

Das kollektive Schuldbekenntnis im Alten Testament¹

Rainer Kessler

Große historische Katastrophen und Zusammenbrüche werfen die Frage nach deren Ursachen auf. Welche bewußten Entscheidungen wurden von wem gefällt, welche unwillentlichen Fehler wurden gemacht, welche unglücklichen Konstellationen gab es, so daß es zur Katastrophe kam? Welche materiellen Interessen waren im Spiel? Welche Ideologien und welche Mentalitäten bestimmten die Entwicklung? Solche und ähnliche Fragen

¹ Antrittsvorlesung in Marburg am 4. November 1994, leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

bestimmen die politische Diskussion nach dem Zusammenbruch, und später wird ihre Beantwortung das Geschäft der Geschichtsschreibung. Für den glaubenden Menschen genügt solche Ursachenforschung nicht. Da er überzeugt ist, sein Leben vor Gott verantworten zu müssen, stellt sich für ihn mit der Frage nach den Ursachen immer zugleich auch die Frage nach möglicher Schuld – Schuld dabei im theologisch qualifizierten Sinn des verfehlten Verhaltens vor Gott und den Menschen gebraucht, und nicht umgangssprachlich, wo es ja meist dasselbe meint wie Ursache. Da es bei der Frage nach der Schuld um die Verantwortung für verfehltes Verhalten geht, ist für den glaubenden Menschen diese Frage zuerst immer die Frage nach seiner eigenen Schuld.

Kommt es dann zur Erkenntnis eigener Schuld, muß auf die Erkenntnis der Schuld ihr Bekenntnis folgen. Denn nur bekannte Schuld ist erkannte Schuld.² Dabei kann es sich bei der erkannten und bekannten Schuld um individuell-persönliche Schuld oder eine Schuld handeln, die sich aus der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kollektiv (Volk, Kirche, Partei, Armee usw.) ergibt. Und das Bekenntnis kann entweder nur vor Gott erfolgen oder auch vor Gott und den Menschen, also öffentlich.

Die völkermörderischen Verbrechen, die vom deutschen Staat und von deutschen Menschen vor allem während des Zweiten Weltkrieges begangen wurden, die bedingungslose Kapitulation der Wehrmacht und der Zusammenbruch des Deutschen Reiches waren 1945 für viele Christenmenschen und Kirchenvertreter Anlaß, nach Schuld zu fragen und sie zu bekennen. Zahlreiche Schuldbekennnisse wurden formuliert, nicht nur die bekannten wie die Stuttgarter Schulderklärung des Rates der EKD vom 18./19. Oktober 1945 oder das sog. Darmstädter Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 8. August 1947, sondern auch eine Fülle von Bekenntnissen in Briefen, bischöflichen Worten, Vorträgen oder in anderer Form.³

45 Jahre später brach wieder ein deutscher Staat zusammen, die Deutsche Demokratische Republik, wie ihr westlicher Gegenpart Ergebnis des Kalten Krieges und mit diesem überflüssig geworden. Und wieder wurde und wird – neben politischer und juristischer Aufarbeitung – die Frage einer Schuld der Kirche diskutiert und die Forderung nach einem kollektiven Schuldbekennnis erhoben.⁴ Es nimmt nicht wunder, daß im Gefolge der Diskussion um ein eventuelles Schuldbekennnis „nach 1989“ auch die Schuldbekennnisse „nach 1945“ erneut verstärkt in den Blick kommen.⁵

² Zum Nicht-Bekennen erkannter Schuld und seinen verderblichen Folgen vgl. Ps 32, besonders V. 3–5.

³ Zur Dokumentation vgl. M. Greschat (Hg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945 (SKZG 4), München 1982. – ders., Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekennnis. Eine Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1985.

⁴ Vgl. G. Besier/S. Wolf (Hg.), „Pfarrer, Christen und Katholiken“. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn 1991, 88–96.

⁵ Vgl. M. Honecker, Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung: Können

Wenn hier nun der Versuch gemacht werden soll, in dieser Diskussion auch die Stimme des Alten Testaments zu Gehör zu bringen, dann nicht nur aus dem Grund, daß es einem Christen ohnehin und immer gut ansteht, in der Bibel nach Orientierung zu suchen. Der eigentliche Grund liegt tiefer. Das Alte Testament ist nämlich – das wird in der Forschung zunehmend gesehen – selbst zutiefst Ergebnis der Auseinandersetzung mit einer geschichtlichen Katastrophe, nämlich der Eroberung und Zerstörung Jerusalems und seines Tempels, der Beseitigung des davidischen Königshauses und der Exilierung großer Teile der Bevölkerung, vor allem der Oberschicht, durch die Babylonier im Jahr 587 oder 586 vChr. Es gibt kaum einen Teil der Hebräischen Bibel, in dem sich dieses Ereignis nicht niederschlägt. Das gewaltige Geschichtswerk von Josua bis 2Könige wäre ohne dieses Ereignis vielleicht nie entstanden⁶ oder sähe zumindest anders aus als jetzt; die Sammlung der Worte der vorexilischen sog. Schriftpropheten fing vielleicht nicht mit dem Exil an, aber sie erhielt dadurch einen entscheidenden und ihre Gestalt zutiefst prägenden Impuls, kurz: Die Bibel Alten Testaments hätte ohne den Zusammenbruch von 587 und seine Verarbeitung eine völlig andere Gestalt – wenn es sie überhaupt gäbe.

In den Rahmen der Verarbeitung dieser Katastrophe gehören nun auch einige Texte, die nicht nur die allgegenwärtige Frage nach der Schuld, die zu diesem Ereignis führte, thematisieren, sondern die einen Schritt weiter gehen, indem sie Schuld bekennen und dies in kollektiven Schuldbekennnissen ausformulieren. Hauptsächlich diese Texte sollen Gegenstand der folgenden Ausführungen sein.

Bevor wir uns ihnen zuwenden, müssen aber noch zwei Vorbemerkungen gemacht werden. Die erste ist einschränkender Natur. Weder können die entsprechenden Texte wegen ihrer Länge in aller Ausführlichkeit ausgelegt werden, noch können alle Fragen, die grundsätzlich mit kollektiven Schuldbekennnissen zusammenhängen, diskutiert werden. Für sie nenne ich nur stellvertretend die Frage, die der Evangelische Militärbischof 1992 über seine 16. ökumenische Konferenz gestellt hat: „Können Kollektive sündigen?“⁷ Nicht um eine Diskussion aller Fragen geht es mir, sondern um das Aufzeigen einiger Grundlinien, die ich allerdings für unverzichtbar halte.

