gott

Stuttgarter Schuldbekenntnis; Ders., Das Stuttgarter Schuldbekenntnis vom 19. Okt. 1945 – Entstehung und Bedeutung, Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 19 (1971) 374–397.

¹⁰ Vgl. dazu G. Besier, Krieg – Frieden – Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933 (1982). Nach dem 1. Weltkrieg überhäuften sich Franzosen und Deutsche auf allen ökumenischen Zusammenkünften mit wechselseitigen Anklagen und Vorwürfen zur Kriegsschuldfrage. Die Franzosen forderten von den deutschen Christen die Anerkennung der deutschen Kriegsschuld. Die Deutschen bekämpften den Versailler Vertrag als unmoralisch und unwahr vor allem wegen der Anerkennung der deutschen Kriegsschuld.

und uns. Es muss geregelt werden zunächst ohne einen Blick auf die Wirkung, die es für unser Volk haben wird. Es muss ausgemacht werden, als gäbe es nur Gott». Und am Ende betonte er: «Ich habe als Glied des Leibes Christi meines Amtes als ein Priester zu walten, indem ich Euch das bekenne, was ich Euch eben bekannt habe» (97). Asmussen versteht seine Schulderklärung als innerkirchliches Sündenbekenntnis und als priesterlich-stellvertretendes Eintreten vor Gott. Nach Asmussen sprach Martin Niemöller. Am konkretesten machten der Holländer Hendrik Kraemer (98) und der Franzose Pierre Mauroy (103) Schuld als Verfehlung namhaft. Nach diesen Begrüßungsreden am 18. Oktober wurde abends der Text der Stuttgarter Erklärung verfasst, die am 19. von Asmussen verlesen wurde. Asmussen schloss die Verlesung mit den Worten: «Wir sagen es Ihnen, weil wir es Gott sagen. Tun Sie das Ihrige, dass diese Erklärung nicht politisch missbraucht wird, sondern zu dem dient, was wir gemeinsam wollen!»¹¹

2. Der Text und seine Ambivalenz

Der Text fusst auf einem von Otto Dibelius formulierten Entwurf (101). Ein Entwurf Asmussens kam nicht zum Zug (Text: 100f.). Auf Veranlassung Niemöllers wurde aus Asmussens Entwurf der Satz über das Leid, das Deutsche über viele Völker and Länder gebracht haben, in den endgültigen Text übernommen (94). Der ursprüngliche Entwurf von Dibelius sprach vor allem von der Zukunft, von der Nachkriegsordnung, die es in Europa und Deutschland zu gewinnen gelte (106). Von der Schuld der Kirche war nur allgemein die Rede; in einem Halbsatz wurde die deutsche Schuld erwähnt. Die Vertreter der Ökumene hatten von dieser Schuld der Vergangenheit gesprochen. Im endgültigen Text ist von konkreter Schuld nicht die Rede, also vom Antisemitismus, der Judenvernichtung, den Konzentrationslagern, dem totalen Staat als Unrechtsstaat oder der deutschen Schuld am Krieg und in der Kriegsführung. Ausgeklammert blieb die Frage des Widerstandes, also die Frage, inwieweit Dietrich Bonhoeffer den Kampf der Bekennenden Kirche repräsentiert (107f.). Während Niemöller der Meinung war, die Kirche habe politisch versagt, sahen andere, wie Wurm, im Säkularismus die Ursache der Verschuldung. Im «Geist», «der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat», im Abfall von Gott und der Kirche ist die Ursache aller Fehlentwicklung zu suchen und zu finden. Die von Dibelius stammende

¹¹ M. Greschat (A. 9, 94) nach dem Bericht Helds.

Formulierung enthält ein gesellschaftliches Programm. Aufgabe der Kirche ist es, den Säkularismus zu überwinden und eine christliche Gesellschaftsordnung wiederherzustellen. Dieser Vorstellung konnten auch viele Vertreter der Ökumene 1945 zustimmen, vor allem aus dem angelsächsischen Bereich. Damit werden jedoch die Probleme, die eine säkulare Gesellschaft mit ihrem Pluralismus stellt, verdrängt und die Folgen der Aufklärung übersehen, aber auch die Aufgabe der Demokratie nicht zureichend erfasst. Der Text der Stuttgarter Erklärung lässt sich von vornherein in zwei Richtungen interpretieren. Man konnte ihn konkret als Eingeständnis politischen Versagens auslegen, aber auch nur als generelle Aussage eines prinzipiellen Versagens gegenüber einem «Ungeist» bewerten, also als Bekenntnis allgemeiner menschlicher Schwäche und Fehlbarkeit (108). «Es ist, alles in allem, ein zwiespältiger Eindruck, den die Stuttgarter Schulderklärung hinterlässt». Diesem Urteil Greschats (109) ist zuzustimmen. Die Bedeutung der Stuttgarter Erklärung besteht nicht in dem, was sie über die Schuld sagt, sondern dass sie eine ökumenische Verständigung und Aussöhnung ermöglicht hat und dass damit anders als nach 1918 die Ökumene mit der Debatte um eine Kriegsschuldfrage und «Kriegsschuld-lüge» nicht belastet wurde. Die Erklärung öffnete den deutschen Kirchen die Tür zur Ökumene und brachte ein ökumenisches Hilfswerk in Gang. Die Erklärung wandte sich freilich 1945 an die Vertreter der Ökumene und hatte das deutsche Volk als Adressaten nicht vorgesehen.

3. Zur Vorgeschichte

Bereits im 2. Weltkrieg gab es Überlegungen zur Schuld der Deutschen. Dabei werden bereits unterschiedliche Perspektiven erkennbar. Bonhoeffers Überlegungen zur deutschen Schuld haben ihren biographischen Ort im Entschluss, sich dem Widerstand gegen Hitler anzuschließen. Schlüsselbegriff ist das «Gestaltwerden Christi unter uns» (20). Der Ort, «in dem dieses Schuldbekenntnis wirklich wird, ist die Kirche» (21). Maßstab des Schuldbekenntnisses ist der Dekalog. Die Kirche trägt die Sünde der Welt mit. Das ist ihre Aufgabe. «Das freie Schuldbekenntnis ist ja nicht etwas, das man tun oder auch lassen könnte, sondern es ist der Durchbruch der Gestalt Jesu Christi in der Kirche, den die Kirche an sich geschehen lässt, oder sie hört auf, Kirche Christi zu sein.»¹² Menschsein ist nur möglich in

¹² M. Greschat (23); D. Bonhoeffer, *Ethik*, ¹⁰1984 123.

der Annahme von Gericht und Gnade Christi, welche das Schuldbekenntnis voraussetzt.

Die «Denkschrift des Freiburger Kreises» setzt anders an: In gleicher Weise wie von Bischof Wurm in einem Schreiben an die Stuttgarter Pfarrer (9.8.1943) (30–32) wird das nationalsozialistische System vom Abfall von Gott her begriffen. Dämonische Kräfte wurden dadurch frei. Der Weg zur Überwindung des Säkularismus ist die Rückkehr zu Kirche und Christentum. Wurm betont: «Alles, was in der Gesetzgebung und Verwaltung, ja in der ganzen Kultur und Zivilisation der abendländischen Völker an Rechten und Sicherheiten für Menschenrechte und Menschenleben, für Ehre und Eigentum, für Bildung und Erziehung vorhanden war, fließt im letzten Grund aus der Einschätzung des Menschen und der menschlichen Bestimmung, die durch die biblische Botschaft von der Schöpfung und Erlösung des Menschen gewirkt worden ist» (31). Dabei bleibt die Frage, was denn die realen Ursachen der geschichtlichen Schuld sind, ungeklärt (18).

