

Friederike Nüssel

Moralisierung in theologischer Perspektive. Christliche Ressourcen der Moralisierungskritik und die Chance des Dialogs

Zusammenfassung: Die Beschäftigung mit den Maßstäben und Folgen von moralischem oder amoralischem Handeln ist ein zentrales Thema theologischer Forschung. Ausgehend von der Wahrnehmung, dass es in öffentlichen Debatten gegenwärtig immer schwerer wird, der Spirale aus unsachlichen Moralisierung und polemischen Moralisierungsvorwürfen zu entgehen, rekonstruiert dieser Beitrag die Christentumsgeschichte als eine Dauerdebatte über moralisierende und entmoralisierende Interpretationen der neutestamentlichen Botschaft und fragt nach christlichen Impulsen zur Vermeidung der Moralismus-Falle. Die prominente Kritik Martin Luthers an der mittelalterlichen Bußpraxis erscheint dabei als fundamentaler Einwand gegen ein moralistisches Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung, dem zufolge sich der Mensch die Gnade Gottes durch Leistung verdienen könne oder müsse. An die Stelle der Forderung an den Einzelnen, sich durch persönliche Anstrengungen moralisch zu qualifizieren, tritt die Einsicht, dass alle Menschen auf unauflösliche Weise in Sünde verstrickt sind und zu solch einer Selbstqualifizierung gar nicht imstande wären. Hieraus folgt neben einer allgemeinen Angewiesenheit auf Erlösung auch eine moralische Egalität, die allen moralischen Überlegenheitsgefühlen oder -ansprüchen die Grundlage entzieht. Vor Gott ist kein Mensch moralisch besser als der andere.

Am Beispiel des ökumenischen Dialogs über die christliche Sünden- und Rechtfertigungslehre zeigt dieser Beitrag zudem auf, wie eine nicht- oder entmoralisierende Verständigung inmitten bleibender inhaltlicher Differenzen und Streitpunkte aussehen kann. Eine besondere Bedeutung wird hierbei der Aufnahme des Dialogs als solcher beigemessen, durch die bereits eine Beziehung auf Augenhöhe konstituiert wird. Deutlich wird aber auch: Trotz aller theologischen Argumente zugunsten einer Entmoralisierung und aller Einsicht in Endlichkeit und Nichtverallgemeinerbarkeit der eigenen Sichtweise – gänzlich vermeiden lassen sich moralisierende Urteile nicht.

Abstract: Engaging with the standards and consequences of moral and immoral action is a central task of theological research. There is an increasing difficulty to avoid the downward spiral of non-objective and polemical moralizing accusations

in public dialogue. To avoid such a moralistic trap, this essay reconstructs the history of Christianity as an ongoing debate about moralizing and demoralizing interpretations of the New Testament witness with a particular focus on Christian impulses. Martin Luther's prominent critique of medieval penitential practice proves to be a fundamental objection to a moralistic conception of the divine and human relation whereby human beings can and must earn God's grace through performance. For Luther the requirement for the individual to qualify oneself morally through personal effort is replaced by the insight that all human beings are indissolubly entangled in sin and would therefore not even be capable of such self-qualification. Beyond a mere dependence on redemption, this sinful entanglement results in a moral equality depriving one of all moral feelings or claims of superiority; no human being is morally greater than the other before God.

Ecumenical dialogue surrounding the Christian doctrine of sin and justification provides a framework for understanding what a non- or demoralizing understanding achieves alongside remaining substantive differences and points of contention. In this context, particular importance is given to the initiation of dialogue as such, which already constitutes a relationship on equal grounding from the start. Moreover, the essay also directs attention to the theological arguments in favor of demoralization and the insights into the finiteness and inability for generalizability of one's own perspective. In the end, moralizing judgements cannot be avoided completely.

1 Konstellationen der Moralisierung

Die Rede von „Moralisierung“ ist – wie nicht zuletzt die Beiträge dieses Bandes demonstrieren – ein ambivalentes Phänomen. Zwar wird in der Umgangssprache gegenwärtig „moralisieren“ und „Moralisierung“ meist pejorativ und oft in einem vorwurfsvollen oder anklagenden Sinn gebraucht. Aber Magnus Schlette erinnert in seinem Beitrag in diesem Band mit Recht daran, dass der negativen Konnotation im gegenwärtigen Sprachgebrauch die Verwendung bei Immanuel Kant diametral entgegensteht. Denn in Kants Anthropologie und Moralphilosophie bildet die Moralisierung die höchste Stufe menschlicher Selbstbestimmung und Selbsterziehung, die den vorangehenden Stufen der Kultivierung und Zivilisierung folgt. Die Stufe der Moralisierung zeichnet sich dabei im Unterschied zu den ersten beiden Stufen dadurch aus, dass sich hier die Ich-Zentrierung umkehrt und die Perspektive der anderen eingenommen wird. In der Moralisierung des menschlichen Lebensvollzugs geht es mithin nicht mehr nur „um die Verfolgung je meiner Zwecke, sondern

darum, inwiefern meine Zwecke ‚zu gleicher Zeit jedermanns Zwecke sein können‘“ (Schlette in diesem Band, 195). Dieser Sinn des Begriffs ist aber, wie gesagt, im aktuellen Diskurs kaum präsent. Stattdessen begegnet „Moralisierung“ in öffentlichen Debatten zum einen in polemischer Weise als Vorwurf. Zum anderen wird der Begriff auch in gesellschaftsdiagnostischer Absicht verwendet, um Probleme in der politischen und gesellschaftlichen Kommunikation zu markieren.

Eine solche Analyse bietet zum Beispiel der Wiener Theologe und Ethiker Ulrich H. J. Körtner in dem 2017 veröffentlichten Buch mit dem Titel „Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche“, der bereits die Problemlage charakterisiert. Körtner diagnostiziert hier eine um sich greifende Moralisierung und Emotionalisierung politischer und gesellschaftlicher Debatten, die ein für die moderne Demokratie bedenkliches Ausmaß annehme. Zwar definiert er den Begriff der Moralisierung nicht, sieht das Phänomen aber durch eine mangelnde Unterscheidung von Politik und Moral bzw. Religion und Moral gekennzeichnet. Auf der Sprachebene sei dafür symptomatisch, dass moralische Imperative, die zur Empörung und Entrüstung auffordern, Hochkonjunktur haben (vgl. Körtner 2017, 5). Auf der Sachebene gehe es um eine ‚postfaktische Politik‘, in der Fakten „zur reinen Ansichtssache erklärt“ (Körtner 2017, 13) würden, so dass „nicht mehr die Kraft des Argumentes zählt, sondern die Macht von Emotionen und Effekten“ (Körtner 2017, 9). Die Frage nach der Wahrheit spiele keine Rolle mehr. Körtners Moralisierungskritik und sein Plädoyer für die Unterscheidung von Politik und Moral bzw. Religion und Moral sind zeit- und diskursdiagnostisch gemeint. Es geht um die Unterstützung von argumentativ geführten Diskursen, auf die Demokratie angewiesen ist. Körtners diagnostisches Anliegen überschneidet sich darin mit den politikwissenschaftlichen Studien in diesem Band.

Ausgehend von dieser Analyse zeigt sich die Ambivalenz des Phänomens der Moralisierung darin, dass zum einen die moralische Aufladung von Debatten über Handlungsoptionen (etwa in der Flüchtlings- und Klimapolitik und aktuell in der Außen- und Verteidigungspolitik) die nüchterne Betrachtung und Klärung der Sachfragen behindern kann. Zum anderen liegt die Ambivalenz aber in der Dynamik, die durch Moralisierungsprozesse ebenso wie durch die Kritik derselben in Gestalt des Vorwurfs der Moralisierung entsteht. Denn sowohl die Moralisierung von Entscheidungsprozessen, bei denen bestimmte Optionen von vornherein als unmoralisch etikettiert werden, wie auch der Vorwurf der Moralisierung haben diskreditierende Wirkung. Im ersten Fall präsentiert sich Moralisierung darin, dass bestimmten Werten und Maßstäben faktisch Letztverbindlichkeit zugeschrieben wird, die nicht mehr hinterfragbar ist. Wer andere Auffassungen vertritt, wird als unmoralisch diskreditiert bzw. diskreditiert sich aus Sicht der als verbindlich erhobenen Position selbst. Diese Form der Moralisierung wird in dem Beitrag von Ekkehard Felder, Maria Becker und Marcus Müller (in diesem Band) linguistisch untersucht.

