



Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg

18

Christian Neddens · Rainer Rausch

Moralische Entschleunigung

Die Kirchen, der Moralismus und Gottes Gebot



Moralische Entschleunigung.
Die Kirchen, der Moralismus und Gottes Gebot

Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg

Herausgegeben von
Christian Neddens und Rainer Rausch

https://doi.org/10.18453/rosdok_id00005783

Band 18

Christian Neddens und Rainer Rausch (Hrsg.)
unter Mitarbeit von Winfrid Krause

**Moralische Entschleunigung.
Die Kirchen, der Moralismus und
Gottes Gebot**

Dokumentation der Tagung der Luther-Akademie 2025

Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg 2026

Onlineausgabe: RosDok – Rostocker Dokumentenserver
https://doi.org/10.18453/rosdok_id00005783

Printausgabe: docupoint GmbH
ISBN 978-3-86912-232-8

Enthalten in der Schriftenreihe:
Dokumentationen der Luther-Akademie
Band 18

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung der Luther-Akademie unzulässig und strafbar.

Cover: Daniel Piasecki

Coverbild: Stuttgarter Psalter

Bildquelle: Stuttgarter Psalter Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. bibl. 2° 23,
9v Bl. 12r

(mit freundlicher Erlaubnis der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart)

Online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Rostock

Ros Dok

Rostocker Dokumentenserver

Zitiervorschlag:

Christian Neddens, Rainer Rausch, (Hrsg.) (2026): Moralische Entschleunigung. Die Kirchen,
der Moralismus und Gottes Gebot. Dokumentation der Tagung der Luther-Akademie 2025
Bd. 18, https://doi.org/10.18453/rosdok_id00005783.

*»Das aber ist die rechte Freiheit von der Sünde und vom Gesetz,
... dass es die Freiheit bietet, nur Gutes zu tun mit Lust und
recht zu leben ohne den Zwang des Gesetzes. Deshalb ist diese
Freiheit eine geistliche Freiheit, die nicht das Gesetz aufhebt,
sondern zeigt, was vom Gesetz gefordert wird, nämlich Lust und
Liebe, womit das Gesetz gewissermaßen zur Ruhe gebracht wird
und nicht mehr anzutreiben und zu fordern hat.«*

Martin Luther, Vorrede zum Römerbrief 1522, WA DB 7,18f.

Vorwort

›Moralische Ent-Schleunigung‹

Wer Beratung sucht, konsultiert heute Künstliche Intelligenz. Die Antwort der KI klingt merkwürdig bekannt, als wir sie nach ›moralische Entschleunigung‹ befragen: »Der Begriff ›Moralische Entschleunigung‹ bezieht sich auf eine Verlangsamung und kritische Reflexion moralischer Urteile und Haltungen, um dem schnellen und oberflächlichen moralischen Urteilen in der modernen Gesellschaft entgegenzuwirken. [...] Die Haltung, die durch ›moralische Entschleunigung‹ bekämpft wird, ist der Moralismus, also eine rigide Betonung von moralischen Regeln.«

Die Beratungskraft wird vollends zweifelhaft, wenn die KI fortfährt: »Im Kontext christlicher Theologie kann die ›moralische Entschleunigung‹ auch mit der Aufforderung verbunden sein, Gottes Gebote und nicht menschliche Interpretationen in den Vordergrund zu stellen, was zu einer anderen Form des ethischen Verhaltens führen kann.« ›Moralische Entschleunigung‹ und ›Gottes Gebot‹ in einem Atemzug? Offensichtlich hat die KI nichts anderes gemacht, als unsere eigene Tagungsankündigung zu entdecken und zu interpretieren.

Zum einen: Die KI hat – mit einem gewissen Objektivitätsgestus – ausgeworfen, was wir vorab selbst ins Netz gespeist haben – ein hübsches Beispiel für die Redundanz des Systems und seine Anfälligkeit für ›Bestätigungsschleifen‹. Und damit sind wir mitten drin im Thema der ›moralischen Beschleunigung‹.

Zum andern: Offensichtlich ist der Begriff nicht allzu gebräuchlich, so dass die Maschine auf unseren Text zurückgreifen musste. Was also ist gemeint?

Der neue ethische Konfessionalismus

Im Hintergrund zur Thematik der Herbsttagung der Luther-Akademie 2025 stand die Erkenntnis: Die ökumenische Arbeit der letzten Jahrzehnte hat zu vielfachen Verständigungsbemühungen in dogmatischen Fragen geführt. Dogmatische Differenzen sind zwar

nach wie vor vorhanden, aber sie entscheiden immer seltener über die wechselseitige Anerkennung als Christ oder Christin.

Echte konfessionsbildende Entscheidungen fallen stattdessen in der Ethik: etwa im Blick auf das Rollenverhältnis von Männern und Frauen und auf geschlechtsbezogene Benachteiligungen, im Blick auf die Bewertung gleichgeschlechtlicher Paarbeziehungen oder im Blick auf die Positionierung zu Klimawandel, Migration und anderen Themen. Tatsächlich durchziehen Verwerfungen in diesen Fragen alle Konfessionsfamilien und entscheiden über Zugehörigkeit. Was steckt dahinter?

Wandel der Moral

In den letzten Jahrzehnten hat sich ein tiefgreifender Wandel der Moral ereignet: Mobilität, Individualisierung und neue Technologien haben diesen Wandel verstärkt. Schon das 19. Jahrhundert war von einer ausgeprägten Unruhe in der Gesellschaft geprägt: Neue Schichten forderten Mitsprache ein, geschlechtsbezogene Rollen wurden in Frage gestellt. Der Wandel hat sich fortgesetzt und vielfach beschleunigt. Natürlich verläuft der Wandel nicht einlinig, sondern ruft immer auch Gegenreaktionen hervor – gegenwärtig in einer Rasanzenz, die beeindruckend ist. Die raschen Wandlungen bei gleichzeitiger Kompromisslosigkeit mancher Positionierungen führen zu Verunsicherung. Unser moralisches Koordinatensystem muss sich ständig anpassen – oder in den Konflikt gehen.

Beschleunigung

›Beschleunigung‹ als gesellschaftsanalytisches Deutungsschema (zu dem ›Ent-Schleunigung‹ den Gegenpart bildet) – diesen Begriff hat insbesondere der Soziologe Hartmut Rosa in die Debatten der letzten Jahre eingebracht.¹ Ihm zufolge erleben moderne Gesellschaften einen Zwang zur Steigerung und eine Zunahme von Handlungs- und Erlebnisperioden pro Zeiteinheit. Dieser Zwang zu Steigerung und Beschleunigung wird durch technischen Fortschritt und ein

1 Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne.

ökonomisches System angetrieben, das nur durch Wachstum stabil bleibt. Er führt zu Überforderung und Zeitnot im Erleben der Betroffenen, da diese immer mehr konsumieren und erleben wollen und müssen, gleichzeitig aber das Gefühl haben, die Kontrolle zu verlieren und sich vom eigenen Leben zu entfremden.

Nicht nur die Ökonomie, sondern auch die Moral ist von dieser Beschleunigung betroffen: die Folge sind moralische Urteile in schneller Folge mit sich steigerndem Dringlichkeitsgestus. Rosa empfiehlt ›Resonanz‹ als Ausweg – also ein Widerhallenlassen dessen, was in den Beziehungen des Menschen zu seiner Welt und seinen Mitmenschen geschieht. So werde das Gefühl der Verbundenheit und der Selbstwirksamkeit verstärkt.

Ein solches »Widerhallenlassen« ist im ›Moralismus‹ nicht vorgesehen. Der Resonanz wird die Überzeugtheit vorgeordnet, der Empathie das Pathos, der Orientierung an der Situation die Orientierung am Prinzip. Die eigene moralische Überzeugtheit wird mit Autorität aufgeladen, manchmal auch religiös.

Moralismus und Moralismusvorwurf

In der unübersichtlichen Moderne kann ›Moralismus‹ dem Bedürfnis dienen, Orientierung und Kontrolle zurückzugewinnen. Er bietet einen eigenen Standort, verschafft Selbstrechtfertigung, Identitätsstiftung und zugleich Distinktion von anderen.

Aber Achtung! Auch der Vorwurf des Moralismus kann für eben diese Zwecke instrumentalisiert werden: sich in seiner Unmoral selbst zu legitimieren, Gruppen zu schließen und sich von anderen abzugrenzen. Moral und Moralismus-Vorwurf werden so zu Waffen im politischen Kulturkampf – statt das Verbindende zu stärken und gemeinsame Probleme zu lösen. Den Gegnern werden fremde Motive unterstellt – nämlich Macht erlangen zu wollen –, die man mit dieser Unterstellung selbst zu erlangen versucht.

Zwar ist es richtig: moralische Ansprüche sind unbedingt machtkritisch ins Visier zu nehmen. Aber die Kritik der Moral legitimiert nicht ihre Verachtung und nicht die Brutalität einer Selbstdurchsetzung in vermeintlicher Selbstwehr gegen den ›Moralismus‹.²

2 Rabe, Anne (2025): Das M-Wort. Gegen die Verachtung der Moral.

Die Kirchen, der Moralismus und Gottes Gebot

Wo stehen Kirche und Theologie heute? Schließen sie sich einer der Parteien im politischen Antagonismus an? Oder zieht man sich auf das kirchliche ›Kerngeschäft‹ zurück und überlässt die öffentliche Moral den politischen Machtverhältnissen?

Bedrückend – und vielleicht selbst ein Zeichen der Beschleunigung? – ist die Erfahrung, wie rasch sich die Kontexte unseres Themas seit Beginn unserer Tagungsplanung vor zwei Jahren verändert haben. Manche Diskurse sind völlig aus der Öffentlichkeit verschwunden, andere dominieren, die man vor wenigen Jahren für undenkbar gehalten hätte. Der ›woke‹-Moralismus scheint auf dem Rückzug und ein Amoralismus auf dem Vormarsch, der offen das Recht des Stärkeren propagiert und Lüge und Gewalt als legitime politische Mittel versteht.

Was werden wir 2026 – auf weltpolitischer Ebene – erleben? In den letzten Monaten gab es nicht wenige, die den Eindruck hatten, Carl Schmitts Diktum wäre lebhaft geworden: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«.³ Zu verstehen als: souverän ist, wer den Ausnahmezustand herstellt und die Gewalt hat, ihn zu beherrschen. Da werden zwar ad hoc moralische Urteile gefällt oder verworfen, aber relevant ist nur die Souveränität und ihre Darstellung.

›Die Kirchen, der Moralismus und Gottes Gebot‹ – vor zwei Jahren haben wir nicht geahnt, wie politisch unser Thema werden würde...

Zu den einzelnen Referaten

Als erste Referentin der Herbsttagung der Luther-Akademie 2025 stellte Prof. Dr. Heidrun Mader (Universität Köln) die Frage nach einer neutestamentlichen Ethik. Nach Vorbemerkungen, dass Ethik im Neuen Testament nicht im Singular vorliegt und nicht als philosophisch-abstraktes Traktat formuliert ist, eröffnete sie eine exemplarische Ethik aufbauend auf den beiden ›Gravitationszentren‹, die sie im Doppelgebot der Liebe (Mk 12,31) sowie dem

3 *Schmitt, Carl* (2009): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, S.14.

Nachfolgegebot (Mk 8,34f.) verortete. Unter Einbeziehung der alttestamentlichen Vorlagen Dtn 6,4-5 und Lev 19,18 entfaltete sie die Handlungsperspektiven zwischen den drei Größen Selbst, Gott und Nächstem. Die Spannung zwischen der positiven Selbstliebe als Proportion zur Nächstenliebe und der negativen Selbstbeziehung der Kreuzesnachfolge nutzte die Referentin zur Betonung des ›Beziehungsgeschehens‹ mit Gott in Christus, das sie ins Zentrum der Ethik stellte. Sie explizierte ferner das Herz als Ort sowohl der Vernunft als auch der Emotionen und einer psychologischen Perspektive von Yves Brandt Einblick in den Zusammenhang von Liebe und Furcht.

Dr. Stephan Schaede, Vizepräsident der EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) erläuterte aktuelle Aspekte des Themas ›Kirche und Moralismus‹. Dafür blickte er nicht nur auf die Prägung des Begriffs Moralismus in der Geistesgeschichte zurück, sondern wies auch auf die Schwierigkeit moralischen Redens in den Sprachformen der Gegenwart hin. Schaede konturierte Moralismus als ein in der Gründerzeit positiv gewertetes Phänomen, das sich als dezidiert vernünftiges Gegenüber zu kirchlichen Glaubensaussagen auftrat, die in ihrer Autorität in Frage standen. Die daran anschließende Problematisierung einer nicht mehr rationalen Moralität wurde anhand von Denkern des 20. Jahrhunderts dargeboten. Besonderes Augenmerk legte Schaede auf die kirchliche Kommunikation ethischer Themen. So hob er hervor, dass die Kirche die innerkirchliche Pluralität in Bezug auf moralische Fragen abbilden soll und in der Kommunikation auch nicht kirchenleitende Personen als authentische Stimmen in die Öffentlichkeit treten können.

Der Vortrag von Pfarrer Dr. Tobias Graßmann (Würzburg), ›Zwischen Gewissenstrost und Sozialdisziplinierung oder: Wie man Moralismus kritisiert, ohne ‚epikurisch‘ zu werden ...‹ behandelte das breite Feld der Moralismuskritik und lieferte dazu einen umfangreichen und energiegeladenen Impuls. Er begann mit einem Vergleich von Luthers Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern und heutigen Konflikten. Graßmann zufolge sollten Moral und Religion stärker voneinander abgegrenzt werden, um nicht Gefahr zu laufen, religiöse Inhalte mit eigenen moralischen Vorstellungen, die durchaus Wandlungen unterliegen können, zu vermischen oder sich im hypothetischen Bereich zu verlieren. Dies erfolge, wenn beispielsweise Dinge vorweg geregelt werden, bevor sich jemand

überhaupt betroffen fühle. Das führe laut Graßmann schnell zu Überregulierung und Hypermoralisierung. Der Moralismus selbst stehe außerdem in der Verantwortung, immer auch das eigene Lager des Moralisierenden nicht auszusparen.

Der Vortrag von Prof. Dr. Christine Svinth-Værgen Pöder ›Gesetz, Gesellschaft und Handlungsgewissheit in der Lutherrenaissance‹ setzte bei der Deutung des *Deus absconditus* bei Martin Luther in dessen Schrift ›*De servo arbitrio*‹ (1525) ein und verglich dazu die Positionen von Karl Holl (1866-1926) und Karl Barth (1886-1968) zur Zeit der sogenannten Lutherrenaissance der 1920er Jahre. Während Karl Holl für einen verborgenen Gott plädierte – so die Referentin –, sah Barth, der erstmals 1922 in einem Brief an Eduard Thurneysen (1888-1974) vom *Deus absconditus* schrieb, diesen spätestens seit seiner Ethikvorlesung 1928/1929 als einen gemachten Götzen an. Barth betonte die Unmöglichkeit des Menschen, jegliches göttliches Handeln zu erkennen, darunter auch, das Übel in der Welt als die verborgene Seite Gottes zu deuten. Nach Holl hingegen erkenne der Mensch Gott gerade in den Übeln der Welt. Gott sei ohne diese nicht erkennbar. Svinth-Værgen Pöder betonte, dass Barth Luther im Laufe der Zeit zunehmend ambivalent begegnet sei, was nicht zuletzt auf die Diskussion um den *Deus absconditus* zurückgeführt werden müsse.

Prof. Dr. Christian Neddens, wissenschaftlicher Leiter der Luther-Akademie, referierte unter dem Titel ›*saluberrima vitae doctrina* – Psalm 1 und die Schönheit des Gesetzes‹ über die (scheinbare) Paradoxie zwischen Gesetz und Liebe Gottes anhand der Spannung zwischen Psalm 1 und Luthers Thesen zur Heidelberger Disputation. Dabei machte er diese Texte und Michael Roths Analyse des Moralapostels für die Problemstellungen um Ethik, Moral und Moralismus fruchtbar. Indem er zu Beginn in die 28 theologischen Thesen der Heidelberger Disputation einführte, schuf er Ausgangspunkt und Grundlage für die folgenden Betrachtungen. Neddens entwickelte dabei die Fragen, inwiefern die Schönheit der Sünder Grundlage einer Ethik sein könne und ob diese nicht im Widerspruch zu Psalm 1 stünde, wo scheinbar eindeutig zwischen dem Weg der Frommen und der Gottlosen unterschieden werde.

In einem zweiten Schritt stellte Neddens die Analyse des Moralapostels bei Roth vor. Er folgte Roth in der Kritik des ›Moralapostels‹, gab ihm gegenüber aber zu bedenken, dass nicht nur

der Moralismus, sondern auch die Moralismuskritik ein Machtinstrument sein könne und eine rein situative, nicht-normative Ethik begründungsschwach bleibe.

Daher kam Neddens in einem dritten Schritt auf Luther zurück und stellte dar, wie in der Betrachtung der Christuswirklichkeit das Gesetz einen Orientierungs- und Freiheitsraum eröffnet und zu einer Lust wird, weil das Gesetz durch die Einheit von Sünder und dem einzig vollkommen Gerechten erfüllt ist. Auch der scheinbare Widerspruch zwischen Luthers Heidelberger Thesen und den Distinktionen von Psalm 1 löse sich durch den Erkenntnisschlüssel der das Liebenswerte erschaffenden Liebe Gottes auf. Anhand der christologischen Deutung von Psalm 1 und Cranachs ›Christus und die Ehebrecherin‹ veranschaulichte er, wie in der Betrachtung des sich mit dem Sünder identifizierenden Christus Mensch und Mitmensch sich in der Solidarität der Sünder wiederfinden. Nachdem er damit bereits Luthers Gedanken zur geschenkten Liebe als des Gesetzes Erfüllung Raum gegeben hatte, schloss er mit Ausführungen Hans Joachim Iwands zur Bedeutung des »In-Christus-Hineingenommen-Seins« für eine Ethik des Gebots.

In Anknüpfung an die letzten Bände enthalten die Umschlagseiten wieder ein Bild aus dem Stuttgarter Psalter, gemalt um das Jahr 820 von einem Mönch in der Nähe von Paris. Das Bild lässt sich so interpretieren, dass es rechts Gottes Gebot, in der Mitte die Zuwendung Jesu und links Moralisten zeigt.

Viel Erkenntnisgewinn bei der Lektüre der Beiträge wünschen die Herausgeber Christian Neddens und Rainer Rausch sowie Paul Dietsch, Winfrid Krause, Pascal Liebert und Maurice Améry Luther, die kurze Zusammenfassungen der Beiträge für das Vorwort verfasst haben.

Bretten und Bad Kleinen
16. Juli 2026

Inhaltsübersicht

Heidrun Mader

Doppelgebot der Liebe und Nachfolgeauftrag im
Markusevangelium 21

Stephan Schaede

Moralismus und Kirche – aktuelle Aspekte 55

Tobias Graßmann

Zwischen Gewissenstrost und Sozialdisziplinierung 79

Christine Svinth-Væрге Pöder

Das Gute und die Verborgtheit
Luthers ›De servo arbitrio‹ in Interpretationen der
1920er Jahren 127

Christian Neddens

›Saluberrima vitae doctrina‹ – Psalm 1 und die
Schönheit des Gesetzes 151

Frank Otfried July

Predigt über Mt 26,6-13 ›Salböl für Jesus‹ 179

Autorenverzeichnis 185

Informationen über die Luther-Akademie 187

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Inhaltsübersicht	15
Inhaltsverzeichnis	17
Kapitel 1: Ethik und Emotionen: Doppelgebot der Liebe und Nachfolgeauftrag im Markusevangelium . . .	21
1 Einführender Überblick	21
2 Zwei ›Gravitationszentren‹ neutestamentlicher Handlungsanweisungen	24
2.1 Handlungsanweisung des Doppelgebots der Liebe und des Nachfolgeauftrags	24
2.2 Das erste Gebot des Doppelgebotes: Der lie- bende Gott will geliebt werden	28
2.3 ›Gott lieben‹ aus anthropologischer Perspektive	32
2.4 Furcht und Liebe	34
2.5 Das zweite Gebot des Doppelgebots: Die Selbst- und Nächstenliebe	39
3 Der Nachfolgeauftrag im Zusammenhang mit dem Doppelgebot der Liebe	42
4 Ethische Folgerungen aufgrund der beiden bib- lischen Gravitationszentren	51
Kapitel 2: Kirche und Moralismus – aktuelle Aspekte	55
1 Das Problem Kirche-Moralismuskurs	55
2 Moralismus der Gründerzeit	60
2.1 Eduard von Hartmann zum Moralismus . . .	60
2.2 Leonhard Nelson zum Moralismus	61
2.3 Moralismus und ethischer Totalitarismus . . .	62
2.4 Unterschiede zwischen dem Moralismus der Gründerzeit und dem gegenwärtigen	63
3 Wilhelm Herrmann und die Folgen	63
4 Durch Moralargumentationen Säkularisierungs- und Kommunikationstendenzen	67

5	Aufgabe der ethischen Urteilsbildung und Fragen öffentlicher Verantwortung	70
Kapitel 3: Zwischen Gewissenstrost und Sozialdisziplinierung oder: Wie man Moralismus kritisiert, ohne ,epikurisch' zu werden		
		79
1	Moralismusvorwurf als libertäre Protestantismuskritik	80
2	Luthers Kritik der Werkgerechtigkeit als Erschlie- ßung des Moralproblems	83
2.1	Christliche Freiheit ist kein ›Epikuräismus‹!	85
2.2	Die Lehre vom Gesetz als Horizont des Glau- bens	88
3	Moralismus als Spiegelbild religiöser Werkgerechtig- keit	92
3.1	Ein unordentlich Gemeinwesen: Zum Verhält- nis von Staat und Religion	92
3.2	Was doch Gott nicht geboten: Überdehnung des Bereichs der Moral	94
3.3	Gesetzlichkeit oder Werkheiligkeit: Vermis- chung von Moral und Heil	97
3.4	Falsches Ansehen der Person: Moralische Doppelstandards	100
3.5	Heilige Stände: Moralische Überhöhung von Lebensstilen	102
3.6	Gleißnerei vor der Welt: Moraldarstellung . .	105
4	Zwischenfazit: Moralismus und Unmoral aus Sicht der Theologie Luthers	108
5	Lutherische Ethik der Frühen Neuzeit – Inspiration für heute?	110
5.1	Aufgabe lutherischer Ethik	110
5.2	Auslegung weisheitlicher Schriften der Bibel .	111
5.3	Auslegung des Dekalogs als Seelenspiegel . .	112
5.4	Kampf gegen allegorisierte Laster	114
5.5	Aristokratischer Tugendspiegel für eine protestantische Elite	115
5.6	Systematische Analyse des Heilsindikativs . .	116
5.7	Psychologische Systematik von Gewissenszu- ständen	118

5.8	Ausrichtung des Lebens auf seine eschatologische Bestimmung	119
6	Ausblick: Nicht-moralistische Ethik in lutherischer Tradition?	121
Kapitel 4: Das Gute und die Verborgtheit Gottes		
	Luthers ›De servo arbitrio‹ in Interpretationen der 1920er Jahre	127
1	Handlungsgewissheit und Gottesvorstellungen . . .	128
2	Was verstand Luther unter Religion? Holls Verwendung von ›De servo arbitrio‹	129
2.1	Die Rede und ihre Revidierung	129
2.2	Holls Konstruktion des Gewissenserlebnisses von Luther	130
2.3	Göttliche verborgene Alleinwirksamkeit, der gebundene Wille und das Böse	133
2.4	Gewissensreligion und moralische Taten der starken Christen in der Gesellschaft	135
3	›De servo arbitrio‹ in Barths Luther-Deutung der frühen 1920er Jahre	137
3.1	Luther als Zeuge der Krise zwischen Gott und Mensch	137
3.2	Deus absconditus im Römerbrief	138
4	Barths Ethikvorlesung II, 1928/1929	140
4.1	Barths Auseinandersetzung mit Holl im Lichte ihrer Lutherdeutungen	140
4.2	Gebot des Gesetzes und Glaube	141
4.3	Der verborgene Gott	143
5	Gottesbegriff und Theologie. Eine Perspektive	147
Kapitel 5: »saluberrima vitae doctrina« – Psalm 1 und die Schönheit des Gesetzes		
		151

1	Mechanismen des Missbrauchs und die Schönheit des Gesetzes	152
1.1	Das Gesetz – »allerheilsamste Lehre des Lebens«?	152
1.2	Die Heidelberger Disputation – Luthers Programmschrift	153
1.3	Ent-Täuschung des Menschen	154
1.4	Die Wende – Gottes grundlose Liebe	155
1.5	Moralismus – eine Gestalt des Missbrauchs des Gesetzes?	157
2	Psychogramm eines »Moralapostels«	158
2.1	Michael Roths Kritik einer normativen Ethik .	158
2.2	Amoralismus aus Ausweg?	161
2.3	Ist das Gesetz zu nichts nutze?	162
2.4	Moral und Antimoral im Kampf um Aufmerksamkeit	163
3	Solidarität der Sünder und kritische Urteilskraft . . .	165
3.1	Die Schönheit der Sünder	165
3.2	Solidarität der Sünder	169
3.3	Kritische Urteilskraft	171
4	Ethik des unfreien Willens und die Schönheit des Gesetzes	173
4.1	Eine ungebietbare Gebotsethik	173
4.2	Psalm 1 und die Freude am Gesetz	174
4.3	Hans Joachim Iwand – eine Gebotsethik der neuen Wirklichkeit	175
Kapitel 6: Predigt über Mt 26,6-13 »Salböl für Jesus« am 9. Oktober 2025 in der Kirche Breklum		
.		179
Autorenverzeichnis		185
Informationen über die Luther-Akademie		187

Kapitel 1

Ethik und Emotionen: Doppelgebot der Liebe und Nachfolgeauftrag im Markusevangelium

Heidrun Mader

Inhaltsübersicht

1	Einführender Überblick	21
2	Zwei ›Gravitationszentren‹ neutestamentlicher Handlungsanweisungen	24
2.1	Handlungsanweisung des Doppelgebots der Liebe und des Nachfolgeauftrags	24
2.2	Das erste Gebot des Doppelgebotes: Der liebende Gott will geliebt werden	28
2.3	›Gott lieben‹ aus anthropologischer Perspektive	32
2.4	Furcht und Liebe	34
2.5	Das zweite Gebot des Doppelgebots: Die Selbst- und Nächstenliebe	39
3	Der Nachfolgeauftrag im Zusammenhang mit dem Doppelgebot der Liebe	42
4	Ethische Folgerungen aufgrund der beiden biblischen Gravitationszentren	51

1 Einführender Überblick

Wie fragen wir nach einer neutestamentlichen Ethik?

In den Schriften des Neuen Testaments finden wir auf Schritt und Tritt Anleitungen, wie gut gehandelt werden soll. Jesus will seine Worte nicht nur gehört, sondern auch getan wissen. In den Briefen, bereits in den frühesten paulinischen, finden wir etliche Anleitungen und Reflexionen – bis hin zu Katalogen, welche Handlungen

und Verhaltensweisen zu einem gottgefälligen Leben beitragen und welche von ihm wegführen.

Die Frage, wie ein Leben im Sinne des Evangeliums geführt werden soll, ist keine Randerscheinung in den Schriften des Neuen Testaments, doch ist sie auch nicht ihr Ausgangspunkt. Als Ausgangspunkt der Schriften ist der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus als Gottes Sohn zu nennen, der Leben in Fülle und in Ewigkeit gibt. Dieser Glaube wird immer wieder als ein *tatkräftiger Glaube* beschrieben, als ein Glaube, der Nächstenliebe übt. Darin sind sich alle Schriften des Neuen Testaments einig. Damit wird bereits klar, dass die Frage nach Ethik im Neuen Testament nicht ohne Theologie – im Sinne des Reflektierens über Gott – gestellt werden kann.¹

Ferner müssen wir für uns klären, dass mit dem Grundsatz vom tatkräftigen Glauben in den 27 Schriften des Neuen Testaments, von unterschiedlichen *auctores* verfasst, nicht von *einer* Ethik die Rede sein kann, die im Sinne einer philosophisch-systematischen Lehre von gutem und schlechtem Handeln durchgeführt wird. Viel mehr haben wir es in den Schriften mit verschiedenen Handlungsanweisungen und einem Fächer von Begründungen dieser im Zusammenhang mit Glauben zu tun, die in verschiedensten Textformen geboten werden.

Überblickhaft nenne ich Texte aus den Schriften des Neuen Testaments, in denen wir es mit Handlungsanweisungen zu tun haben:

- Jesu Bergpredigt nach dem Matthäusevangelium (Mt 5-7), analog seine Feldrede nach dem Lukasevangelium (Lk 6,17-49), jeweils mit unterschiedlichen theologischen und ethischen Akzenten. Die Nächstenliebe wird hier bis hin zur Feindesliebe steilgestellt.
- Ebenso bieten weitere Reden Jesu in den Evangelien Orientierung über das Verhalten zum Nächsten, zur Gesellschaft, zu Mitgläubigen, Verhalten in der Familie und zur religiösen Praxis.

1 Vgl. Löhr, Hermut (2013): Zur Eigenart paulinischer Ethik, in: Horn, Wilhelm F. (Hg.): Paulus Handbuch, S. 440–444, hier S. 440.

- Ferner diskutiert Jesus in Streitgesprächen über Interpretationen der Gebote. Zahlreiche Gleichnisse Jesu leiten zu bestimmtem Verhalten und sozialem Umgang an. Auf einer indirekteren, aber wirkungsvollen Ebene werden Leserinnen und Leser zu Verhaltensweisen durch Identifikationsfiguren angeleitet.
- In den neutestamentlichen Briefen finden sich ethische Anweisungen zu bestimmten Fragen, die die Gemeindeglieder an den Briefschreiber gerichtet haben. In anderen Briefzusammenhängen werden gern Tugend- und Lasterkataloge gelistet, in weiteren gibt es Anweisungen zu bestimmten Glaubensinhalten, die mit gemeindepraktischem Verhalten verbunden sind.

Alle diese entworfenen Handlungsanweisungen sowie deren Begründungen weisen eine große Vielfalt auf. Eine Liste von verschiedenen Begründungen, mit denen Paulus für seine jeweiligen Handlungsanleitungen argumentiert, demonstriert diese Vielfalt: mit Christus, dem Evangelium, der Freiheit, mit Gottes Geist, mit dem Gemeindeaufbau, Gerechtigkeit, mit dem Gewissen, Gnade, mit dem Guten, Heiligkeit, mit einem Jesus-Wort, mit einer Jesus-Erzählung, mit dem endzeitlichen Gericht, mit Liebe, Rücksicht auf den anderen, mit Moral und Sitte, mit der Natur, mit ihm selbst als Vorbild, mit Pflicht, mit der Tora, mit der Verheißung, mit Wahrheit.²

Das mag veranschaulichen, dass es aus exegetischer Perspektive wichtig ist, zunächst die einzelnen Schriften mit ihren jeweiligen *auctores*, sodann aber auch jeden einzelnen Text, in welchem es um Handlungsweisungen geht, individuell nach seinen Inhalten und Parametern zu befragen und mit einer Vielfalt an Begründungen zu rechnen.

Doch lassen sich bei aller Vielfalt auch inhaltliche Schwerpunktfelder für Handlungsweisen herausarbeiten, die wiederholt und von mehreren *auctores* thematisiert werden, wenn auch unterschiedlich nuanciert vermittelt. Hier ist ein Versuch, häufig vorkommende

2 Vgl. Zimmermann, Ruben (2013): Die Ethik der Kirche, in: Horn, Wilhelm F. (Hg.): Paulus Handbuch, S. 433–439, hier S. 438, ergänzt um weitere Punkte, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit.

Themen zu listen: Grundlegend ist die Nächstenliebe im Allgemeinen, diakonische Versorgung, Demut, Umkehrung des Status bzw. der sozialen Verhältnisse, Besitzabgabe an Bedürftige, dem Mammon widerstehen, Gerechtigkeit, Gleichheit, Reflexionen über Essen und Trinken, Bereitschaft zur Vergebung, Gebote zur Ehe, Sexualität und Familie.

2 Zwei ›Gravitationszentren‹ neutestamentlicher Handlungsanweisungen

2.1 Handlungsanweisung des Doppelgebots der Liebe und des Nachfolgeauftrags

Dieser Beitrag kann nicht auf die Fülle neutestamentlicher handlungsanweisender Texte, ihre wichtigen Einzelheiten und Zusammenhänge eingehen.³

Daher betrachten wir im Folgenden zwei Gravitationszentren neutestamentlicher Handlungsanweisungen.

Ein solches Zentrum ist das Doppelgebot der Liebe, welches Jesus in den synoptischen Evangelien als das erste Gebot nach Mk (12,28-34), das hervorragendste nach Mt (22,34-40) bezeichnet, bzw. als dasjenige Gebot nach Lk, welches das ewige Leben bringe (Lk 10,25-28). Das Doppelgebot der Liebe führt Theologie und verschiedenste Handlungsanweisungen zusammen und bietet so Orientierung für das Handeln. Es setzt sich zusammen aus dem שָׁמַע יִשְׂרָאֵל nach Dtn 6,4-5, welches im Judentum zu Jesu Zeit und zur Zeit der Evangelienabfassung gebetet wurde, nach Rabbi Me'ir zwei Mal täglich:⁴ »Höre Israel, der Herr dein Gott ist einer und du sollst deinen Gott

3 Siehe Entwürfe zur Ethik des Neuen Testaments von Theißen, Gerd (2025): Konflikt und Konsens: Argumente urchristlicher Ethik, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 538; Konradt, Matthias (2022): Ethik im Neuen Testament: Grundrisse zum Neuen Testament, Neues Testament Deutsch Erg. 4; Zimmermann, Ruben (Hg.) (2024): Ethik der Zeit, Zeiten der Ethik: Ethische Temporalität in Antike und Christentum, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I 510.

4 »Rabbi Me'ir [ca. 175 n. Chr.] pflegte zu sagen: Wer im Lande Israel wohnt, morgens und abends die Rezitation des Šema rezitiert und in der heiligen Sprache spricht – siehe, der ist ein Kind der kommenden Welt!«, Sifre Devarim XXXII, 43, im Deutschen zitiert von Bindrim, David (2024): Die Flamme des Herrn? Eine philologische und theologische Untersuchung von אֶהְיֶה im

lieben aus deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Vitalität, mit deiner ganzen Kraft« – und aus dem Nächstenliebegebot aus Lev 19,18, welches Jesus dem Gottesliebegebot gleichstellt – »und Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.«

Das Nächstenliebegebot wird in weiteren Schriften des Neuen Testaments stark gewichtet. Im vierten Evangelium nach Johannes (13,34-35) gebietet Jesus in abgewandelter Weise ein ›neues Gebot‹, dass sich die Jünger untereinander lieben sollen, wie er, Jesus, sie geliebt habe. In Gal 5,14 (*par* Röm 13,9) sieht Paulus das ganze Gesetz in dem Gebot der Nächstenliebe von Lev 19,18 erfüllt.

Mit Jesu Doppelgebot sind nicht nur diese zwei Objekte, Gott und der/die Nächste, sondern drei Objekte der Liebe erfasst: auch das Selbst ist als Objekt der eigenen Liebe im Blick. Die Selbstliebe dient den Grad der Nächstenliebe festzulegen und in Balance zu halten. Mit dieser dreifachen Liebesbewegung, Gott zu lieben und den Nächsten im gleichen Maße wie sich selbst, ist ein Leitprinzip neutestamentlicher Theologie und Ethik benannt, durch das zwar nicht alle weiteren Handlungsanleitungen überflüssig werden, an dem sie sich aber ausrichten sollen.

In den Evangelien gibt es eine zweite hervorgehobene Handlungsanweisung, ein weiteres Gravitationszentrum also. Es ist das sog. Nachfolgewort, das wir im Folgenden in der Version des Markus-evangeliums betrachten, da es hier noch stärker gewichtet wird als in Mt und Lk.

Über die ἐντολή der Tora argumentiert der markinische Jesus vor allem in Streitgesprächen, in denen einzelne Gebote der Tora stets von außen an ihn herangetragen werden, fast immer von seinen Gegnern, den Schriftgelehrten und Pharisäern. Ausnahmen bilden der Reiche Mann in Mk 10,21ff. und der Jesus wohlgesonnene Schriftgelehrte in Mk 12,28.⁵

Alten Testament, *Vetus Testamentum et Orbis Antiquus* 1, S. 275. Ferner *Bindrim* (Anm. 4): Flamme, S. 275, Anm. 880: »Heute wird das Še'ma' zweimal täglich in der traditionellen jüdischen Liturgie gebetet.«

5 Neben den Geboten der Tora (für die Bezeichnung der Einzelgebote dominiert der Begriff ἐντολή; Mk 7,8.9; 10,5; 10,19; 12,28.31) geht es in den Streitgesprächen auch um andere jüdische Bräuche, die nicht aus der Tora selbst, sondern anderen Väterüberlieferungen kommen (Mk 2,18–22; 7,1–13). Interessant ist bereits die Beobachtung, dass Markus – anders als beispielsweise

Im Fall des Reichen Mannes geht es um Nachfolge, im Fall des Schriftgelehrten um das Doppelgebot der Liebe. In den Streitgesprächen über die Gebote behält Jesus die Autorität über den Umgang mit ihnen. Dabei stellt er sich zu den Geboten in eine »kuriose Mischung aus Kontinuität und Diskontinuität«.⁶ Seine Kommentare und Stellungnahmen zu den Inhalten der Tora bilden das ganze Spektrum von Kontinuität, Verschärfung, Marginalisierung und Verwerfung ab.⁷ Dabei fällt auf, dass im ersten Teil der markinischen Narratio bis Kap. 8 rituelle Gebote diskutiert werden. Jesus steht ihnen tendenziell kritisch gegenüber. In der zweiten Erzählfte werden Gebote der Nächstenliebe thematisiert, welche Jesus klar befürwortet, stark gewichtet und zum Teil verschärft. Am Ende der Reihe der Nächstenliebegebote steht das Doppelgebot der Liebe (Mk 12,28-34). Es schließt den Komplex der Gebotserzählungen des Markusevangeliums positiv ab. Nicht einmal hier fällt der Begriff νόμος, wie sonst auch an keiner anderen Stelle, obwohl es hier um das Verhältnis aller Gebote zueinander geht.⁸ In der Mitte dieser beiden Erzählkomplexe von rituellen Geboten und Nächstenliebegeboten steht das Nachfolgewort Jesu, welches er selbst imperativisch und daher in Gebotsform formuliert (Mk 8,34-38). Es ist die einzige Handlungsanweisung im Markusevangelium, deren Erfül-

Mt – zwischen der Tora und anderen Überlieferungen nicht explizit unterscheidet. Für unsere Betrachtung stehen die Erzählungen über die Gebote der Tora jedoch im Fokus des Interesses.

- 6 *Repschinski, Boris* (2011): Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen: Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen, *Forschung zur Bibel* 120, S. 209. Vgl. auch *Loader, William* (1997): *Jesus' Attitude Towards the Law: A Study of the Gospels*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2, 97, S. 124: »Mark's complex response to the issues is best seen within the parameters of continuity and discontinuity.«
- 7 Die Einordnung dieser Lesart des Markusevangeliums bezüglich seiner Stellung zur Tora ins Forschungsspektrum erfolgt in: *Mader, Heidrun* (2020): *Markus und Paulus: Die beiden ältesten erhaltenen literarischen Werke und theologischen Entwürfe des Urchristentums im Vergleich*, *Biblische Zeitschrift Suppl.* 1, S. 178-213.
- 8 *Gnilka, Joachim* (1999): *Das Evangelium nach Markus* 8,27-16,20, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* 2,1, S. 164, meint, der Schriftgelehrte frage nicht speziell nach dem Gesetz, sondern nach dem größten Gebot »von allem« und hebe damit auf die Quintessenz dessen ab, was den Willen Gottes ausmache. Die Seitenreferenten fügen νόμος in die Frage ein (Mt 22,36 und Lk 10,26).

lung Rettung und ewiges Leben verheißt (Mk 8,35). Die Erfüllung des Doppelgebotes führt immerhin nah an das Reich Gottes heran (Mk 12,34).

Da sowohl beide Handlungsanweisungen mit dem Eingang in das Gottesreich verbunden werden und sie im Falle des Nachfolgeauftrags durch seine zentrale Positionierung in der Narratio und im Falle des Doppelgebots durch die Benennung als erstes Gebot hervorgehoben werden, sollen sie als Gravitationszentren markinischer Handlungsanweisungen betrachtet werden. Wie sind sie inhaltlich im Sinne der markinischen Narratio aufeinander zu beziehen? Diese Fragestellung wurde in der Literatur kaum verfolgt.⁹ Wie passen beide systematisch auf einen Pfeifenkopf? Die Evangeliumsnarratio selbst thematisiert den Zusammenhang der beiden Gebote nicht explizit. Doch aufgrund ihrer jeweiligen Hervorhebung frage ich, wie sich die Aufforderung zur Nachfolge Jesu auf die Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe des Doppelgebots bezieht. Dabei soll das Handlungssubjekt, das in beiden Texten als *selbst* genannt wird, in den Blick genommen werden, da es auf der Textoberfläche eine widersprüchliche Rolle zu spielen scheint: Während es im Nachfolgegebot ›verleugnet‹ werden soll (ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν / verleugne sich selbst), wird im Doppelgebot der Liebe von der Selbstliebe ausgegangen (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν / liebe deinen Nächsten wie dich selbst). Ist diese Spannung aufzulösen? Und wenn ja, wie? Zweitens soll gefragt werden, wie Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe sich innerhalb der Doppelgebots systematisch zueinander verhalten. Die Aufforderungen beider Gebote, des Nachfolge- und des Doppelgebots, sind beziehungsbezogen. Daher legt sich nahe, drittens die Beziehungsstrukturen und die damit verbundenen Emotionen sowie Handlungsmotivationen zu betrachten, die verdichtet in ihnen enthalten sind. Die Emotionsforschung ist mittlerweile interdisziplinär breit aufgestellt und stellt in ihren Ergebnissen wertvolles heuristisches Instrumentarium bereit, mit dem auch antike Texte analysiert werden können.¹⁰ Bei einem Liebesgebot drängt sich – zumindest aus heutiger Sicht – die

9 Vgl. Mader (2020): Markus und Paulus, S. 211–213.

10 Zur Übersicht, wie seitens der neutestamentlichen Forschung Emotionen in den letzten Jahrzehnten berücksichtigt wurden, siehe Lampe, Peter (2024): Selected Avenues to Emotion-Oriented Interpretations of Ancient Religious Texts: Review and Outlook, in: Eisen Ute E. / Mader, Heidrun E. / Peetz, Melanie:

Frage auf, wie eine Beziehungsemotion überhaupt ein Gebot darstellen kann.

2.2 Das erste Gebot des Doppelgebotes: Der liebende Gott will geliebt werden

Beginnen wir mit dem Doppelgebot der Liebe in der markinischen Erzählung, durch das Jesus die Frage des Schriftgelehrten nach dem höchsten Gebot im Konsens der jüdischen Tradition beantwortet.¹¹ Jesu Antwort auf die Frage stellt eine erwartbare und konsensfähige Antwort dar. Der fragende Schriftgelehrte kann nur emphatisch nicken, wenn Jesus mit Dtn 6,4-5 das Herzstück der Toratradition aufgreift. Die Kombination mit dem Nächstenliebegebot aus Lev 19,18 wird in der exegetischen Diskussion entweder dem historischen Jesus selbst¹² oder als hellenistisch-jüdisches Gepräge der Jerusalemer Gemeinde (den Hellenisten nach Apg 6,1-6) zugeschrieben.¹³ Parallelen zu dieser Doppelung gibt es im hellenistischen Judentum,¹⁴ so dass es nicht überrascht, dass der Schriftgelehrte auch das zweite in der Reihe des Doppelgebotes abnickt. Jesu Reihenfolge ist theologisch strukturiert: Aus der Gottesliebe speisen sich Selbst- und Nächstenliebe. Auch wenn im Alten Testa-

Grasping Emotions: Approaches to Emotions in Interreligious and Interdisciplinary Discourse, Rel Pos 4, S. 9–27.

11 Πρώτη trägt hier nicht einen chronologischen, sondern einen hierarchischen Sinn. Vgl. z.B. Boring, Eugen (2006): Mark: A Commentary, S. 342.

12 A.a.O., S. 345.

13 Z.B. Collins, Adela Yabro (2008): Mark: A Commentary, S. 570.

14 Söding, Thomas (2014): Das Liebesgebot bei Markus und Paulus: Ein literarischer und theologischer Vergleich, in: Wischmeyer, Oda / Sim, David / Elmer, Ian (Hg.): Paul and Mark: Comparative Essays Part 1. Two Authors at the Beginnings of Christianity, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 198, S. 465–504, hier S. 469–470, nennt als Parallelen, die die Gottesehre als erstes nennen: Ps-Phokylides, Arist 132; Flav.Jos., Apion. 2.190; Philo, Decal., 65. Für das Doppelgebot gibt er u.a. folgende Parallelen an: Test XII: Iss 5,1f; Iss 7,6f; Dan 5,1ff. sowie Benj 3,1-5. Vgl. auch Jub 36,7f. (Gottesfurcht und Bruderliebe). Siehe weitere Parallelen in Theißen, Gerd / Merz, Annette (2023): Wer war Jesus? Der erinnerte Jesus in historischer Sicht, S. 344–346.

ment diese beiden Gebote nicht explizit verknüpft werden, spiegeln sie prinzipiell das Verhältnis der beiden Dekalogtafeln wider.¹⁵

Betrachten wir zunächst das Gottesliebegebot näher und fragen zuerst nach seinem Objekt: Welches Gottesbild ruft Jesus mit diesem Kernsatz der Tora im Deuteronomium auf? Und wie wird darauf aufbauend das Gottesbild im Markusevangelium entwickelt? Wir gehen bei den nun folgenden Erhebungen des Gottesbildes im Dtn und Markusevangelium emisch vor und beschreiben es binnenperspektivisch nach dem Endtext des Dtn und Markusevangeliums:

In Dtn 6 wird Gott in Beziehung zu Israel beschrieben. Zunächst ist er Israels exklusiver Gott. Nur diese Gottheit allein – keine andere der landläufig verehrten ist Israels Gott. Um diese exklusive Liebe buhlt Gott eifersüchtig (Dtn 6,15). Er ist der Gott, der Israel aktuell mit einem Land versorgt, nachdem er das land- und heimatlose Israel aus der Sklaverei Ägyptens befreit hat. Das neue Land hält bereits vorhandenen Überfluss für Israel bereit: es fließen Milch und Honig (Dtn 6,3), Olivenhaine, Weinberge, und große Städte stehen für Israel bereit (Dtn 6,10-11). Gott erwählt Israel unter allen Völkern, weil er es liebt, treu gegenüber dem, was er Israels Erzeltern verheißen hat (Dtn 7,6-8). Ein Grund, warum Gott ausgerechnet Israel liebt, wird nicht genannt – nur im Gegenteil ausgesagt, was nicht die Gründe sind, nämlich Israels Unbedeutsamkeit und geringe Volksgröße (Dtn 7,7). Mit anderen Worten: Israel hat sich nicht um Gottes Liebe verdient gemacht, sondern Gott liebt es aus freien Stücken. Gott versorgt Israel mit Segen, lässt es fruchtbar sein und wachsen in Bezug auf Nachkommen, seine Felder und sein Vieh. Er wird Israel vor Krankheiten schützen (Dtn 7,13-15). Gott bringt sich in die Beziehung als Liebender, als Befreier, als Versorger und als Segnender ein. Und er bringt Gebote ein, nach denen diese seine Liebe von Israel erwidert werden soll. Im *Sch^ema Jisrael* hebt Gott das Gebot, ihn zu lieben, gegenüber allen anderen Geboten hervor. Israel soll auf dies Gebot hören und es sich im Alltag immer wieder präsent machen, es sich als Zeichen auf die Hand binden.

15 Ähnlich Söding (Anm. 14): Liebesgebot, S. 469. Söding beschreibt den theologischen Hintergrund treffend: »Die Einheit kann aus dem Kontext, den alttestamentlichen Vorgaben, dem religiösen Umfeld und dem theologischen Grundsinn der Gottes- wie der Nächstenliebe erschlossen werden.«

Darin, dass dieser Gott Israels geliebt werden möchte, ist er religionsgeschichtlich in der Zeit des Deuteronomiums unparallelisiert unter den Göttern der Umwelt. Von keiner anderen Gottheit wird berichtet, dass sie geliebt werden will.¹⁶

Machen wir den Sprung zum Markusevangelium. Hier proklamiert Gott, der nach Mk 12 geliebt werden will, zweimal, dass das Objekt seiner Liebe sein Sohn Jesus ist (Mk 1,11; 9,7). Die Rezipierenden des Markusevangeliums haben ihn nicht in erster Linie als Gott kennengelernt, der Israel mit Land versorgt. Als solcher ist er zwar fest in der Tradition verankert, doch dieses Land ist mittlerweile fest in römischer Hand: Sowohl zur Zeit Jesu, die endet, weil er von römischen Imperialherren als Königsprätendent dieses Landes in der Hauptstadt Jerusalem hingerichtet wurde, als auch zur Erzählzeit des Markusevangeliums, als Großteile Israels in Eroberungstrümmern lagen. Der Tempel war zerstört und am See Gennesaret türmten sich die Kriegsleichen (Jos *Bellum* 3.10.530-531). So wird Gott im Markusevangelium nicht als einer vorgestellt, der mit Land versorgt, sondern als einer, der seinen geliebten Sohn mitten unter das Volk Israel schickte (Mk 1,2; Mk 9,37), um mit dem Kommen seines Sohnes sein Reich anbrechen zu lassen. Gott versorgt Israel und die Völker der Welt mit Heil durch seinen Sohn. Das ist das εὐαγγέλιον Gottes nach Mk 1,14. So demonstriert Gottes ἀγαπητός υἱός in der ersten Hälfte der Erzählung, was Heil bedeutet, indem er die Nähe des Gottesreiches durch zahlreiche Exorzismen und Hei-

16 Bindrim (Anm. 4): Flamme, S. 283–290 stellt die Forschungsdiskussion über die Parallele der Vasallenverträge Asarhaddons dar, in denen der Untertan zur Liebe gegenüber seinem König respektive dessen designiertem Nachfolger aufgefordert werde. Diese Art der Bundesliebe haben einige Forschende als Vorbild für die Bundesliebe zu Jahwe gesehen und somit als Loyalität interpretieren wollen. Bindrim fragt jedoch zurecht – mit anderen – an, ob die Parallele wirklich auf Jahwe übertragbar sei und ob hier tatsächlich eine Traditionslinie bestehe. Es sei zweifelhaft, dass die assyrische Kultur als Vorbild gegolten habe und der Bezug zur Selbstliebe des assyrischen Prinzengebots passe nicht, da man analog Jahwe kaum so lieben sollte wie einen selbst. Auch der zeitliche Abstand zwischen den assyrischen Verträgen und dem Dtn falle ins Gewicht. Schließlich lasse sich die Formel mit Herz, Leben und Verstand im Vertrag nicht wiederfinden. Da Jahwes Liebe zu Israel an vielen Stellen voller Emotionen beschrieben werde, sei es nicht plausibel, von einer lediglich durch Loyalität gekennzeichneten Liebe auszugehen. Tätige Liebe schließe emotionslose Liebe nicht aus.

lungen, durch Speisungswunder und Sturmstillungen anzeigt; er veranschaulicht die nahegekommene *Basileia* Gottes in Gleichnissen und predigt, dass diese Herrschaft gesellschaftliche Gerechtigkeit und Gleichheit mit sich bringt. In der zweiten Hälfte der Erzählung kündigt Jesus an, dass das Heil Gottes sich jedoch nicht sofort umfassend ereignet, sondern sein Kommen zunächst weiterhin von unheilvollen Erfahrungen wie unverdientem Leid und Tod begleitet wird. Gott demonstriert an seinem Sohn, dass Leid und Tod zunächst unweigerlich bleiben, dass Leid und Verfolgung im Anbruch des Reiches Gottes ebenso dazugehören wie Erfahrungen von Freude und Heil. Doch an seinem Sohn zeigt er auch auf, dass seine Liebe durch diese leidvollen Erfahrungen und selbst durch den Tod hindurch nicht abreißt. Sie überwindet schließlich Leid und Tod und führt ins ewige Gottesreich.

