

Theologische Durchblicke

Die Sünde und das schöne Leben – zu Wandel und Bedeutung eines moraltheologischen Begriffs

1 Die Sünde – eine Außensicht

Was gilt heute noch als Sünde? Die Zeiten, in denen Sündenkatologe eindeutige und verbindliche Bestimmungen des Schlechten und Falschen lieferten, seien längst vorbei, so der Soziologe Gerhard Schulze. Vieles von dem, was ehemals als Sünde galt, sei inzwischen akzeptiert oder wenigstens geduldet, jedenfalls der privaten Entscheidung eines Menschen anheimgestellt. Religiös motivierte Moralen, die Eindeutigkeit und Verbindlichkeit einfordern, wirken in der modernen Welt anachronistisch. Allerdings gebe es auch angesichts einer individualisierten Moral unübersehbar großflächige Ablagerungen impliziter Vorstellungen vom Guten und Richtigen in der Gesellschaft. Schulze stellt deshalb die Frage, wie sich die moderne Gesellschaft zu Äußerungen einer religiös begründeten Moral verhält.¹

Seine zentrale These lautet: Die Feindschaft archaischer Religiosität dem schönen Leben gegenüber finde ihre späte Wirkung in der Immunisierung neuzeitlicher Säkularität in Bezug auf das Thema Sünde. Deshalb sei auch der Wandel des Sündenverständnisses, der sich innerhalb des christlichen Glaubens zugetragen habe, in der modernen Welt nicht registriert worden. Schulze beschreibt diesen Wandel als Übergang vom Modell der Sünde als identifizierbarer Tat, die vom Menschen revidiert, zum Modell der Sünde als struktureller Entfremdung, die nur von Gott geheilt werden kann. Diese Entwicklung habe über viele Stufen vielleicht erst im „sola gratia“ Luthers ganz zu sich gefunden. Denn erst hier werde das Paradox verarbeitet, dass der alttestamentliche Gott den Menschen für Taten verantwortlich mache, für die er als sein Schöpfer doch zutiefst selbst zuständig sei. Andererseits führe die Überwindung der alten Werkgerechtigkeit, die mit dem Neuen Testament anhebe, dazu, dass sich der moralisch engagierte Gott vollständig verflüchtige, was sich auf Seiten der Religion faktisch in der ständigen Versuchung auswirke, in das alte Tatsündenmodell zurückzufallen. Daraus sei die Folgerung zu ziehen: Das Christentum habe zu einem Sündenbegriff gefunden, der für die normativen Bedürfnisse der säkularisierten Moderne faktisch bedeutungslos geworden sei und durch die verkapselten Sondervorstellungen religiöser Fundamentalismen in seine archaischen Vorformen zurückzufallen drohe; die säkularisierte Moderne hingegen habe sich auf das diskursive Aushandeln vernünftiger Regeln des Zusammenlebens verständigt, freilich auf die Gefahr hin, den „Geschmack für das Unendliche“, wie Schleiermacher sagt, vollständig zu verlieren.² Die Kritik an Schulzes Buch über „Die

¹ Vgl. Schulze, G., *Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde*, München / Wien 2006.

² Vgl. *ebd.*, 135.

Sünde“ soll nicht am teils assoziativen, teils mäandrischen Stil der Reflexionen, auch nicht an vereinzelt Denunziationen religiöser Ausdrucksformen, sondern an theoretischen Ungenauigkeiten ansetzen. Dabei beziehe ich mich zunächst auf das Modell des Tatsündenbewusstseins, zweitens auf das Konzept des Struktursündenbewusstseins und schließlich auf die Dissoziation von Schuld und Sünde im Kontext der Moderne.

2 Eschatologisierung der Moral

Die Ätiologie der Sünde ist für die Moral jüdisch-christlicher Prägung untrennbar mit der Erzählung von der Vertreibung aus dem Paradies verbunden: Der Mensch lernt, Gut und Böse zu unterscheiden. Man könnte zugespitzt sogar sagen: Die Moral ist das erste Resultat des Sündenfalls. Aber man kann noch weiter gehen und darauf hinweisen, dass das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, eine Grenze zieht und erst jetzt die Möglichkeit besteht, diese Grenze zu überschreiten und das Verbotene zu tun. Dann aber entstehen zwei Probleme. Einmal die Frage, ob schon das Verbot Gottes oder erst die Übertretung durch den Menschen das Ende paradiesischer Zustände darstellt. Und zweitens der Verdacht, dass die Moral, die im Namen des Guten auftritt, als Produkt des Sündenfalls selbst noch vom Bösen beeinflusst sein kann, dass die Moral deshalb nicht nur Probleme löst, wie sie suggeriert und wir gerne vermuten, sondern auch Probleme erzeugt und dann weitere Strategien entwickelt werden müssen, um die neu entstandenen Probleme wiederum zu beseitigen. Claude Lévi-Strauss hat Erzählungen wie die vom Sündenfall deshalb zu Recht als „Organisationsmodelle sozialer Aporien“³ bezeichnet.