Die Denkschrift des Freiburger Kreises verlangt, es gelte «der Dämonie des Politischen mit Gottes Hilfe ein Stück vernünftiger, sittlicher Weltordnung abzutrotzen» (24). Und sie betrachtet die «Ideologien» als «dämonische Mächte», «weil ohne irgend eine Art von Gläubigkeit keine menschliche Gemeinschaft zu existieren vermag» (24). Der Pfarrer Walter Hochstädter redet ebenfalls von apokalyptischen Mächten und Dämonen, nachdem er von deutschen Soldaten von den Morden an Polen, Russen und insbesondere an den Juden erfahren hatte. In der in 1000 Stück anonym gedruckten Schrift ruft er zum Exorzismus, zur Austreibung des bösen Geistes des Antisemitismus mit allen seines Begleiterscheinungen auf (19, Text S. 32–36). Er vergleicht den Judenwahn mit dem mittelalterlichen Hexenwahn (34). «Und im Hexenwahn handelt es sich um Besessenheit, um einen Massenwahn» (33). Einen anderen Akzent setzt Asmussen in einem Brief an Visser't Hooft (17, Text 25–26). Er betont die ökumenische Verbundenheit der Christen, hebt zugleich jedoch nachdrücklich hervor, man dürfe die Frage der Schuld nicht den Politikern und der Propaganda überlassen. «Denn die Propaganda ist darauf angewiesen, den Alleinschuldigen zu finden» (26). Letztlich ist diese Schuld nicht politisch-rational zu begreifen. Auch er neigt also dazu, Schuld und Geschichte vom Dämonischen her zu deuten. Der Christ kann vom Evangelium her die Schuld nur priesterlich vor Gott tragen. In seiner Antwort an Asmussen widersprach Adolf Freudenberg (18, Text 27–28) Asmussen und verwies auf den prophetischen Auftrag der Kirche. «Die Kirche ist gerufen, die Abrechnung von Gottes Wort her in prophetischem Reden und Handeln vorzunehmen» (28). An der Frage, ob die Kirche einen priesterlichen Auftrag, das Amt des

verständnisvollen Tröstens oder ein prophetisches Mandat hat, schieden sich schon damals innerhalb der evangelischen Kirche die Ansichten.

Karl Barth, der in seiner Schrift «Die Deutschen und wir» (Januar, Februar 1946, Text: 36–41) die Aufgabe einer politischen Neuorientierung beschrieben hatte, argumentiert anders: Die «Geschichte der Neubegründung des Deutschen Reiches durch Bismarck» war «eine Geschichte von Lügen und Gewalttätigkeiten jeder Art» (40). Die Deutschen neigten dazu, vor nüchterner historischer Ursachenforschung, also vor einer wirklichkeitsgerechten Wahrnehmung von Schuld in geschichtsphilosophischen und religiösen Tiefsinn auszuweichen (40). In einem Briefwechsel zwischen dem Emigranten Ernst Friedländer und Karl Barth wird gerade diese historische Ursachenforschung kontrovers gesehen. Friedländer widerspricht der von Barth behaupteten Linie Friedrich der Grosse – Bismarck – Wilhelm II. – Hitler und der Zuweisung der Schuld an Preussen (43). «Was Deutschland jetzt braucht, das ist Freundschaft aus richtiger Diagnose, nicht Freundschaft trotz falscher Diagnose» (43). Barth hingegen besteht darauf, diese Linie sei in Deutschland selbst entdeckt und geltend gemacht worden (49). Dabei geht es zugleich um die Frage nach der moralischen Kollektivschuld der Deutschen (43; 47). In den Stellungnahmen bis Kriegsende klingen bereits die Motive an, welche die Schulddebatte bestimmen werden: Die Suche nach den Ursachen – Säkularismus, Macht der dämonischen Kräfte, politisches Versagen –, die Frage, wieweit Schuld konkret zu benennen sei, und die Aufgabe der Kirche: Soll die Kirche priesterlich ein Trostamt wahrnehmen? Soll sie prophetisch warnen und Weisung geben? Oder hat sie eine neue Ordnung der Gesellschaft auf christlicher Grundlage zu gestalten?

Mit dem Kriegsende kam es zu einer «Regionalisierung des deutschen öffentlichen Lebens» (H. P. Schwarz, zit. 54). Die Amerikaner zogen nach der Entdeckung der Konzentrationslager und aus der Aufdeckung der NS-Verbrechen die Folgerung, dies sei öffentlich bekannt gewesen. Da die Deutschen nicht öffentlich widersprochen hätten, seien sie ausnahmslos schuldig und müssten zur Rechenschaft gezogen werden. Dabei fehlte es freilich an Einsicht in die Eigenart totalitärer Herrschaft und ihrer Mechanismen. Die deutsche Not (vgl. Asmussens Brief an den Erzbischof von Canterbury 16.6.1945, 63–68) kam hinzu und die damit verbundene Verzweiflung. Schliesslich traten auf der Kirchenführerkonferenz in Treysa Ende August 1945 die theologischen, kirchlichen und politischen Gegensätze ans Licht. Ein amerikanischer Beobachter (Pfarrer Stewart W. Hermann) meinte, die Kirchenführer wollten in Treysa «lieber über die Schulfrage als über die Schuldfrage» diskutieren (60). In dem Wort des Reichs-

bruderrates vom 21./24. August 1945 wird die Macht des Dämonischen betont. «Dämonisch war die Macht, die deutsche Menschen zu all jenen Greueln trieb, vor welchen wir mit der ganzen Welt erschauern. Apokalyptisch waren die Erscheinungsformen des totalen Krieges». «Moralische Maßstäbe reichen nicht aus, um die Grösse der Schuld, die unser Volk auf sich geladen hat, zu ermessen. Immer neue Taten der Unmenschlichkeit werden bekannt» (74). Karl Barth protestierte gegen diese dämonologische Geschichtsdeutung: «Der religiöse Deutsche neigt dazu, der politischen Verantwortung in die Tiefe der Religiosität zu entwischen» (84). Und er stellte die Frage: «seid ihr damit nicht im Begriff, in ein magisches Weltbild hineinzurutschen» (85). Wie Barth betonte Niemöller in Treysa die politische Verantwortung der Kirche (80), den Auftrag öffentlichen Redens und der Gestaltung des politischen Lebens (78–81). Zugleich wandte er sich gegen eine «Restauration» der «Behördenkirche» und forderte eine Neuorganisation der Kirche.

Den entscheidenden Anstoss zum Aussprechen der Schuld gab ein Brief Barths an Niemöller (am 28. September 1945) (86–87, vgl. 87–89).¹³ Barth wandte sich gegen eine dämonische Geschichtsdeutung im Stil Asmussens: kein allgemeines Schuldbekenntnis, unter Verweis auf die Erbsünde, sondern eine klare Aussage; «wir Deutschen haben uns geirrt, daher das heutige Chaos, und wir Christen in Deutschland waren eben auch Deutsche!» (86) Allein Barth und Niemöller sprachen nicht allgemein, sondern konkret von Schuld. Beide waren freilich «Aussenseiter» – der Schweizer Barth und der langjährige «Häftling eines Konzentrationslagers Niemöller» (89). Damit stellt sich die Frage, von welchem Standpunkt aus Schuld-einsicht möglich ist. So eindeutig wie Barth und Niemöller identifizierte jedenfalls die Stuttgarter Erklärung Schuld nicht.

4. Die unmittelbare Aufnahme der Stuttgarter Erklärung

Die evangelische Kirche hat von sich aus die Stuttgarter Erklärung nicht zur Kenntnis gebracht. Hanns Lilje antwortete in einem Schreiben der Kritik, die Erklärung sei nie für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen und sei nur durch einen ärgerlichen Zufall bekannt geworden (Liljes Schreiben

¹³ Vgl. dazu: H. Ludwig, Karl Barths Dienst der Versöhnung. Zur Geschichte des Stuttgarter Schuldbekenntnisses, in: *Zur Geschichte des Kirchenkampfes*, AGK 26 (1971) 264–326. S. 305: Die Kritik Barths an der Rede, man habe «den Dämonen ins Auge gesehen», richtete sich gegen H. Asmussen und H. Thielicke.

