

Michael
Roth

Verhinderung der Moral?

Das spezifische Anliegen einer lutherischen
Ethik

0. Vorbemerkung zur Moral als letzter Religion und zur Moral gewordenen Religion

Eine Moralisierung lässt sich in den unterschiedlichsten Bereichen der Gesellschaft beobachten: neben Recht, Kunst, Politik, Ökonomie auch in der Religion. Moral hat eine „meinungsbildende Monopolstellung“¹ in der Gesellschaft bekommen, sie ist die „letzte Religion“². Fast alle Bereiche des Lebens sind der moralischen Betrachtung unterzogen. „Selbst einem flüchtigen Blick auf die aktuellen Verhältnisse“ – so der Philosoph Robert Pfaller – „fällt vermutlich eine Vielzahl moralischer Appelle sowie die gehäufte Präsenz moralischer Wertungen und Verurteilungen auf. Immer mehr Menschen in westlichen Gesellschaften tendieren dazu, immer mehr Situationen ihres Alltagslebens – zum Beispiel bei der Ernährung, in der Arbeit, im persönlichen Umgang, beim Gebrauch von Verkehrsmitteln, beim Sprechen oder in der Sexualität – unter der Perspektive von Gut und Böse zu betrachten“³. In jedem dieser der moralischen Betrachtung unterzogenen Bereiche sind wir der moralischen Kritik ausgesetzt und von der Möglichkeit des moralischen Scheiterns bedroht: Ist die Art meiner Fortbewegung umweltfreundlich genug? Lässt sich der Sport, den ich treibe, ökologisch verantworten? Führt meine Nahrung zu einer Ausbeutung der Tiere? Ist meine Kleidung durch

1 Andreas Grau, *Hypermoral. Die neue Lust der Empörung*, München³2018, 10.

2 A. a. O., 14.

3 Robert Pfaller, *Moralisieren ohne Moral*, in: Herwig Grimm/Stephan Schleissing (Hg.), *Moral und Schuld. Exkulpationsnarrative in Ethikdebatten*, Baden-Baden 2019, 37–65, 37.

Kinderarbeit hergestellt und wie ökologisch vertretbar ist sie? Bin ich in der Sprache gendersensibel genug?

Weil Moral die letzte Religion ist, haben auch die Kirchen ihrerseits Religion im Wesentlichen auf Moral reduziert. Das ist durchaus folgerichtig; denn in einer Welt, in der Moral zur herrschenden Religion geworden ist, muss die traditionelle Religion Moral werden. Allerdings erläutert Hans Joas in seinem Buch „Kirche als Moralagentur“, dass Kirche nicht Moral sei und daher die Kirche um ihre Pointe gebracht werde, wenn sie sich in ihrer moralischen Funktionalität für die Gesellschaft begründen wolle. Er vermutet, „dass jede Selbstdeutung der Kirchen als zentral für den moralischen Zusammenhalt der Gesellschaft eine Rechtfertigungsformel für ihre Daseinsberechtigung und für staatliche Subventionen sein soll“⁴. Joas spricht von einem bundesrepublikanischen „Deal, der institutionelle Anerkennung im Austausch gegen Selbstbeschränkung aufs Moralische“ bietet. Interessant ist nun, dass nach Joas dies zu einem zweifachen Versagen führt: Zum einen werde der Eigencharakter des Religiösen verfehlt, zum anderen aber auch der des Politischen.

Die Kirche – so scheint es – hat sich auf das Gebiet des Moralischen konzentriert, Gott ist vielfach nur noch der Dringlichmacher der moralischen Forderung und Motivationsverstärker. Dass damit eine Infantilisierung der kirchlichen Verkündigung einhergeht, ist unausweichlich.

In gewisser Weise hat Corona diese Krise der Kirche, die wechselseitige Bedingung und Durchdringung von Moralisierung und Infantilisierung deutlich gemacht. Außer moralischen Forderungen hatten weite Teile der Kirchenleitung zunächst offenbar nichts anderes zu sagen, als dass der liebe knuffige Kuschelgott natürlich nichts mit Corona zu tun hat.⁵ Der damalige Ratsvorsitzende der EKD scheute sich im Zusammenhang mit Corona nicht davor zu behaupten: „Leid, das der Mensch unter Missachtung von Gottes Geboten verursacht, sollte er nicht Gott in die Schuhe schieben.“ Bedford-Strohm fährt fort: „Wir haben die Freiheit, den falschen Weg zu gehen und die guten Gaben Gottes zu missachten. Der richtige Weg ist, Verantwortung zu übernehmen und umzukehren zu einer Lebensweise, die die Würde des Menschen achtet,

4 Hans Joas, *Kirche als Moralagentur?*, München 2016, 63.

5 Vgl. Michael Roth, *Haben wir die Welt noch im Griff? Gedanken zu Gott, Glaube, Kirche und Corona*, in: *Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift* 5 (2020), 89–96; Dorothea Erbele-Küster/Volker Küster/Michael Roth, *Theologie infiziert. Religiöse Rede im Kontext der Pandemie*, Leipzig 2021, 81f.

die Natur schont und solidarisch mit anderen ist.“⁶ Der Ratsvorsitzende warnt davor, Gott in ein dunkles Licht zu tauchen und empfiehlt, stattdessen besser nur von der Liebe Gottes zu reden: Gott will das Leben, nicht den Tod. Das hat den bekennenden Atheisten Hendryk M. Broder empört. Er entgegnet Bedford-Strohm, in Bezug auf den Tod eines dreijährigen Mädchens durch eine Coronainfektion sei es eine „zynische Meisterleistung“, das Problem von Corona auf die Entscheidung für eine gute oder schlechte, richtige oder falsche Lebensführung zu reduzieren.⁷ Aber auch von theologischer Seite sind die Worte Bedford-Strohms als unernst, weil viel zu verharmlosend, kritisiert worden: So macht beispielsweise die Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg, deren Ehemann, der Kirchenhistoriker Johannes Wallmann, im selben Jahr an Corona gestorben war, in einem Interview vom 8. Dezember 2021 im Deutschlandfunk kritisch darauf aufmerksam, dass es Menschen nicht zu überzeugen vermag, wenn davon gesprochen werde, dass Gott nichts mit Corona zu tun habe, weil Gott ein Freund des Lebens und nicht der Krankheit sei.⁸ Eine solche Antwort hält Wendebourg für schlicht „zu billig“. An dieser Kontroverse wird deutlich, dass das Bedürfnis, ausschließlich moralisch bzw. moralisierend zu reden, den Eigencharakter des Religiösen zerstört und damit Menschen um das bringt, was Religion ausmacht. Zurück bleibt – um eine treffende Wendung von Michael Welker von vor 20 Jahren aufzugreifen – „das Gefühl [...], irgendwo und irgendwie um das Wichtige und Entscheidende betrogen zu werden“⁹. Statt mithilfe der äußerst spannungsreichen Bildsprache des Glaubens die komplexen Lebenszusammenhänge und Ambivalenzen, ja Abgründigkeiten des Lebens zur Sprache zu bringen, wird die

6 Vgl. Heinrich Bedford-Strohm, Will Gott uns durch Corona strafen? Gott zieht keine Strippen, in: Chrismon. Das evangelische Magazin, Juli/August 2020, URL: <https://chrismon.evangelisch.de/kolumnen/auf-ein-wort/50304/will-gott-uns-durch-corona-strafen> (abgerufen am 30.03.2024).