Bemerkenswert ist, wie die Erzählung vom Sündenfall das Schema von Gut und Böse mit dem Schema von Diesseits und Jenseits konfrontiert. Gott ist am Verhalten des Menschen interessiert, könnte man ganz einfach sagen. Der durch die Moral markierte soziale Regelungsbedarf wird dadurch aber auch zeitlich schematisierbar. Und das erlaubt eine neue Kombinatorik, die vor allem durch die christlichen Theologen weiter entfaltet wird: Gute Taten können nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits belohnt und böse Taten nicht nur hier, sondern auch dort bestraft werden. Der Begriff der Sünde ergänzt den Negativbegriff der Schuld. Sünde ist Schuld vor Gott. Damit hat die christliche Moral gegenüber der jüdischen Tradition ganz zweifellos einen Eschatologisierungsschub gebracht: Das moralische Verhalten des Menschen wird zunehmend mit seinem Verbleib im Jenseits verknüpft. Und diese Verknüpfung hat zunächst einmal eine moralisierende Wirkung auf das Verhalten im Diesseits. Der gläubige Mensch versucht, den Anforderungen der Moral gerecht zu werden, um auch im Jenseits bestehen zu können. Dadurch wird die Unvollständigkeit der Anreize und Sanktionen in dieser Welt korrigiert. Das bedeutet: Gute Taten, die im Alltag keiner bemerkt, wer-

³ Vgl. Neumann, G., Gedächtnismahl und Liebesmahl. Das Bildprogramm des „Fürstensaales“ von St. Peter, in: Mühleisen, H.-O., Das Vermächtnis der Abtei. 900 Jahre St. Peter auf dem Schwarzwald, Karlsruhe 1993, 149–184, 149.

den wenigstens im Jenseits belohnt, Verfehlungen aber, die nicht geahndet werden, wenigstens im Jenseits bestraft. Im Vergleich zu antiken Fatalismen muss dieses Schema für den Menschen wie eine Befreiung gewirkt haben: Man konnte jedenfalls wissen und bestimmen, wie man das Heil erlangt. Man muss das, was kommt, nicht als Schicksal hinnehmen, sondern kann es selbst in die Hand nehmen und gestalten.⁴ Damit leitet die Ethik jüdisch-christlichen Ursprungs eine Rationalisierung des Handelns ein. Diese Entwicklung zieht die Unterscheidung zwischen zeitlichen und ewigen Sündenstrafen nach sich. Zeitliche Strafen, so sagt Augustinus, erleide der Mensch in diesem Leben, die ewigen Strafen nach seinem Tod.⁵

In der theologischen Reflexion setzt nun eine weitere Stufe der Klärung des Sündenbewusstseins ein. Lange Zeit war die Unausweichlichkeit der Sünde durch Metaphern zum Ausdruck gebracht worden: Man sprach vom Einsinken in einem Sumpf oder vom Eingeschlossensein in einem Gefängnis. Die Sünde wird mit angreifenden Tieren verglichen oder mit einer Fessel, die den Menschen bindet. Die Sünde wird als eine Realität erlebt, in der der Mensch gefangen ist und von der er sich selbst kaum zu lösen vermag.⁶ Ein wichtiger Grund für das Entstehen dieser Metaphorik mag in der Inkompatibilität des eschatologisch gesteigerten Sündenbewusstseins mit den Anforderungen der politischen und wirtschaftlichen Organisation des frühmittelalterlichen Stadtlebens gesehen werden. Der Eindruck von der Unausweichlichkeit der Sünde verstärkt sich jedenfalls noch dadurch, dass das Frühmittelalter noch unbeabsichtigte und unbewusste Sünden kannte. Dies kann beispielsweise durch eine an das gegen 750 verfasste „*Sacramentarium Gelasianum*“ angehängte Bußliste belegt werden.⁷ Eine wichtige Wende führte im 12. Jahrhundert Peter Abaelard herbei. Schon im Titel forderte sein Ethik-Buch Selbsterkenntnis: „*Nosce te ipsum*“. Maßstab aller ethischen Bewertung soll die Gesinnung sein. „Die Zustimmung (*consensus*) nennen wir im eigentlichen Sinn Sünde, d. h. eine Schuld der Seele, durch die sie Verdammnis verdient oder vor Gott angeklagt wird.“⁸ Damit wird die Rationalisierung des Handelns weiter vorangetrieben: Von Schuld und Sünde kann demnach nur gesprochen werden, wenn eine Tat intendiert war.