225 f., vgl. 216). In der allgemeinen Presse wurde hingegen davon berichtet. In Bayern erfuhren viele Pfarrer und Gemeindeglieder erst durch einen Artikel von Asmussen im Gesetzes- und Verordnungsblatt der Oldenburgischen Landeskirche, was in Stuttgart gesagt wurde (110). Die evangelische Kirche bemühte sich also nicht um die Veröffentlichung und die Vermittlung an die Gemeinden. M. Greschat stellt zurecht fest: «Befremdlich erscheint, wie wenig der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland daran gedacht hat, die Stuttgarter Schulderklärung den einzelnen Landeskirchen und Gemeinden zur Kenntnis zu bringen» (118).

Daher meinten viele, die evangelische Kirche habe eine politische Erklärung zur deutschen Kollektivschuld abgegeben. Sie betrachteten die Erklärung als einen «politischen Fehlgriff», der «besser unterblieben wäre bzw. von dem man sich möglichst schnell offiziell distanzieren sollte» (111). Das Verhalten des Rates zeigte ein Kirchenverständnis, «das eher katholische als evangelische, eher obrigkeitlich-institutionelle als reformatorisch-gemeindegemässe Züge trug» (118). Prof. Schumann, der der Erklärung inhaltlich zustimmte, schrieb Asmussen: «Nur eine Frage, die leicht übersehen wird, bewegt mich doch: hätte dem, was in Stuttgart geschah, nicht auch eine kirchlichere, eine «priesterlichere» Art des Bekanntmachens und Weitergebens entsprechen müssen» (152).

Die Erklärung wurde vielfach und unterschiedlich gedeutet: (a) Reaktionen aus nationalprotestantischen Kreisen blieben nicht aus. Die Mehrzahl der Einwände und Kritik blieb freilich politisch und stiess nicht zu theologischen Grundfragen vor. Dazu kam der Hinweis auf die «Schuld der Anderen», zumal nach der Potsdamer Konferenz mit ihrer Forderung der 4 grossen D «Demilitarisierung, Denazifizierung, Demontage und Demokratisierung» (120). Andere kirchliche Worte, beispielsweise die Schreiben des Rates nach England (128 ff.) vom November und Dezember 1945, wandten sich folglich an die Alliierten und beklagten die Kriegsfolgen, die Not Deutschlands, die Art der Durchführung der Entnazifizierung. Die Entnazifizierung erfolgte bekanntlich nicht als «Selbstreinigung des deutschen Volkes», sondern orientierte sich an einem «autoritären Erziehungsmodell» (121).

(b) Asmussen betonte in seiner Erläuterung den geistlichen Charakter der Erklärung. Es sei das Wort des Priesters, der stellvertretend die Schuld der anderen bekennt; damit solidarisiere sich der Priester mit seinen Volksgenossen, nicht mit ihren Verbrechen, wohl aber mit den Verbrechen. Die Erklärung sei kein politisches Wort. «Christen sprechen eine eigene Sprache. Sie wird nicht von jedem verstanden» (132). «Inzwischen hat die Welt das Wort der Christen missverstanden. Das zeigt uns das Echo,

welches unsere Erklärung in der Presse und im Rundfunk gefunden hat» (133). Sieger wie Besiegte missverstehen das Wort. «Denn sie werten das Wort der Kirche nach dem Masse des Nutzens, den es ihren Zielen bringt oder bringen könnte» (133). Asmussen löst die Verkündigung der Kirche aus der politischen Situation heraus. «Die Kirchen berufen sich also gegen alle Einwendungen, die gegen ihr Wort erhoben werden, auf geistliche Tatsachen und geistliche Gesetze» (135). Damit stellt sich dann freilich die Frage, wie eine solche Erklärung noch allgemein-verständlich, evident sein kann. Bei Asmussen führt dies am Ende zu einer klaren Alternative: «Die Entscheidung heisst ganz einfach: Das Nichts oder Christus. (Die Lebensanschauung des Nichts heisst man: Nihilismus)» (142). Es geht um Busse und Christusdienst. Dabei sind Überlegungen der «profanen» Vernunft völlig auszuschalten (141). Asmussens Kommentar lässt jede Unterscheidung zwischen geistlich und weltlich, im Sinne der Zweireichelehre, ausgeschlossen sein, da er eine radikale Alternative formuliert, nämlich entweder christlich («priesterlich») oder politisch.¹⁴

(c) Eine theologische Kontroverse gab es eigentlich erst zwischen Helmut Thielicke und Ernst Wolf. Karl Barths Vortrag in Tübingen am 2.11.1945 «Ein Wort an die Deutschen» (156–183) gab den Anlass. Barth forderte die Deutschen «zu einem eindeutigen Eingeständnis von Irrtümern» auf. «Ich weiss in der ganzen Kirchengeschichte genau genommen keinen Fall, in welchem die Frage der christlichen Stellungnahme zu einem politischen Problem so klar und eindeutig gestellt war, wie in dem nun durchkämpften Gegensatz, in welchem der Wille zur politischen Behauptung von Recht und Ordnung auf der einen, die Revolution des Nihilismus auf der anderen Seite sich gegenüberstanden» (161). Deutsche Nüchternheit müsste also darauf bestehen, nicht zum deutschnationalen Geist vor 1933 zurückzukehren. «Aber Restauration tut's heute nicht!» (162).

Thielicke, der Barths Vortrag selbst nicht gehört hatte, entnahm ihm die Aufforderung zur Anerkennung deutscher Kollektivschuld: «Karl Barth sagte: Ein klares und eindeutiges Schuldbekenntnis des deutschen Volkes würde eine befreiende Wirkung haben, es würde die Atmosphäre säubern». Dem widerspricht er mit zwei Argumenten: «Erstens: weil eine Schuld – und zwar gerade die geschichtliche Schuld eines ganzen Volkes niemals einseitig ist. Sondern Schuld beruht immer auf einem Miteinander von solchen, die einander und also wechselseitig schuldig geworden sind»

¹⁴ Über H. Asmussens Auslegung der Stuttgarter Erklärung und K. Barths Kritik daran, kam es zum definitiven Bruch zwischen beiden (212–215).

(165). Als Beleg dient die Erinnerung an die Kriegsschuldfrage im Versailler Vertrag und die Erbsündenlehre (165). Gegen die Reinigung der Atmosphäre durch ein öffentliches pauschales Schuldbekenntnis des ganzen deutschen Volkes spricht sodann zweitens dessen möglicher Missbrauch. «In der Politik pflegt die Schuldfrage immer als taktisches Mittel benutzt zu werden» (168). «Solange die Schuldfrage nur auf der menschlichen Ebene angeschnitten wird, werden nur neue Wunden aufgerissen und wird das moralische Sauberkeitsgefühl in Konflikte mit der Ehre und der politischen Klugheit gebracht» (172). Überdies könne es nur individuelles Bekennen des Einzelnen, «aber nicht Bekennen einer Kollektivschuld geben.» «Man kann die eigene Schuld nicht konkret und persönlich genug fassen» (181). ThieliCKes Kritik an Barth wirkte als Entschuldigung, Ausflucht, Distanzierung von der Stuttgarter Erklärung. Pastor Quistorp schrieb Asmussen: «ThieliCKes Vorlesung wirkt sich so als gefährlicher <Blitzableiter> für den Bussruf der Kirche aus, auch wenn das nicht seine Absicht gewesen sein mag» (179). Ernst Wolf verwies in seiner Replik ThieliCKe in die deutsch-nationale Ecke und ordnete ihn E. Hirsch («Deutschlands Schicksal») und den politischen Traktaten von Paul Althaus zu (172). Im Verzicht auf eine politische Erklärung zur Schuldfrage findet er die Lehre von der Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete wieder, welche die Welt der Dämonisierung preisgibt (176). Unter Berufung auf Karl Barth «Rechtfertigung und Recht» (1938) betont er hingegen nachdrücklich, «dass man hier eben nicht mehr mit jenen Unterscheidungskünsten von moralisch und politisch, <vor Gott> und <vor der Welt> durchkommen kann» (177). Damit treten in dieser Kontroverse grundsätzliche Fragen ans Licht: Die Alternativen von Zweireichelehre und «politischer Gottesdienst» tut sich auf, also der Ansatz der politischen Ethik steht zur Diskussion. Sodann stellt sich die Frage, inwieweit auf die Situation der Menschen «seelsorgerlich» einzugehen sei (vgl. 182, zur Wertung auch 159). ThieliCKe verschafft seinen Hörern ein gutes Gewissen, Trost. Aber ist seine Darstellung der Lage und Geschichte offen und schonungslos? E. Wolf redet dagegen unbedingt. Es geht ihm um die «unbedingte Bindung an das, was als der konkrete Wille Gottes begriffen war» (183). Zugleich enthält dieser theologische Anspruch ein konkretes Urteil über die politische Situation. Welche Rolle spielt also die politische Realität und deren Analyse für die theologisch-ethische Urteilsbildung?¹⁵