Unter der Frage, wodurch Moralisierung bzw. Moralismus befördert wird, analysiert der Karlsruher Philosoph Christian Seidel drei Faktoren (vgl. Seidel 2021;¹ vgl. Neuhäuser/Seidel 2020). Erstens führe der immer bessere Zugang zu Informationen dazu, dass Menschen die Tragweite des Handelns besser überschauen und sich moralische Urteile zutrauen. Zweitens übernehmen nach Seidel moralische Überzeugungen zunehmend diejenige identitätsstiftende Funktion, die religiösen Überzeugungen herkömmlich zufiel. Drittens schließlich fungiere die online-Kommunikation in sozialen Medien als Moralismus-Katalysator (vgl. Seidel 2021).

Die genannten Faktoren dürften dabei nicht nur die Moralisierung im Sinne der moralischen Aufladung von Debatten befördern, sondern auch die zweite Seite des Phänomens der Moralisierung, welche im Vorwurf der Moralisierung hervortritt. Denn wo gegen die Verabsolutierung von moralischen Maßstäben (etwa bei gesellschaftspolitischen Richtungsentscheidungen) der Vorwurf der Moralisierung erhoben wird, kommt es ebenfalls schnell zur Diskreditierung. Der Vorwurf der Moralisierung bezieht seine Schlagkraft dabei aus einer Aversion gegenüber autoritären und/oder engen Moralvorstellungen, die in der Moderne gewachsen ist. Sie wurde zum einen durch die philosophische Moral- und Religionskritik von Friedrich Nietzsche und dem Linkshegelianismus genährt, zum anderen durch die psychoanalytische Forschung von Sigmund Freud, C. G. Jung und anderen. In der Bundesrepublik der Nachkriegszeit verstärkte dann auch die 1968er-Bewegung die Aversion und Emanzipation vom Diktat der Moralvorstellungen. Diese Entwicklungen haben deutliche Spuren in der alltäglichen Kommunikation hinterlassen. Wer mit autoritären und engen Moralvorstellungen operiert, läuft Gefahr, als Moralapostel oder mindestens als Oberlehrer abgestempelt zu werden. Der Moralisierungsvorwurf ist dabei geeignet, die kritisierte oder abgelehnte Position mundtot zu machen. Denn um den Vorwurf der Moralisierung zu widerlegen, wäre eine sachliche Auseinandersetzung nötig, die aber durch die diskreditierende Kraft des Vorwurfs selbst erschwert bzw. unmöglich wird. So wird das Zusammenspiel der Moralisierung von Debatten und dem Moralisierungsvorwurf leicht zur Moralismus-Falle.

Der Spirale von Moralisierungen und Moralisierungsvorwürfen zu entgehen, erscheint in öffentlichen Debatten zunehmend schwierig. Zum einen lässt sich die Grenze zwischen moralischer und moralisierender Betrachtung, wie Christian Seidel festhält, nicht allgemein formulieren, sondern kann nur in der Betrachtung des Einzelfalls erörtert und ggfs. gezogen werden. Zum anderen verschärft die diskreditierende Wirkung von Moralisierung und Moralisierungsvorwürfen die

¹ Hier besonders das erste Kapitel über das Phänomen des Moralismus mit Beiträgen von Christian Neuhauser, Christian Seidel, Corinna Mieth, Jacob Rosenthal und Oliver Hallich (9–80).

Polarisierung zwischen Einzelnen und Gruppen in der Gesellschaft. Wie Ulrich Körtner herausstellt, steht im Hintergrund dieser Dynamik die Verknüpfung moralischer Urteile mit der Unterscheidung von Gut und Böse. Denn die gesellschaftliche Wirkung der Beurteilung von moralischen Positionen in Verbindung mit der Unterscheidung zwischen Gut und Böse münde in die „Zuteilung von Achtung und Missachtung von Personen.“ (Körtner 2017, 28) Weil bei der moralischen Bewertung die Gut-Böse-Unterscheidung im Hintergrund stehe, würden in der moralischen Urteilsbildung de facto nicht nur einzelne Taten und Einstellungen missbilligt. „Geächtet werden vielmehr auch *Menschen*, deren Handlungs- und Lebensweise anderen nicht gefällt. Am Ende heißt es eben nicht nur: ‚Das war eine schlechte oder böse Tat‘, sondern: ‚Das ist ein schlechter oder böser Mensch.‘“ (Körtner 2017, 28, Hervorhebung F. N.) Die Qualifizierungen „gut“ und „böse“ wiederum sind vielschichtig emotional kodiert und verstärken die polarisierende Wirkung der Moralisierungsdynamik. Im Hintergrund oder auch im Vordergrund der emotionalen Kodierung von „gut“ und „böse“ stehen dabei religiöse und weltanschauliche Vorstellungen und Narrative. Ihre Rolle in Moralisierungsprozessen dürfte nicht weniger komplex sein als die geschichtlichen Entwicklungen, denen sie entspringen. Im Folgenden soll auf einige Ressourcen der Moralisierung und Entmoralisierung aus der Christentumsgeschichte eingegangen werden, um so eine theologische Sicht der Moralisierung zu entwickeln.

2 Moralisierung als Thema im Christentum

Die Frage, an welchen Maßstäben sich moralisches Handeln zu orientieren hat und welche Folgen gutes oder schlechtes Handeln für die Handelnden selbst und die Mitmenschen hat, ist in den meisten Religionen ein zentrales Thema. Das galt schon für die alte griechische und römische Religion, deren Polytheismus die moralischen Ideale und Ansprüche fundierte und darin auch die Konfliktlagen zwischen verschiedenen Prinzipien narrativ zu adressieren vermochte. Demgegenüber wurde in der zunächst monolatrischen und später monotheistischen Religion des Volkes Israels die ungeteilte Autorität göttlicher Gesetzgebung herausgestellt und mit dem Gedanken der Erwählung verbunden. Christentum und Islam haben dann den monotheistischen Gottesgedanken und den damit verbundenen moralischen Anspruch universalisiert. Judentum, Christentum und Islam verbindet die Vorstellung, dass der eine Gott dem Menschen im Gesetz den Maßstab des Handelns gibt. Wenngleich das Unterscheidende in der Frage nach dem Erkenntnisgrund des Gesetzes liegt, wird das Gesetz Gottes als dem Wohl des Menschen dienlich verstanden und die Orientierung am Gesetz mit der Verheißung von Heil verbunden. Die Gabe des Ge-

setzes als moralischer Orientierungsgröße gilt als Ausdruck der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, der gerechter Richter über Gut und Böse ist. Entsprechend ist es ein vitales Thema theologischer Reflexion in den sog. monotheistischen Religionen, wie der Zusammenhang zwischen moralischem Handeln und der Stellung des Menschen vor Gott zu fassen ist und welche Möglichkeit der Vergebung und Versöhnung besteht, wenn Gottes Gesetz übertreten oder gar verachtet wurde. Auch wenn diese Frage in unterschiedlicher Weise gestellt und beantwortet wird, ist sie doch ein entscheidender Motor der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Der große Ernst und die religiöse Energie im Umgang mit moralischen Fragen lassen sich nicht zuletzt an der Ausdifferenzierung von verschiedenen Richtungen innerhalb der Religionen ablesen, in denen um die bestmögliche Gesetzesauslegung und -befolgung gerungen wird.

Im Christentum bildet die Verkündigung Jesu, die in den Evangelien berichtet wird, den historischen Ausgangspunkt und permanenten Referenzpunkt für die Frage nach dem rechten Verhalten und Handeln von Christ*innen im Einklang mit dem göttlichen Willen. Schon die in den Evangelien erzählte Gesetzesauslegung Jesu lässt sich dabei sowohl als Vorgang der Moralisierung wie auch als Auseinandersetzung mit Moralisierung lesen. Einerseits sieht sich Jesus ermächtigt, die Frage nach dem höchsten Gebot zu beantworten, heilt Kranke am Sabbat und übt damit Kritik an Hierarchisierung von Gesetzesgehorsam und Zuwendung zu Hilfebedürftigen.² Andererseits radikalisiert er in den Antithesen der Bergpredigt den moralischen Anspruch der einzelnen Gebote des göttlichen Gesetzes so, dass es zu einer neuen Moralisierung kommt. Man denke nur an die Auslegung des Verbotes von Ehebruch und Ehescheidung (vgl. Mt 5,27–32) oder an das Verbot der Vergeltung und das Gebot der Feindesliebe (vgl. Mt 5,38–48). In den Seligpreisungen wiederum werden einerseits die seliggepriesen, die nach den religiösen Standards geistlich arm sind (vgl. Mt 5,3); andererseits werden neue Maßstäbe für das Handeln und dessen religiöse und moralische Bewertung gesetzt. Selig sind die, die Leid und Verfolgung auf sich nehmen, die sich nach Gerechtigkeit sehnen und Frieden stiften, die anderen mit Barmherzigkeit und Sanftmut begegnen und nicht nach Bösem trachten (vgl. Mt 5,4–10; vgl. hierzu Konradt 2022, 260–322). Jesu Gesetzesauslegung zeigt, dass er als Jude tief in der Religion Israels und den Gesetzesfragen seiner Zeit verwurzelt war und sowohl mit der Frage nach der Hierarchisierung der Gebote und ihrer Radikalisierung wie auch mit der Zuwendung zu Randgruppen am Diskurs über das rechte Verständnis des Gesetzes Gottes teilnahm.³ Die Gesetzesaus-

² So heißt es in Mk 2,27: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ (Hervorhebung F. N.)