⁴ Vgl. Hempel, J., *Geschichte und Geschichten im Alten Testament bis zur persischen Zeit*, Gütersloh 1964, v. a. 92ff; zur unvollständigen Ethisierung der Gottheit im frühen Israel. Beispielhaft auch Wilson, M., *Religion and the Transformation of Society*, Cambridge/England 1971, 76ff.

⁵ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XXI, 13.

⁶ Vgl. Ohly, F., *Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade*, Opladen 1990.

⁷ Vgl. Angenendt, A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, 620. Eine Trennung von Intention und Ergebnis einer Handlung findet sich schon im Umkreis des alttestamentlichen Tötungsverbotes, hier aber in einem – jedenfalls wenn man diese strikte Trennung retrospektiv in Anschlag bringen möchte – rechtlichen, nicht in einem moralischen Kontext und nicht begrifflich-reflexiv, sondern praktisch-institutionell implementiert: Wer einen Menschen unabsichtlich getötet hatte, konnte das Institut der Freistatt in Anspruch nehmen, bis der Sachverhalt durch das Ortsgericht geklärt, das heißt durch eine externe Instanz zwischen Absicht und Wirkung der zur Debatte stehenden Tat unterschieden war.

⁸ Vgl. Luscombe, D. E., *Peter Abaelard's Ethics*, Oxford 1971, 13.54.

Das Bewusstsein ist entscheidend. Das führt zunächst zu der Tendenz, immer genauer zu bestimmen, was als gut und was als böse angesehen werden muss. Und hier richtete gerade das Mittelalter sein katechetisch-erzieherisches Bemühen auf die Verschärfung des Sündenbewusstseins. Die in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends entstandenen Bußbücher werden weiterentwickelt zu Sündenkatalogen. Es entsteht eine Kasuistik, die für den Alltag regelt, was richtig und was falsch ist. Es ist der Versuch, Sicherheit und Gewissheit zu erlangen in der Frage, wie der Mensch handeln soll. Diese Entwicklung hatte weitreichende Folgen. Denn in der rasch sich verändernden Gesellschaft des Mittelalters musste gegen einen schleichenden Bedeutungsverlust der überkommenen Moral angegangen werden. Hier versuchte man, den Menschen durch Regeln, Porträts und Vorbilder auf den Pfad der Tugend zu führen. Aber nicht nur positive Modelle, auch Negativmodelle werden ausgearbeitet. Die Höllenvorstellungen werden drastischer und bizarrer, um gegen eine schleichende Gewöhnung an das Schreckliche anzugehen. In der Kunst finden sich viele Darstellungen, die dem Menschen die Höllenqualen, die ihn erwarten, wenn er sich nicht am Guten orientiert, vor Augen führen. Hier hatte Dantes Inferno zweifellos einen prägenden Einfluss ausgeübt. Diese Entwicklung spitzt sich im 13. und 14. Jahrhundert zu, als die Furcht, das ewige Leben nicht zu erreichen, stärker wird.⁹ In der Folge der hoch entwickelten Kasuistik einerseits und der drastischen Eschatologisierung der Tatfolgen, vor allem natürlich der Sündenstrafen, andererseits kam es zu einer gesteigerten Selbstbeobachtung. Das Bewusstsein musste sich ja nicht nur mit drohenden zeitlichen, sondern vor allem mit ewigen Sündenstrafen auseinandersetzen. Eine gesteigerte Form von Subjektivität zeigt sich im Gefühl der Reue, und die ausgefeilte Begrifflichkeit von Schuld und Sünde kann damit sicher auch als ein Promotor neuzeitlicher Subjektivität angesehen werden. Faktisch wird dadurch die Moral, die dem Menschen eigentlich Hilfe bieten soll, oftmals zur Last.