¹⁵ Vgl. die Kontroverse H. ThieliCKe–H. Diem: Die Schuld der Anderen. Ein Briefwechsel zwischen Helmut ThieliCKe und Hermann Diem, 1947. ThieliCKe hat in einer Karfreitagspredigt über Mt 18, 7 unter der Überschrift: «Die Passion ohne Gnade» gesagt: Es könnte im Wort «von der <deutschen Passion> ein Stück gefährlicher Selbstbemitleidung liegen, die uns um die

Die Kontroversen um Wiederbewaffnung und um die atomare Bewaffnung werfen schon 1945/46 ihren Schatten voraus.

d) Niemöllers Auslegung (184–211) steht unter dem Begriff «Kollektivhaftung» (207), nicht «Kollektivschuld». Kollektivschuld könne es nicht geben, weil es kein Kollektivgewissen gibt. Niemöller fordert dagegen einen Bruch mit dem Geschichtsbild des Nationalprotestantismus (210). Dabei geht es um die politische Mitverantwortung der Christen an der deutschen Geschichte (190). Die Verirrungen der Deutschen Christen (199), aber auch das Schweigen der Bekennenden Kirche zu Unrechttaten stellt Niemöller unter das Stichwort «versäumte Verantwortung» (203). «Die Erneuerung der Kirche hängt mit der Schuldfrage zusammen» (207). Der Weg, auch der politische Weg ins Freie fängt mit dem Schuldbekenntnis an. «Das ist der Dienst, den heute die Evangelische Kirche unserem Volk zu leisten hat, damit der Weg ins Freie wieder gefunden wird» (204). Die Anerkennung der Schuld wird damit zu einem Politikum ersten Ranges. Die Kontroversen, auch innerhalb der Bekennenden Kirche seit Dahlem, brechen an dieser Stelle auf.¹⁶ Das zeigt sich auch an der unterschiedlichen Auffassung von Busse und Schuld in landeskirchlichen Äusserungen.

e) Die Rezeption der Stuttgarter Erklärung erfolgte sehr unterschiedlich. Mancherorts wurde sie verschwiegen (Bayern, 243). Anderswo erfuhr sie scharfe Kritik (Schleswig-Holstein, Schreiben von Präses Halfmann: «Es ist ein schwerer Schlag für die Kirche»). Es wurden Stimmen laut, die Kirche habe Landesverrat betrieben (227 – Asmussens Antwort 231). Freilich: Was ist dies für ein Verständnis von Busse, wenn diese geheimgehalten werden soll, und ein Verständnis von Schuld, wenn diese nicht öffentlich diskutiert werden darf? Insgesamt ist die Tendenz zu beobach-

Frucht einer echten Busse betröge» (7). Er weist dann auf das Unrecht an Flüchtlingen, Kriegsgefangenen, Hungernden, bei der Entnazifizierung hin (10f.) und erklärt dazu: «Ich kann die Schuldbekenntnisse der Kirche, unter die ich mich selbst als Erster stelle, so lange in der Öffentlichkeit nicht mehr hören, wie nicht auch dies von Anderen so hart und erbarmungslos offen gesagt wird, wie die Rede der Jünger nun einmal sein soll» (12). Diem macht ihm deswegen den Vorwurf, «dass Sie zu jener unbussfertigen Selbstrechtfertigung unseres Volkes in stärkster Weise beigetragen haben» (21). Thielicke antwortet, die Barth-Schule habe eine «total falsche Methode» (24 vgl. 39). Es sei eine Methodenfrage, keine Sachfrage. Sie versäume in der Predigt die seelsorgerliche Anknüpfung an die Situation der Angeredeten und bringe das Kerygma ohne Rücksicht auf den Hörer. In Wirklichkeit war dies freilich keine Methodenfrage, sondern ein sachlicher Gegensatz.

¹⁶ M. Greschat (A. 9, 210: «Niemöllers Ansatz, der allein auf den Gehorsam seiner Kirche gegenüber ihrem Herrn und dessen Auftrag zielte, mündete folgerichtig in eine handfeste politische Position».

ten, das Wort zu entschärfen. Es habe keine politische Absicht: «Es redet nicht die Sprache einer politischen Kundgebung, sondern die Sprache des christlichen Gewissens». «Vor Gott ist auch nicht ein Volk schuldiger als ein anderes, wir bekennen vor Gott die Schuld der Welt und unsere gemeinsame Verantwortung dafür, dass sein Wille besser erfüllt werde als zuvor» (Wort der Landessynode in Oldenburg an die Gemeinden, 6.11.1945, 221). Zum Buss- und Betttag am 10. November 1945 erklärte der Landesbischof von Hannover in einer Kundgebung, es gehe beim Bekenntnis unserer Schuld um «ein Bekenntnis vor Gott und nicht vor den Menschen». «Es kann nicht die Aufgabe unserer Kirche sein, die Fragen der politischen Entwicklung und des Völkerrechts zu klären. Sie vermag nicht die Verflechtung von Schuld und Verhängnis im Hintergrunde des furchtbaren Geschehens dieser letzten Jahre und Jahrzehnte zu durchschauen» (224).

Neben der Tendenz einer Privatisierung und Spiritualisierung der Schuld findet sich eine Generalisierung. Es kommt dann zu einer Inflation an Selbstanklagen. So ruft die rheinische Synode zur Busse auf (am 20.9.1946). «Wir sind abgefallen von Gott. Wir entheiligen den Feiertag. Wir versäumen den Gottesdienst und verachten damit Gottes Wort und Sakrament. Wir beginnen wieder in einen Taumel von Vergnügungen und Sportbetrieb zu flüchten» (265). Von welchem «wir» sprechen die Synodalen – reden sie von sich selbst oder wird klerikal der Abfall von Gott als Ursache der deutschen Entwicklung angesprochen? Solche pauschalen Bekenntnisse sind zudem wohlfeil. Einige landeskirchliche Erklärungen sprechen ausdrücklich die Schuld an den Juden an (so: Heinrich Vogel auf der Berlin-Brandenburger Synode vom 22.–24.10.45, 249; Westfalen 259; Rheinland 265). Insgesamt fand die Stuttgarter Erklärung in den einzelnen Landeskirchen also eine sehr unterschiedliche Aufnahme.

f) Schliesslich wäre der Überblick unvollständig, wenn man nicht die ökumenische Reaktion mitbetrachtet. Denn erst die Antworten und Reaktionen ausländischer Kirchen öffneten den Weg in eine gemeinsame ökumenische Zukunft.¹⁷ Die erste Stellungnahme erfolgte bereits am 23.–29.10.1945 durch die Synode der französischen Reformierten in Nîmes. Am eingehendsten und differenziertesten antwortete die Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche der EKD am 9.3.1946. Darin heisst es: «Das war eine erlösende, christliche Tat, die die Bewegung