7 Zit. nach: Johannes Blöcher, Ist das Corona-Virus eine Strafe Gottes? In: Pro. Das christliche Medienmagazin vom 27. Juli 2020, URL: <https://www.pro-medienmagazin.de/ist-das-corona-virus-eine-strafe-gottes> (abgerufen am 30.03.2024).

8 Vgl. Andreas Main, „Für coronataugliche Theologie“ – die Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg vom 8. Dezember 2021, URL: <https://www.deutschlandfunk.de/fuer-coronataugliche-theologie-die-kirchenhistorikerin-dorothea-wendebourg-dlf-965de4be-100.html> (abgerufen am 30.05.2024).

9 Michael Welker, Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalisation, in: Brennpunkt Gemeinde 1 (2001), 15–20, 19.

Harmlosigkeit zum Programm erhoben und mit dem Mittel der Moral in die Tat umgesetzt.¹⁰

Viele evangelische Kirchen in Deutschland scheinen keineswegs ein „ander Wort“¹¹ zu sprechen, das der gesellschaftlichen Hypermoral und ihrer gnadenlosen Gesetzlichkeit etwas entgegenzusetzen könnte, sondern wissen oftmals nichts anderes zu tun, als sich an die Spitze des Moralisierungstrends zu setzen und die moralische Rede durch Hinweise auf die Bergpredigt oder das Heiligkeitsgesetz noch zu befeuern. Gerade so versprechen sich viele kirchliche Vertreter, in einer religionslos werdenden Gesellschaft ihre Stellung und damit ihre Bedeutung zu sichern: als moralische Mahner und Wegweiser. Die Folge aber ist, dass die Kirche überflüssig zu werden droht: Sie spricht kein „ander Wort“, sondern wiederholt, was bereits woanders (oftmals besser, weil mit mehr Sachkompetenz ausgestattet) gesagt wurde. Das ist gerade dann bedauerlich, wenn man bedenkt, dass die Kirche doch auch Lehre und Traditionen (wie die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium oder die Sündenlehre) besitzt, die als Gegengift gegen die gesellschaftliche Hypermoral und ihre destruktiven Folgen verstanden werden können, weil sie eine ungenierte Beteiligung an der moralischen Rede schal werden lassen.

Ich möchte im Folgenden die Frage nach der Bedeutung der Rede von der Sünde in Bezug auf Moral und Ethik, genauer die moralisch-ethische Rede stellen. Ein Blick in die Gegenwart zeigt: Eine zur Moral gewordene Religion kann mit der Rede von der Sünde nichts mehr anfangen.¹² Um dies zu zei-

10 Nicht unerwähnt bleiben darf dabei, dass es zum Glück auch andere kirchenleitende Stimmen gab, wie beispielsweise die des ehemaligen Kirchenpräsidenten der unierten Pfalz und Ehrendoktors der Mainzer Evangelisch-Theologischen Fakultät Christian Schad, der anders als der lutherische Bischof aus Bayern etwas mit der Tradition der Rede vom verborgenen Gott anzufangen weiß und nicht bereit zu sein scheint, zugunsten moralisierender Rede Menschen um das Eigentliche zu betrügen. Er hat sich in seinen „Worten des Kirchenpräsidenten“ am 19. September 2020 auf der 12. Synode der Evangelischen Kirche der Pfalz eindrücklich den Ambivalenzen des Lebens gestellt und sie vor dem Horizont der Rede von Gott zur Sprache gebracht. Damit war er auch nicht gezwungen, Corona (und die Coronatoten) im gottfernen Raum zu belassen (vgl. hierzu Michael Roth, *Mut zur Zeitgenossenschaft*. Christian Schads Buch „Theologie für das Leben“, Pfälzisches Pfarrerbuch 113 [2023], 148–153).

11 Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1529), in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 7, Weimar 1897, 12–38, 24.

12 Vgl. u. a. Johannes Bloch, *Die Rede von der Sünde in der Predigt der Gegenwart. Eine Studie zur hamartiologischen Homiletik am Beispiel von Predigten aus dem Internet*, Zürich 2012; Wolfgang Drechsel, *Sünde – anachronistisches Design weltfremden Christentums in der Moderne oder gegenwartsbezogene Lebensdeutung?*

gen, werde ich verdeutlichen, dass in der moralischen Rede und in der Rede von der Sünde das Selbst auf ganz unterschiedliche, ja gegensätzliche Weise konstituiert wird.

1. Moralisches Selbst und sündiges Selbst

Zunächst möchte ich ergründen, was es bedeutet, mittels der Sünde über sich selbst zu sprechen, und dies vergleichen mit derjenigen Weise, über sich selbst zu sprechen, die in der moralischen Rede vorgenommen wird. Es wird sich zeigen, dass im schärfsten Kontrast zur moralischen Identität diejenige Identität steht, die sich innerhalb der Rede von der Sünde formt.