Es ist *dieser* Gott, den zu lieben Jesus im Markusevangelium aufruft. Gott zeigt in seinem Sohn, wie sich seine Liebe zu den Menschen gestaltet, und offenbart seinen Heilswillen in Jesu Wirken und Geschick. Das Todesgeschick des Sohnes am Kreuz zeigt, dass sich Gott zum einen in die Hände der Menschen begibt. Zum anderen jedoch wendet es das Blatt für die strauchelnde Menschheit. Es löst »die Sünden der Vielen« aus (Mk 10,45) und befreit vom Sieg des Todes über das Leben. Wer Gottes Liebe so wie Jesus vertraut, der Gott in Gethsemane angesichts seines brutalen Todes trotzdem *Abba* nennt – nur hier in der Narratio – und ihm angstvoll sein Schicksal anvertraut (Mk 14,36), der wird auch durch furchtbares Leid hindurchgetragen – auch gegen die Erfahrung, die suggeriert, von Gott verlassen zu sein, eine Erfahrung, die Jesus selbst am Kreuz herauschreit (Mk 15,34). Das Evangelium nach Markus erzählt: Trotz der Erfahrungen, die sich heil- und gottlos anfühlen, ist Gott in seinem Sohn präsent. So ist Gott wie im Dtn auch im Markusevangelium ein Gott, der aus erfahrenem Leid schließlich befreit und versorgt. Er schenkt Raum, heil zu leben, im Dtn im verheißenem Land, in welchem Milch und Honig fließen, im Markusevangelium im nahekommenen Gottesreich.

Diesen Gott zu lieben, zuversichtlich auf ihn zu setzen, stellt in Leidsituationen vor Herausforderungen und ist ein Lebensauftrag, der tragen soll. Bereits auf diese Weise erklärt sich der Imperativ des Gottesliebegebots im Markusevangelium. Sehen wir uns daher

an, wie Dtn 6,4-5 und Mk 12,30 die Aufforderung zur Liebe zu Gott näher bestimmen.

2.3 ›Gott lieben‹ aus anthropologischer Perspektive

DAVID BINDRIM hat kürzlich in seiner umfassenden Studie zur Liebe im Alten Testament herausgestellt, dass die Bedeutungsspanne des hebräischen Verbs אָהַב (*'ahav* = lieben) ähnlich breit ist wie die des deutschen Verbs *lieben*. Bindrim ordnet *'ahav* folgenden Bereichen zu: Liebe in der Familie, Liebe in der Partnerschaft, Liebe in der Freundschaft, Liebe von und zu Gott, und ferner Liebe zu weiteren Entitäten. Das breit angelegte »Begriffsfeld der Wurzel reicht somit von der sexuellen Liebe bis zur Liebe zu Gott oder eben auch zu abstrakten Größen.«¹⁷ Die jeweilige genauere Bedeutung von *'ahav* muss daher aus dem Kontext erhoben werden. Für Dtn 6,5 und Mk 12 haben wir uns bereits klar gemacht, als welcher Gott geliebt werden soll. Betrachten wir nun genauer, *wie* der Mensch ihn lieben soll und nehmen dabei auch in den Blick, wie es möglich ist, dass imperativisch zu einer Emotion aufgefördert wird.

Der Mensch soll Gott mit seinem ganzen Herzen, das in der hebräischen Vorstellung auch für den Verstand steht, mit seiner ganzen Vitalität und mit seiner ganzen Kraft lieben. Auffällig ist, dass jeder der drei Begriffe adjektivisch mit »ganz« ausgestattet ist, da der Mensch Gott ganzheitlich mit allem, was er ist, lieben soll. Dieser Ganzheitlichkeit auf der Seite des Menschen entspricht auf der göttlichen Seite die Exklusivität, allein den Gott Israels zu lieben.¹⁸

Wir betrachten die drei Liebesmedien, Herz, Vitalität und Kraft, einzeln, um die anthropologische Vorstellung dieser drei Begriffe näher zu verstehen. Dass das Herz (לֵב, *l^evāṣ*) als erstes genannt wird, passt dazu, dass es als Mitte der Person gilt. Als solche vereint es verschiedene Fähigkeiten des Menschen. Es ist nicht – wie landläufig oft gedacht – der spezielle Sitz für die Liebe. Zwar hat das Herz eine Gefühlsfunktion, was sich darin in den Texten zeigt, dass es flattern, beben, toben und wanken kann, Freude, Angst, Not und

17 Bindrim (Anm. 4): Flamme, S. 72.

18 Und nicht etwa auch auf den Mammon (Mk 10,24), um die Sorge der Evangelien aufzunehmen, die angesichts der oligarchischen Gier, die unsere Demokratien bedroht, schockierend aktuell ist.

Schmach empfindet.¹⁹ Doch hat es nach Dtn 29,3 und zahlreichen anderen Stellen der hebräischen Bibel auch die Funktion zu denken. Der Markusevangelist betont diesen kognitiven Aspekt, wenn er durch einen vierten Begriff, *διάνοια*, Verstand, sicherstellt, dass diese Herzfunktion stark für die Gottesliebe zum Zuge kommen soll.²⁰

In Dtn 29,3 wird die kognitive Fähigkeit des Herzens zu erkennen mit den Seh- und Hörfähigkeiten illustriert. Texte des Psalters und des Sprüchebuchs sehen das Herz auf der Suche nach Lebensklugheit und Weisheit. Das Herz ist Schatzkammer des Wissens, der Erinnerung und Ort des Gewissens. In Dtn 6,6 wird unmittelbar nach dem Liebesgebot das Herz in seiner Gewissensfunktion aufgerufen. Gott soll mit dem Herzen so geliebt werden, dass die innere Emotion nach außen getragen, gesprochen und in Taten umgesetzt wird. Das Herz erfasst also zuerst das Liebesgebot, verarbeitet es reflektierend weiter, indem es sodann den Inhalt des Gebotes mit der Tat nach außen hin abgleicht. Mit dieser dritten voluntativen Funktion (neben Gefühl und Kognition) ist das Herz die Triebfeder des Handelns.

Das zweite Liebesmedium, die *נַפֶּשׁ* (*nəpəš*), lässt sich am besten mit ›Vitalität‹ übersetzen, wie BERND JANOWSKI²¹ herausarbeitet, oder mit ›sprudelnder Lebensenergie‹. Sie ist ausdrücklich nicht wie im platonischen Konzept die im Körper hausende Seele, da die hebräische Anthropologie solch ein duales Konzept nicht kennt. Beim Schöpfungsakt wird der Menschen geformt und mit dem Odem Gottes belebt. *Nəpəš* kommt als Lebensenergie in den biblischen Texten auch als Trägerin von Emotionen vor und übernimmt somit eine ähnliche Funktion wie das Herz. In ihr werden Sehnsucht und Verlangen verortet, sie lobt Gott und wird von Gott »fett gemacht«, gestärkt (Spr 11,25; 13,4).²² Betonte das Herz neben der gefühlsmä-

19 Janowski, Bernd (2024): Herz, in: Dietrich, Jan / Grund-Wittenberg, Alexandra / Janowski, Bernd / Neumann-Gorsolke, Ute (Hg.) in Zusammenarbeit mit Lorenzen, Søren und Wolfs, Rebecca: Handbuch Alttestamentliche Anthropologie, S. 121–126, hier S. 121.

20 Das Markusevangelium fügt *διάνοια* auch gegenüber der Vorlage aus der LXX hinzu.

21 Janowski, Bernd (2024): Leben, Lebenskraft, in: Dietrich, Jan u.a. (Hg.): Handbuch, S. 140–141.

22 Janowski (Anm. 21): Leben, Lebenskraft, S. 141.

ßigen die kognitive und voluntative Seite, umfasst *nəpəš* ebenfalls den ganzen Menschen und verstärkt den emotionalen Akzent.

Mit dem voluntativen Aspekt des Herzens sind wir nah am dritten Begriff, an *me'od*, der Kraft, mit der Gott geliebt werden soll. Nur hier in Dtn 6,4 findet sich das Adjektiv substantiviert.²³ *Me'od* meint körperliches wie pekuniäres Vermögen. Es ist die Kraft des Menschen, die Tätigkeit ermöglicht. Diesen Aspekt nimmt auch die griechische Version des Markusevangeliums auf, wenn sie von *ισχύς* spricht.²⁴

Von den drei anthropologischen Begriffen wird das Herz zuerst genannt, weil es als Personenmitte die verschiedenen Motivationen und Intentionen zu lieben in sich vereint: nämlich zu fühlen, kognitiv zu erfassen, zu reflektieren, zu wollen, zu handeln.

2.4 Furcht und Liebe

Zwei Aspekte sind im Zusammenhang mit unserer Thematik interessant, die hier emotionstheoretisch vertieft werden sollen, weil sie für die Gottesliebe, wie sie im Markusevangelium profiliert wird, eine Rolle spielen: Zum einen die Furcht des Herzens, zum anderen das verstockte Herz, das nicht hört und sieht.

2.4.1 Zur Furcht:

Da das Markusevangelium betont, dass Leid und Tod trotz der Nähe des Gottesreiches weiterhin zum Erfahrungsbereich des Menschen gehören, ist es für das Gebot der Gottesliebe wichtig zu bedenken, wie die Furcht des Herzens mit der Liebe des Herzens zusammenhängt. Sehen wir uns dazu die von mir bereits aufgerufene Szene von Jesus in Gethsemane näher an. Die Markuskonnotation schildert in Mk 14,33 – in ihrer sonst knappen Erzählweise – mit zwei Verben besonders eindringlich, dass Jesus Angst vor seinem bevorstehenden Tod überkommt: ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν (»und er begann, erregt zu sein und zu zagen«). Von dieser Todesangst erfahren wir – den Bericht des Erzählers steigernd – sodann

23 Vgl. Kopfstein, Kedar (1984): *חֵזַק*, in: Theologisches Wörterbuch des Alten Testaments IV, S. 613.

24 Das Markusevangelium weicht hier von der LXX ab, die *δύναμις* wählt.

durch Jesu eigene Worte, die er in Anlehnung an Ps 42,6.12 an seine Jünger richtet: Seine Seele sei »bis in den Tod betrübt«, und er bitte daher um Beistand im Wachen und Beten. Von einer Reaktion der Jünger wird nicht berichtet; stattdessen wird die Dramatik der Angst gesteigert, indem Jesus zu Boden fällt, um zu beten. Im einzigen Zwiegespräch Jesu mit Gott, in das die Erzählung inhaltlichen Einblick gewährt, bittet Jesus Gott, der ihn nach Mk 8,32; 9,31 und 10,33-34 zu Leid und Tod bestimmt hat und dem »alles möglich ist«, die Stunde des Todes – den Kelch – von ihm zu nehmen (Mk 14,36). Mit diesem Gebet impliziert Jesus, dass sein Schicksal in Gottes Macht liegt: Er bittet um eine Wende seines Geschicks, aber unter dem Vorbehalt, sich dem göttlichen Willen zu unterstellen – selbst wenn dieser seinen Tod bedeutet (»nicht wie ich will, sondern wie du willst.«). Wenn Jesus sein Todesschicksal im Machtbereich Gottes verortet und ihn dennoch – einzig an dieser Stelle der Narratio – in der vertraulichen Anrede ›Abba‹ anspricht, tritt darin das besondere Vertrauensverhältnis hervor, das sein Gottesverhältnis kennzeichnet. Todesangst und Jesu Zutrauen zu Gott liegen in dieser Szene ineinander. Letzteres beruhigt seine Angst.

PIERRE-YVES BRANDT macht in einer Studie zum Doppelgebot und weiteren Perikopen im Matthäusevangelium darauf aufmerksam, dass der Pentateuch-Targum der palästinischen Tradition von zwei Trieben im Herzen spricht. Midrasch Sifre Devarim 6,5 § 32 (73a) erklärt, was die beiden Triebe des Herzens sind: Liebe und Furcht. Der Midrasch erläutert, dass es nirgends Liebe und Furcht zusammen gebe, ausgenommen in dem Verhältnis zu Gott. In gewöhnlichen Beziehungen schließen sich Liebe und Angst aus, denkt der Midrasch. In der Beziehung zu Gott dagegen könnten Liebe und Angst zusammen stattfinden.²⁵ Wenn Gott aus ganzem Herzen geliebt werden soll, kann die Vorstellung dahinterstehen, dass sich sowohl Gefühle von Angst als auch von Liebe auf ihn richten.

25 Brandt, Pierre-Yves (2024): Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit all deiner Kraft. Und mit Deiner Angst, in: Filitz, Judith / Ullmann, Theresa / Schröder-Fartash, Sabine (Hg.) Gefühlstiefen: Einblicke in die theologische Emotionsforschung, Festschrift für Petra von Gemünden, Biblisch-Theologische Studien 196, S. 204–227, hier S. 208–211.

Wie kann das verstanden werden? In antiken Theophanien reagieren Menschen, die eine Gottheit oder ein himmlisches, von einer Gottheit gesandtes Wesen sehen, mit Furcht. Eine Gottheit, durch ihre Unsterblichkeit und ihre Machtmöglichkeiten kategorial von einem Menschen unterschieden, löst Ehrfurcht beim Menschen aus. Dies wird in Mk 9,6 und Mk 16,5-6.8 beschrieben. Ehrfurcht vor der Gottheit bedeutet, sich dessen bewusst zu sein, sich im Machtbereich dieser Gottheit zu befinden. Weiß man, dass es die Gottheit gut mit einem meint, geht die Ehrfurcht in Vertrauen über, weiß man es nicht, kann sie in Furcht und Angst übergehen. Wie uns Jesu Gethsemanesituation zeigt, können Angst und Vertrauen ineinander liegen, wie es der Midrasch erläutert.

PIERRE-YVES BRANDT versucht, mit moderner Psychologie zu erklären, wie man Gott mit aller Angst lieben könne.²⁶ Lassen wir uns auf seine Erklärung ein: Er erläutert, dass sich Basisemotionen, zu der die Angst gehört, aus folgenden Komponenten zusammensetzt:

1. einem subjektiven Gefühl,
2. psychophysiologischen Veränderungen (zum Beispiel Herzrasen),
3. motorischer Expression: zum Beispiel Gesichtsausdruck, welcher auch der Kommunikation dient,
4. Aktionstendenz, z.B. bei Angst vor einem Bären die Flucht,
5. kognitiver Einschätzung (appraisal) bei der Verarbeitung der Angstemotionen, beruhend auf Erfahrungen in der Vergangenheit (oder auf bereits vor uns gemachten Erfahrungen, die weitergereicht wurden).

Diese fünf genannten Bestandteile weisen auf unterschiedliche, aber miteinander verknüpfte psychologische Prozesse hin.

BRANDT führt die kognitive Einschätzung (die Nummer 5) weiter aus. Ausgelöst wird Angst bei uns automatisch: Wir können

26 Brandt (Anm. 25): Gott lieben, S. 211–220.

uns nicht aussuchen, ob die unverhoffte Begegnung mit einem Bären bei uns Angst auslöst oder nicht. Bei der primären Einschätzung (appraisal) passiert auf kognitiver Ebene nicht viel. Die Angstsignale werden im Zentralnervensystem auf der Ebene der Amygdala verarbeitet, im ältesten Teil des Gehirns. Es kann allerdings der Ersteinschätzung eine Neubewertung folgen. Diese nennt sich entsprechend *reappraisal*. Hier kommen fortgeschrittene kognitive Prozesse ins Spiel, die im präfrontalen Kortex stattfinden. Diese Hirnzone ist beim Menschen am stärksten im Vergleich zu seinen Mit-Lebewesen entwickelt. Ein Beispiel für ein *reappraisal* ist, dass ich bemerke, dass der Bär durch Abzäunungen im Zoo mir nicht gefährlich werden kann. So wird die Auslösung der Angstemotion gestoppt; der Herzrhythmus beruhigt sich; die Person flieht nicht.

BRANDT bringt für das *reappraisal* noch eine besondere Variante der Emotionsbewertung ins Spiel, die es einer Person ermöglicht, Erfahrung in einem größeren Sinnsystem neu zu bewerten. Er erläutert diese Variante mit aktuellen Experimenten der Psychologin Liudmila Gamaïunova. Diese zeigt, wie Gruppen, die trainiert wurden mit Achtsamkeitsübungen für Emotionsregelungen (mit sogenannter *Mindfulness-Based-Stress-Reduction* nach Jon Kabat-Zinn), besser mit Stressexperimenten (*Trier Social Stress Test*) umgehen konnten als Gruppen, die unvorbereitet in das Stressexperiment gingen. Der Stress wurde durch Erhebung des Kortisollevels und mit Daten der Elektrokardiographie und Impedanzkardiographie kontinuierlich gemessen. Die Stressmarker konnten von der trainierten Gruppe deutlich schneller verringert werden. Die Personen akzeptierten ihre Angstemotion, ohne sie ändern zu wollen. Die Stresssituation wurde eher als Herausforderung und weniger als Bedrohung gesehen. BRANDT deutet diese Leistung als bewusste kognitive Einordnung der Situation in ein Sinnsystem. Die Person kreiert so eine Bedeutung im Kontext ihrer globalen Lebenswirklichkeit und ermöglicht es, Abstand zu nehmen, die Bedeutung des einzelnen Ereignisses zu relativieren und das Stresspotenzial zu reduzieren.²⁷

Im Sinnsystem des Liebesgebots der jüdisch-christlichen Religiosität heißt dies zu wissen, dass Gott gut ist.²⁸ Das betrifft die kogni-

27 Brandt (Anm. 25): Gott lieben, S. 218.

28 Vgl. Brandt (Anm. 25): Gott lieben, S. 225.

tive Funktion des Herzens. Furcht vor Gott und seinem Willen zu haben, kann als Emotion akzeptiert werden, da wir im Sinnsystem wissen, dass er nur Gutes für uns will. So kann die Angst beruhigt werden, so dass Gott mit ganzem Herzen geliebt werden kann. Die kognitive Kompetenz des Herzens kann damit die emotionale Funktion des Herzens regulieren: siehe Jesus in Gethsemane.

2.4.2 Zum verstockten Herzen:

Kommen wir von da aus zum zweiten Vertiefungspunkt: zum verstockten Herzen. Wenn die kognitive Funktion des Herzens nicht funktioniert, das Herz in der Sprache der biblischen Texte nicht sieht und nicht hört, wie es in Dtn 29,3 und Jes 6, aber auch in Texten des Markusevangeliums immer wieder vorkommt (Mk 3,5; 4,12; 6,50-52; 8,13-21; 10,2), dann wird die besprochene Emotionsregulierung durch das Sinnsystem schwierig. Das Motiv des verhärteten Herzens im Markusevangelium hebt auf die nicht funktionierende kognitive Funktion des Herzens ab. Sie wird für die Jünger in Mk 8,17b-19 so beschrieben wie in Dtn 29,3: Augen, die nicht sehen, Ohren, die nicht hören (»Begrift ihr noch nicht und versteht ihr nicht? Habt ihr euer Herz verhärtet? Augen habt ihr und seht nicht? Und Ohren habt ihr und hört nicht? Und erinnert ihr euch nicht?«). In Mk 6,45-52 haben die Jünger Angst vor dem auf dem See laufenden Jesus, statt ihn als ihren Retter aus der Not des Sturms zu erkennen.²⁹ Ihr verstocktes Herz hindert sie daran, ihn als ihren Jesus wahrzunehmen. Stattdessen fürchten sie sich vor seiner Erscheinung wie vor einem Gespenst. Die nicht funktionierende kognitive Funktion verhindert eine Neubewertung der Situation, die die erste Angst vor einem Gespenst überwinden und Furcht zu Liebe transformieren würde.³⁰ Solch ein *reappraisal*, das sie in ihrer Angst beru-

29 Melzer, May-Britt (2024): Angstemotionen im Markusevangelium: Eine semantische und narratologische Studie, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 266, S. 193–198, stellt fest, dass es immer Angst-Emotionen sind, die dem Glauben (welcher sich immer auf Gott oder indirekt auf Jesus bezieht) im Weg stehen. Übersichtlich stellt sie in Tabelle 9 dar, in welchen Erzählungen Angst-Emotionen und Glaube im Verhältnis zueinanderstehen.

30 Siehe hier auch Inselmann, Anke (2024): Was fürchtet ihr euch so sehr? (Mk 4,40). Zum Umgang mit Angst in den Perikopen von der Sturmstillung (Mk

higen würde, bleibt aus, die Furcht bleibt bestehen (Mk 6,52). So ist das Herz im Markusevangelium nicht nur Ort für den Glauben an Gott und die Liebe zu Gott, sondern auch Ort für Glaubenszweifel (Mk 11,32). Als verstocktes Herz steht es dann auch im Zusammenhang mit nicht erfüllten Nächstenliebegeboten. Soweit diese zwei vertiefenden Gedanken zu den Funktionen des Herzens und seiner Rolle im Markusevangelium.

2.5 Das zweite Gebot des Doppelgebots: Die Selbst- und Nächstenliebe

Zurück zum Doppelgebot: Ist das Herz nicht verstockt, sondern voller Gottesliebe, ergibt sich aus dem ersten Gebot der Gottesliebe die Erfüllung des zweiten: zunächst die Selbstliebe. Das Gefühl, von Gott geliebt zu werden und Gott im Gegenzug zu lieben, die Reflexion und das Wissen um die göttliche Liebe, die trägt, versorgt und auch gegen die Erfahrung des Leides als präsent gewusst wird, leitet zur Selbstliebe an. Das Wissen, von Gott geliebt zu werden, und das Vermögen, ihn zu lieben, führt zum richtigen Zugang und Umgang mit dem Selbst. Und da Gott in gleicher Weise wie mich selbst das ganze Kollektiv – Israel und alle Völker – liebt, sie befreit und mit Heil versorgt, bin ich zum Handeln am Nächsten gerufen und motiviert. In Lev 19,18 steht die Aufforderung zur Nächstenliebe als Quintessenz am Ende der Reihung, dass man mit dem Nächsten nicht in Konflikt sein soll, dass man ihn nicht hassen soll und sich nicht rächen soll. Die Nächstenliebe wird also verstanden als das Gegenteil vom In-Konflikt-Sein, von Hassen und Rächen. Als Maßstab des Umgangs mit dem Nächsten wird man selbst genannt, d.h. der Nächste ist so zu behandeln, wie man selbst behandelt werden will. Man stellt also eine Hypothese für das auf, was dem anderen guttun würde – anhand dessen, was man selbst als gut für sich empfindet. Heute nennen wir das einen Empathie-Versuch. Empathie ist der Versuch zu imaginieren, wie sich der

4,35–41) und Gethsemane (Mk 14,32–42), in: *Filitz, Judith u.a. (Hg.): Gefühlstiefen*, S. 134–159, die die Jünger in der Sturmstillung in Mk 4, in der die Jünger ein problembezogenes Coping versuchen, Jesu emotionsbezogenes Coping (nach dem Coping-Modell der Stressforschung von Richard S. Lazarus) entgegenstellt.

oder die andere in einer bestimmten Situation fühlt.³¹ Im Kontext der Nächstenliebe folgt dieser hypothetischen Konstruktion des Gefühls des anderen eine Handlung, die entsprechend dem Wohlergehen der Person dienen soll. In Mt 7,12 formuliert Jesus passend dazu die sog. Goldene Regel, die Lev 19,18 aufnimmt. Sie ist nicht nur im Judentum, sondern auch in der paganen Umwelt eine bekannte ethische Devise:³² »Was du nicht möchtest, was man dir tut, tue auch keinem anderen«, lautet Jesu Wort: »Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun sollen, das tut ihr ihnen auch! Denn darin besteht das Gesetz und die Propheten.«

Es lohnt sich darüber nachzudenken, dass die Frage, wie man mit anderen Menschen hilfreich umgeht, sich im Kern auf Empathie zu spitzt, auf die Fähigkeit, sich in andere mithilfe der eigenen Erfahrungen hineinzuimaginieren, einzufühlen.³³ Es lohnt sich vor allem in unserer Zeit deswegen, weil in erfolgreichen politischen Bewegungen wie der MAGA-Bewegung in den USA die aus Deutschland stammende Nietzsche-Ideologie hoch im Kurs ist, die propagiert, dass man sich nicht durch zu viel Empathie schwächen solle, vor allem nicht durch Empathie für Menschen jenseits der selbst gesetzten Clangrenzen. Von solchen Grenzen ist jedoch weder in Lev 19,18 die Rede noch in Jesu Formulierungen. Im Gegenteil: prinzipiell alle Menschen sind in diesen Texten für den Nächsten im Blick: sowohl

31 Zur genaueren psycho-historischen Einordnung des Empathie-Begriffs z.B. Wendler, Hannes (2023): Vorgeschichte, Geschichte und Gegenwart der Empathie, in: *Cultura et Psyché: Journal of Cultural Psychology*, Jhrg. 4, Ausgabe 2, S. 239–254. Ferner zur Definition von Empathie: Mirguet, François (2017): *An Early History of Compassion: Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, S. 6.

32 Aristoteles beschreibt diesen empathischen Vorgang einfühlsam in seiner Rhetorik (1385b) so: Mitgefühl (ἔλεος als λύπη) setzt das Bewusstsein eigener Verletzlichkeit voraus – das Wissen, dass das beobachtete unverdiente Leid eines anderen (...ἐπιφαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου...) auch einen selbst oder einen Nahestehenden treffen könnte (ὁ καὶ αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα ... οἷον οἶεσθαι παθεῖν ἂν τι κακόν ἢ αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα). So paraphrasiert von Lampe, Peter (im Druck 2026): Empathie, Agape und ihre moralischen Grenzbereiche – auch in neutestamentlichen Texten, in: Hoffmann, Daniel / Oertelt, Friederike / Neumann, Klaus (Hg.): *Transformative Lektüren. Bibel – Kultur – Theologie*, Festschrift für Christian Strecker, Theologische Akzente 13, S. 133.

33 Lampe (Anm. 32): Empathie, S. 121–137.

Landsleute als auch Fremde (gleich darauf in Lev 19,34), sowohl mir Schlecht- als auch Gutgesonnene.³⁴

Voraussetzung für eine empathische Imagination der Situation des anderen, die einen Impuls zu helfendem Handeln am Nächsten gibt, ist das Selbstbild, das bestimmt wird von der Gottesbeziehung, die im ersten Teil des Doppelgebots angesprochen ist. Denn das Ich, das Selbst, nimmt sich wahr als ein von Gott geliebter, versorgter, durch Unheil ins Heil getragener, befreiter Mensch. Mit dieser gesund-stabilen Selbstwahrnehmung ist der Mensch ausgerüstet, nicht nur auf die Gottesliebe zum Menschen mit Liebe zu Gott zu antworten, nicht nur sich selbst zu lieben, sondern auch empathisch-helfend auf den Nächsten zuzugehen: liebend, versorgend, befreiend und durch Unheil hindurch tragend.

Für die Liebe zu Gott stellten wir bereits die besondere Herausforderung fest, Gott in Situationen des bitteren Leids zu lieben und sich ihm anzuvertrauen. Bei der Nächstenliebe dagegen stellen Konfliktsituationen mit dem Nächsten eine besondere Herausforderung dar, da Konflikte Leid beim Subjekt verursachen. Lev 19,18 benennt genau diese Situation, wenn Nächstenliebe im Kontext sogar von Hass und Rache geboten wird. Jesus macht dies in Mt 5,44 und Lk 6,35 explizit, wenn er fordert: Liebt eure Feinde. Das heißt in dem Kontext: Gewährt auch ihnen eure Hilfe.³⁵

Jesus fordert hier als Handlungsmotivation zur Feindesliebe, sich an Gottes Verhalten zu orientieren: Seid barmherzig, heißt es bei Lukas, wie euer Vater barmherzig ist. Seid vollkommen, heißt es bei Mt, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist, der über alle Geschöpfe Segen ausschüttet, auch über die Böartigen (Mt 5,45.48).

Ist dies eine Überforderung des ethischen Subjekts? Überzieht dies die Empathie mit dem Nächsten und bringt damit Selbst- und

34 Im Anschluss an *Bindrim* (Anm. 4): Flamme, S. 338–339, ist zu beachten, dass Lev 19,18 sowohl mit »liebe deinen Nächsten wie dich selbst« als auch mit »liebe deinen Nächsten – wie Du (in dem Sinne, der dir gleich ist)« übersetzt werden könne. Der hebräische Text sei ambivalent, beide Übersetzungen seien möglich (*Bindrim* (Anm. 4): Flamme, S. 341–342). Inhaltlich ändere sich der Bezug dabei nicht. Ferner hebt *Bindrim* (Anm. 4): Flamme, S. 346, zurecht hervor, dass Lev 19,33–34 auch den Fremden in den Blick nimmt, und zwar mit derselben empathischen Formel, die Lev 19,18 bietet.

35 Im lukanischen Text ist dabei Geldverleihung im Blick. Im matthäischen Text geht es allgemeiner um den Umgang mit bösen und ungerechten Menschen.

Nächstenliebe in ein Ungleichgewicht? Denn wenn jemand mir feindselig begegnet, obwohl ich ihm als freundlich entgegentreten versuche, wird mein Selbst verletzt. Rufen wir noch einmal für den Maßstab der Selbstliebe die vorauslaufende Liebe Gottes zum ethischen Subjekt auf: Gott ist mir selbst gegenüber barmherzig trotz meiner Verfehlungen. Weil ich diese meine Verfehlungen kenne, mit denen Gott barmherzig umgeht, kann ich Verständnis für den an mir fehlenden Nächsten entwickeln und Barmherzigkeit üben, wie ich sie von Gott erfahren habe. Gefragt ist auch hier eine Neubewertung der Situation mit dem augenscheinlich ethisch versagenden Nächsten durch Reflexion meines eigenen Handelns und des göttlichen Handelns an mir.

Das Markusevangelium verzichtet auf das explizite Feindesliebegebot. Doch mutet es dem handelnden Subjekt mit dem Nachfolgeauftrag zu, gegen die Interessen des eigenen gesellschaftlichen Status und die eigene Sicherheit zu handeln. Auch in diesem Fall ist das handelnde Subjekt gefragt, die Situation mit dem Sinnsystem der Nachfolge neu zu bewerten.

Die anfangs gestellte Frage, ob Gefühle involvierende Liebe zu Gott und den Nächsten imperativisch aufgetragen werden kann, ist nach allem dahingehend zu beantworten, dass das handelnde Subjekt zur kognitiven Leistung des *reappraisals* innerhalb bestimmter Sinnzusammenhänge aufgerufen wird, was in der Tat einer Willensanstrengung bedarf, die eingefordert werden kann.

3 Der Nachfolgeauftrag im Zusammenhang mit dem Doppelgebot der Liebe

Vertiefen wir diesen Gedankengang nun, indem wir das Doppeliebegebot mit dem Nachfolgeauftrag inhaltlich zusammenführen, was – soweit ich sehe – in durchdachter Weise bisher noch nicht geschehen ist. In der Evangeliumserzählung selbst wird nicht explizit nach diesem Zusammenhang gefragt. Da beide aber stark hervorgehoben werden und in beiden das Reich Gottes bzw. ewiges Leben eine Rolle spielen – mit dem Nachfolgegebot wird die *Basileia* verheißen, mit dem Doppelgebot ist der Schriftgelehrte nahe dran –, ist es legitim, diese Frage zu stellen. Auffällig ist, dass die *Agápē*-Terminologie (Nächstenliebe) im Nachfolgegebot nicht vorkommt.

Ferner eröffnet sich eine Spannung zwischen der Selbstliebe im Doppelgebot und der Forderung nach Selbstverleugnung im Nachfolgeauftrag, der wir nachgehen wollen, um die Rolle des handelnden Subjekts besser zu verstehen.

Der Nachfolgeauftrag, zentral in der Mitte des Markusevangeliums platziert, wird nicht wie die Gebote der Tora als ἐντολή, als Gebot, bezeichnet. Er sticht im Gegensatz zu den Geboten der Tora dadurch heraus, dass Jesus ihn eigenmotiviert ausspricht. Weder wird Jesus von einem Externen nach diesem Auftrag gefragt, noch verteidigt er sich mit ihm gegen einen Angriff. Entsprechend bezeichnet er das Nachfolgewort und dessen Kommentierung als »seine Worte« (Mk 8,38). Diese seine Worte werden nicht vergehen (Mk 13,31). Er richtet sie in drei Imperativen an die Menge und nennt ihre unmittelbaren soteriologischen Konsequenzen (Mk 8,35-38).³⁶

In Mk 8,38 geht Jesus mit seinem Nachfolgewort noch einen Schritt weiter, indem er sich selbst mit »seinen Worten« zusammenstellt: »Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt...«. Jesus sagt nichts Vergleichbares über die Gebote der Tora im Markusevangelium aus. Die Stimme Gottes selbst legitimiert schlussendlich auf dem Verklärungsberg die Worte Jesu, indem sie den Anwesenden aufträgt, auf ihn zu hören (Mk 9,7).

Der auf diese Weise als autoritativ herausgestellte Nachfolgeauftrag in Mk 8,34 wird von dem Verbum ἀκολουθέω, nachfolgen, eingefasst. Der Ausgangssatz in Vers 34 formuliert mit den drei Imperativen ἀπαρνησάσθω, ἀράτω τὸν σταυρόν und ἀκολουθείτω, wie die Nachfolge Jesu zu gestalten ist: durch Selbstverleugnen und durch Kreuztragen.³⁷ Die drei Imperative sind komplementär zu verste-

36 Lediglich die Erzählungen vom Reichen Mann und vom Doppelgebot der Liebe stellen sonst noch die Soteriologie in den Horizont der Gebote (Mk 10,21; 12,34). Beim Reichen Mann wird klar, dass er mit dem Einhalten der genannten Nächstenliebegebote nah an die Nachfolge Jesu herankommt. Doch einen entscheidenden Schritt gäbe es noch für ihn zu tun. Ebenso macht Jesu Kommentierung der Einsichten des Schriftgelehrten klar, dass er mit dem Doppelgebot der Liebe nah am Reich Gottes sei. Auch hier fehlt noch ein Schritt, um in das Reich zu gelangen. Siehe Näheres bereits oben.

37 Im komplexiven Aorist repräsentieren ἀπαρνησάσθω und ἀράτω punktuelle Handlungen zu Beginn der Nachfolgereise, während ἀκολουθείτω im durativen Präsens die anhaltende Bewegung meint, die am gewählten Weg festhält. Vgl. Marcus, Joel (2000): Mark 1–8, The Anchor Bible 27, S. 617. Alternativ kann ἀπαρνησάσθω, wenn es als Zustandsverb verstanden wird, aber auch

hen. Sich selbst zu verleugnen bedeutet, sein Kreuz zu tragen. Dies wiederum charakterisiert die Nachfolge Jesu.³⁸ Das Verb ἀπαρνέομαι, leider meist mit »sich selbst verleugnen« übersetzt, bedeutet hier genauer, eine Bindungsgemeinschaft zu lösen.³⁹ In Mk 8,34 ist das ἀπαρνησάσθω auf das ἐαυτόν, also auf das Selbst bezogen. Es geht also darum, eine Bindungsgemeinschaft mit dem eigenen Ich zu lösen. Alte Ich-Bezüge sollen gelöst werden, so dass es zu einer neuen Identität kommt, indem eine neue Bindungsgemeinschaft eingegangen wird. Da es hier um die Nachfolge Jesu geht, ist die neue Bindungsgemeinschaft auf Jesus zu beziehen.

Ist das nicht knifflig und widersprüchlich? Im Doppelgebot der Liebe haben wir als Folge und Erwidern der Gottesliebe die Selbstliebe bestimmt. Diese soll Maßstab für die Nächstenliebe sein. Der Nachfolgeauftrag fordert nun ein Hinterfragen des bestehenden Ichs sowie eine neue Ich-Konstituierung. Widerspricht dies der Selbstliebe des Doppelgebots? Ich meine: nein. Die Frage stellt sich, ob das ἀπαρνέομαι ἐαυτόν, das Auswandern aus alten Ich-Bindungen in neue, so dass das Ich sich neu konstituieren kann, als Realisation von Selbstliebe verstehbar wird.

Das Ich des Nachfolgegebots bindet sich an den, den Gott seinen Geliebten nennt, den Sohn (Mk 9,37), an welchem Gott seine Liebe demonstrierte. Und dieser wiederum zeigt, wie Liebe zu Gott, wie das erste Gebot des Doppelgebots mit all seinen Herausforderungen erfüllt werden kann. Denken wir an Gethsemane: »Abba, hilf, aber nicht wie ich will, sondern wie du willst.« (Mk 14,36) Die Bindung an Jesus, ihm auf seinem Weg zu folgen, bedeutet, sich auf den Weg des ersten Doppelgebotes zu machen – und damit auch auf den Weg

als ingressiver Aorist gelesen werden: »der beginne sich selbst zu verleugnen und nehme [...]«.

38 Soweit nachvollziehbar, hat der Markusevangelist seine Vorlagen für Vers 34, wie sie sich auch in Q (Mt 10,38 und Lk 14,27) finden, entscheidend umgeprägt (siehe dazu Genauerer in *Mader* (Anm. 7): Markus und Paulus, S. 220–221). Er hat den Prozess der Selbstverleugnung dem Kreuztragen an die Seite gestellt und diese beiden Prozesse zu den entscheidenden Inhalten der Nachfolge Jesu erklärt, die mit dem Lemma ἀκολουθεῖν ein Leitthema seines Evangeliums darstellt. Die Selbstverleugnung und das Kreuztragen hat Markus (wohl abweichend von der Vorlage) imperativisch formuliert, so dass sie Gebotsform annehmen.

39 *Schenk, Wolfgang* (²1992): ἀρνέομαι, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, S. 369–374, hier S. 369–371.

des zweiten. Auf dem Weg, den Jesus geht, sollen Menschen hinter ihm hergehen, die sich als Versorgte und Geliebte Gottes erkennen und erfahren und als solche am Reich Gottes partizipieren, in dem sie tatkräftig anderen dienen.

Das Hinter-Jesus-Hergehen wird oft mit Mimesis Jesu umschrieben. PETER LAMPE⁴⁰ hat jetzt jedoch darauf hingewiesen, dass Imitation in der Psychologie nur auf ein Nachahmen von Verhaltensmustern abhebt und deshalb der moderne psychologische Identifikationsbegriff die passendere Kategorie zur Beschreibung der neutestamentlichen Befunde sei. Identifikation beinhaltet eine emotional besetzte Beziehung zu einer Vorbild-Person, in der auch dessen Ziele, Motivationen und Emotionen übernommen werden, die den imitierten Verhaltensmustern zugrunde liegen, so dass ein tatsächlicher Ich-Umbau (geringeren oder größeren Ausmaßes) stattfindet. Emotionen spielen also bei dem Hinterher-Gehen hinter dem Rollenmodell eine wichtige Rolle. Lampe führt mithilfe neuerer empirischer Studien aus, dass die Figur, mit der Menschen sich identifizieren, ihnen nicht einmal in persona bekannt sein muss. Selbst Rezipierende fiktionaler Erzählungen – auch wenn sie wissen, dass das, was sie lesen, fiktiv ist wie beispielsweise ein Roman – können in die erzählte Welt eintauchen und dort mit einer Figur sich identifizieren, so dass Meinungen und Haltungen sich im Identifikationssubjekt nachweislich ändern können; das Subjekt nimmt sie mit hinüber in seine reale Welt. Durch Identifikation mit einem Rollenmodell und entsprechendem Lernen durch Beobachten entwickeln sich neues Denken und Verhalten im Identifikations-subjekt. Dieses beginnt, die Perspektive des Identifikationsobjektes zu übernehmen, mit dessen Augen zu schauen und empathische Emotionen für das Rollenmodell zu entwickeln. Die Emotionen des Modells werden also stellvertretend erlebt. Ferner übernimmt das Identifikationssubjekt Ziele und Pläne des Modells und erfährt positive oder negative Emotionen, die vom Erfolg oder Fehlschlagen dieser Pläne gesteuert werden. Kurz, Identifikationen, und seien

40 Lampe, Peter (2025): *Καὶνὴ Κτίσις*/New Creating as Process of Identification with Christ: A Dialogue with Psychology, in: *van der Watt, Jan G. / Verheyden, Joseph / Frey, Jörg* (Hg.): *Aspects of Soteriology in Paul and John*, Festschrift for Francois Tolmie; *Wissenschaftliche Untersuchungen im Neuen Testament* 529, S. 217–229, bes. S. 220–228.

sie selbst mit nur aus Medien bekannten Personen oder mit nur fiktionalen literarischen Figuren, können die Ziele, Pläne, Haltungen, Meinungen, Emotionen und das Verhalten des Identifikationssubjekts beeinflussen und es verändern, so dass das Ich ein Stückweit aus seinen alten Bezügen auswandert.

Auf der textpragmatischen Ebene mag bei den Lesern und Leserinnen des Markusevangeliums dergleichen Identifikation in der Jesus-Nachfolge gelingen, ist doch dieser Jesus nicht nur eine literarische Figur für sie, sondern mehr: Er wird als lebendige auferstandene Persona vorgestellt, die im Gebet angerufen und in Gaben seines Pneumas erfahren werden kann und so nicht nur als literarische Figur eines Narrativs wahrgenommen wird.

Auf der narratologischen Ebene gelingt die sich mit Jesus identifizierende Nachfolge – wenigstens partiell – auch den erzählten Figuren der Zwölf, deren Weg wir nahezu durch die gesamte Evangeliumserzählung hindurch beobachten können. Sie sind das erste Beispiel für diejenigen, die aus alten Ich-Bezügen auswanderten, indem sie ihre Netze liegen ließen, die als *pars pro toto* für ihre berufliche und familiäre Situation (Mk 1,18) stehen.

Aber die Markus-Narratio bietet noch mehr Erzählungen von Menschen, die ihre alten Ich-Bezüge lösen und sich an Jesus binden. Diese waren bisher in der neutestamentlichen Forschung weniger für das Nachfolgegebot im Blick.⁴¹ Sie erzählen davon, wie das Ich, das seine alten belastenden Bezüge hinter sich lässt und sich an Jesus bindet, von ihm versorgt wird, damit sich das Ich als von Gott geliebt erkennen und erfahren kann. So wird von Kranken erzählt, die durch ihre Krankheitsbezüge gebunden sind, sich vertrauensvoll auf den Weg zu Jesus machen, durch ihn von diesen Bezügen befreit und dadurch heil werden und nun Dienst an den Nächsten tun – so z.B. die Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,31). Besessene, von Dämonen gebunden, werden von Jesus befreit und wollen ihm folgen – so der Gerasener (Mk 5,18-20). Gesellschaftlich Isolierte, als unrein Geltende, suchen Jesus auf, folgen ihm »von hinten«, wie es heißt, und können nach der Heilung wieder in die Gemeinschaft integriert werden – so wie die chronisch blutende Frau (Mk 5,25-34).

41 Siehe Mader, Heidrun (2024): Kreuzesexistenz und proaktiver Umgang mit Vulnerabilität im Markusevangelium, in: Schüle, Andreas (Hg.): Jesus Christus Gottes Macht und Gottes Verwundbarkeit, S. 55-72.

Etliche Menschen verkündigen nach ihrer heilsamen Jesusbegegnung dieselbe als Frohbotschaft und folgen damit nach. Kurzum: Diese Geschichten erzählen, dass das Ich durch die Bindung an Jesus, den die Person in ihrem Leid aufsucht, zu einer neuen Identität befreit wird. Indem der Jesus der markinischen Narratio diese Menschen versorgt mit dem, was sie brauchen, wissen sie sich von Gott geliebt und können befreit Gottes- und Selbstliebe leben. Das motiviert diese Erzählfiguren zum Dienst am Nächsten. Denn die Bindung an Jesus in der Nachfolge auf seinem Weg, die Identifikation mit ihm als Vorbild-Person, bedeutet zentral, dem Nächsten zu dienen. Indem der vorangehende Jesus den Menschen dient, können sich diese Menschen auch wiederum in das Reich Gottes einbringen und ihren Nächsten dienen, so dass in der herausziehenden *Basileia* Gottes ein Netzwerk an Nachfolgewegen entsteht. Der auf dem Weg vorangehende markinische Jesus geht mit seinem Dienst an den Menschen so weit, dass er für sie sein Leben aufgibt. Jesu Reden an seine Jünger vom Dienst an den Menschen, die er in den Kapiteln 9-10 dem Nachfolgegebot folgen lässt, münden in Jesu Aussage in Mk 10,45, dass er sein Leben geben wird als Lösegeld für die Vielen.

Damit sind wir wieder bei dem Leid, Unheil und Tod, welche das Kommen des Gottes Reiches noch begleiten, wie es die Markus-Narratio betont; und damit sind wir auch beim zweiten Imperativ des Nachfolgegebots angekommen: Wer mir nachfolgen will, nehme das Kreuz auf sich! Diese Metapher betont, dass der Weg hinter Jesus her, nachdem sich das Ich aus den alten Bindungen gelöst hat und sich nun an Jesus gebunden hat, ein stark von Leid geprägter Weg sein kann.⁴²

42 Siehe dazu *Mader* (Anm. 41): Kreuzesexistenz, besonders Anm. 5; *Collins* (Anm. 13), Mark, S. 408 und *Guttenberger, Gudrun* (2017): Das Evangelium nach Markus, Züricher Bibelkommentare NT 2, S. 205–206, gehen bei dem markinischen Kreuztragegebot in erster Linie von einer literalen Bedeutung des Satzes aus und sehen darin eine Ermahnung Jesu, sich für die Nachfolge auf das Schicksal des Kreuzigungstodes einzustellen. Die metaphorische Bedeutung, die in Lk 9,23 durch die Einfügung des »täglich« angezeigt sei, sei für den markinischen Text lediglich eine Möglichkeit. Meines Erachtens muss hier andersherum argumentiert werden: Durch die imperativische Formulierung kann die Aussage in erster Linie nur metaphorisch verstanden werden. Sonst mussten sich alle Jesus nachfolgenden umgehend freiwillig der Kreuzestodstrafe unterziehen. Freilich enthält das Bildwort auch die

Hier kommen auf dem Nachfolgeweg die Zwölf der Erzählung dann auch prompt ins Stolpern und verweigern weitere Identifikation, indem sie sich der von Jesus vorgelebten Leidensbereitschaft verschließen. Sie verleugnen, verraten, fliehen.⁴³ Denn beim Kreuztragen geht es um Spott vor der Welt, wie die Mk 10,45 folgenden erklärenden Verse illustrieren. Es geht darum, dass Jesusnachfolgende kein Ansehen vor der Welt haben, gar verfolgt werden und zu Unrecht den Tod finden können.

Doch ist diese Forderung zur Leidens- und Sterbebereitschaft nicht als masochistischer Sport gedacht. Das Ziel des Nachfolgewortes ist es nicht, möglichst viele Märtyrer am Ende des Weges liegen zu haben. Vielmehr hebt die Metapher des Kreuztragens auf dem Weg der Nachfolge auf die grundsätzliche Bereitschaft ab, die Jesusbindung so zu intensivieren, dass die Sicherheit des eigenen Lebens eingebüßt werden könnte. Wird damit nicht die Nachfolge über das Ich, das Selbst, gestellt? Kann das Ich durch sie also doch regelrecht aufgelöst werden? Der markinische Jesus meint: Nein. Denn zwar kann man ein Leben verlieren, das von Status und Ansehen vor der Welt geprägt ist. So riskiert z.B. die blutende Frau Brückierung in der Öffentlichkeit, wenn sie die Unreinheitsregel bricht, durch die Menge mit ihrem Leid – ihrem Kreuz – hinter Jesus hergeht und kultisch verunreinigende Berührungen riskiert, die sie als Blutende nicht eingehen darf.⁴⁴ Doch gewinnt sie durch

äußerste Möglichkeit, ein Martyrium in Kauf zu nehmen, bei welchem die Kreuzigungsstrafe ja nicht das einzig mögliche Szenario war.

Da für die Hörerinnen und Hörer Erfahrungen von realen Kreuzigungen nicht nur von Jesus, sondern auch von etlichen jüdischen und christusgläubigen Mitmenschen im Hintergrund stehen – sowohl im jüdischen Krieg durch Vespasian und Titus (z.B. *Josephus*: *Bellum* 5.446–451) als auch in Rom durch Nero (*Tacitus*: *Annalen*, 15.44.4), ist diese äußerste Möglichkeit des Bildwortes ernst.

43 Siehe weiter unten.

44 Zur Unreinheit siehe Mader, Heidrun (2025): Der ganze Mensch in Beziehung: Zur Konstruktion von Leiblichkeit in Bibel und Frühchristentum, in: Forderer, Tanja / Gerber, Christine / Kaiser, Ursula / Petersen, Silke: In aller Vielfalt: Geschlechter, Sexualitäten, Beziehungsformen im Neuen Testament und seinen Kontexten, S. 119–135, hier S. 129–131: Weil die Frau nach den jüdischen Reinheitsvorschriften in Lev 15,25 nicht nur als krank gilt, sondern aufgrund ihres anhaltenden Blutflusses auch als rituell unrein betrachtet wird, sind ihre sozialen Kontakte stark eingeschränkt: Nach Lev 15,19 verunreinigt sie andere Menschen durch körperliche Berührung. Auch in paganen

dieses Risiko ihre Gesundheit zurück und wird sogar gerade dadurch von ihrer gesellschaftlichen Isolation befreit. Sie gewinnt ihre Vitalität, ihre *nəpæš* (נְפִישׁ), zurück, ihre *psychē* (ψυχή) nach Mk 8,36. Auch das ist ein Beispiel für Jesusbindung und Kreuzesnachfolge.

Sich um Ausgestoßene oder Kinder zu kümmern, wie es Jesus nach Mk 2,15-17 und 9,36-37/10,13-16 tut, kostet zwar Ansehen vor der Gesellschaft, stärkt aber die Beziehung zu Gott und schenkt dadurch Lebensgeist. Nachfolgende, die Besitz und Familie hinter sich lassen, wie es die Zwölf vormachen, mithin ihr gesamtes soziales Leben verlieren, erfahren nach Mk 10 eine neue Gemeinschaft, die sie trägt; sie bekommen sogar neuen Besitz, Häuser und Äcker, wie Jesus in Mk 10,29-30 sagt. Zu dieser Gemeinschaft gehören vielleicht solche, die im Unterschied zum Reichen Mann in Mk 10,17-23 ihren Besitz tatsächlich abgegeben haben und durch das berühmte

Kontexten konnten menstruierende Frauen von kultischen Handlungen ausgeschlossen werden (z. B. Attika IG II² 1366 und SEG 9.72). Für eine Frau mit ständigem Blutfluss galt dieser Ausschluss auf unbestimmte Zeit. Dass diese Praxis zur Zeit Jesu noch üblich war, bestätigt Josephus: Nach Bell. 6.426 waren menstruierende Frauen von kultischen Festen ausgeschlossen. In Ant. 3.426 interpretiert Josephus die mosaischen Vorschriften dahingehend, dass menstruierende Frauen sieben Tage abgesondert leben mussten – allerdings formuliert er dies für die Zeit des Mose (zu diesen und weiteren Belegen vgl. *Söding, Thomas* (2022): *Das Evangelium nach Markus, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, S. 158; sowie *Marcus, Mark* 1–8, S. 357–358). Siehe auch m. Nid. 1 zur Unreinheit der Frau während der Menstruation. Nicht nur unter dem Einfluss der priesterlichen Reinheitstheologie, sondern auch im weiteren kulturellen Umfeld war der Kontakt mit Menstrualblut negativ konnotiert. Autoren wie Plinius der Ältere (*Naturalis historia* 7,64–65; 17,266; 28,77–86) und Columella (*De re rustica* 10,357–363; 11,3,64) schrieben dem Menstrualblut schädliche Kräfte zu: Es könne Wein zum Gären bringen, Messer stumpf machen oder Raupen vernichten. Auch wenn die Erzählung in Mk 5 keine dieser Vorschriften ausdrücklich erwähnt (vgl. *Guttenberger*: *Markus*, S. 133), ruft sie doch diesen Hintergrund durch die vierfache Wiederholung des Motivs der Berührung in kurzer Folge (Mk 5,28–32) in Erinnerung. Das Verhalten der Frau zeigt daher bemerkenswerten Mut und Risikobereitschaft, wenn sie sich durch die drängende Menge hindurchdrängt und sogar das Gewand Jesu berührt. Sie nimmt mögliche soziale Missbilligung bewusst in Kauf. Vgl. *Kahl, Werner* (2013): Glauben lässt Jesu Wunderkraft heilsam überfließen: Die Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau, in: *Zimmermann, Ruben u. a.* (Hg.): *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. I: *Die Wunder Jesu*, S. 278–293, hier S. 286–287.

Nadelöhr hindurchgeschlüpft sind, so dass Häuser und Äcker für die Gemeinschaft zur Erzählzeit des Evangeliums bereitstanden.