¹⁷ Vgl. M. Greschat 302–308. Die Texte waren auch im Kirchlichen Jahrbuch 1945–1948 (1950), 59–66 abgedruckt worden.

innerhalb der Ökumene als eine lebendige Wirklichkeit herbeigeführt hat. Es war ein Beweis der Kraft Christi an denen, die an ihn glauben. Sie wissen, dass der Nationalsozialismus vor allem durch den Krieg und durch seine Zwangsherrschaft unsägliches Leid auch über Holland gebracht hat und noch viel mehr Leid über das Volk Israel, aus dem unser Heiland geboren wurde» (306). Zugleich wurde in dieser Erklärung auch sehr nüchtern von eigener Schuld gesprochen. Die Leiden der Vergangenheit, darauf wird hingewiesen, werden das künftige Verhältnis zu Deutschland und den Deutschen belasten. Der erhoffte ökumenische Neuanfang wird also nicht ohne Schwierigkeiten sein. Ein Neuanfang bietet die Chance, «zusammenzuarbeiten».

Verglichen mit den Stimmen aus von Deutschen besetzten Ländern lassen Stellungnahmen aus dem angelsächsischen Bereich stärker die Erwartung einer Rechristianisierung der Gesellschaft, einer Erneuerung der Gesellschaft auf der Grundlage eines christlichen Naturrechts anklingen. In der Tat hat die Stuttgarter Erklärung die Tür zur Versöhnung unter den Kirchen geöffnet. Das ist ihre eigentliche und bleibende kirchengeschichtliche Bedeutung.

g) In der unmittelbaren Folgezeit blieb freilich höchst strittig, welche konkreten Schlüsse aus ihr zu ziehen sind. Das zeigen die Kontroversen im Rat der EKD und im Reichsbruderrat (269–301). Denn die politische Entwicklung in Deutschland, die wachsende Not, die Vertreibung im Osten, die Entnazifizierung, kurzum, die Probleme der Gegenwart traten in den Vordergrund. Aus den politischen Differenzen zwischen den Siegermächten entstand der Kalte Krieg. Kirchenpolitische und politische Gegensätze bestanden zwischen Lutherrat und Bruderrat und im Rat der EKD. Fragen der künftigen Verfassung der EKD und der politischen Orientierung gerieten in eine schwer zu erfassende Gemengelage. Unterschiedliche Entwürfe und Anläufe, die Stuttgarter Erklärung fortzuschreiben, kamen nicht zum Zug, weil sie keine allgemeine Zustimmung fanden. Strittig war, ob die Schuld der Vergangenheit, Wiedergutmachung und Busse oder die gegenwärtige Not, die Methoden der Entnazifizierung angesprochen werden sollte (270f.). Unlösbar ist damit verbunden die Frage nach dem künftigen politischen Weg Deutschlands. Niemöller forderte von den Deutschen politische Umkehr, Busse. Die Mehrheit des Rates hielt dagegen ein seelsorgerliches Wort des Trostes und der Vergebung, im Sinne einer Ergänzung von Stuttgart, für erforderlich und geboten.¹⁸ Greschat kommentiert diese Überlegungen so: «Man blieb angeblich

¹⁸ So Asmussens Entwürfe 1946, 279–281, (vgl. 286–291).

voll und ganz bei der Position, die man in Stuttgart vertreten hatte, konkretisierte sie nur nach zwei Richtungen hin: einerseits im Blick auf die Ökumene, d. h. die westlichen Siegermächte, denen die deutsche Not auf das Gewissen gelegt werden sollte; andererseits im Blick auf das eigene Volk, dem die Kirche nun die Vergebung zuzusprechen hätte, nachdem sie es in Stuttgart bei seiner Schuld behaftet hatte» (272). In den Vordergrund tritt jetzt die Schuld der Anderen. Dazuhin dachte der Rat an eine Generalabsolution («Generalamnestie») des deutschen Volkes. Dagegen erhob Hermann Diem Einspruch (273). Beherrschend wurde das Mitleid mit den hart Heimgesuchten. Die Not der Gegenwart verdrängte die Auseinandersetzung mit der Schuld der Vergangenheit. Deshalb unterblieb damals ein erneutes Anreden der Öffentlichkeit auf die Schuldfrage seitens der evangelischen Kirche. Man kann dafür Verständnis haben. «Der Rat der EKD hatte gute, durchaus auch realistische Gründe gehabt, die Schuldfrage nicht erneut zu thematisieren» (301). Je nach Standpunkt stellt sich dabei auch die Frage nach «Wirklichkeitsferne» und «Wirklichkeitsnähe» der Überlegungen in den Leitungsgremien (300f.). Eine unmittelbare Fortsetzung fand die Stuttgarter Erklärung jedenfalls in der Nachkriegszeit nicht.

5. Nachwirkung

Martin Niemöller urteilte im Rückblick: «Ich habe zwei Jahre nichts anderes getan, den Menschen die Schulderklärung zu predigen – leider ohne Erfolg» (Greschat 311). «So endete diese zunächst weithin Aufsehen erregende Schulderklärung als ein für die Christenheit in Deutschland fast bedeutungsloses Intermezzo und wurde als ein gelungener taktischer Schachzug registriert, durch den sich die evangelische Kirche in Deutschland ihre ökumenische Anerkennung wieder verschafft hatte».¹⁹ Niemöllers Wertung dürfte nur teilweise zutreffend sein. Zwar wurde die Erklärung nicht so aufgenommen, wie Niemöller es erwartete und forderte, auch wurde sie durchaus taktisch benutzt. Karl Barth sah in einem Trostbrief an Martin Niemöller die Ursache dafür in der kirchlichen Restauration nach 1945 und in der Nichtpraktizierung von Dahlem 1934 (282–286). Er schrieb: «Die Stuttgarter Erklärung musste den fatalen Geschmack von Beiläufigkeit und Vorläufigkeit haben, sie konnte dem deutschen Volk

¹⁹ Junge Kirche 32 (1971): Zitat 452; 449–456: Das Stuttgarter Schuldbekenntnis – eine Frage an uns Christen heute.

gegenüber den Klang innerer Notwendigkeit nicht haben, weil die Kirche, in deren Namen sie gesprochen wurde, zwar aus allerhand Kämpfen, aber nicht aus jenem, dem ihr einst aufgetragenem, einst von ihr anerkanntem Kampf herkam» (285). Das Verständnis von Kirche und der Aufgabe der Kirche in der Welt ist seit dem Kirchenkampf offen.

Dennoch hatte das Wort eine Fern- und Tiefenwirkung: über das Darmstädter Wort des Bruderrates (1947), die Kontroversen um die Wiederbewaffnung Deutschlands ab 1950 wirkt es bis in die Gegenwart hinein weiter: Die Auseinandersetzung um die politische Verantwortung der Kirche und die gegenwärtige Friedensdiskussion und Friedensbewegung sind davon mitbestimmt. Die Stuttgarter Schulderklärung hat also nach wie vor ein grosses Gewicht. Zugleich freilich zeigen sich nach wie vor in ihr offene Fragen.