Damit bin ich auch schon bei der zweiten Vorbemerkung, der Mitteilung einer Entdeckung. Obwohl die Katastrophen und Zusammenbrüche von

Kollektive sündigen?, in: ZThK 90, 1993, 213–230. – J. Mehlhausen, Die Wahrnehmung von Schuld in der Geschichte. Ein Beitrag über frühe Stimmen in der Schuld Diskussion nach 1945, in: EvTh 54, 1994, 201–219 (beide mit weiterer Literatur).

⁶ Hier gehen die Meinungen auseinander. Für einen Teil der Forscher ist das deuteronomistische Geschichtswerk erst im Exil entstanden, andere nehmen dagegen ein Annalenwerk aus der Zeit vor 587 an; zur Diskussion vgl. Chr. Hardmeier, Umriss eines vordeuteronomistischen Annalenwerks der Zidkijazeit. Zu den Möglichkeiten computergestützter Textanalyse, in: VT 40, 1990, 165–184 (mit Literatur).

⁷ Nach Honecker (s. Anm. 5) 213, Anm. 1.

587 vChr. und 1945 und 1989 nChr. sehr unterschiedlich sind, gibt es Grundlinien im Umgang mit der Schuld, die sich durch alle drei Situationen verfolgen lassen. Dabei sind die Unterschiede ja nicht zu übersehen. Die DDR brach an innerer Schwäche zusammen, das Deutsche Reich und das alte Juda unter der militärischen Übermacht des Feindes. Aber während Deutschland im Zweiten Weltkrieg imperialistischer Aggressor war, war Juda das Opfer der aggressiven babylonischen Weltmacht. In allen drei Katastrophen brachen Sinnsysteme zusammen. Aber während 587 wohl die große Masse der jüdischen Bevölkerung durch die Ereignisse in eine Sinnkrise gestürzt wurde, betraf der Zusammenbruch des sog. real existierenden Sozialismus nur diejenigen, die ihre Hoffnung auf ihn gesetzt hatten, während von der Mehrheit der Zusammenbruch als Befreiung erlebt wurde. Und im Blick auf 1945 zeigt schon die unterschiedliche Bezeichnung als Zusammenbruch oder als Befreiung an, wie ambivalent das Ereignis erfahren wurde. Und so etwas wie den systematischen, staatlich organisierten Völkermord an Juden, Sinti und Roma und anderen Minderheiten hat es weder vor 587 noch vor 1989 gegeben. Die Unterschiede sind deutlich. Um so erstaunlicher ist, daß sich doch gemeinsame Grundlinien im Umgang mit der Schuld aufzeigen lassen. In der Herausarbeitung dieser Grundlinien möchte ich nun so vorgehen, daß ich zunächst drei Lösungsmodelle vorstelle, die jeweils zwar einen wichtigen Aspekt im Zusammenhang von historischer Katastrophe und Schuld benennen, bei einer Isolierung dieses einen Aspekts aber in die Sackgasse führen. Danach komme ich dann zu einem vierten Modell, an dem ich zwei Aspekte herausarbeiten möchte, die ich für die heutige Diskussion für unverzichtbar halte.

1. Lösungsmodell: „Unsere Väter haben gesündigt, und sie sind nicht mehr, wir aber tragen ihre Verfehlungen“ (Klgl 5,7)

Was hier in den Klageliedern, einem der frühesten Texte, der noch ganz unter dem Eindruck der Katastrophe von 587 steht, gesagt wird, kann leicht mit dem Verdikt belegt werden, der eigenen Entschuldigung zu dienen. Aber wir sollten nicht zu schnell urteilen. Denn es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß nachfolgende Generationen unter den Folgen verfehlter – oder, theologisch gesprochen, sündhafter – Handlungen ihrer Vorfahren zu leiden haben. Das in der gegenwärtigen ökologischen Diskussion viel gebrauchte Argument, die heute Lebenden zerstörten durch die Hinterlassung hochradioaktiver Abfälle oder durch das Zulassen irreversibler Umweltschäden die Lebensgrundlagen der nachfolgenden Generationen, macht nur Sinn, wenn man tatsächlich zwischen den „Sünden der Väter“ und dem Tragen der Folgen durch die Kinder oder Enkel unterscheidet.

Auch der biblischen Tradition ist solches Denken keineswegs fremd. Die wiederholte Prädikation Gottes als der, „der die Verfehlung der Väter heimsucht an den Kindern und Kindeskindern, an der dritten und vierten Generation“ (Ex 20,5f; 34,6f; Num 14,18; Dtn 5,9f), soll den Gott Israels

ja nicht als den angeblich unerbittlichen Rachegott darstellen, wie eine antijüdische Auslegung will. Sonst stünde nämlich nicht an allen Stellen mit ungleich größerer Betonung, daß Gott „gnädig und barmherzig“ ist, und zwar gleich gegenüber „Tausenden“ (vgl. auch Jer 32,18) oder „auf tausend Generationen hin“ (so Dtn 7,9). Vielmehr soll eben die Unausweichlichkeit der Erfahrung festgehalten werden, daß nachfolgende Generationen für die Sünden der Vorfahren den Kopf hinhalten müssen.⁸ Die Feststellung des Zusammenhangs zwischen den „Sünden der Väter“ und den Folgen für die Nachgeborenen, wie in dem Wort aus den Klage- liedern, ist also nicht an sich falsch. Sie wird aber dann falsch, wenn sie bloß der Ent-Schuldigung der nachfolgenden Generationen dienstbar gemacht wird. Daß dies in Israel in Verarbeitung der Katastrophe von 587 tatsächlich geschah,⁹ zeigt der Blick auf den Kontext, in dem das zweite Lösungsmodell entwickelt wird.