³ Für die historische und dogmatische Verhältnisbestimmung des Christentums zum Judentum sind die Fragen konstitutiv, die im jüngsten Statement des Council of Centers on Jewish-Christian

legung Jesu ist in der Christentumsgeschichte ein wegen des antithetischen und radikalen Charakters hoch umstrittenes und schwieriges Thema (vgl. dazu Lange 2009). Seine Brisanz lässt sich auch hier daran ablesen, dass sich in der Christentumsgeschichte im Versuch, den moralischen Anforderungen der Gesetzesauslegung Jesu zu entsprechen, immer wieder neue Gruppen formiert haben wie zum Beispiel die Menoniten im 16. Jahrhundert.

Betrachtet man die Entwicklungen der Christentumsgeschichte mit Fokus auf die Frage der Moralisierung, so könnte man sie übergreifend und in den verschiedenen Regionen und Richtungen als Dauerdebatte über moralisierende und entmoralisierende Interpretationen der neutestamentlichen Botschaft rekonstruieren. Dabei dürften sich für alle drei Formen der Moralisierung, die Thorsten Moos in seinem Beitrag in diesem Band unterscheidet, hinreichend Beispiele finden lassen. Denn es werden erstens Themen, die vorher nicht moralisch betrachtet worden sind, mit moralischen Ansprüchen und Wertungen verbunden (Moralisierung I). Als Beispiel lässt sich etwa die Nachfolge im Leiden und das Märtyrertum nennen. Zweitens werden moralische Vorstellungen mit einem unbedingten Geltungsanspruch verbunden, indem sie auf das Gesetz Gottes zurückgeführt bzw. als Auslegung des göttlichen Gesetzes verstanden werden (Moralisierung II). Für den Unbedingtheitsanspruch ist dabei zum einen die Frage zentral, ob und in welcher Weise sich moralische Forderungen wirklich auf den göttlichen Willen zurückführen lassen. Zum anderen steht die Frage zur Disposition, wie Gebote und Verbote im Verhältnis zueinander zu gewichten sind. So wurden in der Christentumsgeschichte zum Beispiel bestimmte Gebotsübertretungen als Todsünden im Unterschied zu sog. lässlichen Sünden eingestuft. Drittens dienen die Gesetzesauslegung und die daraus erwachsenden moralischen Anforderungen implizit oder explizit der moralischen (Selbst-)Bewertung der einzelnen Christen*innen und der christlichen Gemeinschaft/Kirche und betreffen damit die Subjektebene der Moralisierung (Moralisierung III).

Die Unterscheidung der drei Formen oder Stufen der Moralisierung ließen sich zugleich als Raster für eine komparative Betrachtung der vielen christlichen Richtungen und Konfessionen heranziehen, die sich seit neutestamentlicher Zeit bis in die Gegenwart herausgebildet haben. Denn sowohl Formen wie auch Inhalte der

Relations (2022) als Reflexionsfragen benannt wurden. Nach meinem historischen Verständnis präsentierte sich Jesus mit seiner Gesetzesauslegung klar als Jude, dessen Gottesverhältnis und Frömmigkeit tief von den Texten geprägt war, auf die sich seine Interpretation stützte. Wenn die Evangelien den Grund für den Anstoß an Jesus in seiner Gesetzesauslegung sehen, so ist dieser Anstoß gerade unter dem Gesichtspunkt der Moralisierung nachvollziehbar. Denn die Gesetzesauslegung ging einher mit einer Anklage gegenüber anderen Positionen und dem impliziten Anspruch auf eine besondere Nähe zu Gott (vgl. zur Zweideutigkeit des Auftretens Jesu Pannenberg 1990a, Kap. 10).

Moralisierung unterscheiden sich deutlich in der westlichen und östlichen Christenheit und dann insbesondere in der Entwicklung der von Rom geprägten westlichen Christentumsgeschichte. Die Ausdifferenzierung der Frömmigkeitsrichtungen und theologischen Schulen im Mittelalter, die Spaltungen der westlichen Christenheit in der Reformationszeit und die nachfolgende Epoche der Konfessionalisierung sind durchweg bestimmt von Moralisierungskonflikten. Sie betreffen das Verständnis göttlicher Heiligkeit und das korrespondierende Ideal menschlicher Heiligkeit, die geistlichen und moralischen Anforderungen an das christliche Leben, die Bedingungen für die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft der Kirche und schließlich die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod in ewiger Gemeinschaft mit Gott. Dabei haben insbesondere die Anforderungen an das christliche Leben und die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kirche starke regulierende und diskriminierende Bedeutung entfaltet.

3 Die Entmoralisierung des Gottesverhältnisses in der Theologie Martin Luthers

Unter den theologischen und kirchlichen Entwicklungen in der Christentumsgeschichte sticht die Epoche der Reformation gerade in moralisierungstheoretischer Perspektive besonders hervor. Denn die reformatorische Kritik an der mittelalterlichen Bußpraxis und an der sie fundierenden Lehre von Sünde und Gnade stellte das moralische Gefüge spätmittelalterlicher Frömmigkeit und seiner theologischen Fundierung in einem bestimmten Sinne radikal in Frage. Den entscheidenden und öffentlichkeitswirksamen Impuls setzte Martin Luther mit seiner Kritik am Ablasshandel des Papstes in den 95 Thesen (vgl. Jesse 2012, 33–55).⁴ Dem öffentlichen Eintreten für die Reformation der Kirche war in Luthers Biographie ein längerer theologischer Entwicklungs- und Erkenntnisprozess vorangegangen. Dieser war einerseits motiviert durch seine persönlichen Erfahrungen der sakramentalen Praxis, die Luther als Mönch gemacht hatte.⁵ Zum anderen war sie geprägt durch seine wissenschaftliche Aufgabe als Professor für Biblische Theologie in Wittenberg. In dieser Funktion wurde es Luther möglich, im selbständigen Studium der biblischen Schriften mit den Mitteln der damaligen humanistischen

⁴ Vgl. auch Luthers rückblickende Ausführungen in den Schmalkaldischen Artikeln in: Irene Dingel (2014), 776, 6–8.

⁵ Dies ist Thema jeder Lutherbiographie. Unter der Vielzahl der Biographien seien hier genannt: Kaufmann (2017); Lohse (1995); Pesch (2004); Melloni/Eusterschulte (2017). Vgl. außerdem: Nüssel (2016; 2017a; 2017b).

Exegese nicht nur die biblischen Bücher zu kommentieren, sondern dabei zugleich Antworten auf seine theologischen Fragen zum Verständnis der Gerechtigkeit Gottes und dem Wesen der Gnade zu gewinnen.

Das spätmittelalterliche Bußwesen, das zum Knotenpunkt für Luthers Auseinandersetzung wurde, basierte auf der Vorstellung, dass die Menschen durch die Taufe von der von Adam ererbten Sünde gereinigt und vor Gott gerecht werden, diese Gerechtigkeit aber wieder verlieren, wenn sie gegen das göttliche Gebot verstoßen und so neue Sünden begehen. Das Sakrament der Buße dient der Bereinigung dieser Sünden. Die Buße umfasst drei aufeinander aufbauende Elemente: die Reue über die Sünde und Schuld (*contritio cordis*), das mündliche Bekenntnis aller Sünden vor einem Priester (*confessio oris*) und die Wiedergutmachung durch bestimmte Bußwerke (*satisfactio operum*) (vgl. Luthers Darstellung in Dingel 2014, 750–775). Die existentielle Schwierigkeit erblickte Luther darin, dass die Elemente der Buße keine Beruhigung des Gewissens, sondern vielmehr die Ungewissheit über den Effekt der Buße beförderten. Denn in der Konfiguration des Bußvollzuges blieb für Luther offen, wie die Pönitenten gewiss werden konnten, dass ihre Reue, ihre Beichte und ihre Bußwerke von Gott anerkannt würden. Luther sah daher das Versprechen der Buße, von der Ungerechtigkeit der Sünde wieder frei zu werden und neue Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen, kompromittiert durch die Anforderungen an die Qualität der Bußhandlungen in Verbindung mit ihrer Unüberprüfbarkeit. Zwar zählte in der spätmittelalterlichen Bußlehre vor allem der Versuch, alles zu tun, was einem möglich war (*facere quod in se est*), ohne dass eine Vollkommenheit erwartet wurde. Doch das löste für Luther das Problem der Heilsgewissheit nicht. Für ihn blieb es eine quälende Frage, wie man gewiss sein könne, wirklich alles getan zu haben, was einem möglich ist, um der Vergebung und Gnade Gottes würdig zu sein. Die Härte der Bußanforderung gipfelte für Luther dabei darin, dass nicht nur eine würdige Bußleistung erfordert war, sondern damit verbunden zugleich die Erfüllung des Gebotes der Gottesliebe. Wie aber soll man Gott als das höchste Gut anerkennen und lieben können, wenn zugleich ungewiss ist, ob Gott den menschlichen Versuch, der Gnade würdig zu werden, gelten lässt? Luther erschien dies als eine überhöhte, ja unerträgliche Forderung an das menschliche Gottesverhältnis. Sehr drastisch formulierte er in einem späten Rückblick auf sein Leben 1545, ein Jahr vor seinem Tod:

