

Verheißung

Die Entsprechung von Wort und Tat als Grundproblem der evangelischen Theologie

Henning Theißen

Die Verheißung kann ohne Weiteres als Fundamentalkategorie der evangelischen Theologie gelten, wenn man bedenkt, dass das griechische Wort für Verheißung, *epangelia*, sprachlich eng mit dem Evangelium verwandt ist, von dem jede evangelische Theologie, die sich nicht auf den konfessionellen Sinn des Begriffs beschränkt, ihren Namen hat. Die Erörterung dieser terminologischen Ausgangslage ist für den folgenden Versuch, einen theologisch-hermeneutischen Begriff von Verheißung zu skizzieren, mehr als ein Streit um Worte. Vielmehr ist die hermeneutische Theologie m.E. ein Konzept, das das Evangelische der evangelischen Theologie in seiner Worthaftigkeit und zugleich in seiner Sprachlichkeit versteht, so dass es möglich wird, das Heilswort Gottes im Kreuz Jesu Christi in sprachpragmatischer Weise nachzuvollziehen. Damit wird kenntlich, wie das Wort von diesem Kreuz, das im Zentrum jeder evangelischen Theologie steht, sozusagen sprachlich tätig wird. Heinrich Assel hat in einem zentralen Lexikonartikel zur Begriffsgeschichte der Verheißung¹ dargelegt, dass die Externität des *göttlichen Wortes*, die im Neuen Testament mit dem Begriff Verheißung bezeichnet wird, an bestimmten Schlüsselstellen der Theologiegeschichte auf die *menschliche Tat* bezogen wird (etwa in Augustins heilsgeschichtlichem Verheißungsverständnis), indem die kondeszendente Bewegung der göttlichen Verheißung im menschlichen Glauben an sie ratifiziert und gerade so (besonders in Luthers sprachtheologischem und urteilslogischem Verheißungskonzept) *menschliche Tat* von *göttlichem Wort* unterschieden wird. Damit ist der begriffliche Horizont für die folgenden Überlegungen aufgespannt.

¹ Vgl. ASSEL 2001.

1. Problemfindung, oder: Die Kirche muss vor ihren Toren tun, was sie in ihren Mauern predigt

1.1. Das Wort ist eine der tragenden Säulen in der Geistesgeschichte der abendländischen Christenheit. Bereits das hebräische Denken versteht unter dem *da-bar* eine theologische Kategorie, die mit dem Auftauchen der monotheistischen Überzeugung im Alten Testament Gottes Wirken im Ganzen zu beschreiben vermag, wie einschlägige Äußerungen bei Deuterocesaja (Jes 55,11) zeigen. Im Neuen Testament spitzt insbesondere der Johannesprolog dieses Wortverständnis zu, indem sein unübersetzbar von der alttestamentlichen Genesis entlehnter Beginn den *logos* an die Stelle setzt, den dort Gottes Schöpferhandeln innehatte. Mag man auch mit Goethes Faust als einem der Schlüsselwerke europäischer Geistesgeschichte das Wort "so hoch unmöglich schätzen" (Vers 1226), so zeigt doch gerade die Vielzahl der Alternativübersetzungen, die Faust in der bekannten Studierzimmerszene für Joh 1,1 erwägt, dass das Wort der abendländischen Christenheit im Grunde unverzichtbar ist. Entscheidenden Anteil daran dürfte hier wie so oft Augustinus haben, der zu Beginn von *De doctrina christiana* Ding, Zeichen und Wort als Grundlagenkategorien christlicher Hermeneutik so einführt, dass sich eine allmähliche Zuspitzung auf das Wort ergibt.² Während nämlich das Ding gerade im bloßen Dasein (Anwesenheit) seine Dinglichkeit zeigt, sind Zeichen solche Dinge, die zugleich andere, abwesende Dinge zu bezeichnen vermögen. Diese korrelative Struktur wird gesteigert und auf die Spitze getrieben im Wort, das ohne dingliche Anwesenheit ganz im Bezeichnen aufgeht, also ganz von sich weg und doch zugleich auf sich selbst verweist, insofern es im Unterschied zum nonverbalen Zeichen selbst die Sache nennt, die es bezeichnet. Die Spannkraft dieser augustinischen Signifikationshermeneutik zeigt sich in der abendländischen Theologie vor allem in der Sakramentenlehre, also demjenigen Themenkreis, der sich in dem Augenblick kirchenspaltend auswirkte, da M. Luther die Forderung der römischen Bannandrohungsbulle nach einem Widerruf seiner Schriften mit der Bestreitung der Siebenzahl der Sakramente beantwortete. Dabei stützten sich sowohl Luther als auch die römische Theologie grundlegend auf die augustinische Definition des Sakramentes als eines zeichenhaften Elementes, zu dem das Wort hinzutritt. Daher erklärt es sich,

² Vgl. AUGUSTINUS 1962, 7,14 bzw. 34,14f. (de doct. chr. I, II,2 bzw. II, III,4).

dass in evangelischer und katholischer Theologie Sakramentsdefinitionen in Gebrauch gekommen sind, die sich komplementär bestens zu ergänzen scheinen, indem auf evangelischer Seite die heilsame Wirksamkeit des sakramentalen Wortes und auf katholischer die Heilswirklichkeit des sakramentalen Zeichens hervorgehoben wird. Eines der prominentesten neueren Sakramentskonzepte, die katholisch-konziliare Lehre vom Realsymbol, ist etwa bei ihrem in Deutschland führenden Vertreter Karl Rahner bereits im Dialog mit der reformatorischen Theologie des Wortes entworfen und zeigt zugleich einen wesentlichen Erkenntnisgewinn, den dieses Wortkonzept für die gegenwärtige christliche Theologie bereithält.³ Es läuft nämlich auf einen Begriff des Wortes hinaus, das im Einklang mit der Tat steht, indem das sakramentale Wort, wie Thomas von Aquin es klassisch auf den Begriff bringt (Sth III q62 a1, ad 1), bewirkt, was es darstellt. Mit diesem Zusammentreffen von Wirkung und Darstellung, oder in signifikationshermeneutischen Termini: von Sache und Zeichen (res/signum), ist eine Übereinstimmung von Wort und Tat gegeben, die den Ausgangspunkt meiner Überlegungen bildet.

1.2. Wenn nun der ökumenische Dialog zwischen evangelischer und katholischer Kirche gut 500 Jahre nach der eingetretenen Kirchenspaltung 1999 mit der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* gerade in der Frage der Grundwahrheit des Christentums einen epochalen Schritt hin zur inneren Einheit vollzogen hat, den die nachfolgenden Meinungsverschiedenheiten über seine Gewichtung – denn nicht mehr scheint der Streit um die sog. Ökumene der Profile zu bedeuten – nicht rückgängig machen können, dann spielt jene Übereinstimmung von Wort und Tat dabei keine geringe Rolle. In den ganz der Formelsprache der theologischen Tradition folgenden Konsensdokumenten ist die Frage nach dem Glauben als dem einzigen Modus menschlicher Beteiligung am Rechtfertigungsgeschehen (*sola fide*) von zentraler Bedeutung, die erst im für den Erkenntnisstand maßgeblichen *Annex zur Gemeinsamen Offiziellen Feststellung der Gemeinsamen Erklärung* in den Lehrkonsens eingeschlossen wurde. Der Annex führt hierzu in Anlehnung an den neutestamentlichen Philipperbrief (Phil 2,12f.) aus, die menschliche Beteiligung sei vollauf damit vereinbar, dass Gott in den Gläubigen "das Wollen und das Vollbringen" bewirke. Damit ist die Ansicht abgewiesen, die Rechtfertigung sei eine Art Reparatur der beschädigten sittli-

³ Vgl. grundlegend: RAHNER 1960, 315–317.

chen Integrität des menschlichen Wollens.⁴ Positiv ausgedrückt bedeutet das, dass die *Übereinstimmung von Wort und Tat* ein Merkmal der Rechtfertigung in ziemlich genau dem Sinne ist, wie Luther – gehäuft in der Kirchenpostille von 1522 – das Beispiel vom guten Baum und seinen guten Früchten bemüht: nicht als Prüfkriterium menschlicher Integrität, die nicht etwa öffentlich Wasser predigt und heimlich Wein säuft, sondern als *Anzeichen dafür*, dass im Leben des gerechtfertigten Menschen *Gott selbst am Werk* ist: Wo ein Mensch durch die Tat das bewährt, was er mit seinen Worten kundtut, kann das nur durch göttliche Gnade und gerade nicht aufgrund der Glaubwürdigkeit dieses Menschen der Fall sein. Für die Kirche, die diese Rechtfertigungsgnade verkündigt, gilt Entsprechendes. Als Geschöpf des göttlichen Wortes, wie die Reformatoren sie verstehen⁵ – und eben nicht als menschliches, auch nicht als kirchliches Werk –, wird die Kirche dadurch kenntlich, dass sie das, was sie in ihren Mauern verkündigt, vor ihren Toren auch tut.