6. Die Strittigkeit des Wortes

Der Magdeburger Bischof Werner Krusche hat auf dem wissenschaftlichen Kongress der EKD «Gottes Friede den Völkern» 1984 in einem grossangelegten und grundsätzlichen Referat «Schuld und Vergebung – der Grund christlichen Friedenshandelns» die Stuttgarter Erklärung aktuell auf die heutige Friedensdiskussion und vor allem auf die Versöhnung zwischen Ost und West bezogen.²⁰ Dabei stützte er sich vor allem auf Greschats Materialsammlung und Interpretation. Er spricht von einer «Verdrängung der Schuld» und meint, dass die Aufgabe der Rezeption der Stuttgarter Schulderklärung noch *vor* der evangelischen Christenheit steht. Denn die Ablenkung von der eigenen Schuld, unter Hinweis auf die Schuld der anderen, die Privatisierung der Schuld mithilfe kirchlicher Internalisierung und schliesslich die Ausblendung von Schuld, indem von der Schuld gegenüber den Juden, den Kommunisten, den Völkern des Ostens geschwiegen worden sei oder noch geschwiegen werde, mache das Bekenntnis zur Schuld unwirksam.

Während Krusche – um diese Position nur als Beispiel zu nennen – die Schuld nicht radikal und ernst genug genommen sieht, haben andere bereits unmittelbar nach der Veröffentlichung der Kirche Pharisäismus vorgehalten. Die Kontroverse in der Zeitschrift «Die Wandlung» zwischen Erwin Gross und Hans Asmussen ist dafür ein eindrückliches und nach wie

²⁰ W. Krusche, in: Gottes Friede den Völkern, Dokumentation (1984) 76–101.

vor zu bedenkendes Beispiel.²¹ Asmussen hat in seinen Erläuterungen als Mitverfasser der Erklärung immer betont, diese sei nicht politisch, sondern als Bekenntnis vor Gott geistlich, «religiös» zu verstehen. Gross fragt nun, ob die Erklärung als Bekenntnis tatsächlich dort abgegeben worden sei, wo sie zu stehen angibt, nämlich vor dem Angesicht Gottes. Oder erreicht sie nicht doch nur «den Standpunkt menschlicher Moral gegenüber dem politisch Nützlichen»? Gross hält der schuldbekennenden Kirche vor, dass sie «sich nicht an den Ort vor Gott gestellt» sieht, «auf den sie den Nationalsozialismus verwiesen hat». So sieht sie sich nicht «an den Ort der Verdammnis hingestellt, wo allein Gott retten kann, weil er allein so richten kann. Sie steht nicht am Ort des Zöllners, sondern am Ort des Pharisäers. Die Kirche kann sich somit vom Nationalsozialismus distanzieren, sie hat ein gutes Gewissen. Dem Gericht, das über diesen hereingebrochen ist, kann sie sich in der Weise entziehen, dass sie es an ihm vollzieht». Damit ist durch ihr eigenes Schuldbekenntnis die evangelische Kirche in der Lage, sich von den Anderen zu distanzieren und der letzten bitterbösen Solidarität mit den Verdammten zu entziehen. Der Pharisäer sieht zwar den Zöllner und misst sich distanzierend an ihm und dem eigenen Soll. Der Zöllner wird des Pharisäers hingegen nicht gewahr. Der Seitenblick auf den Anderen erhellt wie ein Blitz den Ort, an dem der Bekenkende steht. Aus dem Jüngsten Gericht, dem endzeitlichen Urteil Gottes wird damit das politische Urteil und das moralische Richten der Kirche. Das Schuldbekenntnis wird zum politischen und kirchenpolitischen Instrument. Ein politischer Anspruch kann nunmehr mit «theologischem Absolutismus» vertreten werden. Gross spitzt seine Kritik zu auf die Frage, als was die evangelische Kirche verstanden und genommen werden wolle mit ihrem Schuldbekenntnis: «als Kirche des Pharisäers oder als Kirche des Zöllners».²² In der Tat bleibt zu fragen, ob nicht ein öffentliches Bekenntnis der Schuld auch auf einer Verwechslung des Urteils der Kirche, das sehr wohl begründet sein mag, mit dem Urteil Gottes beruhen mag und also gerade die schlechthinnige Bedingungslosigkeit der Rechtfertigung verfehlt. Kann nicht sogar das Schuldbekennen Ausdruck pharisäischer Werkgerechtigkeit werden?

²¹ E. Gross, Die Schuld der Kirche. Fragen an die Bekenner und Bekämpfer des «Stuttgarter Schuldbekenntnisses», *Die Wandlung* 2, (1947) 133–145; H. Asmussen, Die Stuttgarter Erklärung, *Die Wandlung* 3 (1948) 11–27; E. Gross, Die unbekanntete Schuld der Kirche, 28–39.

²² Zitate 135–137; 141; 144.

IV. Systematische Interpretation

Die Darstellung der Diskussion stellt uns letztlich vor eine Reihe von unaufgearbeiteten Fragen, ja führt uns sogar in Verlegenheit.

1. Der Schuldbegriff ist in der Diskussion der Stuttgarter Erklärung mitnichten klar geworden. Zwischen historischer Ursache (*causa*), «schuld» sein im Sinne einer geschichtlichen Verantwortung, politischer Anerkennung von Verbindlichkeit (*obligatio*), Kollektivhaftung, moralischer Schuld im Sinne der Vorwerfbarkeit (*culpa*) und Sünde vor Gott ist nicht zureichend unterschieden. Von Kollektivschuld zu reden ist zweifellos irreführend. Kollektive Schuld ist ein Unding; in diesem abzulehnenden Begriff überleben längst überwundene primitiv-religiöse Vorstellungen vom magischen Zusammenhang des Staates, der Sippe oder des Volkes. Politische Schuld dagegen besteht in der Mitschuld des einzelnen Bürgers an den Handlungen der Regierung kraft seines Anteils an der Staatsgewalt.²³ Es geht hier um die Unterscheidung und Zuordnung von Recht, Ethos und Glauben. Schuld als rechtlicher, als moralischer und als religiöser Tatbestand sind nicht völlig identisch. Sie ist also politisch nicht eindeutig. Karl Jaspers' begriffliche Klärung ist hier weiterführend. Leider ist die kirchliche Diskussionslage sehr diffus, worauf K. G. Steck bereits 1946 hingewiesen hat.²⁴ Die Stuttgarter Erklärung lässt auch offen und im Unklaren, ob Schuld politisch zu verstehen ist. Gibt es eine politische Konkretion des Sündenverständnisses? Ist Schuld politisch benennbar und dann auch theologisch zu verdammen?²⁵

2. Weil die Deutung des Schuldbegriffes nicht eindeutig ist, bleibt unklar, wie das Reden von Schuld überhaupt theologisch begründet wird. Ist Schuldkenntnis Folge des vom Evangelium geweckten Glaubens oder ist sie bereits allgemein einsichtig? Es geht also um die Evidenz von Schuld. Theologisch gesprochen: Gibt es eine existentielle Schulddeutung *extra revelationem*? Heidegger hat in «Sein und Zeit» einen ontologischen Schuldbegriff entfaltet.²⁶ Dabei steht das Reden von Schuld nicht unter

²³ Vgl. K. E. Løgstrup, RGG³ VI, 500. Papst Pius XII. sagte in einer Ansprache am 20.12.1946, «es sei ein Irrtum, dass man einen Menschen schon deshalb als schuldig oder verantwortlich behandeln könne, weil er einer bestimmten Gemeinschaft angehöre, ohne dass man sich die Mühe gebe, im einzelnen Fall zu untersuchen, ob der Betroffene sich durch sein Handeln oder Unterlassen persönlich schuldig gemacht hat» (zit. 6. Steck (A. 24), 376).

²⁴ K. G. Steck, Schuld und Schuldbekenntnis. Ein kritischer Bericht, EvTh 6 (1946/47) 368–383.

²⁵ Vgl. z. B. D. Sölle, Politische Theologie (1971, erweiterte Neuauflage 1982).