Die Metapher des Kreuztragens bedeutet gemäß der markinischen Narratio aber auch, dass es noch ernster werden kann, so dass durch die Nachfolge Jesu auch die Lebenssicherheit bedroht ist – oder das eigene Leben für andere gegeben wird. Mutig den Missbrauch im Tempel anzuprangern wie Jesus nach Mk 11,15–19, ist gefährlich. Kostet die Nachfolge Jesu tatsächlich das Leben, wie es Petrus und Jakobus schlussendlich dann doch widerfuhr – auch wenn Markus dies nicht mehr erzählt –, so wird dennoch wiederum Leben geschenkt: ewiges Leben (Mk 8,35; 10,30). Die bis ans Äußers-te gehende Jesusnachfolge erscheint riskant. In Wirklichkeit, so will die Markus-Narratio überzeugen, ist sie für das handelnde Subjekt aber Gewinn – für alle, die in den Maßstäben der Basileia Gottes denken, die sich in die Ewigkeit erstreckt. Dass die Bedrohung des eigenen gesellschaftlichen Status und der eigenen Sicherheit eine Überforderung darstellt, nimmt die Markus-Erzählung ernst, so ernst, dass sie, wie bereits angedeutet, die Zwölf zu Trägern dieses Überforderungsgefühls macht. Ihr Herz (*kardía*; καρδιά) ist für die Gottes- und Nächstenliebe sowie für die Christuserkenntnis oftmals verstockt. Die kognitive Seite ihres Herzens bleibt lange blind und taub, so dass sie, anstatt Jesus als ihren Retter auf dem Wasser zu erkennen, Angst vor einem Gespenst haben (Mk 6,45–52). Noch mehr sind sie durch Jesu Leidensankündigung überfordert. Petrus lehnt sie schlichtweg ab (Mk 8,31–33). Sie mögen es nicht, wenn Jesus Kinder zu sich ruft (Mk 10,13–16); lieber machen sie sich Gedanken über ihren Ehrenplatz im Himmel (Mk 10,35–45). Sie stehen Jesus nicht bei, wenn er in Gethsemane sich ängstet, Petrus verleugnet ihn sogar (Mk 14,66–72). Damit praktiziert er treffsicher das Gegenteil von Nachfolge – bis in die Formulierung hinein (*arnéomai*; ἀρνέομαι). Wir haben vorhin die Furcht betrachtet: Sie schaffen es nicht, von der Furcht zum Vertrauen vorzudringen.

Wie reagiert der markinische Jesus auf dieses Überfordertsein der engsten Nachfolger? Nach der Ablehnung der Leidensankündigung holt er Petrus zurück hinter sich: zurück auf den Weg in die Nachfolge hinter ihm: ὑπάγε ὀπίσω μου (Mk 8,33). Wenn die Jünger nicht verstehen, erklärt Jesus (z.B. Mk 4,10–20). Er trennt sich nicht von ihnen, auch wenn sie ihn verleugnen. Er ruft sie als Auferstandener erneut hinter sich: »Sagt seinen Jüngern und Petrus, er geht

euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er gesagt hat.« (Mk 16,7). Die Jünger haben auf dem Weg der Nachfolge die Möglichkeit, Erfahrungen zu machen, wenn immer sie angesichts des Mysteriorums (Mk 4,11) des Reiches Gottes nicht verstehen; das heißt, die Nachfolge gibt ihnen Raum, in eine tiefere Schicht des Erlebens einzudringen, wie es Aristoteles für das Mystäron (mystērion; μυστήριον) ausdrückt. Von Fehlritten werden sie auf den Weg von Jesus zurückgeholt. Auch das bedeutet die Jesusbindung auf dem Weg – selbst bei der Entbindung, also bei der Verleugnung des Petrus, gibt der Nachfolgeweg Erfahrungsraum und Rückbindung. Es gilt, was der markinische Jesus über Gott angesichts des reichen Mannes, der nicht durch das Nadelöhr gelangt, sagt: Bei Menschen ist dies unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei Gott sind alle Dinge möglich (Mk 10,27).

4 Ethische Folgerungen aufgrund der beiden biblischen Gravitationszentren

Ist das nun eine Ethik? Es ist zuerst die Erzählung eines Beziehungserlebnisses – auf dem Weg hinter Jesus her mit ihm als Vorbild. Ein Beziehungserlebnis, Gott zu lieben, darin heil zu werden, auch dann, wenn es nicht gut läuft. Vielleicht voller Angst, aber zutrauend; vielleicht verzweifelt, aber dann aufgerichtet; vielleicht versagend, aber doch zurückgeholt. Aus der Liebe zum uns liebenden Gott heraus dieses Beziehungserlebnis auf den zu unterstützen den Nächsten auszuweiten – dies geschieht auf dem Weg in einer Gemeinschaft, in der Jesus, der Geliebte Gottes, vorangeht.

Mit diesen beiden biblischen Gravitationszentren vor Augen lassen sich konkrete ethische Fragen in christlichen Gemeinschaften für heute diskutieren. Die Ergebnisse können dabei verschieden ausfallen und vielfältig begründbar sein – wie das anfangs am Beispiel von Paulus gezeigt wurde. Doch in einer Gemeinschaft, in der sich Individuen zusammen auf dem Weg in den Spuren Jesu sehen, sollten gemeinsame Fluchtpunkte sein, Gott zu lieben und allen Nächsten zu dienen.

Literatur

- ☞ Bindrim, David (2024): Die Flamme des Herrn? Eine philologische und theologische Untersuchung von אֵשׁ in der Septuaginta und im Alten Testament, *Vetus Testamentum et Orbis Antiquus* 1.
- ☞ Boring, M. Eugene (2006): Mark: A Commentary, New Testament Library.
- ☞ Brandt, Pierre-Yves (2024): Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit all deiner Kraft. Und mit deiner Angst, in: Filitz, Judith / Ullmann, Theresa / Schröder-Fartash, Sabine (Hg.): Gefühlstiefen: Einblicke in die theologische Emotionsforschung. Festschrift für Petra von Gemünden, *Biblisch-Theologische Studien* 196, S. 204–227.
- ☞ Collins, Adela Yarbro (2008): Mark: A Commentary, Hermeneia.
- ☞ Gnllka, Joachim (1999): Das Evangelium nach Markus 8,27–16,20, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* 2,1.
- ☞ Guttenberger, Gudrun (2017): Das Evangelium nach Markus, *Zürcher Bibelkommentare NT* 2.
- ☞ Inselmann, Anke (2024): Was fürchtet ihr euch so sehr? (Mk 4,40). Zum Umgang mit Angst in den Perikopen von der Sturmstillung (Mk 4,35–41) und Gethsemane (Mk 14,32–42), in: Filitz, Judith u. a. (Hg.): Gefühlstiefen, S. 134–159.
- ☞ Janowski, Bernd (2024): Herz, in: Dietrich, Jan / Grund-Wittenberg, Alexandra / Janowski, Bernd / Neumann-Gorsolke, Ute (Hg.) in Zusammenarbeit mit Lorenzen, Søren und Wolfs, Rebecca: *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie*, S. 121–126.
- ☞ Janowski, Bernd (2024): Leben, Lebenskraft, in: Dietrich, Jan u. a. (Hg.): *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie*, S. 140–141.
- ☞ Kahl, Werner (2013): Glauben lässt Jesu Wunderkraft heilsam überfließen: Die Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau, in: Zimmermann, Ruben u. a. (Hg.): *Kompodium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. I: Die Wunder Jesu, S. 278–293.
- ☞ Kopfstein, Klaus (1984): אֵשׁ, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* IV, S. 613.

- ☞ *Konradt, Matthias* (2022): Ethik im Neuen Testament, Grundrisse zum Neuen Testament; Neues Testament Deutsch Erg. 4.
- ☞ *Lampe, Peter* (2024): Selected Avenues to Emotion-Oriented Interpretations of Ancient Religious Texts: Review and Outlook, in: *Eisen, Ute E. / Mader, Heidrun E. / Peetz, Melanie* (Hg.): Grasping Emotions: Approaches to Emotions in Interreligious and Interdisciplinary Discourse, *Rel Pos* 4, S. 9–27.
- ☞ *Lampe, Peter* (2025): *Καὶνὴ Κτίσις* / New Creating as Process of Identification with Christ: A Dialogue with Psychology, in: *van der Watt, Jan G. / Verheyden, Joseph / Frey, Jörg* (Hg.): Aspects of Soteriology in Paul and John. Festschrift for Francois Tolmie, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 529, S. 217–229.
- ☞ *Lampe, Peter* (im Druck 2026): Empathie, Agape und ihre moralischen Grenzbereiche — auch in neutestamentlichen Texten, in: *Hoffmann, Daniel / Oertelt, Friederike / Neumann, Klaus* (Hg.): Transformative Lektüren. Bibel – Kultur – Theologie. Festschrift für Christian Strecker, *Theologische Akzente* 13.
- ☞ *Loader, William* (1997): Jesus' Attitude Towards the Law: A Study of the Gospels, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II/97.
- ☞ *Löhr, Hermut* (2013): Zur Eigenart paulinischer Ethik, in: *Horn, Wilhelm F.* (Hg.): *Paulus Handbuch*, S. 440–444.
- ☞ *Mader, Heidrun* (2020): Markus und Paulus: Die beiden ältesten erhaltenen literarischen Werke und theologischen Entwürfe des Urchristentums im Vergleich, *Biblische Zeitschrift Suppl.* 1, S. 178–213.
- ☞ *Mader, Heidrun* (2024): Kreuzesexistenz und proaktiver Umgang mit Vulnerabilität im Markusevangelium, in: *Schüle, Andreas* (Hg.): *Jesus Christus – Gottes Macht und Gottes Verwundbarkeit*, S. 55–72.
- ☞ *Mader, Heidrun* (2025): Der ganze Mensch in Beziehung: Zur Konstruktion von Leiblichkeit in Bibel und Frühchristentum, in: *Forderer, Tanja / Gerber, Christine / Kaiser, Ursula / Petersen,*

Silke (Hg.): In aller Vielfalt: Geschlechter, Sexualitäten, Beziehungsformen im Neuen Testament und seinen Kontexten, S. 119–135.

- ☞ *Marcus, Joel* (2000): Mark 1–8, The Anchor Bible 27.
- ☞ *Melzer, May-Britt* (2024): Angstemotionen im Markusevangelium: Eine semantische und narratologische Studie, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 266.
- ☞ *Mirguet, François* (2017): An Early History of Compassion: Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism.
- ☞ *Repschinski, Boris* (2011): Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen: Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen, Forschung zur Bibel 120.
- ☞ *Schenk, Wolfgang* (²1992): ἀρνέομαι, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, S. 369–374.
- ☞ *Söding, Thomas* (2014): Das Liebesgebot bei Markus und Paulus: Ein literarischer und theologischer Vergleich, in: Wischmeyer, Oda / Sim, David / Elmer, Ian (Hg.): Paul and Mark. Comparative Essays Part 1, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 198, S. 465–504.
- ☞ *Söding, Thomas* (2022): Das Evangelium nach Markus, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament.
- ☞ *Theißen, Gerd* (2025): Konflikt und Konsens: Argumente urchristlicher Ethik, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 538.
- ☞ *Theißen, Gerd / Merz, Annette* (2023): Wer war Jesus? Der erinnerte Jesus in historischer Sicht.
- ☞ *Wendler, Hannes* (2023): Vorgeschichte, Geschichte und Gegenwart der Empathie, in: Cultura & Psyché: Journal of Cultural Psychology 4/2, S. 239–254.
- ☞ *Zimmermann, Ruben* (2013): Die Ethik der Kirche, in: Horn, Wilhelm F. (Hg.): Paulus Handbuch, S. 433–439.
- ☞ *Zimmermann, Ruben* (Hg.) (2024): Ethik der Zeit, Zeiten der Ethik: Ethische Temporalität in Antike und Christentum, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/510.

Kapitel 2

Kirche und Moralismus – aktuelle Aspekte

Stephan Schaede

Inhaltsübersicht

1	Das Problem Kirche-Moralismuskurs	55
2	Moralismus der Gründerzeit	60
2.1	Eduard von Hartmann zum Moralismus . . .	60
2.2	Leonhard Nelson zum Moralismus	61
2.3	Moralismus und ethischer Totalitarismus . . .	62
2.4	Unterschiede zwischen dem Moralismus der Gründerzeit und dem gegenwärtigen	63
3	Wilhelm Herrmann und die Folgen	63
4	Durch Moralargumentationen Säkularisierungs- und Kommunikationstendenzen	67
5	Aufgabe der ethischen Urteilsbildung und Fragen öffentlicher Verantwortung	70

1 Das Problem Kirche-Moralismuskurs

Es ist das harte Los, als ein unter anderem für die öffentliche Verantwortung verantwortlicher Pastor im Sonderdienst der Evangelischen Kirche eben gerne zu solchen Themen eingeladen zu werden wie Moralismus und Kirche. Dabei würde ich viel lieber mit Ihnen über Gott und Glaube nachdenken. Das haben Sie nun davon. Zudem ist das Thema ja nicht neu und wird alle Jahre wieder vor allem polemisch-kritisch binnenkirchlich durch Autoren wie Ralf Frisch¹ mit viel Lärm und rhetorisch ultrahoherhitzt, in der

1 Frisch, Ralf (2025): <https://www.evangelisch.de>. Kirche ähnelt Demenz-Patientin vom 13. Juni 2025 (aufgerufen am 16. Januar 2026).

Sache jedoch bestenfalls aufgewärmt auf dem Diskurstisch serviert. Indem sich allerdings in diesem Frühjahr Julia Klöckner, wie REINER ANSELM pünktlich analysiert hat, mit »liturgisch ... feine[m] Gespür« zielsicher ›in ihrem Oster-Interview mit der Bild am Sonntag‹ einem durchaus ›altbekannten Ritus‹ folgend dieses Themas angenommen hat, gelangte es prominent in den öffentlichen bundesdeutschen Diskurs. Auf eine grobe Pointe zusammengefasst: Haltet Euch aus der Politik raus. Keine ethisch belehrenden Besserwissereien. Hört auf zu mahnen. Fangt endlich an, Euch Eurer Aufgabe, für Sinnstiftung im Land zu sorgen, intensiv zu widmen. Folgt dem Heiligen Geist, nicht dem Zeitgeist.² In geradezu pawlowschen Reflex wird – wie von Reiner Anselm markant herausgearbeitet wurde – in der Regel von Kirchenleitenden in solchen öffentlichen Diskursen betont, »dass der christliche Glaube immer politisch sei«. Diese Kirchenleitenden bekämen dann »zuverlässig von jenen politischen Akteuren« Unterstützung, »die ohnehin die gleiche Agenda teilen«.³

Auf der organisationalen Mikroebene bekommen es mit diesem Kirche-Moralismusdiskurs und dem damit zusammenhängenden Politikthema Kirchenleitende alltäglich zu tun, ob als Akademiedirektor, Regionalbischof oder jetzt als EKD-Amts-Vizepräsident: Wenn nicht täglich, so doch wöchentlich liegen Anfragen auf dem Tisch, warum sich die evangelische Kirche denn nicht endlich viel entschiedener und deutlicher zu genau diesem akuten politischen Thema und dessen ethischen Implikationen äußern könnten. Und in feinsten Dialektik liegen gleichzeitig die Forderungen auf dem Tisch, doch gefälligst gepflegt zu genau diesem politischen Sachverhalt die protestantische Klappe zu halten.

Ausdrücklich beides: Die Klage über das notorische Schweigen der Evangelischen Kirche sowie die Forderung, doch lieber evangelisch Stillschweigen zu bewahren, werden selbstverständlich mit Kirchenaustrittsdrohungen unterlegt. Das ist insofern beruhigend, als eine kirchliche Äußerung zu einem ethisch-politischen Thema es niemals allen Kirchenmitgliedern einfach recht machen kann und sich, egal ob geschwiegen oder geredet wird, sich die Aus-

2 Vgl. *Anselm, Reiner*: Kommentar. Kleine Schritte statt große Gesten. Was heißt Politik möglich machen heute?, ZEE 2025, S. 163-166, 163.

3 Vgl. ebd.

trittsbilanz am Ende die Waage halten mag. Zudem hat die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zu Protokoll gegeben, dass ein pointiertes ethisches öffentliches Äußerungsverhalten anders als bisweilen gegewöhnt mitnichten den grassierenden Austrittswellen Vorschub leistet. Die haben ihren Grund wesentlich in einem harten sozialen Bindungsschwund der Kirchen selbst. Den Gründen für diesen Schwund und den lebensbiographisch langfristig angelegten Austrittsdynamiken – Austritte geschehen in den wenigstens Fällen spontan – nachzugehen ist ein anderes nicht weniger relevantes Thema.⁴ Nun hat die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung mit der Ermutigung zur Positionalität zugleich dialektisch eingefordert, deutlich mitgliederorientierter öffentlich zu reden und zu sprechen, was bei einem positionalem Spektrum der Kirchenmitglieder, das von AfD-Wählenden bis zu Sympathisantinnen und Sympathisanten mit linkssozialistischen Auffassungen reicht, kein ganz einfaches Unterfangen sein dürfte. Es könnte allerdings auch sein, und hier wird die mit dem Thema Kirche und Moralismus zusammenhängende Frage deutlich anspruchsvoller, dass die Frage nicht die ist, ob die Kirche sich ethisch-politisch äußert, sondern dass sie nachdrücklich am Modus zu feilen hat, in dem sie das tut. Das führt auf ein leicht abgestandenes Szenario zurück, nämlich auf das Opus von FRIEDRICH WILHELM GRAF ›Kirchendämmerung‹,⁵ das im Jahr 2011 für einiges Rauschen im nicht nur kirchenleitenden Blätterwald Sorge getragen hat und damit offenbar den einen oder anderen kritischen Nagel auf den Kopf getroffen hat. In dieser im Wesentlichen in einer Analyse von sieben Untugenden der Kirchen bestehenden Kritik kommt der Moralismus an dritter Stelle als dritte Untugend, nämlich nach der zweiten Untugend der Bildungsferne und vor der vierten Untugend der Demokratievergessenheit zu stehen. Das verheißt wenig Gutes. Kirchenleitende hätten theologisch gesehen nicht nur zu wenig Ahnung. Sie hätten der Auffassung von Graf zufolge auch keine Ahnung, wie demokratische Spielregeln funktionieren. Auch begrif-

4 Vgl. Pollack, Detlef / Ahrens u.a. (2024): Konfessionelle Verbundenheit, Kirchenaustritt und Konfessionswechsel, in: Wie hältst du's mit der Kirche? Zu Relevanz von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft. Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, S. 69-93.

5 Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm (2011): Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen.

fen sie nicht und wollten nicht realisieren, dass ihnen deshalb zumal im Protestantismus nicht die repräsentative Sonderrolle zukomme, die sie sich gerne zueigneten, bzw. die ihnen von ihren Pressestellen zugeeignet würden.

Ich raffe Grafs Moralismuskritik zusammen: Am Beispiel des seit 2010 anhaltenden politischen Streits um die Sterbebegleitung und Patientenverfügung macht er klar: Die Kirchen seien als Kirchen den an sie angelegten »gesellschaftlichen Erwartungen« nicht gerecht geworden, sondern hätten vielmehr »eigennützig nur moralische Polarisierungen« verstärkt. Graf wirft »klerikale Machtspielereien« vor, eine reduktionistische Adaption des im Wesentlichen auf das 18. Jahrhundert und Immanuel Kant zurückgehenden Selbstbestimmungsdiskurses in einer eigenwilligen Amalgamierung mit einer Rezeption von Martin Luthers ›Freiheit eines Christenmenschen‹, einen überschnellen Rückschluss von der Ebenbildlichkeit auf das Grundrecht der Selbstbestimmung⁶ und dann – darin in seinen Augen denkbar inkonsistent – ein »ökumenisches Morallobbying autoritärer Naturrechtsargumente der Deutschen Bischofskonferenz«, um den Kirchen »ihre Einflusschancen in Berlin« zu steigern. Moralismus also so gesehen eine von politischen Motiven getriebene Einfalt, die »Positionen« vertreten lässt, die »zentralen Grundeinsichten reformatorischer Theologie widersprechen«. Das Ganze ist moralistisch deshalb, weil es theologiearm bzw. evangelisch-theologisch theologieavers ist. Die ›Lebens-Geschenk‹-Metapher wird einer beißenden Kritik unterzogen, um klar zu machen: »In den existentiellen Grundfragen meines Lebens und Sterbens bin ich unmittelbar zu Gott ... Und wann und wie ich mein Leben in Gottes Hand zurückgebe, habe ich weder mit Staat noch Kirche, sondern allein mit meinem Schöpfer auszumachen«. ⁷ Ich streife hier nur, dass Graf im Anschluss daran am ›Fall Margot Käßmann‹ darauf aufmerksam macht, wie die evangelische Einsicht in das Priestertum aller Glaubenden, die das geistliche Amt entklerikalisiert habe, durch eine Personalisierung, die die Instanzen privat und öffentlich verschleife, konterkariert worden sei. Zudem – merkwürdig genug – habe die Kirche mit ihrem Verhalten und Agieren eine »den religiös Konservativen« des 19. Jahrhunderts zu-

6 Vgl. Graf: Kirchendämmerung, S. 66.

7 Vgl. Graf: a.a.O., S. 69.

zuschreibende Erbschaft angetreten, nämlich die, »christliche Symbole« in »antimodernistischem Affekt« zu moralisieren, und das im Namen von Modernität und Gesellschaftskritik, in der sie sich – so wörtlich – in die politischen Diskussionen »einzumischen« suchte.⁸ Graf bilanziert im Blick auf Margot Käßmanns protestantisch-moralische Selbstinszenierung: »Wer zwischen Religion und Moral nicht zu unterscheiden weiß und in der Verkündigung des Evangeliums primär auf moralische Kommunikation setzt, zahlt langfristig einen hohen Preis.« Margot Käßmann zahlte den Rücktrittspreis. Und so zeigt sich: »die Krise der Kirchen« gründet »in der Schwäche ihrer Theologie ... Alle Jahre wieder nur billige Trivialmoral«.⁹ Rund 15 Jahre später ist einzuräumen: Eine kritische Analyse von Pressemitteilungen der EKD dürfte zeigen, dass deren theologischer Gehalt sich immer wieder ziemlich präzise auf das von Graf kritisierte theologische Trivialschema von Ebenbildlichkeit und Menschenwürde und daraus abgeleiteten Menschenrechtsansprüchen, von Schöpfer und Geschöpf und Leben als Gabe verlässlich eingeschwungen hat. Einen christologisch gesättigten Gedankengang wird man lange suchen dürfen, und wird doch nicht fündig. Das hängt nicht mit den hinter diesen Pressemitteilungen stehenden Autorinnen und Autoren und deren theologischen Handwerkszeug zusammen. Viele von ihnen haben jedenfalls Lehrveranstaltungen von Friedrich Wilhelm Graf höchstpersönlich besucht, was am Ende Graf selber zu denken geben könnte. Die Frage ist eher, ob die Pressemitteilung eine sachangemessene Form kirchlicher öffentlicher Lebensäußerungen zu sein vermag. Eine Pressemitteilung hat kurz zu sein, unterliegt ähnlichem Verständlichkeitsdruck wie ein Wort zum Sonntag und hat so kaum die Chance, die dem Christentum eigene Pointe einer differenzierten Betrachtung von Lebensambivalenzen Rechnung zu tragen. Vielleicht liegt die Zukunft der evangelischen ethisch-politischen Zeitansagen und des Verlautbarungsprotestantismus schlichtweg in anderen Formen der Kommunikation. Es gibt am Ende auch einen Terror der verstandeszersetzenden kurzen Form.

Es wäre nun bei allem polemischen Anrecht dieser Analyse Aufgabe einer kirchenhistorisch kundigen Expertise, Licht in die Ur-

8 Vgl. Graf: a.a.O., S. 72.

9 Vgl. Graf: a.a.O., S. 72 mit 74.

sprungsgeschichte des kirchlichen Moralismus zu bringen. Ich beschränke mich in diesem Vortragszusammenhang höchst eklektisch auf ein einziges systematisch aufschlussreiches Schlaglicht, nämlich auf eine Konstellation aus der Gründerzeit und da auf eine philosophische Perspektive auf den Moralismus.

2 Moralismus der Gründerzeit

2.1 Eduard von Hartmann zum Moralismus

»Moralismus« verwechsle, so meinte EDUARD VON HARTMANN – in der Gründerzeit einer der namhaftesten philosophischen Stimmen seiner Zeit und scharfer Warner vor der Selbstzersetzung der Kirchen – »nur zu leicht die subjektive Selbstgewissheit des religiösen Gewissens mit einer objektiven, und« sei deshalb so übergriffig, »das Gewissen der anderen Menschen aus dem Inhalt des eigenen zu richten«.¹⁰ Die Folge sei eine »rigoristische Intoleranz«, die die religiöse Weltanschauung anderen »in's Gewissen schiebe«. Kurz und knapp: Moralismus läuft Gefahr, das eigene gründlichst geprüfte gute Gewissen zum schlechten Gewissen aller anderen zu machen.

Nun ist es nicht so, dass Eduard von Hartmann in Bausch und Bogen verurteilt hätte. Er stehe – so konzediert er – auf der anderen Seite einer mystischen Gefühlsreligion entgegen, die sich durch eine »indifferenzierte[. . .] Toleranz« religiöser Weltanschauungen auszeichne. Dem Moralismus seiner Zeit attestiert er also immerhin ein Bewusstsein für einen intellektuellen Wahrheitsanspruch.

Zu würdigen sei, dass der Moralismus erstens wahrheitsaffin sei, zweitens gegen eine egoistische religiöse Genusssucht in Stellung gehe, drittens einer gesunden Ernüchterung das Wort rede und viertens gegen eine »pathologisch« um sich greifende Gefühlsschwelgerei »sehr heilsam« wirke.¹¹ Das liege eben an dessen »Orientierung am Verstand«.¹²

Was den Moralismus aber schließlich dann doch abgesehen von seiner Gewissensübergriffigkeit diskreditiere, sei ein auffälliger

10 Vgl. *Hartmann, Eduard von* (1888): *Die Religion des Geistes*, Teil 2, S. 62.

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. a.a.O., S. 63.

Grad an Uneinigkeit, den der selbst schüre. Er entfachte nicht nur Uneinigkeit gegenüber den Vertretern anderer religiöser Standpunkte. Auffällig sei auch die »Uneinigkeit zwischen den Vertretern des religiösen Moralismus untereinander«.¹³ Dieser positionelle Konflikt zähle zu den »unerfreulichsten Folgen des Moralismus«. Offensichtlich ist der Moralismus trotz allem intellektuellen Anspruchs im Blick auf seine Kriterien verlegen.

Damit nicht genug. Im Zuge seiner Kritik an einer »deistischen Metaphysik«, die mit einer »Zumutung« einhergehe, »sich mit einer schlechten religionslosen Moral als Surrogat der Religion zu begnügen«, entdeckt von Hartmann eben in diesem Deismus einen dann doch sehr »seichten Intellektualismus«, der sich »mit einem trockenen Moralismus zu einem unerquicklichen Ganzen« verquickte.¹⁴

Ohne ins Detail zu gehen: Schrumpftheologie schürte schon damals Moralismus unerquicklichster Sorte, der nach von Hartmann dann religiös selbstzersetzend wirke, wenn der »religiöse Moralismus« den »gesamten Inhalt der Religion« zu ersetzen versuche.¹⁵ Deshalb wirbt er schließlich geradezu flehentlich, ein gewisses Niveau einer »theoretischen Weltanschauung ... neben der Moral« zuzulassen, »damit der religiöse Moralismus erträglich werde«.

2.2 Leonhard Nelson zum Moralismus

Es war dann LEONHARD NELSON, der in seinem System der philosophischen Ethik und Pädagogik im Zusammenhang seiner materialen Pflichtenlehre folgendermaßen warnen zu müssen meinte: Der Moralismus sei zwar »eine zur positiven Regelung des Lebens hinreichende Normierung durch sittliche Prinzipien«. Ausgeschlossen werde aber die »Möglichkeit sittlich indifferenter Handlungen«. Es gebe in ihm nur »entweder Pflichterfüllung oder Pflichtverletzung«; tertium non datur. In der Perspektive des Moralismus regle das Sittengesetz das »Leben vollständig«. Dadurch werde

13 Vgl. ebd.

14 Vgl. *Hartmann, Eduard von* (²1888): *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*, S. 60.

15 Vgl. ebd.

kein »Spielraum für moralisch indifferente Handlungen« zugelassen. Deshalb drohe mit dem Moralismus eine »Totalitarismusgefahr«¹⁶ Soweit das Urteil dieses pädagogisch ambitionierten Philosophen, der sich selbst als einen ethischen, antiklerikalen und nichtmarxistischen Sozialisten verstand und auf die Gründerväter des Godesberger Programms Einfluss nehmen sollte.

2.3 Moralismus und ethischer Totalitarismus

Moralismus und ethischer Totalitarismus: Es wäre einen eigenen Gedankengang wert, diese Beobachtung auf den ethisch-apokalyptischen Reflexionshaushalt anzulegen – mit dem Extinction Rebellion, unter ihnen der katholische Philosoph WILFRIED MANEMANN mit einem vehementen Appell an die Pflichtvergesessenheit der Politik und Gesellschaft, aktiv unterwegs ist.¹⁷

Jedenfalls macht der Unternehmensphilosoph KARL HOMANN dieser Tage als Schwäche des Moralismus aus, dass er »zur Überwindung der schweren moralischen Übel dieser Welt aus moralischen Prinzipien, Idealen oder Werten unmittelbar und direkt Handlungsanweisungen für ein entsprechendes individuelles Handeln ableitet, ohne die Bedingungen dieses Handelns angemessen in Rechnung zu stellen.«¹⁸

Moralismus agiert argumentativ kurzschlüssig kontextunangemessen, wertend, nachtragend und selbstgerecht, wie Christian Seidel in Berufung auf Alfred Archer einschätzt. Und es ist schließlich HERMANN LÜBBE, der das prekäre Verhältnis des Moralismus zum Recht herausstellte. Der politische Moralismus sei »erstens Selbstermächtigung zum Verstoß gegen die Regeln des gemeinen Rechts und des moralischen common sense unter Berufung auf das höhere Recht der eigenen, ... ideologischen Maßstäbe...; zweitens die rhetorische Praxis des Umschaltens vom Argument gegen

16 Vgl. Nelson, Leonhard (1970): System der philosophischen Ethik und Pädagogik, Materiale Pflichtenlehre § 39, S. 107.

17 Manemann, Jürgen (2023): Rettende Umweltphilosophie. Von der Notwendigkeit einer aktivistischen Philosophie.

18 Vgl. Homann, Karl (2022): Ökonomik. Eine Einführung, S. 116.

Ansichten des Gegners auf das Argument seiner moralistischen Integrität.«¹⁹

2.4 Unterschiede zwischen dem Moralismus der Gründerzeit und dem gegenwärtigen

Und was den Moralismus, den kirchlichen und nichtkirchlichen dieser Tage, deutlich von dem Moralismus der Gründerzeit unterscheidet, scheint eben dies zu sein: Das moralisch unterlegte Gefühl scheint im Appellton vorgetragen alles zu rechtfertigen. Man hat es nicht länger mit einem verstandesambitionierten Gegenüber, keinem hypertrophen Intellektualismus zu tun, wie noch bei von Hartmann, sondern mit einem Höchstmaß an ethischer Emotionalität, die auf die Straße geht. Es besteht die Gefahr nicht länger einer argumentativen, sondern einer emotionalisierten Rechthaberei.

So kurz, so ungerecht ist das philosophische Schlaglicht auf den Moralismus, das aber für die Gefahren moralistischer Haltungen durchaus sensibilisiert.

3 Wilhelm Herrmann und die Folgen

Zu Erinnerung zu bringen ist jenseits dieses philosophischen Seitenblicks in die Jahrhundertwende ein Einblick in die theologische Vorgeschichte einer moralisch akzentuierten öffentlichen Kommunikation des Protestantismus. Schließlich hat der Primat des Moralischen in Theologie und Kirche eine prägnante Vorgeschichte im 19. Jahrhundert. Es war WILHELM HERRMANN, der die christlichen Glaubensfragen intim mit denen der Ethik bzw. Sittenlehre verknüpfte: »Wenn nicht der religiöse Glaube im Ganzen sich als die Form des geistigen Lebens, welche der sittlichen Persönlichkeit entspricht, legitimieren kann, so ist ein dogmatischer Beweis derselben unmöglich.«²⁰ Das ist eine klare morallastige Ansage. Wenn

19 Vgl. Lübbe, Hermann (1987): Politischer Moralismus. Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft, S. 120.

20 Vgl. Herrmann, Wilhelm (1879): Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. 275f.

überhaupt, so meinte Herrmann, sei der Nachweis der Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens nur über das sittliche Bewusstsein zu führen. Das war erst der Anfang. Sieben Jahre später, also 1886, wird er in seinem Opus ›Der Verkehr des Christen mit Gott‹ zu Protokoll geben: Offenbaren könne »sich uns nur ein Gott . . . , der sich uns in unserm sittlichen Kampfe als die Macht“ erweise, der wir innerlich wirklich unterworfen werden.«²¹ Diese Entscheidung hat Wolfhart Pannenberg als »Anfang vom Ende des Wahrheitsanspruchs christlicher Theologie« eingeordnet, das freilich Herrmann noch nicht kommen sehen konnte.²²

Herrmann selbst dachte nicht daran, die Religion in der Sittlichkeit aufgehen zu lassen. Er wollte sie aber als eigenständige Bedingung konkreter sittlicher Lebensvollzüge begreifen. Religiöser Kulminationspunkt war für ihn die »Offenbarung Gottes, auf welche wir uns frei verlassen, . . . der Mensch Jesus in seinem Lebenswerke«.²³ Genauer kommt es dabei auf die »sittliche Persönlichkeit« an, »als welche Jesus sich darstellt«, und zwar – wie er später prägnant sagen wird – »als geschichtliche Tatsache«.²⁴ Diese sittliche Persönlichkeit imponiert sich uns in Jesu »sittliche[r] Majestät . . . in« deren »unlösbarer Verbindung mit seiner vergebenden Liebe gegen uns«.²⁵ Hier wird also gerade kein jesuanischer Moralismus empfohlen, sondern die Überzeugung vertreten, dass die sittliche Orientierungskraft eines Jesus von Nazareth entscheidend mit an seine Vergebungszusage gebunden ist. Ohne Vergebung gibt es keine christliche ethische Aktivität. Wolfhart Pannenberg hat darauf aufmerksam gemacht, dass Rudolf Bultmann kritisch an Herrmann anschließt, indem er zwar »anstelle des ‚inneren Lebens Jesu‘ das Wort der Verkündigung einsetzte«, dies aber so, dass das »Evangelium . . . das Gesetz« voraussetze, »das mit meiner geschichtlichen Existenz gegeben« sei. Dabei decke »die Verkündigung die Wirklichkeit unseres Lebens unter dem Gesetz« auf.²⁶ Selbst ein Ernst Fuchs kann nicht unbeeinflusst von solchen Strömungen von

21 *Herrmann, Wilhelm* (51908): *Der Verkehr des Christen mit Gott*, S. 50.

22 *Pannenberg, Wolfhart* (2011): *Die Krise des Ethischen in der Theologie*, in: *Ders., Ethik und Ekklesiologie*, S. 41-54, 42.

23 Vgl. *Herrmann: Die Religion*, a.a.O., S. 390.

24 Vgl. *Herrmann: Die Religion*, a.a.O., S. 400 mit *Ders.: Der Verkehr*, a.a.O., S. 83.

25 Vgl. *Herrmann: Die Religion*, a.a.O., S. 397.

26 Vgl. *Pannenberg: Die Krise*, a.a.O., S. 44.

der »ethischen Dominante unseres Daseins« reden, wobei bei ihm fraglich bleibt, wie gut die ist.²⁷ Fuchs meinte, der »sittliche Ernst des Schülers« sei die »existenzielle Bedingung für die Auslegung des Neuen Testamentes, so gewiß Gottes Wahrheit das Gewissen des Menschen« beanspruche.²⁸ Und der Lutheraner GERHARD EBELING schärft ein, dass »die Theologie ... sich in dem, was sie zu sagen« habe, »nicht anders verständlich machen« könne, »als indem sie den Menschen in der ethischen Wirklichkeit aufsucht und trifft, in der er sich befindet.«²⁹ Warum ist das so? Dafür bietet Ebeling mit Verweis auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium eine Begründung: Das Evangelium sei allein aussagbar »in Relation zur lex«. Allein an der lex könne es sich erweisen, nicht als abstrakte Addition zur lex, sondern indem es »befreiend auf die lex« eingehe.³⁰ Das Ethische bietet so gesehen eine Art phänomenologische Einflugschneise für eine allgemeine hermeneutische Verständigung des Evangeliums. Es geht darum, dass der Mensch seine sittliche Lage ertragen kann – und dies im Gewissen. Dies betont so Ebeling. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Martin Luther selbst so strikt hätte diese Auffassung teilen können, die Auffassung also, dass das im Gewissen sich zu Wort meldende Gesetz die theologischen Überzeugungen vom Evangelium generieren. Das ist das eine. Das andere ist: Gewissensforschungen zeigen schon seit langem, dass die Gewissensbildung und die Urteilsbildung vom Gewissen eng mit den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen ihrer Zeit mitgehen. Damit ist der theologische Gewissensdiskurs als für die ethische und öffentlich-moralische Urteilsbildung keineswegs passé. Er bekommt aber eine historisch-soziale Einbindung, die beim Appell an das Gewissen theologisch wie kirchlich sorgfältig im Auge zu behalten ist. Gewissensbildung muss sich über die eigene sozial-historische Abhängigkeit im Klaren sein.

Die Krise der christlichen Religion hat sicherlich verstärkt, dass die Religion sich so stark auf das Ethische kapriziert hat, um dann erleben zu müssen, dass die ethische Urteilsbildung gut ohne das

27 Vgl. *Fuchs, Ernst* (1959): Zum hermeneutischen Problem in der Theologie, S. 190.

28 Vgl. *Fuchs, Ernst* (1958): Hermeneutik, S. 155.

29 *Ebeling, Gerhard*: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK), Bd. 57 (1960), S. 318-356, 328.

30 Vgl. *Ebeling, Gerhard*: ebd.

Religiöse auskommen konnte. Es kommt hinzu, dass die christlichen Kirchen sich im 20. Jahrhundert in abgründigen Aberrationen der Rede vom Gewissen gegenüber den Regimen nicht als kritisch-stabilisierender Faktor souveräner Urteilsbildung hervorgetan haben.

Hier nun auf eine Evidenz des Ethischen zu hoffen, mag schwierig erscheinen. Denn die Frage ist ja, wie evident mit der Wahrnehmung von Wirklichkeit Evidenzen verknüpft sind, und wenn ja, welche. Wie PANNENBERG klug gegen EBELING eingewendet hat, macht schon Jesu Gleichnis vom Barmherzigen Samariter deutlich, dass der eine die Not des Mitmenschen sieht und für relevant erachtet, wo sie andere gar nicht so sehen.

Und das mag im Blick auf ethische Evidenzen dieser Tage nicht anders sein. Die einen legen sich auf die Straße und kleben sich auf Startbahnen fest; die anderen halten solche Aktivitäten für einen Ausfluss einer rechthaberisch völlig das Maß verloren habenden ethischen Apokalyptik.

Lebenssituationen sind als solche nicht ethisch eindeutig. Sie generieren nicht aus sich heraus eine Moral oder einen Moralismus, der dringend geboten erscheint. Vielmehr entsteht Nötigung zum ethischen Handeln erst in der Perspektive einer bestimmten ethischen Einordnung der Situation. Eine radikale Forderung kann man nicht in der Situation, nicht in oder hinter dem Mitmenschen, mit dem ich umgehe, finden. Eine radikale Forderung entsteht aus den ethischen Paramenten von Nächstenliebe, Menschenrechten oder was aus guten Gründen als urteilsbildend ins Zentrum gestellt werden mag.

Christlich gesehen entsteht aus dem Vertrauen in Gott, in die Geschichte, die Gott in Jesus Christus und seinem Geist schreibt, ethische Urteilskraft in einer bestimmten Lebenssituation und nicht umgekehrt. Das ist die uralte Weisheit von Exodus 20,2, die nicht mit einer ethischen Belehrung einsetzt, sondern der Feststellung, dass Gott der Gott Israels ist, der aus dem Land Ägypten und aus dem ›Sklavenhause‹ herausgeführt hat. Gottes Geschichte ist eine Befreiungsgeschichte, die zu Tun und Lassen freisetzt.

Aus der Tatsache, dass Menschen Gott vertrauen, und den daraus resultierenden Folgen für die Lebensführung ergibt sich die ethische Relevanz und nicht umgekehrt. Markant sollte auch öffentlich eine

theologische Fundierung der Triftigkeit ethischer Haltungen werden, die dazu beitragen, mit den großen ethischen Herausforderungen unserer Zeit unter den Endlichkeitsbedingungen dieses Lebens angemessener umzugehen, ohne sie abschließend bewältigen zu wollen.

4 Durch Moralargumentationen Säkularisierungs- und Kommunikationstendenzen

Im Hinblick auf Moral reduzierende Argumentationen ist wichtig, sich klarzumachen, dass die in der Bundesrepublik ungehindert grassierende Tendenz zum Säkularismus einem Moralismus Vorschub leistet. Religionsaffine Urteilsraten scheinen öffentlich immer uninteressanter zu werden. Religion ist nicht gefragt – ethische Orientierung schon. Und da, wie wieder die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zeigt, ethische Urteilsbildung bei den Kirchenmitgliedern gefragt zu sein scheint, scheint es gut zu sein, auf das moralische Pferd zu setzen.

INGOLF U. DALFERTH hat das in seinem Beitrag zur Krise der öffentlichen Vernunft für den US-amerikanischen Raum mit Aufklärungskraft auch für unseren Kontext prägnant aufgeschlüsselt. Die Tendenz also, den theologischen Begründungs- bzw. Motivationszusammenhang öffentlicher Äußerungen auf minimaltheologische Hinweise zu reduzieren und auch so zu einem verselbständigten, bestenfalls latent theologischen Moraldiskurs beizutragen, mag maximal eine Urteils- und Argumentationsstrategie verstärken, die in einer säkularisierten Gesellschaft auf religiöse Gründe weitgehend verzichtet und dem etwa von Robert Audi privilegierten ›Prinzip der säkularen Begründung‹ folgt.³¹ Plausibilisieren sollen die öffentlich vorgetragene Position Rechtfertigungsgründe jenseits der Existenz Gottes, theologischer Erwägungen oder religiöser Autorität. Gegenüber diesen strikt säkularen Begründungsweisen abgeschwächt könnte mit JOHN R. RAWLS behauptet werden, dass es Bürgern und Institutionen frei stehe, Gründe »aus ihren umfassenden Überzeugungs doktrinen zu verwenden, wenn sie bereit seien,

31 Vgl. Dalforth, Ingolf U. (2022): Die Krise der öffentlichen Vernunft. Über Demokratie, Urteilskraft und Gott, S. 141f.

diese Gründe zur gegebenen Zeit durch neutrale, öffentliche Gründe zu ersetzen.«³² Religiöse Gründe können legitimerweise motivieren. Das Zeug, Rechtfertigungsgründe zu sein, haben sie jedoch nicht.

Wenn allerdings Autoren wie PAOLO FLORES D'ARCAIS recht behalten sollten, bildet Laizität *sensu strictu* »die Kernfrage der Laizität«. Demokratie bedeute, »Sich-selbst-das-Gesetz-Geben« und entspreche der Selbstsouveränität des *Homos sapiens*. Diese Selbstsouveränität trete »an die Stelle des *heteros nomos*, der Souveränität Gottes als Quelle für Diktat von Vorschriften und Werten, Rechte und Pflichten jedes einzelnen«.³³ Es gelte entweder klerikale Bevormundung oder säkulare Selbstbestimmung.

Folgt man diesen Zuordnungen, bleibt nichts als eine jenseits von den religiösen Motivationen vorgetragene öffentliche Moralertüchtigung.

Die Frage ist aber, ob die säkulare Moraldoktrin so neutral daherkommt, wie sie daherzukommen beansprucht. Denn erstens privilegiert sie säkulare Personen, die ihre private Überzeugungen als öffentlich anerkannte Gründe vortragen können, was religiös geprägten Personen verweigert wird.

Zweitens wird dadurch die Integrität der Motivlagen religiöser Personen infrage gestellt. Denn Bürger sollen ihre religiösen bzw. moralischen Motivationslagen ignorieren, die sich »aus der Prägung ihrer politischen Überzeugungen durch ihren Glauben ergeben«. Ihre wahren Beweggründe werden versteckt. Religiöse und moralische Überzeugungen sind für die Identität und Integrität einer Person relevant. Sie dürfen und können mit ihrer persönlichen Identität zu tun haben.

Drittens wird eine bestimmte Form säkularer Vernunft eingeräumt, dem Wahrheitsanspruch religiöser Überzeugungen gegenüber überlegen zu sein. Damit diskriminiert diese Position bestimmte Überzeugungen »aufgrund ihres Ursprungs«. Das ist nicht ungefährlich, weil dadurch bei religiös überzeugten Gemütern die Zustimmung zu demokratischer Politik eher geschwächt wird.

Viertens wird – so die Radikaldemokratin IRIS YOUNG – »die Vitalität der öffentlichen Debatten in der Demokratie verringert.

32 Vgl. Dalferth, *Ingolf U.*: a.a.O., S. 142.

33 Vgl. Dalferth, *Ingolf U.*: a.a.O., S. 143.

Der Diskurs werde oberflächlich und interessiere sich nicht für die Vielfalt von Meinungen und Meinungsbildungen.«³⁴

Fünftens ist die »Verpflichtung zu öffentlichen Vernunftgründen eine moralische Regel«, die »wie alle moralischen Regeln vernünftig abgelehnt werden könne«. Es ist eine Regel, die ihrem eigenen Rechtfertigungsanspruch insofern nicht selbst gerecht werden könne.³⁵ Differenzen moralischer Wertüberzeugungen lassen sich durch die Beschränkung auf öffentliche Vernunftgründe nicht wegzaubern.

Deshalb führt eine Regel, die »in öffentlichen Deliberationsprozessen nur anführen kann, was andere vernünftige Menschen vernünftigerweise nicht ablehnen können«, zu einer Beschränkung auf das »Minimum eines kulturellen status quo, das unter der Sonne eines explodierenden Pluralismus wegschmilzt wie Schnee im Sommer.« Die religiöse Überzeugung verkommt dabei zu einer privaten Auffassung ohne sozial eingebetteten Wahrheitsanspruch.

Ist »nur das, was in den Moraldiskurs der öffentlichen Vernunft übersetzt werden kann, an Religionen und Weltanschauungen ernst zu nehmen, ... werden die religiösen Überzeugungen selbst einem kritischen öffentlichen Diskurs entzogen. Arationaler Dogmatismus und autoritäre Lebenseinstellungen gewinnen so an Einfluss.«

Im Ergebnis kann gesagt werden: Der öffentliche ethisch-religiöse Diskurs führt zu einer Kultivierung der religiösen Praxis und Sozialität. Dieser Kultivierungseffekt sollte nicht unterschätzt werden. Es ist nicht vernünftig, sich diesem Kultivierungseffekt aus Gründen der öffentlichen Vernunft zu entziehen.³⁶

Den Kirchen kann so gesehen eine ethische Kultivierungsaufgabe zugeschrieben werden, die das Niveau von Debatten um elementare ethische Fragen insofern hebt, als diese daran kränken, hoch emotionalisiert und wenig interessiert an den Gründen der divers vorgetragenen Positionen geführt werden.

Damit verknüpft sich eine anspruchsvolle publizistische Kommunikationsaufgabe. Denn das eine ist der in den medialen Öffentlichkeiten jenseits der #-communities geführte Diskurs.

34 Vgl. Dalferth, Ingolf U.: a.a.O., S. 147f.

35 Vgl. Dalferth, Ingolf U.: a.a.O., S. 148.

36 Vgl. Dalferth, Ingolf U.: a.a.O., S. 152.

Die #-communities selbst jedoch setzen auf emotionale Zustimmung, Abgrenzung und Ausgrenzung. Die Überzeugungskraft besserer Argumente zählt kaum; schon gar nicht kommt es zum kritischen Vergleich relevanter Gesichtspunkte. Und es ist wohl kaum übertrieben, von einer Art authentischem #-communities-Moralismus zu sprechen, der noch, wenn ich nichts übersehen habe, der detaillierten Analyse harrt.

Die dort privilegierte Aufklärungshaltung fordert Solidarisierung statt Abwägung, Kopf statt Gefühl, Personen und ihre Haltungen, nicht Sachprobleme. Öffentliche Kommunikation dient nicht einer informierten Entscheidung, sondern der Konturierung einer Haltung, für die Zustimmung gewonnen werden soll.

Dadurch – widersprüchlich genug – wird die Differenz zwischen öffentlich und privat gerade unterlaufen. Religiöses wird entsprechend anders exponiert und diskutiert. Die Konturen verwischen sich. Und so wird unklar, was hier noch Einsicht, was Emotion, was Argument und was Gesinnung ist. Entsprechend droht im Social-Media-Diskus eine wilde Mischung von areligiös und religiös-amalgamierten Emotionenpositionen mit einem ausgebauten Emotionenpositionenfollowerstreit.

5 Aufgabe der ethischen Urteilsbildung und Fragen öffentlicher Verantwortung

1. Die Aufgabe ist, in der ethischen Urteilsbildung und Fragen öffentlicher Verantwortung im Sinne auch der im Tagungsprogramm markierten Entschleunigung vor die Lage zu kommen. Es ist für die ethisch-theologische Urteilsbildung kontraproduktiv, sich aus Anlass von Stellungnahmeverfahren zu Gesetzgebungsentwürfen überhaupt erst ein eigenes über die Kommissionen und Kammerkontexte, Rat und Kirchenkonferenz der EKD abgestimmtes Urteil zu bilden. Überhaupt ist intensiv darüber nachzudenken, wie stark die Kommentierung in der Stellungnahme in die politische Entscheidungsfindung unmittelbar eingreift, so denn mit CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER gesagt werden kann, dass die Kirche nicht selbst Politik macht, sondern dazu beiträgt, Politik möglich

zu machen,³⁷ und dies in der anspruchsvollen Einsicht, dass ein Staat – und so auch unser Staat –, selbst für rechtliche Rahmenbedingungen und Ordnungen sorgen mag, aber nicht selbst die sittlichen Grundsätze, die von diesen Ordnungen berührt werden, bereitstellen kann. Dafür bedarf es grundlegender zukunftsweisender theologisch fundierter Überlegungsgänge, die aus den einschlägigen Distinktionseinsichten evangelischer Theologie, nämlich die von Evangelium und Gesetz, von Person und Werk, von kirchlichem und weltlichem Regiment, Sünde und Vergebung usw. in aller Sorgfalt herleiten, welche erhellenden Perspektiven diese auf ein konkretes politisches Problem werfen.

2. Die Aufgabe der Kirchen ist, durchaus ökumenisch vor die Lage zu kommen. Damit ist nicht, wie von FRIEDRICH WILHELM GRAF einst kritisiert, eine ökumenisch-ethische Einheitstheologie und -moral, also so eine Art konfessionsübergreifende ökumenische Vermittlungsmoral zu propagieren. Vielmehr ist ganz in Entsprechung politischer deliberativer Aushandlungs- und Abwägungsprozesse die ethische Auseinandersetzung mit grundlegenden Fragen deliberativ zu orchestrieren. Um nur ein Beispiel zu nennen: Ethische Fragen im Umfeld des werdenden Lebens, des Lebensanfangs wie des Lebensendes, werden in beiden Konfessionen durchaus kontrovers diskutiert, auf wissenschaftlicher, auch kirchenleitender und auf der Ebene der Endgläubigen. Genau das ist in den von den Kirchen zu verantworteten und zu publizierenden Dokumenten zur Darstellung zu bringen und in einer durchdachten Abwägung einem Entscheidungskorridor zuzuführen, mit denen in der Politik verantwortliche Entscheidungsträgerinnen und Entscheidungsträger dann etwas anfangen können. Dafür gefordert ist ein Abschied von übergroßer ethischer Eindeutigkeit auf Kosten eben jener phänomenologischen Präzision, die das Sortieren ethischer Optionen in einer von Leid und unzähligen Ungereimtheiten strapazierten Welt erfordert. Fragen von Abtreibung und Suizid bleiben für die darin invol-

37 Vgl. *Anselm, Reiner*: Kommentar. Kleine Schritte statt große Gesten. Was heißt Politik möglich machen heute?, ZEE 2025, S. 163-166, 166.

vierten sozialen Gefüge und Individuen in den allermeisten Fällen prekär schwierig und sind durch keine evangelisch eindeutigen Kommunikationsansagen mit Berufung auf welche Selbstbestimmung oder aber Gottgegebenheit schönzureden.