Die Bedeutung dieser Maxime zeigt sich vor allem vom Gegenteil her. Das Jahr 2010, in dem ich dies schreibe, hat eine ungewöhnliche Häufung von Amtsniederlegungen leitender kirchlicher Würdenträger samt öffentlicher Debatte darüber erlebt, die vor allem eins zeigen dürfte. Die Kirche ist nicht dadurch ein glaubwürdiger Zeuge von Gottes Rechtfertigung, dass sie sich selbst einem – letztlich aus dem politischen Leben entlehnten – Verhaltenskodex unterwirft, der ihre Glaubwürdigkeit daran knüpft, dass sie mit ihrer *Tat* dem von ihr vertretenen Wort entspricht.⁶ Vielmehr demonstriert eine Kirche, in der Wort und Tat auseinanderklaffen, dass sie in sich gehen und zuallererst das *Wort* neu verstehen muss, das sie verkündigt.

Die Quintessenz der bisherigen Überlegungen lautet, dass die Übereinstimmung von Wort und Tat ein Merkmal das *göttlichen* Wortes ist, das auf das Verhältnis von *menschlichem* Wollen und Vollbringen gerade nicht übertragen werden

⁴ LUTHERISCHER WELTBUND/KATHOLISCHE KIRCHE 1999, 39 (= Annex Nr. 2c) zitieren Phil 2,12f. und nennen in einer Reihe mit dem *sola gratia* das "allein durch Glauben", das als Exklusivpartikel (*sola fide*) noch in der *Gemeinsamen Erklärung* nur bei der lutherischen Explikation des Konsenses auftaucht (34 = GE Nr. 26).

⁵ Z.B. LUTHER 1884, 430,6f. nennt die Kirche eine "*creatura Evangelii*".

⁶ Die in diesem Sinne verstandene *Glaubwürdigkeit* war das zentrale Argument in den öffentlichen Erklärungen, die die beiden evangelischen Bischöfinnen JEPSEN am 16.07.2010 und KÄSSMANN am 24.02.2010 (Letztere unter dem Begriff "persönliche Überzeugungskraft") zu ihren jeweiligen Rücktritten abgaben.

kann. Anders gesagt: *Die theologische Kategorie des Wortes ist kein Oberbegriff*, unter dem menschliches und göttliches Wort zusammengefasst werden könnten. Das mag trivial klingen angesichts dessen, dass die Unterscheidung von Gottes- und Menschenwerk die hermeneutische Fundamentalerkenntnis der Reformation schlechthin bildet. Es ist aber keineswegs trivial, wenn man berücksichtigt, dass der hier zur Debatte stehende Begriff der Übereinstimmung ja eine Entsprechung bezeichnet und die richtige Bestimmung der zwischen Gott und Mensch bestehenden Entsprechung die Kernaufgabe einer jeden Theologie bildet, die sich auf den konzentriert, der nach dem Zeugnis nicht nur der abendländischen Christenheit zugleich Gott und Mensch ist.

1.3. Vor dem geschilderten Hintergrund gewinnt die Feststellung, dass das Wort gerade als tragende Säule der christlichen Geistesgeschichte kein Oberbegriff ist, neues Gewicht. Sie ist in der evangelischen Theologie der Gegenwart im Anschluss an Hans Joachim Iwand insbesondere von Oswald Bayer unterstrichen worden. Bayer zufolge hat das Wort Gottes den Charakter eines mehrgestaltigen Widerfahrnisses, dessen Gestalten nicht aufeinander zurückgeführt werden können.⁷ Bayer hat deshalb im Gegenzug gegen die das 20. Jahrhundert weithin bestimmende Theologie des Wortes Gottes Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als zwei irreduzible Worte Gottes betont.⁸ Gleichwohl hat derselbe Autor in sehr grundlegender Weise die Sprechakttheorie John L. Austins herangezogen,⁹ um die Wirkweise des göttlichen Wortes zu erläutern, und hat damit scheinbar eine Entsprechung von theologischem und philosophischem und jedenfalls von göttlichem und menschlichem Wort vorausgesetzt, die mit der Alleinstellungsthese des göttlichen Wortes in Spannung steht. Freilich hat Bayer wiederum in seinen der Erforschung Luthers gewidmeten Werken herausgearbeitet, dass letztlich nur die dezidiert theologische Kategorie der *Verheißung* geeignet ist, Wirksamkeit und Wirklichkeit des Wortes Gottes zu erfassen.¹⁰ Luthers eigenes Beispiel hierzu (aus der Römerbriefvorlesung 1515/16) besagt, dass bereits die ärztliche Zusage der Genesung für den ihr vertrauenden Kranken die Gesundung selbst (wenn auch nicht schon die Gesundheit) ist.¹¹

⁷ Vgl. BAYER 1994, 413–418.

⁸ Vgl. BAYER 1994, 380 gegen Barths Wort-Gottes-Theologie.

⁹ Vgl. BAYER 1994, 440–443.

¹⁰ Vgl. v.a. BAYER 1971.

¹¹ LUTHER 1938, 272,3–7.

Die hier zu beobachtende Gemengelage spiegelt sich in Luthers Werken selbst, der in der schon angedeuteten Schrift *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium* an einer nicht unmittelbar augenfälligen Stelle die Kategorie des Wortes Gottes als Oberbegriff verwendet, die neben der göttlichen Verheißung ebenso die göttliche Drohung unter sich befasst.¹² Bei der Frage nämlich, ob die Buße als Sakrament anerkannt werden kann, votiert Luther nach anfänglichem Schwanken negativ, da der Buße kein sichtbares Zeichen zugeordnet werden könne, wie es nach dem von Luther hier weiterhin vorausgesetzten, wenngleich modifizierten augustinischen Sakramentsbegriff erforderlich wäre. Das entscheidende Argument lautet hier, dass die tätige Reue, die bereits von einigen Scholastikern als derartiges Zeichen diskutiert wurde, nur als Folge eines göttlichen Drohwortes in Betracht kommt, so wie umgekehrt der in der Buße vorauszusetzende Glaube an die Vergebung nur Folge eines entsprechenden Verheißungswortes Gottes sein kann. In jedem Fall *folgt* das beanspruchte Zeichen damit dem göttlichen Wort *nach*, während es ihm nach der augustinischen Definition des Sakramentes als eines Zeichens, zu dem das Wort hinzutritt, *vorausgehen* müsste. In dieser gegen die Sakramentalität der Buße fraglos durchschlagenden Argumentation ist freilich impliziert, dass das Wort Gottes Oberbegriff sowohl für die Verheißungs- als auch die Drohworte Gottes ist, und dieser Befund steht in einer schwer zu ertragenden Spannung damit, dass Gottes Wort durch seine Übereinstimmung mit der Tat eine Klasse für sich, also gerade keinen Oberbegriff bildet.

1.4. Das *Problem*, dem sich die folgenden Überlegungen widmen, ist also dieses: Wie ist die Übereinstimmung von Wort und Tat zu denken, die Gottes Wort vor allen anderen Worten auszeichnen soll, wenn sie nach Luthers eigenen Texten sowohl hinsichtlich der göttlichen Verheißung als auch der Drohung zu bestehen scheint? Bislang war die Vorstellung dominant, dass Gottes "wirksames" Wort das bewirkt, was es seinem propositionalen Gehalt nach aussagt. Doch was bleibt von dieser Wirksamkeit, wenn sie unterschiedslos auf Verheißung wie auf Drohung angewandt werden kann? Ist damit nicht die Differenz von Gesetz und Evangelium hinfällig, die von Kennern der Theologie Luthers wie gerade Bayer

¹² LUTHER 1888, 545,5f. in Verbindung mit 543,31–33; vgl. den Einzelnachweis bei THEIßSEN 2009, 499f. (mit Anm. 81), dort auch die Analyse der im Folgenden wiedergegebenen Argumentation aus LUTHER 1888, 572,15–19.

als Merkmal der Unverrechenbarkeit des göttlichen Wortes hervorgehoben wird? Die Überlegungen des folgenden Abschnittes versuchen, der fraglichen Übereinstimmung von Wort und Tat näher nachzugehen. Ist damit wirklich gemeint, dass das, was das Wort propositional besagt, auch in die Tat umgesetzt wird? Um das herauszufinden, werden Verheißung und Drohung, die in Luthers Sakramentenschrift parallelisiert werden, einer genaueren Analyse unterzogen.

2. Problemanalyse, oder: Die Drohung wirkt stärker als ihre Ausführung

2.1. Von dem polnisch-französischen Schachgroßmeister Savielly Tartakower (1887–1956) ist der Ausspruch überliefert: "Die Drohung wirkt stärker als ihre Ausführung." Er ist trotz seines aphoristischen Charakters im Zusammenhang anderer Sinnsprüche zu sehen, die derselbe Urheber über das Schachspiel geprägt hat, und besagt dann im Verbund mit Tartakowers Einsicht, dass im Schach "der vorletzte Fehler gewinnt", etwa Folgendes.¹³ Die Aufstellung einer (im Normalfall: kurzfristig taktischen Angriffs-) Drohung veranlasst den Gegner dazu, Abwehrmaßnahmen zu ergreifen und dabei Konzessionen (meist in Form langfristig strategischer Positionsschwächen) zu machen, die bei nüchterner Betrachtung gravierender sind, als es die Folgen gewesen wären, die die Ausführung der Drohung mit sich gebracht hätte. Tartakowers Aphorismus zur Stärke der Drohung bringt also zur Geltung, dass dem Verteidiger im Schach leicht die zur abschließenden Bewertung der beiden gangbaren Varianten (Abwehr oder Duldung der Drohung) nötige Distanz zum Spielgeschehen fehlt. Damit macht er aber auf ein Phänomen aufmerksam, das über die Grenzen des Schachspiels hinaus von Interesse ist, dass nämlich die Wirkung der Drohung, wenn sie mit der Involviertheit der Spieler in das Spielgeschehen operiert, keineswegs in der Verwirklichung ihres propositionalen Gehalts besteht, sondern von diesem sogar unabhängig gedacht werden muss.

Es ist diese Beobachtung, die vom Schachspiel an das theologische Problem von Verheißung und Drohung herangetragen zu werden verdient, da die erwähnten gegenwärtigen Modelle zum Verständnis der Verheißung voraussetzen, dass die Besonderheit des göttlichen Wortes darin besteht, den von ihm ausgesagten Ge-

¹³ Zu den sog. Tartakowerismen vgl. SCHONBERG 1982, 161f.

halt auch zu verwirklichen. Das galt für Rahners Konzept des wirksamen Wortes im Realsymbol ebenso wie für Luthers eigenes Beispiel des Verheißungswortes eines Arztes, der dem Kranken Genesung zusagt. Die besonders von Bayer herangezogene Sprechakttheorie, die neben dem lokutionären auch einen perlokutionären und einen illokutionären Akt kennt, stellt zwar Mittel bereit, das Modell der Verwirklichung des propositionalen Wortes zu überschreiten, doch ohne Bezug auf ein theologisches Wortkonzept. Um diesen Bezug herzustellen, müsste man die in Tartakowers Aphorismus artikulierte Einsicht auf ein theologisches Verständnis von Drohung beziehen. Auf dem Umweg über eine solche *theologische Phänomenologie der Drohung* lässt sich womöglich das Phänomen Verheißung besser verstehen. Diesen Weg möchte ich im Folgenden gehen.

2.2. Die Drohung ist zwar kein etabliertes Thema der Theologie, hat aber im Deutschland der Gegenwart ihre theologisch einschlägige Erörterung gefunden in der mehrere Jahrzehnte währenden friedensethischen Debatte über die sog. *Heidelberger Thesen* von 1959, die für die einschlägigen Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von herausragendem Gewicht sind. These VIII dieses von einer Arbeitsgruppe um Carl Friedrich v. Weizsäcker erarbeiteten Dokuments stellte – im Kontext des Kalten Krieges und speziell der Wiederbewaffnung Deutschlands – die Behauptung auf, dass die atomare Bewaffnung zu Abschreckungszwecken eine aus christlicher Sicht "heute noch mögliche" Weise der Friedenssicherung – neben dem für Christen fraglos möglichen Waffenverzicht – darstelle.¹⁴ Da die These mit der einschränkenden Formulierung "heute noch" unter eschatologischem Vorbehalt stand, lag von Anfang an die Frage auf der Hand, ab wann oder unter welchen Bedingungen die Möglichkeit nicht mehr gegeben sein würde, Frieden dadurch zu sichern, dass man mit Krieg droht. Es dauerte jedoch fast fünfzig Jahre, nämlich bis zur 2. *Friedensdenkschrift* der EKD (2007), ehe die EKD dieser für ihre friedensethische Position so wichtigen These formell den Abschied gab.¹⁵ Sowohl in der Thesenreihe der Kammer für öffentliche Verantwortung zum *Friedensdienst der Christen* (1969) als auch in der 1. *Friedensdenkschrift* (1981) – um nur zwei der wichtigsten Dokumente zu nennen – wurde die Fortgeltung der VIII. Heidelberger These noch bejaht, auch wenn der eschatologische Horizont, der den Vorbehalt des

¹⁴ Vgl. EKD 1993, 96.

¹⁵ Vgl. EKD 2007, 103 (Ziff. 162) vgl. 73f. (Ziff. 109).

"heute noch" bedingte, sich dabei von einer versöhnungstheologischen Heilswissheit zu einem apokalyptischen Weltuntergangsszenario verschob.¹⁶ Setzte nämlich die Thesenreihe von 1969 der "heute noch" möglichen Abschreckungsdrohung die "schon jetzt" wirksame eschatologische Verheißung eines Christustriedens ohne Waffengewalt entgegen¹⁷ und entschärfte so die Drohung durch die Verheißung, so wurde dieselbe Drohung später unter dem Eindruck des NATO-Doppelbeschlusses von 1979 zur atomaren Nachrüstung durch das sog. Overkill-Argument relativiert, wonach aufgrund der immer perfideren Waffentechnologie bereits der atomare Erstschlag, mit dem ein konventioneller Angriff gegen die (westlichen) Atomkräfte (oder ihre Verbündeten) bedroht wäre, eine Vernichtung globalen Ausmaßes bewirken würde, die der Ausführung der Drohung jeden Sinn nähme.¹⁸

Aus theologisch-ethischer Sicht ist an diesen Argumentationen auffällig, dass sie ganz auf den Wirkmechanismus von ankündigendem Wort und ausführender Tat abstellen, nur dass anscheinend im einen Fall die Verheißung (eschatologischen Friedens) und im anderen die Drohung (atomarer Vernichtung) als wirksamer

¹⁶ *Der Friedensdienst der Christen*. Eine Thesenreihe zur christlichen Friedensethik in der gegenwärtigen Weltsituation, erarb.v. der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD [1969] = EKD 1978, 35–60, hier 50–53 zur Diskussion der VIII. Heidelberger These, die hier als Komplementaritätsthese bezeichnet wird und zumindest als Anzeige für das "ungelöste Problem" der Friedensethik weiter in Geltung belassen wird, im Vergleich zur *1. Friedensdenkschrift*, die klar affirmativ schreibt: "Die Kirche muß auch heute, 22 Jahre nach den 'Heidelberger Thesen', die Beteiligung am Versuch, einen Frieden in Freiheit durch Atomwaffen zu sichern, weiterhin als eine für Christen noch mögliche Handlungsweise anerkennen" (*Frieden wahren, fördern und erneuern*. Eine Denkschrift der EKD [1981] = EKD 1993, 15–110, hier 70). Zum zeitgeschichtlichen Kontext s. HUBER/REUTER 1990; zur gegenwärtigen Diskurslage vgl. den Beitrag von M. Hofheinz in diesem Band, S. 151ff.

¹⁷ *Der Friedensdienst der Christen*, Ziff. 4 (= EKD 1978, 43): "Weil Christus schon jetzt der Herr ist und wirkt, können Christen den Mut und die Hoffnung gewinnen, in der Welt vorläufige und fragmentarische, aber verheißungsvolle Vorzeichen der Friedensherrschaft Gottes, die im Kommen ist, aufzurichten."

¹⁸ Dieses Overkill-Argument, das bereit in der Thesenreihe von 1969 vorgetragen wurde (*Der Friedensdienst der Christen*, Ziff. 11b = EKD 1978, 52), dort aber noch von (freilich abgewiesenen) Mutmaßungen über einen "Atomkrieg" als "heute bereits kalkulierbar" begleitet war (Ziff. 9a = EKD 1978, 48), gewinnt entscheidende Bedeutung im sog. *Herbstwort* von 1983, womit der Rat der EKD auf den NATO-Beschluss zur Stationierung von atomwaffenfähigen Mittelstreckenraketen u.a. in Bayern reagierte; es heißt hier (Ziff. 1b) klipp und klar, dass die "Drohung mit dem Ersteinsatz von Atomwaffen" für "das christliche Gewissen unerträglich sei" (= EKD 1993, 121). Einseitige Abrüstung erscheint nun als potenziell "notwendig" (Ziff. 1c), während sie laut der *1. Friedensdenkschrift* zwei Jahre zuvor bloß "ernsthaft geprüft" werden sollte (= EKD 1993, 84).

wahrgenommen wird. In jedem Fall aber wird die Wirkung der beiden von den Heidelberger Thesen aus möglichen Friedensmaßnahmen (Bewaffnung bzw. Waffenverzicht) als Realisierung einer angekündigten Handlung verstanden, was sich bereits in der anschließenden IX. Heidelberger These aussprach: "Wer A sagt, muß damit rechnen, auch B sagen zu müssen."¹⁹

Diese Wiedergabe des Problems von Drohung und Ausführung durch die Reihung der Platzhalter A und B schließt aber die Rolle der drohenden bzw. der bedrohten Partei aus der Betrachtung aus und steht daher im Verdacht, die Phänomenologie der Drohung reduktiv anzugehen.²⁰ So ist die Drohung ja in Wahrheit lediglich eine bedingte Handlungsankündigung der drohenden Partei.²¹ Sie kommt nur bei einem bestimmten Verhalten der bedrohten Partei zur Ausführung, ansonsten aber nicht – und genau dieses Ansonsten ist es, was die Drohung bezweckt, wenn sie als friedenssichernde Maßnahme ernst gemeint ist. Vom Ernst einer Drohung ist also nicht nur dann zu sprechen, wenn der Drohende gegebenen Falles auch zu ihrer Ausführung bereit ist, vielmehr zeigt sich die Ernsthaftigkeit ebenso darin, dass der Drohende, wenn der fragliche Fall nicht gegeben ist, die Drohung fallen lässt. Sie bleibt dann aber nicht nackte Drohung – gleichsam ein A ohne B (in den Termen der IX. Heidelberger These gesprochen) –, sondern entfaltet ihre Wirkung darin, dass sie durch die Reaktion des Bedrohten den Drohenden zur Revision seiner Handlungsplanung zwingt. Die Wirkung der Drohung, die – frei nach Tartakower – stärker ist als ihre Ausführung, betrifft dann nicht nur die bedrohte Partei, die der Drohung nachgibt, sondern entwaffnet damit zugleich den Drohenden selbst. Die Drohung bewirkt so gewissermaßen eine *doppelte Umkehr*, nämlich sowohl beim Bedrohten, der

¹⁹ EKD 1993, 97.

²⁰ Hier führt der aus dem Ende 2010 beendeten Berliner Sonderforschungsbereich 447 "Kulturen des Performativen" hervorgegangene Sammelband "Drohung und Verheißung" weiter (HEISLER/KOCH/SCHIEFFER 2007), der, aufbauend auf einschlägigen Arbeiten von H. Popitz und J. Butler, die sog. Zeitstruktur und die Adressateninvolvierung der Sprechakte von Drohung und Verheißung untersucht.

²¹ R. Schmidt/V. Woltersdorff schreiben in der Einleitung des erwähnten Berliner Sammelbandes: "Der Sprechakt der Drohung suggeriert lediglich, dass mit der Drohung das Ange drohte unausweichlich wird. Die Drohung ist dann erfolgreich, wenn es gelingt, die Bedrohten davon zu überzeugen, dass die negativen Folgen tatsächlich eintreten. Im Fall der Drohung wird Zukunft also wie bei der Verheißung zum Teil einer gemeinsamen Gegenwart, in der Suggestion und Imagination zusammenwirken" (HEISLER/KOCH/SCHIEFFER 2007, 9–25, hier 14).

nicht in seiner bisherigen, durch die Drohung bedrohten Handlungsweise fortfahren kann, als auch beim Drohenden, der unter dieser Umkehr des Bedrohten selbst von seiner Drohung ablassen muss.²² In einer so skizzierten Phänomenologie der Drohung kann deren Wirkung also geradezu das Gegenteil der Umsetzung einer Handlungsankündigung sein, nämlich die Rücknahme dieser Ankündigung. Die so verstandene Wirkung der Drohung kann sich für die Koexistenz von Drohendem und Bedrohtem dann sogar regelrecht förderlich auswirken. Auf diese doppelte Umkehr wird zurückzukommen sein, da sie sich für das theologische Verständnis der Verheißung, das die vorliegenden Überlegungen ja auf dem Umweg über das Thema Drohung erhellen wollen, als durchaus relevant erweisen wird.

2.3. Zunächst aber muss ein äußerst gewichtiger Einwand vorgebracht werden. Die hier skizzierte Phänomenologie der Drohung hat nur dann einigen Erklärungswert, wenn man voraussetzen kann, dass die drohende Partei tatsächlich die nötige *Glaubwürdigkeit* besitzt und bei entsprechendem Verhalten der bedrohten Partei ihre Drohung wirklich fallen lässt. Ob sie das freilich tut, lässt sich allein am Konnex von Drohung und Ausführung, auf den sich die Diskussion der Heidelberger Thesen im Verlauf der atomaren Nachrüstung fast von selbst zuspitzt, gar nicht ausmachen. Hieran zeigt sich, dass die soeben skizzierte Phänomenologie der Drohung nicht als Kalkül missverstanden werden darf. Ein solches könnte sie nur sein, wenn man das Problem tatsächlich auf die Faktoren von ankündigendem Wort und ausführender Tat reduzieren und die Involviertheit der jeweiligen gegnerischen Parteien ausblenden könnte. Es kennzeichnet die friedensethische Diskussion im Kalten Krieg, dass sie mit der Voraussetzung einer symmetrischen Bedrohungslage, die eine theoretische Austauschbarkeit der beteiligten Parteien induziert, tatsächlich zu einer solchen Ausblendung neigt. Im Gegenzug ist es nicht zufällig, dass es nach dem Ende des Kalten Krieges die asymmetrischen Bedrohungslagen, z.B. im bewaffneten Kampf gegen den Terrorismus der Selbstmordattentäter nach dem 11. September 2001, waren, die die Unhaltbarkeit der Logik der Abschreckungsdrohung endgültig offen legten, wo das Overkill-Argument dies noch nicht vermochte. Eine bedrohte Partei, die bereitwillig auch ihre eigene Existenz aufs Spiel setzt, kann man mit Ab-

²² Diese erneute Rückwirkung auf den Urheber des Sprechaktes wird in dem erwähnten Berliner Sammelband nicht betrachtet.

schreckung nicht ernsthaft beeindrucken, so wie umgekehrt eine Abschreckung, die unter den Bedingungen des Overkill mit der Vernichtung auch ihrer eigenen Existenz droht, diejenige Glaubwürdigkeit preisgibt, die nötigenfalls die eigene Drohung zurückzunehmen bereit ist.

Kurzum, die kritische Grundvoraussetzung einer Phänomenologie der Drohung ist die Glaubwürdigkeit der drohenden Partei in dem Sinne, dass diese ihre Drohung nicht nur auszuführen, sondern auch zu revidieren bereit ist. Weniger technisch, dafür mehr theologisch gesagt: Es geht beim Problem der Drohung um die *Treue* der beteiligten Parteien zueinander. Ihnen muss unterstellt werden können, dass sie die Drohung tatsächlich zum wechselseitig Besten einsetzen. Was in weniger dramatischen Kontexten, etwa bei juristischer Strafandrohung, verhältnismäßig unproblematisch scheint, wird zur echten Schwierigkeit im großen Maßstab weltweiter Friedensethik. Theologisch scheint jedoch hinter beidem dasselbe Problem zu stehen: Die fragliche Glaubwürdigkeit oder Treue besteht in einem personalen Wechselverhältnis, das gerade unter asymmetrischen Bedingungen die zwischen zwei Personen gegebene Relation im Wandel dieser Bedingungen aufrecht erhält. Nur dann ist es möglich, dass die Drohung die oben beschriebene förderliche Wirkung entfaltet, die das Gegenteil der Ausführung der Angedrohten darstellt. Die Drohung kann hier geradezu verheißungsvoll wirken. Und genau darin begegnet uns am Ende dieses Abschnitts, der der Phänomenologie der Drohung gewidmet war, das Problem vom Anfang wieder. Die Drohung, die sich in Nichtausführung und Rücknahme als verheißungsvoll für die Koexistenz von drohender und bedrohter Partei entpuppt, rückt phänomenologisch so nahe an die Verheißung heran, dass man wieder fragen muss, ob nicht tatsächlich beide derselben Wirkweise folgen, indem der Verheißende bzw. Drohende ein Wort ausrichtet, dessen persönliche Glaubwürdigkeit sich im Unterschied zur rein mechanischen Ausführung einer Ankündigung dadurch erweist, dass seine Umsetzung in die Tat zur Disposition gestellt wird. Verheißung und Drohung wären dann gerade durch dieses anspruchsvolle Konzept der Glaubwürdigkeit verbunden, damit aber in ihrer Wirkweise genauso ununterscheidbar, wie sie es als "wirksames Wort" wären, das bewirkt, was es aussagt.²³

²³ Die Hauptschwäche des erwähnten Berliner Sammelbandes sehe ich darin, dass hier nach einer eigenen Funktionsweise der Verheißung im Unterschied zur Drohung nicht einmal gefragt wird – auch nicht in den vom Stoff her theologisch relevanten Beiträgen von E. Koch und E. Heisler. Womöglich ist aber diese Frage auch wirklich nur auf dem Boden der

Das Wort wäre dann wieder nur ein Oberbegriff, unter dem sich menschliches und göttliches Wort zusammenfassen lassen. Der Besonderheit des Wortes Gottes wird also auch mit der hier angestellten phänomenologischen Betrachtung noch nicht Rechnung getragen.²⁴

3. Problemanwendung, oder: Treue ist zu achtzig Prozent Reue

3.1. Die bisherigen Überlegungen haben das Problem der Entsprechung von Wort und Tat noch nicht zu lösen vermocht, vielmehr sein theologisches Dilemma perfekt gemacht. Die Performanz des Wortes kann nicht aufgrund seiner Semantik als Ankündigung eines bestimmten Inhaltes verstanden werden, der damit zugleich in die Tat umgesetzt wird, weil so die pragmatische Situation der an diesem Wirkprozess Beteiligten ausgeblendet würde und folglich auch Gott und Mensch als Beteiligte nicht mehr unterschieden werden könnten. Das entgegengesetzte Verständnis, wonach die Wirkung des Wortes darin besteht, eine doppelte Umkehr bei den Beteiligten hervorzurufen, bezieht deren Situation mithilfe der Kategorie der Glaubwürdigkeit oder Treue zwar in die Betrachtung ein, ist nun aber im Gegenzug mehr oder weniger unabhängig vom Inhalt des Wortes denkbar, so dass dieses Wort unterschiedslos Verheißungs- oder Drohwort sein kann. *Entweder also werden Gott und Mensch, oder aber es werden Verheißung und Drohung ununterscheidbar.* Beides ist theologisch ganz unbefriedigend.

Eine Lösung dieses Dilemmas erscheint jedoch möglich, wenn man die pragmatische Dimension der Glaubwürdigkeit oder Treue mit der semantischen Refe-

Fachdisziplin Theologie (die im Berliner SFB 447 nicht vertreten war) sinnvoll zu stellen und zu beantworten und kann nicht mit den Mitteln der Performanztheorie bearbeitet werden. Das könnte übrigens ein Hinweis auf die Anwendungsgrenzen dieser momentan in der Praktischen Theologie sehr beliebten Forschungsausrichtung und Weiterentwicklung der Sprechaktttheorie sein.

²⁴ Bemerkenswerterweise weist die soziologische Untersuchung von POPITZ 1992, 98–104, wenn auch eher beiläufig und implizit, durchaus einen Unterschied von Drohung und Verheißung auf. Denn die Thematisierung von Versprechungen lässt Popitz entdecken, dass die machtpolitische Modellierbarkeit von Befürchtungen *und* Erwartungen bei den Betroffenen zwei verschiedene Formen annehmen kann: Sie können all ihre Kräfte in den Dienst der ihnen übergeordneten Macht stellen oder ihren Eigenwillen aufgeben. Hier scheinen also doch je nach Befürchtung *oder* Hoffnung verschiedene Wirkmechanismen vorzuliegen, die man Drohung bzw. Verheißung nennen könnte.

renz auf Gott oder Mensch *verbindet*, also die Dilemmatik beider entschärft und so *zwischen göttlicher und menschlicher Treue differenziert*. Damit wende ich mich nach dem Exkurs in die Friedensethik wieder der theologischen Erörterung im engeren Sinne zu.²⁵

3.2. Der amerikanische Humorist James Thurber (1894–1961) bringt in einer seiner stets mit einer Prise Sarkasmus gewürzten Fabeln den Ausspruch: "Reason is six-sevenths of treason",²⁶ was sich für unseren Zusammenhang so adaptieren lässt: Treue im Sinne verbindlichen Verhaltens, das sich an die Regeln der Vernunft (reason) bindet, ist in Wahrheit Verrat (treason) an der Treue, weil sie aus einer interpersonalen Relation ein zweckrationales Kalkül macht. Demgegenüber kommt der personale Charakter der wahren Treue gerade darin zu Ehren, dass der Treue die Relation zu einem Anderen als solche verbindlicher als all ihre denkbaren Zwecke findet und daher entgegen jedem Rationalitätskalkül auch dann an ihr festhält, wenn es dem eigenen Ansehen schadet. Frei nach Thurber: Treue ist zu achtzig Prozent Reue. Was heißt das in einem theologischen Kontext?²⁷

Worauf meine eher aphoristische als thetische Formulierung zielt, kann man sich am alttestamentlichen Jonabuch klar machen. Es zielt auf Gottes Treue zu den 120.000 Menschen samt Tieren in der Stadt Ninive (Jon 4,11) – eine Treue, die darin besteht, dass Gott sich des Gerichts, das er schon über die Stadt beschlossen hatte, gereuen lässt, als Ninive Buße tut. Gottes Treue ist hier ihrem Wesen

²⁵ Dass ich eine dezidiert theologische Lösung suche, erklärt sich am einfachsten so, dass es ein *theologisches* Dilemma darstellt, wenn die Performanz des Wortes Gott und Mensch oder Drohung und Verheißung nicht zu unterscheiden erlaubt. Wie schon das Beispiel des Berliner SFB zu den Kulturen des Performativen zeigte, muss hier für eine philosophische oder philologische Untersuchung nicht unbedingt ein Problem liegen. Das machen auch die tiefsinnigen und vielschichtigen Dekonstruktionen bei BUTLER 1998, 67–97 deutlich, die F. Nietzsches moralgenealogische These hinterfragt, dass erst die Urteilsperspektive das Subjekt einer Tat erzeuge, so dass die Drohung keinen moralischen, aber einen metaethischen Vorzug gegenüber der Verheißung besäße. Vielmehr zeigt Butler anhand von US-amerikanischen Gerichtsurteilen zum Problem sog. hate speech, dass gerade gerichtliche Urteile, die bestimmte Rede als Hassrede qualifizieren, deren performative Strukturen vorwegnehmen müssen.

²⁶ Vgl. THURBER 1956.

²⁷ Ein wichtiger impliziter Gesprächspartner meiner folgenden Überlegungen ist die materialreiche und zugleich bestechend klar geschriebene Dissertation von SCHEIBER 2006. Ein Kennzeichen ihrer Arbeit ist, dass sie zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung ungeachtet der reformatorischen Fundamentalunterscheidung von Gott und Mensch einen hermeneutischen Zirkel sieht (4).

nach Reue (Jon 4,2), und zwar, wie das letzte Kapitel mit dem erzählerischen Kunstgriff der Rizinusstaude unterstreicht, *die Reue Gottes und nicht die irgendwelcher Menschen*, obgleich die Niniviten ja durchaus in Sack und Asche gehen.²⁸ Es kann hier auf sich beruhen, ob dieses Verständnis göttlicher Treue repräsentativ für die Schriften des Alten Testaments ist. Immerhin zeichnet gerade die Schriftprophetie, wenn man nur an Hosea denkt, für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk Israel durchaus das Bild eines Mannes, der seiner untreuen Liebe gleichwohl treu bleibt, weil *ihn und nicht etwa sie* die Konsequenzen ihrer Untreue reuen (Hos 2; 11). Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass der Unterschied zwischen Gott und Mensch genau das Thema Reue betrifft, an dem für uns bei Luthers Erörterung des Bußsakraments auch das Problem der Indifferenz von Verheißungs- und Drohwort auftauchte. Luthers Argument gegen die Sakramentalität der Buße lautete ja, dass die Reue kein zeichenhaftes Element darstelle, zu dem nach der von Luther übernommenen augustinischen Sakramentendefinition das Wort hinzutreten könnte; vielmehr sei die Reue immer schon eine Reaktion des menschlichen Herzens auf Gottes Wort, das damit auf sein Drohwort antworte, während es auf seine Verheißung als getröstetes Herz reagiere. Erst der heuristische Leitfaden einer Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Reue macht klar, dass Luther hier Verheißung und Drohung in Wahrheit nur deshalb unter dem vermeintlichen Oberbegriff des Wortes zusammenführt, um die Reue (wie auch das getröstete Herz) durch Rückführung auf das Wort des Schöpfers von den tatsächlichen Zeichen der Sakramente (wie Wasser, Brot und Wein) abzuheben. *Menschliche Reue*, so die Konsequenz, ist also kein geschöpfliches Wirken, sondern das *Werk des Schöpfers* und daher klar von der göttlichen Reue zu unterscheiden, die ihr vorausgeht.²⁹

3.3. Der *Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Reue* wird deutlich an dem die Reue *auf Seiten des Menschen* begleitenden Phänomen der Zerknir-

²⁸ Aus exegetischer Sicht hat schon 1975 J. Jeremias in einer bahnbrechenden, bei ihrer Zweitaufgabe 1997 bestätigten Studie hervorgehoben, dass diese im Alten Testament zunächst als bloße Grenzaussage (vgl. JEREMIAS 1997, 25, 37 u.ö.) noch (und im heutigen Diskurs als angeblicher Anthropomorphismus leider immer noch: 150) gemiedene Kategorie der Reue ab der klassischen Prophetie im Interesse der damit unterstrichenen Verlässlichkeit Gottes, zuletzt geradezu als Lehrsatz formuliert wird (113, 156f.).

²⁹ Wenn SCHEIBER 2006 aufgrund ihrer zentralen Theorie moralischer Kommunikation sowohl für menschliche (159) als auch göttliche Vergebung (293f.) die Voraussetzung der Reue fordert, so liegt hier m.E. eine Schwäche ihres theologisch-anthropologischen Zirkels.

schung, wie der von Luther beibehaltene scholastische Terminus (*contritio*) lautet. Ihm entspricht in der Bildsprache der alttestamentlichen Propheten, ebenfalls auf Seiten des Menschen, die *Scham*. Scham ist eine sowohl körperlich als auch mental empfundene Bloßstellung, in der der Mensch sich freilich nicht nur scheut, in seiner Blöße *gesehen zu werden*, sondern zugleich *selbst* den "Blick des Anderen"³⁰ *zu sehen* scheut, der die Blöße erblickt, also buchstäblich *entdeckt*.³¹ Gottes Reue besteht demgegenüber darin, dass sie die Scham des Menschen, deren Aufdeckung besonders bei Ezechiel als Bild des göttlichen Gerichtes erscheint (Ez 16,35–37), *bedeckt*.

Die biblisch bis in den kultischen Kontext des sog. Sühnedeckels (hebr. *kappōrāt*) hinein verbreitete Rede von der Sündenvergebung als Bedecken der Sünde hat hier, im affektiv gesättigten semantischen Feld von Reue und Scham, ihren Ursprung und bringt damit zum Ausdruck, dass die Sündenvergebung das Moment einer Eskamotierung von Sünde einschließt, die man kaum erwarten dürfte, wenn man voraussetzt, dass die Vergebung der Sünde dieselbe geradezu auszulöschen habe. Tatsächlich trägt die Rede vom (scheinbar schwächeren) Bedecken der Sünde jedoch dem Sachverhalt Rechnung, dass Vergeben mit Vergessen im Sinne eines Nicht-mehr-Gedenkens zusammengehört. Man kann geradezu sagen, dass ein Geschehen, dessen vor Gott nicht mehr gedacht wird, dadurch ungeschehen gemacht wird, während sich umgekehrt solche Geschehnisse, die auch durch Vergessen nicht ungeschehen zu machen sind, eben dadurch in hermeneutischer Hinsicht als Offenbarungsgeschehen zu erkennen geben, das *unvordenklich* und darum nie dem Vergessen zu überantworten ist.³² Die Sünde, das ist entscheidend, fällt nicht unter dieses Unvordenkliche, und das heißt umgekehrt, sie kann dadurch vergeben werden, dass ihrer nicht mehr gedacht wird, ohne dass es sozusagen eines eigenen Akts der Sündenvernichtung bedürfte. Eben deshalb können die Reformatoren betonen, dass die Sündenvergebung bereits erlangt hat, wer ihrer Verheißung glaubt, denn Gottes Verheißung funktio-

³⁰ So der äußerst treffende Titel eines einschlägigen Buches von G. Seidler. Vgl. freilich schon die Anmerkungen von BONHOEFFER 1998, 305, der die Scham mit dem Wesenszug menschlicher Existenz in der "Entzweiung" verbindet.

³¹ BAMMEL 2004, 204f. weist neben ihren weittragenden Überlegungen zum theologischen Gewicht der Scham als Gefühl misslungener Selbstannahme *und* göttlich gewährter Schutzfunktion für das Gelingen solcher Annahme zugleich phänomenologisch darauf hin, dass Scham immer Sehen und Gesehenwerden verbindet.

³² Die Kategorie der Unvordenklichkeit ist hier entlehnt von RICŒUR 1998, 134.

niert hier als ein aktives Nicht-mehr-Gedenken, das auf eine dieses Gedankliche umsetzende Tat ("Sündenauslöschung") nicht mehr angewiesen ist. In der Bibel hängt dieses göttliche Nicht-mehr-Gedenken eng mit der Reue zusammen³³ und gibt so zu erkennen, dass göttliche Reue den Status der Verheißung besitzt, während menschliche Reue und Scham als Ausdruck des Glaubens an diese Verheißung zu gelten haben.³⁴ Das Schema von ankündigendem Wort und ausführender Tat ist hier offensichtlich gesprengt durch das Verhältnis von Wort und Glauben. Es wird nicht zuletzt dadurch gesprengt, dass die Reue, die Gott von einem seinem Volk schon zugedachten Gerichtshandeln Abstand nehmen lässt, nicht etwa die Gerichtsdrohung zur rein pädagogischen Maßnahme ermäßigt;³⁵ es wäre daher irreführend, von einer konditionalen Gerichtsankündigung zu reden, wie auch die Verheißung nicht konditional zu verstehen ist.

3.4. Wie es die aphoristische Bestimmung der Treue als (zu vier Fünfteln) Reue nahe legt, macht die Differenzierung zwischen göttlicher und menschlicher Reue auch den Unterschied zwischen der Treue Gottes und der Treue der Menschen deutlich. Während Gottes Treue gerade in ihrem Aspekt der Reue, der für den Barmherzigkeitscharakter dieser Treue verantwortlich ist, die Sünde der Menschen – also ihre Untreue im theologisch spezifizierten Sinn des Wortes – bedeckt und so dem Vergeben und Vergessen überantwortet, bewirkt menschliche Treue dann, wenn sie mit Reue einhergeht, gerade umgekehrt, dass die Verfehlungen der Menschen besonders nachhaltig in Erinnerung gerufen werden. Ich erinnere zur Erläuterung dieser menschlichen Form der Treue an das Beispiel der Glaubwürdigkeit, wie sie jüngst im Zusammenhang der Amtsniederlegungen prominenter Kirchenführer öffentlich diskutiert wurde.³⁶ Wenn ein geistlicher Würdenträger nach einem öffentlich bekannt gewordenen Fehlverhalten von seinem Amt zurücktritt mit dem Argument, dass jedes weitere Amtieren die eigene Glaubwürdigkeit gefährde, dann kommt darin sicherlich eine Reue zum Ausdruck, aus der ein hoher Anspruch an die eigene Amtsführung spricht, so dass

³³ JEREMIAS 1997, 71 sieht im Nicht-mehr-Gedenken (z.B. Jes 43,25) die "engsten Sachparallelen" zum Reuethema.

³⁴ Dieser selten, jedoch von HÄRLE 1995, 487 gewürdigte, positive Wert der Scham wird bei SCHEIBER 2006, 153 Anm. 99 trotz ihres hermeneutischen Zirkels von Theologie und Anthropologie nicht im Verhältnis der Scham zur göttlichen Verheißung betrachtet.

³⁵ Diesen für das Verständnis der alttestamentlichen Gerichtsprophetie sehr wichtigen Aspekt macht JEREMIAS 1997, 110 mit Recht geltend.

³⁶ S.o. S. 30 Anm. 6.

die betreffende Person sich wenigstens, aber auch letztlich in diesem Schritt des Rücktritts selbst treu bleibt. Aber fraglos führt diese Form von Treue bzw. Reue dazu, dass die Erinnerung an den auslösenden Fehltritt besonders mit dem Andenken dieser Person verbunden bleibt. Eine Treue, die gerade als Reue Sünden vergessen lässt, bleibt Gott vorbehalten, da er jenseits der Sünde steht.

3.5. Es liegt nahe, die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch vom Thema Reue auf das Thema Scham auszudehnen. Weiterführend erscheint in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass in der Bibel nicht selten von Gottes Reue im Unterschied zur menschlichen die Rede ist, während von *Gottes Scham*, die ja ganz genauso in Entsprechung zur menschlichen Scham zu postulieren wäre, nicht gesprochen wird.³⁷ Müsste man nicht annehmen, dass es gerade den Gott der Bibel in seiner Gottheit nicht beschädigt, sich selbst eine Blöße zu geben, die ihm dann erlaubt, die Blöße der Menschen zu bedecken? Die Überlegung mag nach spekulativer Kondeszendenztheologie klingen, aber es verdient doch Beachtung, dass Luther, der dem Thema der göttlichen Reue z.B. in seinem großen Programmlied "Nun freut euch, lieben Christen g'mein" nachgegangen ist,³⁸ wiederholt den Begriff einer *Nacktheit Gottes* gebraucht und damit den der christologischen Verheißung entkleideten Gottesbegriff meint, also ein im Denken Luthers der Majestät Gottes isotopes Konzept.³⁹ Inmitten seiner unüberbietbaren Hoheit würde Gott demnach eine Blöße aufweisen, die ihn anscheinend aus der Höhe dieser Majestät in die Niederungen der Menschlichkeit herabholt, im Vergleich damit aber die Blöße der Menschen offenlegt, so dass dieser verborgene Gott für die Menschen zugleich Leben und Tod und alles in allem bewirkt.⁴⁰

Als eine interessante biblische Vorlage für die Vorstellung der *nuda majestas* des *deus absconditus* könnte die Erzählung von der Trunkenheit des Noah gelten (Gen 9,18–27), der als Inbegriff des Gerechten erscheint und durch das Prädikat des Wandels mit Gott (Gen 6,9b) in eine Sphäre entrückt wird, in der man sonst

³⁷ Obwohl SCHEIBER 2006 ihre ganze, das Phänomen Scham einschließende, Theorie moralischer Kommunikation von menschlicher auf göttliche Vergebung überträgt, spricht sie nicht von einer göttlichen Scham; ebensowenig BAMMEL 2004.

³⁸ LUTHER 1985, 154–157, hier 156 (Str. 4).

³⁹ Der bekannteste Beleg für die Formel "nudus deus" dürfte in der großen *Enarratio Psalmi LI* zu finden sein: LUTHER 1914, 330,1f.; 330,19. Die Formulierung "nuda majestas" ist freilich in Luthers Schriften nicht nachzuweisen.

⁴⁰ Vgl. LUTHER 1908, 685,21–23.

nur noch die vor ihrem Tod Entrückten Henoch (Gen 5,24) und Elia (2 Kön 2,11) antrifft. Dieser Noah, nach biblischer Schilderung Erfinder des Weinbaus, trinkt vom Produkt seiner Erfindung und liegt anschließend betrunken und mit aufgedeckter Scham in seinem Zelt, so dass seine Söhne hereinkommen und ihn zudecken müssen. Das Bemerkenswerte hieran ist, dass die Söhne sich dabei, wie der Bibeltext eigens festhält, rückwärts bewegen, um die Scham ihres Vaters nicht sehen zu können.⁴¹ Also nicht der entblößte Noah, sondern die Söhne, die ihn so entdecken, zeigen mit ihrer Abwendung des Blicks das Verhalten der Scham, was man kaum anders als so interpretieren kann, dass die Begegnung mit dem Gerechten, der ihr Vater ist, selbst noch, ja gerade in der Sünde seiner Trunkenheit ihnen ihre eigene Sünde aufdeckt, derer sie sich schämen. Vergleichbar wird man sich die Wirkung zu denken haben, die die Nacktheit der Majestät des verborgenen Gottes auf die Menschen haben muss, die ihr ausgeliefert sind. Zugleich aber kann wegen der Affinität, die eben damit von der nackten Majestät Gottes zu den so bloßgestellten Menschen hergestellt wird, die Verborgenheit des *deus absconditus* keine andere sein als die präzise Verborgenheit Gottes am Kreuz Jesu Christi.

Tatsächlich dürfte mit dieser kreuzestheologischen Verborgenheit Gottes der Zielpunkt für die Beantwortung unserer Frage erreicht sein, wie sich das Wort der Verheißung vom Drohwort unterscheidet, so dass beide nicht unterschiedslos auf Gott und Mensch angewandt werden müssen. Das Wort von diesem Kreuz kann nämlich als der Inbegriff einer Verheißung gelten, die durch ein Drohwort zu Stande kommt, aber wie bei der göttlichen Reue, die ja ebenfalls eine Verheißung ist, ohne die Durchführung dieser Drohung zur Wirksamkeit gelangt.⁴² Denn das im Wort vom Kreuz angekündigte Gericht Gottes ist in diesem Kreuz schon an Jesus Christus vollzogen worden, so dass sich das Wort vom Gericht nun in eine reine Verheißung, konkret die Verheißung eines gnädigen Gerichts,

⁴¹ Es ist ebenso bemerkenswert wie unverständlich, dass, wie die klassische Studie zu diesem Abschnitt von Rost 1965 belegt, eine ganze Forschergeneration über diese Perikope nachdenken konnte, ohne neben den Stammessprüchen über Noahs Söhne das sie auslösende erzählte Ereignis auch nur eines Wortes zu würdigen.

⁴² Dass auch in der biblischen Vorstellung von Gottes Reue Verheißung und Drohung nicht auf einer Ebene stehen können, zeigen die Beobachtungen, die JEREMIAS 1997 zum Textmaterial anstellt: Nur zwei Belege der hebräischen *nhm* betreffen frühere Heilssetzungen, die Gott reuen und daher zurückgenommen werden. Der große Rest der Belege betrifft noch nicht ausgeführte Unheilsbeschlüsse.

verwandelt. Die Drohung kann von diesen Voraussetzungen aus nicht auf Augenhöhe mit der Verheißung stehen, so dass auch der Wirkmodus beider nicht analog gedacht werden kann. Das kann man sich wie folgt verdeutlichen. Ich fasse damit zugleich die Ergebnisse meiner Überlegungen zusammen.

3.6. In der Frage nach der Entsprechung von Wort und Tat stießen wir auf das Problem (1.), dass Verheißungs- und Drohwort demselben Wirkmuster zu folgen scheinen, das anstelle einer Korrelation von Ankündigung und Ausführung auf der Glaubwürdigkeit oder Treue des Verheißenden bzw. Drohenden basiert, die über die Ausführung einer Ankündigung hinaus die Bereitschaft zu deren Rücknahme (Reue) impliziert (2.). Im Einzelnen zeigte sich jedoch, dass diese Reue bei Gott und bei den Menschen unterschiedlich beschaffen ist und nur bei Gott das Vergessen und Vergeben von Sünde impliziert, während sie als menschliches Phänomen geradezu das Gedenken an vergangene Fehltritte verstärkt. Die Wirkweise der Verheißung ohne Angewiesensein auf ihre Umsetzung in die Tat (3.) besteht in dieser Gemengelage darin, dass Gott die menschliche Sünde aktiv vergisst, d.h. ihrer nicht mehr gedenkt. Umgekehrt wird Menschen diese Verheißung im Glauben zugänglich, d.h. dadurch, dass sie das verfehlte Vergangene, was sie dadurch bedroht, dass sie es weder vergessen noch ungeschehen machen können, als Sünde an Gott bekennen⁴³ – unabhängig davon, welcher Beschaffenheit der jeweilige Fehltritt in sich gewesen sein mag. Damit wird eine durch unvergessbare Dauerpräsenz bedrohliche Schuld, die sich ihrer Natur nach keineswegs als religiöses Vergehen gegen Gott direkt zu richten braucht, vor Gott als Sünde bekannt, damit Gottes aktivem Vergessen überantwortet und so zur Verheißung verwandelt. Diese erstaunliche Übertragung von Schuld auf Sünde – ein metaphorischer Vorgang, der dem Sündenbegriff erst die theologische Tiefenschicht verleiht – ist der eigentliche Grund, warum Drohung und Verheißung in der Theologie nicht auf einer Ebene stehen können, sondern die aus sich heraus wirksame Verheißung das erste und letzte Wort Gottes sein und bleiben wird.⁴⁴

⁴³ Zum Verständnis des christlichen Sündenbekenntnisses vgl. SAUTER 1990; BEINTKER 1995, FAZAKAS 2011.

⁴⁴ Luther hat diese Sündenübertragung 1521 in seiner Schrift *Wider Latomus* auf die prägnante Kurzformel gebracht: "Christus factus est [...] peccatum metaphoricè" (LUTHER 1889, 86,31f.). Wie die adverbiale (nicht attributive!) Formulierung andeutet, handelt es sich also nicht um eine "bloß metaphorische" Sünde (das wäre: peccatum metaphoricum), sondern um eine wirkliche Sünde, die wirklich auf Christus übertragen und damit weggeschafft wird, wobei die Übertragung selbst metaphorisch funktioniert (metaphoricè), da sie im vor

Literatur

- ASSEL, H. Art. Verheißung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, 2001, 689–694.
- ASSEL, H., *Politia Christi* und Symbolik des Todes Jesu. Zwei Anamnesen zur Transformation der Lutherrenaissance, erscheint in: HELMER, CH./HOLM, B.K. (Hg.), *Transformations in Luther's Reformation Theology. Historical and Contemporary Reflections*, Berlin 2011 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 32), 60–84.
- AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* = AUGUSTINI AURELII Opera I, hg.v. JOSEPH, M./DAUR, K.-D., Turnhout 1962 (Corpus Christianorum. Series Latina 32).
- BAMMEL, CH.-M., Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen. Anthropologische Anmerkungen zu einem Phänomen des Fühlens in hamartiologischer Perspektive, in: Berliner Theologische Zeitschrift 21 (2004) 192–205.
- BAYER, O., PROMISSIO. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Göttingen 1971 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 24).
- BAYER, O., Theologie, Gütersloh 1994 (Handbuch Systematischer Theologie 1).
- BEINTKER, M., Neuzeitliche Schuld Wahrnehmung im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft, in: BEINTKER, M./MAURER, E./STOEVE SANDT, H./ULRICH, H.G. (Hg.), *Rechtfertigung und Erfahrung* (Festschrift für G. Sauter), Gütersloh 1995, 137–152.
- BONHOEFFER, D., Ethik, hg.v. TÖDT, I. u. H.E./FEIL, E./GREEN, C., Gütersloh 1998 (Dietrich Bonhoeffer Werke 6).
- BUTLER, J., Hass spricht. Zur Politik des Performativen, übers.v. Menke, K. u.a., Berlin 1998.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD), Die Denkschriften der EKD, Bd. 1: Frieden, Menschenrechte, Weltverantwortung, Teil 2, Gütersloh 1978.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD), Die Denkschriften der EKD, Bd. 1: Frieden, Menschenrechte, Weltverantwortung, Teil 3, Gütersloh 1993.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD, hg.v. KIRCHENAMT DER EKD, Gütersloh 2007, http://www.ekd.de/download/ekd_friedensdenkschrift.pdf (13.12.2010).
- FAZAKAS, S., Versöhnung mit der Vergangenheit als Weg in die Zukunft?, in: Verkündigung und Forschung 56 (2011/1) 18–29.
- HÄRLE, W., Dogmatik, Berlin 1995 (de Gruyter Lehrbuch).
- HEISLER, E./KOCH, E./SCHEFFER, TH. (Hg.), Drohung und Verheißung. Mikroprozesse in Verhältnissen von Macht und Subjektivität, Freiburg 2007 (Scenae 5).
- HUBER, W./REUTER, H.-R., Friedensethik, Stuttgart 1990.
- JEPSEN, M., [Rücktrittserklärung vom 16.07.2010], <http://www.sueddeutsche.de/politik/2.22/0/bischoefin-jepsen-die-ruecktrittserklaerung-im-wortlaut-1.976276> (27.09.2010).

Gott bekennenden Aussprechen dessen geschieht, was Menschen nicht loslässt. Zur theologiegeschichtlichen Bedeutung dieser Formel Luthers vgl. ASSEL 2011, 80–83.

- JEREMIAS, J., *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, Neukirchen-Vluyn ²1997 (Biblisch-Theologische Studien 31).
- KÄSSMANN, M., [Rücktrittserklärung vom 24.02.2010], http://www.ekd.de/presse/pm41_2010_statement_kaessmann_ruecktritt.html (27.09.2010).
- LUTHERISCHER WELTBUND/KATHOLISCHE KIRCHE, *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre – Gemeinsame Offizielle Feststellung – Annex vom 31.10.1999* = epd-Dokumentation 36/99.
- LUTHER, M., *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1: Werke, Bd. 2, Weimar 1884.
- LUTHER, M., *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1: Werke, Bd. 6, Weimar 1888.
- LUTHER, M., *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1: Werke, Bd. 8, Weimar 1889.
- LUTHER, M., *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1: Werke, Bd. 18, Weimar 1908.
- LUTHER, M., *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1: Werke, Bd. 40, Abt. 2, Weimar 1914.
- LUTHER, M., *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1: Werke, Bd. 56, Weimar 1938.
- LUTHER, M., *Geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe*, bearb.v. JENNY, M., Köln 1985 (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 4).
- POPITZ, H., *Phänomene der Macht*, Tübingen ²1992.
- RAHNER, K., *Wort und Eucharistie*, in: RAHNER, K., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 313–355.
- RICŒUR, P., *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, übers.v. Breiting, A./Lesaar, H.R. m. einem Vorwort v. LIEBSCH, B., Göttingen 1998 (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 2).
- ROST, L., *Noah der Weinbauer. Bemerkungen zu Gen 9,18ff.*, in: ROST, L., *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 44–53.
- SAUTER, G., *Bekannte Schuld*, in: *Evangelische Theologie* 50 (1990) 498–511.
- SCHEIBER, K., *Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Tübingen 2006 (Religion in Philosophy and Theology 21).
- SCHONBERG, H.C., *Die Großmeister des Schach*, Rastatt 1982 (Moewig-Sachbuch 3150).
- THEISSEN, H., *Kirche des Wortes und Wort der Kirche. Die pastorale Aufgabe der Taufe und ihre sakramentstheologische Herausforderung*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009) 485–507.
- THURBER, J., *The Peacelike Mongoose*, in: *The New Yorker*, 23.06.1956.