²⁶ M. Heidegger, Sein und Zeit, GA I, 2 (1977) 371 ff., § 58.

dem Mass einer Theorie der Fehlbarkeit, sondern unter der existentiellen Frage, ob ich die Schuld als Schuld akzeptiere. Schuld ist dann freilich eigentlich kein Thema der Ethik, auch nicht der politischen Moral. Die Ethik befasst sich mit dem Guten, insofern es getan werden soll. Diese Forderung gilt unabhängig von Schuld und ist ihr gegenüber gewissermaßen unbetroffen. Der Mensch ist hingegen ontologisch von der Schuld betroffen. Aber der Ort der Schuldenerkenntnis und des Schuldbekenntnisses ist nicht die Ethik, sondern der religiöse Vollzug. Zumindest von der Sicht Heideggers her ist, theologisch gesprochen, eine *cognitio legalis* von Schuld möglich. Dies führt uns vor die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Ist die Evidenz des *usus elencticus legis*, die Einsicht in ein Versäumen von Verantwortung, das Schuld ist, nur vom christlichen Glauben her möglich? Das ist dann auch ein Grundlagenproblem der Ethik. Ist Schuld-einsicht allein Wirkung des Glaubens? K. G. Steck: «Es muss also der Frage noch nachgegangen werden, inwiefern es sich bei diesem Problem um geistliche und um natürliche Erkenntnis der Schuld handelt. Auch die Debatte der Schuldfrage steht notwendigerweise im Problembereich der natürlichen Theologie».²⁷ Die Ansatzfrage evangelischer Ethik tritt an dieser Stelle zutage. Kann man Schuld nur predigen, ihre Anerkennung autoritativ fordern oder muss man sie einsichtig machen, «begründen»? Die Gefahr des Pharisäismus und der fehlenden Solidarität von Kirche und Welt verbindet sich mit dieser Frage. Ist exklusiv die Kirche der Ort der Schuldenerkenntnis? Was aber bedeutet diese Exklusivität für die Schuld in der Welt? Kann man dann folgern: Wäre die Welt nicht dem Säkularismus verfallen, sondern christlich geblieben, wäre der historische Irrweg vermeidbar gewesen? «Es besteht dann immer die Gefahr einer Verleugnung der echten Solidarität, die Gefahr des Pharisäismus»²⁸.

3. Beispielhaft ist die Stuttgarter Erklärung auch aufgrund der Verknüpfung von Geschichtsdeutung und moralischem Urteil. Worin gründet überhaupt die Schuld der Deutschen? Eine Rolle spielt dabei auch Karl Barths Geschichtsbild, mit der Berufung auf den Sonderweg der Deutschen von Friedrich dem Grossen – Bismarck – Wilhelm II. – Hitler. Dieser Sicht wird und wurde heftig widersprochen. Welchen Stellenwert hat dann die unterschiedliche Geschichtsbetrachtung für das ethische und theologische Urteil? Die Barmer Erklärung hat oberflächlich betrachtet das Thema einer

²⁷ K. G. Steck (A. 24) 381; vgl. die Kontroverse zwischen E. Gross und H. Asmussen A. 21.

²⁸ Ebda. 373.

Geschichtstheologie obsolet gemacht; in der Stuttgarter Erklärung drängt es unübersehbar wieder ans Tageslicht. Sind geschichtliche Fehlurteile, Irrtum, moralische Schuld? Inwieweit sind geschichtliche Wertungen theologisch relevant? Hier meldet sich bereits ein weiteres Problem.

4. Eine dämonologische Deutung begreift Geschichte, Schuld der Deutschen als unentrinnbares Verhängnis. An die Stelle von Einsicht in die «versäumte Verantwortung dem Menschen gegenüber» (M. Niemöller) tritt dann ein zutiefst irrationales Weltbild. Erforderlich wird Entmythologisierung, Aufklärung der Dämonologie. Was sich hier zeigt, ist freilich das Ideologieproblem, nämlich Ideologie als Verblendung, Selbstverblendung. Die theologische Aufgabe der Ideologiekritik wird damit dringlich. Dabei gilt es den Schein der Verblendung zu durchbrechen und Licht, Evidenz in das politische Geschehen und in Zusammenhänge zu bringen. Das Ideologieproblem verbindet sich zugleich mit dem Totalitarismusproblem. Die Schuld der Deutschen ist in ihrer Konsequenz doch nicht singuläres Phänomen deutscher Geschichte, sondern vielmehr eine Auswirkung modernen Totalitarismus. Die Thematik ist bei Hannah Arendt gesehen. Für die evangelische Ethik stellt sich folglich darüberhinaus die Aufgabe, zu bedenken, welche politische Verfassung menschenwürdig ist. Die institutionelle Ordnung, die politische Verfassung ist als Voraussetzung einer Wahrnehmung politischer Verantwortung oder als Ursache der Entstehung von Schuld zu bedenken; dies betrifft die Einstellung zu Rechtsstaat, Menschenrechten und totalem Staat. Es geht hier um die Frage, welcher Staat, welche Gesellschaft sind menschenwürdig? Nicht Rechristianisierung, wohl aber Verantwortung für politische Ordnung wird damit notwendig. Die Gegenfrage lautet dann: Gibt es ein kollektiv, ein strukturell Böses?

5. Was ist im besonderen die Aufgabe der Kirche, worin besteht die politische Verantwortung der Kirche? Hat sie ein politisches Mandat? Hans Asmussens immer wieder vorgetragene Interpretation lautet: Das Amt der Kirche ist ein priesterliches Amt der Stellvertretung vor Gott. Ähnliches klingt in Bonhoeffers Begriff der Schuldübernahme in der «Ethik» an.²⁹ Die Unklarheit des Begriffes Schuldübernahme, ob Schuld *debitum* oder *obligatio* oder *culpa* meint, zeigt sich an dieser Stelle. Diese Betonung der priesterlichen Aufgabe kann zu einem klerikalen Kirchenverständnis führen. Dafür gibt es Beispiele aus der Diskussion um das Stuttgarter Schuldbekenntnis. Dagegen betont K. G. Steck: Das Wächter-

²⁹ D. Bonhoeffer, *Ethik* (1984) 255 f.

amt der Kirche ist prophetisches Amt.³⁰ «Es ist der prophetische Aspekt der kirchlichen Verkündigung, unter dem wir das Stuttgarter Schuldbekenntnis zu verstehen haben. Denn im prophetischen Amt der Kirche findet sich die Begründung für jene Wendung aus dem Bereich des rein persönlichen und innerkirchlichen Bekennens von Bruder zu Bruder, zum umfassenden Bekennen der Schuld vor Kirche und Welt». Aber wie wird ein solches prophetisches Amt ausgeübt? Was meint prophetisches Reden – eine prophetische Zeitdeutung oder die Erinnerung an Grundeinsichten christlichen Menschenverständnisses, Grundsätze humanen Zusammenlebens? Wer spricht hier? Wer bekennt? Für wen wird gesprochen – für die Kirche, die Christen, die Deutschen? Was heisst hier dann Stellvertretung (auch prophetisch)?

Unbestreitbar ist: (a) Die Kirche hat Entschuldigungsmechanismen als Versuche der Selbstrechtfertigung aufzudecken, sowie (b): sie hat nicht nur Evangelium zu verkündigen, nicht nur ein Trostamt wahrzunehmen, sondern auch Gesetz zu predigen, Sündenerkenntnis, Ruf zur Busse als Ruf zur Besserung, als Aufforderung zur Umkehr von falschen Wegen. Also: Es ist ihr aufgegeben, Unrecht aufzuzeigen. Hat die Kirche aber darüberhinaus ein Mandat der positiven politischen Weisung, also ein politisches Weisungsrecht?

6. Anhand der Schuldfrage lässt sich die Verflochtenheit von Theologie und Politik nicht übersehen. Die Stichworte «Politische Theologie» und «Politisierung der Kirche» treten hervor. In den 50er Jahren führte dies dann zur Zuspitzung auf die Alternative «Königsherrschaft Christi» oder «Zweireichelehre». K. G. Steck betonte bereits 1946: Prophetisches Wächteramt bedeutet, «dass dort konkret, d. h. also immer auch politisch geredet wird. Die Stuttgarter Erklärung wird so auch zum Beispiel einer echten, den Bereich der politischen Verantwortung nicht scheuenden Rede».³¹ Eberhard Bethge betont gleichfalls: «Die Schuld der Kirche muss nicht allgemein und prinzipiell, sondern konkret geschichtlich erkannt, analysiert und benannt werden».³² Die Frage wird dann dringlich: Kann die politische Konkretion theologisch begründet werden oder nur ethisch, politisch-ethisch, «vernünftig»? Damit stehen wir freilich vor einer Grundsatzfrage theologischer Sozialethik, nämlich der nach dem spezifisch Christlichen in politischem Handeln und politischer Verfassung.

³⁰ A. 24, 371.

³¹ Ebda, 378.

³² E. Bethge, *Am gegebenen Ort* (1979) 199.

Sie werden ebenso wie ich den Eindruck haben, dass meine Überlegungen trotz mancher vorläufiger Klärungen am Ende in eine grosse theologische Aporie, Ratlosigkeit führen. Denn was ist zu all diesen Beobachtungen letztlich *theologisch* zu sagen? Kann man das *mysterium iniquitatis*, das uns die Jahre 1933–1945 im Rückblick vor Augen führen, letztlich überhaupt rational klären? Freilich, wer von Schuld und vom Bösen spricht, der kann dies nicht abstrakt tun. Wer von Schuld und vom Bösen reden will, der muss die Geschichte böser Taten erzählen. In einer solchen Geschichte gibt es immer Opfer und Täter. Hier freilich beginnen die Schwierigkeiten, wenn man nicht in eilfertige Schuldeingeständnisse und allzuglatt aufgehende Schuldzuweisungen geraten will. Ich will das Problem abschliessend in dreifacher Hinsicht beschreiben.

(a) Schuld hat immer eine ethische und eine tragische Seite. Wird einerseits die Verantwortung für Schuld geleugnet, dann ist man allzu leicht mit Entschuldigungsgründen zur Hand und rechtfertigt sich selbst. Der Mensch selbst ist Urheber des Bösen. Wenn andererseits die tragische Seite des Schuldigwerdens übersehen wird, verfällt man einem besserwisserischen Moralisieren. Der Mensch ist eben nicht nur Urheber des Bösen, sondern zugleich «Erscheinungsfeld» böser Ereignisse. Er wird schuldig, ohne sich bewusst für das Böse zu entscheiden. Die Theologie sprach vom unfreien Willen des Menschen, von der Macht der Sünde, verdichtet im Symbol der Erbsünde. Das Rätsel der Schuld und des Schuldigwerdens lässt sich nicht durch Anstrengung des guten Willens der Christen lösen. Wird diese tragische Seite der Schuld nicht wahrgenommen, dann bleibt nur die Haltung der pharisäischen Selbstgerechtigkeit. (b) Die Sprache des Redens von Schuld ist die des Mythos, des Symbols, des Bildes. Dies hat Paul Ricoeur grossartig in seiner Phänomenologie der Schuld beschrieben.³³ Freilich, wenn man nur noch in der Sprache der Mythik von Schuld spricht, dann wird diese zu einem unbegreifbaren Verhängnis. Die Deutung der deutschen Schuld nach Kriegsende unter Verweis auf dämonische Mächte war in dieser Gefahr. Am Ende solcher dämonologischer Zeitdeutung kann eine manichäische Weltansicht stehen. Der Manichäismus hat einen kosmischen Mythos gelehrt, der einen völligen Dualismus von guten und bösen Göttern beinhaltet. Ricoeur sagt deshalb zurecht: «Das Symbol gibt zu denken». Denkbar wird die Schuld wegen der Fehlbarkeit des Menschen. Die Fehlbarkeit gehört wesentlich zum Sein des Menschen. Die

³³ P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen, Phänomenologie der Schuld I* (1971); *Symbolik des Bösen, II* (1971).

Möglichkeit des moralisch Bösen ist in die Verfassung des Menschen eingezeichnet.³⁴ Die Fehlbarkeit beruht aber nicht allein auf der Endlichkeit, dem Beschränktsein des Menschen. Vielmehr gründet sie in einem Zwiespalt zwischen Einsicht und Affekt. Die Fehlbarkeit ist die «Fähigkeit» zum Bösen. Schuld besagt dann Selbstwiderspruch. Die Realität des Bösen und damit die Last der Schuld und die Verknechtung des Menschen unter die Macht des Bösen sind bedingt durch das Fehlenkönnen, die Freiheit des Menschen. Aber sie sind gerade nicht als Werk der Freiheit zu begreifen. Vielmehr stossen wir wiederum auf die Grenzen menschlicher Einsicht, die ich unter dem Aspekt des Tragischen schon berührt habe und die doch nur symbolisch anzusprechen ist. Denn das Böse und die Schuld sind der Vernunft ein Skandal. (c) Damit komme ich zum letzten Gesichtspunkt. Geschichtliche und konkrete Schuld lässt sich im Leben nicht rational erklären. Wohl aber lässt sich die Möglichkeit des Schuldigwerdendkönnens verstehen. Die Grausamkeit des Lebens, das «stets jemandes Tod ist» (Antonin Artaud), taucht in Phänomenen der Schuld auf. Schuld ist in einem Verhängnis und freie Tat. Diese Grausamkeit des Lebens kann auch kein Verweis auf die Offenbarung Gottes abschliessend deuten. Dem Rätsel der Schuld entspricht die Verborgenheit Gottes. Eine Durchbrechung von Schuld kann weder durch Erklären, Bewusstmachen noch durch die Anstrengung der Schuldbewältigung gelingen. Nur ein Akt des Erbarmens kann der Schuld ein vorläufiges Ende setzen. Die Befreiung von Schuld und Schicksal der Vergangenheit bringt allein das Geschehen einer Erlösung, eine ihrerseits unableitbare Tat der Gnade. Auch das Böse kann nämlich aus einem Menschen nichts anderes als einen Menschen machen. Die Schuld der Vergangenheit, die Last des Schicksals werden durch das erlösende Wort und die erbarmende Zuwendung nicht weggewischt. Hegel schrieb in seinen Habilitationsthesen, der Anfang, das Prinzip der Ethik sei «die Ehrfurcht, die wir dem Schicksal entgegenbringen müssen»: *Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda*.³⁵ Ehrfurcht vor dem Schicksal meint keineswegs Verleugnung der Schuld. Ein *amor fati*, die Schuldannahme verweigert, wäre im Gegenteil Selbstzerstörung der Freiheit. Eine bloss ethisch-politische Auseinandersetzung mit Schuld hingegen, wie sie eine über die Rätsel der Geschichte durch die Offenbarung aufgeklärte Theologie meint vornehmen zu können, greift zu kurz. Denn

³⁴ Ebda., Fehlbarkeit 173.

³⁵ G. F. W. Hegel, Disputationssätze für den Habilitationsakt. Erste Druckschriften, Ed. G. Lasson, PhB 62 (1928) 404f.

auch das Nicht-wahr-haben-wollen der Wirklichkeit und der Unbegreiflichkeit schicksalhafter Schuld ist eine Form von Schuld. Ich breche hier ab. Ein Schuldbekenntnis kann, so meine ich, nach christlichem Verständnis seinen eigentlichen Ort nur «vor Gott» haben und also im Geschehen eines Gottesdienstes, in dem Gottes Gegenwart verkündet und die Vergebung im Gebet erhofft wird. Ein analysierender Vortrag ist eben kein Gottesdienst und kann daher nur mit Kierkegaard sich bescheiden: «Eigentlich gehört die Sünde überhaupt nicht in irgend eine Wissenschaft hinein. Sie ist Gegenstand der Predigt, wo der Einzelne als der Einzelne zum Einzelnen spricht».³⁶

Martin Honecker, Bonn

³⁶ S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, SW IV, 286 (ed. E. Hirsch, 13).