Ich aber, der ich, so untadelig ich auch als Mönch lebte, vor Gott mich als Sünder mit unruhigstem Gewissen fühlte und mich nicht darauf verlassen konnte, daß ich durch meine Genußtuung versöhnt sei, liebte nicht, nein, haßte den gerechten und die Sünder strafenden Gott und war im stillen wenn nicht mit Lästerung, so doch allerdings mit ungeheurem Murren empört über Gott: Als ob es wahrhaftig damit nicht genug sei, daß die elenden und infolge der Erbsünde auf ewig verlorenen Sünder mit lauter Unheil zu Boden geworfen sind durch das Gesetz der zehn Gebote, vielmehr Gott durch das Evangelium zum Schmerz noch

Schmerz hinzufüge und auch durch das Evangelium uns mit seiner Gerechtigkeit und seinem Zorn bedrohe. So raste ich wilden und wirren Gewissens (Luther 1545, 22f.; vgl. hierzu Nüssel 2019a).

Der Sache nach richtet sich Luthers Kritik gegen eine Moralisierung des Gottesverhältnisses. Denn die Liebe zu Gott erscheint als eine moralische Leistung, in der der Mensch trotz der Ungewissheit und der Furcht vor dem negativen Ausgang Gottes Güte anerkennen und preisen soll. Die Forderung besteht darin, Gott zu lieben, obwohl die persönliche Gotteserfahrung keinen Anhaltspunkt für diese Liebe gibt. Kann ein solcher Gott als gerecht gelten? Diese Aporie in der Frömmigkeitserfahrung ließ Luther in seiner exegetischen Arbeit als akademischer Lehrer nach Anhaltspunkten für ein Verständnis der Gerechtigkeit Gottes suchen. Und tatsächlich präsentierte sich Luther in seinem exegetischen Studium insbesondere im Römerbrief und anderen Paulusbriefen, aber auch in vielen Schriften des Alten Testaments eine neue Sicht der Gnade und Gerechtigkeit Gottes und damit ein neues Gottesbild. Luther erkannte, dass die in den biblischen Schriften bezeugte göttliche Gerechtigkeit nicht nur eine distributive Gerechtigkeit ist, die in gerechter Weise Lohn und Strafe zumisst. Vielmehr ist die Gerechtigkeit Gottes als schöpferische Kraft zu verstehen, in der Gott den Weg aus der Ungerechtigkeit heraus in gerechte Verhältnisse ermöglicht. Die göttliche Gerechtigkeit unterscheidet sich von menschlicher Gerechtigkeit mithin nicht nur durch die vollkommene Erkenntnis von Gut und Böse und das daraus resultierende gerechte Urteil, sondern in der Kraft, Ungerechtigkeit zu überwinden und gerechte Verhältnisse zu schaffen.

Im Zuge der spätmittelalterlichen Frömmigkeit konzentrierte sich Luther in der Frage nach Gottes Gerechtigkeit ganz auf die Möglichkeit einer gerechten Gottesbeziehung und nicht auf die Frage nach gerechten gesellschaftlichen Verhältnissen. Seine theologische Entdeckung bestand darin, dass 1) Gott die Gerechtigkeit vom Menschen nicht fordert, sondern ihm vielmehr Gerechtigkeit schenkt, und dass dies 2) durch die Bestimmung und Ermöglichung des wahrhaft gerechten Verhältnisses des Menschen zu Gott geschieht. Denn – so Luthers exegetische Erkenntnis in der Auslegung der Paulusbriefe – das Evangelium Gottes beinhaltet die Verheißung der Gerechtigkeit allein im Glauben an Gott, der in der Geschichte Jesu Christi, gipfelnd in Kreuz und Auferweckung, die Vergebung der Sünde vollzogen und offenbar gemacht hat. Wie Luther diesen Zusammenhang zwischen Kreuzesgeschehen und Sündenvergebung in seiner Versöhnungslehre genauer begründet, kann hier nicht dargestellt werden (vgl. dazu Nüssel 2000; Wenz 1984, 62–74). Entscheidend für die Fragestellung hier ist die Umdeutung der Gerechtigkeitsbedingungen im Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Luther macht deutlich, dass Gottes Gnade und Gerechtigkeit darin besteht und ihre Göttlichkeit erweist, dass

Gott selbst die Gerechtigkeitsbedingungen erfüllt, indem er in der Geschichte Jesu die trennende Macht der Sünde bzw. menschlicher Ungerechtigkeit im Verhältnis zu sich selbst überwindet und die Möglichkeit schafft, ohne moralische Leistungen der Vergebung der Sünde teilhaftig zu werden. Es sind mithin keine menschlichen Verdienste nötig oder überhaupt möglich, durch die die Würdigkeit bzw. moralische Dignität für den Empfang der Gnade erworben würde. Gott rechtfertigt den Menschen nicht, indem er seine moralischen Bemühungen anerkennt und daraufhin Gnade walten lässt. Die Rechtfertigung erfolgt vielmehr „allein aus Glauben und nicht aufgrund menschlicher Verdienste“, wie dies in der reformatorischen Tradition formelhaft zusammengefasst wird (vgl. Dingel 2014, 1234–1241). Entsprechend besteht die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott nicht darin, dass er seine Dignität im Erwerb von Verdiensten vor Gott zu erweisen sucht, sondern darin, dass er Gottes Zusage glaubt und darin die im Evangelium erschlossene göttliche Gerechtigkeit anerkennt und gelten lässt. Die Anerkennung der Gerechtigkeitszusage im Glauben impliziert dabei auf Seiten des Menschen den Verzicht, sich durch Leistungen als der Gnade würdig zu erweisen.

Luthers Umformung der spätmittelalterlichen Gnaden- und Rechtfertigungslehre warf in der Folgezeit zahlreiche neue Fragen auf, die unter den Reformatoren diskutiert wurden und zu neuen Polarisierungen führten. Zentrale Bedeutung gewannen dabei vor allem zwei Fragen. Die eine richtet sich auf das Verständnis des Glaubens und darauf, wie man den Glauben als menschliche Aneignung der Zusage so erklären kann, dass er nicht als Leistung bzw. als die – wenn auch einzige – vom Menschen zu erfüllende Bedingung der Rechtfertigung erscheint. Denn damit würde die Bedingungslosigkeit der Gerechtigkeitskonstitution durch Gott und damit die reine Gnade dieses Geschehens wieder in Frage gestellt. Die zweite Frage richtet sich auf die Rolle der Gesetzeserfüllung in den menschlichen Werken bei den Glaubenden. Denn wenn die Rechtfertigung nicht an den Gesetzesgehorsam des Menschen als Bedingung geknüpft sein soll, könnte gefolgert werden, dass die moralische Betätigung des Menschen überhaupt irrelevant ist für das Gottesverhältnis. Bei der Bearbeitung dieser Anschlussfragen setzt sich die dialektische Bewegung zwischen entmoralisierenden und moralisierenden Tendenzen fort. Doch darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Wichtig ist stattdessen festzuhalten, dass Luthers Neuformatierung der spätmittelalterlichen Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit zu einer grundlegenden Entmoralisierung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch führt. Denn Gott wird nunmehr als der gedacht, der dem Menschen die Möglichkeit *und* die Verwirklichung eines gerechten Verhältnisses zu sich selbst im Glauben gewährt. Gott erscheint nicht mehr als das Subjekt einer den Menschen überfordernden moralischen Forderung, die für den Menschen die Frage aufwirft, inwiefern Gott wirklich *summum bonum* ist und die uneingeschränkte Liebe des Menschen verdient.