Das wird übrigens im Ergebnis dazu führen, dass in den zu verzeichnenden ethischen Hinweisen auf gesetzliche oder politische Optionen schwerlich eine bestimmte Parteilinie oder Fraktionsoption unmittelbar wiedererkannt werden kann.

3. Die Kirche hat insofern nicht die Aufgabe, Mahnerin, Wächterin oder Prophetin im öffentlichen Moraldiskurs zu sein. Vielmehr hat sie die Aufgabe, im Sinne der von Paulus einschlägig formulierten Versöhnungsbotschaft aus der Einsichtsperspektive des christlichen Glaubens ethische Klärungsfragen so einzuordnen, dass klar wird: Unter den Endlichkeitsbedingungen dieser Welt und ihrer endlichen Ressourcen werden menschliche Aushandlungsprozesse in Konflikt- und Konkurrenzkonstellationen eine unendliche Aufgabe. Es gibt unauflösbare Spannungen: die Spannung zwischen Klimaschutz und Freiheitsrechten, zwischen äußerer Sicherheit und sozialen Sicherungsfragen, zwischen Offenheit für Schutzsuchende und gesellschaftlichen Zusammenhalt, um nur Weniges zu nennen.³⁸ Dazu gehört dann auch die ganz grundsätzliche Einsicht in die begrenzten Gestaltungsmöglichkeiten staatlichen Handelns, das eben nicht in der Lage ist, alle Probleme der Menschen in Deutschland und der Welt nach Gerechtigkeitsmaßstäben zu lösen, weshalb es nach christlichem Ermessen jedenfalls auch darauf ankommt, nicht vom Staat alles und von sich selbst nichts zu erwarten.
4. Eine öffentliche ethische Einordnung eines gesellschaftlichen und politischen Problems sollte deshalb über so viel theologische Kunstfertigkeit verfügen, dass die Adressaten dieser Äußerungen niemals nur der Staat oder staatliche Institutionen, sondern auch andere gesellschaftliche Akteure – vor allem aber auch verantwortungsbereite Individuen – sind, die eben auf Orientierungshinweise von den Kirchen hoffen. Am

38 Vgl. *Anselm, Reiner*: a.a.O., S. 165.

Ende appelliert eine solche ethische Einordnung wesentlich an die Gewissen der Einzelnen und kann deshalb in einem nur sehr abgeleiteten Sinne das Zeug haben, kluge Ratgeberin für die sachgerechte Ausformung von Gesetzesentwürfen zu sein. Dabei hat der Gewissensappell die Form, sich einmal in Ruhe Gedanken zu machen, und nicht die Form, die Gedanken explizit zu machen, die sich gefälligst ein Christenmensch im Gewissen zu machen hat.

5. In das Gemeinschaftsprojekt einer eben nur gemeinsam zu ermöglichenden öffentlichen Verantwortung sollte allein schon deshalb an die Stelle der Vertretung »absoluter Wahrheitsansprüche[...]« die durchaus prägnant theologisch vorgetragene Unterscheidung »von Schöpfer und Geschöpf sowie die Vorläufigkeit der eigene Erkenntnis ... und daher die diskursive Suche... treten.«
6. Kirche muss selbstkritisch im Interesse der Kirche selbst sein. Diese Selbstkritik muss nach innen und außen sichtbar verhindern, dass die Kirche sich gegenüber den Glaubenden, der Welt und Jesus Christus verselbständigt und als wie auch immer gefasste Instanz imponiert, die in allen Fragen des Lebens am besten Bescheid weiß, sondern selbstkritisch ein-sieht, selbst auf Vergebung ihrer Schuld angewiesen zu sein. Deutlich muss werden: Auch die Kirche selbst wird den von ihr im Namen Gottes vertretenen ethischen Forderungen niemals gerecht. Ethische Konflikte, die Christinnen mit sich aus-tragen müssen, sind immer auch Konflikte der Kirche bzw. Konflikte mit der Kirche. Entsprechend sind erste Adressaten von Mahnworten der Kirche in die Öffentlichkeit hinein die Absendenden selbst. Das muss sich sehr viel eindeutiger an der Form und dem Gehalt von öffentlichen Äußerungen der Kirche ablesen lassen.
7. Die Kirche hat mit ihren Äußerungen entsprechend deutlich zu machen, dass sie nicht ein Stück heiligere Welt ist, sondern dass die gesamte Welt zur Heiligung durch Gott bestimmt ist. Ihr Beitrag zur ethischen Urteilsbildung liegt entsprechend darin, theologisch prägnant werden zu lassen, was Gott allein in der Lage zu tun imstande ist, und was Menschen zu tun

und zu lassen haben. Mit dieser theologischen Elementarunterscheidung im Gepäck werden kirchliche Stellungnahmen überhaupt erst Stellungnahmen einer Kirche Jesu Christi.

8. Das führt zu einem deutlich anderen Umgang mit Fragen der Selbstbestimmung und eines evangelisch aufgeklärten Freiheitsbewusstsein. Im 500. Jahr des Erscheinens von ›De servo arbitrio‹ ergibt sich die womöglich seltene Gelegenheit, sich im Blick auf ethische und religiöse Fragen kritisch zu einem tiefergelegten Autonomiediskurs zu verhalten, und bei aller Hochschätzung der Kostbarkeit menschlicher Freiheitsrechte darauf aufmerksam zu machen, wie stark menschliche Lebenslagen geprägt sind von Unfreiheit, von nicht selbst herzustellender Befreiung von sozialer Einbettung, von einer nur mühsam zu erlangenden Befreiung aus der Knechtschaft eigener Erwartungen an das Leben usw. geprägt sind, und was der in dieser Frage nun einmal wirklich epochemachende Beitrag des christlichen Glaubens zu diesen Fragen ist.
9. Indem die Kirche auch in diesem Horizont zwischen dem, was Gott tut, und dem, was Aufgabe der Menschen zu tun, ist, unterscheidet, wehrt sie selbstkritisch der Gefahr, ihre Stimme oder Aufgabe mit der Stimme und Aufgabe Jesu Christi selbst zu verwechseln. Ihre Stimme ist keine göttliche Stimme, sondern eine zutiefst menschliche Stimme im Namen und in Verantwortung vor Gott. Es ist ganz schlicht: Christus ist Haupt des Leibes, der die Kirche ist. Die Kirche, schon gar nicht die sichtbare Kirche ist deshalb niemals »Christus als Gemeinde existierend«.³⁹ Vielmehr muss sich die Kirche in dem, was sie ethisch urteilsbildend sagt, gegenüber Jesus Christus verantworten.
10. Die Kirche ist folglich in dem, was sie ethisch öffentlich zu Protokoll gibt keine Stellvertreterin Jesu Christi, sondern formuliert in Verantwortung vor Gott, worauf es ethisch verantwortet ankommen dürfte. Schon deshalb ist klar, dass weder ihre Äußerungen noch ihr Tun die Welt retten werden. Das ist

39 Vgl. *Bonhoeffer, Dietrich*: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Werke I, hg. von Soosten, Joachim von (1986): S. 134.

die heilsame ethische Selbstabgrenzung, die sie sich tagtäglich vor Augen führen muss.

11. Dementsprechend hat weder eine prosperierende öffentliche Rolle der Kirche mit dem auferstandenen Jesus Christus noch eine in Frage gestellte öffentliche Rolle der Kirche mit dem Leiden Jesu Christi zu tun.

Aus diesen selbstkritischen Zügen der Ekklesiologie entsteht ein produktiver Zugang zu ethischen und moralischen Fragestellungen. Dieser Zugang ist von den Leitfragen geprägt, was geschehen kann und sollte, wenn im Geist der Liebe gehandelt wird, an den auch der Apostel Paulus appelliert.

12. Die Kirche bildet kein Gegenüber zu den Glaubenden, sondern ist nichts anderes als deren Versammlung. Aus dieser urevangelischen Einsicht ist im Blick auf die Repräsentanzprobleme, die sich bei Äußerungen der evangelischen Kirche auftun, neu Gewinn zu ziehen. Es ist verstärkt darüber nachzudenken, wer öffentlich zu einem politisch-ethischen Thema spricht, wenn die evangelische Kirche spricht. Evangelischer ekklesiologischer Überzeugung folgend muss nicht immer in klerikaler Analogie zur römisch-katholischen Kirche die oder der Ratsvorsitzende sprechen, müssen nicht immer maßgeblich die Leitenden Geistlichen der Landeskirchen das Wort ergreifen. Dafür kommt ohne weiteres auch ein in der Sache kundigster evangelischer Christenmensch, also ein oder eine Kammervorsitzende oder eine andere beschlagene Stimme infrage. Ich wünsche mir da mehr publizistische Phantasie, die übrigens auch die Kirchenleitenden in der Aufgabe entlasten, sich ständig und rasch zu jedem politischen und ethischen Problem äußern zu sollen. Es ist eine ebenso reizvolle wie anspruchsvolle Steuerungsaufgabe zu überlegen, wo eine Fragestellung so kirchenpolitisch aufgeladen ist, dass sie nur eine leitende geistliche Persönlichkeit beantworten sollte, oder wo sie in das Feld fachlich-ethischer Expertise so eindeutig hineinragt, dass hier lieber eine andere Persönlichkeit das Wort ergreifen sollte, oder aber idealerweise gar nicht eine, sondern zwei Personen miteinander öffentlich Auskunft geben.

13. Sollte EBERHARD JÜNGEL recht damit haben, dass der Heilige Geist der beste Freund des gesunden Menschenverstandes ist, tut die Kirche gut daran, sich auf eine ebenso allgemeinverständliche wie komplexitätssteigernde Form von Fragen öffentlicher Verantwortung zu verstehen, also mit überzeugenden Argumenten, weniger mit einer emotionalen Klaviatur in den öffentlichen Raum hinein zu wirken. Die Wahrheitsneugier des christlichen Glaubens vermag der Lebensleidenschaft einer herzlichen Emotionalität in ethischen Fragen die richtige Fassung zu geben.
14. Kühnheit ist gefordert. Kirche kann und darf den Anspruch der Gottesgegenwart und der Gottesherrschaft auf das gegenwärtige gesellschaftliche und politische Leben öffentlich zur Geltung bringen – wohlgemerkt als ein Anspruch Gottes, nicht der Kirche selbst. Der Gestaltungsanspruch Gottes darf niemals mit dem Existenzanspruch der Kirchen und ihren zunehmend von gesellschaftlichen und politischen Kräften nicht mehr für verbindlich gehaltenen Überzeugungen verwechselt werden. Gott liebt, hofft und vertraut verbindlicher als die ihn vergessende Welt. Das ist der elementare Antrieb aller kirchlichen ethischen Bemühungen.

Literatur

-  *Anselm, Reiner*: Kommentar. Kleine Schritte statt große Gesten. Was heißt Politik möglich machen heute?, ZEE 2025, S. 163-166.
-  *Bonhoeffer, Dietrich*: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Werke I, hg. von Soosten, Joachim von (1986).
-  *Dalferth, Ingolf U.* (2022): Die Krise der öffentlichen Vernunft. Über Demokratie, Urteilskraft und Gott.
-  *Ebeling, Gerhard*: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK), Bd. 57 (1960), S. 318-356.

-
- 📖 *Fuchs, Ernst* (²1958): Hermeneutik.
 - 📖 *Fuchs, Ernst* (1959): Zum hermeneutischen Problem in der Theologie.
 - 📖 *Graf, Friedrich Wilhelm* (2011): Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen.
 - 📖 *Hartmann, Eduard von* (²1888): Das religiöse Bewusstsein der Menschheit.
 - 📖 *Hartmann, Eduard von* (1888): Die Religion des Geistes, Teil 2.
 - 📖 *Herrmann, Wilhelm* (⁵1908): Der Verkehr des Christen mit Gott.
 - 📖 *Herrmann, Wilhelm* (1879): Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit.
 - 📖 *Homann, Karl* (2022): Ökonomik. Eine Einführung.
 - 📖 *Lübbe, Hermann* (1987): Politischer Moralismus. Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft.
 - 📖 *Manemann, Jürgen* (2023): Rettende Umweltphilosophie. Von der Notwendigkeit einer aktivistischen Philosophie.
 - 📖 *Nelson, Leonhard* (1970): System der philosophischen Ethik und Pädagogik, Materiale Pflichtenlehre.
 - 📖 *Pannenberg, Wolfhart* (2011): Die Krise des Ethischen in der Theologie, in: *Ders., Ethik und Ekklesiologie*, S. 41-54.
 - 📖 *Pollack, Detlef / Ahrens u.a.* (2024): Konfessionelle Verbundenheit, Kirchenaustritt und Konfessionswechsel, in: *Wie hältst du's mit der Kirche? Zu Relevanz von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft. Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*, S. 69-93.

Kapitel 3

Zwischen Gewissenstrost und Sozialdisziplinierung oder: Wie man Moralismus kritisiert, ohne ‚epikurisch‘ zu werden

Tobias Graßmann

Inhaltsübersicht

1	Moralismusvorwurf als libertäre Protestantismuskritik	80
2	Luthers Kritik der Werkgerechtigkeit als Erschließung des Moralproblems	83
2.1	Christliche Freiheit ist kein ›Epikuräismus‹!	85
2.2	Die Lehre vom Gesetz als Horizont des Glaubens	88
3	Moralismus als Spiegelbild religiöser Werkgerechtigkeit	92
3.1	Ein unordentlich Gemeinwesen: Zum Verhältnis von Staat und Religion	92
3.2	Was doch Gott nicht geboten: Überdehnung des Bereichs der Moral	94
3.3	Gesetzlichkeit oder Werkheiligkeit: Vermischung von Moral und Heil	97
3.4	Falsches Ansehen der Person: Moralische Doppelstandards	100
3.5	Heilige Stände: Moralische Überhöhung von Lebensstilen	102
3.6	Gleißerei vor der Welt: Moraldarstellung	105
4	Zwischenfazit: Moralismus und Unmoral aus Sicht der Theologie Luthers	108
5	Lutherische Ethik der Frühen Neuzeit – Inspiration für heute?	110
5.1	Aufgabe lutherischer Ethik	110

5.2	Auslegung weisheitlicher Schriften der Bibel	111
5.3	Auslegung des Dekalogs als Seelen Spiegel	112
5.4	Kampf gegen allegorisierte Laster	114
5.5	Aristokratischer Tugendspiegel für eine protestantische Elite	115
5.6	Systematische Analyse des Heilsindikativs	116
5.7	Psychologische Systematik von Gewissenszu- ständen	118
5.8	Ausrichtung des Lebens auf seine eschatolo- gische Bestimmung	119
6	Ausblick: Nicht-moralistische Ethik in lutherischer Tradition?	121

1 Moralismusvorwurf als libertäre Protestantismuskritik

Im Thema der Tagung – moralische Entschleunigung – spricht sich der Eindruck aus, dass sich eine Moralisierung gesellschaftlicher und politischer Debatten beobachten lässt, die sich zudem beschleunigt, d.h. mit steigender Geschwindigkeit vollzieht. Einige Jahre, die rückblickend zu Recht oder zu Unrecht als Epoche linksliberaler Diskurshoheit wahrgenommen werden, konnte es zumindest so scheinen: Eine sehr sprachfähige und gut vernetzte Kulturelite arbeitet daran, den gesamten Alltag der westlichen Gesellschaften kritisch durchzusehen – auf der Grundlage einer durchaus rigiden Moral, die um eine Haltung der *awareness* (Wachsamkeit) bezüglich Diskriminierungen und Privilegien kreist. Diese Haltung kann man sowohl zustimmend als auch polemisch als *woke* (wach, aufgewacht, erwacht) bezeichnen.

Doch in letzter Zeit häufen sich die Anzeichen, dass in diesen sich beschleunigenden Wokeness- und Awarenessdiskurs längst eine Bremse reingehauen wurde. Immer öfter wird stattdessen konstatiert, dass sich eine deutlich wahrnehmbare Verschiebung vollzogen hat – ein sogenannter *vibe shift* der öffentlichen Meinung und der Debatten. Besonders gut nachvollziehen lässt diese Verschiebung sich an einem Buch, das im Frühjahr 2025 erschienen ist: das

Buch ›Shitbürgertum‹ des Journalisten und Welt-Herausgebers Ulf Poschardt.¹

Dieses Buch, das in Teilen ein »consommé [seiner] journalistischen Arbeiten«² bieten soll, liest sich streckenweise wie in einer vergangenen Epoche hängengeblieben – gerade so, als wären die Grünen noch immer in der Regierung und Kamala Harris hätte (wie ja auch von vielen Kommentatoren erwartet) 2024 die US-amerikanische Präsidentschaftswahl gegen Donald Trump gewonnen. In seinem Selbstbild schreibt Poschardt über weite Strecken als liberaler David gegen einen linksgrünen Goliath an. Die komplizierte Geschichte bis zur Publikation des Buches – nach einem Rückzieher des Verlags zunächst im Selbstverlag veröffentlicht – dient ihm als Beleg dieser Selbststilisierung.

In anderen Passagen dagegen wird schon mit tiefer Genugtuung konstatiert, dass mittlerweile durch die Verschiebung der Macht hin zu Politikern wie Donald Trump und J.D. Vance mit ihrem Verbündeten Elon Musk, mit der Italienerin Giorgio Meloni und dem radikal-liberalen Argentinier Javier Milei eine neue, freiere Zeit angebrochen sei. Eine Epoche verlogener-moralistischer Bevormundung sei damit an ihr Ende gekommen. Will man beides zusammenbringen, wie Poschardt offenbar versucht, muss man den *vibe shift* der Weltpolitik als eine Art unvollendete, noch fragile Befreiung bezeichnen, die erst noch zur umfassenden Geltung gebracht und gegen einen Gegenstoß der alten Eliten abgesichert werden muss. Das Buch schließt entsprechend mit einem (kultur)kämpferischen ›Venceremos‹. Der Polemiker Poschardt versteht sich durchaus darauf, seine Kritikerinnen und Kritiker in die Falle der moralischen Empörung zu locken – sie zu *triggern* oder auch zu *trollen*. So sollen sie das Bild humorloser Moralapostel bestätigen, das Poschardt von ihnen zeichnet.

Währenddessen vermeidet es Poschardt trotz unverhohlener Flirts mit dem Autoritären, sich eindeutig auf die Seite der Rechten zu schlagen und damit eine allzu klare Frontstellung anzubieten. Man sollte Poschardt also nicht den Gefallen tun, mit der Nazikeule zu wedeln.

1 Poschardt, Ulf (³2025): Shitbürgertum.

2 A.a.O., S. 7.

Neben der janusköpfigen Zwischenstellung im *vibe shift* ist in unserem Zusammenhang nun vor allem interessant, dass Poschardt bei seiner an Nietzsche anknüpfenden Polemik immer wieder antichristliche, antikirchliche und antiklerikale Motive aufgreift. Die im Leben zu kurz gekommenen Herdenmenschen des ›Shitbürgertums‹ und der ›Laubbourgeoisie‹, die sich in schrillen Moralismus retten, um alle freien und großen Naturen auf ihr erbärmliches Niveau herunterzuziehen – sie haben ihren angestammten Lebensraum nicht nur im Staatsdienst, sondern besonders auch in ›Amtskirchen‹ und ›Kircheninstitutionen‹.³ Kein Wunder, sprechen sie doch grundsätzlich im Modus der Predigt zum Volk und verwandeln jeden Raum umgehend zu ›Kanzel oder Klassenzimmer‹.⁴

Poschardt macht klar, dass es sich hier nicht nur um zufällige oder oberflächliche Ähnlichkeiten handelt. Symbolisch zusammengefasst sind die Shitbürger nämlich in ihrem Haupt Angela Merkel, bei der der Verweis auf ihre Herkunft aus dem protestantischen Pfarrhaus selten fehlen darf.⁵ In ihr sei die »schuldverliebte protestantische Mehrheitsseele« der Berliner Republik nahezu idealtypisch verkörpert.⁶ Das Shitbürgertum vereine sein dezidiert »säkular-protestantisches Selbstverständnis«,⁷ durch die »kirchentagstaugliche Weiterentwicklung«⁸ linker Ideen – der Kirchentag stellt für Poschardt offenbar eine Art Hexensabbat des Shitbürgertums dar – steht es in der Tradition des asketisch-lustfeindlichen Calvinismus sowie einer »protestantischen Mafia«⁹ von vermeintlich sexualaufklärerischen Missbrauchstätern im Umfeld der Odenwaldschule. Der Shitbürger erhebe statt der Freiheit den Staat zum Götzen seiner »säkularreligiöse[n] Moralarbeit«¹⁰ im Namen seiner nicht mehr kirchlich-traditionellen, sondern »säkularen Sklavenmoral«¹¹, die sich auf einen eigenen Katechismus stütze, ja sogar ein »postmoderne[s] Ablasswesen«¹² aufzurichten helfe.

3 A.a.O., S. 18f.

4 A.a.O., S. 135; vgl. a.a.O., S. 68, 72.

5 A.a.O., S. 16.

6 A.a.O., S. 158.

7 A.a.O., S. 21.

8 A.a.O., S. 16; vgl. a.a.O., S. 47, 125.

9 A.a.O., S. 158.

10 A.a.O., S. 71.

11 A.a.O., S. 115.

12 A.a.O., S. 115; vgl. a.a.O., S. 134f.

Den säkularprotestantischen Shitbürgern diagnostiziert Poschardt eine aus dem NS-Trauma herrührende »Abspaltungsabwehr gegenüber den inneren Ambivalenzen, Aggressionen und Abgründen«¹³, während sein Therapieversuch auf die »Integrations widersprüchlicher Gefühle und Wahrnehmungen«¹⁴ zielt. Dies umfasse etwa die Aussöhnung mit dem eigenen Egoismus als maßgeblicher Triebkraft und Willen zur Macht sowie die Anerkennung produktiver Zerstörung auf dem Kampfplatz eines möglichst entfesselten Kapitalismus.

Wenn sich Poschardt damit als libertärer Gegenentwurf zu einem dezidiert protestantischen Moralismus inszeniert, steht die Frage im Raum, wie man sich aus protestantischer Perspektive zu diesem Vorwurf verhalten soll. Keinesfalls wird man Poschardts nietzscheanisch-psychoanalytische Bestimmung dessen, was Moralismus und damit das Problem an der Moral ist, einfach als geteilte Voraussetzung übernehmen können. Die protestantische – und in diesem unserem Fall: lutherische – Theologie steht stattdessen vor der Aufgabe, das Phänomen des Moralismus präziser zu beschreiben und konstruktiver zu bearbeiten, als es der Polemiker Poschardt vermag. Im Idealfall wird dabei auch der Tatsache Rechnung getragen, dass ein kritikwürdiges Verhältnis zur Moral keineswegs nur bei grünen, linken und woken, sondern gerade auch bei konservativen und rechten Akteuren begegnet.

Auch Poschardt deutet das immerhin zaghaft an.

2 Luthers Kritik der Werkgerechtigkeit als Erschließung des Moralproblems

Wie könnte ein lutherisch-reformatorischen Zugriff auf das Moralismusproblem aussehen? Die These hier ist, dass der geeignete Ausgangspunkt zu finden ist bei dem positiven rechtfertigungstheologischen Anliegen reformatorischer Theologie sowie einem direkt daraus erwachsenden Problem, das vielleicht nur von der lutherischen Theologie in dieser Form heraus gearbeitet wird.

13 A.a.O., S. 16.

14 A.a.O., S. 168.

Das positive Anliegen reformatorischer Theologie ist die Heilsgewissheit des Glaubens.¹⁵ Um diese nicht zu gefährden, ist der Rechtfertigungsglaube konsequent von allen vorgeschalteten Bedingungen und nachträglichen Ergänzungen durch gute Werke des Menschen freizuhalten. Nur auf diesem Weg kann die reformatorische Theologie erreichen, unser Heil gänzlich *extra nos* zu gründen. Der rechtfertigende Vertrauensglaube ist deshalb keine aktive Tat oder existentielle Entscheidung, sondern eine rein passive oder besser noch: rein rezeptive Antwort auf die Gnadenbotschaft des Evangeliums.¹⁶ Das Evangelium verkündet die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders ohne jedes eigene Verdienst, sondern allein um Jesu Christi willen. Der hörende Glaube eignet dieses Verdienst durch den Heiligen Geist als Wahrheitsgewissheit an.

Luther will entsprechend alle Versuche abwehren, innerhalb dieses Rechtfertigungsgeschehen einen ›Werkvorbehalt‹ einzubauen – etwa dergestalt, dass der Mensch sich zum Empfang der Gnade mit einer wie auch immer kleinen Willensanstrengung bereitmachen müsste oder der Rechtfertigungsglaube als schwebende Anwartschaft auf das Heil erst rechtswirksam würde, wenn er durch die tätige Liebe ergänzt wird. In der Auseinandersetzung mit Erasmus erkennt und formuliert Luther scharfsichtig, dass sich in diesen

15 Vgl. *Luther, Martin* (1525): *De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen*, in: LDStA 1, 246f. (= WA 18,614): »Also ist es für einen Christen nicht unfromm, vorwitzig oder überflüssig – im Gegenteil vor allem heilsam und notwendig zu wissen, ob der Wille etwas oder nichts vermag in den Dingen, die sich auf das Heil beziehen. [...] Denn wenn ich nicht weiß, was, wie weit und wie viel ich vermag und tun kann gegenüber Gott, wird mir genauso unsicher und unbekannt bleiben, was, wie weit und wie viel Gott an mir vermag und tun kann.« (lat.: *Igitur non est irreligiosum, curiosum aut supervacaneum, sed imprimis salutare et neccessarium Christiano, nosse, an voluntas aliquid vel nihil agat in iis, quae pertinent ad salutem, [...] Nam si ignoravero, quid, quatenus et quantum ego possum et faciam erga Deum, pariter incertum et ignotum mihi erit, quid, quatenus et quantum Deus in me potest et faciat*).

Im Folgenden wird auf diese Schrift Bezug genommen, insofern Luther auch nach seinem Selbstzeugnis hier den Kern der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft verteidigt, vgl. a.a.O., S. 658f. (= WA 18,786f.).

16 Hier geht es nicht darum, einen Vorbehalt gegenüber dem traditionellen *mere passive* auszudrücken, sondern diese Bestimmung für das hier behandelte Problem so zu präzisieren, dass es nicht zu einem Missverständnis hinsichtlich der Unvermeidbarkeit einer persönlich verantworteten Lebensführung kommt.

Fällen die Aufmerksamkeit zwangsläufig auf diese menschlichen Mitwirkungsmöglichkeiten verschiebt.¹⁷ Dafür ist völlig unerheblich, wie klein dieser Beitrag des Menschen gemacht wird. Immer wird das menschliche Werk zum Nadelöhr des göttlichen Geistwirkens – und die fromme Selbsterforschung müsste sich darauf konzentrieren, genau an dieser Engstelle die Gefahr für das Heil zu minimieren!¹⁸

Damit aber verschiebt sich die Aufmerksamkeit vom Heilsgeschehen in Christus auf uns selbst, unseren Willen und unsere Werke. Die Heilsgewissheit wird ausgehöhlt, die ja darin gründet, das Heil gerade nicht in uns selbst und den Schwankungen unserer Gedanken, Willensbestimmungen, Gefühlsregungen und Begierden suchen zu müssen – sondern es *extra nos* in Werk und Verdienst Christi begründet zu wissen! Luthers Gegner Erasmus spürt wiederum sofort, dass hier gravierende Folgen für eine christliche Moral drohen.¹⁹ Das Problem ist, wie auf dieser Grundlage eine christliche Moral und Alltagsfrömmigkeit begründet sowie ohne den Bezug auf die guten Werke ausgearbeitet werden kann – ohne bewusst oder faktisch hinter das Grundanliegen der Rechtfertigung *sola gratia* und *sola fide* zurückzufallen. Dass bestimmte moralische Verpflichtungen gegenüber Gott und dem Nächsten zu einem christenmenschlichen Leben gehören, steht dabei allerdings auch für Luther außer Frage.

2.1 Christliche Freiheit ist kein ›Epikuräismus‹!

Zunächst ist hier somit noch einmal festzuhalten, dass Luther niemals die Verbindlichkeit einer religiös grundierten Moral aufhe-

17 Vgl. pointiert a.a.O., S. 650-653 (= WA 18,784): »Ich bekenne durchaus von mir: Wenn das geschehen könnte, ich würde nicht wollen, dass mir ein freies Willensvermögen gegeben wird oder irgendetwas in meiner Hand belassen würde, wodurch ich nach dem Heil streben könnte. [...] Denn mein Gewissen wäre, und wenn ich auch ewig lebte und wirkte, niemals gewiss und sicher, wie viel es tun muss, damit Gott Genüge getan wäre.« (lat.: *Ego sane de me confiteor, Si qua fieri posset, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari possem, [...] neque enim conscientia mea, si in aeternum viverem et operarer, unquam certa et segura fieret, quantum facere deberet, quo satis Deo fieri.*).

18 Vgl. a.a.O., S. 350-355 (= WA 18,664f.).

19 Vgl. a.a.O., S. 282-285 (= WA 18,632).

ben wollte. Unstrittig für die gesamte Wittenberger Reformation ist, dass der Mensch als Geschöpf schuldig ist, dem Gotteswillen entsprechend zu leben.²⁰

Der Mensch ist für seine Lebensführung vor Gott unbedingt verantwortlich – wo er diese Verantwortlichkeit verweigert und die Gesetzesforderung in den Wind schlägt, verfehlt er seine Bestimmung als Ebenbild Gottes, ja: fällt auf die Stufe des Tieres zurück.²¹ Der manchmal von katholischer Seite erhobene Vorwurf, nach evangelischer Lehre käme es allein darauf an, die richtigen Lehraussagen über Gott und die Rechtfertigung für wahr zu halten, erscheint mit Blick auf Luther und die seine Theologie fortschreibende lutherische Konfession als abwegig. Damit ist nicht nur der in sich differenzierte Charakter des Glaubens als *notitia*, *assensus* und *fiducia* verkannt, wobei die Rechtfertigung eben nicht durch bloße Kenntnis der richtigen Lehraussagen, sondern durch den persönlichen Vertrauensglauben angeeignet wird, sondern der Vorwurf wird auch durch die lutherische Frömmigkeitspraxis widerlegt.

20 Vgl. Art. VI des Augsburger Bekenntnisses, der zentralen lutherischen Bekenntnisschrift: »Auch wirt geleret, das solcher glaub gute frucht und gute werck bringen soll und das man müsse gute werck thun allerley, so Gott geboten hat umb Gottes willen, doch nicht auff solche Werck zuvertrauen«, Die Confessio Augustana, BSELK, 100. Ebenso die Epitome der Konkordienformel: »Wir glauben, leren und bekennen auch, das alle menschen sonderlich aber die durch den heiligen Geist widergeboren und erneuert, schuldig sein, gute Werck zu tun«, Die Konkordienformel – Epitome, BSELK, 1242. Der grundlegende moralische Konsens erstreckt sich dabei weiter als der Umkreis der christlichen Gemeinschaft reicht: »von dem glauben vnd keinem andern werck haben wyr den namen, das wir Christgleubigen heissen / als von dem heubtwerck / dan alle andere werck mag ein heyd / iude / turck / szunder / auch thunn.«, *Luther, Martin* (1520): Von den guten Werken, DDStA 1, 110 (= WA 6,206).

21 Auch die sog. Antinomer um Nikolaus Ambsdorff Johann Agricola wollten dies nicht bestreiten, sondern vielmehr das Evangelium zur alleinigen Quelle einer erneuerten Sünden- und Gnadenerkenntnis erheben. Das Mose-Gesetz trage ihnen zufolge allerdings zur Selbsterkenntnis nichts bei, was nicht auch durch die Betrachtung des Kreuzes Christi und die sich darin spiegelnde Sündenschuld des Menschen erkannt werden könnte. Vgl. dazu *Luther, Martin* (1537): Thesen für die erste Disputation gegen die Antinomer, LDStA 2, 447-459 (= WA 39 I,342-347); *Ders.* (1539): Gegen die Antinomer, DDStA 1, 633-655 (= WA 50,468-477).

Der breite Raum, den die Auslegung der Zehn Gebote nicht nur im Sermon von den guten Werken und in Luthers Katechismen – bis heute zentrale frömmigkeitsprägende Texte –, sondern auch in anderen Erbauungsschriften wie Luthers Anweisung zum Beten von 1535 einnehmen, sollte als Beleg für die Abwegigkeit dieser Sichtweise eigentlich ausreichen.²² Gerade in seinen Predigten greift Luther zudem immer wieder auf die Negativfolie von Menschen aus allen gesellschaftlichen Schichten zurück, die ein nachgerade viehisches Leben, ein Leben wie die Säue und Kühe führen:

»Wer diesen Artikel nicht glaubt, daß es eine Auferstehung der Toten gibt, dem verdenkt man's nicht, daß er nichts nach der Taufe fragt. Solch ein Mensch ist eine Sau. Die haben einen Glauben wie Säue, die nur den Trog kennen. Darum sagt Paulus, sie wären große Narren, wenn (sie sich über den Toten taufen ließen). Sie halten ja dafür, daß sie im Tode bleiben. Also gibt es keinen Gott, also brauchen sie auch keine Taufe und keinen Pfarrer, keinen Prediger, sondern (nur) Meister Hans, den Henker, daß man derselbigen Sau mit dem Knüttel kommt, wie ihn der Knecht und Hirte hat, daß sie die anderen Säue nicht beißen, kurz, sie brauchen das weltlich Regiment.«²³

Solche Menschen sind für das Evangelium zumindest vorläufig verloren, wie sie auch auf die Gesetzesforderung nicht ansprechbar sind. Diese epikurischen Menschen verdrängen die Auferstehung der Toten und das Endgericht als Ort der Verantwortung vor Gott, haben kein echtes Gewissen ausgebildet oder es mit weltlichen Genüssen betäubt.²⁴ Gerade weil sie auf den Gotteswillen nicht ansprechbar sind, müsse man diese rohen – wenn auch mitunter hochgebildeten! – Naturen zur Moral zwingen. Hier setzt der

22 Vgl. *Luther, Martin* (1535): Eine schlichte Weise zu beten, für einen guten Freund, DDStA 1, 599-631 = (WA 16,363-393).

23 So *Luther* in einer Predigt über 1. Kor 15,27-29 im Jahr 1532, abgedruckt in EpA, 248f. (= WA 36,600).

24 Mit Epikuräismus bzw. dem ›Epikurischen Wahn‹ wird damit nicht die antik-philosophische Philosophenschule gemeint, sondern vielmehr eine zeitlos aktuelle Irrlehre polemisch bezeichnet, deren Beziehung zu Epikurs tatsächlichen Positionen man philosophiegeschichtlich natürlich problematisieren kann. Vgl. auch Die Konkordienformel – Epitome, BSELK, S. 1246; Solida Declaratio, BSELK, S. 1420 u.ö.

erste Gebrauch des Gesetzes an, der wiederum das Amt der weltlichen Obrigkeit begründet, die hier sozialdisziplinierend einzugreifen und Schlimmeres zu verhindern hat. Als Nebenbemerkung sei hier erlaubt: Ein neoliberaler oder libertärer Hedonismus, wie er bei Ulf Poschardt begegnet, der die Moralforderung als kleingeistige Gängelung in den Wind schlägt und die freien, großen Machtmenschen – versöhnt mit ihren Schattenseiten und ihrem Egoismus – auf einen Standpunkt jenseits von Gut und Böse stellen möchte, ist mit Luthers Theologie offensichtlich nicht zu vereinbaren.

Treffender als der Vorwurf einer amoralischen Theologie ist folglich die Problembeschreibung Walter Benjamins:

»Der rigorosen Sittlichkeit der bürgerlichen Lebensführung, die [das Luthertum] lehrte, stand seine Abkehr von den ‚guten Werken‘ gegenüber. Indem es die besondere, geistliche Wunderwirkung diesen absprach, die Seele auf die Gnade des Glaubens verwies und weltlich-staatlichen Bereich zur Probstatt eines religiös nur mittelbaren, zum Ausweis bürgerlicher Tugenden bestimmten Lebens machte, hat es im Volke zwar den strengen Pflichtgehorsam angesiedelt, in seinen Großen aber den Trübsinn. [...] Man hatte keine Antwort, es sei denn in der Moral der kleinen Leute – ‚Treue im Kleinen‘ – ‚recht-schaffen leben‘ – die damals heranwuchs und der das *taedium vitae* [dt. Lebenskel; hier tendenziell deckungsgleich mit Melancholie] der reichen Naturen sich gegenüberstellte.«²⁵

Das Problem der lutherischen Theologie ist also nicht, dass sie keine Sittlichkeitsforderungen kennt – aber wie verhalten diese sich zum Glauben?

2.2 Die Lehre vom Gesetz als Horizont des Glaubens

Soll das gesamte menschliche Leben als vor Gott verantwortliches und verantwortetes Leben betrachtet werden, können keine einzelnen Werke als verdienstvoll herausgehoben werden. Der Mensch

25 Vgl. Benjamin, Walter (1978): Ursprung des deutschen Trauerspiels (stw 225), S. 119f.

als Geschöpf hat schlechthin nichts, was er dem souveränen Gott anbieten könnte, um sich die Gnade zu erwerben. Er gehört ihm ja schon ganz – wo der Sünder sein empfangenes Leben Gott nicht als Gehorsam zurückgibt, nimmt er Gott vielmehr die geschuldete Ehre und verfehlt seine Bestimmung. Wo aus dem Glauben Taten der freien Liebe folgen, erfüllt der Mensch bestenfalls nur seine Pflicht als Geschöpf.

Auf diesem Wege führt eine Linie vom Gesetz zum Glauben, insofern der Glaube im Horizont der Gebote als geschuldetes Gottesverhältnis und darin Erfüllung einer grundlegenden Gebotsforderung erscheint: Wir sollen Gott fürchten und lieben.²⁶ Dagegen führt gerade kein Begründungs- oder Implikationsverhältnis von der Evangeliumsbotschaft zur Gesetzesforderung zurück – nur die quasi-organische Regelmäßigkeit, dass ein guter Baum normalerweise auch gute Früchte bringt. Die Auslegung des Ersten Gebots führt für Luther zum Glauben als der Quelle und Wurzel aller guten Werke: »Das erste vnd hochste aller edlist gut werck / ist der glaube in Christum.«²⁷ Damit gilt einerseits tatsächlich:

»In dieszem glauben / werden alle werck gleich / vnd ist einz wie das ander / fellet ab aller vnterscheidt der werck / sie sein grosz / klein / kurtz / lang / viel oder wenig. [...] Daraus dann weiter folget / das einn Christen mensch in diessem glauben lebend / nit darff eines lersers guter werck / sondern was ym furkumpt / das thut er / vnd ist alles wolgethan.«²⁸

Diese radikale Position könnte tatsächlich auf die von Erasmus und anderen befürchtete Aufhebung jeder christlichen Ethik herauslaufen, insofern der Glaubende dann eine solche Belehrung gar nicht braucht – und der Nicht-Glaubende zur Erkenntnis des Guten gar nicht in der Lage wäre.

Andererseits ergänzt und präzisiert Luther diese Position schon wenige Seiten weiter im Sermon von den guten Werken:

26 So die wiederkehrende Einleitung der Gebotsauslegung in Luthers Kleinem Katechismus, vgl. BSELK, 862-870.

27 *Luther, Martin* (1520): Von den guten Werken, in: DDStA 1, 108 (= WA 6,204).

28 A.a.O., S. 112 (= WA 6,206f).

»Vnd wie wol ich droben gesagt / vnnd war ist / das kein vnterscheid ist vnter den wercken / wo der glaub ist vnd wirckt / so ists doch zuuorstehn / wan sie gegenn dem glauben vnnd seinem werck geachtet werden / aber sie vntereinander zumessen / ist ein vnterscheid / vnd eins hoher dan das ander.«²⁹

Der Mensch kann nach Luthers Anthropologie gar nicht anders, als tätig zu sein. In seiner unermüdlichen Tätigkeit steht der Gerechtfertigte ebenso wie der noch in die Krise zu führende Sünder vor der Herausforderung zu unterscheiden: Was entspricht Gottes Willen und meiner geschöpflichen Bestimmung – und was nicht? Womit folge ich Gottes Geboten – und womit befolge ich nur Menschenatzungen, die wiederum nützlich oder schädlich sein können?

Solange der Mensch ständig Entscheidungen dieser Art treffen muss und dabei doch keine letzte Gewissheit erreicht, ist sein Gewissen unruhig, angefochten und trostbedürftig:

»Alszo einn Christen mensch / der in dieser zuuorsicht gegen got lebt / weisz alle ding / vormag alle dingk / vormisset sich aller ding / was zu thun ist / vnd thuts alles frolich vnd frey / nit vmb vil guter vordinst vnnd werck zusamlen / szondern das yhm eine lust ist / got alszo wolgefallen / vnd leuterlich vmb sunst got dienet / daran genuget / das es got gefellet. Widderumb der mit got nit einsz ist odder tzweyffelt dran / der hebt an / sucht vnd sorget / wie er doch wolle gnugthun / vnd mit vil wercken got bewegen.«³⁰

Schlimmer noch als dieser Zustand des aufgerauten Gewissens ist die falsche Gewissheit, die aus der fatalen, weil immer zerbrechlichen und letztlich scheiternden Selbstberuhigung durch fromme Handlungen erwächst: die Werkgerechtigkeit. In Luthers Zeit – und vermutlich auch in unserer Gegenwart – steht dem frommen Menschen dafür eine kaum überschaubare Vielzahl heilsamer, heiligher und vermeintlich verdienstlicher Handlungen zur Verfügung. Mit welchen Werken kommt der Mensch seiner Schuldigkeit nach? Und wo sucht er Gewissenstrost in eigenen Werken, den er doch

29 A.a.O., S. 134 (= WA 6,217).

30 A.a.O., S. 114 (= WA 6,207).

allein in Christus finden soll? Zu unterscheiden sind weiterhin von Gott gebotene, nicht gebotene und indifferente sowie nicht gebotene, sondern verbotene Handlungen. Was in reformatorischer Perspektive aber entfällt, ist die Kategorie der nicht gebotenen, sondern gegenüber den Geboten ‚überschießenden‘ und gerade darin verdienstvollen Werke.

Durch seine Auslegung des Dekalogs, die wiederum im ständigen Dialog mit anderen neutestamentlichen und alttestamentlichen Texten erfolgt, entwickelt Luther einen Katalog grundlegender Verhaltensforderungen Gottes. Diese lasten die Glaubenden so aus, dass darüber hinaus weitere verdienstliche Werke gar nicht gedacht werden können:

»CZum ersten / ist zuwissen / das keine gutte werck sein
/ dan alleind die got gebotenn hat. Gleich wie kein sund
ist / dann allein die got verboten hat. Darumb / wer gute
werck wissen vnd thun will / der darff nichts anders dan
gottis gebot wissen.«³¹

Diese das gesamte christenmenschliche Leben umspannende Dekalogauslegung, wie Luther sie in verschiedenen Schriften wie dem Sermon von den Guten Werken, seinen Katechismen sowie auch seiner Anweisung zu beten ausgearbeitet und in noch mehr Schriften als kritisches Instrument mitgeführt hat, ermöglicht nun auch eine Auseinandersetzung mit dem Problem des Moralismus.

Was Luther aus christlicher Perspektive über den Glauben und die guten Werke schreibt, lässt sich nämlich analog auf das Feld der Moral übertragen. Moralisch sollen im Folgenden solche Handlungen und Verhaltensweisen sein, mit denen der Mensch seiner Bestimmung zur schlechthin verantwortlichen Lebensführung als Individuum und Gemeinschaftswesen entsprechen will – wobei die Instanz dieser Verantwortlichkeit, die für Luther selbstverständlich Gott ist, zunächst eingeklammert bleiben kann. Die ‚epikurische‘ Bestreitung einer solchen Verantwortlichkeit als solcher ist allerdings aus dem Bereich des Ethischen ausgeschlossen. Innerhalb des

31 A.a.O., S. 106.

Bereichs der Moral wiederum ist zwischen tatsächlich moralisch-guten Handlungen und einem fehlgeleiteten Moralismus zu unterscheiden. Der Vorwurf des Moralismus verhält sich sodann zur Moral wie der reformatorische Vorwurf der Werkgerechtigkeit oder Werkheiligkeit zum Leben in der Liebe aus dem Glauben.

3 Moralismus als Spiegelbild religiöser Werkgerechtigkeit

Im Folgenden wird also eine konfessionell-dogmatische Perspektive mit dem Moralismusproblem der Gegenwart zusammengeführt und damit erfolgt eine ›Vermessung‹ des Umfangs der Moral. Für die werkkritischen Diagnosen Luthers sind dabei jeweils entsprechende Phänomene aus aktuellen Moral- und Moralismusdiskursen zu identifizieren. Dabei wird versucht, möglichst ausgewogen auf politisch linke und rechte Phänomene einzugehen.

Dies geschieht nicht aufgrund einer abstrakten Bindung an die gesellschaftliche Mitte oder aus Loyalität zum gemäßigten Parteienspektrum. Der Eigenständigkeit des Religiösen ist vielmehr dadurch Rechnung zu tragen, dass man eine relative Unabhängigkeit des theologischen Urteils bewahrt, sich also nicht einfach mit einem politischen Standpunkt oder Lager identifiziert. Sich selbst in der Mittelposition zu verorten, entspricht außerdem dem Selbstverständnis des Luthertums als *via media* zwischen dem römischen Papismus und diversen radikalreformatorischen Strömungen der sog. Schwärmer.

3.1 Ein unordentlich Gemeinwesen: Zum Verhältnis von Staat und Religion

Die reformatorische Position zur Moral ist keinesfalls, dass die evangelische Freiheit alle Bindung der Einzelnen an die gesellschaftliche Moral auflöst. Luther und seine Mitstreiter versuchen darüber hinaus regelmäßig, die weltliche Obrigkeit und die Geistlichkeit darauf

zu verpflichten, den moralischen Stand der Gemeinwesen durch geeignete Maßnahmen zu heben.³² Die Neuordnung des Schulwesens, eine von biblischen Vorbildern inspirierte Gesetzgebung und die regelmäßige Predigt über Gottes Gebote sind typische Beispiele empfohlener Maßnahmen. Die Glaubenden werden zwar zunächst für ihr eigenes Verhalten vor Gott verantwortlich gemacht, aber darüber hinaus auch zumindest in gewissem Maße für das ihrer Mitmenschen. Der Libertarismus oder (in nachreformatorischer Terminologie) ›Libertinismus‹ als Staatsphilosophie, der strukturell auf der politischen Ebene der individuellen Gleichgültigkeit des Epikuräismus entspricht, ist genauso zurückzuweisen wie eine Übergriffigkeit des weltlichen gegenüber dem geistlichen Bereich.

Ferner bedeuten die Gebote in lutherischer Auslegung nie nur Verbote, sondern immer zugleich Hinweise auf positive Handlungen den Nächsten gegenüber – die Verbindlichkeit des Gebotes lässt sich somit nicht auf die Durchsetzung von Verboten beschränken. Wenn also von libertärer Seite gefordert wird, dass sich der Staat auf die Sicherung des Privateigentums und Durchsetzung des Gewaltmonopols zurückziehen habe, während alles andere dem freien Spiel der Märkte oder der privaten Willkür überlassen sein sollte, entspricht das keinesfalls reformatorischen Vorstellungen. Moralische Fragen lassen sich nicht einfach zugunsten ökonomischer Rationalität ausschalten.

Gleichzeitig ist der Staat hier auf nicht-staatliche Akteure angewiesen, insofern er die Verständigung über moralische Fragen selbst nicht leisten und die gesellschaftliche Vielfalt auch nicht direkt abbilden kann.³³ Konservative wie progressiv-linke Versuche, den Kir-

32 Vgl. etwa *Luther, Martin* (1520): An den christlichen Adel deutscher Nation: Von der Reform der Christenheit, in: DDStA 3, 4: »Ich hab vnserm furnehmen nach / zusammen tragenn etlich stuck Christlichs stands besserung belangend / dem Christlichen Adel deutscher nation furtzulegen / ob got wolt doch durch den leyen standt seiner kirchen helffen. Seintemal der geistlich stand / dem es billicher geburt / ist gantz vnachtsam worden.« (= WA 6,404). Bei diesen Missständen ist auch das Feld der weltlichen Moral im Blick, vgl. a.a.O., S. 128-135; vgl. besonders auch die Auslegung des vierten Gebots bei *Luther* (1520), Von den guten Werken, 210-227 (= WA 6,255-263).

33 Vgl. hier aus der Perspektive des Staatskirchenrechts: *Traulsen, Christian* (2015): Art. Neutralität, in: *Heinig, Hans Michael / Munsonius, Hendrik*: 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, S. 180-182.

chen und anderen Religionsvertretern die politische Einflussnahme zu untersagen, sind zurückzuweisen.³⁴ Dagegen ist festzuhalten, dass die Religionsfreiheit gerade auch die Stellungnahme zu politischen und gesellschaftlichen Fragen umfasst – sowie den moralischen Einspruch gegen bestimmte Entscheidungen. Das gilt für die Parteinahme für Geflüchtete und ökologische Themen ebenso wie für konservative Anliegen des Lebensschutzes oder des Schutzes der Familie.

Der Staat wiederum ist durch das Urteil der Religionsvertreter zwar nicht gebunden, aber durchaus angehalten, ihre Stellungnahmen ernst und wichtig zu nehmen. Denn während es heute keine offizielle Staatsreligion oder Staatsmoral mehr geben darf, beinhaltet die Aufgabe des modernen Staates durchaus die Sorge für Rahmenbedingungen religiösen und moralischen Handelns. Während moralisches Handeln niemals zu erzwingen ist, darf es auch nicht als Nachteil im sozialdarwinistischen Daseinskampf bestraft werden. Als legitime Ordnungsmacht ist der Staat einer freien, bestimmungsgemäßen Entfaltung des Menschen verpflichtet, nicht nur dem Schutz von Leib, Leben und Eigentum. Den Staat auf seiner Pflicht zu behaften, eine solche Entfaltung der Persönlichkeit möglich zu machen statt zu behindern, ist kein Moralismus.

3.2 Was doch Gott nicht geboten: Überdehnung des Bereichs der Moral

Wenn Luther und andere Reformatoren den Umfang der guten Werke an die Zehn Gebote des Dekalogs zurückbinden und auf dieser Grundlage strikt zwischen von Gott tatsächlich gebotenen Werken und menschlichen Erfindungen wie Seelenmessen, Wallfahrten und Heiligenfesten unterscheiden, dann ist ihnen an einer sinnvollen Begrenzung der Pflichten des Menschen gegenüber Gott

³⁴ So auch der württembergische Landesbischof Ernst-Wilhelm Gohl in Auseinandersetzung mit Kritik u.a. von Julia Klöckner. Vgl. »Das ist ein Trugschluss«. Bischof widerspricht Kritik aus der CDU. Interview von Annika Leister, online unter: https://www.t-online.de/nachrichten/deutschland/innenpolitik/id_100689946/bischof-wehrt-sich-gegen-kloeckner-kritik.html [letzter Zugriff: 5.11.2025, 18:36 Uhr].

und seinen Mitmenschen gelegen.³⁵ Gerade, wenn die entsprechenden Forderungen schlechthin verbindlich sein und allgemein für alle Christenmenschen gelten sollen, dürfen sie nicht uferlos sein.