3 Entlastungsversuche

Wo Moral belastet, müssen, da sie im Namen des Guten auftritt, Entlastungsmöglichkeiten geschaffen werden, und sie werden auch geschaffen. Ein begriffsgeschichtlich wichtiges Beispiel ist Petrus Lombardus, der durchgehend und systematisch zwischen schwerer (*peccatum mortale*) und lässlicher (*peccatum veniale*) Sünde unterscheidet, eine wichtige Reaktion auf herrschende Sündenängste.¹⁰ Ein weiteres Beispiel ist die Beichte. Sie wurde im Mittelalter ihres sozialen Charakters immer mehr entkleidet und zum privaten Heilsweg. Hier unterschied man begrifflich noch einmal: Man kann die heiligmachende Gnade durch die Erweckung einer vollkommenen, aus Liebe zu Gott geschehenden Reue, der sogenannten *contritio*, wiederge-

⁹ Vgl. hierzu *Huizinga, J.*, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, Stuttgart ¹¹1975, 260.

¹⁰ Vgl. *Gerwing, M.*, Art. Sünde, in: *Ritter, J./Gründer, K. (Hg.)*, Historisches Wörterbuch der Philosophie 10, Darmstadt 1998, 601–607, 603ff.

winnen; diese Form der Reue ist aber selten und nur einer spirituellen Elite zuzutrauen. Die Mehrzahl der Christen ist nur zu einer unvollkommenen, auf Furcht vor Gott beruhenden Reue fähig, die *attritio* oder *contritio imperfecta* genannt wird.¹¹

Auch die Frömmigkeitspraxis bietet zahlreiche Möglichkeiten der Entlastung von der Sündenfurcht. Die Heiligenverehrung ist ein Weg, der dem Menschen Vergebung von Sünden vermittelt, und hier nimmt die Marienverehrung einen besonderen Stellenwert ein. Und es ist interessant, dass die Marienfrömmigkeit im 13. Jahrhundert eine Blütezeit erlebte, also zu der Zeit, in der auch die Sündenfurcht ihren Höhepunkt erreichte. Das am weitesten im Bewusstsein der mittelalterlichen Gläubigen verbreitete Schema, so hat der Soziologe Peter Michael Spangenberg in seinem Buch „*Maria ist immer und überall*“ gezeigt, ist die typologische Entgegensetzung von Adam und Christus.¹² Christus nimmt den Kampf mit dem Bösen auf und führt das glücklich zu Ende, was Adam durch seinen Ungehorsam Gott gegenüber verschuldet hatte. Der Opposition von Christus und Adam sowie dem sich daraus ableitenden Antagonismus von Gerechtigkeit und Sünde wird eine weitere Entgegensetzung von Eva und Maria an die Seite gestellt. Der Literaturwissenschaftler Rainer Warning hat gezeigt, dass hier mythologische Dualismen entstehen, wobei nicht der Kampf zwischen Christus und dem Bösen, sondern der Kampf zwischen Maria und dem Bösen in den Vordergrund rückt.¹³ Die Ambivalenz der Gotteserfahrung, so führt Rainer Warning aus, hat sich unter dem Eindruck einer überstrengen Moral für den mittelalterlichen Menschen in zwei Personen gespalten. Maria verkörpert die Kategorie der göttlichen Gnade, während der Teufel das vom menschlichen Standpunkt oft ungerechtfertigte Gerechtigkeitspostulat vertritt. Damit wird ein verdeckter Vorwurf an Gott ausgesprochen, der an seinen Forderungen festhält, ohne sich um die Probleme der Menschen in einer komplexer gewordenen Handlungswelt zu kümmern. In dem Moment, in dem der Mensch sich der Gerechtigkeitsanforderung Gottes nicht mehr gewachsen fühlt und nur noch auf seine Gnade hoffen darf, wird das Mittel, diese Gnade zu erlangen, wichtiger als die Gnade selbst. Maria als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen gewinnt somit eine ihr von der Theologie nicht zugestandene Bedeutung für den Gläubigen. Klar war deshalb für die Menschen: Die Marienverehrung ist notwendig, denn sie schützt – nun drastisch formuliert – vor den Ansprüchen Gottes, so jedenfalls spitzt Rainer Warning seine Strukturbetrachtung der mittelalterlichen Frömmigkeit zu. In der mittelalterlichen Literatur wird sogar der Verdacht angedeutet, dass die Moral selbst vom Teufel geschützt wird, der in ihrem Namen auftritt und agiert. Er kann sich geradezu als Hüter der Moral darstellen, er kann als Vertreter des

¹¹ Vgl. dazu den Überblick bei Heynck, V., Artikel *Attritionismus*, in: LThK 1, Freiburg i.Br. 1957, 1019–1021.

¹² Vgl. Spangenberg, P. M., *Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels*, Frankfurt a.M. 1987, 130ff.

¹³ Vgl. Warning, R., *Funktion und Struktur. Die Ambivalenz des geistlichen Spiels*, München 1974, 162–198.

Guten auftreten, um diejenigen Seelen, die den moralischen Forderungen nicht entsprechen, für sich zu reklamieren. Und je höher er den Anspruch der Moral schraubt, desto sicherer ist sein Erfolg – ein Zeugnis für die bizarren Folgen der Sündenfurcht.

Der Umgang mit der gesteigerten Sündenangst macht sich aber nicht nur in praktischen, sondern auch in theoretischen Lösungen bemerkbar. Die Verknüpfung zwischen dem Verhalten des Menschen und der Aussicht auf das Leben nach dem Tode wird deutlich gelockert. Das hatte vor allem den Sinn, Sanktionen im Diesseits unter Vorbehalt zu stellen. Was die Moral hier auf Erden sagt, muss nicht unbedingt auch für das Jüngste Gericht gelten. Es wird zugestanden, dass das Urteil der Kirche über das Urteil Gottes fehlbar sein kann, dass wir Menschen uns irren und dass die richtige Unterscheidung und Beschreibung von Gut und Böse erst am Ende der Zeiten offenbar wird. Es gilt also weiterhin, was bereits erwähnt wurde: Das Weltgericht stellt die Gerechtigkeit wieder her: Diejenigen, die hier nicht bestraft werden, erhalten ihre gerechte Strafe drüben. Neu ist nun aber folgender Gedanke: Diejenigen, die auf Erden zu Unrecht bestraft werden, werden rehabilitiert und entschädigt. Das Jüngste Gericht kommt als Überraschung, so wird Mt 25,31ff interpretiert. Dem Jüngsten Gericht werden andere Maßstäbe zugrunde gelegt als dem moralischen Urteil der Welt.

Damit wird ein Dilemma deutlich: Die christliche Ethik musste die Sündenfurcht zurücknehmen, um den Menschen nicht über Gebühr zu belasten. Und andererseits musste sie vor einem Relativismus zurückschrecken und den Anspruch der Moral retten. Eine hoch bedeutsame und gleichzeitig elegante Behandlung dieses Problems findet man bei Nikolaus von Kues – der für die Neuzeit typische Begriff der Individualität ist hier schon vorweggenommen.¹⁴ Seinem Denken liegt ein Begriff Gottes zugrunde, der allen Differenzen vorausgeht. Der Richterspruch Christi bleibt deshalb unvorhersehbar und unbegreiflich, weil er die Individuen nicht in ihrer Unterschiedenheit voneinander, also nicht im Vergleich beurteilt, sondern in ihrer Individualität. Jeder Mensch ist singulär, die moralische Qualität bleibt im Verhältnis der Menschen zueinander letztlich unerkennbar und erschließt sich nur der Gnade. Die Moral wird damit unter Vorbehalt gestellt. Der Begriff der Gnade nimmt die Unterscheidung von Gut und Böse auf, hält aber die religiöse Qualifizierung zurück. Der Sünder bleibt Sünder, aber er kann trotzdem auf Erlösung hoffen, wenn er sich seiner Sünden bewusst ist und sie bereut. Andererseits kann aber auch der Gerechte seiner Sache nicht sicher sein. Seine Sünde könnte gerade darin liegen, allzu sehr auf seine moralischen Qualitäten zu pochen und selbst bewirken zu wollen, was letztlich nur durch Gottes Gnade bewirkt werden kann. Man kann auch sagen: Die Gnade als die personale Mitteilung Gottes befreit den Menschen vom

¹⁴ Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* III X, 239: „Neminem mortalium comprehendere iudicium illud ac eius iudicis sententiam manifestum est, quondam, cum sit supra omne tempus et motum, non discussione comparativa vel praesumptiva ac prolatione vocali et signibus talibus expeditur quae moram et protractionem capiunt.“

Zwang, sich selbst das Heil verdienen zu müssen, sie entlastet ihn aber nicht von der Aufgabe, moralische Ansprüche an sich selbst zu stellen und danach zu handeln. Damit wird einerseits die Befähigung des Menschen zum moralischen Handeln betont. Gleichzeitig wird der Stellenwert der Moral in den Kontext des Glaubens gestellt. Das Christentum ist keine Ethik, aber es verfügt über eine Ethik, so könnte man auch sagen. Im Umgang mit der Moral heißt das, dass die Gnade die menschliche Person verwandelt vor jeglicher Moral und dass die Moral selber an dieser qualitativen Bedingung gemessen werden muss. Die Gnade wird zum Kriterium einer menschlichen Moral.¹⁵

4 Trennung von Religion, Moral und Recht

Schon bei Nikolaus von Kues gab es also den Versuch, die Frage nach dem guten Leben von der Hoffnung auf das Seelenheil zu lösen, ohne die positive Wirkung der Moral auf das Leben im Diesseits aufzugeben. Dies wird noch einmal deutlich, wenn man sieht, wie man den Verpflichtungscharakter der Moral auch bei der Gewissheit, im Gericht zu scheitern, aufrechtzuerhalten suchte. Martin Luther spricht von der „resignatio ad infernum“. Hier wird bereits die Nähe zur Aufklärung deutlich. Denn die bei Immanuel Kant auftretende profane Sollensethik ist eine radikalisierte Moraltheologie ohne Theologie, radikalisiert insofern, als sie ein reines Sollen freisetzt, das um seiner selbst willen zu befolgen ist.¹⁶ Der Mensch ist unausweichlich Gesetzen unterworfen, gerade weil sie ihm kein Gott vorschreibt. Durch diesen Gedanken wird die Moral zu etwas Unausweichlichem. Gott kann man sich widersetzen, doch wer dürfte sich selbst den Gehorsam verweigern? Wer diesen Befehl verweigerte und selbst wenn er dadurch eine Schlacht gewönne, er hätte sein Leben verwirkt. Unter einem solchen Gesetz wird jeder sein eigener Richter. Heinrich von Kleist, der ja, wenn man so will, der Dichter des kantschen Gesetzes war, lässt deshalb am Ende seiner Marionettentheaterschrift einen Gesprächspartner fragen: „Müssten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurtückzufallen?“ Worauf der andere halb bejaht und halb abwehrt: „Allerdings, das ist das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt.“ Mit anderen Worten: Kein Mensch darf hoffen, die ursprüngliche Freiheit wieder zu erreichen; man kann sich ihr, wenn überhaupt, nur durch die Vernunft nähern. Aber schon vor Kant fordert die Philosophie in der Nachfolge der Mystik interessensfreie Selbstlosigkeit, Demut und Gehorsam gegenüber Gott unter Absehen von jeder Glückserwartung, was im Begriff des „amor purus“ bei François Fénelon realisiert und dann von Rousseau aufgegriffen wird.¹⁷ Jean Jacques Rousseau findet bei Fénelon die wohl erstmals von Nicolas Malebranche gebrauchte Unterscheidung von „amour de soi“ und „amour propre“ und zwar in theologischer Absicht: Durch den Sündenfall wird aus der Selbstlie-

¹⁵ Vgl. Wils, J.-P., *Natur und Gnade*, in: *Ders./Mieth, D. (Hg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn u. a. 1992, 130–146, 145.

¹⁶ Vgl. Krümer, H., *Integrative Ethik*, Frankfurt a. M. 1995, 11.

¹⁷ Vgl. Spaemann, R., *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1963, 26–80.