An die Stelle der Forderung, Gottes Gebot zu erfüllen, um sich der Gnade würdig zu machen, tritt die Entlastung von dieser Forderung und die Befreiung des Menschen von dem Versuch der Selbstrechtfertigung. Die Anerkennung dieser Befreiung impliziert allerdings auf Seiten des Menschen auch eine Absage an den Versuch, sich selbst durch Leistungen qualifizieren zu wollen. Hier besteht eine weitere Pointe von Luthers Gnaden- und Rechtfertigungslehre. Er geht davon aus, dass der Mensch von sich aus dazu neigt, sich durch Leistung gerecht und gut zu erweisen und damit moralisch qualifizieren zu wollen. Die immer stärkere Ausprägung des Bußwesens in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit und Kirchenpraxis spricht den Menschen in seiner religiösen Leistungsbereitschaft durchaus an.

4 Moralische Egalität als Pointe der christlichen Sündenlehre

Die zuletzt geäußerten Überlegungen führen zu einer weiteren Dimension der reformatorischen Moralisierungskritik, die das Verständnis des Menschen und seiner moralischen Kompetenz betrifft. Schon in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte verdichtete sich die Einsicht, dass der Mensch das Gesetz Gottes nicht nur immer wieder übertritt und sich damit vor Gott schuldig macht, sondern dass er der Möglichkeit der Übertretung nicht dauerhaft entgehen kann. Dafür steht zum Beispiel das Wort Gottes zu Noah bei der Aufrichtung des Bundes nach der Sintflut: „Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen; denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ (Gen 8,21) In der christlichen Anthropologie wird dieser Gedanke in dreifacher Hinsicht vertieft. Erstens wird ausdrücklich herausgestellt, dass alle Menschen sündigen. Die Sünde wird also universalisiert. Zweitens wird geltend gemacht, dass der Mensch sich aus der Situation, in die er durch die Sünde gelangt, nicht selbst befreien kann. Damit wird das Verständnis der Sünde radikalisiert. Drittens kann der Mensch nun überhaupt als Sünder angesprochen werden und nicht nur als Mensch, der Sünde tut. Das treibende Motiv bei dieser Universalisierung und Radikalisierung der Sünde liegt im Verständnis des Leidens und Sterbens Jesu Christi. Die apostolische Briefliteratur bringt durchgängig zur Geltung, dass Jesus Christus für alle Menschen gestorben ist, um sie aus der Sündenmacht zu befreien. Wenn aber alle Menschen auf die Erlösung von der Sünde durch Christus angewiesen sind, dann impliziert dies zusammen mit der Universalität der Sünde auch ihre Radikalität. Denn könnte der Mensch die Sünde und die Sündenfolge der Schuld aus seinen Kräften selbst überwinden, wäre der Kreuzestod Jesu Christi nicht zur Erlösung nötig gewesen.

Die Reflexion auf die Sünde wird im 4./5. Jahrhundert in der westlichen Tradition durch Augustin weiter zugespitzt. In seiner Auseinandersetzung mit dem über die moralische Nachlässigkeit in der spätantiken römischen Gesellschaft empörten Mönch Pelagius entwickelt Augustin das Dogma von der Erbsünde (vgl. Drecolt 2007, 179–183; Löhr 2007, 498–506). Er beruft sich dabei auf die Aussage in Röm 5,12, in der Paulus erklärt, dass in Adam alle gesündigt haben, und schlussfolgert, dass alle Menschen von Adams Sündenschuld betroffen sind und die Schuld ererben. Die Pointe liegt darin, dass alle Menschen von Geburt an Sünder sind, noch bevor sie überhaupt gehandelt haben. Es muss nicht wundern, dass diese Lehre in der Aufklärungszeit massiv kritisiert wurde, sowohl mit Blick auf die biblisch-exegetische Begründung wie auch mit Blick auf die Vorstellung einer Vererbung der Schuld, die dem Gedanken zuwiderläuft, dass Schuld an die Täterschaft gebunden ist und nicht vererbt werden kann. In modernen evangelischen Dogmatiken wird die Vorstellung von einer von Adam ererbten Sünde nicht mehr vertreten (vgl. Nüssel 2021). Stattdessen werden aber andere Argumentationen bemüht, um die Universalität und Radikalität der Sünde in dem oben beschriebenen Sinne zu erklären. Über die verschiedenen Epochen der Christentumsgeschichte hinweg besteht dabei Übereinstimmung darin, dass Universalität und Radikalität der Sünde in der universalen Geltung des Evangeliums von Jesus Christus und seiner Selbsthingabe für die Menschen impliziert sind.

Der Kerngedanke der christlichen Sündenlehre, dass alle Menschen auf Erlösung angewiesen sind, um zum Heil und damit verbunden zu ihrer wahren Bestimmung als Menschen zu gelangen, erscheint heute schwer zugänglich, insofern er mit dem in der Aufklärungszeit gewachsenen Vertrauen in die menschliche Vernunft und Autonomie und mit säkularen Sichtweisen auf Mensch und Welt konfligiert. Zudem ist die Vorstellung, dass die Sünde Gottes Strafe auf sich zieht, in vielen konfessionellen Auslegungen zum Ausgangspunkt neuer Moralisierungen geworden. Die erwähnte spätmittelalterliche Bußpraxis ist nur ein Beispiel. Es gibt vielfältige Gründe für die Skepsis gegenüber der christlichen Anthropologie, die den Menschen nicht nur als Gottes Ebenbild, sondern zugleich als Sünder betrachtet. Und doch liegt in der Sündenlehre auch ein entmoralisierendes Potential. Denn der in der augustinischen und reformatorischen Tradition dominante Gedanke, dass alle Menschen Sünder sind, impliziert die Gleichheit im Blick auf die moralische Dignität. Es gibt keinen Grund für moralische Überlegenheitsgefühle oder Überlegenheitsansprüche. Kein Mensch ist moralisch besser als der andere. Alle sind vielmehr nach christlichem Verständnis auf die Zuwendung Gottes angewiesen, die es dem Menschen allererst erlaubt, die Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26f.) zu realisieren und gut zu sein. Moralische Überlegenheitsansprüche sind im Blick auf die Grundverfasstheit des Menschen gegenstandslos und auch mit Blick auf den Verlauf des Glaubenslebens unangebracht. Denn Menschen verdanken den

Grund dafür, dass ihnen ein gutes Leben möglich wird, dem Verständnis des christlichen Glaubens nach nicht sich selbst, sondern dem Geist Gottes, der sie leitet und die Orientierung an Jesus Christus als dem Ausleger des göttlichen Willens ermöglicht. Auf theoretischer Ebene stimmen die christlichen Konfessionen in dieser Überzeugung überein, auch wenn sie in Lehre und Praxis vielfach mit moralischen Anforderungsprofilen auftreten, die diese Grundeinsicht verdecken oder desavouieren.

Wie sich die Überzeugung von der Allgemeinheit der Sünde unter aufgeklärten und modernen Bedingungen ohne die Vorstellung von der Erbsünde auslegen lässt, ist eine schwierige und anspruchsvolle Frage. Eine zentrale und wegweisende Erklärung hat Augustin selbst gegeben, indem er das Wesen der Sünde in der Verkehrung des Willens ausmachte, die sich in der Selbstbezüglichkeit und Selbstzentriertheit realisiert (vgl. dazu Pannenberg 1983, 77–150). Diese Selbstzentriertheit, in der der Mensch alles um seiner selbst willen erstrebt, verbindet sich – wie insbesondere in der lutherischen Auslegung herausgestellt wurde – mit der Verknennung der eigenen Endlichkeit und der Begrenztheit moralischer Erkenntnisfähigkeit. Wichtige Impulse für eine Übersetzung der Sündenlehre unter den Bedingungen der Aufklärung haben sodann Immanuel Kant und Sören Kierkegaard gegeben. Immanuel Kant interpretiert und reformuliert in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793/94) den Grundgedanken der christlichen Anthropologie und Erbsündenlehre dergestalt, dass die menschliche Natur einerseits durch die ursprüngliche Anlage zum Guten in Gestalt des der Vernunft gegebenen Sittengesetzes, andererseits zugleich aber durch einen Hang zum Bösen bestimmt sei (vgl. Kant 1793). Es könne gesagt werden, dass der Mensch von Natur aus böse sei, was besage:

[E]r ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt so viel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten Menschen, voraussetzen. (Kant 1793, 39)

Kant geht damit wie die christliche Lehre von einer moralischen Egalität im Gattungsbegriff des Menschen aus, die in der doppelseitigen natürlichen Verfasstheit des Menschen ihren Grund hat.