1.1 *Eigener Wille als Wille zum Guten vs. eigener Wille als Wille zu sich selbst*

Mit moralischen Urteilen erheben wir den Anspruch, mehr als bloß subjektive Präferenzurteile zum Ausdruck zu bringen, indem wir uns auf eine – von uns unabhängige – moralische Ordnung beziehen. Wenn wir moralisch reden, weisen wir von uns selbst und unseren subjektiven Empfindungen weg auf eine höhere Ebene. Nicht, was wir über einen Sachverhalt X in Bezug auf einen Akteur Y empfinden, geben wir in einem moralischen Urteil zum Ausdruck, sondern wie in Bezug auf Y von der Warte der Moral her zu urteilen ist. In moralischen Urteilen machen wir uns zum Sprachrohr einer höheren Instanz, nämlich der moralischen Ordnung. Nicht „Ich *finde* etwas problematisch“, „Ich *nehme* diesen oder jenen Aspekt als problematisch *wahr*“, sondern „Vom Standpunkt der Moral *gilt* XY.“ So erreicht der moralische Sprecher (oder will zumindest erreichen), dass sein Urteil nicht mehr ausschließlich als rein subjektives Geschmacksurteil wahrgenommen wird, sondern einen objektiven Status erhält. Damit ist eine weitere Attraktivität des moralischen Urteils eng verbunden: Im moralischen Urteil erweise ich mich als jemand, der eben moralisch zu urteilen versteht. Gerade deshalb ist mora-

Aktualität und Praxisrelevanz eines marginalisierten Themas für eine zeitgemäße Praktische Theologie, in: Pastoraltheologie 93 (2004), 17–32, 21; Michael Roth/Brigitte Nagel, Verbittert sein, gelähmt sein, lebensmüde sein. Wie komme ich aus dieser Nummer raus? – Das Thema Sünde im Religionsunterricht, in: forum religion 35 (2010), 34–41.

lische Sprache so anziehend: Es ist ein Sprechen von einem höheren Standpunkt aus.¹³ Indem wir von diesem höheren Standpunkt aus sprechen, erweisen wir uns als jemand, der auf diesem höheren Standpunkt zu stehen vermag. Ich zeige anderen (und mir selbst), dass ich jemand bin, dem moralische Positionen wichtig sind, weil ich sie ins Spiel bringe und ihnen zustimme. Durchaus treffend spricht Bernd Stegemann von einer „Selbstverzauberung“¹⁴. Die moralische Rede enthält die frohe Botschaft: Ich gehöre zu den Guten!¹⁵ Gerade so wird in der moralischen Kommunikation ein ideales Selbst etabliert: Wir formulieren moralische Positionen, fällen moralische Urteile und gewinnen so unser ideales Selbst: als diejenigen, die eben diese Positionen besitzen. Dieses ideale Selbst stimmt dem moralisch Guten zu und erweist sich in dieser Zustimmung zum moralisch Guten als gut.

Das moralische Selbst besitzt eine erstaunliche Stabilität und lässt sich nicht so ohne Weiteres aus dem Tritt bringen. Natürlich bleibt es den meisten von uns nicht erspart, bei der einen oder anderen Handlung zu entdecken, dass wir etwas tun, das unser ideales Selbst nicht tut. In der Regel aber haben wir durchaus Strategien, uns durch eine solche unangenehme Entdeckung nicht zu sehr beunruhigen zu lassen. Wir sagen uns nach einer solchen Entdeckung, dass wir so etwas ja „eigentlich“ oder „prinzipiell“ nicht tun, hier ein „Ausrutscher“ vorliegt, wir eben diesen oder jenen Umständen Rechnung tragen mussten. Wir könnten auch sagen, dass diese Tat unserem eigentlichen Willen nicht entspricht und wir bloß willensschwach waren. Wir beruhigen uns dann damit, dass die Tat durch äußere Umstände bedingt war, dass sie deswegen eher eine Ausnahme von der Regel darstellt und wir uns daher gerade nicht so verhalten konnten, wie wir „eigentlich“ sind. Wir haben eben dem nicht Folge leisten können, was wir „eigentlich“ für richtig ansehen, sondern haben uns durch Umstände hiervon abbringen lassen. Nach wie vor aber – so sagen wir uns – stimmen wir der Norm, die wir verletzt haben, zu und halten „grundsätzlich“, „prinzipiell“ oder „eigentlich“ an ihr fest. Daher sind wir „eigentlich“ keine Normbrecher. Und so versuchen wir dann zu zeigen, warum unser Handeln eben eine Ausnahme von der Regel ist, die wir grundsätzlich bejahen. Deshalb sind wir doch nicht so fragwürdig wie andere, die diese oder jene Norm, die wir gebrochen haben, auch ge-

13 Vgl. Rüdiger Bittner, Verwüstung durch Moral, in: Brigitte Boote/Philipp Stoellger (Hg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion*, Würzburg 2004, 98–103.

14 Bernd Stegemann, *Wutkultur*, Berlin 2021, 23.

15 Ähnlich Ulrich H. J. Körtnier, *Für die Vernunft. Wider Moralisation und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig 2017, 5.

brochen haben; denn *wir* halten diese Norm ja „eigentlich“. So ist eine Tat aufgetaucht, um nach kurzer Irritation zugleich wieder zugedeckt zu werden: Sie kann uns letztlich nicht infrage stellen, mit der Ausnahme vielleicht, dass wir uns vornehmen, unseren edlen Willen künftig auch in konfliktreichen Situationen durchzusetzen. Manchen gelingt es auch, eine solch vorübergehende Irritation ihres idealen Selbst zur weiteren Glorifizierung desselben zu benutzen: Haben wir uns in unseren selbstkritischen Rückfragen nicht als jemand erwiesen, der ein Gewissen hat, eben weil er „Gewissensbisse“ hatte bzw. ihn „das Gewissen geplagt hat“? Ein schlechtes Gewissen zeichnet uns dann doch als moralisch hochstehende Personen aus, die sich von denen, die solche Dinge tun, ohne dabei oder im Anschluss ein schlechtes Gewissen zu haben, wohltuend unterscheiden.

Die oben genannten Überlegungen machen deutlich, dass ein wesentlicher Gesichtspunkt für die moralische Identität die Annahme des freien Willens ist: Ohne einen freien Willen wären wir auf moralische Normen nicht ansprechbar und auch nicht fähig, diese zu befolgen.¹⁶ Das Theorem der Willensfreiheit erlaubt uns zudem zu denken, wir hätten eine bestimmte Tat genauso unterlassen können, wir hätten genauso gut anders handeln können (und würden das nächste Mal auch anders handeln).

Die Identität, die sich innerhalb der Rede von der Sünde formt, wird nicht nur darauf aufmerksam, dass die Grundrichtung des Lebensvollzugs unverfügbar und damit unentrinnbar ist, sondern auch, dass diese Grundrichtung des Lebensvollzugs bestimmt ist vom Willen zu sich selbst.¹⁷ Mit dem „Willen zu sich selbst“ ist eine schonungslose Antwort auf die Frage gegeben, was das für Motive sind, die mich letzten Endes treiben, die mein Wollen und Handeln bestimmen – jenseits dessen, wie ich es mir „schönreden“ kann, und auch jenseits dessen, was ich andere glauben machen kann, um was es mir geht. Diese Selbstreflexion nimmt ihren Ausgang nicht bei dem „idealen Selbst“, sondern wird herausgefordert eben durch die einzelnen Taten und Willensentscheidungen, die uns irritieren, weil sie unserem Selbstverständnis widersprechen. Eine Tat ist aufgetaucht, die nicht in unser Bild von uns passt und uns zur Selbstbesinnung zwingt. Wir können sie nicht wegschieben als etwas, das wir „eigentlich“ nicht tun, sondern hier sehen wir, wer wir „eigentlich“ – entgegen unseren Vorstellungen von unserem „idealen Selbst“

16 Wilhelm Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt a. M. 1976, 152.

17 Vgl. Notger Slenczka, *Lebendiges Erbe. Von der erschließenden Kraft der dogmatischen Sünden- und Erbsündenlehre*, in: Wolfgang Gräß/Martin Laube (Hg.), *Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde* (Loccumerkolle 11/08), Rehburg-Loccum 2008, 31–51, 46.