Luthers Katechismen zeigen beispielhaft, wie eine Fülle sozialer Verhaltensnormen auf einige grundlegende Prinzipien zurückgeführt werden kann. Diese sind wiederum individuell anzuwenden und in konkrete Regeln auszubuchstabieren – am Beispiel etwa der Keuschheit: »In dissen allen / kann niemandt eyn gewisse regel vnd masz setzenn. Ein iglicher musz sein war nehmenn. Wilche stücke vnnd wieuill / wie lang sie yhm fodderlich sein tzur keuschheit / das er sie yhm selb also erwele vnd halte.«³⁶

Auch mit Blick auf heutige Debatten ist immer wieder zu fragen, wie weit der Umfang moralischer Pflichten reicht und welche Entscheidungen tatsächlich moralisch relevant sein sollen. Zu kritisieren ist dabei insbesondere eine schrankenlose Ausweitung der Moral, so dass ausnahmslos jede individuelle Konsumententscheidung einer moralischen Bewertung unterzogen wird. In vielen Fällen sind die global verflochtenen Wirtschaftszusammenhänge für die Einzelnen ja gar nicht zu überblicken. Entsprechend ist von Einzelnen grundsätzlich nicht zu verlangen, dass sie ihren Konsum selbstverantwortlich und umfassend daraufhin überprüfen, ob er den Grundsätzen von Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit genügt – vielmehr ist hier der Gesetzgeber gefordert (etwa durch ein Lieferkettengesetz, das vergleichbare Standards bezüglich Ökologie und Arbeitsschutz vorschreibt). Gerade mit Blick auf den Klimawandel, der im besten Fall noch durch eine globale Transformation des Wirtschaftssystems und tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen bewältigt werden kann, handelt es sich um eine moralistische Verzerrung, wenn die Last dieser Transformation auf die Verhaltensänderung der Individuen abgewälzt werden soll. Tatsächlich hat auch die metaphorische Rede von Ablasshandel hinsichtlich des Klimas ihre Berechtigung, wenn auf individueller Ebene ‚schlechter‘ und ‚guter‘ Konsum moralisch aufgerechnet werden sollen.

35 Vgl. für diese Fokussierung die Liste notwendiger und nicht-notwendiger Themen bei *Luther, Martin* (1530): Ermahnung an die ganze Geistlichkeit, die in Augsburg im Jahr 1530 auf dem Reichstag versammelt ist, in: DDStA 3, 700-709 (= WA 30 II,345-352).

36 *Luther*: Von den guten Werken, DDStA 1, 238 (= WA 6, 269).

Ein zweiter Fall betrifft die Integration von Migrantinnen und Migranten, wenn mit ihr die Übernahme einer vorgegebenen Leitkultur und ein moralischer Anspruch auf Dankbarkeit gegenüber der Aufnahmegesellschaft verbunden werden.³⁷ Es ist vielleicht zu begrüßen, jedoch nicht einzufordern, dass über grundlegende Integrationsleistungen wie die Rechtstreue und einen Beitrag zum Gemeinwesen auch weitere Anpassungsleistungen erbracht werden – etwa hinsichtlich bestimmter Kleidungsnormen, Begrüßungen, Essensregeln oder die tiefergehende Identifikation mit der Mehrheitskultur. Gerade wenn durch Arbeit und Engagement ein Beitrag zum gesellschaftlichen Leben geleistet wird, ist keine besondere Dankbarkeit »hier sein zu dürfen« zu erwarten. Ähnlich verhält es sich mit einem Arbeitsethos, das über die festgelegten beruflichen Verpflichtungen hinausgehendes Engagement nicht nur belohnt, sondern letztlich einfordert.

Ein drittes Beispiel ist die Anwendung moralischer Urteile auf künstlerische Produktion. Die Idee, dass etwa Literatur oder Filme nur moralisch wertvolle oder politisch zuträgliche Geschichten erzählen dürften oder eine eindeutige Moral besitzen müssten, ist ein klassischer Fall von Moralismus. Der ästhetische Genuss an einer fiktiven Darstellung – etwa an einem Kriminalfall, an gewaltvoller Erotik oder einer politischen Dystopie – ist niemals nach denselben Maßstäben zu bewerten wie das tatsächliche Begehen der künstlerisch dargestellten Handlung. Die Produktion umstrittener oder auch fragwürdiger Kunst ist nicht nach denselben Maßstäben zu bewerten wie ein Aufruf zur Gewalt, die Billigung eines Verbrechens, eine hetzerische, gewaltverherrlichende oder herabwürdigende Aussage. Gleichzeitig ist natürlich nicht zu vermeiden, dass Kunstwerke im Licht der moralischen Fragwürdigkeit des Künstlers neu betrachtet werden.³⁸

37 Vgl. zur Begriffsgeschichte der Leitkultur: Ezli, Özkan (2023): Leitkultur, in: Bartels, Inken u.a. (Hg.): *Inventar der Migrationsbegriffe*, Online: <http://www.migrationsbegriffe.de/leitkultur>, DOI: <https://doi.org/10.48693/238> [letzter Zugriff 5.11.2025, 19:33 Uhr].

38 Ein passendes Beispiel ist etwa die Diskussion um einen Gedichtband des Rammstein-Sängers Till Lindemann, die im Lichte seither erhobener Vorwürfe sexualisierter Grenzüberschreitungen noch einmal anders erscheint, vgl. Reimann, Marieke (2020): »Rohypnol ins Glas«: KiWi-Verlag verteidigt umstrittenes Vergewaltigungsgedicht

Der Bereich dessen, was moralisch erwartet werden kann, reicht weiter als das, was rechtlich sanktioniert oder einklagbar ist – aber er ist dennoch nicht uferlos. Der gute Geschmack hat engere Grenzen als das, was Jugendschutz und Kunstfreiheit erlauben – aber geschmacklos heißt nicht verwerflich. Wenn das moralische Urteil sich immer weiter ausdehnt auf Felder, die zuvor nicht unter einem moralischen Gesichtspunkt betrachtet wurden, ist Wachsamkeit geboten. Gerade, weil potentiell nahezu alles Verhalten nach moralischen Gesichtspunkten bewertet und dafür eine Rechtfertigung eingefordert werden werden könnte, ist das Zusammenleben darauf angewiesen, dass bestimmte Verhaltensweisen als Mitteldinge (lat./griech. *adiaphora*) eingeordnet und damit der moralischen Verurteilung entzogen werden.³⁹

3.3 Gesetzlichkeit oder Werkheiligkeit: Vermischung von Moral und Heil

Nicht alle Lebens- und Konsumententscheidungen sind als moralisch-relevante Unterscheidungen zu behandeln. Und nicht alle moralischen Fragen sind in einem religiösen Sinne heilsrelevant. Moral und Religion sind im Alltag vielfältig verflochten, aber gerade deshalb zu unterscheiden. Es kann geschehen, dass religiöse Überzeugungen es verlangen, sich über bestimmte Moralvorstellungen hinwegzusetzen – oder religiöse Praktiken werden einer moralischen Kritik unterzogen, was zu tiefgreifender Veränderung der Frömmigkeit führen kann. Wenn eine hinreichend klare Unterscheidung zwischen moralischen und religiösen Überzeugungen fehlt, führt dies dagegen zu Vermischungen, die entweder die Religion moralistisch verhärten oder die Moral religiös aufladen.

Das Mischkonstrukt einer pseudo-religiös aufgeladene Moral kann der gesellschaftlichen Vielfalt und auch die Eigenständigkeit des Religiösen nicht respektieren, was für Einzelne zu Gewissenskonflikten und in der Gesellschaft zu starken Spannungen führt.

von Till Lindemann, zett-magazin (03.04.2020), online zugänglich unter: <https://www.zeit.de/zett/2020-04/kiwi-verlag-verteidigt-umstrittenes-vergewaltigungsgedicht-von-till-lindemann> [letzter Zugriff: 5.11.2025, 19:25 Uhr].

39 Zur theologischen Kategorie der *Adiaphora* vgl. ›Die Konkordienformel – Solida Declaratio‹: BSELK, 1548-1561.

Beispiele für moralisierte Religion gibt es natürlich im progressiven Protestantismus, aber ebenso im konservativen und rechtsevanglikalen Christentum, das daran zu erinnern ist: die bürgerliche heteronormative Kleinfamilie mit Alleinverdienermodell ist keine zeitlose Wahrheit und schon gar kein Glaubensgegenstand, sondern eine Lebensform unter anderen, wie christliche Beziehung moralisch verantwortlich gelebt werden kann.⁴⁰ Zu hinterfragen ist jedenfalls der konservativ-christliche Hang, Fragen der Sexualethik und die Haltung zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen oder geschlechtlicher Vielfalt (wenn nicht explizit, dann zumindest faktisch) in den Rang zentraler Bekenntnisartikel zu rücken. Handelt es sich dabei wirklich um Fragen, die mit dem Evangelium als Gewissenstrost in einem inneren Zusammenhang stehen? Viele Fragen der Sexualethik gehören nicht zur Lehre des Evangeliums, sondern zum Bereich gesellschaftlicher Moral, die – das war schon Theologen des 16. Jahrhunderts bewusst – kulturell und geschichtlich zum Teil erheblichen Wandlungen unterliegt.⁴¹

Gleichzeitig liegt bei vielen Bemühungen um gendergerechte, inklusive und antirassistische Sprache der Verdacht nahe, dass mit einer moralisch begründeten Sprachkritik uneingestandene Heilserwartungen verbunden werden. Die sich immer wieder ablösenden Sprachregelungen, wie respektvoll und korrekt von Schwarzen, Menschen mit Behinderungen oder nichtbinär-geschlechtlichen Menschen zu sprechen ist, fordern oftmals nicht nur den einmaligen Bruch mit der konventionellen Alltagssprache, sondern zielen tendenziell auf ein unabschließbares Bemühen um immer noch dis-

40 Zu diesem Themenkomplex siehe die Diskussion um: Dietz, Thorsten / Faix, Tobias (2025): Transformative Ethik. Wege zur Liebe. Eine Sexualethik zum Selberdenken (Interdisziplinäre Studien zur Transformation 2/2). Kritisch dazu aus einer konservativ-pietistischen Perspektive: Jeising, Thomas (2025): Wege zur Liebe? Wie christliche Sexualethik unchristlich transformiert wird, in: Bibel und Gemeinde 125 (2/2025), 39-53, online unter: <https://bibelbund.de/2025/04/wege-zur-liebe-wie-christliche-sexualethik-unchristlich-transformiert-wird-lang/> [letzter Zugriff 5.11.2025, 20:10 Uhr].

41 Zu diesem Differenzbewusstsein vgl. Graßmann, Tobias (2023): Gegen alle „Verächter des weiblichen Geschlechts“. Zur theologischen Bearbeitung von Genderfragen im spätreformatorischen Luthertum, in: LuThK 47 (2/2023), 94-120.

kriminierungsfreiere Sprache.⁴² Fragwürdig wird es insbesondere, wenn sich diese Bemühungen von konkreten Diskriminierungserfahrungen und Inklusionsbedürfnissen lösen, um bislang noch rein hypothetische Fälle vorgreifend zu vermeiden: »Was wäre, wenn sich jemand verletzt fühlen würde?«

Es fällt leicht, in den entsprechenden Diskursen ursprünglich religiöse Muster von Buße und Bekehrung, Schuldbekenntnis und Vergebung wiederzuentdecken – handelt es sich vielleicht doch um Versuche, sich tieferen Sinn und Anerkennung, Versöhnung und Erlösung durch eigene Anstrengungen zu erarbeiten, um Versuche, die auf diesem Weg doch nie zu einem Ende kommen können?

Wo Moral und Religion nicht mehr unterschieden werden können, nehmen beide Schaden. Die christliche Religion verliert ihre soteriologische Mitte im Geschehen von Kreuz und Auferstehung Christi, während sie immer tiefer in den Kulturkampf konkurrierender Werte und Lebensentwürfe gezogen wird. Die Moral dagegen übernimmt die Unversöhnlichkeit und Schärfe religiöser Auseinandersetzungen, die in Heilsfragen mitunter sachgemäß sind, jedoch sich in nachgeordneten Fragen der Lebensführung so spaltend wie ermüdend auswirken. Moralismus nimmt dann die Gestalt von moralisierter Religion oder mit Heilserwartungen überfrachteter Moral an. In beiden Fällen kommt es zu Gesetzlichkeit und die Evangeliumsbotschaft wird an den Rand gedrängt, da sie sich einer direkten Funktionalisierung für moralische Forderungen entzieht. Hier die eigenen Unterscheidungen zwischen Evangelium und Gesetz, erster und zweiter Tafel, Lehre/*doctrina* und Lebens-

42 Gegen entsprechende Forderungen im universitären und wissenschaftlichen Bereich hat sich das Netzwerk Wissenschaftsfreiheit gegründet. Das Manifest dieses Zusammenschlusses ist online zugänglich unter <https://www.netzwerk-wissenschaftsfreiheit.de/ueber-uns/manifest/> [letzter Zugriff 5.11.2025, 20:44 Uhr]. Vgl. Schröter, Susanne (2024): Der neue Kulturkampf. Wie eine woke Linke Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft bedroht. Es ist allerdings eine polemische Verzeichnung, diese Bemühungen wie Schröter allein als polit-ideologischen Versuch der Unterdrückung missliebiger Personen darzustellen, ohne die positiven Anliegen zu würdigen und auch die rechten Formen von Identitätspolitik in den Blick zu nehmen. Dagegen erscheint die demokratietheoretische Perspektive des ebenfalls im Netzwerk engagierten Theologen Ingolf U. Dalferth nicht nur differenzierter, sondern auch sachgemäßer, vgl. Dalferth, Ingolf U. (2022): Die Krise der öffentlichen Vernunft. Über Demokratie, Urteilskraft und Gott.

ordnung/*disciplina* einzuspielen und anhand konkreter Beispiele plausibel zu machen, ist vielleicht der wichtigste Beitrag, den lutherisches Christentum aktuell leisten kann.

3.4 Falsches Ansehen der Person: Moralische Doppelstandards

Moralreligion und pseudoreligiöse Moral in ihren verschiedenen Ausprägungen eignen sich hervorragend, um die Spaltung zu vertiefen, aufgrund derer sich innerhalb westlicher Gesellschaften die politischen Lager unversöhnlich gegenüberstehen – eingegraben in ihrem jeweiligen *status confessionis*. Beides verleitet zu einem Freund-Feind-Denken, das die eigenen Reihen auch dort schließt, wo man sich moralisch oder lehrmäßig eigentlich distanzieren müsste – während man gleichzeitig kleinste Verfehlungen der Gegenseite ausschachtet. Im eigenen Lager werden großzügig Dispense für moralische Verfehlungen erteilt, während dem gegnerischen Lager nicht einmal grundlegende Prozessstandards gegönnt werden, um Falschbeschuldigungen und Vorverurteilungen zu verhindern.

Luther und die Reformatoren kritisierten die Anmaßung des Papstes und der römischen Kurie, sich im eigenen Interesse über die kirchlichen Gesetze, Moralforderungen und sogar eigene Zusagen hinwegzusetzen.⁴³ Der römischen Kurie und ihren altgläubigen Parteigängern wurde vorgeworfen, die Schlüsselgewalt, die der von Petrus symbolisierten Kirche insgesamt übertragen ist, zu einem Instrument der päpstlich-klerikalen Willkür gemacht zu haben.⁴⁴ Nicht nur erlaube sich die Kurie, zusätzliche gute Werke zu erfinden, sondern auch, böse Werke nach eigenem Gutdünken zu vergeben.

Mit Blick auf die gegenwärtige Lage ist zu konstatieren, dass auf beiden Seiten des politischen Spektrums und zum Teil auch in der Mitte moralische Doppelstandards und Moraldispense zur Anwendung kommen. Besonders deutlich ist das angesichts der noch einmal fortgeschrittenen Polarisierung in den USA zu beobachten.

43 Vgl. *Luther*: An den christlichen Adel, DDStA 3, 46-49, 98-105 (= WA 6,425-427, 452-455).

44 Vgl. a.a.O., S. 18-23 (= WA 6,411-413).

2024 löste die Ermordung eines privaten Krankenversicherungsunternehmers von United Healthcare namens Brian Thompson in New York mutmaßlich durch Luigi Mangione bei vielen Linken kein Entsetzen, sondern eine starke Solidarisierung mit dem Beschuldigten aus.⁴⁵ Der Fall erinnerte dabei an die rechte Solidarität mit Kyle Rittenhouse, der 2020 zwei Menschen im Umfeld einer Black-Lives-Matter Demonstration in Kenosha erschossen hatte, jedoch auf Grund einer Juryentscheidung wegen angeblicher Selbstverteidigung freigesprochen wurde.⁴⁶ Attentate auf den Präsidentschaftskandidaten Donald Trump wurden von seinen politischen Gegnern zum Teil begrüßt oder als Inszenierung der Geheimdienste abgetan. Die Ermordung der demokratischen Abgeordneten Melissa Hortman und ihres Mannes in Minnesota wurde von republikanischen Politikern nur zögerlich verurteilt, während nach der Ermordung des rechten Aktivisten Charlie Kirk so etwas wie eine allgemeine Trauerpflicht formuliert und seine Beerdigung durch die Trump-Regierung als nationaler Traueranlass mit höchsten zivilreligiösen Weihen inszeniert wurde.

Diese Anwendung moralischer Doppelstandards entlang politischer Gegensätze begegnet keinesfalls nur in den USA. Sie werden auch hierzulande von verschiedenen politischen Lagern und religiösen Gemeinschaften angelegt. Immer wieder ist zu beobachten: Der Bruch des geltenden Rechts wird unterschiedlich scharf bewertet, ob er etwa von Klimademonstranten oder von Reichsbürgern verübt wird. Verbrechen durch Geflüchtete und Rechtsextremisten werden gegeneinander aufgerechnet, statt sie jeweils einzeln zu betrachten. Meist wird dann das Leid der Opfer nur unter dem Gesichtspunkt betrachtet, wem eine Tat und die Berichterstattung darüber (vermeintlich oder tatsächlich) in die Hände spielt. Das ver-

45 Vgl. für den Versuch einer Einordnung: Diez, Georg (2024): Mord an Brian Thompson: Ein Antiheldentod, der tief blicken lässt, DIE ZEIT (10.12.2024), online zugänglich unter: <https://www.zeit.de/kultur/2024-12/mord-brian-thompson-ceo-unitedhealth-krankenversicherung-usa-recht> (letzter Zugriff 6.11.2025, 12:40 Uhr).

46 Vgl. für die Berichterstattung z.B.: USA: Proteste nach Freispruch für Schützen von Kenosha, zeit-online (20.11.2021), online zugänglich unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2021-11/usa-kenosha-proteste-tote-schuetze-kyle-r-prozess-freispruch> (letzter Zugriff 6.11.2025, 12:42 Uhr).

breitete Reaktionsmuster ist: Spielt etwas dem ‚Feind‘ in die Hände, dann wird es beschwiegen oder heruntergespielt. Kann es der eigenen Agenda dienen, wird es möglichst hell ausgeleuchtet und dramatisiert.⁴⁷

Diese Art selektiver Moralismus, der die eigenen Verbündeten schont und die Gegner umso unbarmherziger betrachtet, löst die Moral auf. Stattdessen insistiert die reformatorische Theologie zu Recht auf der Allgemeingültigkeit göttlicher Gebotsforderungen und der Unmöglichkeit, dass kirchliche Instanzen oder auch andere Autoritäten sich über sie hinwegsetzen.⁴⁸ Gerade die Kirche hat sich vom Wort her immer wieder der Kritik zu unterziehen und wird sogar nach einem schärferen Standard gerichtet als die ungläubige Welt.

3.5 Heilige Stände: Moralische Überhöhung von Lebensstilen

Ein besonderes Spannungsfeld zwischen reformatorischer Bewegung und Altgläubigen war die Frage eines geweihten, besonders geheiligten Lebensstils der zölibatären Kleriker, Mönche und Nonnen. Der ehemalige observante Augustiner Luther und seine Mitstreiter konnten eine große Zahl konkreter Missstände im Klosterwesen benennen.⁴⁹ Zunehmend wurde aber nicht nur die praktische Ausgestaltung des zeitgenössischen Klosterlebens, sondern die Idee eines in besonderem Maße heiligen Standes der religiösi der Kritik unterworfen.⁵⁰

47 Dass ähnliche Muster auch mit Blick auf sexuelle Gewalt im kirchlichen Raum begegnet sind und vermutlich weiterhin zu finden sind, sei hier nur in Form einer Nebenbemerkung erwähnt.

48 Vgl. etwa *Luther: An den christlichen Adel*, DDStA 3, 26: »Christliche gewalt / mag nichts widder Christum« (= WA 6,414). Vgl. auch A.a.O., S. 80: »dan / gottis gebot / der do gebeut / das man vnd weyb niemant scheyden sol / geht weyt vbir des Babsts gesetz / vnnd musz nit gottis gebot / vmd des bespstlichen gebottis willen zurissen werden vnnd nachbleyben« (= WA 6,443).

49 Vgl. etwa *Luther: An den christlichen Adel*, DDStA 3, 70-75 (= WA 6,438-440).

50 Die Grundlage dieser Kritik ist das Priestertum aller Getauften, vgl. *Luther: An den christlichen Adel*, DDStA 3, 12: »Dan was ausz der tauff krochen ist / das mag sich rumen / das es schon priester Bischoff vnd Bapst geweyhet sey / ob wol nit einem yglichen zympt / solch ampt zuvbien [...] Darumb solt ein priester stand nit ander sein in der christenheit / dan ein amptman

Parallel zu dieser Kritik am Mönchtum hat sich insbesondere Luther (durchaus in der Fluchtlinie spätmittelalterlicher Mystik) darum bemüht, die alltägliche Lebensführung von Menschen – insbesondere auch von Frauen – religiös zu durchdringen und aufzuwerten.

Als problematisch erscheint im Lichte der reformatorischen Theologie die Idee, besonders die alltagsfern-kontemplativen Handlungen hochzuschätzen, die Mönche und Nonnen aufgrund ihres durch die Klosterregeln strukturierten Alltags recht problemlos verrichten – während es für Menschen mit anderen Berufen und familiären Verhältnissen große Hindernisse gibt, die entsprechenden Pflichten zu verrichten. Faktisch wird der soziale Unterschied der Lebensformen – der *ordines*, Stände – noch einmal religiös überhöht. Als Mönch zu leben, würde dann beiherspielend einen höheren Grad an Verdienstlichkeit und Heiligkeit mit sich bringen, als mit anderen freiwillig gewählten oder von den Umständen aufgezwungenen Lebenskonzepten jemals zu erreichen ist. Lutherische Katechismusfrömmigkeit setzt hier zwei Grundsätze entgegen: Was als gute Werke oder als Tugend wie Keuschheit gelten soll, muss erstens jedem Stand möglich sein.⁵¹ Und zweitens ist jeder Stand unmittelbar zu Gott, wenn und insofern er mit seiner besonderen Funktion im Organismus des Leib Christi den anderen zu Diensten ist.⁵²

Damit kommen wir zu einer zentralen Struktur des gegenwärtigen Moralismus: Die moralische Überhöhung partikularer Lebensstile und kontingenter Lebensverhältnisse.

Die Moral wird unter der Hand darauf zugeschnitten, eine bestimmte Form des Lebens zu begünstigen – woraus dann wiederum abgeleitet wird, dass genau diese Lebensform besonders gute und

/ weil er am ampt ist / geht er vohr / wo ehr abgesetzt / ist ehr ein bawr
odder burger wie die andern.« (= WA 6,408)

51 Vgl. *Luther*: Von den guten Werken, DDStA 1, 136-139 (= WA 6,218-220).

52 Vgl. *Luther*: An den christlichen Adel, DDStA 3, 14: »Ein schuster / ein schmid / ein bawr / ein yglicher seyns handtwercks / ampt vnnd werck hat / vnnd doch alle gleich geweyhet priester vnd bischoffe / vnnd ein yglich sol mit seinem ampt odder werck / denn andern nutzlich vnnd dienstlich sein / das alsoz viellerley werck / alle in eine gemeyn gerichtet sein / leyp vnd sellen zufoddern / gleich wie die glidmasz des corpors alle eyns dem andern dienen.« Vgl. a.a.O., S. 50f. (= WA 6,409).

moralische Menschen hervorbringt.⁵³ Diese Form von Moralismus ist nicht auf progressive und linke Kreise beschränkt, deren moralische Überhöhung eines bestimmten urbanen, postmaterialistischen, bildungsbürgerlichen, säkularen und kosmopolitischen Lebensstils vielfach kritisiert wird. Die oft auch mit misogynen Zügen ausgestattete Karikatur der Bayerin oder Schwäbin, die aus der engen Provinz ins internationale Berlin flieht, dort ihre Tage mit Yoga und Matcha-Latte verbringt, vegan lebt und in einem Kreativberuf arbeitet, sich jedoch ihre provinzielle Engstirnigkeit bewahrt, ist mittlerweile zum stehenden Topos, ja selbst schon zu einem Klischee geworden. Die Widersprüche entsprechender Lebensentwürfe herauszuarbeiten – auf das Auto verzichten, aber dann mehrfach im Jahr Flugreisen in alle Welt unternehmen usw. –, gehört zum Standardprogramm konservativer Zeitgeistkritik.⁵⁴ So abgegriffen diese Klischees oft sind, ist die dahinterstehende Kritik dennoch nicht völlig unberechtigt. Präzise müsste sie aber weniger auf die (vermutlich unhintergehbare) Widersprüchlichkeit des Lebens in modernen Gesellschaften zielen, aus deren Verhältnissen man trotz kritischer Haltung nicht einfach aussteigen kann. Stattdessen wäre der Taschenspielertrick aufzudecken, die Regeln einer vermeintlich allgemeinen Moral auf die eigenen Lebensverhältnisse zuzuschneiden und daraus wiederum eine besondere moralische Würde für sich selbst abzuleiten. Man kann das Leben in einem städtischen, internationalen und queeren Umfeld schätzen oder nicht – dieser Lebensstil allein macht einen nicht moralisch überlegen und in der Provinz zu bleiben ist keine moralische Schwäche.

Wenn man diese Struktur einmal durchschaut hat, dann erkennt man, dass diese linke Überhöhung eines partikularen Lebensstils ihr Spiegelbild auf konservativer und rechter Seite hat. Es gibt genauso die moralische Aufwertung eines ländlichen, traditionellen,

53 Die Struktur dieser Überhöhung dürfte der verallgemeinerten Form dessen entsprechen, was Bourdieu hinsichtlich der Arbeiter als die nur vermeintlich freie »Entscheidung für das Notwendige« beschreibt, die auf der symbolischen Ebene die sozio-ökonomischen Lagen verdoppelt und bestätigt, vgl. *Bourdieu, Pierre* (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, S. 585-619.

54 Diese Zeitgeistkritik wird etwa bespielt von Kabarettisten wie Dieter Nuhr, von Kolumnisten wie Nikolaus Blome beim Spiegel oder auch konservativ-christlichen Autoren wie Peter Hahne.

kleinbürgerlichen Lebensstils. Was bei Bauernprotesten an Dorfkitsch aufgefahren wird, ist nicht weniger moralisierend als eine studentische Inszenierung bei Klimaprotesten: »There is no planet B« versus »Stirbt der Bauer, stirbt das Land«. Das Feindbild der grünen, migrantischen und deshalb moralisch degenerierten Großstädte trägt viel zur moralischen Selbstvergewisserung eines wirtschaftlich und hinsichtlich der eigenen Identität verunsicherten Kleinbürgertums in der Provinz der Stadtrandviertel, Kleinstädte und Dörfer bei. Daneben lebt rechte Politik immer auch von der Abgrenzung nach unten: gegenüber Sozialhilfeempfängern, psychisch Kranken und Menschen mit Behinderung, noch nicht in den Arbeitsmarkt integrierte Migranten und anderen marginalisierten Gruppen. Wenn Menschen aber aus gesundheitlichen oder wirtschaftlichen Gründen nicht in der Lage sind, ein Eigenheim zu erwerben, einem geregelten Beruf nachzugehen und zwei artige Kinder großzuziehen, bedeutet das kein moralisches Versagen.

Hier kehrt die Auflösung einer Unterscheidung von Geschmacksurteilen und moralischen Bewertungen wieder: Eine Schweinsbratwurst ist vielleicht leckerer, jedoch nicht ›ehrlicher‹ als ein Tofu-Schnitzel. Ein All-inclusive-Strandurlaub in der Türkei ist nicht ›unnötiger‹ als eine Woche Backpacking in Nepal oder Vietnam. Alle Wege mit dem Fahrrad oder öffentlichen Nahverkehr zurückzulegen, ist in der Innenstadt ein sinnvolles Ziel und vergleichsweise leicht zu erreichen, aber auf dem Dorf eine echte Herausforderung. Menschen bewegen sich in verschiedenen Lebensräumen, haben individuelle Einschränkungen und auf dieser lebensweltlichen Grundlage auch unterschiedliche Vorstellungen von einem guten Leben. Eine nicht-moralistische Beurteilung dieser Lebensstile muss ihren Standpunkt so durchsichtig machen, dass sie nicht sozial voreingenommen urteilt und vor allem der Ungleichheit materieller Möglichkeiten Rechnung trägt. Das hängt natürlich wieder damit zusammen, wo die Abgrenzung zu treffen ist: Wo enden die moralisch tatsächlich relevanten Entscheidungen und wo beginnen die Geschmacksfragen?

3.6 Gleißnerei vor der Welt: Moraldarstellung

Mit dieser Koppelung bestimmter Lebensstile an eine sie begünstigende Moral hängt zusammen, dass es im Wettstreit um das gute –

heute häufig zugleich: social-Media-taugliche – Leben auch ein starkes Interesse gibt, die eigene Moral für alle sichtbar auszustellen.⁵⁵ Schließlich möchte man nicht nur moralisch sein, sondern auch von Gleichgesinnten als moralisch erkannt und anerkannt werden. Umso besser, wenn sich daraus dann sogar noch wirtschaftliche Gewinne, berufliche Chancen oder Vorteile auf dem Beziehungsmarkt ergeben.

»Tue Gutes und rede darüber!« – die in die Öffentlichkeit herausgekehrte Moral, die sich auf den schönen Schein, den eigenen Nimbus der Moralität konzentriert, hat eine Parallele in einem Phänomen, das auch Luther und den Reformatoren vor Augen stand. Sie verwarfen alle guten Werke, die nicht aus Pflichtgehorsam gegenüber Gott oder Nächstenliebe, sondern aus »Gleißnerei« und materiellen Interessen geleistet wurden. Beispiele sind bestimmte Formen selbstdarstellerischer Stiftungen ohne caritativen Mehrwert, die Teilnahme an Wallfahrten als sozialen Events oder die Gründung von Bruderschaften, die unter dem Schein religiöser Vergemeinschaftung eigentlich den Einfluss in der Bürgerschaft festigen sollen.⁵⁶ Das im Kern sehr eigennützige Interesse einer bestimmten Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit wird hinter frommen Schein verdeckt.

Häufig wird heute kritisiert, wenn von Linken oder Grünen die eigene Lebensweise, das eigene Engagement oder eine vermeintlich selbstkritische Haltung (im Sinne etwa von Postkolonialismus, *critical whiteness*, *gender awareness*) als *virtue signalling* – deutsch in etwa ›ausgestellte Tugenden‹ – nach außen gekehrt werden. Mit der öffentlichen Selbstdarstellung, die Gegnern und Verbündeten die eigene überlegene Moral vor Augen führen soll, geht dabei ein Gefühl der Selbstzufriedenheit einher – manchmal wohl auch die Erwartung, dass sich die öffentliche Moraldarstellung ganz greifbar auszahlt.⁵⁷ In Gestalt der sog. *performative males* (d.h. Männer, die

55 Diese Performativität der Lebensstile arbeitet etwa heraus: Reckwitz, Andreas (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Vgl. besonders das Unterkapitel zum digitalen Subjekt und seiner performativen Authentizität: a.a.O., S. 244-247.

56 Vgl. Luther: An den christlichen Adel, DDStA 3, 88-101 (= WA 6,447-453).

57 Vgl. für diese Kritik neben dem oben zitierten Ulf Poschardt auch: Roth, Michael (2017): Warum wir Moralapostel nicht mögen und das Moralisieren verabscheuen. Zur Lebensferne der Ethik.

sich als besonders sensibel oder feministisch inszenieren, um damit Frauen aufzureißen) wird dieses *virtue signalling* in letzter Zeit durchaus humorvoll aufs Korn genommen.⁵⁸

Als ähnliches Beispiel auf konservativer Seite könnte man den aus der mormonischen Szene stammende, mittlerweile aber in verschiedenen Milieus verbreiteten TradWife-Trend bezeichnen.⁵⁹ Dort vermarkten sich Frauen in den Sozialen Medien als bewusst konservative und in diesem Sinne ‚traditionelle‘ Hausfrauen, die sich ganz auf Haushalt, Kindererziehung, Handarbeit, selbsthergestellte Lebensmittel und nicht zuletzt ihre eigene Schönheit konzentrieren. Ob das als eine Spielart des Feminismus oder gelebter Antifeminismus zu verstehen ist, kann man diskutieren. Die ausgestellten Tugenden häuslicher Weiblichkeit sind klar antimodern gefärbt – womit offenbar eine starke Sehnsucht bei Männern und Frauen angesprochen wird und sich dann auch einträgliche Geschäftsmodelle ergeben. Aus Sicht reformatorischer Theologie ist hier zu urteilen: Gute Werke können selbst bei Erfüllung einer Gebotspflicht nur solche sein, die auch von Gottesliebe oder Nächstenliebe motiviert sind. Wenn die Motivation letztlich egoistisch ist, auf gute Selbstdarstellung oder auch mittelbaren Gewinn zielt, handelt es sich nicht um ein gutes Werk.

Gleichzeitig ist das offen unmoralische oder anti-moralische Gegenstück des *vice signalling* – das öffentlich ausgesetzte Laster

58 Eine Definition auf der Website Urban Dictionary lautet: »A subgenre of "nice guys" that tries too hard to be in touch with their feminine side or pretends to like things like K-Pop, tote bags, reading, matcha, Laufey, or the like to improve their popularity with girls. This will often mean ditching their true selves to put up a facade for their partner 24/7 and may lead to strain in relationships when their partner learns that he was only acting in that manner to get some action.«, online zugänglich unter: <http://performative-male.urbanup.com/18516454>. Zum Phänomen der Performative-Male-Contests vgl. Rieger, Hendrik (2025): Spieglein, Spieglein an der Wand, wer ist der größte Feminist im Land?, ZEIT-Magazin (08.09.2025), online zugänglich unter: <https://www.zeit.de/zeit-magazin/leben/2025-09/performative-male-maenner-feminismus-frauen-berlin> (letzter Zugriff 08.11.2025, 20:55 Uhr).

59 Siehe für eine Einordnung folgenden Beitrag des Deutschlandfunks: Tradwifes. Von Hausfrauenvideos zu rechten Inhalten, 24.10.2025. Online zugänglich unter <https://www.deutschlandfunkkultur.de/tradwife-hausfrau-social-media-trend-100.html> [letzter Zugriff am 07.11.2025, 08:56].

– zu verurteilen, das Despoten wie Wladimir Putin und Donald Trump auch erfolgreich als politische Strategie anwenden. Hier wird die Grenzüberschreitung, der Zynismus, die Lüge, die willkürliche Gewalt als Machtgeste ausgestellt, was bei den eigenen Anhängern Zustimmung findet und Bewunderung erzeugt. Daneben wird auch das Ziel verfolgt, die Ohnmacht der Moral angesichts der eigenen Machtfülle vorzuführen. Trump hat das bereits 2016 in einem berüchtigten Ausspruch auf den Punkt gebracht: »Ich könnte mich auf die Fifth Avenue stellen und jemanden erschießen und würde keinen Wähler verlieren, das ist unglaublich.«⁶⁰ Putin kokettiert häufig mit offensichtlichen Lügen oder widersprüchlichen Botschaften, um zu zeigen, dass Wahrheit und Moral in seiner politischen Weltsicht keine relevanten Kategorien mehr sind.⁶¹ Die Macht von Geld, Medienkontrolle und Willkürgewalt steht über der hilflosen Moral, die sich nur empören und beklagen kann, ohne doch etwas auszurichten.

4 Zwischenfazit: Moralismus und Unmoral aus Sicht der Theologie Luthers

Nimmt man die Beobachtungen nun zusammen, kommt man zu einer Beschreibung, worin das Problem des Moralismus liegt: Moralismus bezeichnet einen strukturell übergriffigen Umgang mit der Moral. Dieser weitet das Feld der Moral solange immer weiter aus, bis kaum mehr neutrale Bereiche bleiben, die keiner moralischen Bewertung unterzogen werden. Dagegen lässt der Moralismus nicht zu, dass moralische Streitfragen zu Geschmacksfragen herabgestuft und so hinsichtlich ihrer sozialen Sprengkraft entschärft werden. Er schränkt nicht zuletzt den Freiheitsraum von

60 Zu Trumps Ausspruch und die Wahrheit im Wählerverhalten, die sich dahinter verbirgt, vgl. folgende Meldung: <https://www.derstandard.de/story/3000000212423/48-prozent-der-trump-waehler-blieben-ihm-treu-wuerde-er-jemanden-auf-fifth-avenue-erschossen> [letzter Zugriff am 07.11.2025, 09:10 Uhr].

61 Zu Wahrheit und Moral im Putinismus vgl. *Archangelski, Andrej* (2023): *Unmoral als System* (26.05.2023, carnegie.ru), übersetzt von Jennie Seitz, online in Übersetzung zugänglich auf: <https://www.dekoder.org/de/article/unmoral-system-ideologie-putinismus> [letzter Zugriff 08.11.2025, 20:10 Uhr].

Religion so ein, wie es den eigenen Zielen dient, und verbindet mit der eigenen partikularen Moral unangemessene Heilserwartungen.

Zugleich eignet dem Moralismus ein spezifisch instrumentelles Verhältnis zu dieser entgrenzten Moral. Er unterscheidet hinsichtlich der Strenge seiner Forderungen zwischen Freunden und Feinden, er wendet bei der Beurteilung einzelner Handlungen und Verhaltensweisen Doppelstandards an. Bestimmte Lebensstile und Lebensentwürfe, die der Moralist als in sich moralisch oder moralbegünstigend betrachtet, werden von ihm moralisch überhöht, während er sich von anderen Lebensstilen durch moralische Urteile abgrenzt. Moralismus ist insbesondere dann gegeben, wenn mit Hilfe nach außen gekehrter Moral andere Interessen wie wirtschaftlicher Gewinn oder eine positive Selbstdarstellung verfolgt werden.

Der Moralismus kann dem Anspruch auf umfassende und allgemeine Geltung, den er erhebt, letztlich nie gerecht werden. Weder kann er die konsequent-gleichförmige Anwendung seiner hohen moralischen Forderungen durchhalten, noch stellt er sich einer kontextualisierenden Anwendung der eigenen Grundsätze auf verschiedene Lebenssituationen. Aus lutherischer Perspektive erscheint das alles als Mangel des rechten Glaubens, der allein den Werken den Charakter von guten Werken verleihen kann. Dieser Mangel ist Folge des Unwillens, sich hörend und nachvollziehend auf eine externe Instanz wie das göttliche Gebot zu beziehen, die der menschlichen Willkür eine Grenze setzen und Orientierung geben könnte.

Hinzu kommen auch und gerade unter moralistischen Christenmenschen die Unfähigkeit oder der Unwille, konstitutive Unterscheidungen der lutherischen Tradition durchzuhalten. Zu diesen Unterscheidungen gehören etwa die Duale von Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, erster und zweiter Tafel der Gebote, erstem und zweitem Gebrauch des Gesetzes sowie von Lehre und Zucht (im Sinne von Sozialordnung und Sozialdisziplinierung). Diese Unterscheidungen immer wieder neu herauszuarbeiten und auf die Debatten der Gegenwart anzuwenden, wäre die moralismuskritische Aufgabe einer lutherischen Ethik, die zur moralischen Entschleunigung in unserer Gegenwart beitragen möchte – ohne der Verächtlichmachung eines verantwortlichen Lebens vor Gott das Wort zu reden. Wie das dann in Anwendung auf verschiede-

ne Phänomene aussehen könnte, sollten die Beispiele der letzten Abschnitte ansatzweise veranschaulichen.

Vor einem Wettbewerb mit libertären Entwürfen oder auch einer Überdehnung des Freiheitspathos ist dagegen zu warnen, auch weil eine christliche Ethik neben ethischen Themen im engeren Sinn auch die Gestaltung der Frömmigkeit – die Werke der ersten Tafel – zu umfassen hat. Gerade was die Anleitung zu einer bewusst und verbindlich gestalteten Frömmigkeit betrifft, ist der Verweis auf die Freiheit des Christenmenschen ohne Rückgriff auf die im Gebot offenbarten Bestimmung zur Ebenbildlichkeit zu wenig.

5 Lutherische Ethik der Frühen Neuzeit – Inspiration für heute?

5.1 Aufgabe lutherischer Ethik

Die lutherisch-reformatorische Theologie kann nicht nur eine kritische Funktion bei der Aufdeckung von Moralismus übernehmen. Ihr kommt zumindest für die Glaubenden auch eine positive Aufgabe zu: orientierend in gesellschaftliche Debatten hineinzuwirken und Christenmenschen zu einer verantwortlichen Gestaltung ihres Lebens im Horizont des Glaubens zu befähigen. Immer wird sie sich dabei in dem Spielraum bewegen, den der Titel dieses Essays eröffnet: zwischen dem Gewissenstrost, der allein von der Evangeliumsbotschaft zu erhoffen ist, und Formen der Sozialdisziplinierung, die sich insbesondere auf die ‚epikurischen‘ Menschen richten, deren Gewissen (aus welchen Gründen auch immer) nicht auf eine Verantwortung vor Gott und Mitmenschen ansprechbar ist.

Die lutherische Freisetzung der Moral, nicht direkt in ein soteriologisches Schema bzw. den *ordo salutis* eingebunden zu sein – so nämlich ist die Doppelgestalt des göttlichen Wortes in Gesetz und Evangelium als zwei Anredeformen, die nicht aufeinander reduzierbar sind, angemessen zu interpretieren – ermöglicht der lutherischen Ethik eine große Freiheit hinsichtlich ihrer Ausgestaltung. Ob fallbezogen, bereichsbezogen oder als mehr oder weniger systematischer Gesamtentwurf – sie kann eine Vielzahl verschiedener Formen annehmen, ohne auf eine dieser Formen festgelegt zu sein.

Von der Vielfalt der Kommunikationsmedien, derer sie sich dabei bedienen kann, ist dabei noch gar nicht die Rede.

Um einen ersten Überblick zu gewinnen, was grundsätzlich möglich ist und welche Grundanliegen zu berücksichtigen sind, bietet sich ein Blick in das 16. und 17. Jahrhundert an. Diese Periode ist gerade nicht (wie oft fälschlicherweise dargestellt) eine für unsere Gegenwartsfragen uninteressante Zwischenepoche der lehrhaften Verknöcherung, sondern eine politisch und theologisch hochdynamische Phase konfessioneller Selbstfindung, ein Labor und Experimentierfeld lutherischer Entwürfe mit jeweils engem Kontextbezug. Alle im Folgenden aufgeführten Beispiele frühneuzeitlicher lutherischer Ethik bieten deshalb beides: noch immer weiterführende Grundanliegen und aus dem Rückblick möglicherweise klarer erkennbare Grenzen.

5.2 Auslegung weisheitlicher Schriften der Bibel

Mathesius, Johannes (1598): Sÿrach Mathesij Das ist, Christliche, lehrhaffte, trostreiche und lustige Erklerung und Außlegung des schönen Haußbuchs, so der weyse Mann Syrach zusammen gebracht und geschrieben, Leipzig.

Gerade auch angesichts der Schwierigkeiten, die überkommene aristotelisch geprägte Ethik mit der reformatorischen Theologie und ihrem Schriftprinzip zu vermitteln, kam es in der nachreformatorischen Theologie zu einer neuen Hinwendung zu den weisheitlichen Schriften der Bibel. Dabei wurden nicht zuletzt apokryphe Schriften wie das Buch Jesus Sirach herangezogen, das vielfach als eine zwar nicht direkt inspirierte, aber schriftgemäße Ausformulierung biblischer Ethik in den Schul- und Katechismusunterricht aufgenommen wurde.

Auf diese Weise konnte man auf eine sehr lebens- und alltagsnahe Moral zugreifen, die eine starke Verankerung in der biblischen Tradition und Sprachwelt aufweist – und die teilweise als Problem empfundene Abstraktheit paulinischer Rechtfertigungstheologie ebenso ergänzt, wie sie den Radikalismus jesuanischer Nachfolgeethik vermeidet. Insofern die weisheitliche Theologie des Alten Testaments eine relativ schwach systematisierte Form von Erfahrungstheologie darstellt, bleibt sie auch in hohem Maße anpassungsfähig,

offen für Ergänzungen und Fortschreibungen. Sie eignet sich damit gut, im Modus der Auslegung und Anwendung gegenwärtige Erfahrungen einzubeziehen.

Die Schwäche einer solchen weisheitlichen Ethik ist allerdings, dass die charakteristische Denkbewegung von der gesammelten Erfahrung der Vorfahren zur Gegenwartsverantwortung immer vergleichsweise konservativ ausfällt: Weise und gerecht zu leben bedeutet, die Weisheit der Väter zu bewahren und dem Beispiel ihrer Gerechtigkeit zu folgen. Das sozialkritische und utopische Potential, das den prophetischen oder apokalyptischen Bibeltexten eignet, lässt sich auf diesem Wege kaum erreichen. Schon in nachreformatorischer Zeit wurde außerdem an einzelnen Stellen – etwa hinsichtlich des Familien- und Frauenbildes – die kulturelle Differenz zum antiken Mittelmeerraum deutlich. Heute stellt sich noch einmal verschärft die Frage, welche Rolle das Erfahrungswissen biblischer Zeit in einer sich so schnell verändernden Welt und in harter Konkurrenz zur methodisch stärker abgesicherten Empirie moderner Wissenschaften haben kann, will man nicht aus der Zeit fallen. Was als individuelle Lebensklugheit durchaus bewahrenswert sein könnte, verliert jedenfalls die für die biblische Weisheit konstitutive Verankerung in einer kosmologischen Gesamtperspektive.

5.3 Auslegung des Dekalogs als Seelenspiegel

Dannhauer, Johann Conrad (1669): Deuteronomium Dannhawerianum. id est: Collegium Decalogicum [...] ut tertii theologiae conscientiarum tomi vices sustinere possit [...], Straßburg.

Eine naheliegende Möglichkeit für die reformatorische Ethik blieb daneben weiterhin, dem Beispiel der Katechismen Luthers zu folgen und die christliche Moral im Zuge einer Auslegung der Zehn Gebote auszuarbeiten. Der Bezug auf einen Bibeltext entspricht dem reformatorischen Schriftprinzip, wobei die Zehn Gebote auch innerhalb der Schrift als Summe des Gesetzes präsentiert werden und sich damit als Bezugspunkt anbieten. Diese Gebote sind kurz und knapp, aber eignen sich gerade deshalb als Wegweiser zu den zentralen Beziehungsdimensionen des Menschen *coram deo* und *coram mundo*.

Tatsächlich hat sich der Dekalog immer wieder und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten bewährt, um vom biblischen Text her eine Institutionenwelt⁶² des Glaubens aufzubauen. Dazu muss man Luther darin folgen, in den Verboten zugleich einen positiven Gotteswillen zu entdecken, an dem man sich wiederum für die Gestaltung der Frömmigkeit, des Selbstverhältnisses und der zwischenmenschlichen Beziehungen orientieren kann.

Johann Conrad Dannhauer hat eine solche Entfaltung im Kontext seiner Katechismuspredigten vorgenommen; postum wurden zudem seine lateinischen Disputationen über den Dekalog zusammengestellt und von seinem Schüler Balthasar Bebel als dritter Band seiner unter 1.4.5 vorgestellten Ethik angefügt. Leitmetapher ist für Dannhauer der Spiegel, in dem der Mensch die eigene Befleckung durch die Sünde und zugleich auch das Ausmaß der göttlichen Gnade erkennen kann. Trotzdem bleibt seine Auslegung keinesfalls bei dem individuellen Verhalten stehen, sondern entwirft das Bild eines christlichen Gesamtwesens, für dessen Wohlordnung nicht zuletzt die Obrigkeit in die Pflicht genommen wird.

Der Nachteil dieses Zugangs ist, dass die Knappheit der Zehn Gebote in Spannung zu den vielfältigen ethischen Fragestellungen steht, für die sie Antwort und konkrete Orientierung geben sollen. Dannhauer versucht, diese Spannung durch ein hohes Maß an Kreativität zu überbrücken. So kann er beispielsweise Fragen des Mensch-Tier-Verhältnisses am zweiten Gebot anknüpfen, insofern auch die Tiere Gott loben, oder das Verbot zu stehlen in eine umfassende Wirtschaftsethik entfalten. Moralfragen wie das Verhältnis des Christenmenschen zu Tanzveranstaltungen oder zum sittlichen Wert antiker Komödien finden in der Auslegung des neunten und zehnten Gebots ihren Platz.

Damit aber werden die Gebote vom auszulegenden Text faktisch zu gliedernden Überschriften für umfassende Bereichsethiken, die wiederum kasuistisch mit Hilfe biblischer wie außerbiblischer Quellen bearbeitet werden. Die in Luthers Katechismen vorgenommene Konzentration auf wenige, allgemeine, vergleichsweise klare und unbedingt verpflichtende Gebotsforderungen wird so preisgegeben. Durch den barocken Überschwang der Gebotsauslegungen Dannhauers wird damit deutlich, dass der konkrete ethische

62 So Eilert Herms.

Orientierungsbedarf unweigerlich über katechetischen Memorierstoff hinausgeht.

5.4 Kampf gegen allegorisierte Laster

Musculus, Andreas (1559): Wider den Eheteuffel, Erfurt.

Im 16. Jahrhundert entwickelt sich insbesondere im Luthertum das äußerst populäre Genre der Teufelsbücher. Durchaus bedeutende Theologen der Zeit haben solche Teufelsbücher verfasst, daneben stehen nicht weniger verbreitete Exemplare aus der Feder sonst unbekannter Autoren. Bei diesen Büchern handelt es sich um eine Form der Bereichsethik, insofern jeweils ein bestimmtes Laster in Gestalt einer diabolisch-dämonischen Allegorie bekämpft wird.⁶³ Für die imaginierte Auseinandersetzung mit dieser bedrohlichen Gestalt soll der Leser bzw. die Leserin zugerüstet werden: Mit warnenden Beobachtungen, einschlägigen Bibelversen, theologischen Argumenten und Gegenargumenten. Die Allegorie der Teufelswesen verleiht dieser Gattung eine hohe Anschaulichkeit und Eindringlichkeit, zum Teil auch einen derben Witz. Die Konzentration auf jeweils ein thematisch bestimmendes Laster ermöglicht, ein moralisches Problemfeld in vielen Facetten auszuleuchten – und das in einer auch und gerade für Laien nachvollziehbaren, eingängigen Form.

Die Faszination des Diabolischen ist dabei als Vehikel ethischer Bildung, Motivation und Vergewisserung keinesfalls zu unterschätzen. Die spezifische Bildwelt des Diabolischen und Dämonischen eignet sich auch gut dafür, die soziale Vielfalt von Erscheinungsweisen der entsprechenden Laster auf gemeinsame Grundstrukturen zurückzuführen. Eine große Gefahr dieser Gattung besteht allerdings darin, dass die diabolisierende Allegorie des Lasters in eine Dämonisierung von theologischen Gegnern oder bestimmten Menschengruppen umschlägt. Wenn man etwa von *Musculus*

63 Eine Art Florilegium dieser Gattung bietet: *Feyerabend, Sigmund* (Hg.) (1575): *THEATRVM Diabolorum, Das ist: Warhaffte eigentliche vnd kurtze Beschreibung / Allerley grewlicher/ schrecklicher vnd abscheulicher Laster[...]*, Frankfurt a.M.

gelernt hat, bestimmte ehe- und sexualitätsfeindliche Argumente des Eheteufels zurückzuweisen, liegt der Überschnitt nahe, diesen Teufel unmittelbar mit romtreuen Verfechtern von Zölibat und Mönchtum zu identifizieren. Vom Kampf gegen die Verführungen und Einflüsterungen des Hurenteufels ist der Schritt zur Verteufelung von Prostituierten, die sich in einer prekären Stellung am Rande der Gesellschaft befinden, schnell gemacht. Allgemein hat diese Gattung einen starken Hang zu bürgerlich-kirchlichem Moralismus – gerade weil sie sich so konsequent auf die Verurteilung von negativem Verhalten bezieht.

5.5 Aristokratischer Tugendspiegel für eine protestantische Elite

Spangenberg, Cyriakus (1591): Adels Spiegel. Historischer Ausfürlicher Bericht: Was Adel sey und heisse / Woher er komme / Wie mancherley er sey / Und Was denselben ziere und erhalte / auch hingegen verstelle und schwäche [...], Schmalkalden.

Statt an den Lastern, von denen Christenmenschen bedroht werden, kann man auch bei den Tugenden ansetzen, die von den Gläubenden zu erwerben und kultivieren sind. Der Adelspiegel von Cyriakus Spangenberg (der daneben auch Teufelsbuch-Literatur verfasst hat) bietet keinen bloßen Fürstenspiegel als Handreichung mit Grundsätzen christlicher Regierungskunst. Vielmehr finden sich in zwei voluminösen Bänden eine grundsätzliche theologische Abhandlung über Schöpfungs- und Ständelehre, eine sehr umfassende Chronik verschiedener Völker, Imperien und Territorien seit biblischer Zeit sowie nicht zuletzt eine im Vergleich mit Zeitgenossen sehr fortschrittliche Argumentation für die Gleichwertigkeit von Frau und Mann.

Zusammengehalten wird das alles durch einen Adelsbegriff, der weitgehend von einem biologischen Abstammungsverhältnis entkoppelt und zu einem allgemein anwendbaren Strukturbegriff für ethische oder ontologische Vollkommenheit entgrenzt wird. Für die soziale Schicht des höfischen Adels im engeren Sinn begründet diese Vollkommenheit einen Anspruch, der mit dem eigenen Verhalten eingelöst werden muss und von anderen als Legitimation eingefordert werden kann. Eine entsprechende Vollkommenheit kann aber

auch bei einer nicht-adligen Person und ihrem moralischen Verhalten, ja sogar an einer sehr gut gefertigten Sache oder einem besonders günstigen Ort identifiziert werden. Die schlechthin höchste Form des Adels kommt dabei Jesus Christus als dem Sohn Gottes und Ebenbild des Vaters zu.

In der Durchführung ist allerdings zu beobachten, dass bei einer solchen auf die Ständelehre bezogenen Tugendethik, die in einer Gruppe von Menschen oder Phänomenen nach der graduell höchsten Vollkommenheit sucht, schnell das spezifisch Christliche dieser Tugenden abgeschliffen wird. Was Menschen herausragend macht, ist schließlich nur im Fall von Märtyrern und Heiligen ihr Glaube oder ihre besonders opferbereite Liebe. Die Offenheit für die griechisch-römische Gedankenwelt und ihre Heroen hat ihre Kehrseite darin, dass die impliziten Tugendvorstellungen der reformatorischen Kreuzestheologie leicht die Spitze abbrechen: War es nach Sicht der Reformatoren nicht gerade so, dass ein hohes Maß an Adel, d.h. klassisch bestimmter Tugend und Vollkommenheit, besonders anfällig für bestimmte Formen der Sünde macht, während das Niedrige und in diesem Sinne Unauffällige in besonderer Nähe zu Gott steht? Letztlich tendiert diese Herangehensweise trotz aller Ausweitung des Adelsbegriffs außerdem zu einer Elitenethik. Mit seinen Fähigkeiten nach Vollkommenheit zu streben, setzt eine soziale Lage voraus, die den Zwängen des alltäglichen Überlebens zumindest ein Stück weit entzogen ist.

5.6 Systematische Analyse des Heilsindikativs

Calixt, Georg (1662): *Epitomes Theologiae Moralis pars prima*, Helmstedt 1662. (vgl. auch die Ausgabe *Calixt, Georg* (1970): *Epitomes Theologiae Moralis pars prima* (1634), in: *Werke in Auswahl 3: Ethische Schriften*, hg.von *Mager, Inge*, Göttingen.

Das Problem, ethische Fragen im Zuge der Auslegung in biblischen Texten (scheinbar) wiederzufinden, die solche Fragen vermutlich nie im Blick hatten, trat oben bereits im Zusammenhang mit Sirach- und Dekalogauslegung zutage. Bei einem anders gelagerten, stärker systematischen Zugriff lässt sich dieses Problem entscheidend abmildern. Hier tritt die ethische Methode zwischen die Auslegung

der Schrift und die konkreten Anwendungssituationen. Als theologische Methode setzt sich im 17. Jahrhundert im Bereich des Luthertums weitgehend die analytische Methode durch, die den theologischen Stoff untergliedert in drei Teile: Gott und die Seligkeit seiner Gegenwart als Endzweck der Theologie (lat. *finis theologiae*), den gefallen Menschen als Subjekt der Theologie (lat. *subiectum theologiae*) sowie die in Gott gründenden Heilsprinzipien sowie von Gott eingesetzten Heilmittel (lat. *principia ac media salutis*).⁶⁴ Die analytische Gliederungsmethode wurde ab der Mitte des 17. Jahrhunderts insbesondere für dogmatische Lehrkompendien und Summen stilbildend, aber daneben auch in der Ethik zur Anwendung gebracht.

Georg Calixt hat den 1634 erstmals veröffentlichten ersten Teil seiner *Epitomes Theologiae Moralis* zwar nie abgeschlossen, doch lässt sich die Anlage seines Projektes aus seinem Entwurf erkennen. Dieses gilt als die erste selbständige Ethik im Bereich des Luthertums. Endzweck bzw. Finalursache der Ethik ist für Calixt die Konformität des menschlichen Lebens mit dem Gesetz und Willen Gottes, das Subjekt der wiedergeborene, also zum Glauben gekommene Mensch, der durch die göttliche Gnade und das Gotteswort zum neuen Gehorsam befähigt ist. Das Prinzip der Handlungen dieses wiedergeborenen Menschen ist die durch den Heiligen Geist übernatürlich wirksame Gnade, zentrales Mittel das im Gewissen und in der Schrift offenbarte göttliche Gesetz.

Entsprechend der irenischen Zielsetzung Calixts ist sein philosophisch-methodischer Problemzugriff auf die Ethik in hohem Maße ökumenisch und patristisch anschlussfähig. Die konfessionell strittigen Fragen der Rechtfertigung hat er immer schon im Rücken, bezüglich der Frage nach den Quellen der christenmenschlichen Moral – das biblische Schriftwort, die kirchlichen Tradition, die Vernunft? – muss er keine methodische Vorentscheidung treffen. Darin scheint allerdings auch die Grenze dieses Zugriffs auf: Ein spezifisch-reformatorischer Standpunkt wird damit nicht bezogen, womit auch lutherische Anliegen wie eine trennscharfe Unterscheidung von Gesetz und Evangelium oder die Zentralstellung der Rechtfertigungslehre in den Hintergrund treten. Nicht zuletzt wird

64 Klassisch und besonders wirkmächtig: König, Johann Friedrich (1664): *Theologia positiva acroamatica, synoptice tractata* [...], Rostock.

hier eine ethisch entfaltete Theologie der Wiedergeborenen sichtbar, die strukturell in Konkurrenz zur dogmatischen Theologie der Rechtfertigung des Sünders tritt, welche leicht als bloße Vorstufe erscheint. Im Extremfall droht das Evangelium hinter dem dritten Gebrauch des Gesetzes als *usus in renatis*, der zur Übereinstimmung mit dem Gotteswillen anleitet, zu verschwinden.

5.7 Psychologische Systematik von Gewissenszuständen

Dannhauer, Johann Conrad (1679): *Liber Conscientiae Apertus, Sive Theologiae Conscientiarum Tomus Prior* [...] Editio secunda [...] Straßburg. (Erstausgabe 1662).

Eine andere Möglichkeit der methodischen Entfaltung unabhängig von einzelnen Bibeltexten ergibt sich, wenn nicht wie bei Calixt das Handeln des wiedergeborenen Subjekts, sondern vielmehr das Gewissen des Menschen ins Zentrum gerückt wird. Johann Conrad Dannhauer entwickelt seine Moralthologie als eine Art Heilkunst des gequälten Gewissens. Für diese gewissermaßen seelsorgerliche Entfaltung der Ethik bedient er sich einer therapeutischen Gliederungsmethode, die der analytischen Methode eng verwandt und von der zeitgenössischen Medizin inspiriert ist. Der Aufbau des Werks wird in der zweiten Ausgabe als Inhaltsverzeichnis vorangestellt:⁶⁵

1. Erster Teil: Arztwissen (lat.: *Iatrica*)
 - a) Abschnitt I: Physiologie. Über das Gewissen im Allgemeinen
 - b) Abschnitt II: Pathologie. Über die Krankheiten des Gewissens
 - c) Abschnitt III: Semiotik oder Physiognomie. Über die Anzeichen und Merkmale eines kranken Gewissens
2. Zweiter Teil: Therapeutik (lat. *Therapeutica*)
 - a) Abschnitt I: Allgemeine Hygiene. Von den Heilmitteln des Gewissens im Allgemeinen

⁶⁵ Vgl. *Dannhauer, Johann Conrad* (1679): *Liber Conscientiae Apertus, Sive Theologiae Conscientiarum Tomus Prior* [...] Editio secunda [...] Straßburg, S. 16; ausführlicher vgl. a.a.O., S. 17-52.

- b) Abschnitt II: Besondere oder kasuistische Symbuleutik (d.h. Behandlung von das Gewissen beunruhigenden Fragen, gegliedert nach dem Aufbau des Dannhauer'schen Dogmatikkompends *Hodosophia Christiana*)

Dannhauer beschreibt verschiedene Zustände eines guten und schlechten Gewissens, die wiederum hinsichtlich ihrer Ursachen berechtigt oder unberechtigt sein können. Er bietet sodann allgemeine Hinweise, wie das Gewissen der Glaubenden (durch das göttliche Gesetz) geschärft und (durch das Evangelium) getröstet werden kann. Schließlich bietet er Antworten auf theologische Streitfragen, die das Potential haben, die Gewissen der lutherisch Glaubenden zu erschüttern.

Die therapeutische Methode öffnet die theologische Ethik für eine seelsorgliche Anwendung und bezieht nicht zuletzt psychologische Fragen in die Ethik ein: Welche Form von Frömmigkeit bzw. Theologie hat welche Auswirkungen auf das Gewissen der Glaubenden? Welche Irrtümer hinsichtlich des Glaubens führen zu Verhaltensformen und psychischen Zuständen, die man als pathologisch beschreiben muss? Welche Lehre führt zu einem stabilen Selbst und befähigt zu einer weder überkritischen noch zu positiven Selbstbetrachtung? Allerdings besteht spätestens dann, wenn bei veränderten psychologischen oder psychoanalytischen Referenztheorien die barocke Verankerung im Allgemeinen gelöst wird, die Gefahr einer psychologisch-individualistischen Verengung der Ethik. Es ist zu fragen, ob man etwa soziale Ungleichheit und entsprechende Ungerechtigkeit vornehmlich im Spiegel des individuellen Gewissens betrachten sollte – oder ob es sich dann um eine Ablenkung von sozialkritischen Fragen handelt. Daneben zeigen die umfangreichen Bände der Dannhauer'schen *Theologia conscientaria*, dass sich die Vielzahl der möglichen Gewissensfälle und seelsorgerlichen Herausforderungen schwer überblicken, nur mühsam systematisieren und wohl kaum abschließend behandeln lässt.

5.8 Ausrichtung des Lebens auf seine eschatologische Bestimmung

Scheibler, Christoph (1655): *Manuale ad Theologiam Practicam*
Vom Ewigen Leben / Hellischen Verdamnuß / Todt und Auf-

ferstehung / und jüngsten Gerichte ... Sampt deren / zur
Vorrede / vorgefügten Lehr / Vom wahren Christen / und
Christentumb, Frankfurt a.M.

Ein letztes instruktives Beispiel frühneuzeitlicher Ethik lässt sich bei Christoph Scheibler finden, der in der Forschung vor allem als einflussreicher Metaphysiker im Bereich des Luthertums bekannt ist, aber auch ein deutschsprachiges Handbuch der sog. Praktischen Theologie verfasst hat. Damit ist hier allerdings noch keine in besonderem Maße berufsorientierte Unterdisziplin der Theologie gemeint, wie sie wohl zurecht erst auf Schleiermacher und seine Zeitgenossen zurückgeführt wird. Vielmehr bezieht sich der Anspruch des Praktischen hier auf den unmittelbar lebenspraktischen und für schlechthin alle Glaubenden bedeutsamen Status der verhandelten Lehrstücke. Scheibler geht nun offensichtlich davon aus, dass das christenmenschliche Leben schon in dieser Welt maßgeblich durch die Erwartung von Auferstehung, Gericht, ewiger Verdammnis oder ewigem Leben geprägt und orientiert sein soll. Es ist deshalb die eschatologische Zielperspektive des Erdenlebens, die möglichst allen Christinnen und Christen klar vor Augen stehen sollte: die Lehre vom ewigen Leben und der höllischen Verdammnis als der eschatischen Zielzustände, sodann die Lehren von den voreschatischen Übergängen Tod, Auferstehung und Gericht. Aus dieser Endperspektive ergibt sich wiederum die Bestimmung dessen, was wahre Christinnen und Christen sowie das Wesen des Christentums ausmacht.

Die Lehraussagen der traditionellen Eschatologie sind heutzutage hinsichtlich ihres Status selbst innerhalb der Theologie äußerst strittig. Sind sie in irgendeiner Form realistisch-gegenständlich zu interpretieren oder vielmehr als Vorstellungsbilder, die eine Hoffnung veranschaulichen wollen, die anders gar nicht ausgedrückt werden kann? Einer an Schleiermacher oder Bultmann orientierten Theologie müssen sie als Anhang erscheinen, der mit den zentralen Glaubensgegenständen gar nicht in unmittelbarem Zusammenhang steht. Das hohe Maß an metaphysischer Spekulation, das sie voraussetzen, macht sie auch dort, wo sie weiterhin realistisch gefasst werden, für die allgemeine Rechtfertigung des Handelns unbrauchbar. Mit einer eschatologisch ausgearbeiteten Ethik fällt es folglich

schwerer als beispielsweise bei einer anthropologischen Zugangsweise, eine gemeinsame Grundlage mit solchen Menschen guten Willens zu finden, die den christlichen Glauben (noch) nicht teilen.

Allerdings stellt sich die Frage, ob nicht gerade diese strittige und von vielen in Zweifel gezogene Perspektive, die unser diesseitiges Leben und den Zusammenhang unserer Welt transzendiert, unverzichtbar bleibt, um die Eigenart des christlichen Glaubens zur Geltung zu bringen. Sollte die Aussicht, ja Hoffnung auf Gericht und Auferstehung nicht bedeutsam sein für eine christliche Haltung zum gegenwärtigen Leben – insbesondere auch für die Bewertung der Probleme, die angesichts der Grenzbereiche dieses Lebens rund um Geburt und Sterben auftreten? Scheiblers *Manuale* kann somit daran erinnern, dass sich Christinnen und Christen seit jeher nicht nur auf die unmittelbar erwartbare Zukunft unserer Welt vorbereiten, sondern sich auf eine Zukunft ausrichten, die als letzte Gotteswirklichkeit jenseits dieses Weltzusammenhangs liegt.

6 Ausblick: Nicht-moralistische Ethik in lutherischer Tradition?

Keines der genannten Beispiele lässt sich als Modell lutherischer Ethik direkt in unsere Gegenwart übertragen. Viel weniger noch lässt sich eines dieser Modelle als einziger Weg verabsolutieren. Stattdessen weisen diese Beispiele aus dem Labor der Konfessionswerdung darauf hin, dass es immer schon eine Vielzahl möglicher Zugangsweisen, Methoden und Medien gab, mittels derer sich ethische Urteilsbildung und Orientierung im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft ausarbeiten kann.

Lutherische Ethik kann hinsichtlich ihrer impliziten Adressaten mitunter auf Funktionseliten und Experten, Amtsträger und akademische Diskurse bezogen sein – sie sollte aber nie den umfassenden Bildungsanspruch aufgeben, der der reformatorischen Theologie mit Figuren wie dem Priestertum aller Getauften und ihrem allgemeinen Mündigkeitsideal eingeschrieben ist. Sie sollte sowohl einen respektvollen Austausch mit anderen Wissenschaften pflegen, als auch das Unterscheidend-Christliche zur Geltung bringen. Der Schriftbezug und damit die Rückbindung an Gottes Gebot ist für sie nämlich unverzichtbar, auch wenn sie sich nicht immer als

direkte Auslegung der Bibel, ihrer Gesetzestexte oder Weisheitsliteratur präsentieren muss. Methodisch strikte Abhandlungen mit möglichst stringenter Argumentation können neben eher imaginativen oder narrativen Erkundungsgängen stehen, ohne dass sich beides ausschließt. Übergreifendes Ziel ist nicht eine Gleichförmigkeit moralischer Überzeugungen innerhalb der Kirche oder gar der Gesellschaft, sondern ein wachsaues und keinesfalls ‚epikurisch‘ betäubtes Gewissen der Einzelnen. Ein solches Gewissen befähigt wiederum dazu, in christlicher Freiheit vor Gott und Welt Verantwortung für die eigene Lebensführung und das politische Gemeinwesen zu übernehmen.

Von den Moraldimensionen, die eine lutherisch-reformatorische Ethik heute zu berücksichtigen hat, kann man aus den dargestellten Beispielen mindestens acht Stück benennen: Sie schöpft aus einer christlich-religiösen *Erfahrungsdimension*, wie sie nicht zuletzt von der alttestamentlichen Weisheit und weisheitlichen Texten des Neuen Testaments angesprochen wird. Der von der Schrift her geöffnete Erfahrungsraum umfasst dabei sowohl die konfessionelle Lerngeschichte als auch biographische Erfahrungen und die wissenschaftliche Erkenntnis empirisch aufweisbarer Regelmäßigkeiten (v.a. Biologie, Soziologie). Als kritisches Gegenüber zu dieser Erfahrungsdimension sind wiederum Gebote, prophetische Texte und die paulinische Rechtfertigungslehre als theologische *Offenbarungsdimension* heranzuziehen, die den Gotteswillen auch gegen das an der Kirchengeschichte, am Weltgeschehen und der eigenen Biographie ablesbare Gesetz, mithin als schlechthin gnadenhafte Befreiung aus geschichtlichen Unheilszusammenhängen zur Geltung bringt. Durchgängig hat lutherische Ethik an ihrer *eschatologischen Dimension* festzuhalten, insofern sie ethische Verantwortlichkeit nie nur gegenüber der konfessionellen Tradition, dem eigene Gewissen oder den Mitmenschen bestimmt – vielmehr ist ihr der entscheidende Ort christlicher Rechenschaft das Endgericht und die Begegnung mit dem wiederkehrenden Christus. Das Gewissen der Gläubenden, in dem sich nicht zuletzt der Vorgriff auf dieses Endgericht vollzieht, muss mit seinen verschiedenen Zuständen der Beunruhigung, des Zweifels und der Anfechtung in den Blick genommen werden – für diese *seelsorgliche Dimension* sind insbesondere auch religionsphänomenologische und psychologische Zugänge einzubeziehen.

Inhaltlich kann die lutherische Ethik sich nicht auf die *Pflichtendimension* geschöpflicher Existenz beschränken, sondern sollte auch die *Tugenddimension* der Früchte des Heiligen Geistes und nicht zuletzt die sakramental konstituierte *Sozialdimension* des Leibes Christi einbeziehen. So kann sie christlich präzierte Vorstellungen allgemein-menschlicher Laster und Tugenden vorstellig machen sowie Leitbilder eines wohlgeordneten politischen Gemeinwesens entwerfen, die in der Schöpfungslehre und der Ekklesiologie gründen. Unverzichtbar ist heute die *Dialogdimension* einer fairen Auseinandersetzung mit philosophischen, nicht-christlichen und fremdkonfessionellen Alternativpositionen, die unverzeichnet (d.h. möglichst auch ihrer Eigenperspektive entsprechend) darzustellen sowie hinsichtlich möglicher Berührungspunkte und Gegensätze zu diskutieren sind. Diese dialogische Offenheit für pluralistische Gesellschaft tritt an die Stelle der polemischen Dimension frühneuzeitlicher Ethik, ohne deren kritischen Aspekt abzulegen und in einen konturlosen Relativismus abzugleiten.

Bei alledem sollte die lutherische Ethik die Irrwege des Moralismus vermeiden, wie er gegenwärtig an verschiedenen Enden des politischen Spektrums zu beobachten ist. Dazu kann die Erinnerung an die Kritik verschiedener Ausprägungen von Werkgerechtigkeit, wie sie Luther und neben ihm auch andere Reformatoren formuliert haben, einen bleibenden Beitrag leisten. Allgemein sollte die Sichtung der traditionellen theologischen Ressourcen jeder Ausarbeitung einer ethischen Position lutherischer Theologie vorangehen – ein entsprechend geschultes Problembewusstsein sollte als kritisches Korrektiv allezeit mitlaufen. Man ist geneigt, hier an den zweiten Gebrauch des Gesetzes zu denken: den *usus elencticus legis* als Zuchtmeister auf Jesus Christus hin, der ausweislich der Abgrenzung Luthers von den sog. Antinomern auch für die Glaubenden unverzichtbar bleibt...

Literaturverzeichnis

Quellen

- ☞ *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche [BSELK]* (Die Confessio Augustana, S. 84-225; Der Kleine Katechismus, S. 852-910; Die Konkordienformel – Epitome, S. 1216-1303; Die Konkordienformel – Solida Declaratio, S. 1304-1607).
- ☞ *Knaake, Joachim Karl Friedrich u.a. (Hg.)* (1906): D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 6 (hg. 1888, darin: Von den Guten Werken. 1520, S. 196-276; An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. 1520, S. 381-469). 18 (1908, darin: De servo arbitrio, S. 551-787), Bd. 30 II (hg. 1909, darin: Vermahnung an die Geistlichen, Versammelt auf dem Reichstag zu Augspurg. Anno 1530, S. 237-356), Bd. 36 (hg. 1909, darin: Predigten des Jahres 1532, Nr. 9, S. 591-605), Bd. 39 I (hg. 1926, darin: Die Thesen gegen die Antinomer. 1537-1540, 334-358), Bd. 50 (hg. 1914, darin: Wider die Antinomer (1539), S. 461-477).

Literatur des Konfessionellen Zeitalters mit Ortsangaben

- ☞ *Calixt, Georg* (1662): Epitomes Theologiae Moralis pars prima, Helmstedt 1662. (vgl. auch die Ausgabe *Calixt, Georg* (1970): Epitomes Theologiae Moralis pars prima (1634), in: Werke in Auswahl 3: Ethische Schriften, hg.von *Mager, Inge*, Göttingen.
- ☞ *Dannhauer, Johann Conrad* (1669): Deuteronomium Dannhawerianum. id est: Collegium Decalogicum [...] ut tertii theologiae conscientiarum tomi vices sustinere possit [...], Straßburg.
- ☞ *Dannhauer, Johann Conrad* (1679): Liber Conscientiae Apertus, Sive Theologiae Conscientiarum Tomus Prior [...] Editio secunda [...] Straßburg. (Erstausgabe 1662)
- ☞ *König, Johann Friedrich* (1664): Theologia positiva acroamatica, synoptice tractata [...], Rostock.
- ☞ *Mathesius, Johannes* (1598): Sýrach Mathesij Das ist, Christliche, lehrhafte, trostreiche und lustige Erklerung und Außlegung

des schönen Haußbuchs, so der weyse Mann Syrach zusammen gebracht und geschrieben, Leipzig.

- ☞ *Musculus, Andreas* (1559): Wider den Eheteuffel, Erfurt.
- ☞ *Scheibler, Christoph* (1655): Manuale ad Theologiam Practicam Vom Ewigen Leben / Hellischen Verdammuß / Todt und Auferstehung / und jüngsten Gerichte ... Sampt deren / zur Vorrede / vorgefügten Lehr / Vom wahren Christen / und Christentumb, Frankfurt a.M.
- ☞ *Spangenberg, Cyriakus* (1591): Adels Spiegel. Historischer Ausführlicher Bericht: Was Adel sey und heisse / Woher er komme / Wie mancherley er sey / Und Was denselben ziere und erhalte / auch hingegen verstelle und schwäche [...], Schmalkalden.

Monographien und Sammelbände

- ☞ *Benjamin, Walter* (1978): Ursprung des deutschen Trauerspiels, hg. von Tiedemann, Vorname, Titel des Sammelbands (stw 225).
- ☞ *Bourdieu, Pierre* (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft.
- ☞ *Dalferth, Ingolf U.* (2022): Die Krise der öffentlichen Vernunft. Über Demokratie, Urteilskraft und Gott.
- ☞ *Dietz, Thorsten / Faix, Tobias* (2025): Transformative Ethik. Wege zur Liebe. Eine Sexualethik zum Selberdenken (Interdisziplinäre Studien zur Transformation 2/2).
- ☞ *Poschardt, Ulf* (³2025): Shitbürgertum.
- ☞ *Reckwitz, Andreas* (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne.
- ☞ *Roth, Michael* (2017): Warum wir Moralapostel nicht mögen und das Moralisieren verabscheuen. Zur Lebensferne der Ethik.
- ☞ *Schröter, Susanne* (2024): Der neue Kulturkampf. Wie eine woke Linke Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft bedroht.
- ☞ *Traulsen, Christian* (2015): Art. Neutralität, in: *Heinig, Hans Michael / Munsonius, Hendrik*: 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht, 2. überarbeite und ergänzte Auflage.

Aufsätze

-  Graßmann, Tobias (2023): Gegen alle „Verächter des weiblichen Geschlechts“. Zur theologischen Bearbeitung von Genderfragen im spätreformatorischen Luthertum, in: LuThK 47 (2/2023), 94-120.

Kapitel 4

Das Gute und die Verborgeneheit Gottes Luthers ›De servo arbitrio‹ in Interpretationen der 1920er Jahre

Christine Svinth-Væрге Pøder

Inhaltsübersicht

1	Handlungsgewissheit und Gottesvorstellungen . . .	128
2	Was verstand Luther unter Religion? Holls Verwen- dung von ›De servo arbitrio‹	129
2.1	Die Rede und ihre Revidierung	129
2.2	Holls Konstruktion des Gewissenserlebnisses von Luther	130
2.3	Göttliche verborgene Alleinwirksamkeit, der gebundene Wille und das Böse	133
2.4	Gewissensreligion und moralische Taten der starken Christen in der Gesellschaft	135
3	›De servo arbitrio‹ in Barths Luther-Deutung der frü- hen 1920er Jahre	137
3.1	Luther als Zeuge der Krise zwischen Gott und Mensch	137
3.2	Deus absconditus im Römerbrief	138
4	Barths Ethikvorlesung II, 1928/1929	140
4.1	Barths Auseinandersetzung mit Holl im Lich- te ihrer Lutherdeutungen	140
4.2	Gebot des Gesetzes und Glaube	141
4.3	Der verborgene Gott	143
5	Gottesbegriff und Theologie. Eine Perspektive	147

1 Handlungsgewissheit und Gottesvorstellungen

Wie spielen ethische Vorstellungen und Begründungen von Handlungsgewissheit mit Gottesvorstellungen zusammen? Und wie mit Auffassungen über den Glauben und das Gewissen? Diese Frage wird hier anhand von zwei Fällen unterschiedlicher Lutherdeutungen untersucht: bei KARL HOLL und KARL BARTH. Es geht darum, wie *deus absconditus* in Luthers ›De servo arbitrio‹ aus dem Jahr 1525 in den 1920er Jahren als Deutungsrahmen für unterschiedliche Verborgenheiten und Unverfügbarkeiten im Hinblick auf Ethikbegründung verwendet werden konnte.

Die Fragestellung, die Luther in dieser Zeit aktuell machte, und vielleicht auch heute aktuell macht, könnte man als kritische Sorge sehen, ob Gott – der entscheidende Orientierungspunkt – als solche als moralisch verfügbar verstanden und vermittelt würde? Was für eine Orientierungshilfe wäre das? Wie hängt hier das Problem des *deus absconditus* mit kritischen Grundlagenfragen über menschliches Handeln zusammen? Oder anders gefragt: Wie geht man in ethischer Hinsicht mit Vorstellungen von der Erfahrung letztgültiger Anliegen um – mit Vorstellungen, die unsere Zeit ebenso prägen wie diejenige Holls und Barths?

Diese Fragestellung ist im Folgenden im Rahmen einer Untersuchung der Bezugnahme auf den *deus absconditus* in Luthers ›De servo arbitrio‹ zu verfolgen: erstens in Karl Holls Reformationsrede von 1921, in der er Luthers Gewissensreligion konzeptualisiert, und zweitens in der noch methodisch suchenden Wort-Gottes-Theologie von dem nicht mehr ganz jungen Karl Barth in seiner Münsterer Ethikvorlesung von 1928/1929. Dabei wird in einer Zwischenbetrachtung ein Blick auf die Verwendung dieses Themas in Karl Barths Römerbriefvorlesung (zweite Fassung von 1922) geworfen.

2 Was verstand Luther unter Religion? Holls Verwendung von ›De servo arbitrio‹

2.1 Die Rede und ihre Revidierung

KARL HOLL hat seine Reformationsjubiläumsrede ›Was verstand Luther unter Religion?‹ aus dem Jahr 1917 für sein Buch ›Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther‹ 1921, 1923 gründlich überarbeitet.¹ Die Rede ist hier mit Fokus auf seiner Verwendung der Schrift ›De servo arbitrio‹ als hermeneutisches Prisma zu untersuchen, um so ihre zentrale Idee der sittlichen Einheit des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes zu kontextualisieren. Auffällig ist, dass Holl – abgesehen von diesem Text – im gesamten Buch kaum auf die Schrift ›De servo arbitrio‹ Bezug nimmt.

Holls Luther-Band wurde ein wichtiger Anstoß der deutschen Lutherrenaissance – ein Anstoß, der im Horizont des Lutherjubiläums im Jahr 1917 und der folgenden Kriegsniederlage verstanden werden kann.² Die Gesamtanlage des Buches besteht erstens in ei-

1 Holl, Karl ⁶(1932): Was verstand Luther unter Religion?, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther (1921,1923), S. 1-110. Holls Forschung wurde in einer sowohl historisch-kontextuellen als auch systematisch-theologischen Perspektive von Heinrich Assel neu erschlossen, in: Assel, Heinrich (1994): Der andere Aufbruch. Holl überarbeitete für das Luther-Buch seine früheren Arbeiten zu Luther grundsätzlich, und – wie Assel gezeigt hat – wurde die Idee zum Buch durch die Arbeit an der Jubiläumsrede von 1917 angestoßen, vgl. Assel, Heinrich (2021): Karl Holl (15. Mai 1866 - 23. Mai 1926), in: Assel, Heinrich (Hg.) (2021): Karl Holl. Leben – Werk – Briefe, S. 37-132. Die programmatische Reformationsrede von Karl Holl ist auch sonst in der Forschung interpretiert worden. Vgl. Holm, Bo Kristian (2015): Resources and Dead Ends of the German Lutherrenaissance: Karl Holl and the Problems of Gift, Sociality, and Anti-Eudaemonism, in: Helmer, Christine / Holm, Bo Holm (Hg.), Lutherrenaissance. Past and Present; Helmer, Christine (2014): Justification and Experience, in: Grenholm, Carl-Henric und Gunner, Göran (2014) (Hg.); Justification in a Post-Christian Society. Schließlich ist die Rede von Heinrich Assel wiederaufgenommen worden in: Assel, Heinrich (2021): Karl Holls Reformationsrede ›Was verstand Luther unter Religion?‹ (1917) und das Programm einer Gewissensreligion (1921-1923), in: Ders.: Karl Holl, Leben – Werk – Briefe, S. 447-473.

2 Vgl. Pöder, Christine Svinth-Værge: Die Lutherrenaissance im Kontext des Reformationsjubiläums, in: Kirchliche Zeitgeschichte, 2013, 191-200. Zur konstruktivistischen Interpretation der Lutherrenaissance siehe Helmer, Christine (2019): How Luther became the Reformer.

ner umfassenden Bearbeitung von Luthers Grundidee der Rechtfertigung, die Holl als Luthers *Religion des Gewissens* interpretiert und in den beiden grundlegenden Abhandlungen entfaltet: der Reformationsjubiläumsrede (›Was verstand Luther unter Religion‹) und dem Aufsatz ›Die Rechtfertigungslehre in Luthers Römerbriefvorlesung‹.

Zweitens deutet Holl diesen Gedanken im Zusammenhang mit Aspekten von Luthers Wirkung in Kirche und Gesellschaft, mit denen sich die übrigen Arbeiten des Bandes befassen. Somit ist das Buch ein theologiegeschichtliches Werk mit einer klaren gegenwartsbezogenen Ausrichtung in den gesellschaftlichen Antagonismen und politischen Unruhen nach dem Ersten Weltkrieg. Die beiden Grundschriften wurden zwischen 1921 und der zweiten Auflage von 1923 nicht mehr überarbeitet, doch Holl arbeitete an den übrigen Texten weiter.

2.2 Holls Konstruktion des Gewissenserlebnisses von Luther

Holls Jubiläumsrede ist im Kontext der intellektuellen Debatten seiner Zeit und als eine bewusste Abgrenzung gegenüber den Religionsverständnissen von Troeltsch und Weber zu verstehen.³ Im Zentrum steht die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Unbedingten, das Holl im Anschluss an Luther als Gewissensbeziehung deutet. In der überarbeiteten Fassung von 1921 erweitert Holl den Text um zahlreiche Anmerkungen, wobei auch ›De servo arbitrio‹ als hermeneutischer Bezugspunkt dient. Er eröffnet mit einer historischen Analyse, die zeigt, wie die mittelalterliche Theologie Gott in ein System von Verdienst einordnete, das Holl als Instrumentalisierung Gottes und als Einschränkung menschlicher Freiheit kritisiert. Gegen diese Tradition stellt er Luthers Verständnis eines unbedingten göttlichen Willens, der in der Schrift ›De servo arbitrio‹ paradigmatisch entfaltet wird.⁴

3 A.a.O., S. 450.

4 Holl, Karl ⁶(1932): Was verstand Luther unter Religion?, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther (1921,1923), S. 1-20.

In diesem Zusammenhang schildert HOLL Luthers Kämpfe im Kloster.⁵ Mit Bezug auf ›De servo arbitrio‹ betont er, wie Luther niemals dem Zweifel entkommen konnte und nie Gewissheit erlangte, da er nicht sagen konnte, er habe die Einheit des Willens mit Gott erreicht (WA 18,783,26). Holl hebt die letzten Worte des Zitats hervor: »„Ich habe das genug zu meinem großen Leid über mehrere Jahre gelernt.«⁶ Hiermit schreibt er Luthers Erfahrung normative Bedeutung zu.

Holl gibt eine ausführliche Darstellung von Luthers gequältem Gewissen über mehrere Seiten, die in eine Art Catch-22-Situation mündet: Gott als Sünder – unrein – zu begegnen, scheint unmöglich: Wie soll man dieses Risiko eingehen? Andererseits ist es auch Sünde, sich nicht Gott zu nähern.⁷ An diesem Punkt greift Holl die Lehre von der Prädestination auf, die die Aporie noch verstärkt. Holls Darstellung greift auf Luthers Werke zurück und beinhaltet eine Bezugnahme auf ›De servo arbitrio‹. Besonders beachtenswert ist, dass Holl im Textkörper den Kampf des Gewissens betont. Das Zitat aus ›De servo arbitrio‹ in der Fußnote mündet aber nach der Schilderung von Luthers Verzweiflung in einer hoffnungsvollen Note: »antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua« (WA 18,719,11-12).⁸

Holl beschreibt den Kontext von Luthers Kämpfen im Hinblick auf die Erwartungen der Buße, einschließlich aller Mittel, die die Kirche bereitstellte, um die Verzweiflung zu lindern, und den Einfluss geistlicher Ideale wie Augustinus, Tauler, Staupitz.⁹ Der Wendepunkt, die Metanoia, die Erleuchtung, die Luther erfährt, hat jedoch in Holls Darstellung keinen anderen Kontext als seine Lektüre von Paulus. Holl kann somit Luthers Erfahrung als Schlüsselmoment der ›Religion des Gewissens‹ konzeptualisieren, die er als dialektische Erfahrung von Evangelium und Gericht ausführt:

5 Holl, Karl ⁶(1932): Was verstand Luther unter Religion?, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther (1921,1923), S. 1-21. Die WA-Hinweise im Text sind Holls eigene.

6 Holl, Karl, a.a.O., Fußnote 4.

7 A.a.O., S. 26.

8 A.a.O., S. 27. Übersetzung: »...bevor ich erkannte, wie heilbringend diese Verzweiflung war und wie nahe der Gnade«.

9 Ebd.

Die Erkenntnis, dass nicht er Gott suchen müsse, sondern Gott ihn sucht, bedeutet dialektisches Verstehen, dass Gott durch Gericht und Leiden den Menschen annimmt.

»Er hätte sich nie zu dieser Deutung seines Gewissenserlebnisses erheben können, wenn ihm nicht tatsächlich an der Gemeinschaft mit Gott und an der Heiligung durch ihn mehr lag als an seinem Schmerz oder an seinem Glück.«¹⁰

Der Durchbruch wird als Desinteresse an dem erlebten Schmerz und dem angestrebten Glück beschrieben und wird gleichgesetzt mit dem Glauben an Vergebung.¹¹ Dabei wird das Überwinden der eigenen Wünsche von Holl als Akt des Willens bezeichnet.¹² Holl beschreibt die Erfahrung, aus der die Religion des Gewissens hervorgeht, als Konflikt zwischen menschlicher Verantwortung und göttlichem Willen – und damit als entscheidende Grundlage für die Unwiderstehlichkeit, in der die Forderung an den menschlichen Willen gerichtet ist und Gott sich offenbart.¹³

Hier, im zentralen Teil des Aufsatzes, kulminiert nun Holls Darstellung von Luthers eigener Entwicklung in der Konzeptualisierung der ›Religion des Gewissens‹. Hier treten die meisten Bezugnahmen auf ›De servo arbitrio‹ auf im Hinblick auf die Idee Gottes und das scheinbar paradoxe Verhältnis des Glaubens zu Gott. In einer Reflexion über Gottes Liebe und Zorn verweist Holl auf ›De servo arbitrio‹, um ihre Identifikation mit menschlichen Gefühlen zu kritisieren (WA 18,724,32).¹⁴ Stattdessen weist er darauf hin, dass Gott sich nach Luther gerade im Gegenteil offenbart: Der Zorn ist die Maske, hinter der Gott sich verbirgt. Mit ›De servo arbitrio‹ verweist Holl hier auf auf 1. Sam 2, auf die Wörter von Hannas Loblied, demnach Gott tötet, um zu beleben (WA 18,633,9).¹⁵

10 A.a.O., S. 29. Hier verwendet Holl das positive Zitat aus WA7,19,11-12.

11 A.a.O., S. 29f.

12 A.a.O., S. 34.

13 A.a.O., S. 35. Diese Passage ist in der Version des Jahres 1917 nicht enthalten.

14 A.a.O., S. 40.

15 A.a.O., S. 41.

2.3 Göttliche verborgene Alleinwirksamkeit, der gebundene Wille und das Böse

In einem Abschnitt mit besonders dichter Bezugnahme auf ›De Servo arbitrio‹ geht es Holl um die Vorstellung von Gottes Alleinwirksamkeit bei Luther, die er nicht metaphysisch deutet, sondern als Ausdruck von Luthers Gewissenserfahrung.¹⁶ Es stellt sich die Frage ob die Alleinwirksamkeit bedeutet, dass Gott auch in den bösen Menschen wirkt und sie als Werkzeuge verwendet. Da Gott nicht Böses tun kann – so betont Holl mit ›De servo arbitrio‹ – wird dieses Wirken in bösen Menschen (WA 18,709,31) mit einem Zimmermann verglichen, der ein schlechtes Werkzeug benutzt.¹⁷ Holl lehnt mit Luther die Auffassung ab, dass dieses fortwährende Wirken Gottes eine blinde, willenlose Tätigkeit sei (WA 18,709,31). Was über den Willen und die Allmacht Gottes gesagt werden kann, wird jedoch konsequent mit Bezug auf Luthers Gewissenserfahrung entfaltet. »Luther war Gott so inne geworden, dass er ihn erlitt«: Aus diesem passiven Erlebnis Luthers, in dem er sich Gottes bewusst ist und unter Gott leidet, erschließt sich für Holl das Verhältnis von Gott und Welt.¹⁸ Daraus folgt nun der unfreie Wille (den Holl ausdrücklich hier erwähnt) als notwendige Konsequenz, aufgrund der gegenseitigen Ausschließlichkeit eines freien Willens bei Gott oder dem Menschen.

Wie bereits dargelegt ist der unfreie Wille also kein Derivat einer metaphysischen Vorstellung von Gottes Allmacht (Holl lehnt mit Luther die Idee der Aseitität Gottes ab), sondern sowohl der unfreie Wille als auch die Allmacht Gottes sind Ausdrücke der Erfahrung im Bewusstsein, von Gott absolut und unbedingt gefordert zu sein. Dies führt aber so zur Frage des Bösen: zunächst in Form einer Theodizee, dann in Bezug auf die Frage, ob Gott Ursache des Bösen ist.¹⁹

16 A.a.O., S. 44-47. Während die Gottesvorstellungen in ›De servo arbitrio‹ als Ausdruck metaphysischer Ideen über Gott verstanden werden könnten, liest Holl ›De servo arbitrio‹ aus einer bewusstseinsorientierten, existenziellen Perspektive.

17 A.a.O., S. 44. Siehe Fußnote 1.

18 A.a.O., S. 44-45.

19 Assel, Heinrich (2021): Karl Holls Reformationsrede. ›Was verstand Luther unter Religion? (1917) und das Programm einer Gewissensreligion (1921-1923), in: Ders.: Karl Holl, Leben – Werk – Briefe, S. 463.

Die Frage der Theodizee stellt für Holl kein wirkliches Problem dar. Er formuliert dies teils sehr prägnant: Luther »macht geltend, dass ohne das Übel Gott für den Menschen überhaupt nicht als ‚Gott‘ erkennbar wäre. Gott muss dem Menschen Schmerzen bereiten.«²⁰ Aus der Sicht des existenziellen, gewissensbezogenen Bewusstseins, bedingungslos gefordert zu sein und aus der Deutung dieser Forderung als Gemeinschaft mit Gott, ist dieser Ansatz zur Theodizee – oder eher zur Paradoxen Verständnis von Anerkennung und Dankbarkeit – für Holl der einzig offensichtliche Weg. Denn der Weg zur Gemeinschaft kann nicht dadurch konstruiert werden, dass das Selbst oder eine weltanschauliche Eigenzentrik bestätigt wird. Damit wird deutlich, dass Holl nicht vor der Frage, ob Gott als Ursprung des Bösen verstanden werden muss, zurückschreckt, sondern sie geradezu bestätigend beantwortet. Wie Assel beobachtet hat, geht Holl damit über Luther hinaus: »Musste Gott auch das Böse hervorbringen, um damit das Bewusstsein des Guten, das Gewissen in der Menschheit zu erwecken?« Luther lässt, wie Holl anerkennen muss, dieses Rätsel als kritische Grenze stehen – nicht Holl selbst.«²¹ Während Holl Luthers Auffassung des Bösen als Folge des bösen menschlichen Willens gegen Gott darstellt (und in diesem Sinne auf das ›De servo arbitrio‹ Bezug nimmt: Das Böse ist nicht *nihil*, also nicht bloß Privation), muss er die Frage stellen, wie ein Widerspruch gegen Gott überhaupt möglich sei. Und aus seiner Perspektive der Erfahrung im Gewissen kann nichts als Widerspruch gegen Gott gedacht werden, auch nicht das Böse.

Holls Sicht auf die Bedeutung des Bösen entspricht somit der Erfahrung des Leidens unter Bezug auf Gott, nämlich als Gottes ›opus alienum‹. Holl beobachtet jedoch, dass Luther diese Schluss-

20 Holl, Karl ⁶(1932): Was verstand Luther unter Religion?, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther (1921,1923), S. 47. Bo Kristian Holm betont das Paradoxe im Hinblick auf die Dankbarkeit bei Holl: »Human gratitude has no limits. Even misfortune must be regarded as God's benevolent gift«. Siehe *Ders.: Resources and Dead Ends of the German Lutherrenaissance: Karl Holl and the Problems of Gift, Sociality, and Anti-Eudaemonism*, in: Helmer, Christine / Holm, Bo Holm (Hg.), *Lutherrenaissance. Past and Present*, S. 139.

21 Assel, Heinrich (2021): Karl Holls Reformationsrede. ›Was verstand Luther unter Religion?‹ (1917) und das Programm einer Gewissensreligion (1921-1923), in: *Ders.: Karl Holl. Leben – Werk – Briefe*, S. 463.

folgerung vermeidet, obwohl er – in der Schrift ›De servo arbitrio‹ – betont, dass Gott in den bösen Menschen wirkt aufgrund ihrer geschaffenen Natur.²² Holl bemerkt hier, dass für Luther eine entscheidende Frage bleibt, warum Gott nicht alle empfänglich für das Gesetz macht: Genau diese Stelle ist in ›De servo arbitrio‹ die Überlegung, die Luther zur Differenzierung zwischen dem verborgenen Willen und dem offenbaren Willen Gottes veranlasst.²³ Ebenso erwägt Holl, inwieweit der Einfluss der Nominalisten Luthers Auffassung vom verborgenen Willen Gottes erklärt. Das zeigt erneut den transzendenten, eschatologischen Charakter der Erfahrung im Gewissen – hier mit Bezug auf die abschließenden Seiten des ›De servo arbitrio‹. Luthers Abschluss über die drei Lichter deutet Holl als Luthers eschatologische Vision des Gewissens, die eine Idee vollkommener Gerechtigkeit umfasst, die zugleich vollkommen frei und über dem Gesetz stehend ist – und somit kein Fall von Willkür wie bei Ockham und Scotus, wenngleich sie in diesem Leben noch verborgen ist.²⁴

Während diese Vision Gott betrifft, ist sie zugleich der »Gipfel, zu dem der Mensch empordringen soll«, bedingt durch den schöpferischen Willen Gottes.²⁵ Hier folgt bei Holl eine bemerkenswerte Formulierung: »Luther fühlt sich stark genug, diesen Glauben zu aufrecht zu erhalten.«²⁶ Holl hat ein Konzept einer persönlichen Religion des Gewissens im Blick, die wegen ihres antieudämonistischen Charakters Stärke fordert, weil Seligkeit nicht als Glück, sondern als Einheit des Willens mit Gott verstanden wird.

2.4 Gewissensreligion und moralische Taten der starken Christen in der Gesellschaft

Die Arbeiten im Luther-Band können – wie oben erwähnt – als performative Orientierungsgrundlage in einem Kontext sozialer und

22 Holl, Karl ⁶(1932): Was verstand Luther unter Religion?, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther (1921,1923), S. 48.

23 Vgl. WA 18.

24 Holl, Karl ⁶(1932): Was verstand Luther unter Religion?, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther (1921,1923), S. 51.

25 Ebd.

26 Ebd.

politischer Turbulenzen verstanden werden.²⁷ Holls Revision seines Luther-Buches zielte auf einen gesellschaftlichen Kontext, und diese Ausrichtung wird am Ende der Jubiläumsrede deutlich. Hier geht Holl auf die Verwirklichung dieser Religion des Gewissens im Leben der Christen in der Gesellschaft ein.

Im Einklang mit dem performativen Charakter der grundlegenden Ausführungen zur Gewissensreligion, betont Holl die Notwendigkeit, das eigene Kreuz zu tragen, und hebt gleichzeitig die moralische Tätigkeit hervor.²⁸ Da Gott im Gewissen als bedingungslos handelnd erfahren wird, müssen Christen folglich als Werkzeuge Gottes sich verstehen können. Diesbezüglich erwähnt Holl als eine Gewissensprobe Situationen, in denen Christen sittlichen Normen überschreiten.²⁹ Diese paradoxe Handlungsgewissheit kann als konsistent mit der Vorstellung eines eschatologischen Handelns Gottes in höchster Freiheit über dem Gesetz gesehen werden. Mit der Betonung der Gewissheit der Willenseinheit mit Gott und somit der Werkzeugbewusstsein operiert Holl mit einer Transzendenz im inneren Geschehen des paradoxalen Bewusstseins von der (nicht christologisch vermittelten) Absolutheit Gottes. Holls Akzentuierung vom Wirken Gottes im Bösen muss somit im Lichte dieses Bewusstseins, einschließlich der Betonung der überschreitenen Handlungen der gewissensstarken Christen, verstanden werden (und nicht etwa als metaphysischen Proposition).³⁰ Somit steht Holls Idee der Religion des Gewissens ambivalent in der Spannung zwischen Kritik an kirchlichen Machtstrukturen (in der anfänglichen, kritischen Darstellung der Geschichte der Heilsgewissheit) und der theologischen Vorbereitung einer neuen gesellschaftlichen Macht der Christen mit starkem Gewissen. Ein zentraler Punkt in Holls Luther-Interpretation ist das Alleinwirken Gottes, demnach Gott in den moralischen und gesellschaftlichen Bemühungen der

27 Vgl. auch Fußnote 1, besonders die Hinweise auf die Arbeiten von Heinrich Assel und Bo Christian Holm, und Fußnote 3.

28 *Holl, Karl* ⁶(1932): Was verstand Luther unter Religion?, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: Luther (1921,1923), S. 89-93.

29 Ebd.

30 Dies ähnelt dem Gedanken der Transzendenz im Gewissen in Bezug auf die Entscheidung zwischen Gut und Böse bei Hirsch. Vgl. *Hirsch, Emanuel*: *Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie*, *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1926, S. 3.

Menschen am Werk ist, sodass Glaube bedeuten muss, sich selbst als Werkzeug Gottes zu verstehen. Dies bedeutet sowohl, dass Rechtfertigung und Heiligung fast identisch werden, als auch, dass der verborgene Gott und die Frage, ob Gott Böses wirkt, für Holl zu einem drängenden Thema werden. Indem ich mit diesem Hinweis den Abschnitt zusammenfasse, sind zugleich Fragestellungen in Barths Ethikvorlesung vorweggenommen.

3 ›De servo arbitrio‹ in Barths Luther-Deutung der frühen 1920er Jahre

3.1 Luther als Zeuge der Krise zwischen Gott und Mensch

In seiner frühen Phase hat Karl Barth Luther als Zeuge der Krise zwischen Gott und Mensch appropriiert und im zweiten Römerbrief eine Affinität zur Idee des *deus absconditus* ausgedrückt (wenn auch nicht unbedingt in Verbindung mit Hinweisen auf ›De servo arbitrio‹). Diese Affinität deutet Barth um die Zeit der Veröffentlichung des zweiten Römerbriefs in einem Brief an Thurneysen an:

[...] meinst du nicht auch, Eduard, das ist irgendwie unser Ort: dort im Schatten vor der Reformation, als es noch keine »Heilsgewissheit«, noch keine »evangelische Freiheit« usw. gab, [...] als Luther noch Sprüche machte wie: »Ideo est iustus Deus quia sic voluit ac placuit ab aeterno et voluntatis eius nulla est lex nullumque debitum omnino« oder: »Nunquam scire possumus, an iustificati simus, an credamus« oder: »Deus, qui est negativa essentia et bonitas et sapientia et iustitia nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris«. Aber dass man den Mönch Luther eigentlich besser findet als den Reformator Luther, das darf man ja nicht einmal zu seinem Hömmli³¹ sagen, geschweige denn zu dieser Gattung von Theologen.³²

31 ›Hemd‹, vgl. Anmerkung der Autorin: Hömmli heißt ›Hemd‹.

32 Barth, Karl: Brief vom 22. Januar 1922, in: Ders.: (1974): Karl Barth - Eduard Thurneysen Briefwechsel, Band II: 1921-1930, S. 36.

Es ist jedoch wohlbekannt, dass Barths Sicht auf Luther im Laufe seiner theologischen Entwicklung zunehmend ambivalent wurde und dass sowohl der Kirchenkampf als auch die methodische Hinwendung zur Kirchlichen Dogmatik seine kritische Sicht auf Luther schärften. Dies betrifft insbesondere seine Sicht auf den *deus absconditus*, den er – in Bezug auf dessen Verwendung in der zeitgenössischen lutherischen Theologie – als theoretische Ausnahme von der Offenbarung versteht, die die Hintertür für Verwirrungen zwischen Theologie und Ideologie öffnet.

3.2 Deus absconditus im Römerbrief

Als Hintergrund nehme ich zunächst Barths ›Römerbrief‹ aus dem Jahre von 1922 auf. Der Gedanke von der Verborgenheit Gottes, wonach die Vermittlung des Wortes Gottes den Menschen nicht zur Verfügung steht, kommt in unterschiedlichen negativen Wendungen zum Ausdruck. Gott ist nur als Widerspruch und somit Gnade nur als Gericht erkennbar. Die Betonung der Verborgenheit Gottes entspricht hier Barths Inspiration durch den frühen Luther. Dies wird mit dem Zitat aus dem Brief an Eduard Thurneysen angedeutet.³³

Barth zitiert zum ersten Mal ›De servo arbitrio‹ auf den einleitenden Seiten des Buches. Hier wird auch Kierkegaard als Zeuge für das göttliche Incognito und gegen direktes Wissen (das Kennzeichen von Götzen) zitiert. So begegnet man dem Wort Gottes nur als Widerspruch. Mit einem langen Zitat aus ›De servo arbitrio‹ muss alles unter seinem Gegenteil verborgen sein, was geglaubt werden soll:

»Der Glaube richtet sich auf die unsichtbaren Dinge. Damit also Gelegenheit für den Glauben ist, muß alles, was geglaubt wird, verborgen sein. Es wird aber am tiefsten verborgen, wenn es dem Augenschein, den Sinnen und

33 Karl Barth ist zu dieser Zeit besonders vom frühen Luther inspiriert. Barth zitiert den frühen Luther zwar nicht in extenso, sondern überwiegend spätere Texte, insbesondere Predigten, interpretiert diese jedoch nach dem negativen Rahmen des frühen Luther; vgl. Thaidigsmann, Edgar (1983): Identitätsverlangen und Widerspruch: Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth, S. 145.

der Erfahrung gerade entgegengesetzt ist. Wenn Gott also lebendig macht, so tut er es, indem er tötet; wenn er rechtfertigt, so tut er es, indem er uns schuldig macht; wenn er uns in den Himmel führt, so tut er es, indem er uns zur Hölle führt (Luther).«³⁴

Die Verborgenheit Gottes wird am Anfang des nächsten Abschnitts weiter im Sinne einer Verborgenheit *sub contrario*, der Errettung unter Gericht und Zorn Gottes, elaboriert, nochmals mit Verweis auf Luther: »Wer glaubt ... liebt mit Luther den *deus absconditus*.«³⁵ Die Unverfügbarkeit des Wortes Gottes – mithin die Unverfügbarkeit der Gotteserkenntnis – wird später im Buch dadurch betont, dass die Identität des *deus absconditus* mit dem *deus revelatus* kein Gegenstand menschlicher Bemühungen sein kann.³⁶ Barth verwendet also ›De servo arbitrio‹ bzw. den Begriff ›deus absconditus‹, um den qualitativen Unterschied zwischen Gott und den Menschen und die Unmöglichkeit für Menschen, das Wort Gottes zu vermitteln und darüber zu verfügen, zu betonen. Die Instrumentalisierung des Wortes Gottes als Urteil der Menschen bedeutete hingegen die Konstruktion des Zorns Gottes als Götze.³⁷

Eine Reihe von Beispielen zeigt eine weniger direkte Affinität zu Luthers ›De servo arbitrio‹, indem sie lediglich auf Konzepte der Verborgenheit hinweisen, ohne sich auf ›De servo arbitrio‹ zu beziehen oder den lateinischen Begriff ›deus absconditus‹ zu verwenden. Verborgenheit wird hauptsächlich als Parallele zu Unanschaulichkeit und ähnlichen negativ-dialektischen Ausdrücken verwendet. Barth verwendet diesen Begriff jedoch auch, um mehr oder weniger denselben Punkt hervorzuheben wie bei der direkten Bezugnahme auf Luther, nämlich um die Ablehnung jeder menschlichen Möglichkeit, Gott und Gottes Gnade zu erkennen und anzuerkennen, zu

34 Barth, Karl (1922): Der Römerbrief (Zweite Fassung) TVZ 2010, 62; vgl. hierzu WA 18,633,7-11. Die paradoxe Vermittlung der Gnade Gottes *sub contrario* als Gericht kommt mit den Worten von 1. Sam 2 zum Ausdruck.

35 A.a.O., S. 67.

36 A.a.O., S. 568.

37 Damit greift Barth seiner eigenen spätere Kritik des *deus absconditus* vor. Er sieht ihn als Götzenbild an, vor allem in der Idee eines unabhängig urteilenden Gesetzes Gottes in der Schöpfung und insbesondere in seiner Kritik an der Theologie der Deutschen Christen, z.B. Barth, Karl (1956): Evangelium und Gesetz (1934), S. 11.

signalisieren – außer als verborgen.³⁸ Anders als bei Holl, bei dem die Verborgenheit Gottes nichtsprachliche göttliche Vollzüge im Gewissen (und damit auch in der Geschichte der Ereignisse) kennzeichnet, gebraucht Barth diesen Begriff, um die Krise zwischen Gott und Mensch zu signalisieren.

4 Barths Ethikvorlesung II, 1928/1929

4.1 Barths Auseinandersetzung mit Holl im Lichte ihrer Lutherdeutungen

Den zweiten case soll Barths frühe Ethikvorlesung von 1928/1929 bilden. Dieser Text stammt von der Phase, in der Barth seine methodische Entscheidung kirchlicher Dogmatik noch vor sich hatte. Er war also noch auf der Suche. Dies kam mit der unvollendeten und weggeworfenen Christliche Dogmatik im Entwurf zum Ausdruck. Die Ethik-Vorlesung hat in der Barth-Forschung bisher – soweit ich sehe – wenig Aufmerksamkeit gefunden. In einem Teil dieses Werks diskutiert er kritisch mit Holl die Lehre von der Heiligung und in diesem Zusammenhang auch das Konzept des ›deus absconditus‹, wobei er Luther positiv heranzieht.³⁹

Bevor ich mich Barths Ethik von 1928/1929 zuwende, fasse ich die beiden vorangegangenen Abschnitte kurz vergleichend zusammen. Anfang der 1920er Jahre zeigen sowohl Holl als auch Barth eine Vorliebe gegenüber dem frühen Luther mit seiner Betonung der Vermittlung Gottes *sub contrario*. Sie sehen aber sein kritisches Potential unterschiedlich. Etwas schematisch ausgedrückt sieht Holl in Luthers Theologie eine Inspiration für den Wiederaufbau von Gesellschaft, Kirche und Moral, während für Barth Luther in erster Linie ein Partner für die Theologie als Kritik von menschlicher Verwirrung der Grenzen zwischen Gott und Mensch ist. Mediierung »*sub contrario*« bedeutet bei Holl, Gottes Willen im Gewissen zu erkennen, als Gesetz und Gericht vermittelt, was zunächst einen Willenskonflikt und schließlich eine Willenseinheit zwischen Gott und Mensch erwirkt. Bei Barth bedeutet sie, dass

38 Vgl. z.B. Barth, Karl: (1910): Der Römerbrief, S. 139, 146, 454f., 501, 538.

39 Als Hintergrund von Barths späterer Ablehnung des Begriffs ›deus absconditus‹ ist dies aufschlussreich.

Gottes Wort, wenn es nicht als Widerspruch gehört wird, nicht das Wort Gottes ist, sondern Projektion des Menschen. Holl versteht die Verborgenheit Gottes im Rahmen der Alleinwirksamkeit Gottes (mit Verweis auf ›De servo arbitrio‹ begründet) und der existenziellen Antinomien. Barth versteht die Verborgenheit hingegen im Rahmen der kritischen Unverfügbarkeit Gottes und des qualitativen Unterschieds zwischen Gott und Mensch.

Für Holl ist der Zorn Gottes ein notwendiger Begriff, um den Umschlag zur Erfahrung der Liebe Gottes hervorzurufen. Barth weist aber kritisch auf die Möglichkeit hin, dass die Vorstellung des Zorns Gottes ein Idol der menschlichen Moral sein könnte, das dazu dient, einander zu verurteilen. Vor diesem Hintergrund setzt Barth sich mit Holl über die Heiligung auseinander. Er greift dabei der Begriff des ›deus absconditus‹ in seiner Ethikvorlesung sechs bis sieben Jahre nach dem zweiten Römerbriefkommentar wieder auf.

4.2 Gebot des Gesetzes und Glaube

Die Ethikvorlesung kann als Bindeglied zwischen der frühen Ethikvorlesung aus dem Jahr 1922 (›Das Problem der Ethik in der Gegenwart‹)⁴⁰ und der unvollendeten Versöhnungsethik der Kirchlichen Dogmatik gesehen werden. Im Lichte der Entscheidung in der Kirchlichen Dogmatik, die Ethik in die Dogmatik zu integrieren, ist beispielsweise bemerkenswert, dass die Ethik 1928/1929 einerseits als ›Hilfswissenschaft‹ der Dogmatik angesehen wird, andererseits aber eigenständig dargestellt wird, und neben der theologischen Ethik ausdrücklich auch die philosophische Ethik anerkannt wird.⁴¹

Briefe aus der Zeit der Vorlesungen zeigen eine gewisse Ambivalenz Barths gegenüber dem Zugang der Ethik, mit dem er nicht ganz zufrieden ist. Der Herausgeber der Vorlesungen, Dietrich Braun, weist in seinem Vorwort auf den spezifisch lutherischen Charakter des Teils der Vorlesungen über das Gesetz hin, der für Barth selbst möglicherweise zu nahe an der ›Problemebene

40 Barth, Karl: Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: Finze, Holger (1990): Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925 (GA III), S. 98-143.

41 Vgl. Barth, Karl: Ethik I 1928/1929 (GA II.10), hg. von Braun, Dietrich: TVZ 1973, 1, S. 30.

Gogartens« erschien.⁴² Wendet man sich diesem Teil zu – hier sind die Verweise auf ›De servo arbitrio‹ und die Diskussion mit Holl –, fällt auf, dass Barth einerseits die Schöpfungsethik und die christliche Ethik miteinander in Beziehung setzt, wie er es später auch in der Kirchlichen Dogmatik tut, andererseits aber auch, dass die Sünde des Menschen eine entscheidende Rolle im Begriff des Gebots spielt, und zwar in einer Weise, die eher auf den Römerbrief zurück als auf Kirchliche Dogmatik zu verweisen scheint.⁴³

Das göttliche Gebot ist für den Menschen die Frage nach seiner Existenz. Während der Glaube die Antwort auf diese Frage ist, steht das gelebte Leben im Widerspruch zum ›wirklichen Leben‹, das Gott gegeben hat.⁴⁴ Dieser Widerspruch kann aber nur durch das Wort Gottes erkannt werden. Während also der »unendliche qualitative Unterschied«⁴⁵ an sich keine Trennung und Feindschaft zwischen Menschen und Gott bedeutet, wird er für den Glauben als Trennung und Feindschaft qualifiziert – mit anderen Worten: Sünde kann nur aus der Sicht des Glaubens wahrgenommen werden. Deshalb ist das Gebot des Schöpfers nicht nur Gebot, *lex naturae* usw., sondern steht nun (im Licht der Erkenntnis der Sünde) den Menschen als Gesetz gegenüber, und Barth verweist hier unmittelbar auf Luther und Luthers Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium.⁴⁶ Hier setzt er mit anderen Worten eine Einigkeit mit Luther darüber voraus, dass die Sünde, die das Gebot zum Gesetz macht, durch den Glauben erkannt wird.

Die Frage, die Barth im Dialog mit den Reformatoren (Luther, Calvin, Melanchthon) behandelt, ist, wie der Glaube, der in seiner negativen Dimension bedeutet, sich selbst als Sünder anzuerkennen, in einer Heilungslehre die Güte im menschlichen Handeln sein kann, das heißt, wie macht der Glaube die Taten gut – und inwiefern *ist* der Glaube gut?⁴⁷ Was ihn gut macht, kann keine Eigenschaft sein und nichts, was der Glaube an sich selbst beobachten kann, aber es kann auch nicht mit der Demut und Buße des Glau-

42 Vgl. Barth, *Karl*: Ethik II 1928/1929 (GA II.10), hg. von Braun, Dietrich: TVZ 1978, IX.

43 Vgl. a.a.O., S. 2, 12.

44 A.a.O., S. 17f.; auch S. 15f.

45 A.a.O., S. 23.

46 A.a.O., S. 24-27.

47 A.a.O., S. 29.

bens identifiziert werden, noch kann seine Güte in dem gesehen werden, was er im Leben des Christen bewirkt, der noch unter dem Gericht Gottes steht.⁴⁸ Es folgt an dieser Stelle die Diskussion mit Holl über seine Interpretation von Luthers Vorlesung über den Römerbrief. Holl führt, nach Barth, Rechtfertigung und Heiligung in einer für Luther fremden Beziehung zusammen, indem er die Rechtfertigung als die (göttliche) Vorwegnahme der Heiligung und somit als analytisch versteht. Für Barth ist dies eine problematische Verwechslung der Güte der Rechtfertigung vor Gott und der Güte des folgenden Lebens, das nicht die Erfüllung des Gebots sein kann und dementsprechend nichts anderes als unter dem Gericht stehen kann.⁴⁹ Barth verweist im Folgenden umfassend auf Luthers Römerbriefvorlesung, demnach Glaubende zugleich Sünder und Gerecht sind, weil ihre Gerechtigkeit eine »iustitia aliena« nur sein kann.⁵⁰ Damit hinterfragt er kritisch die Behauptung von Holl, dass Gott nicht in Gemeinschaft mit dem Sünder sein kann, wie auch die Vorstellung dass das Leben im Glauben ein Willensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch sein kann.⁵¹

4.3 Der verborgene Gott

In einer Reflexion, in der Barth diesen Vorgang mit der Erschaffung eines Hohlraumes vergleicht, wie wenn Wachs mit einem Siegel geprägt wird,⁵² bezieht er sich auf Luthers »De servo arbitrio«: »Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia quae creduntur, abscondantur«⁵³ und auf die Idee von Verborgenheit sub contrario: Gottes opus proprium (Gnade) wird durch das opus alienum (Gericht)

48 A.a.O., S. 30f.

49 A.a.O., S. 35-39.

50 A.a.O., S. 43; vgl. auch S. 41.

51 A.a.O., S. 46-47; vgl. auch Holl, Karl (⁶(1932): Was verstand Luther unter Religion?, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther (1921,1923), S. 81 und auch seinen Aufsatz aus dem Jahre 1910: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther (1921,1923), S. 119.

52 Dies sind Metaphern mit Affinität zur Sprache des Römerbriefes 1922.

53 A.a.O., S. 51, vgl. WA 18,633,7 (»damit dem Glauben Raum gegeben wird, ist es notwendig, dass alles, was geglaubt wird, verborgen ist [meine Übersetzung]).

erkannt. Damit stellt er einerseits fest, dass es keinen Weg zu Gottes *opus proprium* gibt, der das *opus alienum* umgeht, warnt aber andererseits davor, das Gericht, die Rede von der Sünde, als die einzige Wahrheit über die Existenz zu betrachten. In diesem Zusammenhang fährt er mit einer Kritik am *deus absconditus* fort – ausdrücklich mit und nicht gegen Luther, nämlich mit Luthers

»[...] berühmte und oft ausgesprochene Warnung ein [...] vor dem Disputieren über den *deus absconditus* in maiestate«, d.h. über den, den wir uns, wenn wir in Konsequenz unserer auf Grund seines Gnadenwortes allerdings notwendigen Gedanken über uns selbst weiterdenken, als Gott denken müssten[...]«⁵⁴

Diesen recht dialektischen und komprimierten Satz, führt Barth im Folgenden unter mehreren Verweisen auf Luther näher aus. Barth verwendet hier Luthers seelsorgerliche Empfehlung, Spekulationen über *deus absconditus* zu vermeiden, um seine theologisch-kritische Aussage zu untermauern, dass man den *deus absconditus* und das fremde Werk Gottes nicht isoliert und nicht als Kommunikationsform des *deus revelatus* begreifen sollte. In den vorangegangenen Abschnitten hat Barth genau diesen Aspekt betont: dass Menschen nur durch den Glauben erkennen, dass sie Sünder sind, und dass Gottes Gnade *sub contrario*, als Gesetz, wahrgenommen wird. Umgekehrt ist es nun jedoch sein Anliegen, dass die Sünder, die Gottes Gnade nur als solche erkennen können, wenn sie *sub contrario* verstanden wird, diese Erkenntnis sozusagen übertreiben und sie zu einem Götzen machen könnten, wie im Folgenden:

»[...] der *deus absconditus*, den wir uns von unserem Sünder und Gerichtetsein aus eigenmächtig denken wollten, der *deus absconditus* in abstracto, wäre gar nicht Deus, sondern ein Götze, und wenn er uns in seiner Negativität noch so schauerlich erhaben vorkommen sollte. Der wirkliche *deus absconditus* ist der, der spricht: ›Ich habe dich einen kleinen Augenblick verlassen [...] aber mit ewiger Gnade will ich mich deines erbarmen, spricht der Herr, dein Erbarmer« (Jes. 54, 7.8).⁵⁵

54 A.a.O., S. 53f.; vgl. WA 42,11,19ff.

55 A.a.O., S. 54.

Dies ist zweitens der Inhalt des letzten Teils des Zitats »[...] d.h. über den, den wir uns, wenn wir in Konsequenz unserer auf Grund seines Gnadenwortes allerdings notwendigen Gedanken über uns selbst weiterdenken, als Gott denken müßten«.⁵⁶ Aufgrund des Wortes der Gnade werden die Menschen sich selbst ›notwendigerweise‹ – weil in unumgänglicher Selbsterkenntnis – als Sünder anerkennen, aber das Nachdenken über Gott als Folge dieser Selbstwahrnehmung ist eine neue erkenntnistheoretische Falle, die die Gefahr birgt, dass das Wissen über Gott zu einem Götzenbild verkommt. Ohne den Zusammenhang mit der Gnade ist das Gericht nicht Gottes Gericht. Barth stellt einige Jahre später fest, dass ohne das Evangelium das Gesetz nicht Gottes Gesetz ist.⁵⁷ Und hier wieder mit Luther:

Das wäre kein Hören des göttlichen Nein, das das »heimliche Ja unter dem Nein« (Luther) etwa überhören würde. Das wäre keine Erkenntnis der menschlichen Sünde, wo nicht zuerst Erkenntnis der göttlichen Güte wäre.⁵⁸

Mit Luthers Vorlesung über Jesaja reflektiert Barth über die Vorstellung, dass jemand in der Reue verbleiben würde, im Bewusstsein, von Gott gerichtet zu werden, und aus diesem Selbstbewusstsein heraus ›Gott denken‹ würde. Und Barth fährt fort zum zentralen christologischen Punkt. Diese Person würde versuchen, ihre eigene Sünde zu tragen, anstatt zu sehen, dass sie von Christus getragen wird, und diese Denkweise würde somit Gott mit Satan verwechseln.

»Sacrilegus aspectus is est, cum peccata in tuo corde aspicias. Diabolus enim istuc peccatum reponit, non Deus«. Und Barth wiederholt »Diabolus non Deus!« und beendet weiter unten auf der Seite das Zitat: »Sed Christus spectandus est.«⁵⁹ Auf diese Weise nähert sich Barth mit Luther der christologischen Kritik des *deus*

56 Ebd.

57 *Barth, Karl* (1956): *Evangelium und Gesetz* (1934), S. 11.

58 *Barth, Karl*: *Ethik II 1928/1929* (GA II.10), hg. von *Braun, Dietrich*: TVZ 1978, IX., S. 55 mit Hinweis auf WA 17/II,203,29ff.

59 A.a.O., S 55f.: »Es ist eine gotteslästerliche Ansicht, wenn du die Sünde in deinem Herzen ansiehst. Denn der Teufel hat die Sünde da hingelegt, nicht Gott« [meine Übersetzung]. Der Zitat ist aus Luthers Vorlesung über Jesaja 1528/30 und der Kontext ist Luthers emphatischer Hinweis, dass in Christus

absconditus, die in der Kirchlichen Dogmatik zu finden ist. Später wird Barth diese Kritik gegen die lutherische Theologie (oder gegen eine Tendenz darin) richten.⁶⁰ Auf diese Weise nähert sich Barth mit Luther der christologischen Kritik des *deus absconditus*, die in seiner Kirchlichen Dogmatik zu finden ist. Später würde Barth diese Kritik gegen die lutherische Theologie (oder gegen eine Tendenz darin) richten.

Hier ist Luther noch ein Verbündeter und Inspirationsquelle. Das Verständnis von Vergebung und ihrer Korrelation mit dem Gericht und davon, wie menschliche Mitwirkung ausgeschlossen ist, ohne dies vom Ausgangspunkt einer abstrakten Vorstellung von Gott oder einer pessimistischen Anthropologie aus zu verstehen – dieses Verständnis ist letztlich nur eine christologische Möglichkeit:

»Ja, richtet denn nicht auch Christus? ist zu fragen. Wir antworten: nicht nur auch, sondern gerade Christus richtet uns. Solange wir nicht von Christus gerichtet sind, sind wir überhaupt nicht gerichtet. Er ist die eine einzige Offenbarung Gottes, in der uns beides widerfährt: Gericht und Gnade.«⁶¹

Mit dieser christologischen Schlussfolgerung der *Deus-absconditus*-Diskussion kann Barth nun auch die Diskussion über Rechtfertigung und Heiligung abschließen. Er betrachtet mit Luther und Calvin Ausdrücke der Fremdheit Christi als Voraussetzung für eine Vereinigung mit Christus (Fremdheit im präzisen Sinne des *deus incarnatus* im menschlichen Jesus von Nazareth). Im Gegensatz dazu verstand Osiander, nach Barth, die wesentliche Vereinigung von Gott und Mensch als Wirkung der Vermittlung in Christus und so konnte er Glauben und Christus gleichsetzen und sagen: »fidem esse Christum«.⁶² Anstelle der Rechtfertigung als Akt, bei dem der

die Sünden wegen seines Leids und Verdienstes aufgelöst sind, und wer daran glaubt hat Gerechtigkeit und Leben. WA 25,330,28-37.

60 Eberhard Jüngel weist auf Barths Einwand hin, dass Luthers pastoraler Rat, sich an den offenbaren Gott zu halten, eigentlich nicht wirksam oder gar aufrichtig sein kann, solange er eine *potentia inordinata* im Hintergrund nicht ausschließt. Siehe Jüngel, Eberhard (1982); Barth-Studien, S. 190.

61 Barth, Karl: Ethik I 1928/1929 (GA II.10), hg. von Braun, Dietrich: TVZ 1973, 1, S. 57.

62 A.a.O., S. 63.

Vermittler Vermittler bleibt, ist die Vermittlung bereits vollendet, und anstelle des Aktes steht die Wirkung. Obwohl Holl hier nicht im kritischen Blickfeld ist, ist das Problem parallel: Vergebung würde durch die wirksame Verwandlung der Person ersetzt. Dies war das antizipierte Endziel in Holls Konzept der analytischen Rechtfertigung. Holl hatte jedoch mit dem Begriff der Gewissheit zu kämpfen, da diese Vorwegnahme nur Gott selbst zustehen und nur sub contrario vermittelt werden konnte. Wie aus der Passage über die Gewissensreligion hervorgeht, muss sich das Bewusstsein, gerichtet zu werden – also letztlich das Selbstgericht – irgendwie zu Ressentiments und dann zu Akzeptanz vertiefen, um sich in Gewissheit zu verwandeln. Hier wurde für Holl die frühe Idee der *resignatio ad infernum* bei Luther zum Schlüsselbegriff.

Barths Ausgangspunkt (im Römerbrief) ist die kritische Betonung, dass das gegenseitige Gericht der Christen untereinander den Zorn Gottes zum Götzen macht (und dies könnte die Kehrseite einer Idee der wirksamen Heiligung sein). In der Ethikvorlesung bringt er jedoch auch das Gericht über sich selbst mit dem Götzen des *deus absconditus* in Verbindung.

5 Gottesbegriff und Theologie. Eine Perspektive

Abschließend eine weitere Perspektive zu Barths Kommentar zu Luthers Warnung – »Hier greift Luthers berühmte und oft ausgesprochene Warnung [...]«, die außerdem eine Reflexion über theologisches Denken und Sprechen beinhaltet. Dies wird gegen Ende des § 11 weiter ausgeführt, als Barth seine Deutung über Gott und das Gesetz zusammenfasst. Dies stellt im Vergleich mit den vorangegangenen Überlegungen zu Luthers Warnung eine Wendung dar: Barth greift nun erneut ›De servo arbitrio‹ auf. Denn die Warnung Luthers, der Barth zustimmte, ist nicht absolut zu verstehen. Barth erkennt hier die Notwendigkeit, einen abstrakten Gottesbegriff zu verwenden, um im Diskurs zwischen dem, was Gott ist, und dem, was Gott nicht ist, unterscheiden zu können – wie Luther es gegenüber Erasmus tun musste. Luther war sich der Gefahr bewusst, die einer solchen (notwendigen) Konzeptualisierung innewohnt – der Gefahr die *maiestas* Gottes mit der *maiestas* eines Objekts in der

Welt der Objekte zu verwechseln.⁶³ Dies bedeutete eine Parallele zur Werkgerechtigkeit und könnte (mit einem Zitat von Luthers Zweiten Galater Vorlesung) in einer »horribilis desperatio« enden, in der der Mensch sogar »Deum et omnia« verlieren könnte.⁶⁴ Mit diesem Hinweis auf die Gefahr der Theologie – und der theologischen Dialektik (die ein Trojanisches Pferd sein könnte) – weist Barth mit Luther erneut auf die Bedeutung der Rechtfertigungslehre und der Menschlichkeit Christi hin, nun als eine Frage der theologischen Selbstkritik, die sich der Gefahr bewusst ist, die die Theologie für sich selbst darstellt.⁶⁵

63 Vgl. a.a.O., S. 114f.

64 Vgl. a.a.O., S. 115; vgl. WA 40/I,77,17ff.; WA 78,18.

65 Vgl. a.a.O., S. 119f.

Literaturverzeichnis

Quellen

- ☞ *Knaake, Joachim Karl Friedrich u.a.* (Hg.) (1883-2009): D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.

Monographien und Sammelbände

- ☞ *Assel, Heinrich* (1994): Der andere Aufbruch.
- ☞ *Assel, Heinrich* (Hg.) (2021): Karl Holl. Leben – Werk – Briefe.
- ☞ *Barth, Karl*: Brief vom 22. Januar 1922, in: *Ders.*: (1974): Karl Barth - Eduard Thurneysen Briefwechsel, Band II: 1921-1930, S. 36.
- ☞ *Barth, Karl*: Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: *Finze, Holger* (1990): Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925 (GA III).
- ☞ *Barth, Karl*: (1910): Der Römerbrief. (Zweite Fassung) TVZ 2010, 62
- ☞ *Barth, Karl*: Ethik I 1928/1929 (GA II.10), hg. von *Braun, Dietrich*: TVZ 1973, 1, S. 30.
- ☞ *Barth, Karl* (1956): Evangelium und Gesetz (1934).
- ☞ *Helmer, Christine* (2014): Justification and Experience, in: *Grenholm, Carl-Henric* und *Gunner, Göran* (2014) (Hg.); Justification in a Post-Christian Society.
- ☞ *Helmer, Christine* (2019): How Luther became the Reformer.
- ☞ *Hirsch, Emanuel*: Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie, Zeitschrift für Systematische Theologie 1926, S. 3.
- ☞ *Holl, Karl* (⁶(1932): Was verstand Luther unter Religion?, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: Luther (1921,1923), S. 1-110.
- ☞ *Holm, Bo Kristian* (2015): Resources and Dead Ends of the German Lutherrenaissance: Karl Holl and the Problems of Gift, Sociality, and Anti-Eudaemonism, in: *Helmer, Christine / Holm, Bo Holm* (Hg.), Lutherrenaissance. Past and Present.

- 📖 Jüngel, Eberhard (1982); Barth-Studien, S. 190.
- 📖 Pöder, Christine Svinth-Væge: Die Lutherrenaissance im Kontext des Reformationsjubiläums, in: Kirchliche Zeitgeschichte, 2013, 191-200.
- 📖 Thaidigsmann, Edgar (1983): Identitätsverlangen und Widerspruch: Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth.

Kapitel 5

»saluberrima vitae doctrina« – Psalm 1 und die Schönheit des Gesetzes

Christian Neddens

Inhaltsübersicht

1	Mechanismen des Missbrauchs und die Schönheit des Gesetzes	152
1.1	Das Gesetz – »allerheilsamste Lehre des Lebens«?	152
1.2	Die Heidelberger Disputation – Luthers Programmschrift	153
1.3	Ent-Täuschung des Menschen	154
1.4	Die Wende – Gottes grundlose Liebe	155
1.5	Moralismus – eine Gestalt des Missbrauchs des Gesetzes?	157
2	Psychogramm eines »Moralapostels«	158
2.1	Michael Roths Kritik einer normativen Ethik	158
2.2	Amoralismus aus Ausweg?	161
2.3	Ist das Gesetz zu nichts nutze?	162
2.4	Moral und Antimoral im Kampf um Aufmerksamkeit	163
3	Solidarität der Sünder und kritische Urteilskraft	165
3.1	Die Schönheit der Sünder	165
3.2	Solidarität der Sünder	169
3.3	Kritische Urteilskraft	171
4	Ethik des unfreien Willens und die Schönheit des Gesetzes	173
4.1	Eine ungebietbare Gebotsethik	173
4.2	Psalm 1 und die Freude am Gesetz	174
4.3	Hans Joachim Iwand – eine Gebotsethik der neuen Wirklichkeit	175

1 Mechanismen des Missbrauchs und die Schönheit des Gesetzes

1.1 Das Gesetz – »allerheilsamste Lehre des Lebens«?

»*Lex Dei saluberrima vitae doctrina*« – mit diesen Worten beginnt der erste Satz der Heidelberger Disputation 1518.¹ »Das Gesetz Gottes ist die allerheilsamste Lehre des Lebens.«² Größer kann gar nicht vom Gesetz gedacht werden, als LUTHER es hier tut. Also: Wohl dem, der »Lust hat am Gesetz des HERRN und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht! (Ps 1,2)« LUTHER schreibt zu diesem Psalm wenig später, in seinen *Operationes in Psalmos* 1519-21, dass – wie es Brauch sei bei Liebenden – so liege »auch diesem glückseligen Liebhaber seine Liebe, nämlich das Gesetz Gottes, allzeit im Munde, im Herzen und wenn möglich im Ohr.«³

Das Gesetz Gottes im Munde haben, im Herzen, im Ohr... Wenn wir hier dergestalt aufgefordert werden, am Gesetz Gottes zu hängen und es immerzu zu meditieren und weiterzusagen – kann man der Kirche wirklich Moralismus zum Vorwurf machen? Ist Moral, das Auslegen des Gesetzes, nicht ihr Geschäft?

»*Lex Dei saluberrima vitae doctrina, non potest hominem ad iusticiam promovere, sed magis obest.*«⁴ »Das Gesetz Gottes [...] kann den Menschen nicht zur Gerechtigkeit befördern, sondern hindert ihn vielmehr.«⁵

So lautet der erste Satz der Heidelberger Disputation im Ganzen. Das Gesetz verhindert Gerechtigkeit. Es zerstört die Mitmenschlichkeit und macht bornierte Heuchler aus uns... Sollte man das Gesetz in der Kirche also besser ganz abschaffen? Ein moralfreies Christentum, das die Weltgestaltung ganz der spontanen Liebesregung oder der situationsbezogenen Intuition überlässt?

1 Luther, Martin (1518): Heidelberger Disputation, in: WA 1,355,30

2 Härle, Wilfried (³2022): Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1, S. 36.

3 Luther, Martin (1519–1521), *Operationes in Psalmos*: in: WA 5,35,29-36,2: »Ideoque et huic amatori Beato viro suus amor, lex domini, semper in ore, semper in corde, semper (si potest) in aure est«. Zitiert nach Mühlhaupt, Erwin (1959): Luthers Psalmen-Auslegung Bd. 1, Psalmen 1-25, S. 12.

4 Luther (Anm. 1): Heidelberger Disputation, in: WA 1,355,31f.

5 Härle (Anm. 2): LDStA 1, 36f.

So haben wir hier mit dem ersten Satz die ganze Spannung unseres Themas vor Augen: das Gesetz – allerheilsamste Lebenslehre – oder: das Gesetz – Gegenspieler der Gerechtigkeit!

1.2 Die Heidelberger Disputation – Luthers Programmschrift

Schauen wir aber zunächst etwas genauer in die Disputation, die am 26. April 1518 an der Universität Heidelberg stattfand. Hier hat LUTHER erstmals sein theologisches Programm öffentlich verteidigt.

Eigentlich war das ganz anders geplant gewesen, als Johannes Staupitz zum turnusgemäßen Generalkapitel von Luthers Orden, den Augustiner-Eremiten, nach Heidelberg einlud. Die Disputation war eher als Beiprogramm gedacht. Aber je näher der Termin rückte, desto klarer war, dass Luthers Theologie im Mittelpunkt stehen würde. Sein eigener Erzbischof Albrecht von Brandenburg hatte ihn in Rom der Ketzerei angezeigt. Der Dominikanerorden frohlockte und plante, sich der Klage anzuschließen.

Als der 26. April 1518 kam, war der Publikums-Ansturm so groß, dass man auf den nahegelegenen Hörsaal der Artisten-Fakultät ausweichen musste. Luthers Ordensbrüder waren da, aber auch viele Mönche anderer Orden: die Franziskaner, die Dominikaner, dann die Professoren der Universität und jede Menge Studenten.

LUTHER hatte 40 Thesen vorbereitet: 28 theologische, in denen es um sein Verständnis des Menschen ging, und 12 philosophische, in denen er die Philosophie des Aristoteles, die Grundlage der damaligen Bildung, attackierte. Die Professoren reagierten zwar durchweg ablehnend. Aber die Jugend stand in Flammen: Martin Bucer, Johannes Brenz, Martin Frecht, Erhard Schnepf und viele andere Hörer wurden zu wichtigen Vermittlern der Reformation in den süddeutschen Raum.⁶

⁶ Vgl. zu den historischen Zusammenhängen *Scheible, Heinz* (1983): Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation, in: ZGO 131, S. 309-329; *Plathow, Michael* (1998): Martin Luther in Heidelberg. Die Heidelberger Disputation, in: Luther-Bulletin 7, S. 76-93.

1.3 Ent-Täuschung des Menschen

Luthers Thesen sind erfrischend klar gegliedert. Aus zeitlichen Gründen konzentrieren wir uns auf die 28 theologischen. These 1 und These 28 bilden einen Rahmen, indem sie Gottes Gesetz und Gottes Liebe kontrastiv gegenüberstellen:

»Das Gesetz Gottes [...] kann den Menschen nicht zur Gerechtigkeit befördern, sondern hindert ihn vielmehr.«⁷

»Die Liebe Gottes findet das für sie Liebenswerte nicht vor, sondern erschafft es.«⁸

In diesen Rahmen hinein werden 24 Thesen eingegliedert, in denen der Mensch über seine selbstverschuldeten Illusionen ent-täuscht wird. In These 1–12 geht es um die Unmöglichkeit, mit guten Taten vor Gott gerecht zu werden, in den folgenden sechs Thesen um die Unmöglichkeit, dass der Wille etwas Gutes zu wollen vermag. Und in den nächsten sechs Thesen geht es um die Unmöglichkeit, dass die Vernunft etwas von Gott begreift, sich das Gute also überhaupt denken lässt. Das ist eine umfassende Bankrott-Erklärung hinsichtlich der Möglichkeiten des Menschen. Und das war provokant, denn natürlich erleben wir uns anders: wir tun manchmal das Richtige, wir wollen meist das Gute und unsere Kenntnisse sind auch nicht zu verachten. Alles geschenkt, hätte Luther vielleicht gesagt. Der Haken ist ein anderer: Es ist viel schlimmer!

Und damit sind wir schon bei der Pointe der theologischen Anthropologie, die LUTHER hier vorträgt: Der Mensch missbraucht alles, sein Tun, sein Wollen, seine Vernunft, ja Gott selbst und seinen Glauben, um sich selbst zu rechtfertigen. Er versucht sich selbst aufzubauen, also: seine Identität und Integrität, seine Subjekthaftigkeit zu retten. Es geht ihm immer nur um sich.

LUTHER wendet sich hier gegen das christlich-humanistische Menschenbild seiner Zeit. Dabei spielt der Philosoph Aristoteles eine wichtige Rolle: Ihm zufolge wohnt jedem Seienden, sei es Tier,

7 Luther (Anm. 1): Heidelberger Disputation, in: WA 1,353,15f.: »*Lex Dei [...] non potest hominem ad iusticiam promovere, sed magist obest.*« Zitiert nach Härle (Anm. 2): LDStA 1, S. 37.

8 Luther (Anm. 1): Heidelberger Disputation, in: WA 5,354,35f.: »*Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile*«. Zitiert nach Härle (Anm. 2): LDStA 1, S. 61.

Pflanze oder Mensch, die Idee seiner Vervollkommnung ein.⁹ Auf dieses Ziel hin soll es sich entwickeln. Auch der Mensch soll sich durch Erziehung und Einübung in die Tugenden auf die innere Vervollkommnung ausrichten. Die scholastische, aber auch die humanistische Theologie bauten darauf auf: Der Mensch ist zum Ebenbild Gottes geschaffen und mit freiem Willen ausgestattet. Mithilfe der Gnade Gottes kann er, was er soll: dem menschengewordenen Gottessohn in seiner Gottebenbildlichkeit gleich werden. Durch das Tun des Guten und das Erdulden seiner Leiden kann er selbst gut werden, ein heiligmäßiges Leben führen. So lässt sich das Göttliche im Menschen finden. Glücklich ist, wer auf diese Weise sich selbst so vervollkommnet, dass er das höchste Gut, Gott, findet. Genau diese machtvolle Trias von Willensfreiheit, Tugendethik und Glücksstreben ist es, gegen die LUTHER die ganze Wucht der Heidelberger Thesen richtet. Denn das ist für ihn die Definition der Sünde schlechthin: In allem das Seine, sich selbst und sein Glück zu suchen, auch im Tun des Guten, im Wollen und sogar in der intellektuellen Erkenntnis. Hier wird ihm zufolge die Sünde selbst, nämlich die Verkrümmung in sich, zum Maß des Menschlichen gemacht.

1.4 Die Wende – Gottes grundlose Liebe

24 Thesen sind es, um davon zu überzeugen, dass der Mensch nichts vermag – und nur vier Thesen, um zu sagen, dass Rechtfertigung von Gott kommt – gnadenhaft und geschenkhalber. Doch täuschen wir uns nicht: in diesen letzten vier Thesen steckt das Dynamit. Der Kern der Kritik findet sich zunächst in den Thesen 22–24:

»Sapientia illa, quae invisibilia Dei, operibus intellecta conspiciat, omnino inflat, excaecat et indurat. [...] Et lex iram Dei operatur, occidit, maledicit, reum facit, iudicat, damnat, quicquid non est in Christo. [...] Non tamen sapientia illa mala, nec lex fugienda, sed homo sine Theologia crucis, optimis pessime abutitur.«¹⁰

9 Vgl. zum Folgenden Thaidigsmann, Edgar (1983): Identitätsverlangen und Widerspruch. Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth, S. 14–62.

10 Luther (Anm. 1): Heidelberger Disputation, in: WA 1,354,23–28.

»Jene Weisheit, die das unsichtbare [Wesen] Gottes erblickt, das durch die Werke [des Menschen] erkannt wird, bläht gänzlich auf, verblendet und verhärtet. [...] Und das Gesetz bewirkt den Zorn Gottes. Es tötet, verflucht, verklagt, verurteilt und verdammt alles, was nicht in Christus ist. [...] Trotzdem ist nicht jene Weisheit schlecht, noch das Gesetz zu fliehen, sondern der Mensch missbraucht ohne die Theologie des Kreuzes das Beste aufs Schlimmste. Denn ›Das Gesetz ist heilig‹ [Röm 7,12] und ›alle Gabe Gottes ist gut‹ [Jak 1,17] und ›Jedes Geschöpf ist sehr gut‹ [Gen 1,31].«¹¹

Der Mensch der Spätscholastik und des Humanismus steht nicht nur unter einem gewaltigen Druck, sich selbst darzustellen und zu perfektionieren. Vielmehr: Er kommt von sich selbst nicht los und spannt alles, selbst Gott, für sich ein – macht es zum Mittel für seine Zwecke – und verbraucht es damit. Die Folge ist Gier, Stolz und ein tiefes Unglücklichsein. Um es zuzuspitzen: Die Religion wird zum Instrument einer kapitalistischen Logik des Aneignens und Verbrauchens von Welt – und von Gott.

Luthers Frage nach dem gnädigen Gott hat eine anthropologische Kehrform in der Frage: Wie werde ich meinen verlorenen Menschen los, der in seinem Wahn alles einverleibt und selbst in der Beziehung zum Nächsten und zu Gott nur sich selber sucht? Wer meint, die Frage nach dem gnädigen Gott sei ein wenig altmodisch – ihre Kehrform ist es nicht. Was sind nun die entscheidenden vier letzten Thesen? Ich bringe sie mit meinen Worten auf den Punkt:

1. Nur der Glaube an Christus rechtfertigt.
2. Wo der Glaube ist, da ist auch das Werk.
3. Alles Gute wirkt Christus in uns.
4. Und nun die letzte, vierte These, wieder original LUTHER:
»*Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile, Amor hominis fit*

11 Härle (Anm. 2): LDStA 1, S. 54–57.

a suo diligibili.«¹² – »Die Liebe Gottes findet das für ihn Liebenswerte nicht vor, sondern erschafft es. Die Liebe des Menschen entsteht aus dem für ihn Liebenswerten.«¹³

Gottes Liebe ist nicht nehmende Liebe, sondern schenkende, schöpferische Liebe.

»Denn darum sind die Sünder schön (*pulchri*), weil sie geliebt werden; nicht darum werden sie geliebt, weil sie schön sind. Deshalb flieht die Liebe des Menschen die Sünder und Bösen. [...] Und das ist die Liebe des Kreuzes, aus dem Kreuz geboren, die sich dorthin wendet, nicht, wo sie Gutes findet, das sie genießen könnte, sondern wo sie dem Schlechten und Bedürftigen Gutes bringen kann.«¹⁴

Die ganze Wucht von Luthers Angriff richtet sich also gegen die Religion selbst, gegen ein frommes Selbstbewusstsein, das die Werke der Nächstenliebe, ja Gott selbst, für allereigenste Zwecke missbraucht.

1.5 Moralismus – eine Gestalt des Missbrauchs des Gesetzes?

Und nun ahnen wir wohl, wo vielleicht die Crux beim kirchlichen Moralismus liegen könnte, was da unter der Hand mitläuft und mit-schwingt: Das Gesetz und die Moral werden eingespannt für die Selbstbewertung, für die Identitätsfindung und für die Abgrenzung gegen andere.

Aber was soll dann das Gesetz, wenn es keine Gerechtigkeit herbeizuführen vermag?

Was machen wir ohne Moral? Brauchen wir keine ethische Reflexion über das, was zu tun geboten ist? Und schließlich: Kann die Schönheit der Sünder Grundlage unseres Entscheidens und Handelns

12 Luther (Anm. 1): Heidelberger Disputation, in: WA 1,354,35f.

13 Härle (Anm. 2): LDStA, S. 60f.

14 Luther (Anm. 1): Heidelberger Disputation, in: WA 1,365,11f.: »*Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri. Ideo amor hominis fugit peccatores, malos. [...] Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum que fruatur, sed ubi bonum confierat malo et egeno.*« Zitiert nach Härle (Anm. 2): LDStA 1, S. 61.

sein? Reicht das schon aus, sich in der unendlichen Liebe Gottes geborgen zu wissen? LUTHER wählt hier ja bewusst eine ästhetische Kategorie, nicht eine ethische: Schöne Sünder, nicht gute! Aber was trägt Schönheit schon zum Guten bei?

Und um diese Fragen zu forcieren: Was soll dann Psalm 1, der Auftakt zum Psalter, der *Cantus firmus* der Gesänge Israels?

- »¹Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen/
noch tritt auf den Weg der Sünder
noch sitzt, wo die Spötter sitzen,
²sondern hat Lust am Gesetz des HERRN
und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht!
³Der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen,/
der seine Frucht bringt zu seiner Zeit,
und seine Blätter verwelken nicht.
Und was er macht, das gerät wohl.
⁴Aber so sind die Gottlosen nicht,
sondern wie Spreu, die der Wind verstreut.
⁵Darum bestehen die Gottlosen nicht im Gericht
noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
⁶Denn der HERR kennt den Weg der Gerechten,
aber der Gottlosen Weg vergeht.«¹⁵

2 Psychogramm eines ›Moralapostels‹

2.1 Michael Roths Kritik einer normativen Ethik

MICHAEL ROTH hat vor einiger Zeit eine lesenswerte Analyse des Moralapostels verfasst.¹⁶ ROTH beschreibt das Unbehagen, das wir in der Begegnung mit Moralaposteln verspüren und er geht der Frage nach, was genau das Unangenehme seines Verhaltens ist. Natürlich, es kann auch um Doppelmoral gehen, um überzogene Ansprüche etc. Aber völlig zurecht urteilt er, dass all das nicht entscheidend ist: Das Moralisieren des Moralapostels empfinden wir auch dann als unangenehm, wenn er seinen eigenen Prinzipien

15 Deutsche Bibelgesellschaft (2017): Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, revidiert 2017.

16 Vgl. Roth, Michael (2017): Warum wir Moralapostel nicht mögen und das Moralisieren verabscheuen. Zur Lebensferne der Ethik.

folgt. Freilich: Wenn wir ihm Doppelmoral nachweisen können, befriedigt das umso mehr.

Das Unangenehme liegt auch nicht in einer falschen Sachanalyse oder in einer bloßen Übertreibung des Problems – das alles könnte man nachweisen und so seiner Kritik den Wind aus den Segeln nehmen. Der Moralapostel hat recht, zumindest im Grunde – wir wissen das und teilen einige seiner Grundannahmen. Und doch ärgern wir uns. Aber warum?

Das Unangenehme und Unangemessene – so ROTH – liegt darin, dass der Moralapostel mit seiner Kritik sachfremde Zwecke verfolgt: Er will uns mit seiner moralischen Anklage herabdrücken, um sich selbst aufzurichten. Triebfeder des Moralisieren ist einzig und allein das Ressentiment, das drückende Gefühl eigener Kleinheit, Zurücksetzung und Ohnmacht. Der Moralapostel ist damit – um mit MARTIN SEEL zu sprechen – »in einer verqueren Selbstfeier gefangen; er findet sich selbst auf eine ungute Weise gut«.¹⁷ Die Verurteilung der anderen dient der Selbstvergewisserung und Selbsterhebung. Moral wird zum Distinktionsmittel gegenüber den schlechten Leuten, ist jedoch getrieben von Neid auf deren Freiheit, Macht oder Einfluss.

Der Moralapostel ist also dadurch gekennzeichnet, dass die Moral dem Urteil über andere dient, ihn selbst aber nicht einschließt. Seine Kritik richtet sich häufig an eine Allgemeinheit, etwa die Gesellschaft oder die Politik. Sie bezieht sich gern auf Ausnahmesituationen, von denen man selbst nicht betroffen ist, wie Schwangerschaftsabbruch, Sterbehilfe oder das Leben der Superreichen. Kurz gesagt: Für das Urteil über Andere ist die Moral zuständig, für den Umgang mit eigenem Fehlverhalten sucht man hingegen nicht den Ethiker, sondern den Therapeuten auf, der uns in unserer Notlage versteht. Denn ›im Grunde‹ sind wir gut – nur dass die Verhältnisse so widrig sind. Aber die anderen, die könnten anders handeln, wenn sie nur wollten.

¹⁷ Vgl. Seel, Martin (2004): Zuneigung, Abneigung – Moral, in: Merkur 58, S. 774–782, hier S. 774.

Gerade die Kirchen sind nach ROTH moralismusverdächtig. Mit FRIEDRICH WILHELM GRAF urteilt er:

»Das Selbstverständnis beider Großkirchen in der Bundesrepublik ist vom Anspruch geprägt, in besonderem Maße für die öffentliche Sitte und individuelle Moral zuständig zu sein. Beide Kirchen verstehen sich als die zentralen Institutionen für gesellschaftliche Wertbildung und Propagierung moralischer Normen« bzw. als »Institutionen, die Moral predigen«. ¹⁸

»Und gerade der Kirchenraum bietet das geeignete Setting, die moralische Entrüstung religiös zu überhöhen und damit innerhalb des allgemeinen moralischen Entertainments eine einzigartige Monopolstellung zu haben.« ¹⁹

Bis hierher erscheint mir ROTHs Analyse schlüssig – und anschlussfähig an die Feldrede des Lukas oder an Luthers Kritik des religiösen Missbrauchs Gottes in der Heidelberger Disputation: Das Einbringen von moralischen Überzeugungen und ethischen Normen kann dazu dienen, sich selbst lediglich aufzuwerten, indem andere moralisch abgewertet werden. Das Ergebnis ist eine präzise Distinktion zwischen den Guten und den Schlechten.

Dass ich derselben Versuchung unterliegen könnte und dass ich möglicherweise neidisch bin auf die Freiheit und Gewissenlosigkeit der Anderen, wird im Moralisieren aufgrund der vermeintlichen Objektivität der angemahnten Norm ausgeblendet. Die moralische Perspektive scheint immer nur auf das Leben der Anderen zu passen, jedoch nicht die eigene Lebensführung zu betreffen.

Aber: Ist diese Zuspitzung bei ROTH nicht selbst eine Abwertung der Anderen, nämlich der Moralapostel? Ist das Problem noch eine Stufe komplexer?

18 Roth (Anm. 16): Moralapostel, S. 85, mit Zitat aus Graf, Friedrich Wilhelm (1992): Der deutsche Protestantismus und der Zweite Weltkrieg, in: Schubert, Venanz (Hg.): Der Zweite Weltkrieg: 50 Jahre danach, S. 217–267, hier S. 218.

19 Roth (Anm. 16): Moralapostel, S. 87.

2.2 Amoralismus aus Ausweg?

ROTH ist skeptisch gegenüber einer normativen oder Gesetzes-Ethik. Sie sei lebensfern, nicht wirklich situationsgerecht. Denn in den konkreten Situationen fragen wir in der Regel nicht nach grundsätzlicher ethischer Beratung über Normen, sondern danach, was hier in der Sache hilfreich ist. ROTH empfiehlt daher, überhaupt auf die ethische Orientierung an Normen und Gesetzen zu verzichten und sich stattdessen von den Situationen selbst ansprechen und in sie verstricken zu lassen. Eine solche Situationsethik geht von den Geschichten aus, die eine Situation illustrieren, die uns in die Problemkonstellationen und lebensweltlichen Hintergründe so verstricken, als wären es unsere, die damit unsere Empathie und unsere Erste-Person-Perspektive herausfordern.

Eine solche narrative Ethik im Anschluss an das *story*-Konzept von DIETRICH RITSCHL halte ich für wichtig – denn die Wahrnehmung dessen, was ist, was Menschen in Situationen erleben, ist entscheidend für das Finden von Lösungen. »Der Mensch existiert in seinem Selbsterleben nicht als Fall einer allgemeinen Regel, sondern in seiner individuellen und darum besonderen Geschichte, die sich dagegen sträubt, zu einem Fall von etwas gemacht zu werden.«²⁰ Ethik leistet dann nicht mehr, aber auch nicht weniger als einen Beitrag zum angemessenen Erfassen von Situationen und ihren Geschichten.

Und hier kommt nun der Begriff der ›Ent-Schleunigung‹ im Blick auf die Moral ins Spiel (was ziemlich einmalig ist). ROTH schreibt: »Durch Entschleunigung und Verlangsamung kommt es zum Aufmerksam-Werden auf Details einer Situation, zum Raum, diese auf uns wirken zu lassen. Und hier geht es nicht um Beweisen, sondern um Überzeugen, es ist kein wissenschaftliches Haben und Wissen, sondern ein weisheitliches Streben und Tun.«²¹ Moralische Entschleunigung heißt im Sinne ROTHs also: sich der ethischen Normen und Gesetze zu entledigen und mit Ruhe und Sorgfalt unseren lebensweltlichen Situationen nachzuspüren, um empathisch

20 Roth (Anm. 16): Moralapostel, S. 91f.

21 Roth (Anm. 16): S. 131f.

zu werden für das, was sich zeigt.

Ethik wäre dann die Beratung mit Anderen darüber, was unsere jeweiligen Perspektiven uns im Blick auf eine konkrete Situation zu sehen geben. Entscheidend ist aber die Situation selbst.

Der Entwurf von MICHAEL ROTH trifft sich in mancher Hinsicht mit dem Anliegen Martin Luthers: Beide üben scharfe Kritik an einem Missbrauch des Gesetzes bzw. der Moral zur Selbsterhebung und zur Distinktion gegenüber Anderen. Beide schaffen Raum für eine sachgemäße, an den Lebenssituationen orientierte Ethik. Das ist befreiend.

2.3 Ist das Gesetz zu nichts nutze?

Und doch muss sich ROTH fragen lassen – und sogar von LUTHER her fragen lassen, wenn wir etwa an den Kleinen Katechismus und dessen Gesetzesethik denken: Was ist denn mit der »saluberrima vitae doctrina«? Ist das Gesetz zu nichts nutze?

LUTHER hätte keinen Moment gezögert zu bejahen, dass die Predigt des Gesetzes notwendig ist, damit der Mensch überhaupt seinen Ort in der Welt findet – als Sünder unter Gottes Gericht. Mit ROTH müsste auch diese Wirkung des Gesetzes wohl als ideologisch bezeichnet werden, weil sich diese anthropologische Deutung nicht aus unseren lebensweltlichen Situationen ergibt. Und auch das zweite Urteil – dass Gott die Sünder als schön anschaut, wie es in These 28 der Heidelberger Disputation heißt – ergibt sich ja keineswegs aus der wahrnehmbaren Situation an sich, sondern kommt notwendigerweise aus Gottes Zusage, ist Predigt. Und ist in der ethischen Situation nicht entscheidend, was wir über Jahre verinnerlicht haben? ROTH würde das nicht einmal verneinen. Aber was für Konsequenzen hat das für unsere Wahrnehmung? Eine sachgemäße Wahrnehmung einer Situation ergibt sich eben vor allem aus der Perspektive, wie wir eine Situation deuten, als was wir sie wahrnehmen, welche Botschaft wir ihr ablauschen.

Um konkret zu werden: ROTH erinnert daran, dass wir einem verletzten Menschen auf der Straße nicht helfen, weil wir damit einem Prinzip, das wir für uns aufgestellt haben, Folge leisten,

sondern schlicht, weil der Mensch verletzt ist. Das ist ein durchaus starkes Argument.

Und doch halte ich es nicht für triftig. Denn die Situation spricht nicht automatisch in einer bestimmten Weise. Sie ist mehrdeutig. Entscheidend ist die innere Matrix, mit der wir die Situation kartographieren. Ich könnte etwa der Ansicht sein, dass dieser verletzte Mensch sich und andere aus Übermut in Gefahr gebracht hat und nun den Preis seiner Grobheit spüren sollte. Ich könnte auch der Auffassung sein, dass es sich beim Verletzten um einen Feind handelt, und dass es gut ist, dass dieser außer Gefecht gesetzt ist und man ihm zumindest in diesem Moment auf keinen Fall helfen sollte. Oder ich könnte meinen, dass es die Aufgabe eines jeden Menschen ist, sein Schicksal anzunehmen. Und dass darum die Verletzung eine persönliche Herausforderung ist, die nur der Betroffene selbst meistern darf und kann, um daran zu wachsen.

Aber das wichtigste Argument gegen eine bloße Situationsethik und gegen eine Verachtung des Gesetzes bzw. der Moral ist dieses: Ohne eine kontrafaktische Moral wird die Welt, wie sie ist, nicht infrage gestellt. Und damit sind wir wieder bei der Frage der Macht: Die bestehende Ordnung – und damit die Ordnung der Mächtigen – wird lediglich bestätigt und stabilisiert. Einer bloßen Situationsethik fehlt die normative Kraft des Kontrafaktischen.

2.4 Moral und Antimoral im Kampf um Aufmerksamkeit

Bevor ich in meinem dritten Teil diesen Faden – die Schönheit des Gesetzes als kontrafaktische Kraft – weiterverfolge, muss ich noch auf einen wichtigen Aspekt eingehen, der bei ROTHs Überlegungen zum ›Moralapostel‹ an mehreren Stellen aufgetaucht ist, ohne dass auf ihn explizit eingegangen wurde. Das ist die Machtfrage. ROTH hatte über den Moralapostel gesagt: »Seine moralische Rede dient ausschließlich der Herabdrückung anderer zwecks Selbsterhöhung.«²²

Das heißt konkret: Das Moralisieren wird hier im Blick auf die Machtfrage betrachtet. Und tatsächlich ist das vielleicht ein Schlüssel zum Verständnis. Auf die Gegenwart angewendet: Mit dem

22 Roth (Anm. 16): Moralapostel, S. 64.

öffentlichen Moralisieren hat sich in den letzten Jahren auch ein gesellschaftlicher Wandel ereignet. In den Kolonialismus-, Feminismus- und Gender-Debatten bekamen plötzlich Bevölkerungsgruppen eine mächtige Stimme, die bisher weithin marginalisiert waren: People of Colour, junge Frauen, Transmenschen. Dieser Wandel moralischer Macht wurde in einzigartiger Weise durch *Fridays for Future* vor Augen geführt: Eine junge Generation klagte die alte an, insbesondere junge Frauen alte Männer. 2019 forderte die 16-jährige Greta Thunberg die Abgeordneten des EU-Parlaments auf, »in Panik« über den Klimawandel zu geraten und endlich zu handeln.

ROTH beklagt die Wehrlosigkeit gegenüber den Moralaposteln – und bringt damit ein Gefühl auf den Punkt, für das das Phänomen Thunberg paradigmatisch war. Greta Thunberg nervte alle und jeden – aber im Grunde hatte sie recht damit, dass ein rasches Umdenken jetzt für künftige Generationen lebensnotwendig ist. Und es gab kaum jemanden, der das nicht wusste. Wehrlos sind wir nicht nur wegen des Anspruchs, Recht zu haben, den der Moralapostel vor sich herträgt. Wehrlos sind wir, weil wir uns überführt fühlen von den Wahrheiten, die wir selbst anerkennen und weil wir unser Leben trotzdem – aus welchen Gründen auch immer – nicht ändern wollen. Und wehrlos fühlen wir uns, weil wir spüren, wie uns Macht entgleitet – Macht durch Aufmerksamkeit und damit Macht zur Deutung und Gestaltung.

Die Dimension der Macht, die den Streit um die Moralapostel begleitet, spielt ROTH im Verweis auf Friedrich Nietzsche ein: Nietzsche habe erstmals den Mechanismus von Ressentiment und Moral eindrücklich vor Augen geführt: Die Ablösung der Herrenmoral durch die Umwertung der Werte seitens der Ohnmächtigen: »Was zuvor als gut galt, wird nun als schlecht angeklagt.«²³ Aber damit verändert sich eben auch, wer das Sagen hat. Mit ROTHs Verweis auf Nietzsche wird eine tiefere Dimension des Moralisieren erkennbar: Der Moralapostel ist Agent in einem aggressiven Machtkampf – so ROTH. Aber er »kämpft nicht offen und ehrlich, sondern heimlich und verschlagen [...] Er wählt sich

23 Roth: Anm. 16, in: Moralapostel, S. 53.

eine Form, um seine Aggression auszutoben, in der er sich keine offensichtlichen Fehltritte leistet.«²⁴

Ist das Moralisieren nach Nietzsche selbst aus dem Ohnmachtsgefühl geboren, so werden nun die Rollen neu verteilt: Wer sich gegen diese versteckte Aggression zur Wehr setzt, macht sich als Angreifer auf die Moral in den Augen der Öffentlichkeit doppelt schuldig: Er ist unmoralisch und bekämpft die moralisch Guten. Das löst Gefühle der Ohnmacht aus und macht die derart Abgekanzelten nur doppelt wütend auf die Moralapostel.

Was ist aber, wenn diese Wut selbst wieder die Macht erlangt – und sich nun als Antimoral öffentlich austobt? Die Kritik des Moralapostels kann selbst zum Instrument der Machtausübung werden, nämlich Deutungsmacht zurückzuerobern, indem den Moralisten vorgeworfen wird, die Moral lediglich als Instrument zu benutzen.

3 Solidarität der Sünder und kritische Urteilskraft

Der Moralapostel nervt – und der Amoralist ist zum Fürchten. LUTHER wie ROTH durchschauen die Mechanismen des Missbrauchs der Moral bzw. des Gesetzes. Freilich auch deren Kehrform – eine Missachtung der Moral – ist wenig erstrebenswert.

LUTHER geht hier allerdings noch einen entscheidenden Schritt weiter: Er betont in der Heidelberger Disputation, dass das Gesetz keineswegs zu verachten ist. Der Schlüssel für sein Neuverständnis des Gesetzes liegt in der in der Theologie des Kreuzes.

3.1 Die Schönheit der Sünder

An dieser Stelle wechsle ich das Medium – vom Wort zum Bild. Ich wähle eine Darstellung Lucas Cranachs: Christus und die Ehebrecherin nach Joh 8. Cranach hat aus diesem Motiv venezianischer Herkunft mit wenigen Eingriffen ein reformatorisches Rechtfertigungsbild geschaffen.

²⁴ Roth: Anm. 16, in: Moralapostel, S. 66.

Das vermutlich früheste Exemplar dieser Komposition aus der Cranach-Werkstatt (frühe 1520er Jahre?) zeigt Jesus und die Sünderin als Dreiviertelfiguren an der vorderen Bildkante.²⁵ Das Bild drückt Vertrauen, ja Vertraulichkeit aus. Schützend hebt Jesus seine rechte Hand. Man muss sich allerdings vorstellen, dass das Bild ursprünglich noch ganz anders aussah. Es ist nämlich übermalt worden, wie neuere Untersuchungen gezeigt haben. Im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg existierte eine Zweitfassung des Motivs, auf der das erkennbar ist, von der jedoch aufgrund von Kriegsverlust leider nur noch eine Fotografie erhalten ist (vgl. Abb. 1).²⁶



Lucas Cranach d.Ä., Christus und die Ehebrecherin, um 1520, 80,6 x 108,2 cm, Lindenholz, Fränkische Galerie Kronach, Bayerische Staatsgemälde-

25 Bereits auf 1509 ist eine erste Federzeichnung des Motivs aus Joh 8 datiert. Sie unterscheidet sich erheblich von den späteren Fassungen. Nicht die Vertrautheit von Christus und der Sünderin steht hier im Vordergrund, sondern die Warnung von Selbstgerechtigkeit. In einer volkreichen Szene neigt Jesus sich nieder, um mit den Fingern in den Sand zu schreiben. Er hält zwar die Sünderin an der Hand, dreht sich aber von ihr weg, so dass die personale Beziehung eine untergeordnete Rolle spielt. Vgl. Falk, Tilman/Koepplin, Dieter (1974/76): Lukas Cranach. Gemälde, Zeichnungen, Druckgraphik. Zur Ausstellung im Kunstmuseum Basel, Bd. 2, S. 514f.; Hofbauer, Michael (2010): Cranach. Die Zeichnungen, S. 96f.

26 Die Fotografie ist einsehbar unter https://lucascranach.org/de/DE_BSTGS-GNMN-Lost_Gm209 (17.01.2026).

sammlungen.²⁷

Ursprünglich hält Jesus mit der Sünderin Händchen! Das ist eine Intimität, wie sie in der Kunst vor Cranach undenkbar gewesen wäre – und auch bei den zahlreichen Bearbeitungen des Motivs in der venezianischen Kunst meines Erachtens nicht vorkam (Jacopo de' Barbari, Marco Marziale, Tizian u.a.).²⁸ Vermutlich Maximilian I. von Bayern (1573–1651), der Anführer der katholischen Liga und Besitzer des Gemäldes, hat dieses Detail später unter dem Gewand Jesu verschwinden lassen – ebenso wie das Zitat aus Joh 8 am oberen Bildrand: »Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie.« (»QVI SINE PECCATO EST VESTRVM IN EAM | PRIMU[M] LAPIDEM MITTAT | IOHANNIS OCTAVO.«)²⁹

Jesus und die Sünderin stehen in einem intimen Verhältnis. Im Sinne dieser Intimität spricht LUTHER von Jesus als Bräutigam der Sünderin.³⁰ Und so ist auch die Erläuterung zu These 28 der Heidelberger Disputation zu verstehen:

»Denn darum sind die Sünder schön, weil sie geliebt werden; nicht darum werden sie geliebt, weil sie schön sind. [...] Und das ist die Liebe des Kreuzes, aus dem Kreuz geboren, die sich dorthin wendet, nicht, wo sie Gutes findet,

27 [https://www.sammlung.pinakothek.de/de/artwork/Dn4ZyM3GaK\(zuletztaktualisiertam28.10.2025\),CCBY-SA4.0lucascranach.org/de/DE_BSTGS-GNMN-Lost_Gm209](https://www.sammlung.pinakothek.de/de/artwork/Dn4ZyM3GaK(zuletztaktualisiertam28.10.2025),CCBY-SA4.0lucascranach.org/de/DE_BSTGS-GNMN-Lost_Gm209). (17.01.2026).

28 Vgl. Engel, Sabine (2012): Das Lieblingsbild der Venezianer. Jesus und die Ehebrecherin in Kirche, Kunst und Staat des 16. Jahrhunderts, S. 156 Anm. 284; S. 160, 169–173.

29 Vgl. Messling, Guido (Hg.) (2010): Die Welt des Lucas Cranach (1472–1553), ein Künstler im Zeitalter von Dürer, Tizian und Metsys, Ausstellungskatalog Brüssel und Paris, S. 229f.

30 Vgl. Luther, Martin (1518): *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, in: WA 1,541,30–33: »Und jener Ehebrecherin [Joh 8,3ff.] waren die Sünden bereits vergeben, bevor Christus sich aufrichtete. Aber jene wusste das nicht, weil um sie herum so viele Ankläger standen, bis sie die Stimme des Bräutigams (*sponsi*) hörte, der sprach: Hat niemand dich verurteilt, Frau (*mulier*)? So werde auch ich dich nicht verurteilen.« (Übersetzung CN)

das sie genießen könnte, sondern wo sie dem Schlechten und Bedürftigen Gutes bringen kann.«³¹

Christus und der Sünder – beide gehören zusammen; ja, sie sind ein Fleisch, quasi eine Person. In seinem Galaterkommentar hat LUTHER das etwas später so ausgeführt:

»Man muss richtig von dem Glauben lehren, durch den du so mit Christus zusammengeklebt wirst, dass aus dir und ihm gleichsam eine Person wird, die man von ihm nicht losreißen kann, sondern die beständig an ihm anhängt und spricht: Ich bin [wie] Christus; und Christus wiederum spricht: Ich bin [wie] jener Sünder, der an mir hängt und an dem ich hänge. Denn wir sind durch den Glauben zu einem Fleisch und Bein verbunden, wie Eph 5,30 steht: [...] So, dass dieser Glaube Christus und mich enger verbindet als ein Gatte seiner Gattin verbunden ist.«³²

Cranach zeigt diese enge Verbindung, indem er die Hände der beiden zusammenführt, als träten sie vor den Traualtar. Es geht darum, dass ich wahrnehme, wie im Glauben diese beiden in mir zusammengehören: der Sünder, der ich bin, und Christus, der sich das Meinige zu eigen macht. LUTHER kann das radikal zuspitzen:

»Das hewbtstuck und grund des Euangelii ist, das du Christum zuvor, ehe du yhn zum exempel fassist, auffnehmist unnd erkennist als eyn gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen ey, also das, wenn du yhm zusiehest oder hörist, das er ettwas thutt odder leydet, das du nit zweyffelst, er selb Christus mit solchem thun und leyden sey deyn, darauff du dich nit weniger

31 Luther (Anm. 1): Heidelberger Disputation, in: WA 1,365,11f.; Härle (Anm. 2): LDStA 1, S. 61.

32 Luther, Martin (1531): Galaterkommentar, in: WA 40/I,285,24–285,17 (Übersetzung C.N.). Das »wie« steht in Klammern, denn die Handschrift hat gegenüber dem Druck noch die anstößige Identifikation zwischen Christus und mir. Zum Zusammenhang vgl. Slenczka, Notger (2007): Das Kreuz mit dem Ich. *Theologia crucis* als Gestalt der Selbstdeutung, in: Grünwaldt, Klaus / Hahn, Udo (Hg.): Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend, S. 99–116.

mügest vorlassen, denn als hettistu es than, ja als werist du der selbige Christus.«³³

Glaube heißt, mein Leben so wahrzunehmen wie meinen Blick auf dieses Bild, wenn er hin und her wandert zwischen der Sünderin und Christus. Beides zusammen gehört zu mir, macht meine merkwürdige Identität aus: zugleich Sünder und gerecht. Aber was heißt das jetzt für das Gesetz? Im Glauben ist das Gesetz erfüllt. Schon in der Heidelberger Disputation führt LUTHER diesen Gedanken aus:

»So nämlich ist Christus durch den Glauben in uns, ja, eins mit uns. Aber Christus ist gerecht und erfüllt alle Gebote, weshalb auch wir durch ihn alle erfüllen, der unser geworden ist durch den Glauben.«³⁴

Was heißt das aber für die Ethik – für die Wahrnehmung unserer Situation als Mensch unter Menschen?

3.2 Solidarität der Sünder

Wo haben Cranachs Kunden eigentlich ein Werk wie ›Jesus und die Ehebrecherin‹ aufgehängt? In der Kirche oder im Andachtswinkel, im Schlaf- oder im Wohnzimmer? Leider ist uns das im seltensten Fall überliefert.

Für ›Jesus und die Ehebrecherin‹ ist uns zumindest ein exemplarischer Hängungsort bekannt. Wir kennen ihn aus einer Miniatur aus der Spalatin-Chronik von 1530, die aus der Cranach-Werkstatt stammt. Sie zeigt, wie König Heinrich von Sachsen von Fürsten geehrt und um Rat gefragt wird. Im Hintergrund hängt über einer Tür ein breites Tafelbild mit dem Motiv aus Joh 8 im Cranach-Stil. Das Bild der Sünderin also im königlichen Foyer (vgl. Abb. 2] nächste Seite]).³⁵

Die Perspektive wechselt hin und her: Einerseits dient das Bild zur Mahnung an den Herrscher, sich an Christi Beispiel zu halten und

33 *Luther, Martin* (1522): Kirchenpostille, in: WA 10/I,11,12–18.

34 *Härle* (Anm. 2): LDStA 1, S. 59.

35 Lucas Cranach d. Ä., Spalatin-Chronik (1530); ThHStAW, Ernestinisches Gesamtarchiv Reg O 20-21, 191r.



all die Sünderinnen und Sünder, die da durch das Eingangsportal hereintreten, mit den Augen Christi anzusehen, die den Sünder schön machen.³⁶ Zugleich wird mit dem auf allen Bildern sichtbaren

36 Vgl. *Luther, Martin* (1523): Von weltlicher Obrigkeit, in WA 11, 245–281; hier zitiert nach *Aland, Kurt* (Hg.) (41991): Die Werke Martin Luthers, in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 7: Der Christ in der Welt, S. 9–50: »Aufs erste muß er seine Untertanen ansehen und dabei sein Herz recht rüsten. Das tut er aber dann, wenn er all seinen Sinn dahin richtet, daß er denselben nützlich und dienlich sei, und nicht so denke: Land und Leute sind mein, ich will machen, wie mirs gefällt, sondern so: Ich bin des Landes und der Leute, ich solls machen, wie es ihnen nützlich und gut ist. [...] und er soll sich Christus vor seine Augen stellen und sagen: Siehe, Christus, der oberste Fürst, ist gekommen und hat mir gedient, nicht gesucht, wie er Gewalt, Gut und Ehre an mir hätte, sondern er hat nur meine Not angesehen und alles dran gewandt, daß ich Gewalt, Gut und Ehre an ihm und durch ihn hätte. So

Jesuwort die Universalität der Sünde zur Sprache gebracht: »Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein (Joh 8,7)«. Die Angewiesenheit auf Vergebung und die Mahnung zur Barmherzigkeit gelten gleichermaßen auch dem Fürsten. Damit stiftet das Motiv Christus und die Ehebrecherin eine Solidarität der Sünder – und zwar als Motiv im öffentlichen Raum. Bei allen Distinktionen, mit denen wir uns voneinander abgrenzen, gilt: aus Gottes Perspektive sind wir in einer Gleichheit, die alle Standes-, Kultur- und Geschlechterunterschiede übersteigt. Aristoteles hatte anders angesetzt: für ihn galt als wahrer Mensch nur der freie Vollbürger der griechischen Polis, keine Kinder, Frauen und Sklaven.³⁷ Und vielleicht denken wir – übertragen auf unsere heutigen Verhältnisse –manchmal ganz ähnlich: wir wissen, wer dazugehört und wer nicht. Paulus hat dem widersprochen, und LUTHER hat diesen Widerspruch kongenial in seiner Zeit aktualisiert.

3.3 Kritische Urteilstkraft

Ist mit dem Wissen, dass dem Werk Christi nichts hinzuzufügen ist und dass wir als Sünder in der Solidarität aller Menschen stehen, schon alles gesagt? Ist damit dem Gesetz sein gottgewollter Ort zurückgegeben? So leicht ist es nicht. LUTHER schreibt in These 21 der Heidelberger Disputation: »Der Theologe der Herrlichkeit nennt das Übel gut und das Gute ein Übel. Der Theologe des Kreuzes sagt, was die Sache ist.«³⁸

Wir entkommen nicht dem Übel, dass wir immer wieder neue Einteilungen und Distinktionen entwerfen – sogar noch in der Kreuzestheologie: Wir wollen ja gerne Theologen sein, die sagen, was Sache ist. So identifizieren Spielarten von Herrlichkeitstheologie und grenzen uns von ihr ab. Aber damit sind wir noch nicht bei

will ich auch tun: nicht an meinen Untertanen das Meine suchen, sondern das Ihre, und will ihnen auch so mit meinem Amt dienen, sie schützen, ihnen nachsichtig sein und sie verteidigen, und allein mit der Absicht regieren, daß sie und nicht ich Gutes und Nutzen davon haben. [...] Denn so hat uns Christus getan, und das sind die Werke eigentlicher christlicher Liebe.«

37 Vgl. Baruzzi, Arno (1970): Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles, in: Philosophisches Jahrbuch 77, S. 15–28.

38 Luther (Anm. 1): Heidelberger Disputation, in: WA 1,354,21f.: »*Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.*«; zitiert nach Härle (Anm. 2): LDStA 1, S. 53.

dem angekommen, was LUTHER mit Theologie des Kreuzes meint: bei einer radikalen Passivität:

»Wer aber durch Leiden erniedrigt ist, der wirkt nun nicht mehr, sondern weiß, dass Gott in ihm wirkt und alles tut. So mag er wirken oder nicht, so ist es für ihn dasselbe: Er rühmt sich weder, wenn er wirkt, noch wird er verwirrt, wenn Gott nicht in ihm wirkt.«³⁹

Deshalb spricht LUTHER nicht von der Theologie (die lässt sich verobjektivieren und distanzieren), sondern vom Theologen des Kreuzes, der auf Gottes Handeln an ihm wartet. Die *theologia crucis* ist nicht Mittel zur Distinktion, sondern hebt diese auf, indem sie in die fortwährende Selbstkritik des tätigen Menschen führt. Luthers Einblick in den Missbrauch des Gesetzes zur Selbstvergewisserung und zur Distinktion rettet uns noch nicht davor, selbst genau in diese Falle zu tappen. Auch beim alten LUTHER wird Psalm 1 – statt in die Solidarität der Sünder zu führen – zum Distinktionsmarker:

»Wenn du schreibst, daß die Schweizer hitzig gegen mich schreiben und mich als einen unglückseligen Menschen mit einem unglückseligen Gemüt verdammen, so freue ich mich darüber sehr. Denn eben das hab ich gesucht und gewollt mit jener meiner Schrift [Kurzes Bekenntnis vom Sakrament 1544], deretwegen sie so beleidigt sind; sie sollten es öffentlich bezeugen, daß sie meine Feinde sind. Das hab ich nun erreicht und, wie gesagt, darüber freu ich mich. Ich unglückseligster aller Menschen habe genug an der einen Glückseligkeit des Psalms: glücklich der Mann, der nicht wandelt im Rat der Sakramentierer noch tritt auf den Weg der Zwinglianer noch sitzt, da die Zürcher sitzen!«⁴⁰

39 Luther (Anm. 1): Heidelberger Disputation, in: WA 1,363,31–33: »*Qui vero est per passiones exinanitus, iam non operatur, sed Deum in se operari et omnia agere novit. Ideo sive operetur sive non, idem sibi est, nec gloriatur si operetur, nec confunditur si non operetur Deus ein eo*«; zitiert nach Härle (Anm. 2): LDStA 1, S. 57.

40 Luther: WABR 11,264,9–15 (Aus dem Brief an Jakob Probst in Bremen vom 17. Januar 1546), (Übersetzung CN).

4 Ethik des unfreien Willens und die Schönheit des Gesetzes

4.1 Eine ungebietbare Gebotsethik

Was ist nun mit dem Gesetz? Mit Jesus und Paulus fasst LUTHER das Gesetz im Liebesgebot zusammen. »Seid niemandem etwas schuldig, außer dass ihr euch untereinander liebt; denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt.« (Röm 13,8) Die ganze Radikalität dieser Gebotsethik leuchtet in dieser Paradoxie der Liebe auf: denn es lassen sich wohl Taten der Liebe gebieten, aber zu lieben, das lässt sich nicht gebieten.

»Non potest homo naturaliter velle: deum esse deum. Immo vellet se esse deum. Et deum non esse deum. Diligere deum super omnia naturaliter Est terminus fictus sicut Chymera.«⁴¹

»Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, dass Gott Gott ist. Vielmehr wollte er, er sei Gott und Gott sei nicht Gott. Gott von Natur aus über alles zu lieben, ist ein erdichteter Begriff wie eine Chimäre.«⁴²

Liebe ist Gabe Gottes, von Gott geschenkt und gewirkt. Wir haben es hier also mit einer Gebotsethik zu tun, die Gabe ist, nicht Forderung. Das Gesetz hat sich in Christus in sein Gegenteil verwandelt.

»Christlichs leben sey die liebe zum nechsten, das wir hin fñrt kein gesetz haben noch yemand schuldig sind, denn lieben, Ro. 13. Auff das wir also unserm nechsten guts thun, wie uns Christus durch sein blut than hat. So dass wir hinfort kein Gesetz haben noch jemandem etwas schuldig sind als zu lieben; auf dass wir ebenso unserem Nächsten Gutes tun, wie uns Christus durch sein Blut getan hat.«⁴³

41 *Luther, Martin*: WA 1,225,1f. (Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517).

42 *Härle* (Anm. 2): LDStA 1, S. 19–34, hier S. 22f.

43 *Luther, Martin* (1523): Sendbrief an eine Gemeinde der Stadt Esslingen, in: WA 12,157,5–8.

Das Gesetz wird in dieser Rückbindung auf das einzige Gebot, das alles umfasst und doch nur geschenkt werden kann, zum Raum der Freiheit für das Leben des Christenmenschen. LUTHER konnte das in seiner ganzen Pointiertheit zum Ausdruck bringen, wenn er – höchst anstößig – 1535 sagt, wir könnten, wenn wir nur Christus haben, neue Gesetze machen, die klarer sind als das Gesetz des Mose.⁴⁴ Was LUTHER damit meint, führt er mustergültig im Kleinen Katechismus vor Augen. Die Gebote des Dekalogs werden jeweils eingeleitet mit der Formel »Wir sollen Gott fürchten und lieben«. Die Formel bindet zurück an das 1. Gebot und hält zugleich die Unmöglichkeit der reinen Gottesliebe vor Augen, schließt also im Gebot schon die Buße ein. Und dann werden alle Gebote in christlicher Freiheit ausgelegt und auf ihre Bedeutung für die Gegenwart hin ausgelotet: das Gesetz als *saluberrima vitae doctrina* – als Raum zum Leben!

4.2 Psalm 1 und die Freude am Gesetz

Woher kommt die Freude am Gesetz? LUTHER liest Psalm 1 von Psalm 2 her: »Kundtun will ich den Ratschluss des HERRN. Er hat zu mir gesagt: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.« (Ps 2,7) – »Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen [...]« (Ps 1,1). Diese Seligpreisung erzählt dann von Christus, dem einzigen, der nicht tritt auf den Weg der Sünder – obwohl er sie an die Hand nimmt: »Christus ist gerecht und erfüllt alle Gebote, weshalb auch wir durch ihn alle erfüllen, da er unser geworden ist durch den Glauben.«⁴⁵

Der Psalm erzählt insofern auf zweierlei Weise von uns. Er erzählt ja auch noch anders von mir – ohne Christus und so in der Härte des Gesetzes. Wir sind eben nicht die, die auf der richtigen Seite stehen, sondern die »sitzen, wo die Spötter sitzen [...]«. Das ist ja

44 Vgl. Luther, Martin: WA 39/I,47,25–30 (Thesen für die Promotionsdisputation von Hieronymus Weller und Nikolaus Medler, 1535): »52. *Habito enim Christo [...] novos Decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes Epistolas, et Petrus, maxime Christus in Euangelio.* 54. *Et hi Decalogi clariores sunt quam Mosi decalogus, sicut facies Christi clarior est, quam facies Mosi.*«

45 Luther (Anm. 1): WA 1,364,24f. (Heidelberger Disputation 1518) »At Chistus est iustus et omnia implens Dei mandata, quare et nos per ipsum omnia implemus, dum noster factus est per fidem.«, zitiert nach Härle (Anm. 2): LDStA 1, S. 29.

die Härte dieses Psalms, die das Ende des Moralisierens bedeutet. »Niemand ist in diesem Leben, dem nicht etwas an der Lust zum Gesetz fehlen würde.«⁴⁶

Aber dann kommt noch etwas Drittes hinzu. Auch das liest sich von Psalm 2 her. Da spricht Gott zu seinem Sohn: »Bitte mich, so will ich dir Völker zum Erbe geben und der Welt Enden zum Eigentum.« (Ps 2,8) Und damit begreifen wir, wo die »Lust am Gesetz des HERRN« erwächst: Das, was in Christus Wirklichkeit geworden ist, ist in unsere Überlegungen zum Gesetz einzubeziehen – wir dürfen mit Ostern und Pfingsten rechnen. . . Und so wird das Gesetz zur Freudenbotschaft von der neuen Schöpfung. Es wird zum Orientierungsraum des neuen Lebens.

4.3 Hans Joachim Iwand – eine Gebotsethik der neuen Wirklichkeit

Ich kenne niemanden unter den Lutherschülern, der diesen Aspekt stärker in die ethische Reflexion einbezogen hätte als HANS JOACHIM IWAND (1899–1960). Zum Schluss seien einige Passagen aus seiner noch immer unpublizierten späten Ethik-Vorlesung zitiert:

»Entweder das ist wahr (und damit auch wirklich), was am Kreuz geschah und dann liegt die Sünde wirklich auf ihm und nicht mehr auf uns, dann sollten wir sehen, dass die Welt wirklich befreit ist von ihr und sollten sie nicht mehr in der Welt, sondern da suchen, wo sie seither liegt: auf dem Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Oder was wirklich ist, ist auch wahr, was wir sehen und fühlen, was sich als die große, überwältigende, alles in sich einbeziehende Wirklichkeit ausgibt, wie eine Spinne, die ihr Netz ausgespannt hat und alles darin einfängt.«⁴⁷

46 Hammer, Gerhard (Hg.) (1981): AWA 2, 41,11f.: »cum nullus sit in hac vita, cui non aliquid huius voluntatis desit propter legem« (Übersetzung CN).

47 Hans Joachim Iwand (1952): Ethik-Vorlesung, Bundesarchiv Koblenz, Iwand-Nachlass, N 1528, Theologische Prinzipienlehre, S. 4f. Die Vorlesung liegt teilweise hand-, teilweise maschinenschriftlich vor. Die maschinenschriftlichen Teile sind handschriftlich stark bearbeitet.

»Wir werden also ein Doppeltes zu beachten haben: einmal dass wir hineingenommen sind in die Auferstehung Jesu Christi und dass von daher alles, was wir sonst als letzte Realität anzusprechen pflegen, etwa den Tod oder den Todesleib oder die Sünde oder den ohne Frage mit dem Bösen irgendwie gesetzten Staat der Gewalt – nie als unüberwindliche, also einfach in ihrem Sosein hinzunehmende Größen anzuerkennen sind [...]. Das andere aber ist, dass die Kraft verborgen ist in der Schwachheit, dass das Kreuz nicht eine ‚Phase‘ ist, die wir jetzt oder irgendwann in diesem Leben schon hinter uns zu lassen hätten, dass wir ja gerecht sein könnten, ohne zugleich Sünder zu sein [...] Nur wenn wir Menschen sind und bleiben, Menschen, die allein aus der Verheißung leben, aus dem, was sie nicht sind, werden wir uns auf jene Kräfte beziehen können, werden wir uns jener Gewissheit rühmen dürfen, dass uns nichts von der Liebe Gottes scheiden kann.«⁴⁸

Und so kommt Iwand – in einem anderen späten Text – auf die Moralkritik Nietzsches zu sprechen:

»Verstehen wir nun, was Gebote Gottes sind? Daß sie Ausdruck sein wollen dieser rettenden, vor dem Untergang bewahrenden Gerechtigkeit? Verstehen wir nun, daß und warum sie mehr und etwas anderes sind als Moral – verstehen wir nun, warum dieses von Gott geliebte Leben unter seine Autorität zu stehen kommt – daß wir damit [...] aus Sklaven des Schicksals in die Freiheit der Kinder Gottes berufen werden? Verstehen wir, daß wir mit dem Tun der Gebote das Ja Gottes an die Welt in der Welt real werden lassen, daß wir damit das Ja Gottes zum Menschen weitergeben, Tat werden lassen? Nietzsche fragte: ›Hat man mich verstanden? Dionysos gegen den Gekreuzigten‹ – haben wir ihn verstanden?«⁴⁹

48 Iwand (Anm. 45): Kap. 1, Die Aufgabe, S. 30f.

49 Iwand, Hans Joachim (1996): Das Gebot Gottes und das Leben, in: Schellong, Dieter / Steck, Karl Gerhard (Hg.), Hans Joachim Iwand. Nachgelassene Werke, Bd. 2: Vorträge und Aufsätze, S. 46–62.

Literaturverzeichnis

- ▣ *Aland, Kurt* (Hg.) (⁴1991): Die Werke Martin Luthers, in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 7: Der Christ in der Welt.
- ▣ *Baruzzi, Arno* (1970): Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles, in: *Philosophisches Jahrbuch* 77, S. 15–28.
- ▣ *Engel, Sabine* (2012): Das Lieblingsbild der Venezianer. Jesus und die Ehebrecherin in Kirche, Kunst und Staat des 16. Jahrhunderts.
- ▣ *Falk, Tilman/Koepplin, Dieter* (1974/76): Lukas Cranach. Gemälde, Zeichnungen, Druckgraphik. Zur Ausstellung im Kunstmuseum Basel, Bd. 2.
- ▣ *Graf, Friedrich Wilhelm* (1992): Der deutsche Protestantismus und der Zweite Weltkrieg, in: *Venanz Schubert* (Hg.): Der Zweite Weltkrieg: 50 Jahre danach, S. 217–267.
- ▣ *Härle, Wilfried* (³2022): Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1.
- ▣ *Hofbauer, Michael* (2010): Cranach. Die Zeichnungen, S. 96f.
- ▣ *Iwand, Hans Joachim* (1996): Das Gebot Gottes und das Leben, in: *Schellong, Dieter/Steck, Karl Gerhard* (Hg.), Hans Joachim Iwand. Nachgelassene Werke, Bd. 2: Vorträge und Aufsätze, S. 46–62.
- ▣ *Knaake, Joachim Karl Friedrich* (Hg.) (1883–1938): D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bde. 1–56.
- ▣ *Knaake, Joachim Karl Friedrich* (Hg.) (1912–1921): D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden Bde. 1–6.
- ▣ *Knaake, Joachim Karl Friedrich* (Hg.) (1906–1960): D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel Bde. 1–11.
- ▣ *Messling, Guido* (Hg.) (2010): Die Welt des Lucas Cranach (1472–1553), ein Künstler im Zeitalter von Dürer, Tizian und Metsys, Ausstellungskatalog Brüssel und Paris.

- 📖 Mühlhaupt, Erwin (1959): Luthers Psalmen-Auslegung Bd. 1, Psalmen 1–25.
- 📖 Plathow, Michael (1998): Martin Luther in Heidelberg. Die Heidelberger Disputation, in: Luther-Bulletin 7, S. 76-93.
- 📖 Roth, Michael (2017): Warum wir Moralapostel nicht mögen und das Moralisieren verabscheuen. Zur Lebensferne der Ethik.
- 📖 Scheible, Heinz (1983): Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation, in: ZGO 131, S. 309-329.
- 📖 Slenczka, Notger (2007): Das Kreuz mit dem Ich. *Theologia crucis* als Gestalt der Selbstdeutung, in: Grünwaldt, Klaus / Hahn, Udo (Hg.): Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend, S. 99–116.
- 📖 Seel, Martin (2004): Zuneigung, Abneigung – Moral, in: Merkur 58, S. 774–782.
- 📖 Thaidigsmann, Edgar (1983): Identitätsverlangen und Widerspruch. Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth.

Kapitel 6

Predigt über Mt 26,6-13 ›Salböl für Jesus‹ am 9. Oktober 2025 in der Kirche Breklum

Frank Otfried July

Liebe Brüder und Schwestern,
in der Bibel lesen wir im 26. Kapitel des Evangeliums nach Matthäus:

⁶Als nun Jesus in Betanien war im Hause Simons des Aussätzigen,

⁷trat zu ihm eine Frau, die hatte ein Alabastergefäß mit kostbarem Salböl und goss es auf sein Haupt, als er zu Tisch saß.

⁸Da das die Jünger sahen, wurden sie unwillig und sprachen: Wozu diese Vergeudung?

⁹Als Jesus das merkte, sprach er zu ihnen: Was bekümmert ihr die Frau? Sie hat ein gutes Werk an mir getan.

¹⁰Jesus bemerkte ihren Unwillen und sagte zu ihnen: Warum lasst ihr die Frau nicht in Ruhe? Sie hat ein gutes Werk an mir getan.

¹¹Denn ihr habt allezeit Arme bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit.

¹²Dass sie dies Öl auf meinen Leib gegossen hat, hat sie getan, dass sie mich für das Begräbnis bereite.

¹³Wahrlich, ich sage euch: Wo dies Evangelium gepredigt wird in der ganzen Welt, da wird man auch sagen zu ihrem Gedächtnis, was sie getan hat.

Liebe Tagungsgemeinde, liebe Gäste,
liebe Schwestern und Brüder:

Wir haben als Lesung aus dem Matthäusevangelium den Bericht von der Salbung in Betanien gehört. Es soll uns wahrhaftig Evangelium, gute Nachricht sein.

Von einer ›Entschleunigung‹ – mit einem Seitenblick auf die Tagung in Breklum – können wir auch bei diesem Text sprechen, auch von Überfluss, auch von Zeichenhandlung, auch von moralischem Protest, auch vom Raum der Freiheit, aus dem liebevolles Tun und gottgefälliges Handeln entsteht.

Aber gemacht, gemacht... Schauen wir uns die Schilderung des Matthäus genauer an.¹

Die Geschichte beginnt – kurz vor dem Verrat des Judas und der Feier des letzten Abendmahls – mit einem Tischmahl im Hause Simon des Aussätzigen (wohl einem ehemaligen, jetzt geheilten Aussätzigen), Jesus mit seiner Begleitung.

Jesus bleibt sich treu: Mahlgemeinschaft mit denen, die am Rand stehen, aber durch ihn auch neue Perspektive, Hoffnung und Lebensgemeinschaft erfahren, durch ihn neuen festen Grund und auch Orientierung verspüren.

Dann geht es ganz schnell – bei Matthäus und auch Markus gleich im ersten Satz: »...trat zu ihm eine Frau, die hatte ein Alabastergefäß mit kostbarem Salböl und goss es auf sein Haupt, als er zu Tisch saß.« Kostbares Salböl – bei Markus wird diese Kostbarkeit übrigens gesteigert, indem sie näher beschrieben wird und dadurch noch mehr das Besondere des Moments hervorgehoben wird:

»Da kam eine Frau, die hatte ein Glas mit unverfälschtem und kostbarem Nardenöl und zerbrach das Glas und goss es auf sein Haupt.«²

Kein Kommentar und keine Predigt lässt es sich entgehen (ich auch nicht), auf den ungeheuren Wert dieses Öls, das aus fernen Landen importiert werden musste, hinzuweisen: Mindestens ein Jahresgehalt eines Fischers oder Bauers – mindestens.

Und auch den Umstehenden oder bei Tisch Sitzenden oder Liegenden beim Mahl im Hause Simon des Aussätzigen entgeht es

1 Entsprechendes finden wir ja auch bei Markus und in anderer Form bei Johannes und Lukas.

2 Mk 14,3b.

nicht: Da wurden einige unwillig und meldeten moralische Empörung an, nicht ganz abwegig: Was soll diese Vergeudung? Man hätte damit viel, sehr viel Geld machen können, einen Deal aus karitativer Gesinnung und mit diakonischer Zielrichtung: das Geld den Armen geben können, zielgerichtet und funktional — mit starken moralischen Argumenten.

Sie waren doch mit dem unterwegs, der sich den Armen, Vergessenen, Schuldbehafteten zugewendet hatte. Sie hatten doch ihre Lektion gelernt.

Und in dieser Sicherheit und Überlegenheit des moralischen Protests zeigten sie gleich – so wird es bei Markus berichtet – der Frau ihre Empörung: Sie fuhren sie an. Oder in der Basis-Bibel: »Sie überschütteten sie mit Vorwürfen.« Gleichsam bauten sie eine Mobbing-Gasse, durch welche die Frau zu gehen hatte.

Die Zeiten mögen andere sein, die Umstände andere, die Themen andere und doch sind uns solche Situationen in Kirche und Gesellschaft nicht fremd. Gerade der moralisch gute Wille, der Eifer und die Gewissheit auf der richtigen Seite zu stehen führt manchmal in wahrhaftig – innerlich und äußerlich – bedrängende Situationen.

Aber zurück: Jesus interveniert. So ganz anders, als es sich die Empörenden vorgestellt haben. Er unterbricht den Mainstream. Lasst sie in Frieden! Was betrübt ihr sie?

Und er setzt noch etwas hinzu: Sie hat ein gutes Werk an mir getan. Denn ihr habt allezeit Arme bei euch, und wenn ihr wollt, könnt ihr ihnen Gutes tun. Mich habt ihr nicht alle Zeit. »Dass sie dies Öl auf meinen Leib gegossen hat, hat sie getan, dass sie mich für das Begräbnis bereite.«³

Und dann wird dieses alles noch einmal gesteigert: »Wahrlich ich sage euch: Wo dies Evangelium gepredigt wird in der ganzen Welt, da wird man auch sagen zu ihrem Gedächtnis, was sie getan hat.«⁴

Ja, natürlich eine Zeichenhandlung ist diese kostbare Salbung, die das Tor öffnet für die kommenden Tage der Erzählung und des Geschehens von Tod und Auferstehung.

Aber macht diese Salbungserzählung nicht auch das Tor auf für die Evangeliumsbotschaft? Erst durch das große Mysterium von

3 Markus: »Sie hat getan, was sie konnte. Sie hat meinen Leib im Voraus gesalbt für mein Begräbnis.«

4 Vers 13.

Tod und Auferstehung, durch Gnade und Barmherzigkeit, durch den Überfluss der Liebe in Jesus Christus wird der große Raum der Freiheit geöffnet, den Christen beschreiten dürfen und in dem sie individuelles und gesellschaftliches Leben gestalten oder mitgestalten wollen.

Überfluss zeigt Überfluss und schenkt neuen Überfluss.

Ich erinnere mich an meine Studienzeiten im Evangelischen Stift in den 70er-Jahren, in denen die Fragen des gesellschaftlichen Engagements, die Fragen der Weltgerechtigkeit, der Nachfolgeethik stark diskutiert wurden. Es ging zum Beispiel um das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen. Da bildeten sich nach dem Mittagessen um das Mikrofon starke Gespräche und Fraktionen – durchaus leidenschaftlich, wie es sich gehörte.

Die Jutetasche wurde zum Symbol der Aktion ›einfacher leben‹. Für manche Studierende wurde sie nicht nur Einkaufs-, sondern auch Studententasche. Und Synoden wurden wegen kostentreibender Selbstinszenierungen kritisiert.

Auch die eigenen Privilegien wurden diskutiert; man blieb aber dabei.

Glaube, Moralität, Alltag, Weltverantwortung... – das beschäftigte und trieb um. Reine Moralität wurde gesucht.

Die Argumentation der Umstehenden / Jünger in unserem Textabschnitt wäre und ist ganz verstanden worden, das Handeln der Frau und vor allem die Antwort Jesu gar nicht.

Eine elementare Nachfolgeethik erschien angesichts des Elends der Welt aussagefähiger und klarer zu befolgen als sich – diesen Gegensatz machten manche auf – mit den Geheimnissen dogmatischer Christologie oder den subtilen Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium herumschlagen.

Aber wir haben immer wieder aufs Neue lernen dürfen und müssen, dass wir ohne dieses ›christologische Tor‹ von Kreuz und Auferstehung, von Gnade und Barmherzigkeit, von Vergebung und neuem Leben wieder in die alten Ratlosigkeit menschlicher Zielverfehlungen – bei allem guten Wollen – hineingeraten.

Dann suchten wir nach Auswegen, die in Wirklichkeit sublime oder weniger sublime Formen menschlicher Herrschaftsgestaltung sind.

Wir brauchen diese Auswege nicht. Im befreienden Evangelium will der dreieinige Gott uns in den Überfluss seiner Gnade stellen,

uns reinigen und neues Leben schenken, auch neues Leben in der Liebe und Verantwortung für den Nächsten, für die Nächsten, für die Anderen.

In diesem Überfluss dürfen wir z.B. in unseren Gottesdiensten – auch in den Gottesdiensten im Alltag der Welt – Gottes Gnade feiern. In diesem Überfluss bekommen wir Freiheit geschenkt, um Verantwortung zu übernehmen, Freiheit, Dilemmata aushalten zu können, Freiheit der Orientierung an Gottes Gebot, Freiheit des Neuanfangs.

Man könnte spekulieren, liebe Schwestern und Brüder, welche Erfahrungen und Erlebnisse diese Frau mit Jesus gemacht hat. Manche Predigten widmen sich diesen Überlegungen sehr breit. Im Johannesevangelium wird die Maria genannt, die salbt.

Aber es geht doch darum, dass diese Frau berufen ist, dieses heilsgeschichtliche Zeichen, diese Salbung des Messias, diese Hinschau auf ein Geschehen, das alle Geschehen übersteigt, zu vollziehen.

Damit übersteigt sie auch die Konstruktionen der Jesus nachfolgenden Jünger, irritiert und unterbricht sie. In diesem, noch nicht verstandenen Augenblick, zeigt sich schon etwas von einer neuen Wirklichkeit, die Gott uns schenken will. Wie gut, dass wir heute den Überfluss der befreienden und schuldvergebenden Gnade Gottes in der Feier des Heiligen Abendmahls empfangen dürfen.

Die Frau, die salbt und damit den großen Überfluss aufzeigt, die Gott in Jesus Christus dieser Welt schenkt, ein Überfluss, der sich nicht einfach in unsere Bahnen einfassen und instrumentalisieren lässt, ein Überfluss, der uns mitreißen will in die Freiheit der Kinder Gottes.

Wir sind in dieser Welt, müssen und wollen hier handeln, leben und entscheiden, mit Vernunft und Weisheit, auch mit Irrwegen und Irrtümern. Unsere ethischen Entscheidungen und Verantwortungen stellen sich in ihrer Bedürftigkeit vor Gott und müssen zugleich geschehen und getan werden.

Aber im Angesicht dessen, der in dieser Welt war und bei uns bleiben will – bis an der Welt Ende.

Er schenkt uns Räume der Freiheit, Barmherzigkeit, Versöhnung und Gnade bis heute. Lassen wir es uns sagen im Heiligen Abendmahl – stets aufs Neue.

Amen.

Autorenverzeichnis

PAUL DIETSCH, Lehramtsstudent für Gymnasien an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie Department für Geschichte.

TOBIAS GRASSMANN, Pfarrer in der Gethsemanegemeinde auf dem Heuchelhof bei Würzburg. Promotion zum lutherischen Lehrverständnis.

HEIDRUN MADER, Prof. Dr., Professorin für Biblische Literatur und ihre Rezeption an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.

FRANK OTFRIED JULY, Dr. h. c., Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg em., Präsident der Luther-Akademie.

WINFRID KRAUSE, Pfarrer i. R., Buggingen.

PASCAL LIEBERT, Student der Evangelischen Theologie an der Universität Leipzig.

MAURICE AMÉRY LUTHER, Student der Evangelischen Theologie an der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg.

CHRISTIAN NEDDENS, Prof. Dr., Direktor der Europäischen Melanchthon-Akademie in Bretten, Wissenschaftlicher Leiter der Luther-Akademie, Vorsitzender der Hans Iwand Stiftung e. V.

CHRISTINE SVINTH-VÆRGE PÖDER, Prof. Dr., Lehrstuhl für Dogmatik/Glaubenslehren mit besonderem Schwerpunkt auf Topoi wie Christologie, Sühne, Rechtfertigung, Kreationismus, Sünde.

RAINER RAUSCH, Dr. iur., Oberkirchenrat i. R., Lehrbeauftragter an der Universität Rostock für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, Schatzmeister der Luther-Akademie.

STEPHAN SCHAEDE, Leiter des Amtsbereichs der VELKD und Vizepräsident im Kirchenamt der EKD sowie Abt des Klosters Amelungsborn.

Informationen über die Luther-Akademie

Sie halten eine Veröffentlichung der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e. V. in Händen.

Die Luther-Akademie befasst sich mit Luthers Theologie unter den Anforderungen gegenwärtiger Entwicklungen in Theologie, Kirche und Gesellschaft.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg hat insbesondere folgende Aufgaben:

- die Pflege der Wissenschaft und des geistigen Lebens in der Tradition eines lutherischen Glaubens- und Weltverständnisses und in ökumenischer Verantwortung,
- die Teilnahme an der wissenschaftlichen Erforschung der lutherischen Reformation,
- die Pflege einer lutherischen Spiritualität in Gottesdienst und gemeinschaftlichem Leben,
- die Zusammenarbeit mit Vertretern der skandinavischen Lutherforschung.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg wendet sich an:

- Interessierte an der Theologie,
- Studierende und Studierende der Theologie und anderer Fächer,
- Verantwortliche in Kirche und Gesellschaft.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg veranstaltet:

- jährliche Arbeitstagungen über zentrale theologische, kirchliche, gesellschaftliche und allgemeinwissenschaftliche Themen,
- Seminare für Studierende der Theologie und Vikare sowie Pfarrer in den ersten Amtsjahren.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg verleiht jährlich

- den ›Förderpreis für Lutherforschung‹. Eingereicht werden können im Rahmen des Studiums entstandene Arbeiten (Seminararbeiten oder wissenschaftliche Hausarbeiten), die sich mit der Theologie Luthers in historischer, systematisch-theologischer

oder praktisch-theologischer Perspektive befassen. Als Gegenstand der Arbeit kommen auch Beiträge anderer Reformatoren in Frage, sofern sie mit Luther in Beziehung gesetzt werden können.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg publiziert:

- Referate und Ergebnisse ihrer Tagungen in der Reihe ›Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg‹,
- die von ihr mit dem Förderpreis ausgezeichneten Arbeiten.

Weitere Informationen: <http://www.Luther-Akademie.de>

Band 18 Moralische Entschleunigung. Die Kirchen, der Moralismus und Gottes Gebot

In unterschiedlichen Kontexten wird die These einer Beschleunigung der moralischen Empörung in der Gesellschaft debattiert. Gibt es so etwas wie eine besondere Attraktivität von Moralismus in der Gegenwart – und spielen hier evtl. auch die Kirchen als Akteure der moralischen Beschleunigung eine Rolle? Welche Probleme sind damit verbunden? Oder ist die Problemanalyse eventuell selbst das Problem? Das Bedürfnis, in den komplexen ethischen Debatten auf der richtigen Seite zu stehen, geht häufig mit der moralischen Verurteilung Andersdenkender einher. Aber wie kann ethische Orientierung gelingen, die der Spirale „moralischer Beschleunigung“ entkommt? Gibt es so etwas wie eine neutestamentliche Ethik? Welche Implikationen lassen sich dem Phänomen „Moralismus“ systematisch-theologisch zuordnen? Und wie könnte eine lutherische Ethik hilfreich ansetzen? Die Frage nach der Rolle der Moral in gesellschaftlichem und kirchlichem Kontext und die Antworten auf die obigen Fragen wurden während der Tagung rückgebunden an exegetische, kirchenhistorische und systematisch-theologische Reflexionen vor dem Hintergrund lutherischer Theologie und in diesem Tagungsband mit Beiträgen von Heidrun Mader, Stephan Schaele, Tobias Graßmann, Christine Svinth-Væge Pöder, Christian Neddens und Frank Otfried July wiedergegeben.

Die Luther-Akademie bringt wissenschaftliche Erkenntnisse der Gegenwart mit Erkenntnissen der Reformation in Beziehung. Weitere Informationen können Sie den Internetseiten www.Luther-Akademie.de entnehmen.