In anderer Weise und mit anderer Stoßrichtung hat auch Sören Kierkegaard die Erbsündenlehre in ihrem Kerngedanken einer neuen Erklärung zugeführt. Gegenüber der vom Systemdenken gesteuerten idealistischen Sündenauauffassung als einem notwendigen Durchgangsmoment in der Selbstentfaltung des Geistes ist ihm an der Aufschlüsselung der Sünde in ihrer individuellen und existentiellen Bedeutung gele-

gen. In „Der Begriff Angst“ (1844) erschließt er die Angst als die die Selbstsetzung des Geistes begleitende Manifestation der Sünde. In „Die Krankheit zum Tode“ (1849) führt er die Sünde in Gestalt des verzweifelten Versuchs, man selbst sein zu wollen, auf die Konstitution des Subjekts als eines Verhältnisses, das sich zu sich selbst verhält, zurück. Auf diese Weise kann er einerseits die Universalität und Radikalität der Sünde subjektphilosophisch einholen, andererseits die Freiheit des Menschen in der Entwicklung seines Selbstverhältnisses als ohnmächtige Freiheit enttarnen (vgl. dazu Axt-Piscalar 1996). Ohne diesen Ansätzen und ihren Rezeptionen in der Theologie hier nachgehen zu können, soll im Verweis auf diese nur angezeigt werden, dass der Gedanke der Allgemeinheit der Sünde auch und gerade im Zusammenhang der Aufklärung im Sinne des von Kant geltend gemachten „Ausgang[s] des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ (Kant 1784, 481) Bestand behielt. Erst im Lichte der Allgemeinheit des Hangs zum Bösen kann die Aufgabe der Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung, die Kant geltend macht, als für den Menschen als Gattungswesen notwendige in Anschlag gebracht werden.

5 Entmoralisierungsgewinne im ökumenischen Dialog

Obwohl die christliche Sündenlehre zu vielfältigen neuen Moralisierungsformen im zwischenmenschlichen Verhältnis und zwischen konkurrierenden christlichen Gruppen Anlass geben konnte, bietet sie die Grundlage, um Moralisierungen in der Betrachtung von Sachverhalten und Menschen zu hinterfragen. Denn sie negiert die moralische Selbstbehauptungsmöglichkeit des Menschen. Unter dem Gesichtspunkt der heute problematisierten Formen der Moralisierung kann es als eine Errungenschaft gelten, dass die moralische Selbstbehauptungsmöglichkeit des Menschen von vielen christlichen Kirchen im Rahmen der Debatte über Sünde, Gnade und Rechtfertigung der Kritik unterzogen werden konnte. Dies geschah in dem Verständigungsprozess über die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, der direkt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil⁶ zwischen römisch-katholischer Kirche und evange-

⁶ Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil trat die römisch-katholische Kirche offiziell in die globale ökumenische Bewegung ein, die sich seit der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 formiert hatte.

lisch-lutherischen Kirchen auf Weltebene begann⁷ und mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) (vgl. Meyer et al. 2003, 419–441) zum Ziel gelangte, die am Reformationstag 1999 in einem Festakt in Augsburg feierlich unterzeichnet wurde. Für die römisch-katholische Kirche unterschrieben der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen Kardinal Edward Idris Cassidy und der Sekretär des Einheitsrates Bischof Walter Kasper, auf lutherischer Seite waren es der Präsident des Lutherischen Weltbundes Christian Krause und der Generalsekretär Ishmael Noko. Der Weg einer Verständigung über die Rechtfertigungslehre war schon vor dem Konzil durch theologische Arbeiten gebahnt worden (vgl. den Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit 2013 in Oeldemann et al. 2021, 740–801). Doch erst mit dem Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die Ökumenische Bewegung auf dem Konzil und durch die Einrichtung des Einheitssekretariats als Teil der Kurie wurden die Dialoge möglich (vgl. Nüssel/Sattler 2009, 21–30), die zum einen auf Weltebene in der internationalen lutherisch-katholischen Kommission für die Einheit, zum anderen auch auf regionaler Ebene insbesondere in den USA und in Deutschland geführt wurden.⁸ Gegenüber den kontroverstheologischen Differenzen in der Reformationszeit konnten in der GER die Fragen einem gemeinsamen Verständnis zugeführt werden, die für die Entmoralisierung des Gottesverhältnisses und die moralische Betrachtung des Menschen von zentraler Bedeutung sind.

In Bezug auf das Verständnis der Gnade Gottes und den moralischen Anspruch an den Menschen konnte gemeinsam formuliert werden: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist“ (GER in Meyer et al. 2003, 423). Somit wird Gott als der vorgestellt, der „aus Gnade dem Menschen die Sünde vergibt und ihm das neue Leben in Christus schenkt“ (GER in Meyer et al. 2003, 425), der also die Beziehung zum Menschen nicht mit einer moralischen Forderung begründet. Entsprechend wird auch der Glaube, in dem der Mensch sich die Zusage der Gnade aneignet, nicht als Leistung des Menschen verstanden, sondern als „Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener Erneuerung ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet.“ (GER in Meyer et al. 2003, 424) Ebenso kann auch in Bezug auf die Situation des Menschen Übereinstimmung formuliert werden. Der Mensch ist Sünder und als solcher „unfä-

7 Den Auftakt bot der evangelisch-lutherische/römisch-katholische Dialog mit dem Dialogbericht: Das Evangelium und die Kirche. Bericht der Evangelisch-lutherischen/Römisch-katholischen Studienkommission (Meyer et al. 1991, 246–270).

8 Von zentraler Bedeutung war hier die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Lehmann/Pannenberg (1986).

hig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen.“ (GER in Meyer et al. 2003, 424) Die Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Gnade bleibt dabei auch für den, der in der Taufe das Zeichen der Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott empfangen hat und dem Evangelium glaubt, bestehen. Der von Gott gerechtfertigte Mensch bleibt nach gemeinsamer Überzeugung „zeitlebens und unablässig auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen.“ (GER in Meyer et al. 2003, 426) Die Befähigung zu einem Leben im Einklang mit Gottes Willen geht demzufolge nicht mit einer neuen Moralisierung des Gottesverhältnisses einher. Vielmehr wird das Anliegen der lutherischen Theologie aufgenommen, welches in der aus Luthers Schriften entnommenen Formel „simul iustus et peccator“ (siehe Luther 1515/16, 347, 3–4.9 sowie 442,17; vgl. dazu Hermann 1930; Nilsson 1966, 151–260) geltend gemacht wird.⁹ Dieses besteht darin, die bleibende Angewiesenheit des Menschen auf die erneuernde Gnade Gottes festzuhalten und darin zugleich dem Faktum Rechnung zu tragen, dass Glaubende hinter ihrer moralischen Bestimmung zurückbleiben und sich in der Selbsterfahrung gerade nicht als gerecht beurteilen können. Die Anforderung, die Gerechtigkeit des Glaubens im eigenen Lebensvollzug erkennen zu können, würde eine neue Moralisierung des Gottes- und Selbstverhältnisses in Gang setzen, die Luther und die lutherische Reformation – im Unterschied zu Calvin und der reformierten Lehre – ausgeschlossen sehen wollten.

Die Verständigung in Bezug auf das „Sündersein des Gerechtfertigten“¹⁰ gehörte zu den schwierigsten Aufgaben im lutherisch-katholischen Dialog, die bisher auch nicht vollkommen gelungen ist.¹¹ Denn für das ontologische Denken in der katholischen Theologie erscheint die These von der Gleichzeitigkeit von Sündersein und Gerechtheit nicht schlüssig und wirft zudem die Frage auf, worin die erneuernde Wirkung der Gnade durch die Rechtfertigung bestehen soll, wenn der Mensch auch nach dem Gnadenempfang Sünder bleibt. Demgegenüber er-

9 Dies geschieht in der gemeinsamen Aussage, dass auch der Gerechtfertigte „der immer noch andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen (vgl. Röm 6,12–14) und des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen nicht enthoben (vgl. Gal 5,16; Röm 7,7.10)“ ist (GER in Meyer et al. 2003, 426).

10 So die Überschrift des entsprechenden Abschnitts der GER 28–30 (vgl. Meyer et al. 2003, 426f.).

11 Wenngleich in dieser Frage zwar eine gemeinsame Konsensformulierung gefunden werden konnte, waren beide Seiten mit der Aufarbeitung der Frage nicht zufrieden. Darum widmete sich der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen dem Thema in einer eigenen Studie, die zwar zur wechselseitigen Verständigung deutlich beigetragen hat, die Diskrepanz aber ebenfalls nicht völlig ausräumen konnte (vgl. Schneider/Wenz 2001; siehe auch Nüssel 2019b).

laubt es die relational-ontologische Betrachtung des Menschen, die verschiedene Theologien im 20. Jahrhundert auf Basis des reformatorischen Denkens entwickelt haben, eine doppelte Relationalität in der Gott-Mensch-Relation und in der Selbstrelation des Menschen zu denken (vgl. bspw. Härle 2005, 67–105).¹² Umso wichtiger ist, dass in der GER eine gemeinsame Formulierung über das „Sündersein des Gerechtfertigten“ erzielt werden konnte, die eine Moralisierung des Gottesverhältnisses, wie sie Luther kritisierte, ausschließt und dem evangelischen Anliegen Rechnung trägt. Umgekehrt wird aber ebenso das römisch-katholische Anliegen aufgenommen, welches darin bestand und besteht, dass der Glaube nicht ohne die Liebe und nicht ohne die guten Werke zu denken ist. Gemeinsam wird formuliert, „dass gute Werke – ein christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind. [...] Diese Folge der Rechtfertigung ist für den Christen, insofern er zeitlebens gegen die Sünde kämpft, zugleich eine Verpflichtung, die er zu erfüllen hat; deshalb ermahnen Jesus und die apostolischen Schriften den Christen, Werke der Liebe zu vollbringen.“ (GER in Meyer et al. 2003, 429) Diese Formulierung klingt zwar erneut moralisierend und wurde im Rezeptionsprozess von manchen evangelischen Stimmen auch kritisiert. In der Erläuterung der katholischen Auffassung wird aber als Motiv der Aussage das Interesse an der „Verantwortung des Menschen für sein Handeln“ (GER in Meyer et al. 2003, 429) herausgestellt, das auch für evangelisches Denken leitend ist.

Das Verständnis der Verantwortung des Menschen impliziert die Frage nach der Freiheit des Menschen. In der Antwort auf diese Frage kann man eine verbleibende Differenz zwischen lutherischer und katholischer Anthropologie aufspüren. Sie ist aber kein Gegenstand der GER, sondern ein Thema akademischer Debatten, wie sie gewissermaßen exemplarisch zwischen dem katholischen Theologen Thomas Pröpper und dem evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg 1990 geführt wurde und von den Schüler*innen in modifizierter Weise fortgeführt wird. Thomas Pröpper argumentiert in kritischer Auseinandersetzung mit dem Werk „Anthropologie in theologischer Perspektive“ von Wolfhart Pannenberg, dass der Wille des Menschen ursprünglich frei und indifferent ist, so dass die Entscheidung für die Sünde auf die Willensentscheidung des Menschen zurückzuführen ist (vgl. Pröpper 1990). Wolfhart Pannenberg bestreitet demgegenüber die Annahme einer ursprünglichen Indifferenz des Willens und macht geltend, dass der Wille nur im Vollzug des Willens Wille ist und der Mensch immer schon etwas will (vgl. Pannenberg 1990b). Die Differenz im Verständnis des Willens betrifft zwar das Verständnis

¹² Es gibt aber auch Kritiker der These „Gerecht und Sünder zugleich“ in der evangelischen Theologie, darunter insbesondere Wolfhart Pannenberg (1993, 245 und 258).

der Willensfreiheit und hat Konsequenzen für die Frage nach dem Ursprung der Sünde und der Schuld für die Sünde. Doch im Blick auf die Alleinwirksamkeit Gottes in der Erlösung des Menschen aus der Sünde und in Bezug auf die Universalität und Radikalität der Sünde besteht Übereinstimmung. In den Entwürfen beider Theologen wird, wenngleich mit unterschiedlichen Argumentationen eine moralisierende und den Menschen überfordernde Gottesvorstellung abgelehnt und die Gleichheit der Menschen hinsichtlich der Angewiesenheit auf moralische Restitution angenommen. Die Affirmation oder Bestreitung der Willensfreiheit im Sinne einer Indifferenzfreiheit ist dabei nicht nur ein kontroverses Thema zwischen katholischen und evangelischen Theologen, sondern auch innerhalb der evangelischen Theologie und zwischen verschiedenen protestantischen Denominationen. Gleichwohl beeinträchtigt die Differenz im Freiheitsverständnis aber nicht den erreichten Stand im Dialog über Gnade und Rechtfertigung. Das kann man nicht zuletzt daran ablesen, dass die GER auch von anderen Kirchen inzwischen offiziell rezipiert worden ist, die die lutherische (Un-)Freiheitslehre nicht teilen. So hat 2006 der Weltrat Methodistischer Kirchen seine Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung gegeben. Es folgte im Juli 2017 die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen. Zum Reformationsgedenken im gleichen Jahr verkündete auch die Anglikanische Gemeinschaft ihre Zustimmung, nachdem bereits im Jahr zuvor der Anglican Consultative Council die Gemeinsame Erklärung begrüßt und bestätigt hatte (vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2019).

Im Dialog über Gnade und Rechtfertigung konnten nicht nur Übereinstimmungen in Bezug auf eine Entmoralisierung des Verständnisses in der Gott-Mensch-Beziehung und im Verständnis der menschlichen Moralfähigkeit erreicht werden. Dieser und viele andere Dialoge zwischen den christlichen Kirchen haben auch zur Entmoralisierung ihrer Beziehungen zueinander beigetragen. Über Jahrhunderte waren einzelne Häretiker und häretisch lehrende christliche Gemeinschaften mit Verdammungsurteilen aus der Gemeinschaft der christlichen Kirche ausgeschlossen worden. Das beinhaltete nicht nur eine theologische, sondern auch eine moralische Diskreditierung. Wenn demgegenüber in der Ökumenischen Bewegung der Kirchen im 20. Jahrhundert versucht wurde und wird, die Differenzen in der Lehre auf dem Weg des Dialogs zu überwinden, so bedeutet schon die Bereitschaft zu einem Dialog und die Planung desselben eine wechselseitige Anerkennung der beteiligten Kirchen oder Religionsgemeinschaften als Dialogpartner. Anhand der bereits etablierten Dialoge hat der amerikanische katholische Theologe Leonard Swidler in den 1990er Jahren einen „Dialog Dekalog“ (Swidler o. J.) aufgestellt, der in der siebten Regel festhält, dass sich die Dialogteilnehmenden als Gleichgestellte betrachten.

Die zahlreichen multilateralen und bilateralen Dialoge zwischen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, die im 20. Jahrhundert aufgenommen wurden und zu

einem großen Teil auch aktuell weitergeführt werden, sollen der Begegnung auf Augenhöhe dienen. Um dies zu ermöglichen, wird in den offiziell von den Kirchen mandatierten Dialogen ein Prozess des Kennenlernens angestoßen, der die Lehrtraditionen, die liturgischen Traditionen und die sozialen, kirchlichen und politischen Gegebenheiten der Beteiligten umfasst. Die berufene Dialoggruppe trifft sich in der Regel jährlich über mehrere Jahre hinweg an wechselnden und für die Teilnehmenden kirchlich repräsentativen Ort. Neben den thematischen Sitzungen wird die gottesdienstliche Praxis der beteiligten Traditionen eingebunden. Schon die Aufnahme des Dialogs beinhaltet eine wechselseitige Anerkennung der Dialoggruppen und ihrer Mitglieder als gleichgestellte Partner. Natürlich bleiben Überlegenheitsgefühle und -ansprüche in der Realität der Dialogbegegnungen nicht aus. Aber dass dies nicht sein sollte und dass Aufgeschlossenheit, Wohlwollen und Demut die Begegnung bestimmen sollten, ist die Erwartung, in der die Dialoge aufgenommen und durchgeführt werden. Auf diese Weise kommt es idealerweise zu neuer wechselseitiger Wahrnehmung, zum Abbau von Vorurteilen, zum Verstehen der anderen Konfession, zu neuen Fragen und damit zu neuen Herausforderungen für die Fortsetzung des Dialogs. In vielen Dialogen ist das faktisch auch gelungen. Wo die Beziehungen zwischen Kirchen durch moralisierende Wahrnehmungen und Erwartungen belastet waren, dienen die Dialoge als Chance für Entmoralisierung der Wahrnehmungen und Sichtweisen und eröffnen neue Möglichkeiten der Begegnung und Zusammenarbeit.

6 Moralisierung und Moralität im Licht menschlicher Endlichkeit

In den einleitenden Überlegungen zu Konstellationen der Moralisierung war eine problematische Form derselben darin gesehen worden, dass Problemkonstellationen, die eine gesellschaftliche oder politische Entscheidung erfordern, mit unumstößlichen moralischen Vorgaben verbunden werden. Wo dies in die moralisierende Bewertung von Personen und Personengruppen mündet (Moralisierung III) und/oder mit Moralisierungsvorwürfen quittiert wird, ist eine offene und sachbezogene Debatte kaum noch möglich. Moralisierung ist, wie allein schon die Christentumsgeschichte zeigt, kein neues Phänomen. Im Ringen um eine Entmoralisierung der Gottesvorstellung in der Reformationszeit wurde dabei die Einsicht gewonnen, dass sich das Kriterium der moralischen Leistung für die moralische (Selbst-)Beurteilung des Menschen in seiner Dignität als Person nicht mit dem Verweis auf Gottes Willen letztbegründen lässt. Denn die im Evangelium gründende christliche Gottesvorstellung besagt, dass dem Menschen seine Dignität vor Gott und den Menschen von Gott

geschenkt und ermöglicht wird. Dem korrespondieren die christliche Anthropologie und Sündenlehre, die von der Angewiesenheit aller Menschen auf Gottes Gnade und Erlösung ausgehen und diese Angewiesenheit in der von der augustinischen Tradition herausgearbeiteten Struktur menschlicher Selbstbezüglichkeit und der Begrenztheit seiner moralischen Erkenntnisfähigkeit erschließen. Demgegenüber neigen moralisierende Positionen dazu, diese menschliche Situation zu verkennen und in damit einhergehenden polarisierenden Bewertungen von Menschen als gut oder böse Festlegungen vorzunehmen, die theologisch und anthropologisch nicht gedeckt sind.

Zugleich legt auch der Blick in die Christentumsgeschichte eine realistische Einschätzung des Phänomens der Moralisierung nahe. Denn die Dynamik der Moralisierung kommt, wie etwa die Reformationsgeschichte zeigt, auch unter den Bedingungen neuer entmoralisierender Einsichten nicht zur Ruhe. So sehr man theologisch erkennen mag, dass moralische Letzturteile problematisch sind, so wenig lässt sich moralisches Urteilen vermeiden. Menschliche Moralität ist gegeben im Vollzug und sie vollzieht sich darin, dass eigene und fremde Entscheidungen, Handlungen, Verhaltensweisen und Einstellungen bejaht oder abgelehnt werden. Das geschieht unter endlichen Bedingungen, insofern weder die Umstände vollständig erfasst noch die Handlungsfolgen umfassend bedacht werden können, die eine abschließende Urteilsbildung erlauben würden. Zu Moralisierungen in dem beschriebenen negativen Sinne kommt es daher gerade dann, wenn die Endlichkeitsbedingungen der eigenen Urteilsbildung ignoriert und Urteile absolut gesetzt werden. Das mag den Schluss nahelegen, dass sich Moralisierung im negativen Sinne vermeiden lässt. Nimmt man allerdings die in der christlichen Sündenlehre geltend gemachte Situation des Menschen ernst, der in seine Selbstbezüglichkeit verstrickt ist, dann ist es nicht realistisch zu meinen, dass sich Moralisierung mit rationaler Einsicht abstellen bzw. vermeiden lässt. Zur Anerkennung der Endlichkeitsbedingungen menschlicher Moralität gehört vielmehr, dass sich die Grenze zur Moralisierung eben nicht scharf erkennen und beherrschen lässt. Darum bleibt nur, Möglichkeiten und Wege zu suchen, die aporetische Dynamik von Moralisierung einzuhegen. Ein Instrument, welches in der Christentumsgeschichte systematisch entfaltet wurde, ist die Begegnung im Dialog und die Verbindung der Kirchen in Dialognetzwerken.

Literaturverzeichnis

- Axt-Piscalar, Christine (1996): Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher. Tübingen (Beiträge zur historischen Theologie, 94).
- Becker, Maria/Ekkehard Felder/Marcus Müller (2024): Moralisierung als sprachliche Praxis. In: Ekkehard Felder/Friederike Nüssel/Jale Tosun (Hg.): Moral und Moralisierung – Neue Zugänge. Berlin, 123–151.
- Council of Centers on Jewish-Christian Relations (2022): A National Reckoning of the Soul: A Call to the Churches of the United States to Confront the Crisis of Antisemitism. Abrufbar unter: <https://ccjr.us/news/statements/ccjr-2022dec14> (17.02.2023).
- Deutsche Bischofskonferenz (2019): Hintergrundinformation: 20 Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Abrufbar unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019_Info-20-Jahre-Gemeinsame-Erklärung-Rechtfertigungslehre.pdf (17.02.2023).
- Dingel, Irene (Hg.) (2014): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Göttingen.
- Drecoll, Volker (2007): Der Pelagianische Streit. Die Auseinandersetzung um die Kindertaufe in Karthago. In: Volker Drecoll (Hg.): Augustin-Handbuch. Tübingen, 179–183.
- Härle, Wilfried (2005): Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie. Tübingen.
- Hermann, Rudolf (1930): Luthers These ‚Gerecht und Sünder zugleich‘. Neudruck. Darmstadt/Gütersloh 1960.
- Jesse, Horst (2012): Dr. Martin Luthers 95 Thesen. Weimar/Eisenach.
- Kant, Immanuel (1784): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift. Zwölftes Stück, 481–494.
- Kant, Immanuel (1793): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. v. Bettina Stangneth. Hamburg 2003.
- Kaufmann, Thomas (2017): Martin Luther. 5. Aufl. München.
- Kierkegaard, Sören (1844): Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde. In: Gesammelte Werke. 11./12. Abt. Hg. v. Emanuel Hirsch/Hayo Gerdes. 3. Aufl. Gütersloh 1991.
- Kierkegaard, Sören (1849): Die Krankheit zum Tode. In: Gesammelte Werke. 24./25. Abt. Hg. v. Emanuel Hirsch/Hayo Gerdes. 3. Aufl. Gütersloh 1985.
- Konradt, Matthias (2022): Ethik im Neuen Testament. Göttingen.
- Körtner, Ulrich H. J. (2017): Für die Vernunft, Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche. 2. Aufl. Leipzig.
- Lange, Dietz (2009): Die Radikalität der Bergpredigt in einer pluralistischen Gesellschaft. In: Friederike Nüssel (Hg.): Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen. Tübingen, 119–136.
- Lehmann, Karl/Wolfhart Pannenberg (Hg.) (1986): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Freiburg im Breisgau/Göttingen (Dialog der Kirchen, 4).
- Löhr, Winrich (2007): Sündenlehre. In: Volker Drecoll (Hg.): Augustin-Handbuch. Tübingen, 498–506.
- Lohse, Bernhard (1995): Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen.

- Luther, Martin (1515/16): Der Brief an die Römer. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften. Bd. 56. Weimar 1938.
- Luther, Martin (1545): Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Werke Luthers. Wittenberg. In: Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Hg. v. Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1983, 12–25.
- Melloni, Alberto/Anne Eusterschulte (Hg.) (2017): Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017). Berlin/Boston.
- Meyer, Harding/Damaskinos Papandreou/Hans J. Urban/Lukas Vischer (Hg.) (1991): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Bd. 1: 1931–1982. 2. Aufl. Paderborn/Frankfurt a.M.
- Meyer, Harding/Damaskinos Papandreou/Hans J. Urban/Lukas Vischer (Hg.) (2003): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Bd. 3: 1990–2001. Paderborn/Frankfurt a.M.
- Moos, Thorsten (2024): Praktiken der Moralisierung und Entmoralisierung – Vorschlag einer theologischen Analytik des Verhältnisses von Politik und Moral. In: Ekkehard Felder/Friederike Nüssel/Jale Tosun (Hg.): Moral und Moralisierung – Neue Zugänge. Berlin, 231–256.
- Neuhäuser, Christian/Christian Seidel (Hg.) (2020): Kritik des Moralismus. Frankfurt a.M (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2328).
- Nilsson, Kjell Ove (1966): Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie. Göttingen.
- Nüssel, Friederike (2000): Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie. Göttingen (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 95).
- Nüssel, Friederike (2016): Gottes erwähltes Werkzeug zur Reformation der Kirche. Zum Lutherbild in der lutherischen Orthodoxie. In: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.): Luther: Zankapfel der Konfessionen und „Vater im Glauben“. Historische, systematische und ökumenische Zugänge. Fribourg, 109–123.
- Nüssel, Friederike (2017a): ‚Sola gratia‘ – in einer gnadenlosen Wettbewerbsgesellschaft? In: Ulrich Heckel/Jürgen Kampmann/Volker Leppin/Christoph Schwöbel (Hg.): Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation. Tübingen, 49–67.
- Nüssel, Friederike (2017b): Prophet oder Werkzeug Gottes? Zum Lutherbild in der frühen lutherischen Orthodoxie. In: Andreas Holzem/Volker Leppin (Hg.): Martin Luther: Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther. Freiburg/Basel/Wien, 11–36.
- Nüssel, Friederike (2019a): Martin Luthers Suche nach dem gnädigen Gott. In: Julia Knop (Hg.): Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen. Freiburg/Basel/Wien, 94–108 (Quaestiones Disputatae, 297).
- Nüssel, Friederike (2019b): Wirksame Gnade. Eine lutherische Perspektive. In: Bernd Oberdorfer/Thomas Söding (Hg.): