

Inhalt

Marten Marquardt	Zu diesem Heft	3
------------------	----------------	---

Israel

Marten Marquardt	Theologische Gedanken zur Gründung des Staates Israel und seinem Fortbestand heute und morgen	7
------------------	---	---

Abraham und Abendmahl

Berthold Klappert	Gegen alle Logik der Ausschließung – Predigt am Reformationstag 2005 in der Trinitatis-kirche in Köln	23
Martin Bock	Vom Lob der Unterscheidung – Anmerkungen zur Wahrnehmung von Abendmahl und Eucharistie	39
Martin Bock	Elementarteilchen – Zum Verständnis des Abendmahls aus evangelischer Sicht	47
Marten Marquardt	Deuten und überschreiten: So entsteht die neue Gemeinde – Eine assoziative Meditation zu Exodus 12, 1-6	51

Nach dem Krieg und vor dem Krieg

Siegfried Hermle	Das Stuttgarter Schuldbekenntnis und der Neuanfang der Kirche (1945)	65
Marten Marquardt	Vom Stuttgarter Schuldbekenntnis zum Darmstädter Wort (1947)	81
Joachim Ziefle	Ist Krieg ein legitimes Mittel im Kampf gegen den Terrorismus?	93
Anmerkungen		105

Zu diesem Heft

Es soll ja noch immer Menschen geben, die der Meinung sind, das jüdisch-christliche Gespräch sei ein Spezialthema für einzelne besonders Interessierte. Dieses Heft zeigt exemplarisch, wie wir **in allen Bereichen** der Theologie, des kirchlichen und des politischen Lebens von jüdischer Erkenntnis und vom Dialog mit Israel lernen und profitieren können. Das notwendige „Hören auf die andere Seite“ heißt für uns Christen selbstverständlich immer zuerst ein Hören auf die jüdische Stimme. Das haben wir nun gelernt, ob wir es immer tun, steht auf einem anderen Blatt. - Zur „anderen Seite“ gehören allerdings in unseren Tagen zunehmend auch der Islam und die übrigen Weltreligionen. Darum darf nun kein jüdisch-christlicher Exklusivismus entwickelt werden. Vielmehr geht es seit dem grundlegenden biblischen „Abraham-Segen“ immer zugleich um „alle Geschlechter der Erde“ (Gen 12,3).

Die Predigt des Wuppertaler Systematikers Prof. Klappert zum Reformationstag 2005 in Köln nimmt diese Perspektive auf „gegen alle Logik der Ausschließung“ und sucht nach den biblischen Gründen für einen Dialog, der neben Juden und Christen notwendigerweise auch Muslime mit einbezieht.

Mit den beiden folgenden Textbeiträgen stellt sich Dr. Martin Bock als der neue Ökumenepfarrer des Ev. Kirchenverbands Köln und Region vor. In seinen Überlegungen zum Abendmahl erkennt man unschwer die Auswirkungen des jüdisch-christlichen Gesprächs auf sein evangelisches Abendmahlsverständnis und auf den innerchristlichen Dialog, so z. B. wenn er die jüdische Erinnerungspraxis auf unsere Abendmahlsliturgie hin bedenkt und wenn er die Bedeutung des Zionsbergs für den Zusammenhang von christlicher Abendmahls- und jüdischer David-Überlieferung diskutiert.

Die anschließenden Stichworte zu Exodus 12 sind den Unterlagen für ein Seminar über das Abendmahl entnommen, das wir in den Jahren 2003 und 2004 in der Melancthon-Akademie hatten. Sie wollen wieder den Bogen von rabbinischer Auslegung zu christlichem Lernen heute schlagen.

Das theologische und liturgische Neuland kommt hier gerade erst in den Blick, seine wirkliche Erforschung liegt erst noch vor uns.

Der kirchliche Neuanfang nach dem Krieg war im vergangenen Jahr Thema bei dem Kölner Partnerschaftsbesuch in Liverpool. Da wurde von den zwischenmenschlichen Minenfeldern gesprochen, die nach dem Krieg und vor dem Frieden wegzuräumen waren. Mit innerkirchlichen und innerdeutschen Minenfeldern nach 1945 befassen sich die beiden folgenden Texte. Prof. Siegfried Hermle hat seinen Vortrag zum Stuttgarter Bekenntnis im vergangenen Jahr zuerst in Stuttgart und dann in der Universität zu Köln gehalten. In Abstimmung mit der Universität haben wir die Fortsetzung „von Stuttgart nach Darmstadt“ an einem Abend in der Melancthon-Akademie behandelt.

Joachim Ziefle verlängert mit seiner Untersuchung zum medialen Echo auf den 11. September 2001 die Nachkriegsthematik hinein in die bedrängende Frage, ob wir heute nicht bereits auf dem Weg in völlig neue Minenfelder eines völlig neuartigen „Krieges gegen den Terror“ sind.

Marten Marquardt

I

Israel

Theologische Gedanken zur Gründung des Staates Israel und seinem Fortbestand heute und morgen

von Marten Marquardt

I. Was heißt „theologische“ Gedanken?

Zunächst muss ich Ihnen zum Stichwort „theologisch“ ein paar Dinge sagen, damit sie meine Karten kennen. Theologie bezieht sich auf die Schriften Israels (AT) und der Kirche (NT). Historisch-kritisch arbeitende Theologie bezieht sich auch kritisch auf diese Texte, indem sie nach den Bedingungen fragt, unter denen sie entstanden sind. Sie kann also nicht historisch und literarisch naiv nur den Buchstaben der biblischen Texte wahrnehmen. Historisch-kritisch arbeitende Theologie fragt aber auch nach den historischen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie selber wirkt. Sie kann also nicht historisch und politisch naiv von der eigenen Geschichte und den gegenwärtigen Verwicklungen unserer Kirche und Gesellschaft absehen. Historisch-kritisch arbeitende Theologie in der ev. Kirche im Rheinland im Jahr 2005 geschieht also unter einer Reihe von Prämissen, die ich hier wenigstens stichwortartig nennen will:

Wir sind durch Jesus von Nazareth auf den Gott der Juden bezogen.

Wir sind zum Verständnis unserer gemeinsamen Texte auf Israel angewiesen.

Wir sind auf Grund unserer Vergangenheit heute zur Umkehr verpflichtet.

Wir sind bei unserer Umkehr auf das Gespräch mit den Juden angewiesen.

Wir müssen um des Dialogs mit Israel willen auf jüdische Auslegung der Texte und auch auf das davon geprägte jüdische Selbstverständnis heute hören.

Theologische Gedanken sind darum immer dialogische Gedanken, die im Gespräch mit Israel gefunden werden. Sie müssen vor der jüdischen Gottes- und

Welterfahrung Bestand haben können, auch wenn sie von Juden nicht geteilt werden. Theologische Gedanken sind deshalb immer auch sozial verpflichtende Gedanken, indem sie die christliche Theologie auch auf eine womöglich kritische, immer aber verbindliche Solidarität mit Juden in der eigenen Gegenwart festlegen.

Wenn ich also theologische Gedanken zur Gründung und zum Fortbestand des Staates Israel formulieren will, dann geht das nur

unter Beachtung des jüdischen Selbstverständnisses,
mit der eigenen Bereitschaft zur Umkehr und Abkehr
von bisherigen christlichen Auffassungen
und Handlungsweisen
und durch auslegende Bezugnahme auf die Schriften Israels
und der Kirche
im Sinne des Juden Jesus.

Eine der Lehren aus einer Theologie nach Auschwitz heißt: Wir dürfen keinen theologischen Satz formulieren, dessen menschliche Kosten nicht zuvor mitbedacht worden sind. Da alle akuten Probleme des Staates Israel heute auch im Kontext des israelisch-palästinensischen Konflikts erscheinen, müssen unsere theologischen Überlegungen im Gespräch mit Israel auch unser Verhältnis zu den christlichen und muslimischen Nachbarn der Juden in Israel und Palästina im Blick behalten. Auch diese menschlichen Kosten unserer theologischen Sätze müssen gründlich mitbedacht werden.

II. Staat

Gerade angesichts unserer deutschen Tradition einer Idealisierung des Staates (Hegel)¹ müssen wir aber nun zwei Mal nachdenken, bevor wir zu einem Staat theologische Aussagen machen wollen. Die Gefahr, dass erneut ein übersättigter Staatsgedanke, diesmal mit biblischen Nährstoffen aufgepäppelt und diesmal den Juden, nicht den Deutschen, zugehört, unser Bedürfnis nach konstruierter Richtigkeit und politischer Korrektheit legitimieren sollte, ist sehr groß. Schon

1980 haben Kritiker in polemischer Verdrehung der Inhalte gewarnt, das sei deutsch-christliche Theologie, die ja immer politische Gegebenheiten theologisch überhöhen wollte. Diese Argumentation ist im Blick auf die Inhalte des RSB² völlig absurd. Aber die grundsätzliche Frage nach Möglichkeit und Recht theologischer Aussagen zu historischen und politischen Daten ist natürlich berechtigt. Mit solchen Anfragen im Kopf müssen wir m. E. nun aber heute dennoch versuchen, ebenso zur Staatsgründung Israels i. J. 1948 wie auch zum Fortbestand dieses Staates heute trotz eines nun fast ununterbrochenen 50-jährigen Krieges mit theologischen Überlegungen Stellung zu nehmen, u. zw. aus sechs Gründen:

Die biblischen Verheißungen für Israel, für dieses Volk in diesem Land in Sicherheit, Frieden und Gerechtigkeit sind weder eingelöst noch abgelöst; sie gelten noch immer.

In der ganzen Welt identifiziert sich heute die überwältigende Mehrheit der Juden nach der Shoah auf die eine oder andere Weise auch mit dem Staat Israel³. Darum ist es eine Voraussetzung für jeden gelingenden jüdisch-christlichen Dialog, dass unsere Gesprächspartner und –partnerinnen wissen, wie wir theologisch über diesen Staat denken.

Der neugegründete jüdische Staat in Palästina hat sich 1948 bewusst auf die heiligen Schriften Israels bezogen, indem er den biblischen Namen „Israel“ gewählt und damit sich selbst in einen biblischen und theologisch zu reflektierenden Zusammenhang gestellt hat.⁴ Diese bewusste Namensentscheidung erfordert von solchen Gesprächspartnern, die sich ihrerseits auch auf die Schriften Israels beziehen, eine theologische Antwort.

Wir haben die Zerstörung des jüdischen Staates im Jahr 135 n. Chr. und die seither fast 2000 Jahre lang für die Juden praktisch immer geltende Verweigerung eines eigenen Rechts auf einen eigenen Staat im eigenen Land immer auch theologisch und zwar negativ begründet und gewertet. Wir sind also auf Grund unserer eigenen Theologiegeschichte heute gezwungen, zu dieser tief im Christentum verankerten Doktrin einer von Gott gewollten jüdischen Staatslosigkeit so oder so Stellung zu nehmen.

Die theologische Frage nach Recht oder Unrecht einer eigenen Staatsgründung bestimmt schon viele biblische Texte der Opposition gegen das Königtum in Israel⁵ und sie spiegelt sich noch in Jesu Stellungnahme zum Recht des Staates, Steuern zu erheben.⁶ Die biblische Denkschule führt uns selbstverständlich auch zu einer theologischen Auseinandersetzung mit den konkreten politischen Gegebenheiten eines Staates.

Wir haben in unserer zweitausendjährigen Theologiegeschichte immer auch theologisch über Recht und Unrecht der Einrichtung von Staaten geurteilt, und sei es nur im Sinne von Luthers Genesisauslegung⁷, die den Staat als eine Notordnung Gottes nach dem Sündenfall interpretiert hat. Wenigstens so viel Überlegung müsste uns nun der heutige Staat Israel auch wert sein.

III. Zeichen

Jesus fordert die Seinen auf, die „Zeichen der Zeit“ zu beachten, sie zu lesen und zu deuten.⁸ Solche „Zeichen der Zeit“ können ebenso Naturphänomene (Mt 16, 1-4) sein wie historische Ereignisse (Lk 13, 1-5). Und damit steht Jesus in der Tradition der alttestamentlichen Propheten, für die das Wahrnehmen und Interpretieren politischer und historischer Ereignisse selbstverständliche Glaubenspraxis war.⁹ Wie leicht sich hier ein ideologischer Gebrauch von Glaubensaussagen einschleichen kann, ist der biblischen Prophetie von Anfang an bewusst gewesen. Das beweist der innerbiblische Kampf zwischen den wahren und den falschen Propheten. Und Jesu Zurückweisung der Spekulation über die Schuld der Opfer des Turmkollapses in Siloa geht in die gleiche Richtung. Zeichen sind nicht eindeutig und Zeichendeutung ist ein riskantes Geschäft; das größte Risiko liegt dabei in der Versuchung, nicht etwa den eigenen Lauf nach den Zeichen zu richten, sondern vielmehr sich die Zeichen in die eigene Laufrichtung zu drehen. – Das heißt, ein Zeichen ist an sich immer vieldeutig. Das Zeichen „allein tut's freilich nicht“. Darum fordert es immer auf zur Deutung und zu dem dieser Deutung entsprechenden Lebensschritt. Erst die Deutung, die daran sich anschließende Auseinandersetzung und der sie bestätigende Lebensschritt machen ein Zeichen zu einem verbindlichen Datum. – Das lässt sich leicht am Bild eines auf grün stehen-

den Verkehrssignals erläutern. Wenn niemand darauf hin fährt, bleibt das Zeichen bedeutungslos. Erst im Zusammenhang mit dem nächsten Schritt der Interpretation und der Reaktion bekommt es seine Bedeutung.

Darum ist ein Zeichen immer doppelt qualifiziert. Es ist erstens **nur** ein Zeichen, mehr nicht. Und es ist zweitens **doch wirklich** ein Zeichen, also potenzieller Auslöser für entscheidende Veränderungen. Und ein Zeichen ist immer **gegeben**; es kann nicht gefordert werden, vgl. Mt 12, 39. Aber als Gegebenes ist es immer zugleich ein Aufgegebenes, eine **Aufgabe**, weil es nur als übernommene Aufgabe zur Wirkung kommt. Darum sind wir zu Deutungsversuchen verpflichtet.

Martin Dibelius weist darauf hin, dass wir Gottes Wirklichkeit überhaupt nur in Zeichen wahrnehmen können: *„Die Wirklichkeit Gottes in all ihrem radikalen Ernst erscheint innerhalb der Zeitlichkeit nur in der Form des Zeichens.... Es ist ein geschichtliches Zeichen, also ein Stück Menschheitsgeschichte, kein Ausnahmefall im Weltgeschehen. ... Der Unglaube besteht nicht in der Bezweiflung einer oder mehrerer im Neuen Testament berichteter Dinge.... Der Unglaube besteht vielmehr in der Weigerung, jenes Geschehen und diesen Bericht als echtes Zeichen der Wirklichkeit Gottes anzuerkennen **und daraufhin das Leben zu wagen** (Hervorhebung:MM).“¹⁰*

Für den Zeichenbegriff in unserem Zusammenhang ergibt diese Überlegung Folgendes:

Die ungeschminkte Diesseitigkeit, Weltlichkeit und unter gewissen Prämissen möglicherweise auch Verwerflichkeit verhindert nicht, dass ein politisches Ereignis auch als Zeichen Gottes interpretiert werden könnte.

Unglaube und Glaube unterscheiden sich nicht in der Kenntnisnahme mehr oder weniger faktischer Daten, sondern in der Bereitschaft, sich auch mit mehrdeutigen Gegebenheiten in theologischer Verantwortung eindeutig auseinander zu setzen. Deutende Auseinandersetzung des Glaubens mit Zeichen der Zeit ist immer auch ein Lebensakt, ein existenzielles Wagnis. Dieser Lebensakt ist das eigentliche Ziel jeder Deutung.

Durch die theologische Deutung wird kein Ereignis überhöht und aus seinen Zusammenhängen herausgelöst, vielmehr wird es umgekehrt in Zusammenhängen

wahrgenommen und interpretiert, die anderweitig gar nicht gesehen würden.¹¹ Ein Zeichen ist etwas anderes als ein Faktum. Dem Faktum entsprechen Feststellung und Behauptung, die folgenlos aufgestellt und theoretisch beurteilt werden können. Dem Zeichen aber entsprechen Akzeptanz und Deutung, die nicht durch theoretische Analyse, sondern durch gelebte Übernahme der Verantwortung verifiziert werden wollen. Ein Zeichen kann ich für mich akzeptieren und deuten, dann hat es Folgen, oder ich kann es übersehen und übergehen, dann bleibt es möglicherweise folgenlos.

Allerdings setzt ein Zeichen immer eine Deutehorizont voraus, unter dem es erst sinnvoll Deutung erfahren kann. Das ist hier der Horizont der bleibend gültigen und immer neu zu interpretierenden biblischen Verheißungen für Israel.

IV. Gottes Treue

Viele Juden verstehen die Gründung des Staates Israel als ein Zeichen der Treue Gottes. Viele Christen halten eine solche Aussage für unverantwortlich.

Der Rabbiner Jehuda Aschkenasy, der als Junge das KZ Auschwitz überlebt hat, ist 1980 auf Einladung der Rheinischen Kirche beteiligt an den Beratungen über den Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden. Er erlebt während der Synodaltagung 1980 mit, wie Christen untereinander darüber streiten, ob man eine solche Aussage wie die von der Staatsgründung als einem Zeichen der Treue Gottes theologisch verantworten könne. Er ist fassungslos und fragt seinen christlichen Partner: *„Wie stehen Sie zu der Geschichte der Kirche? Und stehen Sie ein für die Geschichte der Kirche?“* Und schließlich geht er ziemlich erregt in die Offensive: *„Wenn wir Juden bisher für die Kirche immer ein Zeichen des Fluches waren, warum weigern Sie sich zu sagen, dass unser Überleben und die Rückkehr in den Staat Israel ein Zeichen der Treue sind. Ein großer Lehrer hat gefragt, was jüdische Verpflichtung ist... Er erinnert an den jüdischen Midrasch, der aussagt: Israel ist mit seinem Leib und Leben Zeuge des Wortes Gottes. Die Leiber sind verbrannt, nur noch die Worte sind da. Die Verantwortung der wenigen Überlebenden ist, darum zu ringen, dass die Worte wieder einen Leib bekommen und dass das Wort Gottes auch heute in den*

Leibern von Christen einwohnen kann, so dass diese Zeichen Gottes vor der Welt werden.“¹²

Der Rabbiner drängt darauf, dass auch wir die Staatsgründung als Zeichen der Treue Gottes deuten, und so dann auch die entsprechende Verbindlichkeit gegenüber diesem Staat eingehen. In Aschkenazys Verständnis von Zeichen folgt konsequenterweise, dass er auch „*die Leiber von Christen*“ als Zeichen der Treue Gottes erkennen will, nämlich dann, wenn sie nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch und physisch mit Israel solidarisch geworden sind¹³. - Die Vermutung liegt nahe, dass viele Christen gerade diese Deutung ablehnen, weil sie mit Recht die daraus folgende Verbindlichkeit fürchten. Der Dissens könnte sich so gesehen viel mehr als ein solcher erweisen, der eher ethisch und politisch begründet wäre, weniger theologisch.

Der schwäbische Pietist Friedrich Christoph Oetinger (gest. 1782) hat formuliert: „*Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes!*“ Für ihn gibt es nichts Geistiges ohne Materielles.¹⁴ Warum sollten wir diese pietistische Einsicht nicht auch positiv im Blick auf Israel gelten lassen?! Und warum sollte die zeichenhafte Leiblichkeit der Wege Gottes eigentlich den politischen Bereich einfach ausblenden?!

Die biblischen Propheten haben ganz selbstverständlich politische Verhältnisse im Lichte der Verheißungen analysiert und interpretiert. Jesaja und Amos haben so z.B. selbstverständlich auch über die politischen Verhältnisse der fremden Völker theologisch geurteilt, vgl. die Völkerorakel in Amos 1 und Jesaja 44-47. Allerdings ging es den Propheten **niemals um eine theologisch überhöhte politische Analyse, sondern es ging immer um eine politisch erläuterte theologische Aussage**: die Politik und die Anderen werden einbezogen, um die Verbindlichkeit des Wortes Gottes in Israel zu dokumentieren. „*Was Amos über die Völker zu sagen weiß, ergänzt nicht nur, sondern klärt auch noch seine Botschaft von Jahwe an Israel*“.¹⁵ M. a. W. die politischen Stellungnahmen der Propheten dienen nicht der Absicherung einer politischen Meinung durch deren theologische Überhöhung. Vielmehr wollen die Propheten umgekehrt ihre theologischen Erkenntnisse durch politische Analyse exemplifizieren.

Daraus folgt, dass die Bedingung der Möglichkeit einer theologischen Aussage zum

Staat Israel auch heute für uns nicht in einer so oder so gearteten politischen Präferenz liegt, sondern allein in der theologischen Aussage, dass Gott treu ist und seine Verheißungen für Israel nicht fallen lässt. Alles liegt hier am Gefälle der Argumentation: Von woher wird gedacht? Gehen wir von den politisch zufällig gegebenen Daten aus, dann steht jede theologische Aussage mit Recht unter Ideologieverdacht. Gehen wir aber von der theologischen Vorgabe der Treue Gottes aus, dann können politische Daten zeichenhaft verdeutlichen, wie sich Gottes Treue unter uns materialisiert und damit zugleich, wie wir selber Gottes Treue in unserer Welt verstehen wollen. – Abstrakte Beweise können wir auf diesem Wege niemals liefern, nur solche *„des Geistes und der Kraft“*¹⁶.

Mit dieser biblischen Ausrichtung wäre nun allerdings noch einmal über die Staatsgründung und den Fortbestand des Staates Israel heute theologisch nachzudenken. Wenn wir als Christen eine solche theologische Aussage machen könnten, dann würde diese Aussage uns binden, von uns existenzielle Konsequenzen verlangen. Sie würde uns verbindlich machen gegenüber unseren jüdischen Gesprächspartnern; sie wüssten, woran sie mit uns wären. Auch Gott wüsste, woran er mit uns wäre. Und wir selbst würden es in der daraus folgenden Praxis schließlich auch noch lernen.¹⁷

Aber wo kommen wir her, wenn wir heute eine derart neue Deutung wagen? Jahrhunderte lang haben Christen ja gerade negativ in der Zerstörung Jerusalems und in der Vernichtung des jüdischen Staates und in der Heimatlosigkeit der Juden, die Zeichen der Zuverlässigkeit Gottes gesehen. Wir haben in diese Zerstreuungsschübe für Israel Gottes Verlässlichkeit hineininterpretiert, so als seien sie Gottes verlässliche Antwort auf Israels „Ungehorsam“, weil die Juden Gottes Angebot in Christus ausgeschlagen hätten. In diesem Sinne also habe Gott in seiner Treue zu seinem Christus auf die Untreue der Juden mit ihrer Zerstreuung reagiert. Und judenmörderische Christen haben sich mit diesem Verständnis selber als *„willige Helfer“* des verlässlich strafenden Gottes verstanden.

Wenn wir also nun die Errichtung des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes positiv interpretieren, sagen wir damit das genaue Gegenteil dessen, was die meisten unserer Vorfahren 2000 Jahre lang gesagt haben. Unsere heutige Aussage zur Treue Gottes ist also nur zu haben in Form eines uneingeschränkten

Selbstwiderspruchs und infolge dessen als Feststellung einer seit 2000 Jahren die Kirche bestimmenden Lüge. Das heißt, die Treue Gottes können wir überhaupt nur bekennen und ansprechen, wenn wir damit zugleich unsere christliche Treulosigkeit zu bekennen und auszusprechen bereit sind.

Zugleich besetzt diese Aussage vom Zeichen der Treue Gottes das historische Feld der Staatsgründung Israels theologisch derart, dass andere Deutungen nun nicht mehr unwidersprochen und nur noch in direkter Auseinandersetzung mit und in offenem Widerspruch zu dieser Deutung möglich sind. Das gilt vor allem gegenüber jeder messianistischen Festlegung zum Beispiel im Mund amerikanischer messianistischer Fundamentalisten, die behauptet, die Staatsgründung sei in sich der Beginn der Erlösung Israels, ein Werk Gottes, das Wiederkommen des Messias präjudizierend. Unsere Rede vom Zeichen der Treue Gottes enthält sich bewusst jeder messianistischen Vereinnahmung. – Und eine andere Deutung, die in der Staatsgründung das sündhafte Verhalten gottloser zionistischer Juden sehen will, wie es z. B. bestimmte Haredim-Gruppen auf jüdisch-fundamentalistischer Seite tun, wird damit faktisch ebenso ausgeschlossen.¹⁸ Wir können nicht, wie jene Haredim oder deren islamistische Gegenüber auf arabischer Seite, die zionistische Politik an sich als einen Ausdruck der Gottlosigkeit interpretieren. – Wenn wir also im Blick auf die Gründung des Staates Israel und seinen Fortbestand heute von einem Zeichen der Treue Gottes sprechen, so weisen wir damit entsprechende fundamentalistische Deutungen jüdischer, christlicher und islamischer Färbung gleichermaßen zurück.

V. Der Staat Israel als Zeichen der Treue Gottes und der Untreue der Christen

Nun erst zeigt sich das Zeichen in seiner ganzen Vieldeutigkeit.

Es ist ein **Zeichen nicht nur für etwas, sondern damit zugleich auch gegen etwas, nämlich gegen unsere Treulosigkeit** Gott und seinem Volk Israel gegenüber. Denn dieser Staat ist im Jahr 1948 völlig übereilt, sozusagen über Nacht gegründet worden, ohne dass die Landverteilung zwischen den Parteien dort,

die politische Gestalt des neuen Staates nach außen mit seiner Einbindung in den Nahen Osten und in die Weltgemeinschaft, sowie seine politische Gestalt nach innen zwischen säkularer Demokratie und religiöser Theokratie geklärt gewesen wäre. Diese übereilte Staatsgründung hängt Israel bis heute nach und belastet seine ganze Politik. – Zwar kann niemand sagen, ob es bei mehr Zeit gelungen wäre, all diese Fragen einvernehmlich zu lösen. Aber dass sie damals jedenfalls nicht gelöst worden sind, das, so müssen wir heute sagen, hängt mit der gottlosen Treulosigkeit der christlich dominierten Staaten Europas und besonders Deutschlands zusammen. Darum ist die Aussage vom Zeichen der Treue Gottes im Zusammenhang mit der Staatsgründung Israels zuerst ein Zeichen gegen uns. Und diese Aussage hat nichts mit deutsch-christlicher Theologie oder mit theologischem Fundamentalismus zu tun. Sie ist die unausweichliche Konsequenz einer theologisch geleiteten Beurteilung der Umstände, die uns im Zusammenhang mit der Gründung des Staates Israel „unbedingt angehen“.

Die christliche Judenfeindschaft ist u. a. begründet darin, dass die andauernde Existenz jüdischer Gemeinden in ihrer Mitte für die Kirchen immer als eine Provokation verstanden wurde, eine faktische Infragestellung des kirchlichen Selbstverständnisses als des vermeintlich heute einzig wahren Israel. Auf diese Provokation haben die Kirchen durch all die Jahrhunderte mit zwei scheinbar entgegengesetzten Versuchen reagiert. Sie versuchten einerseits, **das Judentum unsichtbar zu machen**, indem sie sich selbst an Israels Stelle setzten und indem sie den Juden das Betreten öffentlicher Straßen und Plätze besonders in der Karzeit verboten. - Dem gleichen Zweck diene andererseits aber auch die gegenteilige Bemühung, das Judentum **durch äußerliche Kennzeichnungen zu markieren** durch Kleidervorschriften und durch Gettoisierung.

Unsichtbar machen und brandmarken waren beides Vorbereitungen dazu, sie **aus unserer Mitte wegzuschaffen, sie zu eliminieren**. Dazu hat einerseits die religiös begründete Judenfeindschaft der Christen beigetragen. Das wurde andererseits in nicht zwangsläufiger aber doch konsequenter Fortsetzung dessen durch den rassistischen Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts mit wissenschaftlicher und industrieller Effizienz in Auschwitz umgesetzt.

Die Staatsgründung Israels hat nun alle solche **Versuche, die Juden unsichtbar**

zu machen und Israel wegzuschaffen, endgültig ausgeschlossen. Israel ist nun nicht länger abhängig von der christlichen Erlaubnis, sich zu zeigen; Israel ist nun sichtbar und durch die Völkergemeinschaft garantiert vertreten unter den Völkern als Staat unter Staaten. Die Staatsgründung als Zeichen der Treue Gottes verstehen, heißt dankbar anerkennen, dass Gott unsere notorischen Versuche, Israel unsichtbar zu machen und zu eliminieren, ein für alle Mal vereitelt hat.

Als „Zeichen der Treue Gottes“ bestätigt die Staatsgründung Israels nicht die Erfüllung und damit zugleich das Ende aller Verheißungen Gottes. Als **Zeichen** der Treue Gottes erinnert und bestätigt sie **vielmehr die andauernde Gültigkeit der Verheißungen** und – da sie nur als ein Zeichen, aber gerade nicht als die Erfüllung verstanden wird – darin **die Notwendigkeit noch ausstehender Erfüllungen** dieser Verheißungen.

So wie uns im AT und im NT immer wieder Bestätigungen und Neuinterpretationen der alten Verheißungen begegnen, die gerade in ihrer Offenheit neue Erwartungen freisetzen, so setzt die Staatsgründung Israels die Erwartung an die Völker und die Chance unter den Völkern der Erde frei, sich endlich positiv zu Israel zu verhalten. Diese Erwartung richtet sich nicht auf das Verhalten Israels, sondern vielmehr auf das Verhalten der Völker: werden sie endlich Israel in ihrer Mitte akzeptieren, ohne es in alter kirchlicher Tradition marginalisieren oder gar eliminieren zu wollen?

Abraham Joshua Heschel nennt das, „*was wir in unseren Tagen erlebt haben, .. eine Erinnerung (Hervorhebung: MM) (!) an die Macht des geheimnisvollen Versprechens, das Gott dem Abraham gab.*“¹⁹ Nichts anderes will die Formulierung vom „Zeichen der Treue Gottes“ besagen; aber das will sie wirklich sagen, dass wir uns durch die Staatsgründung Israels erinnern lassen daran, dass zur Wahrheit unserer reformatorischen Bibelorientierung die historisch faktische Dimension des gegenwärtigen Lebens Israels unabtrennbar hinzugehört.

Wenn wir mit dieser Aussage tatsächlich von der Treue Gottes her denken und die politischen Entwicklungen als exemplarische Felder zum Verständnis dieser Treue zu verstehen suchen, dann kann sich eine solche Aussage z. B. niemals gegen die Palästinenser richten. Eine haggadische Erzählung des BT berichtet von dem Untergang der Ägypter im Schilfmeer und von den Engeln, die darüber ein

Jubellied anstimmen wollten. Dazu aber heißt es im Talmud, dass der Heilige, gelobt sei er, die himmlischen Heerscharen zurechtwies: „*Meiner Hände Werk ertrinkt im Meer, da wollt ihr ein Loblied singen vor mir?*!“²⁰ Die Treue Gottes zu Israel müssen wir zwar auch in den verwickelten und kontroversen Feldern des israelisch-palästinensischen Konflikts bezeugen. Aber ein solches Bekenntnis zur Treue Gottes kann sich in allen Kontroversen doch niemals grundsätzlich gegen die Gegner und die Feinde Israels richten, wenn es wenn wirklich um **Gottes** Treue im Sinne der biblischen und der rabbinischen Tradition gehen soll.

VI. Kritik am und Ja zum Staat Israel?

Seit 1980 hat sich politisch und militärisch einiges verändert. Manchen ist durch die militärische Reaktion Israels auf die beiden Intifada-Epochen die Frage gekommen, ob man eigentlich an der Aussage vom Zeichen der Treue Gottes auch dann festhalten könne, wenn dieser Staat so normal geworden ist, dass in seinem Namen auch Gewalttaten und Unrecht verübt werden? Die Antwort ist mir im Laufe der vergangenen 15 Jahre immer klarer geworden: Ja. Denn diese theologische Aussage ist in gar keiner Weise eine analytische Aussage über eine wie auch immer geartete Qualität Israels. Darum kann sie auch weder zum Guten noch zum Bösen vom Verhalten Israels abhängig gemacht werden. Sie ist allein eine Erinnerung an Gottes verheißendes oder drohendes Wort, in dessen Licht oder Schatten wir uns das eigene Erleben vergegenwärtigen. So würden wir ja auch niemals den Glauben an die „Gemeinschaft der Heiligen“ in Frage gestellt sein lassen durch die entsetzlichen Verbrechen, die im Namen und unter Duldung oder aktiver Mithilfe der Heiligen begangen worden sind. Konkret begründete Kritik hier und um so größere Hoffnung auf sichtbare Veränderungen da schließen sich nicht aus, sie bedingen vielmehr einander.

Jeder Staat kann theologisch nur unter Luthers Vorbehalt begrüßt werden: der Staat ist und bleibt eine Notverordnung unter den gegebenen Verhältnissen. Dieser Vorbehalt verhindert, dass jemals ein Staat in seiner jeweiligen Ausgestaltung absolut gesetzt oder theologisch überhöht werden könnte. Dieser Vorbehalt gilt auch dem gegenwärtigen Staat Israel.

Gleichzeitig müssen wir aber auch die positive Seite dieses Vorbehalts betonen. Als Notordnung Gottes ist gerade auch der 1948 gegründete Staat Israel ein „*Haus gegen den Tod*“²¹ für die Juden der ganzen Welt. Als solches kann man ihn gar nicht hoch genug einschätzen. Und da wir erfahren haben, dass Juden inmitten der Völkerwelt immer wieder ein solches Haus gegen den Tod brauchen, und da wir glauben, dass Gott will, dass Juden ein solches Haus gegen den Tod haben, sagen wir bei allen Vorbehalten im Einzelnen zur Errichtung und zur fortdauernden Existenz des modernen Staates Israel grundsätzlich Ja.

Wir sagen mit unserem Ja zu diesem Staat auch Ja zu der damit beabsichtigten Bezugnahme des gegenwärtigen Judentums auf das biblische Volk Israel. Wir bestätigen mit unserem Ja zu dieser Selbsterklärung Israels, dass wir in unserem Bemühen um die Schriften Israels (das von uns so genannte AT) an der Selbstidentifizierung des gegenwärtigen Israel nicht mehr vorbeigehen und die biblischen Texte nicht mehr unter Ausblendung des zeitgenössischen Judentums interpretieren wollen.

Israel hat niemals mit einer Stimme gesprochen. Schon das sog. AT ist ein vielstimmiger Chor jüdischer Erfahrungen, Interpretationen und Lebensversuche. Die gleiche Vielstimmigkeit zeichnet auch das NT aus. Insofern irritiert uns die Tatsache nicht, dass auch heute neben dem Staat Israel viele andere jüdische Stimmen zu vernehmen sind. Wir versuchen, diese jüdische Vielstimmigkeit zu hören, ohne darunter eine einzige zu verabsolutieren. Da unser Bekenntnis zur Treue Gottes aber einen christlichen **Weg der neuen Praxis** erfordert, schließen wir uns der von den meisten zeitgenössischen Juden bei allen Gegensätzen geübten Praxis einer grundsätzlich positiven Bezugnahme auf den Staat Israel an. An dieser neuen Praxis, an diesem „neuen WEG“²² wollen wir bei allen christlich-jüdischen, aber auch bei allen christlich-christlichen und ebenso bei allen christlich-muslimischen Begegnungen in Zukunft gemessen werden.

Und darum bedeutet unser Bekenntnis zur Treue Gottes und ihrer exemplarischen Verwirklichung auch in der Gründung und Erhaltung des Staates Israel zugleich einen Hinweis für unsere palästinensischen christlichen und muslimischen Partnerinnen und Partner: Ohne dieses Bekenntnis zur so verstandenen Treue Gottes können wir nicht eure Gesprächspartner sein. Unter der Voraussetzung

aber, dass ihr dieses christliche Bekenntnis als unseres akzeptiert, wollen wir gerne auch an der Vermittlung und Entwicklung neuer friedlicher und gerechter Verhältnisse nach besten Kräften beteiligt sein.

II.

Abraham und Abendmahl

Gegen alle Logik der Ausschließung

Predigt am Reformationstag 2005 in der Trinitatiskirche in Köln

von Berthold Klappert

Liebe Reformationsgemeinde,

Der Text, der uns für den Reformationsgottesdienst vorgegeben ist, steht in Röm 3,21-31:

Aus diesem Text lese ich zwei Verse und zwei weitere Verse aus dem folgenden Abrahamkapitel, das unmittelbar auf das Kapitel der Rechtfertigungsverkündigung des Paulus folgt und offensichtlich im Sinne des Paulus die Rechtfertigungsverkündigung vertieft und weit öffnet:

Röm 3,28: So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne die Werke des Gesetzes, (allein) durch den Glauben.

Röm 3,29: Oder ist Gott nur der Gott der Juden? Ist er nicht auch der Gott der Völker? Ja gewiss! Auch der Gott der Völker!
Wenn denn Gott der eine (Gott Israels) ist (3,30a).

Röm 4,11: Das Zeichen aber der Beschneidung empfing Abraham als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er hatte, als er noch nicht beschnitten war. So sollte er ein Vater werden, nicht nur aller, die glauben, ohne beschnitten zu sein (der Christen aus den Völkern), damit auch ihnen der Glaube gerechnet werde zur Gerechtigkeit,

Röm 4,12: sondern ebenso ein Vater der Beschnittenen (der Juden), wenn sie nicht nur beschnitten sind, sondern auch gehen in den Fußstapfen des vertrauenden Glaubens, den unser Vater Abraham hatte, als er noch nicht beschnitten war.

Ich möchte im Hören auf den Text drei Fragen bedenken:

- I die Rechtfertigungsfrage
- II die Abendmahlsfrage
- III die Abrahamsfrage

I Die Rechtfertigungsfrage (Röm 3,28)

oder: Worin bestand und besteht die Entdeckung der Reformatoren?

Es war der Römerbrief, der den Reformatoren zum Schicksal oder besser zur Schickung und zur Entdeckung geworden ist:

Martin Luther entdeckte 1518 nach eifrigem Pochen an der Türe der Bibel den Text von Röm 1,17: "Die schenkende Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbart". Nicht eine Gerechtigkeit Gottes, in der Gott die Bösen bestraft und die Guten belohnt. Und Luther erinnert sich noch 1545, 27 Jahre später, genau an diese Entdeckung, die weniger ein religiöses Turmerlebnis als vielmehr eine Erfahrung mit der Bibel und eine Entdeckung an der Bibel gewesen ist.

Philipp Melanchthon schrieb 1521 die erste Evangelische Dogmatik, die nichts anderes war als ein pädagogisch gegliederter Kommentar zum Römerbrief.

Johannes Calvin gelangte zur Tiefe der reformatorischen Erkenntnis des Zusammenhangs von Rechtfertigung und Heiligung ebenfalls durch seinen Kommentar zum Römerbrief von 1539, nachdem der Straßburger Reformator Martin Bucer seinen zu umfangreichen Römerbriefkommentar bereits 1536 veröffentlicht hatte. Aber worum ging es den Reformatoren und speziell Martin Luther in seiner Entdeckung von 1518, die zur Entdeckung eines jeden von uns werden muss und darf, wenn wir den Aufbruch der Reformation auch in unseren Herzen verstehen wollen?

Luther schreibt:

"Mit außerordentlicher Leidenschaft war ich davon besessen, Paulus im Brief an die Römer kennenzulernen. Nicht meine Herzenskälte, sondern ein einziges Wort im ersten Kapitel (V. 17) war mir bisher dabei im Wege: Die Gerechtigkeit Gottes wird darin (im Evangelium) offenbart. Ich hasste nämlich dieses Wort Gerechtig-

keit Gottes, weil ich durch die Gewohnheit aller Lehrer unterwiesen war, es philosophisch von der aktiven Gerechtigkeit zu verstehen, nach welcher Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft. Ich konnte den gerechten, die Sünder straffenden Gott nicht lieben, im Gegenteil, ich hasste ihn sogar. Wenn ich auch als Mönch untadelig lebte, fühlte ich mich vor Gott doch als Sünder, und mein Gewissen quälte mich sehr. Ich wagte nicht zu hoffen, dass ich Gott durch meine Genugtuung versöhnen könnte”.

Danach schildert Luther die Wende, die ihm widerfuhr:

“Da erbarmte sich Gott meiner. Tag und Nacht war ich in tiefe Gedanken versunken, bis ich endlich den Zusammenhang der Worte beachtete: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben. Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes als eine solche zu verstehen, durch welche der Gerechte als durch Gottes Gabe lebt, nämlich aus dem Glauben. Da fühlte ich mich wie ganz und gar neu geboren, und durch offene Tore trat ich in das Paradies selbst ein. Da zeigte mir die ganze Schrift ein völlig anderes Gesicht”.

Und Luther endet:

“Mit so großem Hass, wie ich zuvor das Wort Gerechtigkeit gehasst hatte, mit so großer Liebe hielt ich jetzt dieses Wort als das allerliebste hoch. So ist mir diese Stelle des Paulus (Röm 1,17) in der Tat die Pforte des Paradieses geworden”.

Dies ist die beglückende Erfahrung und Entdeckung der Rechtfertigung: die bedingungslose Annahme des Sünders durch Gott, dass Gott mich annimmt, auch wenn ich mich selber nicht annehmen kann, dass Gott sich mir zutraut und vertraut, auch wenn ich mir selber nicht über den Weg trauen kann. Wir haben diese Rechtfertigungserkenntnis nicht als Besitz, sondern immer nur als Geschenk. Wie sie Luther mit außerordentlicher Leidenschaft an der Bibel erkannt hat, so haben die Reformatoren schon kurze Zeit später immer wieder um sie ringen müssen und immer weiter um sie gerungen.

Das zeigt ein wenig bekannter Briefwechsel, der 1531 kurz nach dem Augsburger Reichstag zwischen Melancthon und dem württembergischen Reformator Johannes Brenz geführt wurde (CR II, 501f, 510f). Es drohte nämlich innerreformatorisch ein Missverständnis der reformatorischen Entdeckung, das sich bis

heute in Bibelübersetzungen eingeschlichen hat, als würde das Geschenk der Rechtfertigung uns aufgrund des Glaubens oder wegen des Glaubens von Gott zuteil werden.

Zwar nicht mehr: Rechtfertigung aufgrund der Werke oder der Liebe, aber jetzt: Rechtfertigung aufgrund oder wegen des Glaubens.

Melanchthon sah hier die ganze reformatorische Entdeckung und Gewissheit in Gefahr und schrieb deshalb an Johannes Brenz Mitte Mai 1531:

“Du steckst bisher immer noch in der Vorstellung Augustins, der meint, dass wir wegen der Erfüllung des Gesetzes gerecht gesprochen werden, die der Heilige Geist in uns wirkt. Diese Vorstellung aber gründet die Gerechtigkeit auf unsere Erfüllung, unsere Reinheit und Vollkommenheit, wenn auch bei uns Evangelischen außer Zweifel steht, dass diese Erneuerung des Lebens dem Glauben folgen muss. Aber wende doch Deine Augen weg von jener Erneuerung und schaue gänzlich auf die Verheißung der Sündenvergebung und auf Christus: wisse, dass wir um Christi willen gerecht und von Gott angenommen sind und den Frieden des Gewissens finden; und das nicht auf Grund jener Erneuerung. Deshalb sind wir allein durch den Glauben gerecht, nicht weil der Glaube die Wurzel und der Anfang der Erneuerung in uns ist, wie Du schreibst, sondern weil er Christus annimmt, um dessentwillen wir als gerecht angenommen sind. Und diesen Christus ergreifen wir allein im Glauben.

Glaube mir, mein lieber Brenz, das ist ein großer und schwieriger Kampf um die Glaubens-Gerechtigkeit, welche Du erst dann richtig verstehst, wenn Du völlig absiehst vom Gesetz und von der Erfüllung des Gesetzes und Dein Augenmerk allein auf die gnädige Verheißung richtest, damit Du verstehst, dass wir auf Grund der gnädigen Verheißung angenommen sind und Frieden finden. Denn wann hätte das Gewissen Frieden und sichere Hoffnung, wenn es denken müsste, wir würden erst dann gerecht gesprochen, wenn jene Erneuerung in uns vollkommen ist? Was bedeutet des anderes als aus dem Gesetz und nicht aus freier Vergebung gerecht gesprochen zu werden? Während jener Disputation auf dem Reichstag zu Augsburg 1531 habe ich gegenüber den Katholiken gesagt: Die Rechtfertigung unserer Liebe zuschreiben heißt nichts anderes als die Rechtfertigung unserem Werk zuschreiben; auch wenn man unter dem Werk das vom heiligen Geist in uns getane Werk der Liebe versteht. Denn der Glaube allein rechtfertigt, nicht weil er ein neues Werk des Heiligen Geistes in uns ist, sondern weil er Christus ergreift, um dessentwillen wir allein angenommen sind, nicht aufgrund der Gaben des Heiligen Geistes

in uns”.

Der württembergische Reformator Johannes Brenz antwortet gut einen Monat später in seinem Brief vom 5. Juli 1531 an Melanchthon:

“Sooft ich über die Rechtfertigung nachdachte, nämlich dass sie nicht auf Grund der Werke geschehe, kam mir die Frage, ob nicht der Glaube selbst ein Werk sei! Aber Jesus sagt doch: es ist das Werk Gottes, dass ihr glaubt. So geschieht die Rechtfertigung weder auf Grund der Werke, aber auch nicht auf Grund des Glaubens. Nach längerem Überlegen kam nämlich auch ich zu dem Ergebnis, dass die Rechtfertigung uns allein um Christi willen und nicht um der Würdigkeit unserer Werke zugesprochen wird. Die Rechtfertigung oder die Vergebung der Sünden widerfährt uns nämlich nicht auf Grund unserer Liebe, ebenso wenig aber auf Grund unseres Glaubens, sondern allein um Christi willen.

Ich sehe wohl, dass man sich in jenem Streit hüten muss, dass uns Evangelischen nicht hinsichtlich des Glaubens dasselbe passiert, was die Katholiken hinsichtlich der Liebe tun: nämlich, dass wie jene die Werke der Liebe an die Stelle Christi gesetzt haben, so wir das Werk des Glaubens an die Stelle Christi setzen. Wenn nämlich ... aufgrund des Glaubens unsere Rechtfertigung zustande käme, so könnten wir ihrer niemals gewiss sein, weil wir niemals so viel glauben, wie wir es tun müssten”.

Wir wissen und kommen dankbar davon her, dass die evangelische und die römisch-katholische Kirche sich in der Frage der Rechtfertigung weitgehend gefunden haben. Auch katholische Exegese z.B. in der Gestalt des bald 80jährigen Jubilars und katholischen Exegeten Franz Mussner betont heute mit der Reformation, dass Röm 3,28, wo im griechischen Text das “Allein” fehlt, doch sachlich so übersetzt werden muss: “Der Mensch wird von Gott gerecht gesprochen/angenommen, ohne des Gesetzes Werke, (nicht aufgrund des Glaubens, sondern) allein im und durch den Glauben!” Darin bestand und besteht die Entdeckung der Reformation, dass Gott uns in Christus bedingungslos annimmt und wir ihm deshalb gänzlich vertrauen dürfen, im Leben und dann auch im Sterben.

II Die Abendmahlsfrage (Röm 3,29)

oder: Wo findet dieser vertrauende Glaube zur Gewissheit?

Die Rechtfertigungsfrage, die die Reformation anhand der Exegese des Paulus neu entdeckt hat, hängt mit einer anderen Frage zusammen: der Abendmahlsfrage. Die Reformatoren stellten nämlich die ganz praktische und seelsorgerliche Frage: Wo vergewissert sich der angefochtene und zweifelnde Glaube der Verheißung, die ihm im Evangelium die Rechtfertigung und die Nähe Gottes und das Vertrauen Gottes zuspricht? Und sie antworteten: Die Vergewisserung der Rechtfertigung und des angefochtenen Glaubens erfolgt im Abendmahl, im "Nachtmahl", in der Eucharistie. Das Abendmahl ist ein "Wort-Zeichen" (*verbum visibile*, Brenz), ein Siegel (Calvin) und eine sinnliche Vergewisserung der im Evangelium zugesprochenen Verheißung.

Hier im Abendmahl bekommen wir nichts anderes als Christus und nur in ihm den Zuspruch der Rechtfertigung, wir bekommen aber dasselbe auf andere Weise: im sichtbaren Schmecken und handgreiflichen Fühlen und gemeinschaftlichen Essen. "Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist" (Ps 34,9).

Deshalb folgte für die Reformation aus der Rechtfertigungsfrage und aus der Rechtfertigungsantwort die Abendmahlsfrage und auch die Abendmahlsantwort. Hier im Abendmahl, im sichtbaren Wort der Verheißung, in der der ganze Christus sich selbst vergegenwärtigt und schenkt, macht der Glaubende sich in seiner Anfechtung und seinen Selbstzweifeln fest, findet er zu einem gewissen Vertrauen und Glauben, der sich in der Eucharistie, in der von Christus gewährten Gemeinschaft gewiss und geborgen weiß.

Nun hat Benedict XVI. in seiner Predigt auf dem Marienfeld, und auch katholische Exegese tut das heutzutage mehr als die evangelische, einen wichtigen Hinweis für das Verständnis der Eucharistie gegeben. Er sagte dort nämlich zu Recht, dass das griechische Wort Eucharistie auf die hebräische *Beracha*, das Segnen, zurückgeht und auf das jüdische Passamahl verweist. Wir wollen diesen Hinweis aufnehmen und fragen: Bedeutet nicht das letzte Passamahl Jesu in Jerusalem, wie es uns das Neue Testament in allen synoptischen Evangelien berichtet, ein letztes und entscheidendes Kriterium für unsere verschiedenen Mahlfeiern? Zeigt dieses letzte Mahl nicht ganz besonders, dass "Gott nicht nur der Gott der Juden, sondern auch der Gott der Völker ist", zu denen wir gehören? Und müssen wir dieses "Nicht nur,

sondern auch” von Röm 3,29 nicht auch gegenüber allen Abgrenzungen und Ausschließungen, die so gerne in der Abendmahlsfrage gehandhabt werden, berücksichtigen? Bedeutet nicht der notwendige Rückgang auf das letzte Mahl Jesu als Passamahl auch eine wechselseitige Öffnung der verschiedenen Abendmahlstraditionen füreinander, wie sie evangelisch, römisch-katholisch und orthodox vorgegeben sind?

Aber gehen wir der Reihe nach vor:

Jesus hat nach allen Synoptikern sein letztes Mahl in Jerusalem als Passamahl gefeiert. Er hat sich dadurch mit seinen zwölf Jüngern in die Befreiungstradition des jüdischen Volkes hineingestellt, die in jeder Passafeier durch den Gott Israels vergegenwärtigt wird. Das zeigt sich nicht zuletzt in den Segensworten Jesu über dem ungesäuerten Brot und über dem Becher mit rotem Wein. Wir verdeutlichen uns diese Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft in zwei Schritten:

Zunächst der erste Schritt: Wie nur bei jedem jüdischen Passamahl, bei welchem der Gott Israels über dem ungesäuerten Brot gesegnet wird, geschieht auch beim Passamahl des Messias Jesus Folgendes: Das ungesäuerte Brot wird, nachdem der Hausvater es für alle sichtbar in die Höhe gehoben hat, verheißungsgeschichtlich gedeutet: “Das ist das Brot des Elends (5Mose 16,3), das unsere Väter in Ägypten essen mussten. Jeder, der hungrig ist, komme und esse; jeder, der bedürftig ist, komme und halte das Passa mit”. Die Deutung des ungesäuerten Brotes auf den Auszug aus Ägypten ist nach dem berühmten Hillel-Nachkommen Gamaliel grundlegende Pflicht für jedes Passamahl, “weil der Teig unserer Väter nicht mehr Zeit hatte durchzusäuern, bis Gott sich ihnen offenbarte und sie erlöste”. Deuteworte gibt es nur bei einer jüdischen Mahlzeit, nämlich beim Passamahl!

Sodann der zweite Schritt: Nun verleiht der Messias Jesus bei seinem letzten Mahl in Jerusalem dem jüdischen Passamahl noch eine ganz spezielle, eigentümliche und aktuelle Be-Deutung. Aber auch darin folgt er der jüdischen Tradition und dem Gebot, die alte Erzählung vom Auszug aus Ägypten jeweils zu vergegenwärtigen und für die Gegenwart neu auszulegen. Leo Baeck hat das Wirken und Handeln Jesu “ein Neues im Judentum”, nicht aber gegen das Judentum genannt. Schalom Ben-Chorin bezeichnete diese eigentümliche Deutung Jesu, d.h. diese Aktualisierung durch Jesus beim Passamahl, zu Recht nicht als Neustiftung eines christlichen Abendmahls, sondern als Ein-Stiftung in das jüdische Passamahl. Denn die Geschichte von der Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens im Hinblick auf die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes unter den verschiedenen Pharaonen und

Tyrannen, der jeweiligen Gegenwart von Herodes über Pilatus, von Hadrian und Domitian bis zu Hitler und Stalin zu aktualisieren, war und ist die Pflicht eines jeden jüdischen Hausvaters bei der Passaandacht damals bis heute. Jesus deutet und aktualisiert dabei wie folgt:

- Jesus bezieht das ungesäuerte Brot, über dem er den Gott Israels segnet, das er in zwölf Stücke zerteilt, die er seinen zwölf Jüngern austeilte und zu essen aufforderte, zugleich auf sich selbst: Das (dies ungesäuerte Brot, das gebrochen wird und das uns Gott im Gedenken an den Auszug zu essen geboten hat) bin ich selbst. Oder noch besser: Dies Zerbrochen-werden wird mit mir selbst geschehen. “Und Jesus nahm das ungesäuerte Brot, segnete Gott darüber, brach es und gab es ihnen (seinen zwölf Jüngern) und sagte: Dies geschieht mit mir selbst” (Mk 14,22). Wer nunmehr davon isst, bekommt zugleich Anteil an mir und meinem ganzen Lebens- und Leidensweg, an meinem Weg des Zerbrechens und der Selbsthingabe.
- Entsprechend bezieht Jesus den roten Wein, den er in den einen Becher für alle ausgießt, über dem der Gott Israels gesegnet wird und aus dem zu trinken er alle zwölf Jünger auffordert, zugleich auf sich selbst und seine bevorstehende gewaltsame Tötung: “Dies ist mein Blut des Bundes (2Mose 24,8), das gewaltsam vergossen werden wird, stellvertretend für jeden, für die vielen, für alle” (Mk 14,24; Jes 53,11f). Wer jetzt von diesem ausgegossenen roten Wein trinkt, bekommt teil an mir und meinem Weg des stellvertretenden Sterbens, der eine neue und weitere Wegetappe des seinem Erwählungsbund treuen Gottes Israels ist. Wer also aus dem Becher des Heils und der Rettungen bzw. von dem roten Wein trinkt, bekommt Anteil an dem Segensbecher der Rettung und Befreiung aus Ägypten (Ps 116,13). Erhält aber zugleich Anteil an der durch den gewaltsamen Tod Jesu hindurch Wirklichkeit werdenden stellvertretenden Lebenshingabe für die unübersehbar Vielen, d.h. an der Versöhnung für ganz Israel und auch für die Völkerwelt.

Gegenüber dieser ältesten synoptischen und biblischen Tradition vom letzten Abendmahl und Passamahl Jesu haben wir leider von einem durchgängigen Passaschweigen in den meisten Abendmahlsliturgien in unserer Rheinischen Kirche, in der EKD und in der Ökumene zu sprechen. Ein Passaschweigen, das sich letztlich an Luthers höchst problematischer Dekalogauslegung orientiert, in dem Luther dekretierte: Der Exodus geht uns nichts an! Denn “das Stück, ‘der dich aus Ägypt-

tenland geführt, aus dem Diensthause', müssen und können wir Heiden nicht brauchen" (1538). Ich sage dazu: Wenn uns Christen und Christinnen aus der Völkerwelt der Exodus Israels aus der Sklaverei nichts mehr angeht, geht uns auch das letzte Passamahl Jesu, in dem Jesus des Exodus' grundlegend gedacht hat, nichts mehr an. Dann folgen wir aber auch nicht mehr der Weisung Jesu: "Solches tut zu meinem Gedenken!"

Dieses Passaverschweigen in unserer Abendmahlsliturgie charakterisiert auch die Neuorientierung in der Abendmahlsfrage durch die Bekennende Kirche bis hin zu Arnoldshain (1957) und Leuenberg (1973) und bis heute. Damit wird aber der grundlegende biblisch-theologische Sachverhalt verschwiegen, dass alle vorhandenen bzw. wiederzuerinnernden liturgischen Elemente unseres Abendmahls aus dem jüdischen Passamahl stammen und an das letzte jüdische Passamahl Jesu erinnern wollen: "Solches tut zu meinem Gedenken!", sagt Jesus.

Bei diesem so überaus beredten Passaverschweigen in unseren Abendmahlsfeiern und unserer Abendmahlsatheologie wird übersehen, dass allein schon die Rede vom "Abendmahl" bzw. "Nachtmahl" (Luther), das wir in aller Regel ja am Sonntagmorgen feiern, aus der jüdischen Passamahltradition stammt, weil das Passamahl als einziges jüdisches Mahl stets in der Nacht gefeiert wurde und gefeiert wird. Wir übersehen auch, dass das Dankgebet am Ende unserer Abendmahlsfeiern: "Danket dem Herrn, denn er ist freundlich" aus dem Pessach-Hallel-Psaln 118,1.29 stammt. So übersehen wir weiter, dass auch der Terminus "Eucharistie", der sprachlich auf eine Segenshandlung anspielt, sich auf den Segen über dem ungesäuerten Brot und über dem roten Wein im Passamahl bezieht. So wird letztendlich übersehen, dass das Loblied "laudate omnes gentes / Lobsingt, ihr Völker alle" (eg 181,6), das wir beim Abendmahl singen, aus dem Pessach-Hallel-Psaln 117,1 stammt, durch welchen bereits das jüdische Passamahl den Blick auf die Völker verheißungsvoll geöffnet hat und das dann auch Jesus durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben für die Völker geöffnet hat und bis heute öffnet.

Gegenüber dieser eindeutigen neutestamentlichen Tradition haben wir festzustellen: katholische Theologie und Kirche seit der Alten Kirche und auch evangelische Theologie und Kirche seit der Reformation haben aus der Eucharistie bzw. dem Abendmahl eine sakramentale Handlung gemacht, indem sie von dem Leib Christi im Brot bzw. mit dem Brot und von dem Blut Christi im Wein bzw. mit dem Wein gelehrt haben. Die Kirche hat sich dadurch schon seit Nicäa 325 n. Chr. von der jüdischen Passatradition Jesu gelöst. Daraus folgte, was der renommierte Neu-

testamentler J. Jeremias in seinem Buch über "Jesu letztes Mahl als Passamahl" so formuliert hat: Aus der ursprünglichen Segnung Gottes über dem ungesäuerten Brot und aus der ursprünglichen Segnung Gottes über dem roten Wein ist "eine Weihehandlung der Elemente geworden. Dieses Missverständnis (des Segens im jüdischen Passamahl) hat in der Geschichte des Abendmahles weittragende Folgen gehabt." Das Neue im Judentum durch Jesus wurde dadurch und erst jetzt – wie Leo Baeck formulierte – zu einem "Neuen gegen das Judentum". Das Abendmahl bzw. die Eucharistie traten nun in den Gegensatz zum jüdischen Passamahl Jesu. Nun ging es primär um die sakramentale Realpräsenz von Leib und Blut Christi in den Elementen von Brot und Wein und nicht mehr primär um unsere gemeinschaftliche Teilhabe an dem realpräsenten Christus und seinem ganzen Lebens- und Leidens- und Auferwegungsweg, nicht primär um unser Einbezogenwerden in die ganze Lebensgemeinschaft mit ihm und durch ihn in die Gemeinschaft mit dem erwählten Israel, durch ihn in die Gemeinschaft mit den am Abendmahl teilnehmenden Gästen, und durch ihn in die Gemeinschaft der weltweiten Ökumene der Armen und Entrechteten, die er allein das Recht hat einzuladen. Ein an den Elementen orientiertes Substanzdenken, eine Weihe und Wandlung der Elemente und der Streit darüber trat an die Stelle von ursprünglichen Beziehungen und Gemeinschaftseröffnungen.

Durch diese Trennung der Eucharistie und des Abendmahls vom Passamahl Jesu und des Judentums haben wir uns in allen Kirchen in einer langen Geschichte um viel Abraham-Segen gebracht und von viel Segen selber ausgeschlossen:

- vom Segen Gottes des Schöpfers, der über dem Brot und über dem Wein gesegnet werden will,
- vom Segen Gottes des Befreiers, der aus den verschiedenen Gestalten der Sklaverei Ägyptens befreit und der über dem ungesäuerten Brot und über dem Becher des Heils gesegnet und gelobt werden will,
- vom Segen Jesu Christi, der uns mit dem Teilgeben am gebrochenen ungesäuerten Brot hineinnehmen will in seine ganze heilvolle Lebensgeschichte und der uns mit dem Austeilen des ausgegossenen roten Weines Anteil geben will an seiner ganzen stellvertretenden und versöhnenden Leidensgeschichte.

Und ich füge hinzu: Dass wir auf unserem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin noch nicht gemeinsam die Eucharistie und das Abendmahl feiern konnten, und dass auf dem Marienfeld hier bei Köln eine solche Ausschließung von der

Eucharistie formuliert werden konnte, bedeutet weiterhin, dass wir uns alle von dem in Eucharistie und Abendmahl verheißenen Segen Gottes des Schöpfers, von dem Segen des rettenden Gottes Israels und von dem in der Passion Jesu Christi errungenen Segen des Messias Jesus für jeden, für die vielen, für alle ausschließen. Und ich frage, wie lange wollen wir das noch weiterhin tun!?

Musste es dazu kommen, was mir in Tabgha am galiläischen See, ausgerechnet am Ort der Brotvermehrung passiert ist, dass der die Hostie während der Eucharistie austeilende Priester mir diese verweigerte und dann die neben mir stehende katholische Schwester das ihr gereichte ungesäuerte Brot brach, um mir die andere Hälfte zukommen zu lassen?

Das Abendmahl ist das Mahl des gegenwärtigen Christus. Und dieser Messias Jesus lädt jeden und jede, lädt die vielen und alle dazu ein. Wer könnte uns da ausladen? Die Eucharistie ist das zubereitete Mahl Gottes: "Gott selber lädt uns ein!" Wer könnte uns da die Teilnahme verweigern und uns vom Mahl des Gottes Israels und Vater Jesu Christi ausschließen?

Ich komme nach der Rechtfertigungsfrage und der Abendmahls- bzw. Eucharistiefrage zu einer letzten Frage. Ich nenne sie:

III Die Abrahamsfrage (Röm 4,11f)

oder: Wie öffnen wir uns von dieser im Abendmahl vergewisserten Rechtfertigung her den anderen Menschen und Religionen?

Paulus bleibt im Römerbrief nicht bei der Rechtfertigungsfrage und Rechtfertigungsantwort stehen, sondern vertieft diese zu der Abrahamsfrage und Abrahamsantwort:

Paulus konnte unter den Völkern den Messias Jesus nur deshalb predigen, weil er Christus als die Bestätigung der dem Abraham zugesprochenen Verheißung an die Völker verstand, als Bestätigung der Verheißung, dass Abraham "ein Vater vieler Völker werden" würde (1Mose 17,4). Jetzt sah Paulus, dass die Verheißung an Abraham durch Christus und seine Sendung, seinen Apostolat, sich realisieren sollte. In Röm 4 entfaltet Paulus unter dem Leitmotto dieses Thema: "Abraham ist nicht nur der Vater Israels, sondern auch der Menschen aus der Völkerwelt". Er

bedient sich dabei nicht einer bei uns so beliebten und geläufigen Logik der fundamentalistischen Ausgrenzung und kirchenamtlichen Ausschließung. Er bedient sich dabei vielmehr einer Logik der Einbeziehung und offenen Grenzen, der Logik des an der Hebräischen Bibel geschulten jüdischen Denkens von dem Gott, der eben nicht nur der Vater Israels, sondern auch der Vater der Menschen aus der Völkerwelt ist, wie Paulus gut jüdisch fragt: “Ist Gott nur der Juden Gott und nicht auch der der Völker?” und er antwortet: “Doch, auch der Völker, wenn denn Gott der eine (Gott Israels) ist” (Röm 3,29f).

Ich habe bewusst diese Formulierung “Abraham – der Vater auch der Glaubenden aus den Völkern” gewählt, und ich stelle jetzt die Frage: Wem gehört Abraham? Abraham ist, so lautet traditionell das Urteil der protestantischen Exegese, die Urgestalt des von Gott gerechtfertigten Menschen. Abraham ist das Urbild des protestantischen Christen. Ich zitiere die erstaunlichen Sätze eines Neutestamentlers, der damit durchaus nicht allein steht: Paulus habe in Röm 4 den Abbau der jüdischen Abrahamssohnschaft zum Ziel. Mit Paulus stehe fest, “dass es außerhalb der christlichen Gemeinde keine Abrahamssohnschaft gibt und es vor dem Kommen Christi eine solche niemals gegeben hat”.

Der katholische Neutestamentler Franz Mußner hat demgegenüber auf die Frage “Wem gehört Abraham?” geantwortet: Das Thema des Paulus ist nicht die die Juden ausschließende Abrahamssohnschaft der Christen aus den Völkern, sondern gerade die einladende “Einbeziehung auch der Menschen aus der Völkerwelt in die dem Abraham zugesagte Verheißung, dass gesegnet sein werden in dir alle Völker”.

Aber gehen wir auch hier der Reihe nach vor: Der Gott Abrahams ist der Gott Isaaks, Ismaels und der Völkerwelt. In 1Mose 12 kommt es zu einer umfassenden Segensaussage für die Nachkommen Abrahams, d.h. zunächst für das Volk Israel. Aber über Isaak, d.h. Israel hinaus, ist auch Ismael Teilhaber der Segensverheißung an Abraham: “Und ich will dich zu einem großen Volk machen” (1Mose 12,1-3; 25,12-18). Der orthodoxe jüdische Philosoph Michael Wyschogrod (USA) hat in seinem im vergangenen Jahr erschienenen Buch “Abrahams Verheißung” (2004) von der Sympathie der biblischen Texte für Hagar und Ismael gesprochen. Der Israel erwählende Gott ist nach den Texten des ersten Buches Mose zugleich der Parteigänger für Ismael und Hagar (1Mose 16), auch wenn das die bleibende Ersterwählung Israels nicht aufhebt. Die Ersterwählung läuft – der Hebräischen Bibel zufolge – nicht über Hagar und Ismael, sondern über Sarah und Isaak. Die

Abrahamgemeinschaft des Islam aber wird über Ismael, den Erstbeschnittenen, teilhaben an der Segensgeschichte dieses Abrahambundes und dieser Abrahamverheißung, wie auch die Völkerwelt durch Jesus Christus teilhaben wird an der Segensgeschichte dieses Bundes.

Wir Menschen aus den Völkern, die Söhne und Töchter Abrahams und Saras werden dürfen, werden eben damit auch Geschwister der leiblichen Nachkommen Abrahams, der Juden, und der leiblichen und geistlichen Nachkommen Abrahams und Hagar, der Muslime. Nur in der Geschwister-Beziehung zum Judentum und Islam hat Kindschaftsbeziehung zu Abraham und Sarah einen guten Sinn. Unsere in Jesus Christus vollzogene Mitberufung zu Abrahamskindern stellt uns als ökumenische Kirchen in eine Beziehung zum Israel-Volk, dem Judentum, und zur Abraham-Gemeinschaft, dem Islam, und zu der einen unteilbaren Menschheit, der der ungeteilte Segen Abrahams letztendlich gilt. Indem die Theologie und Kirche diesen Dimensionen der Abraham-Verheißung heute biblisch nachdenkt und praktisch nachkommt, nämlich der Israel-Dimension, der Ismael-Dimension, der Christus-Dimension und der Völker-Dimension, kommt sie ökumenisch auf verbindliche Wege.

Die Öffnung der Abrahamsöhne und Sarahtöchter aus Juden und Christen hin zu den Abrahamsöhnen und Hagar-Töchtern der Muslime ist aus mehreren Gründen heute geboten:

- Sie ist biblisch-alttestamentlich geboten von der Abraham- und Hagarverheißung her. 1Mose 16,10 wird eine der größten Verheißungen in der Hebräischen Bibel an Hagar ausgesprochen: “Der Engel des Herrn sprach zu Hagar: Zahlreich will ich machen dein Geschlecht, dass man vor Menge es nicht zählen kann”. Diese Verheißung ist bisher nur z.T. erfüllt, so dass deren volle Erfüllung noch aussteht. Sie ist alttestamentlich nicht zuletzt auch deshalb geboten, weil JHWH, der Name Gottes im Alten Testament, meistens das Gottes-Prädikat ELOHIM, Gott, bei sich hat, das in den arabischen, koptischen und indonesischen Bibelübersetzungen mit “Allah” wiedergegeben wird.
- Sie ist biblisch-neutestamentlich von Christus her geboten, der nach Mt 1,1 der Sohn Abrahams ist und – wie Röm 4 sagt – seit der Geistausgießung zu Pfingsten den Segen Abrahams in die Völkerwelt bringt.
- Diese Öffnung hin zum Islam ist aber auch europäisch wichtig, weil es im Mittelalter einen Euroislam in Sizilien und Spanien gab und im Sinne eines

“Islam für Europa” (Smail Bali?) heute gibt und weil das Faktum der über 3 Mio. Muslime in Deutschland diesen Dialog und diese Öffnung theologisch und gesellschaftspolitisch erfordert.

- Diese Öffnung ist schließlich für Israel und Palästina wichtig, weil hier das Hagar- und Ismaelvolk neben und an der Seite Israels lebt. In Beit Jala / Palästina neben Bethlehem gibt es unter der Leitung des lutherischen Pfarrers Shihadeh eine Abraham- und Sarah-Herberge, die sich für Juden, Christen und Muslime als den Erben der Abrahamverheißung öffnet und offen sein will. Shihadeh schreibt dazu: “Abraham hatte zwei Söhne, den Sohn der Sarah und den Sohn der Hagar. Beide Kinder sind Verheißungsträger. Der Segen für den einen Bruder schließt den Segen für den anderen Bruder nicht aus. Aus dieser biblischen Geschichte der hebräischen Bibel stammt meine These zum Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern, nämlich: ‘Der Segen des einen Volkes hängt vom Segen des anderen Volkes ab’. Wir dürfen nicht vergessen, dass beide Kinder Abrahams miteinander gespielt haben, bis die Eifersuchtsgeschichte passierte. Dann erst geschah die Vertreibungsgeschichte, erst dann waren sich die beiden Brüder nicht mehr hold. Außerdem haben wir nicht vergessen, dass die beiden Brüder sich am Ende, am Grabe ihres Vaters, geeinigt haben. Und wenn wir klug sind, dann einigen wir uns, bevor es zum Tod des Vaters kommt. Wir sollen uns einigen, bevor es zur Katastrophe kommt, und die Katastrophe ist nicht mehr weit von uns” (2004).

Ich zitiere in diesem Zusammenhang das Gedicht des jüdischen Schriftstellers Shin Shalom, das der Direktor des Leo-Baeck-College (London), Jonathan Magonet, in das Gebetbuch der Reformsynagogen Großbritanniens aufgenommen hat. Das Gedicht lautet:

“Ismael, mein Bruder,
wie lange sollen wir einander bekämpfen?
Mein Bruder aus vergangenen Zeiten,
mein Bruder – Hagars Sohn,
mein Bruder, der Wanderer.
Ein Engel war uns beiden gesandt.
Ein Engel wachte über unserem Heranwachsen.
Da ist die Wüste, toddrohend durch Durst,
ich, ein Opfer auf dem Altar, Sarahs Erster.

Ismael, mein Bruder, höre mein Bitten:
es war ein Engel, der dich an mich band.
Die Zeit wird knapp, leg den Hass schlafen.
Schulter an Schulter, lass uns unsere Schafe tränken”.

Ich komme zum Schluss. Alle unsere Kirchen der ökumenischen Christenheit, die reformatorischen und die nicht-reformatorischen Kirchen, sind heute herausgefordert und gefragt, wie sie sich zu den drei Fragen stellen:

der Rechtfertigungsfrage

der Abendmahls-Frage

der Abrahamsfrage.

Sie werden sich bei den Antworten dabei im Klaren sein müssen, ob sie einer Logik der traditionellen Ausschließung folgen wollen oder ob sie sich – von der bedingungslosen Rechtfertigung, von der Abrahamverheißung und von dem Passa- und Abendmahl des Messias Jesus her – der Logik der Öffnung und Aufgeschlossenheit füreinander verpflichtet wissen. Abrahams Zelt war nach der rabbinischen Tradition nach allen Himmelsrichtungen hin weit für Gäste geöffnet. Nur indem die ökumenischen Kirchen dem Abraham in dieser Logik der Öffnung in der Praxis und praktisch folgen, zeigen sie auch ökumenisches Profil und folgen sie einer biblischen Ökumene der Profile. Sie folgen damit dem Abrahamssohn Jesus Christus (Mt 1,1), der sein Abendmahl während des Passamahls gestiftet hat: zur Vergebung für jeden, für die vielen, für alle, zur Gemeinschaft mit allen. Wer wollte die Grenzen im Abendmahl schließen, wenn der Messias Jesus sie von Abraham her so weit geöffnet hat? Geöffnet haben wollte?

Von daher lese ich zum Schluss die zu Anfang genannten Textstellen aus Röm 3 und Röm 4 noch einmal und aktualisiere sie zugleich:

Röm 3,28: So halten wir nun dafür, dass jeder Mensch gerechtfertigt wird ohne die Werke des Gesetzes, (allein) durch den vertrauenden Glauben.

Röm 3,29: Oder ist Gott nur der Gott der Juden? Ist er nicht auch der Gott der Völker? Ja gewiss! Auch der Gott der Völker!
Wenn denn Gott der eine (Gott Israels) ist (3,30a).

Röm 4,11: Das Zeichen aber der Beschneidung empfing Abraham als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er hatte, als er noch nicht beschnitten war. So sollte er ein Vater werden, nicht nur aller, die glauben, ohne beschnitten zu sein (der Christen aus den Völkern), damit auch ihnen der Glaube gerechnet werde zur Gerechtigkeit,

Röm 4,12: sondern ebenso ein Vater der Beschnittenen (der Juden und Muslime), wenn sie nicht nur beschnitten sind, sondern auch gehen in den Fußstapfen des glaubenden Vertrauens, den unser Vater Abraham hatte, als er noch nicht beschnitten war.

AMEN

Vom Lob der Unterscheidung – Anmerkungen zur Wahrnehmung von Abendmahl und Eucharistie²³

Von Martin Bock

1. Lebensgeschichtliche Wahrnehmungen

Im ökumenischen Gespräch um das Abendmahl und die Eucharistie hat es nach dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 Ernüchterung gegeben. Seit die Erwartungen um die eucharistische Gastfreundschaft durch kirchenrechtliche Sanktionen zunächst in Schranken verwiesen wurden, herrscht auf diesem Feld eine gewisse Bitterkeit bzw. ein Trotz, dass es doch ‚eigentlich‘ gehen müsste. Andererseits sind abgrenzende Positionen seit der vatikanischen Erklärung „Dominus Jesus“ aus dem Jahr 2000 wieder stärker formuliert worden – in dem Sinn, dass die kirchlich-konfessionellen Rahmenbedingungen katholischen bzw. evangelischen „Kirche-Seins“ eben verschieden seien.²⁴ Angesichts dieser Gesprächslage von einem „Lob der Unterscheidung“ zu sprechen, wie der Vortragstitel andeutet, würde einer eher trotzigem Ökumene das Wort reden. So soll es hier nicht verstanden werden.

Das „Lob der Unterscheidung“ bezieht sich vielmehr auf eine zunächst andere *Wahrnehmung von Abendmahl und Eucharistie* im Rahmen *der eigenen Lebensgeschichte und Spiritualität*. Ich vermute, dass hier – in einem, wenn Sie so wollen, „geistlichen Ökumenismus“ - Quellen einer Annäherung verborgen sind, bei denen auch der besondere evangelische Zugang zum Abendmahl nicht ‚zu kurz‘ kommt.

Denn die Feier des Abendmahles und der Eucharistie haben eine tiefe persönliche Dimension: sie haben mit Erfahrung und Erinnerung, mit Hoffnung und Träumen zu tun – mehr als zunächst mit „Dogmatik“ und „Lehre“ in einem strikten, regelhaften Sinn.

Wer in Gesprächen in der Gemeinde auf das Thema „Abendmahl und Eucharistie“ zu sprechen kommt, wird – zumindest bei vielen älteren Erwachsenen – in eine Welt tiefliegender Erfahrungen und Lebensgeschichte eintauchen. In meiner Gemeinde Pulheim hat der „Ausschuss für Theologie und Gottesdienst“ vor 2 Jahren bei dem Versuch, die Abendmahlsliturgie zu überdenken und gegebenenfalls zu verändern, nur einen kleinen Teil seiner Arbeit erledigen können – mit der Wiedereinführung des „Sanctus“ haben wir die Engel wieder mitsingen lassen, die 20 Jahre vorher einem gewissen theologischen Rationalismus zum Opfer gefallen waren – doch ein Großteil der Gespräche hat sich im Raum der äußerst vielfältigen *biografischen* Erfahrungen mit Abendmahlsfeiern in ihrer ganzen Breite (allein im evangelischen Raum) zwischen Erfahrungen mit lutherischen Abendmahlsfeiern, Feierabendmahlen bei Kirchentagen und selbst umgeschriebenen Einsetzungsworten bei Konfirmationsgottesdiensten aufgehoben.

Auch in der ökumenischen Diskussion darf diese lebensgeschichtliche, biographische Dynamik als eine theologische *Quelle* nicht unterschätzt, sondern muss m.E. positiv gewürdigt werden sowohl für die ‚Erinnerungsarbeit‘, als auch für die Arbeit an der Hoffnung auf gemeinsame Schritte.

Es war deshalb ein spannendes Projekt, das die beiden Zeitschriften „chrison“ und „Christ in der Gegenwart“ unter Mitarbeit der beiden ökumenischen Institute der Universität Münster im Vorfeld des ökumenischen Kirchentages 2003 begonnen haben. Sie haben Leserinnen und Leser beider Zeitschriften sowie der Internet-Seite des Ökumenischen Kirchentages zu einer differenzierten persönlichen Stellungnahme zum Thema Abendmahl bzw. Eucharistie aufgerufen – und mehr als 1500 Zuschriften bekommen.²⁵ Interessant ist dieses Projekt nicht nur hinsichtlich der Inhalte. Es zeigt eine ökumenisch-theologische Methodik, die auf ihre Weise für eine Differenzierung sorgt, die nicht in Experten-Kommissionen gewachsen ist, sondern im Umfeld gelebten Glaubens, Fragens und Nachdenkens in den Gemeinden, Familien und Lebensgeschichten von Menschen verschiedener Konfession. Mit dieser Methodik werden Menschen für kompetent befunden, in Glaubensfragen zu urteilen, dazuzulernen und eine Dialoggemeinschaft zu bilden. Es wird ernstgenommen, dass die Einstimmung in *Gottes zuvorkommendes Handeln* einen jeweils anderen persönlichen und spirituellen Resonanzraum finden kann – ohne dass damit das Band eines möglichen Konsenses schon zerschnitten ist. Im Gegenteil: Die „chrison“-Umfrage zielte geradezu auf einen öku-

menischen *Lernprozess*, weil der Blick darauf gerichtet war, nicht nur persönliche Erfahrungsräume zu öffnen, sondern für einen neuen differenzierten *Spielraum* in der Annäherung der Kirchen zu sorgen.

Was bedeutete das für die zum Abendmahl und zur Eucharistie gesammelten Voten? Ich greife zunächst einmal willkürlich zwei Beispiele heraus.

Ein 58 jähriger katholischer Christ sagt über die Eucharistiefeier:

„Für mich ist sie Therapie. ... Für mich wird hier ein Fundament geschaffen, das mich allen Anfechtungen gegenüber unverletzlich macht und mir die Angst in kritischen Lebenslagen nimmt.“

Eine 36 Jahre alte evangelische Christin sagt:

„das abendmahl ist für mich das schönste symbol für die geistige nahrung, die ich erhalte. großzügigkeit und güte erreichen mich, und das rührt mich jedes mal an. Ich fühle mich „vollversorgt“, mir muss es für körper und geist und seele an nichts mangeln.“²⁶

Beiden Zitaten hört man ihren kirchlichen Kontext in gewisser Weise an – einerseits den Wiederklang der Gnadenlehre mit ihrem therapeutischen (und gerade darin kirchlichen) ‚Anspruch‘, andererseits die Resonanz des Bibellesens und -Hörens, hier des 23. Psalms – beide Zitate spiegeln aber auch, dass „Eucharistie und Abendmahl ... eine persönliche Erfahrung des Glaubens (sind). Konfessionelle ... Grenzen spielen kaum eine Rolle.“ (21).

Deutlicher wird dies, wenn die lebensgeschichtlichen Bezüge noch expliziter sind, wie im Bericht eines evangelischen Christen von der Abendmahlsfeier 1948 im Kriegsgefangenenlager in Prag:

„Ein katholischer Kaplan, ein protestantischer Pfarrer und ein Methodisten-Prediger – ebenfalls, wie wir, Gefangene – luden dazu ein. Wenn ich nur noch wüsste, wie die Worte dabei waren! Eines aber weiß ich immer noch: Es war die Gemeinschaft der Heiligen – und keiner der Teilnehmer hat sich der Tränen geschämt“. (25)

Die Redakteurinnen der eingesandten Voten notieren im Zusammenhang solcher Berichte, die von der Kraft des Abendmahls in *Krisen* des Lebens berichten:

„Nach der Lektüre einzelner Lebenserinnerungen wurde in uns immer wieder der

Wunsch groß, in ein Gespräch mit den Autorinnen und Autoren zu treten.“ (300).

Dies ist nach m.E. einer der wichtigsten Anstöße dieser ökumenischen Befragung: Abendmahl und Eucharistie sind Glaubensereignisse, die *nach persönlich getragem Dialog*, nach Wahrnehmung dessen verlangen, wo Gottes Handeln sich *mit der eigenen Lebensgeschichte* verknüpfen und verbinden lässt.

2. Erinnern wieder lernen

An dieser Stelle tritt aber auch ein Mangel aller christlicher Abendmahls- bzw. Eucharistieliturgie bzw. sogar des christlichen Liturgieansatzes zutage: Unserer kirchlichen Festpraxis fehlt es an Frage- und Erzählanlässen! Oder um es mit Worten aus der jüdischen Theologie zu sagen: Es fehlt an einer noch tiefer liegenden Verknüpfung von Haggada und Halacha, einer Verbindung des Tuns von Essen und Trinken mit „Ritualen des Eingedenkens“.²⁷

Während die Haggada (der Erzählstoff aus der Tradition) des Pessachfestes geradezu von Fragen (und Antworten) *lebt*, die das „Besondere“ dieses Festes, seine Einbettung in die jüdische Geschichte und in die Erzähltraditionen aufgreifen und vertiefen können, während sich hier also persönliche und (glaubens)gemeinschaftliche Erfahrungen festsetzen und weitergegeben werden können, bleibt die christliche Sakramentspraxis im Normalfall seltsam isoliert von einem solchen lebendigen, *dialogischen* Eingedenken – über die erzählenden Worte des biblischen Einsetzungsberichtes hinaus.

Es ist schön, dass es eine solche Sakramentspraxis gerade in fließenden ökumenischen Zusammenhängen schon gibt: z.B. in Grundschulreligions-Unterrichtsgruppen, aber auch in den Feierabendmahlen der Evangelischen Kirchentage. Doch ist es wünschenswert, solche Feiern stärker auch im kirchlichen „Alltag“ der Kirchengemeinden zu verankern.

Die vor 4 Jahren in der Melanchthon-Akademie theologietreibende Studiengruppe „Studium an der Akademie: Theologie“ hat ein Wochenende zum Thema „Abendmahl und Erinnerung“ zum Anlass genommen, eine christliche „Abendmahls-Haggada“ zu entwickeln, bei der es nicht darum ging, einen jüdi-

schen Brauch zu übernehmen, sondern in der je eigenen biblischen und liturgischen Tradition Anlässe und Schnittstellen für Erzählen und Erinnerung zu finden. Herausgekommen ist eine Liturgie, bei der die Teilnehmenden z.B. gebeten wurden, eigene Speisen mitzubringen, die für ihre Lebensgeschichte wichtig sind und die eine Art ‚Erlösungsspur‘ in ihrem Leben nach sich gezogen haben.

Diese Liturgie habe ich mit in die Gemeinde genommen und drei Jahre am Gründonnerstag zu diesem Erinnerungssessen eingeladen. Im folgenden Jahr habe ich eine andere Form gewählt – und prompt brachte eine alte Dame, die regelmäßig kommt, auch ohne besondere Bitte, etwas mitzubringen, eine Schüssel besonderen Gemüsesalates mit.

Erinnern (wieder) lernen – das meint gerade im Zusammenhang des Abendmahles und der Eucharistie kein privates Plauderstündchen, sondern das Ernstnehmen dessen, dass WIR im Glauben MIT Christus gestorben sind und auferstehen werden (Röm 6,4) – so wie das jüdische Volk das Passahfest alljährlich mit der Verpflichtung (!) begeht, „sich so anzusehen, als sei es selbst aus Ägypten ausgezogen“ (Passahliturgie).²⁸

Die biografiegeschichtliche Methodik, die D. Sattler und F. Nüssel im Zusammenhang des Ökumenischen Kirchentages 2003 so fruchtbar an die Erfahrungen mit Abendmahls- und Eucharistiefiern angelegt haben, unterstreicht die Notwendigkeit, die *Feierpraxis, nicht nur die nachträgliche Reflexion*, darauf auszurichten, Lebensgeschichte und biblische Erzählung miteinander zu „versprechen“ (Ernst Lange).

3. Abendmahl und Eucharistie – „heiße Erinnerung“²⁹ der Kirchen und Menschen

„Das Gedenken stärkt das Leben“, sagt der Bibeldidaktiker Ingo Baldermann.³⁰ In einem letzten Schritt möchte ich deshalb fragen, in welchem theologischen Rahmen der Impuls persönlichen und biblischen Gedenkens und Erinnerung im Erleben von Abendmahl und Eucharistie weiterverfolgt werden könnte. Ich glaube,

dass die *Rechtfertigungslehre* die geeignete „Dialogregel“³¹ sein kann, um hier zu einer auch ökumenisch relevanten Einsicht zu gelangen. Oder, um es noch klarer zu sagen: Die Rechtfertigungslehre ist die „heiße Erinnerung“, die unsere Kirchen daran erinnern soll, wie Gott am Menschen handelt, ihn in Frage stellt und aufrichtet, bewegt und verändert. Sie lässt ihn sich selbst neu ansichtig werden: „So lebe nicht mehr Ich, es lebt in mir Christus.“ (Gal 2,20).

Dies haben lutherische und katholische Kirche in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 mit Rückbezug auf die *biblische* Tradition formuliert, doch ohne von Konsequenzen für das Eucharistieverständnis zu sprechen und in einer objektivierenden Expertensprache, die zunächst weit weg von den Menschen beider Kirchen ist.³²

Doch um genau diese „*heiße Erinnerung*“, die meine Person, meine Lebensgeschichte, so tiefgreifend verändert, geht es im Abendmahl und in der Eucharistie – und ebendies spiegelt sich auch in vielen (der sonst sehr unterschiedlichen) Voten, die im Umfeld des ökumenischen Kirchentages gesammelt wurden.

In der Feier des Abendmahles kommen *wir*, *komme ich* mit dem zerbrochenen Leib Jesu in Berührung, ich komme mit der dramatischen Situation des letzten Passahmahles in Berührung, ich nehme teil an der Nacht des ‚Vorbeigehens‘ (= hebr. Pascha; gemeint ist das Vorübergehen des Engels Gottes, vgl. Ex) und der Bewahrung, die Israel erfahren hat und an der Nacht des Verrats, in die Jesu Gemeinschaft verwickelt ist. Im Abendmahl „geht es um die Gefahr der Sünde und die Dramatik der Sündenvergebung“ und um den „Akt der Rettung“³³. Hier verschmelzen das Geschick Jesu und ‚mein‘ Geschick zu einem Erinnerungs- und Gedächtnisraum, den man durchaus „therapeutisch“ oder „gütig“ nennen kann, wie die beiden obengenannten Voten.

„Erinnerung“, das Erzählen von Lebensgeschichte, ist nicht ein Aufwärmen von Vergangenem, nichts Abgestandenes, das erst „vergegenwärtigt“ werden muss, sondern eine Kraft, in der das „vom Tod bedrohte ... Leben ... in seiner Kostbarkeit neu ansichtig“ wird³⁴. Im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre kann das so gesagt werden: Hier darf ich leben, weil Gott mir durch sein zuverlässiges Wort im

Lebensraum Jesu Gemeinschaft gewährt. Hier, im Gedächtnis Christi, das in der Feier von Abendmahl und Eucharistie „erneuert und belebt“³⁵ wird, dürfen meine Erfahrungen ihren Ort finden und bleiben.

Dies alles führt nicht zu einem ökumenischen Einheitsbrei. Das „Lob der Unterscheidung“ von Menschenstimmen kann ökumenische Fragen aber ‚erden‘ und konkret machen. Dazu am Schluss ein Beispiel, das mich beeindruckt hat. Vielleicht haben Sie von dem Kunstprojekt „Tische - Altäre“ aus Kassel gehört, bei dem die Künstlerin und Theologin Benita Joswig³⁶ im Jahr 1994 102 Kasseler Familien einlud, ihre Esstische leer zu räumen und auf den Kasseler Messeplatz zu verteilen, und zwar auf den Grundlinien von Häusern, die 1943 durch einen großen Bombenangriff zerstört wurden. Tische wurden zu einer Brücke zwischen verschiedensten Erinnerungs- und Gedächtnisräumen: verloschener Familien, heutiger Lebenskultur, Integration und Ausgrenzung, der Erinnerung an die Tischgemeinschaft Jesu, der Dramatik des ‚letzten Mahles‘ – dargestellt als ein öffentliches Kunstprojekt. Einige der damaligen Tischbesitzer wurden in dieses Projekt so verwickelt, dass sie auf dem Messeplatz ein paar Jahre später ihre eigenen Häuser bauten ...

Könnte dies nicht ein viel deutlicherer Hinweis auf die Einwohnung Gottes in der Welt (, die wir Christen in Jesus Christus wahrnehmen) sein als es in ökumenischen Lehr-Vergleichen herausarbeitet werden kann?

So schließe ich mit Worten, die in der ökumenischen Initiative „Kirche von unten“ entstanden sind: „Wir decken schon mal den Tisch!“³⁷

Elementarteilchen

Zum Verständnis des Abendmahls aus evangelischer Sicht³⁸

von Martin Bock

1) Im heutigen Jerusalem befindet sich der sogenannte Abendmahlssaal auf dem Zionsberg in unmittelbarer Nähe zum Ort des „Davidsgrabes“. Ohne damit zu fragen, ob sich die Feier des letzten Mahles Jesu von Nazareth historisch wirklich an diesen Orten abgespielt hat und ob das Grab des König Davids historisch wirklich an diesen Ort gehört, ist durch diese Verbindung eines Ortes mit beiden Traditionen hier eine **Jerusalemer theologische** Aussage getroffen, an der sich Theologie aus Wittenberg, Genf, Rom und anderswoher zu bewähren und zu reiben hat:

Das Gedenken an das letzte Abendmahl ist ein Gedenken an dem Ort, an dem Jesus mit seinen Jüngern in seinem Volk das Passahfest gefeiert hat. Er hat ungesäuertes Brot und mehrere Becher Wein als leibhaftige ‚Elemente‘ der Erinnerung an den Auszug und die Befreiung Israels aus Ägypten gegessen und getrunken.

2) Im evangelischen Abendmahls-Verständnis gibt es kein „Dogma“ der Elemente. Denn es geht um *das* Brot und um *den* Wein, zu denen Jesus als Jude und gegenwärtiger Christus sagt:

„Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der du das Brot aus der Erde hervorkommen lässt.“

„Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast.“

Es geht also um Elemente der Schöpfung, die vom Gott Israels zeugen und für die er gelobt und gepriesen wird. Zwischen dem Gott Israels und diesen Elementen seiner Schöpfung gibt es kein „Jenseits“.

3) Mit den Elementen Brot und Wein treten wir in die biblische Welt ein, in der von Gott auf diese Weise gesprochen wird: *Gott segnet* die Welt, die er geschaffen hat – und *wir segnen* und loben ihn dafür, wenn wir über Brot und Wein den Lobpreis sprechen.

4) Genauer muss gesagt werden: Eigentlich treten nicht *wir* in die biblische Welt ein, sondern *Jesus* führt uns in diese Welt ein. Jesus führt uns in diesen Lobpreis des Gottes Israels ein, der so auch zu unserem Gott wird.

Wer weiß, welches Verhältnis wir zur Schöpfung und zu Brot und Wein hätten, wenn wir nicht durch Jesus diesen Sinn vermittelt bekämen!

Es geht also nicht nur um Brot und Wein als herausgehobene Elemente, sondern es geht um die ganze Welt, alle biblischen „Elementarteilchen“, die uns durch Jesus und durch seine Tischgemeinschaft erschlossen werden.

Jesus ist in seinem ganzen Wirken, Tun, Sprechen und in seinem Handeln die „Wiederholung der Geschichte Israels“³⁹ – in dem, was er tut, geht für uns Heidenchristen der Vorhang für all das auf, was Gott an seinem Volk getan hat und wir nehmen daran in Jesus Anteil.

5) Darin besteht in einem elementaren biblischen Sinn die „Realpräsenz“, die wirkliche Gegenwart, für die wir Gott auch in der Feier des Abendmahles loben: In Jesus wird dieser Gott und seine ganze Geschichte präsent – und wir werden in diese Gegenwart hineingezogen. Es geht also nicht *nur* um die Person Jesu, um das, was „er“ getan hat – wenn wir Christen darauf blicken, dann öffnet sich eine ganze Welt.

Das „ist“ der Einsetzungsworte im Abendmahlsbericht ist deshalb genauso wichtig wie das Wort „Gedächtnis“. Denn das „*Gedenken*“ meint eben diesen biblischen Sinn des Hineingezogenwerdens in die Geschichte Jesu. Wenn ich im biblischen Sinn „gedenke“, dann tue ich das nicht nur persönlich oder mit eigener Denkanstrengung, sondern kraft der Taten, die Gott geschaffen hat. Psalm 111,4: „Er hat ein Gedächtnis gestiftet seiner Wunder, der gnädige und barmherzige Gott“.

6) Die evangelische Tradition sowohl lutherischer wie reformierter Herkunft hat versucht, dies im Blick zu behalten, wenn sie die Elemente von Brot und Wein immer mit dem konkreten *Wort* der Bibel in Verbindung gesetzt hat: Jesus Christus sagt seine Gegenwart zu, das „ist“ so – an diesem Realismus wollte Martin Luther nicht rütteln. Aber das „ist“ bezieht sich *auf das Wort der Schrift*, das Jesus auslegt und an das er sich bindet. Insofern ist Christus für uns der ‚gültige‘, verlässliche Schriftgelehrte der Bibel, der Ausleger und Vermittler des göttlichen Wortes.

Der reformierten Tradition ist dies ebenso wichtig, nur betonen Zwingli und vor allem Calvin noch stärker, dass der auferstandene Christus nicht einfach hier ‚anwesend ist‘. Calvin sagt: Er „ist“ im Himmel, aber die von der biblischen Welt herkommenden und sie bezeugenden Elemente Brot und Wein weisen mit göttlicher Autorität auf das Versöhnungswerk Jesu hin.

7) Beiden evangelischen Abendmahls-Lehren ist ein seelsorgerlicher Charakter zu eigen: Calvins Abendmahls-Lehre ist mehr an der *Trauer* der Jünger orientiert, dass er ja nicht mehr ‚da‘ ist, nicht mehr zu greifen und zu fassen, doch hat er verbindliche Zeichen eingesetzt, damit wir seiner gewiss sind. Luthers Abendmahls-Lehre betont: Im Brotbrechen und Trinken begegnet der ganze Mensch *mit allen Sinnen* Christus und seiner Botschaft.

Gemeinsam ist beiden Zugängen in einem biblischen Sinn: Christus lädt zum Mahl ein, und er tut dies nicht in einem freischwebenden Raum, sondern im Raum der Befreiungstaten Gottes.

8) In diesem Raum wird *neue Gemeinschaft* gestiftet: Das ist die Gemeinschaft, die Jesus schon in Tischgemeinschaften vollzogen hat – und es ist die neue Gemeinschaft, die nach Ostern auf unterschiedlichste Weise entsteht und Menschen im Namen Jesu zusammenführt.

Diese Gemeinschaft wird im Neuen Testament sehr eng mit Jesus verknüpft, z.B. indem sie „Leib Christi“ (im 1. Korintherbrief des Paulus) genannt wird. Wenn wir bei der Feier des Abendmahles die Einsetzungsworte sprechen, dann ‚begehen‘ wir sozusagen das, was den Leib Christi ausmacht. Mit den Worten des Stifters/In-Kraft-Setzers umschreiben wir, was zum Leib Christi gehört:

- Gemeinschaft mit Jesus in einem ganz engen Sinn
 - Vertrauen darauf, dass in dieser Gemeinschaft mit Jesus eine tiefe Friedensbeziehung zu Gott bestehen darf: ein Nichtanrechnen von Sünde, ein gnädiges Hinsehen auf mich als ganze, „umstrittene“ Person.
- Dieses Verhältnis macht Jesus in Gott fest – und es wird im Abendmahl verlässlich ‚gestiftet‘, d.h. es wird in unsere Herzen eingebrannt, was Jesus für uns getan hat.

9) Insofern kann man sagen, dass die Abendmahls-Feier in den Kirchen die *rituelle Parallele* zu den Ostererzählungen des Neuen Testaments darstellt. Was in den Ostererzählungen, z.B. in der Emmauserzählung (Lukas 24, 13-35) , erzählt wird: „Da wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten ihn“ (V. 35), das macht sich im Ritus des Abendmahles und in der Aufforderung Jesu: „Dies tut zu meinem Gedenken“ (1. Kor 11, 24f; Luk 22,19) fest.

10) Die Gebetswoche für die Einheit der Christen, die alljährlich im Januar stattfindet, endet in Jerusalem im sog. Abendmahlssaal.

Für das ökumenische Gespräch um das Abendmahl und die Eucharistie stellt sich „von Jerusalem her“ die Frage, wie der Nähe von Davidsgrab und Abendmahlssaal wieder theologisch entsprochen werden kann, ohne das Davidsgrab zu vereinnahmen.

Die Feier des Abendmahles bzw. der Eucharistie müsste – in welcher ökumenischen Vielfalt auch immer! – jedenfalls in einem Bedingungsfeld stattfinden, das uns von der „biblischen Realpräsenz“, in die uns Jesus der Christus hineinzieht, nicht entfremdet, sondern darin beheimatet.

Deuten und überschreiten: so entsteht die neue Gemeinde

Eine assoziative Meditation zu Exodus 12, 1-6

von Marten Marquardt

Wenn Jesu Abschiedsmahl mit seinen Freunden ein Pessachmahl war – woran m.E. nicht im Ernst zu zweifeln ist –, dann muss uns die biblische und die jüdische Pessachtradition besonders interessieren. Was wird da in der „**Nacht der Überlieferung**“ alles aufgerufen? Welche Traditionen, welche Assoziationen schwingen mit? Welche Lieder, welche Gebete, welche Gefühle klingen mit? Welche Erinnerungen, welche Erkenntnisse werden zu Pessach immer wieder aufgerufen und weitergeführt?

Im Folgenden klopfe ich den Anfang des biblischen Pessachkapitels Exodus 12 auf einige assoziative Untertöne hin ab.

„Und“: Der Kontext

Ex 12, 1: „Und Gott sprach...“ „*Und*“ – im Hebräischen ist dies nur ein dünner Strich, der aber alle rabbinischen Ausleger immer besonders interessiert. Was verbindet dieser Strich, was gehört in den Zusammenhang der Pessachgeschichte?

Mose ist gerade berufen worden zu seiner schwierigen Mission der Sklavenbefreiung. Es geschehen Zeichen und Wunder, um die Befreiungsbewegung vom Himmel her zu unterstützen. Bereits ist dem Pharao die 10. Plage angesagt. In Ex 11, 6 ist nun ein großes Geschrei angekündigt worden, „*aber gegen Israel soll nicht ein Hund mucken...*“ (Ex 11,7). Und dann heißt es: „*Doch der Herr verstockte das Herz des Pharao*“ (Ex 11,10). Mit diesem letzten Vers vor dem

Pessachkapitel ist nun ein großer und weltumspannender Horizont aufgetan. Verstockung ist eben anders, als wir es heute zu verstehen meinen, nicht ein psychologischer Begriff, sondern ein „theo-politischer“, ein heilsgeschichtlicher Begriff.

Wenn Gott eines Menschen Herz verstockt, so heißt das immer: mit diesem Menschen hat Gott noch Großes vor⁴⁰. Pharaos Verstockung lässt den kundigen Hörer verstehen: Hier deutet sich ein weitausgreifender Plan Gottes mit diesem Menschen, mit Seinen Menschen an. – So ist Pharaos „Verstockung“ der nächste Kontext der Pessachgeschichte. Will sagen: hier wird Weltgeschichte eröffnet; die nun kommende Befreiung der israelitischen Sklaven aus ägyptischer Vorherrschaft, das ist ein Teil der kommenden Weltgeschichte!

„In Ägyptenland“: Während in Ex 11, 1 nur von *Ägypten* die Rede war, wird hier nun der Fokus enger gezogen. Ägypten**land** heißt es im Unterschied zu den großen Städten Ägyptens. In den Städten herrschen die heidnischen Götter. Raschi erklärt, es sei ausdrücklich so gesagt, um sicher zu stellen, dass Mose nicht in einer dieser götzenbesetzten Städte zu seinem Gott betet. Mose betet zu Gott auf dem Land, in deutlicher Distanz zu den fremden Göttern. – Damit wird nun nicht die besondere Frömmigkeit oder Hingabe des Mose hervorgehoben. Vielmehr unterstreicht das noch einmal, dass Gottes Handeln in dieser Pessachgeschichte viel weiter ausgreift: Was Mose mit Pharao, was die Israeliten mit den Ägyptern, das handelt Gott auch mit den Göttern aus. Der Exodus hat kosmologische Dimensionen.

Beobachten und Deuten

Ex 12, 2: „Dieser Monat“. Hebräisch: ‚chodesch‘. Da das dem hebräischen Wort ‚chadasch‘ (neu) sehr nahe kommt, übersetzen Buber und Rosenzweig: „Diese Mondneuerung“. Der jüdische Kalender ist – im Gegensatz zu unserem Sonnenkalender – ein Mondkalender. Unser Wort „Mon(dn)at“ bewahrt noch eine Erinnerung daran auf. – Nun ist aber Israels Befreiung auch daran abzulesen, dass „*dieser Monat*“ – anders als in den sternengeleiteten Religionen des Alten Orients – nicht

von dem Mond an sich, nicht von einem Naturphänomen oder von einer Sternenkongstellatlon her bestimmt wird. Vielmehr wird es Gottes Partner, das Bundesvolk Israel selbst sein, das hier letztendlich alles bestimmt.

Für Samson Raphael Hirsch schließt sich an dieser Stelle nämlich folgende Überlegung an:

Als Noah nach der Flut ein neues Weltzeitalter eröffnen sollte, ließ Gott ihn an den Himmel schauen, damit er den Regenbogen am Himmel als Zeichen des Bundes, als Zeichen des neuen Zeitalters für die ganze Welt verstehen und deuten lernte. Als Mose nach der ägyptische Tyrannie ein neues Zeitalter für Israel eröffnen sollte, ließ Gott ihn zum Himmel schauen, damit er die schmale Mondsichel betrachte und lernen sollte, sie zu deuten: Das ist der Beginn des neuen Mondes (chadasch). Für Israel soll er gelten als der Beginn der Erneuerungen (chadaschim), der Beginn neuer Monate.

Hier beginnt eine neue Zeit, eine neue Zählung, und mit ihr beginnt die Erneuerung, in der aus den Sklaven nun wahrhaft erst die Gemeinde Israel wird. Von nun an wird jeder neue Monat zum Bundeszeichen Gottes, zum Zeichen Seiner Treue zu Israel auch in dieser neuen Zeit.

Dass aber „*dieser (neue) Monat*“ so wichtig ist, zeigt sich daran, dass er hier mit einem neuen, von den Rabbinen erschlossenen Gebot verknüpft wird. Es ist das **Deutungsgebot** für eine neue Zeiteinteilung. Es verlangt, dass jeden Monat die ganze Gemeinde Israel zusammenkommen soll, um die neue Mondsichel zu sichten. Dabei hat die ganze Gemeinde die Aufgabe, durch gemeinsamen Beschluss den Beginn des Monats festzulegen. Dieser Beschluss erfolgt, nachdem die ganze Gemeinde den neuen Mond erspäht hat. Die Gemeinde hält Ausschau, die Gemeinde beurteilt, die Gemeinde deutet und legt dann durch gemeinsamen Beschluss fest: Jetzt ist der neue Monat.

Es ist also nicht das Gestirn an sich, es ist nicht die Natur für sich, es ist nicht die Mondlaufbahn mit ihrer eigenen Gesetzlichkeit, sondern es ist der Beschluss, die gemeinsam abgestimmte Deutung Israels, die den neuen Monat festlegt. Israel bestimmt die neue Zeit, zwar unter Einbeziehung des Mondes und der Natur, aber mit eigener Deutungs- und Bestimmungskraft. Gottes Gebot weist sie zwar auf die

Natur hin, Gottes Gebot fordert von ihnen zwar die genaue Beobachtung der Natur in allen Erscheinungen, aber verbindlich ist doch erst die Deutung der Israeliten, verbindlich ist die Bedeutung, die die Versammlung Israels ihren eigenen Beobachtungen gibt. Nicht der Sternenzzyklus, sondern die Zusammenkunft und Übereinkunft der Gemeinde (Mo'ed) bestimmt den neuen Monat, die neue Zeit, jede Erneuerung, den Weg in die Freiheit.

Gerade in dem Land des starken Heidentums, in dem die Religion der Gestirne alles andere überragt, legt Gott größten Wert darauf, dass sein Volk in eigener Deutung und Bestimmung entscheidet und so die Erneuerung des Mondes zugleich als Anreiz zur eigenen Erneuerung immer wieder begreift. Indem Israel diese Deutungskompetenz für sich annimmt, wird es erst wirklich zur Gemeinde, zum „Mo'ed“, zur Versammlung der Freien. – Pessach nimmt so den Kampf um die Freiheit Israels auf allen Ebenen auf.

Überschreiten und befreit werden

Ex 12, 3: „Zur ganzen Gemeinde Israels“. Das hebräische Wort ‚edah‘, Gemeinde, wird gewöhnlich von dem Verb ‚ja'ad‘ hergeleitet: bestimmen, festsetzen, vereinbaren. Dann wäre die Gemeinde der Ausdruck für die verabredeten und vereinbarten Treffen: der Ort, die Zeit, die Gelegenheit, da man zusammenkommt.

Es gibt aber auch ein in diversen semitischen Sprachen vorkommendes Verb ‚adah‘, das bedeutet: hindurchgehen, sich entfernen, vorwärtsgehen, überschreiten. Zumindest im Kontext der Exodusgeschichte scheint es sehr sinnvoll, auch diese Untertöne bei dem Wort ‚edah‘, Gemeinde, mit zu hören. Denn die hier entstehende Gemeinde ist ja nun wirklich ein völlig neuer Verbund von Menschen auf dem Weg in ihre Freiheit.

In Vers 3 ist die Rede von der ganzen Gemeinde Israels (kol edat Jisrael), aber auch von Familie (bajit avoth) und von Haushaltung (bajit) und von Nachbarschaft (schechano). Und hier entsteht beinahe nebenbei ein völlig neues Gesellungskonzept. Nicht die Sozialstruktur eines Haushalts und nicht die

Blutsverwandtschaft einer Familie sollen in der Pessachnacht den Maßstab geben für Dazugehörigkeit. Der neue Maßstab ist das Pessachlamm; in dieser Nacht gehören alle zusammen, die man braucht, um das Lamm vollständig zu verzehren, ob man nun aus einer gemeinsamen Familie, oder aus einem anderen sozialen Verbund stammt oder nicht. Entscheidend ist, dass man sich zum Lammessen rufen lässt, und dass da noch einige gebraucht werden, um das Lamm wirklich zu schaffen.

Hier werden familiäre und soziale Grenzen überschritten, bevor man Landesgrenzen überquert. Das „Blut des Lammes“ verbindet neu und überwindet die alten Grenzen des Familienbluts. Nicht mehr eine Abstammungsgemeinschaft, nicht die überkommene Wohngemeinschaft, sondern die durch ihre „rituelle Marschverpflegung“ zufällig verbundene Mahl- und Laufgemeinschaft bildet nun die Pessachgemeinde. Hier sind wir Zeugen der Entstehung eines völlig neuen Gemeindekonzepts. Das hat Stärken und Schwächen, die bis heute bei Juden und Christen zu finden sind.

Unter dem neuen Verbund der Laufgemeinschaft, der Überschreitungsgemeinde, der Befreiungsbewegung Israels bleiben ja die alten Strukturen erhalten: Familienbände, Sippenverbände, Naturnetze (Nation) sind ja nicht aufgehoben. Diese alten Zellen werden sich in Zukunft immer mit der ‚edah‘, der Überschreitungsgemeinschaft reiben.

Da diese ‚edat-Jisrael‘ immer unter Völkern lebt, die ganz andere, natürliche („nationale“) Strukturen pflegen, werden immer wieder Israeliten den Wunsch haben, sich diesen natürlichen Formen anzupassen (z. B. Ri 9, 7-15; 1. Sam 8, 1-9; bestimmte Ausprägungen des Zionismus). Das führt unweigerlich immer wieder zu inneren Spannungen.

Bis heute heißt im Judentum die verbindliche Festlegung in religiösen Fragen ‚halachah‘ (WEG). Die ‚halachah‘ kommt ständig in Konflikt mit den nationalen Strukturen auch im modernen Staat Israel.

Der älteste Name für das Christentum ist ‚halachah‘ (WEG, bzw. der neue WEG, vgl.: Apg 9,2;19,9;22,4;24,14+22).

Die Kirche trägt diesen eingebauten Widerspruch in sich selbst bis heute: *„Die Kirche ist notwendigerweise eine auf Dauer angelegte Institution; doch ist sie damit unvermeidlicherweise ein institutionalisierter Konflikt“* ... *„Die Kirche existiert nur in der Spannung zwischen erfahrener und geglaubter Kirche; diese Spannung gehört zu ihrem Wesen“*⁴¹.

Zugleich erleben wir in diesem Kapitel aber auch die Geburt eines völlig neuen Menschen: Aus Sklaven werden Freie. Auch diese Geburt des freien Israeliten wird von den Rabbinen exegetisch erläutert. Ausgangspunkt ist die Anweisung: *„nehme sich ein jeder ein Lamm...“* (Vers 3). S. R. Hirsch fragt: Kann denn ein Sklave sich einfach nehmen, was ihm nicht gehört? Antwort: „Gott hat hier angesichts der ägyptischen Herren diesen Sklaven Persönlichkeitsrechte und Privateigentum zugesprochen... Gott erklärt hier, dass vor IHM und Seiner Torah alle Menschen gleich sind.“ – Der da auftauchende befreite Sklave ist nach Ludwig Börne der Mensch, der die Freiheit besser versteht als alle anderen.⁴²

Zu wenig - zu viel

Ex 12,4: *„wenn zu wenige sind...“*. Und nun wird die neue Überschreitungs- und Laufgemeinschaft der Freien und Gleichberechtigten noch durch eine weitere revolutionäre und soziale Entdeckung profiliert. In Vers 4 heißt es: *„Wenn aber in einem Haus zu wenige sind, um das eine Lamm zu essen...“*. Das heißt doch: dieses Haus ist zu reich! Hier haben zu wenige zu viel. Und diese wenigen, die zu viel haben, diese Reichen sind nun abhängig von den Ärmern. Ohne sie können sie keine Pessachgemeinde bilden. In dieser Pessachgemeinde brauchen nicht die Armen die Reichen, sondern umgekehrt: hier sind die Reichen von den Armen abhängig; ohne die Armen können sie nicht zur Gemeinde werden.

Zwischen den Abenden

Ex 12,6: „*gegen Abend*“. Der hebräische Ausdruck ‚ben aravim‘ wird meist unauffällig übersetzt „*um die Abendzeit*“ (Zürich), „*gegen Abend*“ (Luther). Aber viele rabbinische Gelehrte halten sich bei dem hebräischen Ausdruck (wörtlich: zwischen den Abenden) länger auf. Samson Raphael Hirsch z. B. begründet seine Erklärung so: es müsse sich zweifelsfrei um zwei Abende, also zwei Daten, also den Abend des 14. und den Abend des 15. Nissan handeln. Und diese auffällige terminliche Dehnung habe darin ihren besonderen Sinn, dass hier zwei ganz verschieden profilierte Tage, ja eben sogar zwei gegensätzliche Epochen aufeinanderstoßen, die zwei unvereinbare Existenzweisen vertreten. In einem einzigen Ausdruck ‚ben aravim‘, zwischen den Abenden, werde so verbunden, was unterschieden werden müsse: Noch Sklaven und schon Freie! –

Der Ausdruck ‚ben aravim‘ kann so geradezu als alttestamentliche Textgrundlage für die klassischen Antithesen des Paulus verstanden werden: „*als Sterbende und siehe, wir leben*“ (2. Kor. 6, 9), und ebenso für Luthers unverwechselbare protestantische Freiheitsparole: „*Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan, und ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.*“

Hauspfosten und Türschwelle

Ex 12, 7: „*sie sollen die Hauspfosten und die Türschwelle mit Blut bestreichen*“. Hier wird von den Rabbinen die Funktion eines Hauses bedacht. Traditionell fasst das Haus Familien zusammen, die durch Blutsbande gebildet werden, und es gewährt auch Schutz denen, die als Gäste in freier Assoziation das Essen teilen.

Auch das Pessachhaus dient dem Schutz der frei zu gemeinsamem Essen Assoziierten. Auch hier werden Menschen in einem Haus durch Blut verbunden, aber eben nicht zuerst durch genealogische Blutsbande, sondern durch das äußere Blutzzeichen des geschlachteten Lammes.

Indem nun aber „*Pfosten und Schwelle*“ bestrichen werden, entsteht noch eine weitere Assoziation. Pfosten und damit Seitenwände stellen den häuslichen Schutz gegen Eindringlinge von außen dar. Die „*Schwelle*“ und das Dach stehen aber für die Schutzfunktion gegenüber dämonischen Kräften aus der Tiefe und von der Höhe herab. – Das an „*Pfosten und Schwelle*“ mit dem Blut des Pessachlammes markierte Pessachhaus will also Israel umfassend bergen, einen und ebenso vor sozialer, wie vor religiöser, wie vor kosmologischer Unbehaustheit sichern.

Essen ohne Reste

Ex 12, 8-10: „*essen*“. Der einzige und ausschließliche Sinn des Pessachopfers ist es, gegessen zu werden. Der Talmud betont das, vermutlich bereits in heimlicher Auseinandersetzung mit einer christlichen Eucharistietradition, ausdrücklich: „Denn es ist ja nur zum essen dargebracht worden“!⁴³ Hier wird jeder mögliche Gedanke, der an sakramentale Substanzen erinnern könnte, grundsätzlich ausgeschlossen. Dieses Fleisch hat keinerlei Sinn und Wert über den Augenblick hinaus. Ausdrücklich wird darum verboten, etwas davon aufzuheben.

Darum wird im Talmud auch festgelegt, dass das Pessachlamm nur zum eigenen Gebrauch im eigenen Haus geschlachtet werden darf; es soll und darf nichts für andere, nichts stellvertretend dargebracht werden. „Ein Pessach, das nicht für die unmittelbar Beteiligten bereitet wird und ein Pessach, das nicht für den unmittelbaren Genuss bereitet wird, ist nach dem Gesetz ein ungültiges Pessach.“⁴⁴ – Die Logik lautet: Wer für andere Pessach machen will, ist entweder selbst ein Sklave, oder er will andere zu Sklaven machen. In Sachen des Lebens und Gehens mit Gott gibt es keine Vorratswirtschaft⁴⁵ und keine Stellvertretung.⁴⁶

chapas und pasach : fliehen und hinken

Ex 12,11: „*essen als die, die hinwegeilen; es ist des Herren Passa*“. Das hebräische Wort Pessach kommt wohl von dem Verb ‚pasach‘, lahm sein, hinken, über etwas hüpfen. Vielleicht steckt dahinter das Bild des Todesengels, der die israeliti-

schen Häuser in jener Nacht übersprang. Das hebräische Verb ‚chapas‘ kann als lautmalerische Assoziation zu ‚pasach‘ verstanden werden: weil der Bote Gottes vorüberhinkt (pasach), können die Israeliten fliehen (chapas).

Für die Laufgemeinschaft in die neue Freiheit gilt jedenfalls, dass sie keine Zeit vertun soll. Sie muss ständig aufbruchsbereit sein. Seit der Reformationszeit sprechen wir von der Kirche, die ständig reformbereit sein soll: *ecclesia semper reformanda*.

Dieser Aufbruchsvers endet im Hebräischen mit der Bestimmung ‚l’adonaj‘, ‚für den Herrn‘. Der Vers 12 schließt unmittelbar an mit einer sehr klingenden Näherbestimmung dieses Herrn:

‚Ve’avarti‘, und ich will umherstreifen

Ex12,11: *„und ich will umherstreifen“, ‚ve’avarti‘.* Wieder dieses wichtige „und“. Hier wird verbunden das Vorüberhinken des Todesengels, das Davonfliehen der Israeliten und das Umherstreifen Gottes. Und in dem hebräischen Wort „avar“, das den befreienden Gott hier näher erklärt, stecken nun zugleich die Konsonanten, mit denen das gerade eben erst frei werdende Volk der Hebräer künftig bezeichnet werden soll: ‚Ivri‘. Der als Befreier für sein Volk umherstreifende Gott hat sich ein Volk erwählt, das nun selber das „Umherstreifende“ heißen wird. Gott und Sein Volk könnten sprachlich und sachlich nicht enger mit einander verbunden werden.

Blutzeichen

Ex 12, 13: *„und dann soll das Blut euer Zeichen sein“.* Im Verlauf des Exodusgeschehens werden Wolken- und Feuersäule zu Repräsentanten der Gegenwart Gottes. Aber vor diesen ist hier das Blut des Lammes das Schutzzeichen, das Gottes schützende und zugleich befreiende Gegenwart signalisiert. Soma Morgenstern setzt sich in biblischer Denk- und Sprechweise mit der Erfahrung der Schoah aus-

einander. Und dabei spricht er m. E. folgerichtig in einer Kombination der verschiedenen biblischen Exodussignale von der Blut-Säule⁴⁷. Das schützende und befreiende Blutzeichen ist sozusagen der basalste Ausdruck für Freiheit und Gemeinsamkeit der Israeliten und seit Soma Morgenstern in der Form der Blutsäule auch für die Erfahrung der Schoah.

Es ist nicht „die Religion“, nicht eine Idee, nicht eine Moral und auch nicht irgend eine religiöse Qualität oder Heiligkeit, sondern das allem vorausliegende basale Lebenszeichen, das Blut, das verbindet. – Angesichts der Meere von Blut, die auch aus religiösen, ideellen, moralischen Gründen in unserer Welt vergossen wurden, ist diese Grundlage der hebräischen Freiheit extra zu bedenken. Die basale Gemeinsamkeit aller Kreatur wird zum Rettungszeichen. Aber es ist nicht Menschenblut, sondern Tierblut, das Israel befreien soll; es ist das „Blut des Lammes“, das die Welt vor allem weiteren Blutvergießen endlich bewahren soll. –

In unserer blutigen Welt scheint nur diese Grundlage alles Lebens, das Blut, wirklich dazu geeignet, eine grundlegende Situations- und Verhaltensänderung zu bewirken.

Die Pessachnacht qualifiziert das „ewige Blutvergießen“ unserer Menschheitsgeschichte als eine Elendsgeschichte, von der Israel sich verabschieden soll, als eine Sklavengeschichte, die Israel nun hinter sich lassen kann. – Allerdings müssen wir sofort mit Blick auf Vers 38 ergänzen: Israel **und „das ganze Schwarmgemeng“**⁴⁸, diese sehr gemischte Menschenmeute, die da mit ausgezogen ist, zu der wir dann auch irgendwie hinzugehören und der die Pessachbefreiung dann indirekt eben auch gelten soll.

Das Blutzeichen ist ein basales, aber kein objektives Zeichen. Es bedeutet den anderen gar nichts. Es ist „**für euch**“ ein Zeichen: Gott bedarf eines solchen Zeichens nicht, andere verstehen ein solches Zeichen nicht. Aber die Israeliten geben damit zu erkennen, dass sie hinüberwechseln wollen in die Überschreitungsgemeinde, in die Laufgemeinschaft der von Gott Befreiten. „**Für euch**“, für ihre Erneuerung ist es ein Zeichen.

Sikaron

Ex 12, 14: „für euch, für den Herrn, zur Erinnerung“. Ein ‚Sikaron‘ ist ein Zeichen in der Zeit. Das ist vielleicht einer der größten Impulse der biblischen Schöpfungsgeschichte, dass sie uns „Zeitzeichen“, ‚Sikaronim‘ in den Verlauf der Zeit so tief eingezeichnet hat. Zeit soll nicht ewig sein, darum auch nicht ewig gleichförmig und gleichsinnig verlaufen. Zeit soll kein Rad, kein temporaler Kreislauf sein, sondern sie soll „gestundete Zeit“ (Bachmann), erfüllte Zeit sein. „Für euch“, für Israel (und dann wohl auch für das Schwarmgemeng) ist der Sikaron, die durch Schabbat (Woche) und Pessach (Jahr) und Jubeljahre (sieben und sieben mal sieben Jahresepochen) strukturierte Zeit; die durch Schabbat und Pessach strukturierte Zeit unterscheidet Israels Leben deutlich von dem anderer Völker.

Auffällig ist nun aber, dass der Abschnitt Vers 11-14 diese Formel des „für euch“ umrahmt durch die andere Formel „für Adonai“. Es ist das Pessach „für Adonai“ (Vers 11) und es ist das Fest „für Adonai“ (Vers 14). So wie oben die „für-Formel“ die Menschen Gottes identifiziert, so identifiziert sie dort und hier den Gott der Menschen. Das ist die grundlegendste biblische Aussage über Gott und den Menschen überhaupt.⁴⁹

Assoziationsbrücken zwischen Pessach und Abendmahl

- Ex 12,1: Es geht um Weltgeschichte und Theo-Politik
- Ex 12,2: Die Deutung der Gemeinde überragt jede Bedeutung der Gestirne und Götter
- Ex 12,3: Gottes Gemeinde ist eine Überschreitungs- und Laufgemeinschaft der Befreiten
- Ex 12,4: Diese Laufgemeinschaft überschreitet natürliche Grenzen; sie ist revolutionär
- Ex 12,6: Zwischen den Abenden, d. h. : noch Sklave und schon frei
- Ex 12,7: Pessach-Haus: Schutz vor sozialer, religiöser und kosmologischer

Unbehaustheit

- Ex 12,8: Pessach dient dem Essen und eignet sich nicht zu sakramentaler Instrumentalisierung
- Ex 12,11f: Gottes und der Menschen ständige Eile und Veränderungsbereitschaft
- Ex 12,13: Blut als Schutz- und Freiheitszeichen
- Ex 12, 11-14: Schabbat und Pessach : Sikaron für euch und für den Herrn

III.

Nach dem Krieg
und vor dem
Krieg

Das Stuttgarter Schuldbekenntnis und der Neuanfang der Kirche

Siegfried Hermle

Meine Damen und Herren, wir denken in diesem Jahr an eine menschenverachtende Zeit und das Ende eines fürchterlichen Krieges zurück. Erinnerung sei an die Gefallenen: allein ca. 14 Mill. Soldaten der UdSSR und 4 Mill. deutsche Wehrmachtangehörige fanden den Tod. Wie hoch die Zahl der getöteten Zivilisten in England, Frankreich, den Benelux-Staaten, Italien, Polen, dem Baltikum, Russland, dem Mittelmeerraum oder Nordafrika war, lässt sich nur schätzen: man geht von bald 20 Millionen Getöteter aus. Ferner kostete der von Hitler angezielte Krieg unzähligen Zwangsarbeitern und Kriegsgefangenen das Leben und nicht zuletzt wurden 6 Mill. Juden umgebracht. Blicken wir auf die nähere Umgebung, so ist das Ausmaß des Grauens handgreiflich: Als am 6. März amerikanische Truppen ins linksrheinische Köln einrückten, trafen sie auf eine weitgehend entvölkerte Stadt, in der gerade noch etwa 10.000 Menschen lebten – ungefähr 20.000 Kölnerinnen und Kölner waren Opfer des Bombenkrieges geworden. Die Altstadt war zu 90 % zerstört, die anderen Stadteile bis zu 80%; sämtliche Brücken waren unpassierbar. Zudem brachte das Kriegsende eine Fluchtwelle und mit über 12 Mill. Vertriebenen den gigantischsten Bevölkerungsaustausch aller Zeiten.

Wie sollte nach dieser, mit den genannten Zahlen ja nur ganz ansatzweise in den Blick gehobenen entsetzlichen Lage ein Neuanfang zwischen den Völkern möglich sein?

Ich werde meinen Vortrag in vier Teile gliedern: zunächst soll die Vorgeschichte der Stuttgarter Erklärung betrachtet und dann die Ereignisse in Stuttgart selbst vorgestellt werden. In einem dritten Abschnitt wird auf einen entscheidenden Mangel der Erklärung einzugehen sein, ehe abschließend Reaktionen in der Ökumene und in Deutschland in den Blick genommen werden.

1. Vorgeschichte

a) Überlegungen zur Schuldfrage während des Krieges

Hatten sich die Kirchen nach dem Ende des 1. Weltkrieges als verlängerter Arm ihrer Regierungen gesehen - die Kirchen aus alliierten Ländern forderten die Anerkennung einer Alleinschuld Deutschlands, die deutschen Kirchen wiesen entschieden den Versailler Vertrag zurück - so stellten Theologen aus dem Umfeld der Bekennenden Kirche oder der Leiter des in Genf angesiedelten Büros des im Aufbau begriffenen Weltrates der Kirchen Willem Visser't Hooft (1900-1985) noch in den Kriegsjahren Überlegungen an, was nach dem Ende der Schreckensherrschaft erfolgen müsse, um ein Aufeinanderzugehen möglich zu machen.

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) beispielsweise wollte in einer wohl Ende 1942 konzipierten nach einem erfolgreichen Umsturz zu verlesenden Kanzelabkündigung Christen „zur persönlichen Beichte“ aufrufen⁵⁰. „Drückende Schuld langer Jahre“ habe die Herzen der Menschen verstockt, doch in der persönlichen Beichte dürfe man „in besonderer Weise der Befreiung von der Sünde und der Versöhnung mit Gott gewiß werden“.⁵¹

Pastor Hans Asmussen (1898-1968) wandte sich im Dezember 1942 in einem Brief an Visser't Hooft und legte dar, er sehe „eine Christenheit, die wissen könnte, daß wir vor Gott in einer gemeinsamen Schuldverhaftung stehen. Wir werden uns rüsten müssen für den Augenblick, an dem geredet werden kann und muß. Die Welt darf dann nicht mit ihrer Schuld alleine sein. Das wird sie nicht aushalten. Sie wird eher sich ins Chaos stürzen, als alleine mit der Wucht der Schuld fertig werden.“⁵² Und Asmussen weiter: „Man darf guter Zuversicht sein, daß die Welt für ein kirchliches Zeugnis in dieser Richtung bereiter sein wird als nach dem letzten Weltkriege. Jedenfalls gilt das für mein Volk. Hier finde ich – nicht nur unter den Theologen - eine Bereitschaft, von Schuld zu hören.“

Der Empfänger dieses Schreibens, Visser't Hooft, hielt seinerseits in einer Ausarbeitung über die Nachkriegsaufgaben der Kirchen 1943 fest, eine „der größten und brennendsten Aufgaben der ökumenischen Bewegung nach dem Kriege

wird es sein, eine wirkliche Versöhnung unter den Kirchen der kriegführenden Länder zu erreichen.“⁵³ Die Basis für eine solche Versöhnung sei gegeben, „weil die Kirchen nicht aufgehört haben, sich gegenseitig als Glieder der Una Sancta anzuerkennen, und weil es die Erkenntnis gibt, daß die letzte Verantwortung für die gegenwärtige Katastrophe von allen getragen werden muß“.

Mit der bedingungslosen Kapitulation am 8. Mai 1945 war die Kirche also nicht unvorbereitet; ein Bewusstsein für die Notwendigkeit eines Aufeinanderzugehens war präsent und auch die Verpflichtung, zu dem zu stehen, was an Schrecklichem und Unvorstellbarem geschehen war, war erkannt. Freilich, nicht erst die im Oktober 1945 entstandene Stuttgarter Erklärung legt hiervon Zeugnis ab. Ich möchte zwei Äußerungen vorstellen, die gewissermaßen repräsentativ für Worte kirchlicher Kreise stehen mögen und zugleich zwei unterschiedliche Redetypen charakterisierten⁵⁴:

b) Wort von Landesbischof Wurm vom 10. Mai 1945

Landesbischof Wurm (1868-1953) war gegen Ende des Krieges mit dem Oberkirchenrat von Stuttgart nach Großheppach übersiedelt und erlebte dort das Kriegsende. Am 10. Mai kam er nach Stuttgart zurück. Da die Kirchen weitgehend zerstört waren, fand im Landestheater ein Gottesdienst statt. Nach dessen Abschluss sprach Wurm vom Balkon des Großen Hauses zu „einer dichten Menschenmenge“, die sich im Schlossgarten versammelt hatte.

Wurm richtete im Namen der Landeskirche und als Sprecher der „bekennenden Kirche in Deutschland“ wohl im Bewusstsein, dass die Kirche die einzige noch existierende Organisation war, „ein Wort an unser Volk“⁵⁵. Nach einem „ungeheuren und unmenschlichen Kampf“ sei das Volk erschöpft und ausgeblutet. Not und Leid hätten vermieden werden können, wenn die Führung „ihre Macht gewissenhaft, gerecht, besonnen gebraucht“ hätte. Die christlichen Kirchen hätten zwar die Regierung immer wieder „an ihre Verantwortung vor Gott“ erinnert, doch blieben diese Mahnungen unbeachtet, ja die christliche Gesinnung wurde vor allem in der Beamtschaft und bei der Jugend unterdrückt. Heute könne man sehen, wohin man komme, wenn ein Volk das erste Gebot missachte. Dem „inneren Verfall, der

schon seit Jahrhunderten durch glaubenslose Welt- und Lebensanschauungen vorbereitet war, nun aber seinen Höhepunkt erreicht hat, musste der äußere Zerfall folgen“. Erste Aufgabe der Pfarrer sei es nun, „alle, die tiefgebeugt am Grabe ihres Glückes, ihrer Heimat, ihre Habe“ stehen, „auf den hinzuweisen, der allein den Trauernden Kraft und Trost spenden kann, auf unseren Herrn und Heiland“. Aus der Zuversicht zu ihm erwachse „die Kraft zum Wiederaufbau“. Wurm hob hervor: „Nicht klagen und anklagen, sondern vergeben und helfen ist das Gebot der Stunde“. Die Abkehr von Gott sei „die tiefste Ursache unseres Elends“, darum müsse die „Losung sein: ‚Zurück zu Christus‘.“

Sie haben richtig gehört, meine Damen und Herren, das Wort „Schuld“ kommt in dieser Erklärung nicht vor. Wurm bot nach einer knappen Situationsbeschreibung, eine allgemein gültige Verfallstheorie, in die er die zurückliegenden Jahre einordnete. Er nutzte ein vertrautes Raster, das von Gesetz und Evangelium, um damit die vorfindliche Lage zu interpretieren. Damit aber konnte er nur ein Wort sprechen, das mit wenigen Abwandlungen zu jeder beliebigen Zeit hätte gesprochen werden können. Die festgefühten theologischen Denkschemata sind stärker als die Wirklichkeit, ja sie verhindern geradezu die Wahrnehmung dessen, was konkret zu der aktuellen Notlage führte. Für die alles bisher Dagewesene überbietenden Auswirkungen der verbrecherischen ns-Ideologie hatte Wurm am 10. Mai 1945 keinen Blick. Dass Deutschland den Krieg gezielt anzettelte, dass millionenfach brutales Unrecht getan wurde, dass Menschen allein um ihrer Rasse oder ihres Gesundheitszustandes willen ermordet wurden, all dies findet - wie so vieles andere - keine Erwähnung. Mir scheint dieses Wort nicht geglückt, es ist mir zu harmlos, zu glatt. Ein tiefes Entsetzen über die Ereignisse der zurückliegenden Jahre ist nicht spürbar. Zu schnell wird das Evangelium als helfende und heilende Kraft über Wunden und klaffenden Abgründe gebreitet. Die Schuld wird nicht konkret benannt und schon wird von Vergebung geredet.

c) Erklärung der Spandauer Bekenntnissynode vom 31. Juli 1945

Die Spandauer Bekenntnissynode hob in ihrem Wort an die Pfarrer und Gemeinden vom 31. Juli 1945 hervor, dass man an einem Wendepunkt der Geschichte des eigenen Volkes stehe. Man könne in dieser Situation nur Gott bit-

ten, „in Kirche und Volk Erkenntnis und Bereitschaft zu gründlicher Umkehr und Erneuerung [zu] schenken“⁵⁶. Das „Volk der Reformation [sei] vor aller Welt ein Beispiel der Entchristlichung und ein unheimlicher Hort des Antichristentums und der Gegenmission geworden“. Ein „Volk, das zu 90 v.H. aus getauften Christen bestand, hat sich unter geringem Widerstand die christliche Prägung seines staatlichen und kulturellen Lebens in kürzester Frist rauben lassen“. Die amtliche Kirche habe sich „weitgehend als blind und taub erwiesen“, Pfarrer und Gemeindeglieder müssten „sich dem Vorwurf stellen, daß ihr Versagen ein Verhängnis und eine Schuld gegenüber unserer Kirche und unserem Volk gewesen ist“. Auch die Bekennende Kirche habe „durch mangelnde Einmütigkeit, durch mangelnden Mut im Denken und Handeln, durch falsches Beharren auf alten Wegen“ Schuld auf sich geladen. Das eigene Leiden sei im Blick auf das Schweigen zu dem Terror gering zu veranschlagen. Die Buße, zu der Gott die Christen auffordere, müsse auch die Augen dafür öffnen, dass die Gottlosigkeit des eigenen Volkes es verhindert habe, „rechtzeitig die ... drohende innere Gefahr“ zu erkennen und sich ihr zu widersetzen.

Ich denke das entscheidende Moment, das diesen Text von dem Wort Wurms abhebt, ist die unüberhörbar herausgestellte Notwendigkeit, die Schuld des Volkes und die Schuld der Kirche konkret zu benennen. Dies müsse deshalb geschehen, weil nur so eine tatsächliche Umkehr möglich wird. Zwar wird auch in diesem Wort auf die seit langem währende Fehlentwicklung verwiesen, doch bleibt man nicht bei einer allgemeinen Betrachtung stehen, sondern formuliert unumwunden das eigene Versagen innerhalb dieses Prozesses. Zudem wird die Solidarität selber innerhalb der Kirche, die Widerstand leisteten, mit denen, die sich willfährig anpassen, mutlos schwiegen oder furchtsam zurückwichen, ausdrücklich herausgestellt. Ein echtes Umdenken und eine fruchtbare Neuorientierung der Kirche und Gesellschaft wurde hier angemahnt, angemahnt aufgrund der eingestandenen Schuld an den Fehlentwicklungen der Vergangenheit.

Ich beschränke mich auf diese knappen Ausführungen und muss mir auch versagen, Ihnen andere Worte vorzustellen; allenfalls sei noch an eine Ansprache Martin Niemöllers im hessischen Treysa erinnert, wo sich im August 1945 deutsche Kirchenführer auf Initiative Wurms trafen, um über die künftige Gestalt der evangelischen Kirche in Deutschland zu beraten. Niemöller hatte auf diesem Treffen ganz

entschieden die Unerlässlichkeit von Schuldkenntnis und -bekenntnis herausgestellt und zudem hervorgehoben, Persönlichkeiten, die ns-konforme Äußerungen getan hätten, dürften nicht in Kirchenleitungen verbleiben⁵⁷.

Nach der im August 1945 auf der erwähnten Versammlung in Treysa erfolgten innerkirchlichen Neuordnung war eine der vordringlichsten Aufgaben die Klärung des Verhältnisses zur Ökumene.

Von Seiten der Ökumene hatte man umgehend nach Kriegsende Kontakt zu den Kirchen in Deutschland gesucht, beispielsweise brachte Visser't Hooft am 25. Juni 1945 in einem Brief an den 1933 seines Amtes enthobenen Generalsuperintendenten der Kurmark, Otto Dibelius (1880-1967), zum Ausdruck, dass die Ökumene „großen Wert ... auf Wiederaufnahme der persönlichen brüderlichen Beziehungen“ mit den Kirchen Deutschlands lege⁵⁸. Dass „dabei noch gewichtige innere Schwierigkeiten zu überwinden“ seien, „besonders bei den Kirchen, die so tief gelitten haben unter der deutschen Besetzung“, brauche nicht besonders hervorgehoben zu werden. Ein Hauptanliegen der Ökumene sei die „Hilfe beim Wiederaufbau der Kirche“. Visser't Hooft brachte den Wunsch zum Ausdruck, dass es möglichst zeitnah zu einem Zusammentreffen von deutschen Kirchenvertretern mit Abgesandten der Ökumene kommen möge.

Die Stuttgarter Schuldklärung

Bereits zur zweiten Sitzung des Rates, die im Oktober 1945 in Stuttgart stattfinden sollte, lies sich dieses Treffen dann bewerkstelligen. Vier Mitglieder einer ökumenischen Delegation - Visser't Hooft, der Schweizer Kirchenbundpräsident Alphons Koechlin (1885-1965) sowie die Amerikaner Samuel Cavert (1888-1976) und Sylvester Michelfelder (1889-1951)⁵⁹ - machten sich am 15. Oktober von Genf aus auf den Weg zunächst nach Baden-Baden, wo der Franzose Pierre Maury (1890-1956) zu dieser Gruppe stieß. Hier wurde dann abgesprochen und in einem 15 Punkte-Plan festgehalten, was mit den Vertreten des deutschen Protestantismus besprochen werden sollte. Am 16. Oktober erreichte die Gruppe Stuttgart, wo der Niederländer Hendrik Kraemer (1888-1965) hinzustieß. George Bell (1883-1958), Lordbischof von Chichester, erreichte Stuttgart erst am 18. Oktober.

Nachdem diese Gruppe am späten Nachmittag des 17. ein erstes Treffen mit Wurm absolviert hatte, begann die eigentliche Ratssitzung am Abend dieses Tages mit einem öffentlichen Abendgottesdienst in der Stuttgarter Markuskirche und einer gottesdienstähnlichen Kundgebung im überfüllten Saal des Furtbachhauses. Otto Dibelius und Martin Niemöller hatten die Ansprachen übernommen. Hingewiesen sei lediglich auf die Stegreifpredigt Niemöllers über Jeremia 14, in der er ausführte, dass die Frage nach der Schuld insbesondere an die Kirche, an die Christen, zu richten sei. Weiter mahnte er: „Aber eines ist ganz gewiß, wenn wir mit uns ins Gericht gehen und als Christengemeinde, als Kirche uns unter Gottes Wort beugen, dann sollen wir *unsere* Schuld sehen und dann sollen wir etwas davon merken, daß unser Volk ja doch wohl niemals diesen Weg bis zu diesem Ende hätte gehen können, wenn in seiner Mitte eine Christenheit gelebt hätte, die ihre Pflicht erfüllt hätte“.⁶⁰

Am Vormittag des 18. Oktober erledigte der Rat zunächst intern vordringliche Tagesordnungspunkte, am Nachmittag fand dann die erste offizielle Begegnung zwischen der Genfer Delegation und dem Rat statt. Nach Wurms Begrüßungsansprache, in der er auf die missliche Lage Deutschland hinwies und um Hilfe erbat,⁶¹ formulierte Visser't Hooft in seiner Entgegnung als Ziel des Treffens die „Wiederherstellung der Beziehungen zwischen den Brüdern in Deutschland und der Ökumene“. Hierzu freilich sei „ein Zeugnis der Evangelischen Kirche in Deutschland“ nötig; ein wirklich geistlicher „Wiederaufbau des deutschen Volkes“ sei für „alle in Europa ... eine *conditio sine qua non*“. Er beschloss seine Ausführungen mit einer Wendung, die in Baden-Baden gefunden worden war und die zugleich Angebot und Erwartung zum Ausdruck brachte: „Helfen Sie uns, daß wir helfen können“⁶².

Daraufhin ergriff Asmussen das Wort und legte vor den Brüdern der Ökumene ein persönliches Schuldbekentnis ab, indem er nachdrücklich formulierte: „Liebe Brüder, ich habe an Euch gesündigt als Glied meines Volkes, weil ich nicht besser geglaubt habe, weil ich nicht reiner gebetet habe, weil ich mich nicht heiliger Gott hingegeben habe. Ob ich damit hätte verhindern können, was geschehen ist, weiß ich nicht. Aber dies will und muß ich Euch sagen“.⁶³ Er erklärte weiter, dass er zu dem, was sein Volk tat, stehe und deshalb bitte „Verzeiht mir!“. Auch Niemöller brachte zum Ausdruck, man wisse, „daß wir mit unserem Volke einen verkehrten

Weg gegangen sind, der uns als Kirche mitschuldig gemacht hat an dem Schicksal der ganzen Welt”⁶⁴.

Sollten die deutschen Kirchenvertreter nun eine Absolution erwartet haben, so machten die Vertreter der Ökumene in ihren Antworten deutlich, dass dem im brüderlichen Kreis ausgesprochenen Bekenntnis eine öffentliche Erklärung folgen müsse. Nicht nur gewissermaßen eine „Ohrenbeichte“ coram deo – vor Gott - sei angezeigt, sondern auch eine Äußerung coram hominibus – vor den Menschen. In den Antworten der Vertreter der Ökumene wurde dem Wunsch Ausdruck verliehen, die vorgetragenen Bekenntnisse in schriftlicher Form zu erhalten. Prof. Kraemer beispielsweise führte aus: Wenn wir das, „was die Brüder Asmussen und Niemöller zu uns gesprochen haben ... mitnehmen dürfen nach Hause als die Stimme des Gewissens der Evangelischen Kirchen in Deutschland, dann wird das sein wie ein Aufruf für die holländische Kirche“⁶⁵.

Dibelius und Asmussen erarbeiteten daraufhin Entwürfe eines Textes. Nach langer Aussprache wurde weitgehend die von Dibelius erarbeitete Fassung übernommen und insbesondere beschlossen, in der Erklärung nicht „auch von dem dem deutschen Volk angetanen Unrecht zu reden ..., um nicht in eine Aufrechnung von Schuld und Gegenschuld einzutreten“⁶⁶. Die Ratsmitglieder stellten sich in die „Solidarität der Schuld“ mit „unserem Volke“ und erklärten für sich und im Namen der ganzen Kirche: *„Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“*⁶⁷. Ein entscheidender Satz wurde aus dem Entwurf Asmussens – wohl auf Drängen Niemöllers - übernommen⁶⁸: *„Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden“*.

Am Morgen des 19. Oktobers händigte Asmussen dann den Gästen im Rahmen einer gemeinsamen Sitzung den von allen Ratsmitgliedern eigenhändig unterschriebenen Text aus und fügte hinzu: „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“⁶⁹. Deutlich ist, dass in diesem Votum, die Sorge mitschwang, dass der primär theologisch verstandene Text politisch missbraucht werden könnte.

Die Vertreter der Ökumene nahmen die Erklärung dankbar an. Pierre Maury entgegnete spontan, diese Zeilen, die nur durch die von Christus geschenkte Freiheit möglich geworden seien, machten es „leichter, etwas zu tragen, nämlich die Last, daß das Gift des Hitlerregimes nicht nur Deutschland, sondern die ganze Welt überflutet“ habe⁷⁰. Man habe die gemeinsame Pflicht, etwas „Neues ... in unserem Abendlande an[zu]fangen“. Und Bischof Bell gab in seinem Votum der Überzeugung Ausdruck, „daß durch Gott allein und allein durch das unbegrenzte Vertrauen auf seine Gnade sowie durch unsere Treue zu Christus um jeden Preis, durch unsere Nächstenliebe und Hilfe untereinander, die Dinge, welche zusammengebrochen sind, wieder aufgerichtet werden können und nun eine freie und friedvolle Aufgabe für alle Menschen, Klassen und Nationen daraus erwachsen möge.“⁷¹ Visser't Hooft sicherte zu: „Wir wollen helfen, daß die Erklärung recht aufgenommen wird überall.“⁷²

Sucht man die Stuttgarter Erklärung kritisch zu würdigen, so möchte ich nicht auf die heute oft problematisch anmutenden relativierenden Formulierungen eingehen, sie wurden seinerzeit als durchaus angemessen verstanden. Fast alle, die nunmehr dem Rat angehörten und in deren Namen die Stuttgarter Erklärung abgegeben wurde, hatten – wenn auch zumeist noch nicht 1933 - auf je unterschiedliche Weise das Wort gegen die unmenschlichen Maßnahmen des NS-Staates erhoben und dafür Amtsenthebung, Landesverweisung, Redeverbot, Gefängnis- oder KZ-Haft oder zumindest massive Einschüchterungen erlitten. Viel einschneidender und kritikwürdiger scheint mir zu sein, dass in diesem Text nichts zu dem ungeheuerlichen Völkermord an den Juden ausgesagt war.

Kirche und Israel

Nicht aufgenommen in der Stuttgarter Erklärung – und dies ist meiner Einschätzung nach im Rückblick sicher die entscheidende Lücke – war die Frage nach der Schuld angesichts des systematischen Völkermordes an den Juden.

Überraschenderweise gab es eine ansehnliche Zahl von Verlautbarungen, die nach Kriegsende von kirchlichen Gremien und Gruppen verabschiedet wurden und in denen teilweise nur in einzelnen Sätzen oder auch ausschließlich auf das christ-

lich-jüdischen Verhältnis eingegangen wurde⁷³. Beispielhaft seien drei Worte vorgestellt, die danach befragt werden wollen, was in ihnen zur Schuld der Kirche gegenüber dem Judentum gesagt war und welche konkreten Folgerungen für die Kirche herausgestellt wurden.

a) Landesbischof Wurm - 1945

Wohl eine der frühesten Reaktionen aus dem Bereich der evangelischen Kirche auf die nationalsozialistische Judenverfolgung nach dem Ende des Krieges finden wir in einem seinerzeit nicht veröffentlichten Schreiben des württembergischen Landesbischofs an die sich neu sammelnde jüdische Gemeinde in Stuttgart. Wurm begrüßte die Gemeinde, der „nach so viel Leiden und Tränen durch das Erbarmen Gottes wieder ein Neuanfang zur Sammlung und Bildung einer Gemeinde“ geschenkt werde. Als christliche Kirche habe man in den zurückliegenden Jahren „schwer getragen an den satanischen Maßnahmen, die von deutscher Seite zur Vernichtung des Judentums in Deutschland und Europa angewandt wurden“. Man habe diese „entsetzlichen Vorkommnisse leider nicht verhindern“, doch einzelnen bis in die letzte Zeit hinein helfen können. Eingaben Wurms an die Reichsregierung „gegen jene Politik der Unterdrückung und Ausrottung aus Gründen der Rasse und des Glaubens“ seien unbeantwortet geblieben und hätten ihm und der Kirche „die Ungnade des NS-Systems“ eingetragen. Das Schreiben schloss wie ein Kondolenzbrief: „In herzlicher Teilnahme an dem Schweren, das über Sie und Ihre Glaubensgenossen gekommen ist und das noch auf Ihnen liegt, grüßen wir Sie im Aufblick zu Gott dem Herrn mit dem Gebetswunsch: ‚Die mit Tränen säen, werden ernten mit Freuden. Sie gehen hin und weinen und tragen edlen Samen und kommen mit Freuden und bringen ihre Gaben.‘“

Dieses am 11. Juni 1945 abgegangene Schreiben⁷⁴ trägt keine persönliche Anrede, und die Unsicherheit im Blick auf das Gegenüber zeigt sich an verschiedenen Brüchen: Einmal wird die Gemeinde, einmal eine konkrete Person, wohl der Vorstand der jüdischen Gemeinde, angedredet. Wenn Wurm eingangs seines Schreibens mit einem Verweis auf Psalm 126 begrüßt, dem auch die Verse am Ende des Briefes entnommen sind, so kommt darin ein tiefes Mitempfinden zum Ausdruck. Es ist für Wurm nichts anderes als ein Wunder, dass „der Herr ‚das

Schicksal' Zions“ - so der erste Vers dieses Psalms - gewendet hat. Mit unmissverständlicher Klarheit benannte Wurm die Ziele der nationalsozialistischen Rassenpolitik. Allerdings hob Wurm sich selbst und die Kirche doch deutlich von dieser „deutschen Seite“ ab, indem er auf die Hilfsversuche verwies und seine eigenen Proteste bei verschiedenen Regierungsstellen anführte, die ihm selbst Verfolgung eingebracht hätten.

b) Die Aktion der Bremer Kirchenleitung

Ganz konkrete Schritte zur Wiedergutmachung der durch die Verfolgung der Juden entstandenen Schuld suchte die Bremer Kirchenleitung anzugehen. Als sie am 12. Oktober 1945 beschloss, sich hinter einen vom Senat geplanten Aufruf zum siebten Jahrestag der Zerstörung der Synagogen zu stellen, wurde zugleich vorgeschlagen, die evangelischen Gemeinden sollten dieses Ereignisses auch in den Gottesdiensten gedenken und eine Kollekte für den Wiederaufbau der Synagoge sammeln. Trotz eines Einspruches empfahl die Kirchenleitung den Kirchenvorständen die Kollekte für den Synagogenbau.

Ich möchte Ihnen diesen Einspruch des Bremer Pfarrers Friedrich Denkhaus (1902-1972) skizzenhaft vorstellen, gibt er doch einen beredten Einblick in die damals gängige Argumentation. Am 10. November 1938 sei das Recht gebrochen worden und als Glieder des deutschen Volkes trügen die evangelischen Christen „an dieser wie an aller im 3. Reiche gehäuften Schuld“ mit⁷⁵. Es sei aber zu fragen: „Was hat die evangelische Kirche dazumal versäumt?“ Das Schweigen der staatshörigen Bremer Kirche von 1938 sei in ihrem deutschchristlichen Wesen begründet gewesen, und dass die Bekenntniskirche trotz aller Versuche, einen Damm aufzurichten, „in jenen Tagen kein offenes Wort“ gefunden habe, bleibe „ihre Schuld, welche sie offen bekennen und bereuen“ müsse. Die Kirche habe damals ihre Pflicht versäumt. Heute sei daher um so eindringlicher nach ihrer Aufgabe zu fragen. Denkhaus sah diese darin, dass die Kirche heute den Juden sagen müsse, alles Unheil und Leid sei Gottes Gericht. Versäume der gegenwärtige Kirchenausschuss heute „das Wort vom Kreuz“, so werde er ebenso schuldig vor Gott wie jener von 1938. Dass sich Denkhaus auch gegen eine Kollekte für den Wiederaufbau der Synagoge wandte, kann nach dem Gesagten nicht überraschen, da für ihn in den

Synagogen ein „offener Kampf [...] gegen Jesus Christus“ geführt werde. Wer also eine Synagoge bauen helfe, „der hilft dem jüdischen Mitmenschen nicht zur Seligkeit, sondern zur Verdammnis“.

Ausgehend von der jahrhundertealten Substitutionstheorie, der zufolge Gott das Judentum verworfen und die Kirche an seine Stelle als auserwähltes Volk getreten sei, unterschied Denkhaus zwischen einer staatlich-menschlichen und kirchlich-theologischen Ebene. Im Blick auf die Erste konnte er durchaus eine Mitschuld an den Verfolgungen und anderen Verbrechen eingestehen und ein entsprechendes Schuld- und Bußwort einfordern. Entscheidend allerdings war ihm die zweite Ebene: Die gesamte Geschichte des Volkes Israel nach der Kreuzigung Jesu war für ihn nichts anderes, als ein Zeichen für die Verwerfung Israels; und so spiegelte auch die jüngste Geschichte nichts anderes als den Zorn Gottes. Dies den Juden vor Augen zu halten und sie so auf die Verkehrtheit ihres Weges hinzuweisen und für Christus zu gewinnen, war Friedrich Denkhaus' zentrales Anliegen. Dass dabei Hitler und die Nationalsozialisten zu Werkzeugen und Erfüllungsgehilfen Gottes wurden, kam ihm nicht in den Sinn.

c) Die „Kirchlich-theologische Sozietät“ in Württemberg – 1946

Die „Kirchlich-theologische Sozietät“ in Württemberg betonte in ihrer „Erklärung“ vom 9. April 1946, die eine Konkretisierung der Stuttgarter Schulderklärung sein sollte, dass man „insbesondere unsere *Schuld* als Prediger und Glieder der Gemeinde Christi“ benennen wolle: Man sei „mutlos und tatenlos zurückgewichen, als die Glieder des Volkes Israel unter uns entehrt, beraubt, gepeinigt und getötet worden sind“⁷⁶. Man habe „indirekt dem Rassedünkel Vorschub geleistet“ durch Ausstellen von Ariernachweisen, habe „zu wenig Widerspruch gewagt gegen die Vergötzung unseres Volkes“. „Wir bekennen unsere Schuld vor allen denen, die unschuldig leiden mußten“, so hieß es abschließend, „vor allen denen, die ungewartet Gottes Gebote mit verkehrtem Willen zertreten haben und vor allen denen, die heute mehr als wir selber die furchtbare Last aller Folgen des gemeinsamen Irrwegs zu tragen haben“.

d) Die Synode der EKD von Berlin-Weissensee 1950

Nur erwähnt sei noch, dass erst 1950 ein offizielles Organ der EKD, die in Berlin-Weißensee tagende Synode, ein „Wort zur Judenfrage“ verabschiedete⁷⁷. Nach zum Teil höchst kontroverser Diskussion wurde dann freilich eine zukunftsweisende Erklärung angenommen, die ihren besonderen Wert darin hat, dass die jahrhundertealte Substitutionstheorie zurückgewiesen und die bleibende Erwählung Israels dezidiert herausgestellt wurde: „Wir glauben, daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist“⁷⁸. Ferner war dem Bekenntnis Ausdruck verliehen, dass man „durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden [sei ...] an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.“⁷⁹

Reaktionen

a) Ökumene

Die EKD und deren Repräsentanten wurden von der Ökumene nachdem das Stuttgarter Bekenntnis überreicht worden war als gleichberechtigte Mitchristen angesehen und zahlreiche Kirchen der Ökumene nahmen in ihren Erklärungen das Schuldbekenntnis positiv auf und ermöglichten damit ein Aufeinanderzugehen. Ich möchte drei Beispiele anführen:

1. Die erste Antwort einer Kirche kam aus Frankreich. Die vom 23. bis 29. Oktober 1945 im Nîmes tagende Synode verabschiedete eine Erklärung in der es hieß: Man nehme in „Demut“ Kenntnis von dem durch den Rat übergebenen Wort und freue sich „festzustellen, daß auf diese Weise die Wiederaufnahme der normalen Beziehungen der Kirchen Deutschlands mit den anderen Kirchen wieder ermöglicht wird“⁸⁰. Die Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche richte am 9. März 1946 ein Wort an die EKD in dem „mit großer Dankbarkeit Kenntnis von der Erklärung“ genommen wurde⁸¹. Verbunden mit einem herzlichen Gruß war der Dank gegenüber Gott, „daß er uns die Gnade geschenkt hat, nun wieder in offener und ungebrochener ökumenischer Verbundenheit zusammenar-

beiten“ zu dürfen. Man habe sich oft „mit der bangen Frage beschäftigt, ob es je wieder möglich sein würde, einander aufs neue in christlicher Offenheit und Gemeinschaft zu begegnen“. Gott habe „uns diese Frage abgenommen durch ... [die] klare, schlichte Erklärung über die Mitverantwortung der Evangelischen Kirche für die Schuld Deutschlands gegenüber der Welt“. Nur angemerkt sei, dass allein in diesem Wort auch das unsägliche Leid benannt wurde, das über das Volk Israel gekommen sei.

Doch nicht nur kirchenamtliche Erklärungen machten die wegweisende Bedeutung des Stuttgarter Wortes offenkundig: auch persönliche Erfahrungen beleuchteten dessen Wirksamkeit.

2. Martin Niemöller berichtet, er sei auf einer Reise nach Genf im Frühjahr 1946, ganz selbstverständlich in den Kreis der versammelten Kirchenvertreter aus 50 Ländern aufgenommen worden. Niemand sei ihm mit Anklagen, Vorwürfen oder Forderungen begegnet. 1948 wurde Niemöller bei der förmlichen Konstituierung des Ökumenischen Rates der Kirche zu einem der sechs Präsidenten dieses Zusammenschlusses gewählt. Auch der hannoversche Landesbischofs Hanns Lilje berichtet in seiner Autobiographie über eine bewegende Erfahrung. Als er 1947 an einer Zusammenkunft der Bibelgesellschaften teilnahm, habe der norwegische Bischof Eivind Berggrav den Vorsitz geführt. Als er bei der Verlesung der Namensliste seinen Namen nannte, „rief er nur: ‚Lilie – where is Lilie?‘ und verließ sein Chairman-Pult, kam mir im Mittelgang entgegen und umarmte mich“⁸².

3. Nicht zuletzt seien auch jene umfänglichen Hilfsmaßnahmen erwähnt, die bald nach Kriegsende insbesondere von Christen in den USA eingeleitet wurden, und die wichtige Hilfen für die notleidende Bevölkerung in Deutschland darstellten. Ich kann darauf nicht weiter eingehen.

b) Deutschland

Ganz im Gegensatz zur befreienden Wirkung der Stuttgarter Erklärung im Raum der Ökumene, wo sie einen tiefen und vertrauensvollen Neuanfang ermöglichte, waren die Reaktionen in Deutschland. Hier erhob sich ein Sturm der Entrüstung. Man sah in diesem Text das Eingeständnis der deutschen Kriegsschuld. Die erste Veröffentlichung im Kieler Kurier am 27. Oktober trug den Titel: „**Schuld für endlose Leiden**“ Evangelische Kirche bekennt Deutschlands Kriegsschuld“. Der Kirche wurde Parteinahme für die Politik der Siegermächte vorgeworfen.

Asmussen suchte durch einen Kommentar die Absichten des Rates deutlich zu machen; und es war dann in den nächsten Wochen und Monaten vor allem Martin Niemöller der zum eigentlichen Anwalt des Stuttgarter Wortes in der Öffentlichkeit wurde. In zahllosen Reden warb er dafür, auf der Basis eines persönlichen und institutionellen Schuldeingeständnisses den Weg zur Umkehr zu öffnen und damit eine neue Begegnung mit den ehemaligen Kriegsgegnern zu ermöglichen. Am eindrücklichsten kommt seine Argumentation in einer hier in Stuttgart im Juli 1946 gehaltenen Rede zum Ausdruck, die den Titel *„Der Weg ins Freie trug“*. Aus ihr sei abschließend zitiert: „Als ich vor einem Jahr aus der Gefangenschaft heimkehrte, ... hatte [ich] in meiner Tasche den Ausweis, daß ich vom 1. Juli 1937 bis 24. Juni 1945 als politischer Häftling und persönlicher Gefangener des Führers meiner Freiheit beraubt gewesen sei.“⁸³ Er berichtet dann weiter, als er gemeinsam mit seiner Frau das KZ Dachau, wo er lange Jahre inhaftiert war, besucht habe, hätten sie an einem Baum vor dem Krematorium ein weißgestrichenes Kistenbrett mit einer schwarzen Inschrift gesehen, auf dem zu lesen stand: ‚Hier wurden in den Jahren 1933-1945 238 756 Menschen verbrannt.‘ Als ich es gelesen hatte, merkte ich, daß meine Frau ohnmächtig wurde und an meinem Arm zitternd hinsank. Ich mußte sie stützen, und ich merkte zugleich, wie mir ein kalter Schauer über den Rücken lief. Ich glaube, meine Frau wurde ohnmächtig, als sie diese Viertelmillionenzahl las. Die hatte mich nicht bewegt. Denn sie sagte mir nichts Neues. Was mich in diesem Augenblick in einen kalten Fieberschauer jagte, das war etwas anderes. Das waren die anderen zwei Zahlen: ‚1933-1945‘, die da standen. Und ich faßte nach meinem Alibi und wußte, die zwei Zahlen, das ist der Steckbrief des lebendigen Gottes gegen Pastor Niemöller. Mein Alibi reichte vom 1. Juli 1937 bis Mitte 1945.

Da stand: ‚1933-1945‘. Adam, wo bist du? Mensch, wo bist du gewesen? Ja, ich weiß, Mitte 1937 bis zum Ende hast du dein Alibi. Aber, du wirst gefragt: ‚Wo warst du 1933 bis zum 1. Juli 1937?‘ ... 1933 war ich ein freier Mann. 1933 – in diesem Augenblick, dort im Krematoriumshof fiel es mir ein –, ja 1933, richtig: Hermann Göring rühmte sich öffentlich, daß die kommunistische Gefahr beseitigt ist. Denn alle Kommunisten, die noch nicht um ihrer Verbrechen willen hinter Schloß und Riegel sitzen, sitzen nun hinter dem Stacheldraht der neu gegründeten Konzentrationslager. Adam, wo bist du? Mensch, Martin Niemöller, wo bist du damals gewesen? so fragte Gott aus diesen beiden Zahlen. [...] Ich war damals kein freier Mensch. Ich hatte mich damals bereits meiner wahren Verantwortung begeben ...

mich auch schuldig gemacht“.⁸⁴

Meine sehr verehrten Damen und Herren, dieser Bericht Niemöllers ist ein einzigartiges Zeugnis, wird in ihm doch unmittelbar und ganz unverstellt „eine überraschende neue Wahrnehmung eines einfachen aber präzisen Sachverhaltes“⁸⁵ ausbreitet und persönliche Schuld für die Ereignisse übernommen. Die Betrachtung einiger Jahreszahlen führte Niemöller zu klarer theologischer Erkenntnis: der Einsicht in die individuelle Verstrickung, in die eigene Schuld. Die Stärke von Niemöllers Ausführungen liegt darin, dass er ausgehend von seinen eigenen Erfahrungen auf die Stuttgarter Erklärung vom Oktober 1945 blickt und seine Zuhörer daran erinnert, dass der Weg der Buße der einzige sei, der nach den schrecklichen Ereignissen wieder einen „Weg ins Freie“ eröffne. Niemöller erinnerte daran, dass der „Weg ins Freie“ mit einem Schuldbekenntnis beginnen müsse. Dies sei der einzige Weg - ich zitierte nochmals Niemöller - „weshalb auch Jesus von Nazareth nichts Besseres zu sagen gewußt hat am Beginn seiner Tätigkeit als: ‚Tut Buße! Kehrt um und glaubt an die frohe Botschaft!‘ [Mt 4,17] An welche frohe Botschaft? Daß ihr umkehren könnt, daß ihr umkehren dürft! Man kann heute nicht dem Volk das Evangelium predigen und den Bußruf verschweigen. Man kann heute nicht – weltlich gesprochen – etwa sagen: Die Ärmel aufgekrempelt und voran! Wir liegen im Abgrund, und der Ruf zur Buße ist der Ruf, der uns von dem Abgrund weg im letzten Augenblick, der uns vielleicht geschenkt ist, zurückruft zu dem Gott, der uns wieder bei sich haben will, der uns heimruft.“⁸⁶ Eben dies sei heute der Dienst, so Niemöller, den die Evangelische Kirche dem deutschen Volk zu leisten habe.

Das Stuttgarter Schuldbekenntnis stellte in der konkreten Situation einen wichtigen Schritt dar, um Deutschland den Weg zurück in den Kreis der Völker, der Kirchen zu ermöglichen. Es vermochte selbst noch nicht den Blick auf die konkrete Schuld zu lenken, zumal es die eigene drängende Not, das zunehmende Bekanntwerden der brutalen Vertreibungen im Osten und der als ungerecht empfundenen Umgang der Besatzungsbehörden mit den Deutschen zunehmend schwer machte, sich dieser Herausforderung zu stellen, sich dem Akt der Buße zu öffnen.

Martin Niemöller und wenige Andere warben intensiv um ein Einstimmen der Menschen in Deutschland in dieser Bußwort, da nur dann ein "Weg ins Freie" möglich sein würde.

Vom Stuttgarter Schuldbekennnis zum Darmstädter Wort

von Marten Marquardt

Kirchengeschichtliche Stichworte

Der Reichstag zu Augsburg 1555 legte fest, dass der Landesherr über die Religion seiner Untertanen entscheidet. Wenn sie nicht folgen wollten, konnten sie nur auswandern. Die Formel „cuius regio eius religio“ wurde zwar erst 50 Jahre später so geprägt, sie fasst aber bündig die Lage nach Augsburg zusammen.

Seither ist formelhaft festgeschrieben, was durch die Entstehungsgeschichte der lutherischen Reformation für die deutschen Landeskirchen bereits klar war: Die lutherischen Landeskirchen haben ein besonders enges Verhältnis zur jeweiligen politischen Obrigkeit.

Berlin 1918/Dresden 1919 entsteht ein tiefer Riss in dieser Konstruktion. Die ev. Kirche kann im Großen und Ganzen die demokratische Entwicklung der Weimarer Republik nicht akzeptieren, denn für viele wäre das der Verrat an ihrer eigenen Obrigkeit, dem deutschen Kaiser, gewesen, der ja der oberste protestantische Repräsentant war. Auf dem ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag in Dresden 1919 heißt es: *„In den evangelischen Kirchen unseres deutschen Vaterlandes bestanden seit den Tagen der Reformation die engsten Zusammenhänge mit den öffentlichen Gewalten des Staates. Wir können nicht anders als hier feierlich es zu bezeugen, welcher reiche Segen von den bisherigen engen Zusammenhängen von Staat und Kirche auf beide – auf den Staat und die Kirche – und durch beide auf Volk und Vaterland ausgegangen ist...Mit dem Umsturz der staatliche Verfassung sind in weitem Umfange tiefgreifende Wirkungen für die kirchlichen Verfassungen verbunden gewesen....In dieser Lage ...ist nicht zu verkennen, dass auch starke Kräfte am Werk sind, diese*

*Forderung im Sinne einer schweren Gefährdung der Kirche in die Tat umzusetzen...*⁸⁷

Barmen, Mai 1934 kommt es zum ersten deutlichen Bruch zwischen Kirche und Obrigkeit. Dieser Bruch ist mit schweren inneren Auseinandersetzungen errungen und spaltet die Kirche mit mehreren horizontalen und vertikalen Rissen.

Dahlem, Oktober 1934 vertieft diese innerkirchliche Spaltung. Der Versuch, aus der Barmer Theologischen Erklärung nun in Dahlem eine kirchenpolitische Konsequenz in Form einer staatsunabhängigen ev. Kirchenstruktur zu entwickeln, gelingt nur in rudimentärer Form. Die Masse der Ev. Kirche geht diesen Weg nicht mit. Die „Dahlemiten“ werden auch innerhalb der BK als Extremisten marginalisiert. Die sog. intakten Kirchen mit bischöflicher Hierarchie und mehr oder weniger staatsloyaler Politik überdauern das „Dritte Reich“.

Treysa, August 1945: Entgegen dem Wunsch verschiedener BK-Vertreter wird die EKD aus 28 Landeskirchen und drei konfessionellen Kirchenbünden neu gegründet, indem ein Rat der EKD als Leitung installiert wird. Damit ist die bruderrätlich Leitung der BK-Tradition wie selbstverständlich ausgeschlossen und der Konfessionalismus, der in den vergangenen Kämpfen hätte überwunden sein können, ist wieder erstanden und bestimmt seither die EKD bis heute⁸⁸. Der württembergische Bischof Theophil Wurm wird Ratsvorsitzender, der BK-Mann Niemöller wird für kurze Zeit und offensichtlich nur aus taktischen Gründen stellvertretender Vorsitzender. Der mächtige bayrische Landesbischof Meiser sichert sich und dem konfessionellen Luthertum großen Einfluss auf allen Ebenen durch seine Position als leitender Bischof der VELKD.

Stuttgart, Oktober 1945: Die europäischen Nachbarkirchen dringen auf ein öffentliches Schuldbekenntnis. Die EKD formuliert das zögerlich und zunächst unter Ausschluss der Öffentlichkeit. Der Text wird vom Ausland her veröffentlicht und verursacht bei seinem Bekanntwerden in der deutschen kirchlichen und nicht-kirchlichen Öffentlichkeit heftige Gegenreaktionen. Der Hamburger Theologe Helmut Thielicke spricht vom „*Seelenmord*“ am deutschen Volk, lehnt ein solches öffentliches Schuldbekenntnis rundheraus ab, indem er erklärt: „*Und hier bäumt sich alles, was ich an Männlichkeit habe, in mir auf, vor diesen fremden und allzu gierigen Ohren zu sagen, wie ich über mich denke.*“⁸⁹

Vor allem britische und amerikanische Militärs erwarten von der Kirche in Deutschland einen wesentlichen Beitrag zum Wiederaufbau und zur geistigen

Erneuerung. Die Amerikaner rechnen dabei vor allem mit einem selbstverständlichen Ja der Kirchen zum traditionellen westlichen Antikommunismus und zur westlichen Form eines demokratischen Kapitalismus. Die Briten setzen wie selbstverständlich ihr staatskirchliches Verständnis der Church of England voraus und erwarten von den Kirchen eine staatstragende Funktion im Nachkriegsdeutschland.⁹⁰ Beide Erwartungen der angelsächsischen Siegermächte stoßen auf eine nahezu selbstverständliche Kooperationsbereitschaft großer Teile der ev. Kirche in Deutschland.

Vorarbeiten zum Darmstädter Wort

Die oben skizzierten Erwartungen der angelsächsischen Siegermächte, die politische Entwicklung der ersten Nachkriegsjahre in Deutschland, der fast unmittelbar nach dem Krieg verstärkt einsetzende westliche Antikommunismus, die Reaktionen der deutschen Öffentlichkeit auf das Stuttgarter Schuldbekennnis, die innerkirchlich immer offensichtlicher werdende Restauration und Delegitimierung von BK-Traditionen und -Strukturen, das alles führte dazu, dass bei einigen Kirchenvertretern die Erkenntnis wuchs, dass man das Stuttgarter Schuldbekennnis nun doch im Sinne von Barmen und Dahlem fortschreiben müsse, indem man nun viel konkreter und politisch viel profilierter sagen müsse, worin denn Irrtum und Schuld der Kirche im Einzelnen bestanden habe und welchen Weg denn die ev. Kirche nun tatsächlich beschreiten wolle. Für ein solches konkretes Reden von Schuld und Irrtum der Kirche hatte es bereits Vorarbeiten gegeben.

Schon im Jahr 1940 unter dem Eindruck der grandiosen militärischen Siege Hitlers schreibt **Bonhoeffer** ein „*erstaunliches Schuldbekennnis der Kirche*“⁹¹, in dem er konkrete Sozialfragen (Verlust des Feiertags, Zusammenbruch der elterlichen Autorität) ebenso anspricht wie das konkrete Versagen der Kirche angesichts des wehrlosen Leidens der Schwächsten vor ihren Augen, der Beraubung und Ausbeutung der Armen, der Denunziationen und Verleumdungen und dem dagegen gepflegten kirchlichen Ruhe- und Sicherheitsbedürfnis. „*Die Kirche bekennt sich schuldig aller zehn Gebote*“.⁹² Wenn die BK auf diesem Weg heute weiterschreiten würde, müsste sie doch sehr viel konkreter über Schuld und Umkehr sprechen als das in Stuttgart bisher geschehen war, zumal noch nicht einmal dieses Bekenntnis von der Mehrheit der ev. Deutschen bejaht worden war. Zu den treibenden Kräften eines neuen, konkreteren und radikaleren Worts der

Kirche im Sinne dieser Tradition der BK gehörten der lutherische Theologe Hans Joachim Iwand, der unierte Theologe Martin Niemöller und der reformierte Theologe Karl Barth.

Der Bruderrat, der zwar durch den Rat der EKD als gesamtkirchliches Leitungsorgan ausgeschaltet war, trat dennoch regelmäßig zu eigenen Sitzungen zusammen, um den gegenwärtigen Weg der Kirche gemeinsam zu beraten. Im Sommer 1947 traf man sich in Darmstadt. Karl Barth hatte mit einem Vortrag über die Kirche den Grundton angeschlagen. Die Kirche muss von der Versöhnung *der Welt* her denken und handeln, statt ihre eigenen Interessen zu verfolgen.

Hans Joachim Iwand nimmt Barths Ton auf und beginnt seinen Vorentwurf für ein Wort des Bruderrats mit dem Wort von der Versöhnung, das die Kirche hören, annehmen und tun soll. Damit wendet er sich gegen den schon wieder in Deutschland auflebenden Nationalismus, an dem nach seiner Beobachtung die Kirche ganz besonders Teil hat. Iwand sieht, dass die Evangelische Kirche in Deutschland zum Rückzugsgebiet für den Nationalismus wird. Gleichzeitig erkennt er, dass dieser neue Nationalismus (wie der alte) Hand in Hand geht mit einem grundsätzlichen Antikommunismus und einer religiös vertieften Ost-West-Spaltung. An dieser Stelle spricht Iwand von der Katastrophe von 1933 (n.b.! nicht 1945!), die er im Zusammenhang mit dem ideologischen Antikommunismus der Kirche sieht. Darum ist uns nun nicht „Rückkehr zum Christentum“, sondern „Umkehr zu Gott durch das Evangelium“ geboten.

Am Mittwoch morgen, 6. Juli 1947, diskutiert der Bruderrat diesen Entwurf. Der SPD-Oberbürgermeister von Darmstadt, Ludwig Metzger, nimmt daran teil und drängt auf eine rasche Veröffentlichung. In einer weiteren Zwischenrunde am 18. Juli in Detmold beteiligen sich neben Ludwig Metzger auch die SPD-Politiker Kurt Schumacher und Adolf Grimme an der Diskussion des Vorentwurfs. Der Bericht von Detmold fasst zusammen:

„Die Vertreter der evangelischen Kirche bekannten die historische Schuld der Kirche in einer allzu einseitigen Bindung an Besitz, Bürgerlichkeit und reaktionärem Konservatismus... Man erkannte die Berechtigung einer Bodenreform, eines Lastenausgleichs ... und eine Verstaatlichung der Schlüsselindustrie an.“⁹³

Solche Aussagen muss man hören auf dem Hintergrund der Worte eines anderen führenden Kirchenvertreters, Otto Dibelius, der gerade erst genau das Gegenteil auf dem Berliner Kirchentag gesagt hatte:

„Glücklicherweise gibt es noch andere Formen der ‚Sozialisierung‘ als die Überführung in Staatsbesitz. Für diese anderen Formen wird der Christ immer aufgeschlossen sein. Nicht Verstaatlichung, sondern Wirtschaftsführung in christlicher Verantwortung ist das Ziel.“⁹⁴

Am Donnerstag/Freitag, 7./8. August trat man in Darmstadt zur Bruderratsitzung zusammen und verabschiedete schließlich am 8. 8. 1947 nach Überarbeitung und Diskussion aller Vorarbeiten das Darmstädter Wort:

Das Darmstädter Wort

Ein Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg unseres Volkes

1. Uns ist das Wort der Versöhnung der Welt mit Gott in Christus gesagt. Dies Wort sollen wir hören, annehmen, tun und ausrichten. Dies Wort wird nicht gehört, nicht angenommen, nicht getan und nicht ausgerichtet, wenn wir uns nicht freisprechen lassen von unserer gesamten Schuld, von der Schuld der Väter wie von unserer eigenen, und wenn wir uns nicht durch Jesus Christus, den guten Hirten, heimrufen lassen auch von allen falschen und bösen Wegen, auf welchen wir als Deutsche in unserem politischen Wollen und Handeln in die Irre gegangen sind.

2. Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, den Traum einer besonderen deutschen Sendung zu träumen, als ob am deutschen Wesen die Welt genesen könne. Dadurch haben wir dem schrankenlosen Gebrauch der politischen Macht den Weg bereitet und unsere Nation auf den Thron Gottes gesetzt. – Es war verhängnisvoll, daß wir begannen, unseren Staat nach innen allein auf eine starke Regierung, nach außen allein auf militärische Machtentfaltung zu begründen. Damit haben wir unsere Berufung verleugnet, mit den uns Deutschen verliehenen Gaben mitzuarbeiten im Dienst an den gemeinsamen Aufgaben der Völker.

3. Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine ‚christliche Front‘ aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Das Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservie-

renden Mächten hat sich schwer an uns gerächt. Wir haben die christliche Freiheit verraten, die uns erlaubt und gebietet, Lebensformen abzuändern, wo das Zusammenleben der Menschen solche Wandlung erfordert. Wir haben das Recht zur Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur geduldet und gutgeheißen.

4. Wir sind in die Irre gegangen, als wir meinten, eine Front der Guten gegen die Bösen, des Lichtes gegen die Finsternis, der Gerechten gegen die Ungerechten im politischen Leben und mit politischen Mitteln bilden zu müssen. Damit haben wir das freie Angebot der Gnade Gottes an alle durch eine politische, soziale und weltanschauliche Frontenbildung verfälscht und die Welt ihrer Selbstrechtfertigung überlassen.

5. Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, daß der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.

6. Indem wir das erkennen und bekennen, wissen wir uns als Gemeinde Jesu Christi freigesprochen zu einem neuen, besseren Dienst zur Ehre Gottes und zum ewigen und zeitlichen Heil der Menschen. Nicht die Parole: Christentum und abendländische Kultur, sondern Umkehr zu Gott und Hinkehr zum Nächsten in der Kraft des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ist das, was unserem Volk und inmitten unseres Volkes vor allem uns Christen selbst nottut.

7. Wir haben es bezeugt und bezeugen es heute aufs neue: "Durch Jesus Christus widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen." Darum bitten wir inständig: Laßt die Verzweiflung nicht über Euch Herr werden, denn Christus ist der Herr. Gebt allerglaubenslosen Gleichgültigkeit den Abschied, laßt Euch nicht verführen durch Träume von einer besseren Vergangenheit oder durch Spekulationen um einen kommenden Krieg, sondern werdet Euch in dieser Freiheit und in großer Nüchternheit der Verantwortung bewußt, die alle und jeder einzelne von uns für den Aufbau eines besseren deutschen Staatswesens tragen, das dem Recht, der Wohlfahrt und dem inneren Frieden und der Versöhnung der Völker dient.

Darmstadt, den 8. August 1947

Der Berliner Kirchengeschichtler Karl Kupisch stellt das DW gleichgewichtig neben die Barmer Erklärung und über das Stuttgarter Schuldbekennnis, weil es „*konkreter als die Stuttgarter Erklärung die entscheidenden Dinge beim Namen*“ nennt.⁹⁵ Der Berliner Bischof Kurt Scharf hat Kandidaten der Berlin-Brandenburgischen Kirche auf ihren Wunsch hin auf das DW ordiniert. Der Bischof des ev. Kirchenbundes der DDR Albrecht Schönherr hat 1977 die erstaunliche und bleibende Aktualität des DW für die Kirchen in der DDR unterstrichen.⁹⁶

Dagegen steht die Tatsache, dass das DW in der ev. Kirche sonst weithin vergessen, teilweise bewusst unterdrückt und systematisch ausgeblendet wurde. Der Lutheraner Hans Asmussen sprach abschätzig von *Konjunkturtheologie*, Walter Künneth nannte es einen „*Sozialistenbeschluss*“ und für Otto Dibelius war das DW schlicht eine „*schwere Zumutung*“⁹⁷. Eine gesamtkirchliche Anerkennung oder Akzeptanz hat das DW bis heute in den deutschen Kirchen nicht gefunden. Diese Spannung reizt zu weiterer Betrachtung.

Das DW ist ein bewusster Widerspruch zu allen restaurativen Tendenzen, die in der EKD seit Treysa wachsen.

Die Emphase des Neuanfangs richtet sich sowohl gegen die Fortsetzung des Kirchenwesens der Vorkriegszeit als auch gegen den angeblichen Neuanfang, der in Wahrheit doch „*irgendwie das Alte*“ (Dibelius⁹⁸) war. Es ist kirchenpolitische Kritik.

Zugleich widerspricht es dem Amalgam aus Nationalismus, Konservatismus und Protestantismus. Damit ist es ein ideologiekritisches Wort.

Es spricht konkret von Armut, Reichtum und falscher Neutralität der Kirche und ist so ein sozialkritisches Wort.

Es kehrt die klassische lutherische Systematik von Gesetz und Evangelium um und spricht von Evangelium und Gesetz; so ist es ein theologiekritisches Votum.

Das DW kritisiert den westlichen Antikommunismus und wird so zur Kritik an dem bereits in den letzten Monaten des Jahres 1947 ausbrechenden Kalten Krieg und seiner in ganz Europa durchschlagenden mentalen Kriegsführung.

Die sieben Thesen in Stichworten:

These 1: Von der Versöhnung der Welt her denken! (2. Kor 5, 19!) – Damit wird die klassische lutherische Denkbewegung vom Gesetz zum Evangelium umgedreht. Ausgangspunkt des ganzen Denkens ist hier die Botschaft von der Versöhnung Gottes mit der ganzen Welt. Darin ist auch die Kirche, die selber ein Teil dieser von Gott her versöhnten Welt ist, inbegriffen. Die Konsequenz aus der Botschaft von der Versöhnung ist dann aber unausweichlich die Aufforderung zur Umkehr von den falschen Wegen, „*auf welchen wir als Deutsche in die Irre gingen.*“ In der Schuld ist die Kirche so wenig von ihrem Volk zu trennen wie in der zugesagten Versöhnung.

These 2: Die Idee vom deutschen Wesen. Der Greifswalder systematische Theologe Karl Dunkmann hatte 1915 anscheinend repräsentativ für den deutschen Protestantismus formuliert „*dass unter allen anderen Völkern das deutsche Volk am meisten berufen ist, das Erbe Israels als des auserwählten Volkes zu übernehmen.*“⁹⁹ Das DW erklärt das gerade heraus als Irrweg.¹⁰⁰ Weder kann es einen deutschen Sonderweg, noch eine deutsche Erwählung geben, noch darf die Kirche sich auf einen spezifisch deutschen Weg einlassen, der nicht im Rahmen des Dienstes aller Völker steht.

These 3: Die Duldung der Diktatur zusammen mit der Verneinung jeder Revolution war ein Irrtum der Kirche.¹⁰¹ Sie war begründet in der Ideologie einer „christlichen Front“, in der sich die Kirchen mit den alten und konservativen Mächten gegen jede Art von sozialer Erneuerung und Veränderung verbündet hatten. Die Kirche hat in diesem konservativen Bündnis ihre eigene Freiheit verraten. Wie vorurteilsgeleitet dieser Irrweg ist, zeigt sich besonders darin, dass sie die faschistische Diktatur geduldet, zumindest nicht ebenso pauschal bekämpft hat, wie die stalinistische Diktatur.

These 4: Die kirchliche Beteiligung an Fronten des Guten und des Bösen ist böse.¹⁰² Durch diese Frontenbildung werden theologische mit politischen Kriterien vermischt und das freie Angebot der Gnade Gottes wird an politische Fronten gekoppelt. Diese Entwicklung stellt den Verrat der Kirche an Gottes freiem Gnadenangebot dar.

These 5: Christentum oder Marxismus. Diese Alternative ist von der Kirche fälschlicherweise übernommen worden. Dabei hätte sie gerade umgekehrt sehen müssen, dass ökonomischer Materialismus und Marxismus von der Kirche als Lehre und Aufforderung verstanden werden müssen, nun endlich ihrerseits „*die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit*“ zu machen.¹⁰³ Diese Sichtweise entspricht der sog. Lichtelehre aus Barths später veröffentlichtem Band KD IV,3 (§ 69, 2 - 1959): Wenn die Herrschaft Christi über die Kirche hinausgreift, dann können auch außerhalb der Kirche Zeichen und Lichte des Evangeliums aufleuchten, die zu prüfen sind, die aber keinesfalls übersehen oder übergangen werden dürfen.

These 6: Nicht Christentum und Abendland, sondern Umkehr zu Gott und Hinkehr zum Nächsten! Und dieser Ruf zur Umkehr tut zuerst und vor allem uns selbst, der Kirche selbst, not und erst dann und erst so auch der Welt und dem ganzen Volk.

These 7: Barmen II.

Mit diesem Zitat wird die Freiheit eines Christenmenschen auch konkret als Freiheit von jeder vorherrschenden politischen Gesinnung ausgelegt. Das DW schließt mit diesem letzten Abschnitt an die BE von 1934 an und verdeutlicht damit, dass sie das Erbe der BK auf- und ernstnehmen will. Mit diesem Erbe will das DW dann die ev. Kirche in Deutschland auf eine politische Konkretion ihres Glaubenszeugnisses in einem klaren Kurs für soziale Gerechtigkeit und Erneuerung, für ein eindeutiges Friedensengagement gerade angesichts der bereits 1947 wieder breit hingenommenen Annahme, dass ein neuer Krieg gegen den Osten unvermeidlich sei,¹⁰⁴ und auf ökumenische Verantwortung ihres ganzen Handelns einschwören.

Reaktionen auf das Darmstädter Wort

Aus der Ökumene kamen damals und noch Jahre und Jahrzehnte später sehr positive z. T. sogar begeisterte Reaktionen auf das DW. Es sei das wichtigste Wort der EKD, vielleicht sogar das wichtigste der ev. Kirchen in Europa seit Generationen, denn es verlasse endlich den ererbten Bund von staatstragenden und konservativen Mächten und ev. Kirche. Die Öffnung zu einer Neubewertung des Sozialismus hat

noch in den 60er und 70er Jahren für die verschiedenen Basiskirchen und Befreiungstheologien eine anregende Rolle gespielt.¹⁰⁵ Der französische Protestant Georges Casalis verbindet mit seiner grundsätzlichen Zustimmung eine weiterführende und radikalisierte Kritik des DW.¹⁰⁶

Kritik kam auch aus Ostdeutschland sofort nach Bekanntwerden des DW. Es sei eine Verharmlosung des realexistierenden Sozialismus; offensichtlich kennten die Verfasser die politischen Realitäten im Osten zu wenig. Dagegen kritisierte der Präsident des Hilfswerks in der französischen Besatzungszone Paul Graf Yorck von Wartenberg die zu unspezifische Rede vom Sozialismus. Müsse man nicht eine konkretere Rede von der Kirche erwarten, die mehr als eine ungefähre Vision anspreche, die dann aber gleichzeitig mit der Kritik der politischen Verhältnisse im Westen auch die Kritik an der realen Politik im Osten und ihrem Anspruch einer sozialistischen Praxis herausarbeiten müsse?!

Das DW ist sicher eine notwendige Fortsetzung der Barmer Erklärung und des Stuttgarter Schuldbekennnisses. Aber es taugte vielleicht wirklich nicht schon als Grundlage für eine Neuordnung der EKD. Denn für eine kirchenpolitische Umsetzung hätte es noch einer ganz anderen Kraftanstrengung bedurft und zwar nach innen, um die seit Jahrhunderten verfestigten und immer nur gering modifizierten protestantischen Strukturen grundsätzlich neu zu erfinden, und nach außen, um sich gegen die geballte Übermacht der alliierten Wünsche und der deutschen Nachkriegsrestauration zu behaupten und durchzusetzen. Es ist kaum verwunderlich, dass es dazu im August 1947 noch nicht gereicht hat. Und da es damals nicht gereicht hat, war es dann endgültig zu spät für die EKD. Die Entwicklung ging mit atemberaubender Geschwindigkeit in die entgegengesetzte Richtung. Die BK verlor rapide an Einfluss, das konfessionelle Kirchtum wuchs unter der wohlwollenden Sonne des westdeutschen Staates und mit dem Sprudeln der DM zu einer zunächst uneinnehmbaren Festung. Mit dem Einfluss der BK verlor sich auch die Spur des DW in den Akten der Kirchenämter.

Es ist aber denkbar, dass das, was im August 1947 der BK und dem DW nicht gelingen konnte, der globalisierten Ökonomie unserer Tage gelingen könnte: die grundsätzlich neue Konstruktion einer EKD, in der die konfessionellen Bündnisse weniger Gewicht bekommen und in der das Bündnis zwischen Staat und Kirche

sich entscheidend lockern könnte. Gerade hat die EKD angekündigt, dass möglicherweise am 1. Januar 2007 die Reformverträge in Kraft treten könnten, durch die konfessionellen Doppelstrukturen aufgehoben, die EKD straffer und effizienter, sparsamer und den Menschen näher erscheinen könnte.

Ist Krieg ein legitimes Mittel im Kampf gegen den Terrorismus?

Der öffentliche Diskurs in den Tageszeitungen Frankfurter Allgemeine Zeitung und Frankfurter Rundschau nach dem 11. September 2001.

von Joachim Ziefle

„Kulturkonservative setzen den geistigen Stahlhelm auf.“

Schon wenige Tage nach dem Attentat auf das World Trade Center hat die Berliner Tageszeitung die „Mobilmachung“ durch die Medienberichterstattung angeprangert. Christoph Weller formuliert es in seiner Abhandlung über die „Deutung der Terroranschläge als Krieg“ noch drastischer: „So hat die Fernsehberichterstattung am 11. September einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet, die öffentliche Meinung in Deutschland in der Weise so zu strukturieren, dass die rot-grüne Bundesregierung keine Notwendigkeit und aufgrund der mangelnden gesellschaftlichen Unterstützung auch keine Möglichkeit sah, der US-amerikanischen Kriegsrhetorik vehement entgegen zu treten.“¹⁰⁷

Die deutsche Medienberichterstattung hat die Terroranschläge des 11. September 2001 als Kriegserklärung gedeutet. Prägend war vor allem die Berichterstattung der ersten sechs Monate nach den Anschlägen auf das World Trade Center – und wie bereits erste Untersuchungen nach dem 11. September angedeutet haben, ist diese Phase der Berichterstattung nur eingeschränkt den Regeln des professionellen Journalismus entwachsen.¹⁰⁸ Ob Fernsehberichterstattung oder kommentierter Artikel in der Zeitung, unterschiedlichste Organe ergriffen Partei für einen militäri-

schen Einsatz gegen den Terrorismus und seine Hinterleute. Der Journalismus beschäftigte sich in den ersten Wochen nach den Anschlägen mehr mit der Frage, wann militärische Aktionen der USA beginnen und weniger damit, ob solche überhaupt als Antwort auf den Terrorismus folgen sollten. Die Kriegserwartung beherrschte die Fernsehberichterstattung – es galt das „Fernsehen als Wartezimmer“.

Seit dem 11. September 2001 sind mehr als fünf Jahre vergangen, in denen „im Namen der Gerechtigkeit“ Kriege geführt wurden, ohne dass nennenswerte Erfolge gegen den internationalen Terrorismus zu verbuchen wären. Dennoch gelten militärische Aktionen bis hin zur Kriegsführung nach wie vor als adäquate Form von Anti-Terrormaßnahmen.

So lässt sich sicherlich fragen: Ist dieser „Krieg gegen den Terror“ ein qualitativ neuartiger Krieg, der ohne wesentlichen inneren Zusammenhang mit dem Golfkrieg und dem Balkankrieg geführt wird, oder ist er die Fortsetzung dieser Kriege und damit nicht mehr und nicht weniger als einer der Kriege der „Neuen Weltordnung“? Ist Krieg überhaupt ein legitimes Mittel zur Bekämpfung des transnationalen Terrorismus?

Vorliegender Aufsatz ist die Zusammenfassung einer wissenschaftlichen Studie, die vom Autor Ende 2003 als Abschlussarbeit im Postgraduiertenstudium „Interdisziplinäre Friedenswissenschaften“ an der Fernuniversität Hagen eingereicht wurde. Die Fragestellung war: In welchem Maße und in welcher Form haben die beiden großen Tageszeitungen FAZ und FR Ende 2001/Anfang 2002 Einfluss auf den öffentlichen Diskurs in Deutschland genommen, wenn es darum geht, ob ein militärischer Einsatz im Kampf gegen Terrorismus legitim ist?

Vor dem Krieg der Waffen wird der Krieg um die öffentliche Meinung geführt

Die Frankfurter Rundschau ist eine regionale Tageszeitung mit bundesweiter Ausstrahlung. Sie wird in erster Linie von Multiplikatoren gelesen und kann in ihrer politischen Ausrichtung dem sozial-liberalen Lager zugeordnet werden. Sie hatte Ende 2001 im Quartalsdurchschnitt eine Auflage von 214.140 Exemplaren. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung (4. Quartal 2001, 517.589 Exemplare) versucht, durch Aufmachung, Inhalt und Stil eine eher konservative Leserschaft an sich zu binden. Ihr wird vor allem für den Wirtschaftsteil eine kompetente Berichterstattung weit über den Frankfurter Raum hinaus zugesprochen.

Diese beiden Tageszeitungen erfassen mit ihrer Leserschaft einen repräsentativen Querschnitt der zentralen ideologischen Positionen im Raum Frankfurt. Darüber hinaus dokumentieren sie einen relevanten Ausschnitt überregionaler Presseberichterstattung in Deutschland. Nach Angaben der Verlagsleitungen beider Zeitungen erreichen die Produkte im Jahresdurchschnitt täglich ca. 1.000.000 (FAZ) bzw. 500.000 (FR) Leser.

Für die diesem Aufsatz vorliegende Untersuchung wurde ein Zeitraum ausgewählt, der die ersten Wochen nach den Anschlägen auf das World Trade Center bewusst nicht mit einbezieht, da die deutsche - und sicherlich auch die internationale – Berichterstattung in erster Linie den Ereignissen folgte, die in ihrer Intensität und Qualität wenig Spielraum zu Reflektion und Hintergrundberichterstattung erlaubten. Es ist der Zeitraum vom 23. Dezember 2001 bis zum 28. Februar 2002 gewählt worden, eine Zeitspanne, die mit dem offiziellen Ende der Kampfhandlungen in Afghanistan durch die Einsetzung einer Interimsregierung unter Hamid Karsai beginnt und mit einem angemessenen Zeitraum (vier Wochen) nach dem ersten Bericht zur Lage der Nation von US-Präsident George W. Bush endet.

In den ersten vier Wochen nach den Anschlägen auf das World Trade Center konzentrierten sich die Medien auf das Ereignis selbst, auf die Opfer und die mutmaßlichen Hintermänner. Die Bedeutung der Formulierung „Krieg gegen den Terrorismus“ war in dieser Phase kaum erkannt und nicht in die Öffentlichkeit getragen

worden. Mit dem nominellen Ende der Kampfhandlungen in Afghanistan, am 23. Dezember 2001, gut drei Monate nach dem 11. September 2001, konnte also nach einer Periode der Betroffenheit und nach einer Periode der ersten Reaktionen (Resolutionen 1368 und 1373 des Sicherheitsrats der UN, Kampfhandlungen in Afghanistan, Bündnisfall, Beschluss der Bundesregierung für einen Einsatz in Afghanistan) eine erste Phase der Reflektion erwartet werden, zumal mit der Rede Bushs zur Nation Ende Januar 2002 eine Fortsetzung des „Krieges gegen den Terrorismus“ öffentlich angekündigt wurde. Sinnvoll erscheint es, den 12. Februar 2002 mit einzubeziehen, ein Datum, an dem sich führende US-Intellektuelle als Erstunterzeichner zum Aufruf „What we’re fighting for“ bekannten.

Methodische Überlegungen

Die diesem Aufsatz zugrunde liegende Untersuchung orientiert sich methodisch an der von Jürgen Link entwickelten Diskursanalyse¹⁰⁹ und an der von Siegfried Jäger weiter entwickelten kritischen Diskursanalyse¹¹⁰. Die kritische Diskursanalyse nimmt Texte in ihren gesellschaftlichen Bezügen wahr, untersucht den „Fluss von Text und Rede bzw. von Wissen durch die Zeit“. Ein Text wird nicht in seiner Isoliertheit betrachtet, sondern im Kontext soziohistorischer Gegebenheiten analysiert (in diesem Fall: 11. September 2001, die Resolutionen 1368 und 1373 des Sicherheitsrats der UN, Artikel 51 der Charta der Vereinten Nationen, Beschluss der Bundesregierung zum Einsatz der Bundeswehr in Afghanistan, ...). Berücksichtigt werden muss aber auch, „dass die Medien zum einen eine Diskursplattform sind, die Journalisten andererseits selbst Teilnehmer an gesellschaftlichen und politischen Diskursen sein können“.¹¹¹

Zugleich sind die relevanten Artikel aus der FAZ und der FR gemäß Werner Frühs Standartwerk „Inhaltsanalyse“¹¹² geordnet und codiert. Dabei werden alle ausgewählten Artikel mit entsprechenden Variablen und Codes versehen (in dieser Untersuchung zum Beispiel: „Krieg gegen Terrorismus reflektierend“, „Krieg gegen Terrorismus nicht reflektierend“, „Befürwortung von `Krieg gegen den Terrorismus´ im Sinne von Prima Ratio“, „Krieg als angemessenes Mittel im Kampf

gegen den Terrorismus im Sinne der Ultima Ratio“ ...).

Alle Artikel aus der FAZ und der FR, die vom 23. Dezember 2001 bis zum 28. Februar 2002 das Leitthema „Terrorismus“ oder „Terrorismusbekämpfung“ ausweisen, sind Gegenstand der diesem Aufsatz zugrunde liegender Untersuchung. Die folgenden Seiten sind eine Zusammenfassung der Ergebnisse:

Traditionelle Ordnungssysteme und „neue Kriege“

Im Zeitalter der Globalisierung sprechen viele von einem Weltbild, das eine internationale Gesellschaft in sich birgt, sicherlich verteilt auf ein Vielstaatensystem mit seinen getrennten nationalen Einheiten, doch aber mit der Möglichkeit einer kollektiven, über die nationalen Grenzen hinweg funktionierenden, Sicherheitspolitik. In diesem Weltbild verliert die klassische Kriegsführung Staat gegen Staat, meist geleitet von Expansionsgelüsten, immer mehr an Bedeutung. Da erscheint es umso verwunderlicher, wenn im Kampf gegen den internationalen Terrorismus weiterhin am traditionellen Denkmuster (Krieg gegen Afghanistan, Irak) festgehalten wird.

Was die Frankfurter Rundschau betrifft, so ist zu erkennen, dass ihre Berichterstattung über den Kampf gegen den Terrorismus im Wesentlichen nicht unter der Maxime Staatszugehörigkeit geführt wurde. 76 Prozent der Artikel, die Terrorismus zum Leitthema haben, sind von einer Länderzugehörigkeit entkoppelt. Fünf Artikel lassen eine regionale Zuordnung (Afghanistan, Irak) erkennen, weitere fünf Artikel berichten über Präsident Bushs Äußerungen zur „Achse des Bösen“ und zu den „Schurkenstaaten“.

Die FAZ vermittelt da ein ganz anderes Bild: Spricht der Autor oder die Autorin von Terrorismusbekämpfung, so spricht er oder sie auch immer wieder von der „Achse des Bösen“ oder von politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Belangen, die in Ländern wie Afghanistan, dem Irak, dem Iran und Nordkorea beheimatet sind (37 Prozent). In weiteren 41 Prozent werden Staaten wie Pakistan, China oder der Jemen genannt. Aus diesen Berichten wächst – wenn auch nicht gewollt – eine

geistige Brücke von Staat und Terrorismus, und gegen einen Staat kann im Angriffsfall (11. 11. 2001) Krieg geführt werden. Geht man schließlich von einem Kriegsbegriff aus, der die Beteiligten „in aller Regel als souveräne Körperschaften gleichen Ranges“¹¹³ ausweist, ist ein quasi (völkerrechtlicher) Rechtszustand angesprochen. Anders formuliert: Krieg ist ein legitimes Mittel im Kampf gegen den Terrorismus.

Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel

In den meisten Artikeln der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ist keine Position des Autors für oder gegen einen Einsatz militärischer Mittel im Kampf gegen den Terrorismus sichtbar. Ein Nein zum „Krieg gegen den Terrorismus“ ist in nur vier Artikeln zu erkennen: Zum einen ist es der Papst, der seine Botschaft zum Weltfriedenstag verkündet, zum anderen ist es ein Redakteur, der von Widersprüchen und fehlender Rechtsgrundlage spricht. Einige wenige Artikel der FAZ befürworten den „Krieg gegen den Terrorismus“ im Sinne der Prima Ratio („Die asymmetrische Kriegsführung ist eine neue zusätzliche Herausforderung. [...] Unsere psychologischen Schwachstellen im asymmetrischen Krieg sind deutlich, erkennbare Wehrlosigkeit führt zu Panik und Selbstaufgabe, manchmal getarnt als Pazifismus.“¹¹⁴), einige mehr votieren in ihrer Kernaussage eher für Krieg im Sinne der Ultima Ratio.

Fasst man die Artikel der FAZ, die Krieg als eine legitime Form im Kampf gegen den internationalen Terror übermitteln (Ultima Ratio und Prima Ratio) zusammen, so erhält man folgende Relationen: 27 Prozent befürworten einen militärischen Einsatz, 7 Prozent lehnen ihn ab und 66 Prozent beziehen keine Position.

„Die alten Feindbilder der Kriegsgegner haben ausgedient.“ Mit diesen Worten wird in der Frankfurter Rundschau Ende 2001 eine Diskussion über den Pazifismus und damit auch über ein militärisches Vorgehen im Kampf gegen den Terrorismus eingeleitet, eine Debatte, die der ehemalige Staatsminister im Auswärtigen Amt, Ludger Volmer, mit seinen Überlegungen angestoßen hatte. Die Tageszeitung druckt daraufhin eine beachtliche Anzahl von Artikeln ab, die sich an dieser

Diskussion beteiligen.

Ein klares Votum für den „gerechten Krieg“ wird in der FR in nur zwei Artikeln präsentiert: in einem Auszug aus dem offenen Brief amerikanischer prominenter Intellektueller, die den Aufruf des US-Präsidenten zum „Krieg gegen den Terrorismus“ unterstützen („Es gibt Zeiten, in denen es nicht nur moralisch gerechtfertigt, sondern auch geboten ist, den Krieg zu erwägen“) und in einem Interview mit dem Philosophen Michael Walzer, einem der Unterzeichner des offenen Briefs.

Die moralische Legitimierbarkeit des militärischen Einsatzes im Kampf gegen den Terrorismus spiegelt sich in der FR vor allem in den Bekundungen wider, die Krieg als eine - wenn auch letzte - von mehreren Möglichkeiten betrachten. „Pazifismus heute kann militärische Gewalt, als Ultima Ratio, als letztes Mittel, nicht leugnen.“¹¹⁵ In diesen Artikeln wird zwar immer wieder die Forderung nach Verhältnismäßigkeit der Mittel gestellt, doch es wird gleichzeitig die Zögerlichkeit als politisch unrealistisch angeprangert: „Die Europäer aber neigen zur Inkonsequenz und Scheu vor politischen harten Entscheidungen.“¹¹⁶

Die Positionen der Frankfurter Rundschau resultieren aus einer innenpolitischen Debatte über die beiden zentralen Themen „Pazifismus in Deutschland“ und „Enttabuisierung des Militärischen“. Dabei halten sich externe Autorinnen und Korrespondenten der FR die Waage. Rechnet man die zwölf Berichte, die Krieg als Ultima Ratio bzw. als Prima Ratio im Kampf gegen den Terrorismus befürworten hinzu, vermittelt die FR einen öffentlichen Diskurs, der mit 55 % einen erstaunlich hohen Prozentsatz an Meinungsbekundungen aufweist.

Über die Rechtmäßigkeit, Kriege zu führen

Im internationalen Recht spricht man vom *ius ad bellum*, das regelt, ob ein Staat das Recht hat, gegen einen anderen militärisch vorzugehen. Das geltende Völkerrecht sieht im Selbstverteidigungsrecht den einzig legitimen Grund, und hierauf berufen sich die Vereinigten Staaten nach den Anschlägen auf das World Trade Center. Als erste Reaktion des UN-Sicherheitsrats auf den 11. September 2001 sind

insbesondere die beiden Resolutionen 1368 und 1373 zu erwähnen. In den genannten Resolutionen hat der Rat die Anschläge einstimmig verurteilt und sie als einen Akt des internationalen Terrorismus gewertet, jedoch nicht ausdrücklich als einen bewaffneten Angriff qualifiziert - er sprach von einer Friedensbedrohung.¹¹⁷

Berichte über das humanitäre Völkerrecht und die Ursachen des Terrorismus sind in der FAZ in nur geringem Ausmaß zu finden, dabei fällt in drei Monaten Berichterstattung nur einmal ein Wort über die beiden Resolutionen des Sicherheitsrats. Lediglich im Zusammenhang mit der Unterbringung von Talibankämpfern auf Guantánamo bemühen sich einige wenige Autoren, das Thema Menschenrechtsverletzungen anzusprechen. Eine Reflektion über die Rechtmäßigkeit eines militärischen Einsatzes in Afghanistan hat in der FAZ praktisch nicht stattgefunden. Die Debatte um den Einsatz bundesdeutscher Soldaten in Afghanistan wurde allein auf der Grundlage parlamentarischer Entscheidungen, nicht aber im Kontext demokratischer Rechtsstrukturen wie etwa dem deutschen Verfassungsrecht oder dem internationalen Völkerrecht geführt.

Dass der Einsatz von Streitkräften zur Bekämpfung des Terrorismus völkerrechtlich durchaus umstritten ist, kann man in einigen Artikeln der Frankfurter Rundschau nachlesen. Ein Drittel der relevanten Berichte plädieren für zivile Konfliktlösungen, für die Stärkung der Vereinten Nationen, für die Stabilisierung des Völkerrechts. Es ist ein rudimentäres Gerüst erkennbar, das der Frankfurter Rundschau bescheinigt, dass im genannten Zeitraum über ethische und rechtliche Grundlagen einer Rechtfertigung von „Krieg gegen den Terrorismus“ und über Ursachen und Alternativen des Terrorismus nachgedacht wurde. Allerdings dürfte dies nur dem aufmerksam und kontinuierlich lesenden Kunden aufgefallen sein, denn diese Artikel sind zeitlich breit gestreut, sprachlich ausschweifend gefasst und so manches Mal in die „hinteren Reihen“ gesetzt.

Am Anfang war das Wort

Für beide Tageszeitungen gilt, dass die Autorinnen und Autoren zwar versucht haben, die Maßnahmen gegen den internationalen Terrorismus zu umschreiben oder sie mit „Kampf“ zu betiteln, dass der Gesamteindruck aber keine klaren Formulierungen hinterlässt, wenn vom „Krieg gegen den Terrorismus“ gesprochen wird.

Sensibilität zeigt die FR, indem sie bei ihrer Wortwahl in der Regel auf die Wortschöpfung „Krieg gegen den Terrorismus“ verzichtet (88 Prozent) und die Formulierung in nur sechs Artikeln ohne Anführungszeichen zulässt. Kritisch zu bewerten ist allerdings die unsachgemäße Akzeptanz der amerikanischen Kriegsemantik in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. In über 40 Prozent aller ausgewählten Artikel spricht der Autor oder die Autorin von „Krieg gegen den Terrorismus“, ohne dies in Anführungszeichen zu fassen. Bedenklich ist auch, wenn auf der Suche nach sprachlicher Vielfalt auf Wörter wie Feldzug zurückgegriffen wird. Der Gesamteindruck lässt allerdings keinen gesteuerten Prozess seitens der Redaktionen erkennen, vielmehr ein unbewusstes Verhalten, zumal in manchen Artikeln zitiert *und* nicht zitiert wird.

Enttabuisierung des Militärischen

Im Mittelpunkt der kritischen Diskursanalyse steht die Rekonstruktion von Deutungsleistungen, die das Handeln von politischen Parteien wiedergeben, gegebenenfalls rechtfertigen oder bestreiten. In öffentlichen Narrativen, in diesem Fall in der Frankfurter Rundschau und in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, wird kommuniziert, welche die relevanten Probleme sind, wo die Ursachen liegen und wie die Lösungen aussehen könnten. Narrative behandeln Ereignisse als Wegweiser und sind deshalb auch mit Machtwirkungen verbunden.¹¹⁸

Ein zentrales Charakteristikum des Mediendiskurses ist es, dass er nicht nur Wirklichkeiten abbildet, sondern dass er auch selbst Wirklichkeit ist, dass er nicht

nur informiert, sondern auch formiert. Im Vordergrund unserer Untersuchung steht die Suche nach diskursiven Effekten, die von den beiden Tageszeitungen FR und FAZ ausgingen und weniger die Frage, ob und in welcher Weise die dargelegten Sachverhalte korrekt oder nicht korrekt vermittelt wurden.

Die diesem Aufsatz zugrunde liegende Untersuchung zeigt, dass sich die beiden großen deutschen Tageszeitungen Frankfurter Rundschau und Frankfurter Allgemeine Zeitung in den ersten Monaten nach dem 11. September 2001 nur in Ansätzen einem öffentlichen Diskurs über die Legitimität von „Krieg gegen den Terrorismus“ gestellt haben.

Die diskursive Wirkung, die im untersuchten Zeitraum von der FAZ ausgeht, fördert die Bejahung von militärischem Einsatz im Kampf gegen den Terrorismus. Selbst vier Wochen nach Bushs Kriegserklärung („Unser Krieg gegen den Terrorismus beginnt gerade erst“¹¹⁹) vermittelt die FAZ in ihrer Außenwirkung keinen Perspektivenwechsel über die Verhältnismäßigkeit oder Rechtmäßigkeit von „Krieg gegen den Terrorismus“. Alternativen zum „Krieg gegen den Terrorismus“ werden nur rudimentär aufgezeigt. Die Definition des Krieges von Clausewitz¹²⁰, nämlich die Fortsetzung von Politik mit anderen Mitteln, hat in der Berichterstattung der FAZ nach dem offiziellen Ende des Afghanistankrieges, zumindest bis Ende Februar 2002, durchaus Konjunktur.

Die Frankfurter Rundschau geht erkennbar vorsichtiger mit der Formel „Krieg gegen den Terrorismus“ um. Zugleich stößt sie eine Diskussion um den „Pazifismus in Deutschland“ an. Sie wird allerdings nicht von Journalistinnen und Korrespondenten der Frankfurter Tageszeitung, sondern von externen Autorinnen und Autoren geführt, und sie ist in ihrer Form (dies betrifft vor allem die Länge der Artikel) und in ihrer Sprache nicht unbedingt für die „durchschnittliche“ Leserschaft gehalten. Der öffentliche Diskurs darüber, ob der „Krieg gegen den Terrorismus“ legitim ist oder nicht, wird daher nur einer ausgewählten Leserschaft der Frankfurter Rundschau zugänglich.

In erster Linie ist in beiden großen Tageszeitungen eine Berichterstattung manifest, die von den politischen und gesellschaftlichen Ereignissen ausgehend, den Anschlägen auf das World Trade Center folgte, eine Berichterstattung, die dem Tempo

der Ereignisse jedoch kaum folgen konnte. Die Berichterstattung beider Tageszeitungen konzentrierte sich im untersuchten Zeitraum national auf den Einsatz deutscher Soldaten in Afghanistan und international auf die Verhandlungen der US-Politiker mit den europäischen und asiatischen Staaten.

Eine kritische Aufarbeitung des Afghanistankriegs und der militärischen Intervention im Kampf gegen den Terrorismus ist bis Ende Februar 2002 in der FAZ nicht und in der FR nur in Ansätzen geführt worden. An einigen Stellen wurde Skepsis gegenüber der amerikanischen Politik geäußert, eine Debatte jedoch über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit von „Krieg gegen den Terrorismus“ ist in keiner der beiden Zeitungen angestoßen worden. Die diskursive Wirkung, die von beiden Tageszeitungen bis Ende Februar 2002 ausging, unterstreicht die Meinung, dass Krieg durchaus ein Instrument in der Bekämpfung gegen den Terrorismus sein kann und dass Krieg im Angesicht von Ground Zero auch Rechtsgültigkeit besitze.

Anmerkungen

Anmerkungen zu: Marquardt, Theologische Gedanken (S. 7-22)

¹ Daran hatten auf ihre Weise natürlich auch manche Zionisten aus dem deutschsprachigen Raum Teil; vgl. Theodor Herzl, Ges. Zionistische Werke, Berlin 1934 (in: A Ullmann, Hg., Israels Weg zum Staat, München 1964, 111 ff)

² RSB = Rheinischer Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, vom Januar 1980

³ Nach einer Umfrage durch Chaim Waxmann unter nordamerikanischen Juden i. J. 1996 identifizieren sich bis zu 85 % aller Befragten „irgendwie“ bis „außerordentlich“ mit dem Staat Israel. Der heute in der Schweiz lebende Rabbiner Nathan Peter Levinson formulierte 1977 so: „Für die europäischen Immigranten war dieser Staat die einzige Hoffnung in der Katastrophe, mehr noch: Er war und ist, theologisch gesagt, ein Sanktum.“ (EvKomm 6/77)

⁴ Vgl. die Proklamationsurkunde des Staates vom 14. 5. 1948, in der im ersten Absatz auf das „unsterbliche Buch der Bücher“ Bezug genommen und später auf die „Weissagungen der Propheten Israels“ als einem Gründungselement dieses Staates hingewiesen wird. (Ullmann, aaO, 307 ff)

⁵ 1. Sam 8, vgl aber auch die Jothamfabel in Ri 9

⁶ Mt 22, 15ff

⁷ WA 42, 79, 3-9 zu Gen 2, 16f

⁸ Matth. 16, 1-4; Luk 12, 54 ff

⁹ Jesaja hat gerade auf diesem Hintergrund sein Verständnis des Glaubens entwickelt, vgl. G. v. Rad, Theologie des AT II, 1962, S. 172

¹⁰ M.D., Jesus, Sammlung Göschen, Bd. 1130, S. 120f, hier zit. nach. B. Klappert, Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wuppertal 1971, S. 51, Anm. 154

¹¹ Vgl. Luther: „*Das nämlich ist des Glaubens Eigenschaft...: Sehen, was keiner sieht, und nicht sehen, was jeder sieht.*“ (J. Ficker, Glosse 56, zit. nach O. Michel, Der Brief an die Hebräer, S. 414)

¹² Verhandlungen der 28. ordentlichen rheinischen Landessynode, 1980, S. 190f

¹³ Deutlich ist hier die Asymmetrie im christlich-jüdischen Verhältnis: Hier kann er die Leiblichkeit Israels im *Staat Israel* verkörpert sehen, dort geht es nur bis zu „*den Leibern von Christen*“. Das Christentum ist eben eine Glaubensgemeinschaft Einzelner, während Israel als Volk erwählt ist. Christen tun sich im Gespräch mit Israel immer wieder und immer noch schwer, diese Grunddifferenz mit all ihren Folgen zu denken und zu akzeptieren, obwohl wir sie z. B. in der Erneuerung unseres Grundartikels der KO 1996 ausdrücklich festgeschrieben haben: „...der an der **Erwählung seines Volkes Israel** festhält...“

¹⁴ K. D. Schmidt, KG, 426

¹⁵ H. W. Wolff, BK 14,2, (Joel/Amos) S. 127

¹⁶ 1.Kor 2,4f: „...damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft beruhe...“

¹⁷ Ex 24, 7: “Wir wollen es tun und darauf hören”; diese Reihenfolge ist hier offensichtlich beabsichtigt: Erst tun und dann aus der eigenen Praxis verstehen lernen!

¹⁸ Vgl. Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim, in: Marty/Appley, Fundamentalisms Observed, Chicago, London, 1994, p.197-264

¹⁹ B. Klappert, Zeichen der Treue Gottes, in: Klappert/Starck, Umkehr und Erneuerung, Neukirchen 1980, 76

²⁰ bSanh. 39b

²¹ J. B. Metz

²² Vgl. Apg 9,2: η καινη οδος : der neue Weg (Luther: die neue Lehre)

Anmerkungen zu: Bock, Vom Lob (S. 39-45)

²³ Geringfügig überarbeiteter Kurz-Vortrag, gehalten am 17.5.2005 in der Kartause.

- ²⁴ So in der Auseinandersetzung zwischen dem Ökumene-Beauftragten der VELKD, Bischof J. Friedrich und Kardinal Walter Kasper: vgl. die Dokumentation in der kna-ökumene-Dokumentation 2005.
- ²⁵ Für den evangelischen Bereich dokumentiert in „chrismon“ 5/2003, 58-73, sowie insgesamt ausgewertet in: D. Sattler/F. Nüssel, Menschenstimmen zu Abendmahl und Eucharistie, Frankfurt a.M. 2004.
- ²⁶ Beide Zitate in: D. Sattler/F. Nüssel, a.a.O., 139.
- ²⁷ Vgl. zu diesem Thema die sehr anregende Arbeit von A. Greve, Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns, WdL 1, Neukirchen-Vluyn 1999, hier: 104.
- ²⁸ Ein schöner Reflex dieses ‚Heute‘ findet sich im Übrigen in der katholischen Gründonnerstags-Liturgie, bei der in den Einsetzungsbericht die Worte „Und das ist heute!“ eingefügt sind.
- ²⁹ Der Begriff stammt von Jan Assmann im Zusammenhang von Überlegungen des „kulturellen Gedächtnisses“: J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 1992.
- ³⁰ Ingo Baldermann, „Ich sage dir, leiste Widerstand“ Ein Nachwort, in A. Greve, a.a.O., 250 (249-251).
- ³¹ Diesen Begriff prägt G. Sauter u.a in: Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: EvTh 59 (1999), 32-48, hier: 42ff.
- ³² B. Stubenrauch, Wasser aus Stein schlagen. Ökumene und eucharistische Spiritualität, StDz 2005, 329-338, hier: 336.
- ³³ M. Welker, Was geht vor beim Abendmahl?, Stuttgart 1999, 162.
- ³⁴ Sattler/Nüssel, Menschenstimmen, 295
- ³⁵ Welker, 140. Welker betont, dass gerade diese Einsicht aus ökumenischen Abendmahlsgesprächen, z.B. im Lima-Dokument und danach vor allem durch die Stimme der Orthodoxie, erwachsen ist.
- ³⁶ Vgl. Benita Joswig, altäre. Theologie und Kunst im urbanen Raum - ein Tischprojekt, Gütersloh 2003.
- ³⁷ M. Seidler/M. Steiner (Hgg.), Kirche lebt von unten. Erfahrungen aus 20 Jahren, Wuppertal 2000, 139ff.

Anmerkungen zu: Bock, Elementarteilchen (S. 47-50)

- ³⁸ Vorgetragen auf dem „Ökumenischen Forum“ der ACK Brühl am 22.09.2004
- ³⁹ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden II, Gütersloh 1991, passim.

Anmerkungen zu: Marquardt, Deuten (S. 51-64)

- ⁴⁰ W. Dietrich, Chr. Link, Die dunklen Seiten Gottes, Neukirchen 1995, S. 58ff
- ⁴¹ W. Huber, München 1988², S.9 +32
- ⁴² L.B.: *„Ja, weil ich die Sklaverei gelernt habe, darum verstehe ich die Freiheit besser als ihr.“* (zit. N. M. Stöhr, EvTh 4/2001, 296)
- ⁴³ BT Pess 76b
- ⁴⁴ S. R. Hirsch, 253
- ⁴⁵ Vgl. 2. Mose 16
- ⁴⁶ Zu dieser rabbinischen Auslegung vgl. M. Barths sakramentskritisches Verständnis des Abendmahls.
- ⁴⁷ Soma Morgenstern, Die Blutsäule. Zeichen und Wunder am Sereth, Berlin 2000
- ⁴⁸ Martin Buber, 2. Mose 12, 38
- ⁴⁹ S. R. Hirsch, Collected Writings I, 39f

Anmerkungen zu: Hermle, Das Stuttgarter Schuldbekenntnis (S. 65-80)

⁵⁰ D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften Bd.2. München 3. Aufl. 1975, S. 438.

⁵¹ In seiner 1940 konzipierten „Ethik“ führte Bonhoeffer in einem Abschnitt zum Thema „Schuldbekenntnis“ aus, Umkehr könne „es nur auf dem Wege der Erkenntnis der Schuld an Christus“ geben und gefolgt, dass mit dem Bekenntnis „*mea culpa, mea maxima culpa* [...] die ganze Schuld der Welt auf die Kirche, auf die Christen [falle], und indem sie hier nicht geleugnet, sondern bekannt“ werde, tue „sich die Möglichkeit der Vergebung auf“ (M.Greschat [Hg.]: Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schuldklärung vom 18./19. Oktober 1945. München 1982, S. 20f.).

⁵² Nach: Greschat, Schuld, S. 199-206; Zitat: ebd., S. 25.

⁵³ Nach: Greschat, Schuld, S. 29.

⁵⁴ Vgl. weitere Stellungnahmen bei J.Mehlhausen: Die Wahrnehmung von Schuld in der Geschichte. In: Ders.: Vestigia Verbi (AKG 72). Berlin/New York, S. 473-482.

⁵⁵ Kirchliches Jahrbuch 1945-1948, S. 72-75; vgl. zu dieser Rede Mehlhausen, Wahrnehmung, S. 467-471.

⁵⁶ Greschat, Schuld, S. 72-74.

⁵⁷ Niemöller hatte insbesondere den Hannoverschen Landesbischof August Marahrens (1875-1950) in Blick, der sich durch Treuebekundungen gegenüber dem ns-Staat und Hitler hervorgetan hatte und daher eine schwere Hypothek für den Neubeginn darstellte. In einem persönlichen Gespräch mit Niemöller sicherte Marahrens im übrigen später zu, umgehend zurückzutreten, sobald sich in Hannover eine neue Landessynode konstituiert habe - im April 1947 wurde Hanns Lilje (1899-1977) zu seinem Nachfolger gewählt.

⁵⁸ G.Besier/G.Sauter: Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945. Göttingen 1985, S. 24.

⁵⁹ Generalsekretär Samuel Cavert (1888-1976) vom US-Kirchenbund und Sylvester Michelfelder (1889-1951).

⁶⁰ Besier/Sauter, Christen, S. 147.

⁶¹ Greschat, Schuld, S. 96.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., S. 97.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., S. 98.

⁶⁶ C.Nicolaisen/N.Schulze: Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Bd.1 1945/46 (AKIZA 5). Göttingen 1995, S. 49.

⁶⁷ Nach Greschat, Schuld, S.102; vgl. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd.4/2 1870-1975, hg. von Hans-Walter Krumwiede u.a. Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1989, S. 163.

⁶⁸ So Greschat, Schuld, S. 102.

⁶⁹ Nach: Besier/Sauter, Christen, S.32.

⁷⁰ Greschat, Schuld, S. 103.

⁷¹ Ebd., S. 105.

⁷² Besier/Sauter, Christen, S. 33.

⁷³ Vgl. S.Hermle: Evangelische Kirche und Judentum. Stationen nach 1945 (AKIZ.B 16). Göttingen 1990, S. 266ff. oder W.Gerlach: Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden (SKI 10). Berlin 1987.

⁷⁴ So das Briefftagebuch der württembergischen Landeskirche.

⁷⁵ Vgl. Hermle, Evangelische Kirche, S. 291-296; Zitate nach ebd., S. 293.

⁷⁶ Vgl. R.Rendtorff/H.H.Henrix, Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985. Paderborn u. München 1988, S. 525ff.

⁷⁷ Nachdem es im April 1950 zu antisemitischen Tumulten beim Prozess gegen den Regisseur Veit Harlan (1899-1964) und zu zahlreichen Schändungen jüdischer Friedhöfe gekommen war, griff Bischof Dibelius in seiner Eröffnungspredigt das Thema „Christen und Juden“ auf: Die Christen sollten „aufs neue diejenigen sein, die stellvertretend mit ihrem Schuldbekenntnis in die Bresche treten.“ Der Synodale Prof. Heinrich Vogel (1902-1989) forderte „ein Schuldbekenntnis dieser Generalsynode der Evangelischen Kirche in Deutschland an der Schuld unseres Volkes gegenüber Israel.“

⁷⁸ Vgl. Rendtorff/Henrix, Kirchen, S. 549.

⁷⁹ In weiteren Punkten wurden z.B. die Christen gebeten, sich der Pflege verwaister jüdischer Friedhöfe anzunehmen und sich von jedem Antisemitismus loszusagen.

⁸⁰ Greschat, Schuld, S. 304.

⁸¹ Ebd., S. 305f.

⁸² H.Lilje: Memorabilia. Schwerpunkte meines Lebens. Stein/Nürnberg 1973, S. 215

⁸³ Greschat, Schuld, S. 201.

⁸⁴ Ebd., S. 201f.

⁸⁵ Mehlhausen, Wahrnehmung, S. 472.

⁸⁶ Greschat, Schuld, S. 204.

Anmerkungen zu: Marquardt, Vom Stuttgarter Schuldbekenntnis (S. 81-91)

⁸⁷ K. Kupisch, Hg., 1965, Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus, 147f

⁸⁸ „Ich bin überzeugt, dass nur die lutherische Kirche Kirche im Sinne des Neuen Testaments ist, dass man das gleiche aber nicht von der reformierten Kirche sagen kann... Ich glaube, das lutherische Abendmahl ist das Abendmahl des Neuen Testaments. Die lutherische Kirche hat den Schatz, den sie preisgeben würde, wenn sie auch ein anderes Verständnis des Abendmahls anerkennen würde.“ (Der lutherische Theologieprofessor Ernst Sommerlath am 10./11.4. 1948, zit. nach M. Greschat, Die ev. Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945, 169)

⁸⁹ M. Greschat, Die ev. Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945, 155

⁹⁰ M. Greschat, Europa und die Protestanten, EvTh 2-91

⁹¹ Bethge, Bonhoeffer, 806

⁹² Bonhoeffer, Ethik, 122

⁹³ Hartmut Ludwig, Bh. 8/9 JK 1977, 18

⁹⁴ 27. 4. 1947 aaO

⁹⁵ nach B. Klappert, Die ökumenische Bedeutung des Darmstädter Wortes, in: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens, FS für H. Gollwitzer 1979, 629

⁹⁶ aaO

⁹⁷ J. Seim, Hans Joachim Iwand, Gütersloh 1999, 334

⁹⁸ zit. bei K. Kupisch, Im Banne des Zeitgeistes, ThEx NF 159, 1969, 43ff, 50f

⁹⁹ zit. n. Klappert, aaO, 638

¹⁰⁰ und Walter Künneth erklärt deshalb das DW zum „geschichtlichen Unsinn“.

¹⁰¹ Auch diese Kritik wird von Künneth pauschal abgewehrt: „Es ist unwahr, dass die Kirche die absolute Diktatur anerkannt hat. ... Ein Recht zur Revolution kann sich niemals auf das Evangelium berufen.“ - Klappert, 639

¹⁰² Hans Asmussen hat eine solche Frontbildung grundsätzlich bestritten; so etwas habe man nur bei den Amerikanern beobachten können.

¹⁰³ Gegen diese These haben Künneth und Asmussen den seither immer wieder hervorgeholten Vorwurf einer „deutschchristlichen Theologie von links“ erhoben: Hätten die DC die Stunde der nationalsozialistischen Machtübernahme als Gottes Fügung gefeiert, so werde nun in Darmstadt die sozialistische Revolution als Gottes Fügung und Forderung interpretiert.

¹⁰⁴ Im März/April 1947 waren etwa 80 % aller Deutschen der Meinung, dieser Krieg sei unvermeidlich, Greschat. 323

¹⁰⁵ B. Klappert, Die ökumenische Bedeutung des DW, aaO, 629 ff

¹⁰⁶ G.C., Aktualität und Grenzen des DW, ebd., 657 ff

Anmerkungen zu: Zieffe, Ist Krieg ein legitimes Mittel? (S. 93-103)

¹⁰⁷ Weller, Christoph, Der 11. September im Fernsehen: Die Deutung der Terroranschläge als Krieg, in Friedensgutachten 2002, S. 51

¹⁰⁸ erste Untersuchungen vom Grimme-Institut: Medien in der Krise, Grimme, Heft 4, 2001; Baum, Achim/Fischer, Anne: Under Attack, Grimme-Institut 2001

¹⁰⁹ Link ist Vertreter einer semiotisch arbeitenden historischen Diskursanalyse, ausgehend von Michel Foucaults Diskursbegriff. Diskurse sind für Link thematisch gruppiert. Es gibt politische, wissenschaftliche, juristische, medizinische Diskurse, die sich wiederum zu bestimmten, gesellschaftlich zentralen Themengebieten formieren wie z. B. Krieg. Link, Jürgen: Diskursive Ereignisse, Diskurse, Interdiskurse: Sieben Thesen zur Operativität der Diskursanalyse, am Beispiel des Normalismus, in: Bublitz, Hannelore; Bührmann, Andrea D., Hanke, Christine, Seier, Andrea (Hrsg.): Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults, Frankfurt/New York 1999, S. 148-176

¹¹⁰ Jäger, Siegfried, Kritische Diskursanalyse, 1993

¹¹¹ Brosda, Carsten: Doppelrolle im Diskurs. Journalisten als Diskursvermittler und -teilnehmer – Ethische Implikationen, in: Schicha, Christian: Medienethik zwischen Theorie und Praxis, 2000, S. 115

¹¹² Frtih, Werner: Inhaltsanalyse, 1998

¹¹³ Meyers, Reinhard: Begriffe und Probleme des Friedens, Studienmaterial Institut für Frieden und Demokratie, 2001, S. 17

¹¹⁴ FAZ, 19.1.2002, S. 10

¹¹⁵ Was bleibt vom Pazifismus? FR 7.1.2002 S.6

¹¹⁶ „Amerika ist kein Modell, aber ...“. FR, 21.2.2002, S. 7

¹¹⁷ siehe hierzu u. a. Empell, Hans-Michael: Ist der Krieg der USA gegen Afghanistan vom Selbstverteidigungsrecht gedeckt?, in: Friedensgutachten 2002, S. 158 -166

¹¹⁸ U.a. Jäger 1993, S. 220f

¹¹⁹ 1. Bericht zur Lage der Nation, 29. 1. 2002

¹²⁰ Mehr zu Carl von Clausewitz u. a., in Meyer, Berthold: Begriffe und Probleme des Friedens, Kapitel 2.

Die RheinReden im Internet...

www.rheinreden.de

Philipp Melanchthon

Wer lebt, um zu lernen und zu lehren,
"der trägt zur Erhaltung lebensförderlichen
Wissens bei, zur Bildung der Gesinnung
und des Urteilsvermögens von Menschen,
zur Bewahrung des Friedens und zur
Verringerung vieler Missverständnisse im
öffentlichen Leben. Diese Lebensform (sc.
des Lernens und Lehrens) hat nicht nur
den Vorrang vor der klösterlichen, son-
dern sie spiegelt das göttliche Wesen
wider!"