be die Selbstsucht. Damit artikuliert sich ein gegenüber traditionellen Vorstellungen verändertes Verhältnis des Menschen zur eigenen Natur. Spricht die theologische Tradition mittels des Begriffs der Erbsünde hinsichtlich der menschlichen Natur von einer eingeschränkten Positivität, eine Einschränkung, für die der Einzelne nichts kann und der er sich deswegen auch nicht zu entledigen vermag, erkennt der Mensch nun als Ursache allen Übels sich selbst: Schon Luc de Vauvenargues profanisiert die Unterscheidung von „amour de soi“ und „amour propre“ und Rousseau folgt ihm darin.¹⁸ Die Natur stattet den Menschen mit allem aus, was er zum Glücklichein braucht. Die Natur ist gut. Es kommt also ganz auf den Menschen an. Wenn Rousseau den Versuch unternimmt, die nichtverstellte Natur des Menschen aufzuspüren, dann wird dadurch der zivilisatorische Status quo radikal in Frage gestellt. Wenn schon die Natur des Menschen als sozial offene und zeitlich unabgeschlossene Perfektibilität beschrieben werden kann, so ist es gut denkbar, dass der Mensch für immer im Naturzustand verweilt. Die Selbstgenügsamkeit des Solitärs Mensch drängt nicht zur Perfektion im Zustand der Zivilisation. Der Wechsel vom „état d'animalité“ hin zum „état civil“ ist in der historischen Rückschau in jeder Hinsicht ein kontingenter Vorgang, er hätte nicht stattfinden müssen und er hätte auch anders stattfinden können. Da er aber stattgefunden hat, ist die Frage, ob der Mensch nun glücklicher oder unglücklicher geworden ist, nicht nur berechtigt, sie ist für den denkenden Menschen unumgänglich geworden. Sie verschiebt sich aber von der Reflexion der Handlung hin zur Reflexion der Struktur des Handelns: zu den Regeln, die sich der Mensch selbst gibt und vor denen er schuldig werden kann. Der Begriff der Sünde verschwindet folgerichtig. Ich fasse zusammen: Ausgangspunkt der vorangegangenen Überlegungen war die einfache Feststellung, dass die christliche Ethik ihre Leitunterscheidung mit eschatologischen Vorstellungen kombinierte: Es ging schon im Diesseits um den Verbleib im Jenseits. Damit motivierte sie den Menschen einerseits, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Sie brachte aber andererseits auch Sündenfurcht hervor. Die belastenden Formen der Moral wurden zurückgenommen durch pragmatische, aber auch durch theoretische Lösungen, die den Begriff der Individualität des Menschen und den Begriff der Gnade betonten, was am Beispiel von Nikolaus von Kues vorgeführt werden sollte. Diese Entlastungsstrategien führten insgesamt zu einer weiteren Rationalisierung des Handelns und zu einer gesteigerten Subjektivität. Bewusste Sittlichkeit wurde betont und das erforderte eine neue Stufe von Selbstreflexion. Durch die Selbstbeobachtung des Menschen in moralischer Hinsicht wurden, so könnte man sagen, das individuelle Selbstbewusstsein und das autobiografische Ich mitgeformt. Die in der Neuzeit erkennbare Tendenz der biografischen Individualisierung der Lebensführung des Einzelnen ist wohl durch die Entwicklung des eschatologischen Sündenbewusstseins mit beeinflusst. Dieselben Tendenzen leiteten aber auch den Vorgang der Entkopp-

¹⁸ Vgl. Fetscher, I., Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt a. M. 1999, 68f.

lung von Religion, Moral und Recht ein. Probleme des Alltagslebens wurden mehr und mehr vom Recht bearbeitet, der Gedanke des Rechtspositivismus entwickelte sich und der Moral wurde eine motivierende Funktion zugeschrieben, was bei Samuel von Pufendorf und Christian Thomasius so reflektiert wurde, dass das Recht von außen, die Moral aber von innen her bindet.¹⁹

5 Die Sünde und die Feinde des schönen Lebens

Deshalb soll abschließend die Frage gestellt werden: Soll die Theologie überhaupt noch von Sünde sprechen oder genügt nicht die säkulare Rede von der Schuld? Warum sollen wir nicht die Errungenschaften der christlichen Ethik, die unter die Stichpunkte der Rationalisierung und der Subjektivierung des Handelns gestellt werden können und die in die neuzeitliche Moralphilosophie einwirkten, akzeptieren, die Rede von der Sünde aber aufgeben, da sie doch in der Gefahr steht, unbedacht in das Tatsündenmodell archaischer Prägung zurückzufallen? Denn zu Recht weist Gerhard Schulze auf die neben den offiziellen Theologien herlaufenden Strömungen eines archaisierenden Moralbewusstseins in der Moderne hin, was dem säkularen Eindruck, die Rede von der Sünde sei den Feinden des schönen Lebens zu verdanken, weiterhin Nahrung gibt. Dieser Hinweis ist aufschlussreich, wenn es gilt, religiösen Fundamentalismen zu wehren. Ich möchte darüber hinaus aber an die Ausführungen Schulzes mit drei kritischen Anmerkungen anschließen.

(1) Schulze unterschätzt die Leistung der von ihm so genannten archaischen Moralprägung, die ohne Zweifel eine moralisierende Wirkung auf das Verhalten des Menschen ausübte. Im Vergleich zu antiken Fatalismen bedeutete dieses Schema einen wichtigen Schritt zur Rationalisierung des Handelns durch die Möglichkeit einer durchgängigen Fremd- und Selbstzurechnung von Handlungen auf das Individuum.

(2) Weiterhin bleibt die Kontrastierung von Tatsündenbewusstsein und Strukturündenbewusstsein bei Schulze mehr als ungenau. Tatsächlich suchte Luther den Verpflichtungscharakter der Moral auch bei der Gewissheit, im Gericht zu scheitern, aufrechtzuerhalten. Dies führte in der Konsequenz zur Entkopplung von Religion und Moral. Was gut ist, wird nun in Regeln des Zusammenlebens formuliert. Die Moral wird enteschatologisiert und in den Regelkreisläufen des Rechts formalisiert. Zugleich wird die in rechtliche Regeln gegossene Bestimmung des Richtigen auf sich selbst angewandt: in der demokratietechnisch institutionalisierten Frage nach besseren Regeln. Die Gesellschaft wird nicht länger als von Gott geschaffene Ordnung erlebt, die der Mensch ablesen und in moralisches Handeln umsetzen kann. Die Bedingungen, unter denen Menschen leben, werden als disponibel angesehen, wichtige Instrumente dafür sind Regeln, und die Einschränkung der Handlungsfreiheit durch Normen wird – so sagen beispielsweise Rousseau und Kant – als Akt freiwilliger Selbstbeschränkung begründet. Denn die

¹⁹ Vgl. Luhmann, N., „Machtkreislauf und Recht in Demokratien“, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 2 (1981), 158–167.

Kontexte, in denen sich Individuen bewegen, wechseln in der Moderne so stark, dass eine gesteigerte Flexibilität der Selbstlimitation durch Regelsetzung nötig wird. Dieser Vorgang schließt aber eine produktive Partnerschaft zwischen Religion und Moral nicht aus.

(3) Diese produktive Verbindung von säkularer Restriktion und religiöser Heuristik kann in der terminologischen Arbeitsteilung von Schuld und Sünde weiter bestehen. Nicht alles, was wir als Unrecht wahrnehmen, löst sich in eine säkular vollständig bearbeitbare Schuld auf. Religiöse Überlieferungen halten, so argumentiert Jürgen Habermas, die Sensibilität für Versagtes wach. Ungerechte Verhältnisse können zur Normalität gerinnen, so dass ihr defizitärer Charakter nicht mehr wahrgenommen wird. Hier hält die Religion möglicherweise Ressourcen der Humanität bereit, die überall sonst in der Gesellschaft verschüttet sind; hier können „Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“²⁰ aufbewahrt bleiben, von denen die säkulare Rationalität zehren kann. Deshalb liegt es im Interesse der Gesellschaft, mit den Ressourcen der Religion schonend umzugehen. Dazu kommt ein weiteres Moment: Als der säkulare Staat daran ging, politische Herrschaft allein auf positives Recht zu gründen und dadurch Sünde in Schuld zu transformieren, ging eine Möglichkeit der Wiedergutmachung verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer auch der Wunsch, anderen Menschen zugefügtes Leid ungeschehen zu machen. Zu Recht beunruhigt uns die Unumkehrbarkeit vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf eine Verzeihung, die von anderswoher kommt als die nur von Menschen erwirkte Vergebung, hinterlässt eine spürbare Leere. Horkheimers berechnete Skepsis gegen Benjamins überschwängliche Hoffnung auf die wiedergutmachende Kraft humanen Eingedenkens zeigt dies sehr klar. Die säkularen Bürger scheinen in solchen Augenblicken zu glauben, einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als von Menschen her möglich ist. Jürgen Habermas folgert daraus: Wenn wir weiterhin „Schuld als Sünde interpretieren, wissen wir, dass wir auf Vergebung angewiesen sind und unsere Hoffnung auf eine absolute Macht setzen müssen, die in den Lauf der Geschichte retroaktiv eingreifen und die verletzte Ordnung sowie die Integrität der Opfer wiederherstellen kann.“²¹

Christof Breitsameter

²⁰ Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 115.

²¹ Ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M. 2005, 21f., mit Blick auf Kierkegaard.