– *sind*. Die Handlungsprinzipien, die wir als unsere Handlungsprinzipien ansehen (und für die wir uns rühmen), sind eben nicht unsere tatsächlichen Handlungsprinzipien, sondern nur so lange, wie sie gar keine Geltung beanspruchen. In der Tat zeigt sich, dass wir von anderen Motiven und Interessen geleitet sind, als wir uns eingeredet haben. Hier zeigt sich, was wir wollen – und zwar, was wir „eigentlich“ wollen, zumindest dann, wenn es wirklich darauf ankommt. Und so tauchen unangenehme Fragen auf: Was ist es, das uns zum Normbruch treibt? Was ist es, das uns in unserem Willen so bestimmt, dass wir getan haben, was wir getan haben. Wer sind wir? Eine solche Reflexion fragt nicht nur nach dem konkreten Willen, der eine Tat hervorgebracht hat, sondern schreitet weiter zu der Frage, was es ist, das den einzelnen Willensakt geprägt hat, warum wir denn so und eben nicht anders gewollt haben. Die Tat, die uns zur Rechenschaft zwingt, sie verdankt sich unseren Interessen und Motiven. Wir hätten auch anders handeln können, wenn wir anders gewollt hätten. Warum haben wir nicht anders gewollt? Was ist unser eigentliches „Aussein-auf“, das unserem Willen die Richtung verleiht und Gründe zu Gründen werden lässt und diejenigen Motive, die unseren Willen bestimmen, generiert? Was ist es, das uns in dieser und keiner anderen Weise wollen lässt? Eine Selbstreflexion im Rahmen der Rede von der Sünde stellt die Irritation nicht still, indem sie sagt, dass wir „eigentlich“ ganz anders seien, als es in dieser oder jener Handlung, in diesem oder jenem Willensakt zutage tritt. Sie geht der Frage nach, was diese Taten über *mich* aussagen, welche tiefsitzenden Bedürfnisse ich durch sie zu befriedigen gesucht habe. Damit erscheint, wer ich eigentlich bin, im Unterschied zu dem, was ich glaube, wie ich eigentlich bin.

Das besonders Schmerzhaft ist, wenn wir von einer Tat, die eine Norm gebrochen hat und uns hat aufmerksam werden lassen, übergehen zu anderen Taten und die Frage, was es ist, das mich bestimmt, auch in Bezug auf solche Taten stellen, für die wir uns selbst rühmen und für die wir von anderen gerühmt werden. Sind sie etwa durch das Gleiche bestimmt, was uns zu dem Normbruch geführt hat? Kommen auch sie in den Blick als ausschließlich durch den Willen zu uns selbst bestimmt? Offenbart sich auch in ihnen diese unentrinnbare Ausrichtung meines Lebensvollzugs, aus dem ich mich nicht befreien kann? Ja, offenbart sich vielleicht in meinem Wollen, das ich in der moralischen Kommunikation bekunde, eben diese Ausrichtung des Lebensvollzugs? Die Tat, die uns zur Selbstreflexion herausgefordert hat, offenbart eine Grundbestimmtheit des Willens, die *alle* einzelnen Willensakte prägt, auch diejenigen, die wir uns zu unserer Gloria anrechnen: Alle Taten sind Ausdruck dieser Grundbestimmtheit meines Willens. Und selbst meine moralischen Taten sind nicht hiervon ausgeschlossen.

Ist das nicht zu weit gegangen? Ist es tatsächlich möglich zu behaupten, dass alle Taten des Menschen nichts anderes als Ausdruck des Willens zu sich selbst sind? Die Lehre von der Sünde ist keine Lehre, die mir die Taten anderer zu entschlüsseln oder gar zu diffamieren erlaubt. Vielmehr wird mit der Sünde ein Horizont aufgemacht, innerhalb dessen sich etwas hinsichtlich *meiner* Taten zeigen kann. Und so wäre umgekehrt zu fragen: Gibt es eine Tat, die vor der Möglichkeit verschont ist, als Ausdruck des Willens zu mir selbst erkannt oder mit dem Willen zu mir selbst in Zusammenhang gebracht zu werden?

1.2 *Moral als Unterscheiderin vs. Sünde als Gleichmacherin*

Das moralische Urteil hat zur (in der Regel unbewussten) Absicht, ein moralisches Selbst zu etablieren. Das Interesse an einer moralischen Überlegenheit führt die moralische Abwertung anderer mit sich. Daher zählt Robert Pfaller die Moral zu den größten „Enthemmungssystemen“, die sich die Menschheit eronnen hat: „Das, was Menschen erst in die Lage versetzt, andere zum Feind zu machen und sie bis zur Vernichtung zu bekämpfen, ist die Moral. Und es ist die Moral selbst, die zur Außerkraftsetzung aller Errungenschaften und Prinzipien, selbst der moralischen, drängt.“¹⁸ So ermögliche es die Moral, in der Welt scharfe Kontraste von Gut und Böse wahrzunehmen. „Das hat zur Folge, dass man meint, bestimmte Akteure als die Bösen dingfest machen zu können.“¹⁹ Jeder Moral wohne daher „die Produktion von Unpersonen“²⁰ inne, die aus dem moralischen Diskurs ausgeschlossen werden. „Wer als ‚Rassist‘, ‚Sexist‘, ‚Islamophobiker‘, ‚Faschist‘, ‚Ableist‘, ‚Transphober‘ oder etwas Ähnliches einmal etikettiert wurde, hat jedes Rederecht und jedes Existenzrecht verloren.“²¹ Indem im moralischen Urteil Unpersonen produziert werden, wird die Unterscheidung von guten Menschen und bösen Menschen etabliert. Im moralischen Urteil demonstrieren wir: Im Unterschied zu den unmoralischen Menschen, die die Moral mit Füßen treten, hat die Moral für *uns* eine Bedeutung. Somit betont die Moral die Unterschiede zu anderen Menschen, mit denen wir keine Gemeinschaft haben, weil sie eben sind, was sie sind: Unpersonen, die von niedrigen Motiven geleitet sind und die der Moral keine Ehre geben. Ihre Motive beruhen auf egoistischen Interessen: Sie

18 Pfaller, *Moralisieren* (wie Anm. 3), 46.

19 A. a. O., 47.

20 Ebd.

21 Ebd.

fliegen mit dem Flugzeug, weil sie (egoistischen und dazu oberflächlichen) Spaß auf Malle suchen, sie fahren Benzinschleudern, weil sie Motoren und Schnelligkeit lieben, während der moralisch urteilende Mensch zugunsten der Moral egoistische Interessen zurückzustellen vorgibt (er fliegt daher nur, wenn es wirklich wichtige Dinge zu verwirklichen gilt wie eine Tagung). Insofern erweist sich der moralische Mensch als jemand, der „Nein“ zu seinen egoistischen Begehrlichkeiten sagen kann, mit Max Scheler gesprochen: als ein „Neinsagenkönner“²². Indem er seinen egoistischen Trieben und Neigungen widersteht, ist er zur Selbstbilligung fähig. Für diese Selbstbilligung scheint es äußerst abträglich zu sein, wenn der moralisch urteilende Mensch selbst egoistischer Interessen überführt würde, ja, wenn sein moralisches Gebaren selbst als zutiefst egoistisch entlarvt würde und damit die Selbstbilligung als voreilig und auf Illusionen beruhend. Dies kann der moralisch urteilende Mensch nur dadurch vermeiden, dass er nicht allzu tief seine eigenen Motive erforscht. Er muss – wie es sich für eine moralische Identität gehört – sein Aussein-auf in der Verwirklichung der Moral sehen, nicht in einem Selbstinteresse. Daher kann es auch nicht das Interesse des moralisch urteilenden Menschen sein, sich mit dem als unmoralisch identifizierten Menschen wirklich auseinanderzusetzen und ihn zu verstehen. Die Gefahr, dass er in dem unmoralischen Menschen sich selbst erkennt, in dessen egoistischen Neigungen seine eigenen egoistischen Neigungen identifiziert, bannt der moralisch urteilende Mensch, indem er durch das moralische Urteil Distanz schafft: Ich bin nicht wie der andere. Die Moral macht Menschen ungleich, sie teilt auf in die moralischen und unmoralischen Menschen und stellt den moralisch Urteilenden auf die Seite der moralisch Auserlesenen.

Anders als die Moral macht der Blick auf die Sünde die Menschen gleich. Die Lehre von der Sünde ist „Anleitung zur Selbstreflexion und Selbsterkenntnis“. Sich diese Tradition zu eigen zu machen, bedeutet, sich hier selbst zu entdecken. Wir werden – so habe ich gesagt – darauf aufmerksam, was unseren Willen bestimmt; und zwar nicht nur bei solchen Taten, bei denen wir gegen eine offensichtliche Norm verstoßen haben und die uns zur Rechenschaft zwingt, sondern auch bei Taten, für die wir uns selbst rühmen und für die wir von anderen gerühmt werden. Gerade diese Selbsterkenntnis führt auch zu einer anderen Wahrnehmung anderer und ihrer Taten. Ihre Taten beruhen auf derselben Grundbestimmung des Willens, von denen unser tagtägliches Handeln geleitet ist. Ist diese Tendenz in uns erahnt, dann erahnen wir, dass die Frage, worin sich diese Tendenz artikuliert und worin sie sich aus-

22 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn ¹²1991, 55.

wirkt, sicherlich alles andere als unwichtig ist, uns aber auch nicht qualitativ von anderen Menschen und ihren Taten unterscheidet oder uns gar über sie erhebt. Vielmehr scheinen wir durch die Tat eines anderen mit dem konfrontiert zu werden, wer wir selbst sind. Das Vergehen anderer kann so zu einem Anlass werden, über *sich selbst* nachzudenken und sich über sich selbst klar zu werden und so zu erspüren, dass die Vergehen der anderen auf denselben Ängsten, derselben Blindheit und derselben Verslossenheit gegenüber den Bedürfnissen der Mitmenschen beruhen, von denen unser tagtägliches Handeln geleitet ist.

Insofern ist die Rede von der Sünde eine Gleichmacherin zwischen den Menschen. Mit dem Fleischfresser, dem Dieselfahrer, aber auch dem Islamkritiker, dem Steuerhinterzieher und dem Kinderschänder stehen wir in einer Gemeinschaft der Sünder. Unsere Gemeinsamkeit ist größer als all unsere Unterschiedenheit. Statt uns im Modus des Urteilens von den Taten der anderen zu distanzieren als etwas, was uns völlig fremd und daher „unverständlich“ ist, können wir ihre Taten als etwas verstehen, von denen wir nur durch glückliche Umstände bewahrt worden sind. „Die Lutherische Erbsündenlehre“ – so Ulrich Greiner – „war insofern fair, als sie keine Unterschiede machte.“²³ Hierin unterscheidet sie sich von der in der moralischen Rede aufgemachten Unterscheidung zwischen guten und schlechten Menschen, Personen und Unpersonen. Insofern ist die Sündenlehre alles andere als eine Anleitung zum moralischen Urteilen. Sie stellt vielmehr den Versuch dar, Verstehen zu initiieren. Die Rede von der Sünde befähigt uns, den anderen (empathisch) zu verstehen, statt uns im Modus des Urteilens von ihm zu distanzieren. Ich bin wie der andere und der andere ist wie ich – ganz und gar angewiesen auf Gottes Zusage.

1.3 Vertrauen auf das eigene Gerecht-Sein vs. Verzicht auf das eigene Gerecht-Sein

Gewalttätig ist die Welt, weil Wolf und Lamm eben nicht zusammen weiden (Jes 65,25), sondern Leben immer nur auf Kosten anderen Lebens möglich ist. Ich kann nur leben, indem ich wichtige Grundlagen des Lebens und

23 Ulrich Greiner, Die Lust, an allem schuld zu sein. Wie der Gedanke der Erbsünde verweltlicht wurde und heute in der Politik sein Unwesen treibt, in: Die ZEIT 43/2018, URL: <https://www.zeit.de/2018/43/schuld-erbsuende-moral-gnade-verweltlichung-politik> (abgerufen am 29.12.2023).

Überlebens für mich beanspruche – und damit anderen Lebewesen vorenthalte. In diesem Sinne spricht der Mainzer Philosoph Stephan Grätzel von der Existenzschuld: „Existenzielle Schuld ist keine aus persönlichen Vergehen hervorgehende Schuld, die ein Mensch allein oder mit Hilfe anderer als eigene Schuld bewältigt, verarbeitet oder sühnt. Sie ist die Schuld, die alle betrifft, die als lebendige Wesen Bewusstsein von diesem Leben haben, eine Schuld, die aus der bloßen Tatsache entsteht zu existieren.“²⁴ Grätzel erläutert diese Existenzschuld folgendermaßen: „Kein Mensch kann sein Leben erhalten, kann essen, trinken, wohnen und überhaupt leben, ohne das Bewusstsein dafür zu haben oder zu entwickeln, dabei etwas für sich in Anspruch oder in Besitz zu nehmen und für die Besitznahme schuldig zu werden.“²⁵ Das Brot, das ich esse, und die Luft, die ich atme, steht niemand anderem zur Verfügung. Von hier aus versteht sich die Tiefendimension der moralischen Identität: Die Moral kann als eine (und zwar bestimmte) Form des Umgangs mit der Existenzschuld begriffen werden; denn das Existenzrecht soll durch moralisches Urteilen bewiesen werden: Ich lebe zu Recht, weil ich dieser oder jener Sache zustimme, mich für dieses oder jenes einsetze. Der moralische Mensch existiert somit durch seine eigene Gerechtigkeit: Blicke auf mich und erkenne, dass ich durch mein Tun mein Existenzrecht erworben habe: Ich verdiene zu leben!

Dem Menschen, der sich in der Rede von der Sünde ansichtig wird, ist das Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit verunmöglicht. Ich habe bei der Sündenreflexion von einer solchen Selbstreflexion gesprochen, in der ein Mensch von einer Tat ausgehend sich dem stellt, was ihn in Wahrheit bestimmt. Nicht jede Selbstreflexion ist zu einem solchen Prozess fähig, und daher ergibt sich auch die Rede von der Sünde nicht notwendig aus der Selbstreflexion. Ebenso wenig wie es *die* Vernunft gibt, sondern Rationalität kontextuell situiert ist, gibt es *die* Selbstreflexion. Es gibt nur Selbstreflexion von bestimmten Personen mit bestimmten Erfahrungen an bestimmten geschichtlichen Standorten zu bestimmten Zeiten. Selbstreflexion ist nicht voraussetzungslos. Die entscheidende Voraussetzung für eine Selbstreflexion, in der ein Mensch von sich selbst spricht, indem er über die Sünde spricht, besteht in dem Vermögen, in aller Radikalität auf sich schauen und jede Illusion über sich fahren lassen zu können, weil man dieser Illusion nicht bedarf. Von daher hat der dogmatisch häufig geäußerte Satz seine Richtigkeit, dass es das Vertrauen auf die

24 Stephan Grätzel, *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*, Göttingen 2004, 31.

25 A. a. O., 32.

Rechtfertigung des Sünders ist, das den Menschen befähigt, sich der Realität der Sünde zu stellen. Gerade in der Zusage der unbedingten Annahme ist die Bestimmung des Menschen offenbar: Die Bestimmung des Menschen besteht darin, nicht durch sich selbst, sondern im Blick auf Christus gerecht zu sein. Wohlgemerkt: Die Bestimmung des Menschen besteht nicht darin, „geschenkwiese gerecht zu sein, sondern auf das eigene Gerechthein zu verzichten und in diesem Bewusstsein der Abhängigkeit gerecht zu sein“²⁶. Von dieser Bestimmung wird auch die Sünde als Widerspruch zur Bestimmung des Menschen in ihrer Tiefe erschlossen: Sünde ist das Unvermögen, im Vertrauen auf die fremde Gerechtigkeit zu existieren, und die Unfähigkeit, auf das eigene Gerechthein zu verzichten. Das Bestreben, selbst gerecht sein zu wollen, lässt den Willen des Menschen auf sich selbst gerichtet sein und sich in allem suchen.

Wird die in der Rede von der Sünde behauptete Bestimmtheit des Willens zu sich selbst als Unvermögen verstanden, im Verzicht auf das eigene Gerechthein zu existieren, so zeigt sich, dass die Etablierung des idealen Selbst in der moralischen Kommunikation genau von demselben Willen zu sich selbst bestimmt ist, von dem auch diejenigen Taten bestimmt sind, die unser ideales Selbst irritieren. Es sind das Unvermögen, auf das eigene Gerechthein zu verzichten, und das Bestreben, selbst gerecht sein zu wollen, die uns nicht nur moralische Prinzipien brechen, sondern auch moralischen Positionen und Prinzipien zustimmen und uns ein ideales Selbst etablieren lassen. Wir wollen eben diejenigen sein, die dem moralisch Guten zustimmen. Und wir wollen diese deshalb sein, weil wir auf unser eigenes Gerechthein nicht verzichten können. Insofern gibt es keine wirkliche Differenz zwischen dem „uneigentlichen“ Wollen in einer konkreten Tat und dem „eigentlichen“ Wollen, das wir in den unterschiedlichen Formen der moralischen Kommunikation bekunden. Sowohl die Anerkennung einer Norm in der moralischen Kommunikation zwecks Etablierung des idealen Selbst als auch der Bruch der Norm in der konkreten Tat zwecks Befriedigung aktueller Bedürfnisse bekunden gleichermaßen den Willen zu sich selbst. Die Differenz mit sich selbst, die mich die christliche Tradition entdecken lässt, ist nicht die Differenz zwischen unserem prinzipiellen Wollen und dem Wollen, das sich in einer konkreten Tat gezeigt hat, auch nicht die Differenz zwischen einem angeblichen guten Wollen und einer Willensschwäche hinsichtlich des Guten, sondern die Differenz zwischen der uns ganz und gar (*totus*) auszeichnenden Unfähigkeit, auf das eigene Gerechthein zu verzichten, und unserer Bestimmung, im Vertrauen auf eine fremde Gerechtigkeit zu existieren.

26 Slenczka, Lebendiges Erbe (wie Anm. 17), 50.

2. Moralische Rede unter den Bedingungen der Sünde: Bewusstsein der leeren Hände

Mit lutherischer Moralkritik ist nicht gemeint, dass ethischen Überlegungen immer hinzugefügt werden muss, dass wir nicht perfekt sind und immer wieder auch hinter unseren Ansprüchen zurückbleiben oder dass es (gelegentlich) auch einen Missbrauch der Moral gibt. Das weiß wirklich jede und jeder und es bedarf keiner weiteren Erläuterungen. Eine theologische Moralkritik setzt tiefer an, sie zielt vielmehr auf die „innere Verfasstheit moralischer Selbstbestimmung“²⁷ und macht darauf aufmerksam, dass selbst das Wollen des moralisch Guten in unseren Willen zu uns selbst hineingezogen ist und sich immer auch von hier aus verstehen lässt. Sie wird sich daher nicht einreihen in die moralische Rede und dieser noch das religiöse Sahnehäubchen aufsetzen, sondern auf die Tiefenproblematiken der moralischen Kommunikation aufmerksam machen: die Etablierung des moralischen Selbst, das sich durch moralisches Handeln sein Existenzrecht zu erwerben sucht und so im Blick auf sich und seine Leistungen lebt.

Was ist eine Rede, die sich im Horizont des Verzichtes auf das eigene Gerechtsein vollzieht?

Wir haben bereits gesehen: In der Rede von der Sünde ist zunächst eine große Gleichheit zwischen den Menschen angesprochen, die größer ist als jede bestehende Ungleichheit: Der andere ist wie ich, nämlich schlechthin angewiesen auf die göttliche Gnade. Ob gut oder böse, gesellschaftlich konform oder nicht, delinquent oder gesetzestreu, sich als moralisch vorbildlich gerierend oder darauf verzichtend: Jeder Mensch ist Sünder. Im Bewusstsein der eigenen Sünde ist der moralischen Rede der destruktive Stachel gezogen: Bewusstsein der eignen Sünde ist Bewusstsein der (bleibend) leeren Hände und Bewusstsein, mit allen anderen Menschen in der Gemeinschaft der (bleibend) leeren Hände zu stehen. Insofern ist jeder Versuch, sich mittels Moral sein Existenzrecht zu erwerben, als absurdes Unterfangen entlarvt. Der Mensch vermag durch sein eigenes Handeln nicht gerecht zu werden. Gerecht wird er nicht durch sein, sondern durch Gottes Handeln.²⁸ Für Luther lässt sich die Bedingungslosigkeit der Annahme daher nur dann recht verstehen, wenn man das Evangelium in seiner Unterschiedenheit vom Gesetz

27 Vgl. Georg Pfleiderer, ‚Schöpfung‘ und ‚Sünde‘ in ethischen Diskursen liberaler Gesellschaften, in: *KuD* 61 (2015), 321–338, 327.

28 Vgl. Eberhard Jüngel, *Leben aus Gerechtigkeit. Gottes Handeln – menschliches Tun*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 346–364, 351.

und seinen Forderungen bedenkt: Die Zusage („Dir ist gegeben“) ist unabhängig von jedem „Du sollst“ des Gesetzes. Um es in Bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit Gottes auszudrücken: In seiner im Evangelium gegebenen Zusage *macht* Gott den Menschen gerecht, der von sich aus nicht *gerecht werden* kann. Die Lehre von Gesetz und Evangelium ist die strikteste Absage an Selbsterlösung durch moralische Anstrengungen.

Welchen Beitrag leisten Christinnen und Christen für den ethischen Diskurs in der Gesellschaft? Wissen Christinnen und Christen tatsächlich besser, was der Inhalt der moralischen Forderung ist, sodass ihr Beitrag in einem bestimmten moralischen Wissen besteht? Zur Beantwortung der Frage ist entscheidend, was wir unter Glauben verstehen. Insofern wir den Glauben soeben als Vertrauen auf Gottes zuvorkommende Zusage verstanden haben, müsste man sagen: Charakteristisch für die Rede von Christinnen und Christen ist, dass sie nicht beim Tun des Menschen, sondern bei Gottes (zuvorkommender) Zusage ansetzt. Ihre Grundfrage ist daher nicht: „Was soll ich tun?“, sondern „Was ist mir gegeben?“²⁹ Von dieser Gabe her dürfen sie ihren Umgang mit der Welt bestimmt sein lassen. Meine Behauptung: Die Zusage, von der der Glaube lebt, befreit zur Rationalität, weil ein Ethos geprägt wird, das zur Sachlichkeit befähigt. Nur einige Worte, um zu verdeutlichen, was ich mit dem zur Sachlichkeit und Rationalität befähigendem christlichen Ethos meine, nämlich ein Ethos, das geprägt ist durch Freiheit, Gegenwärtigkeit und Gelassenheit.

(a) Freiheit: Der sich um sich selbst sorgende Mensch kann nicht freier Herr über alle Dinge sein. Und weil er nicht freier Herr über alle Dinge ist, kann er sich auch nicht in den Dienst anderer stellen, sondern muss sie in seinen Dienst stellen:³⁰ Sie müssen ihm helfen, sein Existenzrecht zu sichern.

Von hier aus wird deutlich, was christliche Freiheit für Luther ist: Freiheit von der Sorge um sich selbst, die Befreiung von der unaufhörlichen Selbstbetrachtung und ruhelosen Selbstbeschäftigung, die den Blick auf andere und anderes immer schon verhindert. Die Person wird befähigt, die Sorge um ihre moralische Identität zu vergessen. Damit kann anderes allererst in den Blick kommen: Die verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins müssen nicht zur moralischen Verherrlichung instrumentalisiert werden. Um eine Wendung von Michaela Rehm aufzugreifen: Es darf tatsächlich um

29 Vgl. Oswald Bayer, *Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik*, Gütersloh 1980, 7.

30 Vgl. Luther, *Freiheit eines Christenmenschen* (wie Anm. 11), 21.

Klima und Flüchtlinge gehen und muss sich nicht um mich als Klimaschützer und Flüchtlingshelfer drehen.³¹ Die Frage ist dann nicht, was *das* moralisch Gute ist, das ich tun muss, um mich als ein das Gute tuender Guter zu verstehen, sondern was die anstehende, in den Blick geratene Sache zu tun verlangt. Von der Selbstsorge befreit, kann ich mich um andere und anderes sorgen. Ich kann mich endlich trauen, die Sachen selbst zu sehen. Mit der gewährten Freiheit können sich auch Distanz und Augenmaß einstellen: der nötige Spielraum zum Handeln.

(b) Gegenwärtigkeit: Der Mensch, der sich sein Existenzrecht nicht durch sein Handeln erwerben muss, ist auch befreit von dem ängstlichen Blick auf die Zukunft, er darf sich der Gegenwart anvertrauen und die in der Gegenwart gegebenen Chancen und Möglichkeiten ergreifen. In seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel „Zugesagte Gegenwart“ formuliert Oswald Bayer: „Nicht jeder Mensch lebt wirklich in der Gegenwart. Gegenwärtig, präsent, ‚ganz da sein‘ zu dürfen, ist Gnade. Ein Christ ist deshalb ein gegenwärtiger Mensch, weil er von der Schuld der Vergangenheit und der Angst vor der Zukunft befreit ist. Weil er weder die Vergangenheit noch die Zukunft letztlich selbst verantworten muss, ist er in der Gegenwart – jetzt – frei, ohne Sorgen.“³² Der Mensch ist befähigt, selbstvergessen ganz bei der Sache zu sein und sich bestimmen zu lassen, weil er – von der Selbstsorge befreit – nicht mehr von der Frage getrieben ist, wozu er die Gegenwart bestimmen muss. Wer bin ich? Wer soll ich sein? Was muss ich aus mir machen, um in den Augen der anderen und auch in meinen Augen bestehen zu können? Was sichert mir mein Existenzrecht? Das Bestreben, sich in der Welt zu sichern, verstellt den Blick auf die Gegenwart. Die Gegenwart kann dann nur als Aufgabe in den Blick kommen, sich für die Zukunft sein Existenzrecht zu sichern. Die Begierde, alles aufs Künftige zu meistern und zu regieren, ist Resultat des Unvermögens, sich sein Existenzrecht zugesprochen sein zu lassen. Der mit seinem moralischen Größenselbst beschäftigte Mensch lebt – um eine Wendung des Philosophen Gerd Haefner aufzugreifen – daher „in der Phantasie statt in der Wahrnehmung“³³. Das Gegenwärtige wird an ein Utopisch-Künftiges ver-

31 Vgl. Michaela Rehm, Ist moralisches Handeln eine Form des de dicto motivierten Handelns?, in: Christian Neuhäuser/Christian Seidel (Hg.), Kritik des Moralismus, Berlin 2020, 134–152, 147.

32 Oswald Bayer, Zugesagte Gegenwart, Tübingen 2007, 9.

33 Gerd Haefner, In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 7.

raten.³⁴ Durchaus zu Recht kann Luther von der Gier nach Zukunft, der „concupiscentia futurorum“³⁵ sprechen. Demgegenüber will der freigesprochene Mensch nach Luther nicht alles „auff's kuenffftig [...] meystern und regiren“ und lässt sich daher „begnuegen an dem das für handen gegenwertig ist“³⁶.

Zur Gegenwart befreit zu sein, heißt damit auch, für den anderen und die andere befreit zu sein, die uns mit ihren konkreten Sorgen und Nöten in der Gegenwart begegnen. Der Mensch wird befähigt, sein Interesse auf Fragen nach dem sachgemäßen Handeln zu richten, auf das, was zu tun nötig ist – und zwar im Hier und Jetzt. Das bedeutet nicht, dass dadurch die Zukunft aus dem Blick gerät. Im Gegenteil: Das, was wir in der Gegenwart tun, hat Konsequenzen für die Zukunft. Gerade daher bedürfen wir eines klaren Blicks, der Anforderungen sieht, realistische Folgen abschätzt und vernünftige Überlegungen anstellt. Offen für die Fragen der Zukunft ist nur, wer einen klaren Blick auf die Gegenwart hat.

(c) Gelassenheit: Das im Vertrauen auf Gottes zuvorkommendes Handeln geformte Ethos ist geprägt von einer bestimmten Gelassenheit: im immer schon sich im Gang befindenden Prozess der Verwirklichung von Möglichkeiten gelassen zu sein, weil der Mensch sich durch diesen Prozess nicht selbst zu sichern braucht. Der Mensch ist davon befreit, alles im Leben unter der Frage zu betrachten, inwiefern er hierdurch sein Existenzrecht sichern kann und sich als den anderen Menschen überlegen zu erweisen in der Lage ist. Und er ist befreit von der Angst, sein Existenzrecht nicht erwerben zu können und seine Bestimmung als gerechter Mensch zu verfehlen. Es ist diese Angst, die nicht nur unser Denken, sondern auch unsere Wahrnehmung und Empfindung in gefährlicher Weise bestimmt: Der andere muss als jemand in den Blick kommen, der im Vergleich zu uns minderwertig ist; unsere eigenen Taten als solche, die unsere Überlegenheit bekunden. Der gelassene Mensch kann etwas wagen, experimentieren, Neues erproben. Wir können wagen, den andern nicht abzuwerten, sondern zu verstehen, nicht auf Distanz zu ihm zu gehen, sondern in ihm uns selbst und unsere Schwächen zu entdecken.

34 Vgl. Arthur Rich, *Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive*, Göttingen 1985, 182.

35 Martin Luther, *Annotationes in Ecclesiasten*, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 20, Weimar 1898, 1–203, 59.

36 Martin Luther, *Vorrede auf den Prediger Salomo*, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die deutsche Bibel 10/II, Weimar 1957, 104–106, 106.

3. Fazit

Ich komme zum Schluss: Das Eigentliche, was Christinnen und Christen für die Gesellschaft leisten, ist nicht die großzügige Bereitstellung eines moralischen Wissens, das andere nicht haben. Esoteriker sind Wissende, Glaubende nicht.³⁷ Der Glaube beinhaltet kein ethisch-moralisches Wissen, ebenso wenig wie er ein biologisches, mathematisches oder kosmologisches Wissen beinhaltet, er ist kein Für-wahr-Halten von Aussagesätzen, aus denen etwas deduziert werden könnte, sondern eine bestimmte Weise zu leben: im Vertrauen auf Gottes Zusage. Der Glaube gibt kein Wissen an die Hand, durch das die Welt entschlüsselt werden kann, sondern befähigt, in einer bestimmten Weise der Welt zu begegnen: in Freiheit und Gelassenheit sich der Gegenwart anzuvertrauen. Kennzeichen ist die Angstfreiheit. Sie erlaubt, die Dinge klar in den Blick zu nehmen und sie rational zu durchdenken. Gerade daher ersetzt der Glaube nicht Wahrnehmen und Denken, sondern befreit dazu. Im Glauben nehmen wir nicht einen – über dem Menschen stehenden – moralischen Standpunkt ein, weil wir das Urteil der – uns geoffenbarten – sittlichen Weltordnung verkünden, sondern wir nehmen den Standpunkt der ethisch fragenden Subjekte ernst und versuchen, gemeinsam die Situation und das Problem in seiner Konflikträchtigkeit zu erschließen und zu verstehen. Wir sind gemeinsam Suchende und Fragende, nicht Wissende, die Unwissende orientieren.

37 Vgl. Michael Roth/Ulrike Peisker, Verschwörungstheorien und Religion. Zur theologischen Kritik am Zu-viel-Wissen, in: Matthias Pöhlmann (Hg.), *Verborgene Wahrheit? Verschwörungsdanken und Weltanschauungsextremismus* (EZW-Texte 269), Berlin 2020, 79–94.