2. Lösungsmodell: „Die Gerechtigkeit des Gerechten soll auf ihm selbst liegen, und die Gottlosigkeit des Gottlosen soll auf ihm selbst liegen“ (Ez 18,20)

Das 18. Kapitel des Ezechielbuches ist wie die Klagelieder als eine frühe Verarbeitung der Zerstörung Jerusalems und des Zusammenbruchs von Tempelkult und Königtum zu lesen. Im Eingang des Kapitels wird das hier so genannte 1. Lösungsmodell in Gestalt eines Sprichworts zitiert: „Die Väter essen saure Trauben, und die Zähne der Söhne werden stumpf“. Und es wird gleich angefügt: „Keiner von euch soll mehr dieses Sprichwort in Israel sagen“ (V. 2f). Stattdessen eben soll gelten, daß jeder für das zur Rechenschaft gezogen wird, was er selbst tut, daß nicht die Söhne für die Väter und nicht die Väter für die Söhne geradestehen müssen und daß auch der einzelne sich vom Guten zum Schlechten oder vom Schlechten zum Guten ändern kann und entsprechend behandelt werden soll.

Daß dieses Prinzip persönlicher Haftung für persönliche Schuld gelten soll, ist im juristischen Bereich heute selbstverständlich. Auch das deuteronomische Gesetz hat – gegen die Praxis der Sippenhaftung im Rechtsinstitut der Blutrache – diese Konsequenz schon gezogen: „Die Väter sollen nicht anstelle der Söhne getötet werden, und die Söhne sollen nicht anstelle der Väter getötet werden. Jeder soll nur für seine Sünde getötet werden“ (Dtn 24,16).

Aber schon im Bereich der persönlichen Lebensführung, soweit sie nicht Taten betrifft, die juristisch verfolgbar sind, ist es fraglich, wieweit dieses Prinzip der individuellen Verantwortlichkeit mit der Erfahrung zur Dekkung zu bringen ist. Die sog. Krise der Weisheit im alten Israel beruht

⁸ Zu den angeführten Texten vgl. J. Scharbert, Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen, in: Bib. 38, 1957, 130–150.

⁹ So auch Scharbert, 145: „... man zog aus Strafgerichten falsche Schlüsse, indem man die Notwendigkeit eigener Umkehr übersah und sich auf die Sünden der Väter ausredete.“

eben auf der Erfahrung, daß persönliches Verhalten und persönliches Ergehen keineswegs immer oder auch nur meistens übereinstimmen. Der gerechte Hiob, der leiden muß, der Beter des 73. Psalms, der am Wohlergehen der Frevler irre zu werden droht, Qohelet, der erkennen muß, daß, ob Weiser oder Tor: „Einerlei Geschick trifft sie alle“ (Qoh 2,14), mögen als Hinweise genügen.

Und vollends wird der Zusammenhang von Verhalten und Ergehen undurchschaubar, wo es um kollektive Katastrophen geht. Ein Erdbeben unterscheidet nicht zwischen Gerechten und Ungerechten. Die Fliegerbomben der Alliierten im Zweiten Weltkrieg trafen nicht nur überzeugte Nationalsozialisten, sondern genauso Mitläufer und Widerstandskämpfer.

Nun muß man sehen, daß es bei Ezechiels Insistieren auf der je persönlichen Zuordnung von Schuld und Strafe nicht darum geht, ein abstraktes Prinzip aufzurichten, das letztlich der Überprüfung an der Wirklichkeit nicht standhalten könnte. Ihm geht es vielmehr darum, die Generation, die die Zerstörung Jerusalems überlebt hat, zur Einsicht in die eigene Schuld zu bewegen und ihr damit die Möglichkeit zur Umkehr zu eröffnen. Deshalb schließt das Kapitel, das die ganze Zeit im Singular von der individuellen Vergeltung gehandelt hat, mit einem leidenschaftlichen Aufruf aus dem Munde Gottes an das „Haus Israel“: „Werft von euch alle eure Verbrechen, mit denen ihr euch an ‚mir‘ vergangen habt, und schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist. Warum wollt ihr denn sterben, Haus Israel? Denn ich habe kein Wohlgefallen am Tod des Todverfallenen, spricht der Herr JHWH. Wendet euch ab, damit ihr lebt“ (Ez 18,31f).

Doch auch wenn es nicht Ezechiels Absicht ist: Was so abstrakt als Prinzip der individuellen Verantwortlichkeit formuliert wird, steht nicht nur in der Gefahr, wie es ein amerikanischer Ausleger formuliert hat, daß es „nicht angemessen wahrnimmt, in welchem Ausmaß ein Individuum Anteil hat an der und eingebunden ist in die Gemeinschaft“.¹⁰ Eine andere Gefahr ist viel größer. Wenn es nämlich den Nachgeborenen nach der Katastrophe wieder besser geht, können sie leicht folgender Logik verfallen: Uns geht es gut, also müssen wir gut sein. Und im Blick auf die Vergangenheit bleibt nur die „Gnade der späten Geburt“ und – genau entgegen der Absicht von Ez 18 – die Verweigerung jeglicher Umkehr.¹¹

Die beiden bisher behandelten Modelle gehen je einen einseitigen Weg. Modell 1 schiebt alle Schuld auf die Väter, Modell 2 auf die jetzt lebende

¹⁰ H. G. May, *Individual Responsibility and Retribution*, in: HUCA 32, 1961, 107 – 120: „... this doctrine of responsibility as enunciated in Ezekiel does not adequately recognize the extent to which an individual participates in and is integrated with his community ...“ (111).

¹¹ Es muß noch erwähnt werden, daß Jer 31,29f einen anderen Weg geht als Ez 18. Auch da wird der Spruch von den sauren Trauben der Väter und den stumpfen Zähnen der Söhne zitiert. Seine Ungültigerklärung aber wird erst „in jenen Tagen“ erwartet, woran unmittelbar die Verheißung des neuen Bundes anschließt (Jer 31,31 – 34).

Generation. Das nun zu behandelnde Lösungsmodell 3 wählt demgegenüber nicht den Weg der Vereinseitigung, sondern den der Verallgemeinerung.

3. Lösungsmodell: „Es gibt keinen Menschen, der nicht sündigt“
(1Kön 8,46)

In 1Kön 8, woraus das Leitwort für diesen Abschnitt stammt, wird dem König Salomo im Rahmen der Tempelweihe ein umfangreiches Gebet in den Mund gelegt (V. 22–53). Am Ende dieses Gebets steht, ganz deutlich schon auf die Exilssituation hin formuliert, gewissermaßen eine Musteranleitung für ein kollektives Schuldbekenntnis. Das Gerüst der wortreichen Ausführungen sieht etwa so aus: „Wenn sie gegen dich sündigen . . . , und du wirst zornig auf sie und gibst sie dem Feind preis . . . , und sie kehren um und flehen zu dir, indem sie sprechen: ‚Wir haben gesündigt, wir haben uns vergangen, wir sind schuldig geworden‘, . . . so wollest du ihr Gebet und Flehen hören . . . und wollest deinem Volk vergeben, was sie gegen dich gesündigt haben . . .“ (V. 46–50).¹² Gleich am Anfang aber steht die erwähnte Verallgemeinerung des Sündengedankens: „Wenn sie gegen dich sündigen – denn es gibt keinen Menschen, der nicht sündigt – . . .“ (V. 46).

Keiner wird die Korrektheit der Aussage dieses kleinen Satzes bestreiten. Es gibt in der Tat keinen Menschen, der vor Gott nicht als Sünder dastünde. Und doch liegt die Gefahr einer solchen Radikalisierung des Sündenbegriffes auf der Hand, zumal wenn es um das Bekenntnis eigener Schuld geht. Denn wenn ich in dem Augenblick, in dem ich *meine* Sünden bekenne, darauf hinweise, daß im Grunde alle Menschen Sünder sind, öffne ich mir durch scheinbare Radikalisierung in Wahrheit das Schlupfloch der Relativierung. Der sog. Historikerstreit der letzten Jahre ging bekanntlich um nichts anderes als um ein solches Schlupfloch, indem mit dem Hinweis auf die Verbrechen anderer Völker und Gewaltregime die Schuld des deutschen Nationalsozialismus historisch relativiert werden sollte.¹³

¹² Zu 1Kön 8 insgesamt vgl. E. Talstra, Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8,14–61, in: Contributions to Biblical Exegesis and Theology 3, Kampen 1993, zu V. 46–50 vgl. bes. 123–126 und 216–225.

¹³ Daß die Radikalisierung des Sündengedankens nicht notwendig zu Entkonkretisierung oder gar Relativierung führen muß, zeigt D. Bonhoeffer. Im Kapitel „Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung“ seiner unabgeschlossen gebliebenen Ethik (DBW 6, München 1992, 125–136) entwirft Bonhoeffer einen radikalen Sündenbegriff, an den sich der Entwurf eines kirchlichen Schuldbekenntnisses anschließt, das so konkret ist wie kein Bekenntnis nach 1945 (Abdruck dieses Bekenntnisses auch in Greschat, Schuld der Kirche [s. Anm. 3], 20–24).

4. Lösungsmodell: „Wir haben gesündigt mit unsern Vätern“
(Ps 106,6)

Sünden der Väter, Sünden der Söhne, Sünden aller Menschen – die drei vorgestellten Lösungsmodelle halten je etwas unbestreitbar Richtiges fest und stehen doch alle drei in der Gefahr, daß sie bei Isolierung ihres je richtigen Gedankens zur Ent-Schuldigung und Relativierung mißbraucht werden können. Wenn wir uns nun als viertem Lösungsmodell den großen kollektiven Schuldbekennnissen nachexilischer Texte zuwenden, müssen wir darauf achten, wie der erwähnten Gefahr entgangen wird, ohne daß das jeweils Richtige der einzelnen Lösungsmodelle aufgegeben wird. Da ich diese Texte nicht als Ganze auslegen kann – es handelt sich hauptsächlich um Ps 106 und um die umfangreichen Gebete in Dan 9,4–19; Esra 9,6–15; Neh 1,5–11 und Neh 9,5–37 –, möchte ich das, was mir wesentlich ist, in zwei Thesen zusammenfassen.

These 1: Im kollektiven Schuldbekennnis kann Schuld nur als Schuld in der Geschichte bekannt werden.

Das Gebet Daniels in Dan 9,4–19 setzt nach der Anrede Gottes (V. 4) mit dem in fünf Verben variierten¹⁴ kollektiven Schuldbekennnis ein, das dann das Gebet hindurch immer wieder aufgegriffen wird – sogar bis in die eigentliche Bitte hinein (V. 15f): „Wir haben gesündigt und uns vergangen, haben uns schuldig gemacht und uns aufgelehnt und sind abgefallen von deinen Geboten und von deinen Satzungen“ (V. 5). Fragt man, wen denn das „Wir“ bezeichnet, das das Subjekt dieser Bekenntnissätze ist – Daniel ist übrigens ganz allein, als er betet (V. 1–4) –, stößt man auf merkwürdige Formulierungen. Gleich der nächste Satz heißt: „Und wir haben nicht auf deine Knechte, die Propheten, gehört, die in deinem Namen zu unseren Königen, unseren Beamten und unseren Vätern und zum ganzen Landvolk geredet haben“ (V. 6). „Wir haben nicht gehört“ auf „Propheten“, „die ... zu unseren Königen usw.“ geredet haben. Man muß sich klarmachen: Zur Zeit Daniels gab es gar keine israelitischen Könige mehr, ob man nun mit der Fiktion des Danielbuches das 1. Jahr des Darius annimmt, in das das Gebet datiert ist (V. 1), oder ob man mit der kritischen Wissenschaft an das 2. Jh. v.Chr. denkt, in dem das Danielbuch seine Endgestalt erhalten hat. Im Schuldbekennnis werden die Zeiten gleichzeitig, sie werden kontrahiert, es wird nicht zwischen den Vätern und der jetzt Schuld bekennenden Generation unterschieden.¹⁵ Und was für die Schuld gilt, gilt auch für ihre Folgen: „JHWH, unser ist die Beschämung, unsrer Könige und unsrer Beamten und unsrer Väter, die wir gegen dich gesündigt haben“ (V. 8).

¹⁴ Die ersten drei sind auffälligerweise identisch mit den drei Verben des „Musterbekenntnisses“ in 1Kön 8,47, wenn auch zweimal in anderen Wortstämmen.

¹⁵ H. de Wit, Libro de Daniel. Una relectura desde América Latina, Santiago de Chile 1990, 184: „Pasado y presente se funden ...“

Das Anliegen, im Schuldbekenntnis die Trennung zwischen der „Schuld der Väter“ und der der jetzt Lebenden aufzuheben, wird auf verschiedene Weisen verwirklicht. Dan 9 wählt die kühne grammatische Konstruktion: „unsrer Könige . . . , die wir gegen dich gesündigt haben“. Ps 106,6 setzt das Tun der Väter und der Bekennenden in eins: „Wir haben gesündigt mit unsern Vätern“.¹⁶ Esra 9 schließlich zieht die geschichtliche Linie durch: „. . . unsere Vergehen sind zahlreich . . . und unsere Schuld ist groß . . . ; von den Tagen unserer Väter an sind wir in großer Schuld bis auf diesen Tag . . .“ (Esra 9,6f). Von da ist es nur noch ein kleiner Schritt zu dem großen Geschichtsrückblick in Neh 9, der mit der Schöpfung beginnt und bis in die Gegenwart der Betenden in der Perserzeit führt (V. 6–31).

Doch bevor wir uns diesem Geschichtsrückblick zuwenden, wollen wir kurz innehalten. Was geschieht hier? Die fatale Trennung zwischen Schuld der Väter und Schuld der Söhne, die man dann zur wechselseitigen Entschuldigung gegeneinander ausspielen kann, wird hier nicht mitgemacht. Stattdessen wird „Schuld in der Geschichte“ bekannt,¹⁷ wird die Kontinuität der Schuldgeschichte herausgestellt. Das halte ich für unaufgebbar. Wir können nach der Schuld an dem millionenfachen Mord an den Juden Europas nicht fragen, ohne nach der Geschichte dieser Schuld zu fragen. Und zwar müssen wir so weit zurückfragen, wie es nur geht; und wir dürfen mit dem Fragen nicht da aufhören, wo die Judenmorde aufhörten, sondern müssen bis in die Gegenwart weiterfragen.

Und damit sind wir wieder bei dem großen Geschichtsrückblick in Neh 9, der – wie gesagt – bei der Schöpfung anfängt und bis in die damalige Gegenwart geht. Aber nicht die Tatsache, daß so weit zurückgefragt wird, ist das eigentlich Aufregende dieses Rückblicks, sondern vielmehr, was bei diesem Rückblick herauskommt. Die neueste Untersuchung des Textes faßt es in den lapidaren Satz zusammen: „Das einzige, was Neh 9 von den Israeliten . . . zu berichten weiß, ist: Sie haben gesündigt“.¹⁸ Nur über den Urvater Abraham gibt es ein positives Urteil. Dann werden unter Zuhilfenahme der gesamten biblischen Überlieferung die Heilstaten Gottes aufgezählt. Wo aber die Israeliten zum Subjekt der Handlung werden, heißt es immer nur: „Sie aber, unsere Väter, handelten vermessen . . .“ (V. 16); „und sie weigerten sich zu hören . . .“ (V. 17); „sie begingen große Schmähungen“ (V. 18); „sie wurden ungehorsam und lehnten sich gegen dich auf . . .“ (V. 26); „sie taten wiederum Böses vor dir . . .“ (V. 28), usw. usw. Da liegt die Frage auf der Zunge: Wo bitte bleibt das Positive? Wo bleibt der Held und Reichsgründer David? Wo bleibt der Erbauer des Tempels, Salomo? Wo bleiben die frommen Reformkönige Hiskia und Josia? Kein Wort von alledem. Heilsgeschichtlich ist dieser Rückblick nur

¹⁶ Vgl. auch Jer 3,25: „Wir haben gesündigt, wir und unsere Väter“.

¹⁷ Zur Entfaltung dieses hilfreichen Begriffs vgl. E. Herms, Schuld in der Geschichte, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 1–24.

¹⁸ H.-P. Mathys, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1994, 15.

auf der Seite Gottes. Auf der Seite der Israeliten ist es die reinste Unheilsgeschichte.

Der Verfasser des Gebets in Neh 9 hat die Geschichte Israels in den Büchern Genesis bis 2Könige vor sich liegen.¹⁹ Doch aus dem Bekenntnis der Schuld ergibt sich für ihn, daß diese bekannte Geschichte neu zu schreiben ist, genauer: daß neue Akzente zu setzen sind, daß die Schwerpunkte neu zu verteilen sind, daß bestimmte Linien scharf herausgestellt werden müssen.

Wer heute, nach dem millionenfachen Judenmord, fordert, daß die Geschichte des Antisemitismus zurückverfolgt werden müsse, und zwar nicht nur bis ins 19. Jahrhundert, sondern weiter zum christlichen Antijudaismus – auch der besten Vertreter des Christentums, ich nenne nur Luther –, ja bis zurück ins Neue Testament, der sieht sich schnell mit dem Vorwurf konfrontiert, eine solche Neu-Schreibung der Geschichte werde den wahren Sachverhalt nicht gerecht. Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Erkenntnis der Schuld gerade als Schuld in der Geschichte solche Revision des Geschichtsbilds geradezu notwendig macht. Und wem die Forderung, damit bis ins Neue Testament zurückzugehen, zu radikal scheint, der möge neben Neh 9 noch Ez 20 lesen. Da wird bis in die Anfänge der Heilsgeschichte Gottes mit Israel zurückgegangen, bis zur Befreiung aus Ägypten. Und es heißt: „Sie aber waren widerspenstig gegen mich und wollten nicht auf mich hören; die Scheusale, an denen ihre Augen hingen, warfen sie nicht weg, und die Götzen Ägyptens gaben sie nicht auf“ (Ez 20,8). So radikal kann in Israel aus Erkenntnis und Bekenntnis der Schuld heraus die Revision des vertrauten Geschichtsbildes ausfallen.

Noch ein zweiter Vorwurf wird gegen eine solche Forderung nach Revision des Geschichtsbilds erhoben. Es ist der Vorwurf der Besserwisseri der Nachgeborenen. Natürlich sehe man, so heißt es, von Auschwitz her manches schärfer. Aber werde man damit denen, die vor Auschwitz – und teilweise Jahrhunderte davor – lebten, wirklich gerecht? Dieser Einwand ist insofern sehr ernst zu nehmen, als er vor der Selbstgerechtigkeit der Nachgeborenen warnt. Wer den schlimmen Ausgang einer Geschichte vor Augen hat, kann sich leicht moralisch über die erheben, die von solchem Ausgang nichts ahnen konnten.

Lesen wir mit diesen Fragen im Hinterkopf noch einmal die Schuldbekenntnisse des Alten Testaments, dann werden wir auf Stellen aufmerksam, die sich fast stereotyp wiederholen. Es ist der Hinweis auf die Propheten. Ich zitiere noch einmal Dan 9,6: „Und wir haben nicht auf deine Knechte, die Propheten gehört, die in deinem Namen zu unseren Königen, unseren Beamten und unseren Vätern und zum ganzen Landvolk geredet haben“. Und im selben Gebet heißt es wenig später: „Und wir haben nicht gehört auf die Stimme JHWHs, unseres Gottes, in seinen Weisungen zu gehen, die er vor uns gestellt hat durch seine Knechte, die Pro-

¹⁹ Zum Nachweis vgl. Mathys, 8–19: „Das Kapitel greift stark auf (nach)exilische Schriften zurück und setzt den (fast) abgeschlossenen Pentateuch voraus“ (19).

pheten“ (V. 10). Und in Neh 9 heißt es sogar, man habe „deine Propheten, die sie ermahnten, um sie zu dir zurückzubringen“, ermordet (V. 26).

Zweierlei ist an diesen Sätzen unaufgebar. Das erste ist, daß die Beter sich mit einbeziehen. „... wir haben nicht auf ... die Propheten gehört, die ... zu unseren Königen usw. geredet haben“, betet Daniel (9,6). Die Nachgeborenen erheben sich nicht selbstgerecht über die Schuldgeschichte der Vorfahren, sondern sehen sich als Teil dieser Geschichte. Das heißt, kritische Durchsicht der Geschichte ist ohne Selbstgerechtigkeit nur möglich, wo das eigene Denken und die eigene Praxis genauso kritisch betrachtet werden.

Und das zweite Unaufgebbare an dem Hinweis auf die Propheten ist der damit erbrachte Nachweis, daß es damals auch Alternativen gegeben hätte. Die vergangene Geschichte ist nicht blind oder naturwüchsig auf das schlimme Ende hingelaufen. Es gab immer auch welche, die die Sache anders gesehen haben und den Lauf der Geschichte in eine andere Richtung bringen wollten. Man hat nur nicht auf sie gehört, ja man hat sie umgebracht.

Wenn wir also heute die Spuren des christlichen wie des unchristlichen Antijudaismus durch die Jahrhunderte zurückverfolgen, dann kann der Maßstab der Beurteilung nicht das schlimme Ende sein, von dem die Früheren nichts wissen konnten, und schon gar nicht die vorgebliche höhere Moral der Heutigen. Maßstab können und müssen aber die damals auch möglichen Alternativen sein. Sie gilt es der Vergessenheit zu entreißen, um den Schein der Schicksalhaftigkeit des Gangs der Geschichte zu zerstören. Wie die Beter des Alten Testaments müssen wir auf die Propheten hinweisen, die, hätte man auf sie gehört, einen anderen Gang der Geschichte möglich gemacht hätten.

Soviel zur Begründung und Entfaltung meiner ersten These, daß im kollektiven Schuldbekenntnis Schuld nur als Schuld in der Geschichte bekannt werden kann. Die zweite These, die sich für mich aus dem Nachdenken über die Schuldbekenntnisse im Alten Testament ergibt, ist:

These 2: Das kollektive Schuldbekenntnis darf nicht Ende, sondern muß Anfang der Erinnerungsarbeit sein.

Die Fragestellung, die zur Formulierung dieser These geführt hat, ergibt sich nur indirekt aus der Lektüre der alttestamentlichen Schuldbekenntnisse. Deshalb müssen wir einen kurzen Umweg gehen. Er führt uns ins Michabuch, könnte aber auch zu Jesaja oder Jeremia oder zu einem anderen Buch führen, das auf einen vorexilischen Propheten zurückgeführt wird. Im Michabuch ist die Rede von Männern, denen Felder und Häuser geraubt werden (2,2), und von Frauen, die aus ihren Häusern vertrieben werden (2,9). Es ist die Rede vom Volk, dem die Haut vom Leib und das Fleisch von den Knochen gerissen wird (3,2), und davon, daß Zion mit Blut gebaut wird (3,10). Und nachdem wir all dies und noch manches andere gelesen haben, kommen wir ans Ende des Buches. Da spricht eine nicht benannte Frauengestalt, wohl die Verkörperung Jerusalems – als

„Tochter Zion“ – oder Israels – als „Jungfrau Israel“. Ihre Lage wird mit Ausdrücken wie „ich bin gefallen“ oder „ich wohne in der Finsternis“ umschrieben (Mi 7,8), und wir gehen sicher nicht fehl, hier einen Reflex der Katastrophe von 587 zu sehen. Und dann spricht diese Frau ein Schuldbekenntnis: „Den Zorn JHWHs trage ich, denn ich habe gegen ihn gesündigt“ (7,9).

Meine Frage ist: Wer ist das Subjekt dieses Satzes „Ich habe gesündigt“ bzw. „Wir haben gesündigt“, wie es in den großen kollektiven Schuldbekenntnissen heißt? Genauer gefragt: Sollen die ihrer Felder beraubten Männer und die aus ihren Häusern vertriebenen Frauen, so sie denn die Katastrophe überlebt haben, diesen Satz auch sprechen? Dann werden die Opfer der von Micha angeklagten sozialen Ungerechtigkeit letztlich auch noch zu den Sündern, die den Zorn des Herrn verursacht haben. Opfer und Täter werden nivelliert. Es ist, wie wenn deutsche Juden nach 1945 in ein Schuldbekenntnis für die Verbrechen des Nationalsozialismus einstimmen sollten.

Wenn sie dieses Schuldbekenntnis aber nicht mitsprechen sollen, werden sie dann nicht aus dem Kollektiv, das das Schuldbekenntnis spricht, erneut ausgeschlossen? Erst wird ihnen die Haut vom Leib gerissen und müssen sie ihr Blut beim Bau des Zion lassen, und dann spricht die Tochter Zion ihr Schuldbekenntnis, und sie gehören wieder nicht dazu. Es ist so: Jedes Schuldbekenntnis, das die deutsche Schuld an den Juden bekennt, schließt die Juden aus den Deutschen aus. Und ich fürchte, ein Nebeneffekt der Aufklärungsarbeit an Generationen von Schülern über die Judenmorde „im deutschen Namen“, wie es hieß, war der, daß die Juden bis heute als Nicht-Deutsche begriffen werden. Die damalige Ausgrenzung der Opfer reproduziert sich noch im Schuldbekenntnis der Täter.

Nun halte ich diese Aporien beim kollektiven Schuldbekenntnis nicht für Schwächen der Formulierung im Einzelfall, sondern für notwendig. Es kann immer nur die Schuld der Täter bekannt werden, und nicht zugleich die ihrer Opfer. Ich zitiere zum drittenmal den Satz aus Dan 9,6: „Und wir haben nicht auf deine Knechte, die Propheten, gehört, die in deinem Namen zu unseren Königen, unseren Beamten und unseren Vätern und zum ganzen Landvolk geredet haben“. Hier wird, in Anlehnung an Formulierungen vor allem beim Propheten Jeremia²⁰, die herrschende Klasse aufgelistet. Bei den Königen und Beamten ist das klar. Aber auch die „Väter“ sind nicht einfach die Vorfahren generell, sondern die patriarchalischen Häupter der Familien, denen alle anderen Familienmitglieder zu gehorchen hatten.²¹ Und auch der Ausdruck „Landvolk“, hebräisch *'amm ha-'araeš*, meint nicht einfach „alle“, sondern nur die freien, grundbesitzenden Männer. In Ez 22,29 heißt es von diesen Männern des „Landvolks“, sie hätten den Elenden, den Armen und den Fremdling unterdrückt, woraus erhellt, daß Elende, Arme und Fremdlinge eben nicht zum Landvolk, zum *'amm ha-'araeš* gehören. Dan 9,6 bekennt mit

²⁰ Am nächsten kommt unserer Stelle Jer 44,21.

²¹ Vgl. N. W. Porteous, *Das Buch Daniel* (ATD 23), Göttingen/Zürich 1985⁴, 112.

der Aufzählung von Königen, Beamten, Vätern und Landvolk die Schuld derer, die in der Gesellschaft auch wirklich die Macht hatten. Die Opfer ihrer Machtausübung – Elender, Armer und Fremdling in Ez 22,29; die vertriebenen Männer und Frauen von Mi 2 – verschwinden damit aber aus dem kollektiven „Wir“ des Schuldbekenntnisses.

Die Frage ist nur, ob sie damit zugleich aus dem geschichtlichen Bewußtsein verschwinden. Und wieder – wie schon bei der Frage, ob es rückblickend Alternativen des Handelns gegeben hat – ist der Hinweis auf die Propheten der Schlüssel. Diese Propheten haben in ihrer Sozial- und Kultkritik und in ihrer Kritik einer Außenpolitik der Stärke in erster Linie eben Könige, Beamte, Väter und Landvolk angegriffen. Man hat nicht auf sie gehört, ja man hat sie nach Neh 9,26 sogar getötet. Aber man konnte ihre Erinnerung nicht aus der Geschichte löschen. Und in der nachexilischen Tradierung der Prophetenschriften sind eben auch die Opfer von einst dem Vergessen entrissen.

In der heutigen Forschung ist umstritten, wie viele der Worte, die auf vorexilische Propheten zurückgeführt werden, tatsächlich von diesen stammen. Wie immer man sich in dieser Frage entscheidet, eins ist kaum umstritten: daß die Prophetenbücher ihre jetzige Gestalt erst in nachexilischer Zeit erhalten haben. Man hat gesammelt, was es an vorexilischer Oppositionsliteratur gab, hat es erweitert, zusammengestellt, redigiert. Und man hat es mit Überschriften versehen, die die Bücher des Amos, Hosea, Jesaja usw. ausdrücklich als vorexilische Schriften ausweisen sollen. Mit all dem hat man das geleistet, was ich in der Formulierung der These als Erinnerungsarbeit bezeichnet habe. Und in dieser Erinnerungsarbeit hat man auch die Erinnerung an die Opfer von damals, die in den Schuldbekenntnissen nicht vorkommen, bewahrt.

Dieser Zusammenhang von Schuldbekenntnis und Erinnerungsarbeit ist keinesfalls selbstverständlich. Wir kennen die Mentalität, nach dem Bekenntnis der Schuld einen schnellen Schlußstrich zu ziehen und den Blick nach vorn zu richten. Schon im Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 folgt auf das Bekenntnis, daß „wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben“, unmittelbar der Satz: „Nun soll in unseren Kirchen ein neuer Anfang gemacht werden“.²²

Natürlich ist gegen diesen Satz als solchen nichts einzuwenden. Auch die alttestamentlichen Schuldbekenntnisse münden allesamt in die Bitte um Vergebung und Wende der Not. Aber es bleibt unaufgebar, daß damit die Erinnerung an die Vergangenheit nicht abgeschnitten, sondern im Gegenteil in fortdauernder Erinnerungsarbeit wachgehalten wird.

Daß dies auch im nachexilischen Israel keineswegs unumstritten war, mag ein Blick in den 44. Psalm belegen. Auch dieser Psalm hat, wie die großen Schuldbekenntnisse, die gegenwärtige Notlage vor Augen: „Du hast uns verworfen und mit Schmach bedeckt . . . Du hast uns unter die Völker zerstreut. Du hast dein Volk für ein Nichts verkauft“ (Ps 44,

²² Vgl. Greschat, Schuld der Kirche, 102; Zeichen der Schuld, 46.

10.12f). Doch aus dieser Klage über die gegenwärtige Not folgt kein Bekenntnis eigener Schuld, sondern das Gegenteil: ein Unschuldsbekenntnis. „All dies kam über uns“, so fängt es an, „doch hatten wir dich nicht vergessen und nicht verleugnet deinen Bund“ (V. 18). Auch so konnte man im nachexilischen Israel beten²³ – wobei gleich zweierlei anzufügen ist: 1. Nicht diese Art zu beten, sondern die der großen Schuldbekenntnisse ist für die Liturgie der Synagoge²⁴ und später auch für die der Kirche vorbildlich geworden. Und 2. Natürlich gibt es auch unschuldiges Leiden von Völkern, wie es unschuldiges Leiden einzelner gibt – die Geschichte der Juden bis ins 20. Jahrhundert bietet genügend Beispiele dafür.

Gegenüber dem Unschuldsbekenntnis in Ps 44 halten die Schuldbekenntnisse in Ps 106; Dan 9; Esra 9; Neh 1 und 9 fest, daß die Zerstörung Jerusalems, die Exilierung großer Teile der Bevölkerung und die bescheidenen Lebensverhältnisse der nachexilischen Zeit kein unbegreiflicher Schicksalsschlag sind, sondern Konsequenz aus der vorexilischen Geschichte. Dan 9,11f: „Und ganz Israel hat deine Weisung übertreten und ist abgefallen, so daß es nicht auf deine Stimme hörte. Und es ergoß sich über uns der Fluch und der Schwur, der aufgeschrieben ist in der Weisung Moses, des Knechtes Gottes; denn wir haben gegen ihn gesündigt. Und er richtete sein Wort auf, das er über uns geredet hatte und über unsere Herrscher, die über uns herrschten, über uns großes Unheil zu bringen. Wie es unter dem ganzen Himmel nicht geschehen ist, so ist es in Jerusalem geschehen“.

Weil sich die Katastrophe in der Geschichte entwickelt hat, ist es nötig, die Vorgeschichte der Katastrophe zu erinnern. Und es läßt sich zeigen, daß tatsächlich die Kreise, denen wir die großen Schuldbekenntnisse verdanken, auch die hauptsächlichen Träger der nachexilischen Erinnerungsarbeit sind. Das belegen nicht nur die wiederholten ausdrücklichen Hinweise auf die Propheten und auf Mose in den Schuldbekenntnissen selbst. Es zeigt sich auch daran, wie in dem großen Geschichtsrückblick in Neh 9 das als Einheit gesehene Geschichtswerk von Genesis bis 2Könige benutzt wird. Eben diesem 2Könige-Buch sind aber auch die Daten für die Überschriften der Prophetenbücher entnommen, deren Schlußredaktion also wohl denselben Kreisen entstammt, von denen auch die Schuld-

²³ H. Groß, *Geschichtserfahrung in den Psalmen 44 und 77 (Krise des deuteronomisch-deuteronomistischen Geschichtsbewußtseins)*, in: TThZ 80, 1971, 207–221, sieht in Ps 44 „eine bemerkenswerte Korrektur des deuteronomisch-deuteronomistischen Geschichtsverständnisses“ (214f) – wonach Tun und Ergehen direkt korrespondieren –, die aus Erfahrungen wie z. B. dem frühen Tod des großen Josia gespeist wird (127). Solche leidvolle Erfahrung führe dann zu einem „Offenbarungsfortschritt“ (215). Gegenüber solcher ideengeschichtlicher Erklärung, deren Problem darin besteht, daß die Schuldbekenntnisse mit ihrem „deuteronomisch-deuteronomistischen Geschichtsverständnis“ eher jünger sind als Ps 44 und also dann wohl ein Rückschritt sein müßten, ist sozialgeschichtlich zu fragen, ob hier nicht konträre Positionen von klerikalen (Ps 44 ist ein Korachpsalm) und Laienkreisen aufeinandertreffen.

²⁴ Vgl. dazu L. J. Liebreich, *The Impact of Nehemiah 9:5–37 on the Liturgy of the Synagogue*, in: HUCA 32, 1961, 227–237.

bekenntnisse stammen.²⁵ Auch inhaltlich wird in den Schuldbekennnissen auf die Prophetenschriften Bezug genommen. So ist Auslöser des Gebets in Dan 9 das Nachdenken über die Weissagung Jeremias, über den Trümmern Jerusalems werden 70 Jahre hingehen (Dan 9,2). Und der Geschichtsaufriß von Neh 9 lehnt sich inhaltlich deutlich an den von Ez 20 an.²⁶ Schuldbekennnis und Erinnerungsarbeit gehen hier also Hand in Hand.

Schuldbekennnisse haben ihre Zeit. Die Schuldbekennnisse nach 1945 sind heute bereits Geschichte. Und die Zeit für ein Schuldbekennnis nach 1989 ist sicher auch schon abgelaufen – wenn es denn überhaupt je sinnvoll gewesen wäre, eines zu formulieren, wozu ich als Bürger der alten Bundesrepublik, der die DDR und die Lage der Kirche in ihr nur von außen kannte, guten Gewissens nichts sagen kann. Doch mit dieser einmaligen und unwiederbringlichen geschichtlichen Zeit des Schuldbekennnisses ist seine Bedeutung nicht erledigt. Wenn es in ihm wesentlich um Schuld in der Geschichte geht, und zwar nicht nur der vergangenen, sondern der in der Gegenwart noch wirkmächtigen Geschichte, und wenn das Schuldbekennnis nicht Ende, sondern im Gegenteil Anfang geschichtlicher Erinnerungsarbeit ist, dann bleibt das abgelegte oder auch nicht abgelegte Schuldbekennnis fortdauernde Aufgabe für die Gegenwart.

Im Vorstehenden wurde diese bleibende Aufgabe gelegentlich an der Frage des christlichen Antijudaismus aufzuzeigen versucht. Dies ist aber nicht die einzige Frage. Im Blick auf das Verhalten der Kirchen gegenüber dem NS- wie dem SED-Staat wäre etwa der Frage nachzugehen, warum sich in christlicher Tradition das Verhältnis zur Staatsmacht vorherrschend an Röm 13 mit seiner göttlichen Legitimierung staatlicher Gewalt orientiert hat, und nicht etwa an Offb 13, wo derselbe römische Staat als das apokalyptische Tier aus dem Abgrund geschildert wird, das seine Macht vom Satan hat.²⁷ Oder es stellt sich die Frage, warum das Geschehen in der Wirtschaft mit seinen weitreichenden sozialen Folgen so lange dem Blick der Theologie fremd bleiben konnte, wo doch die alttestamentliche Tora voll von wirtschaftlichen und sozialen Bestimmungen ist.

Große historische Katastrophen und Zusammenbrüche bergen auch Chancen zu neuen Anfängen. Damit diese aber wirklich neu werden und nicht bloße Fortsetzung des schlechten Alten bleiben, ist es nötig, sich der Schuld in der Geschichte zu stellen und die Erinnerung an die Opfer lebendig zu halten.

²⁵ Vgl. dazu *H.-M. Wahl*, Die Überschriften der Prophetenbücher. Anmerkungen zu Form, Redaktion und Bedeutung für die Datierung der Bücher, in: *EThL* 70, 1994, 91–104.

²⁶ Vgl. dazu *Mathys*, 7f.

²⁷ Vgl. dazu *J. Ebach*, Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung, in: *F. W. Marquard* u. a. (Hg.), *Einwürfe* 2, München 1985, 5–61, bes. 48–54.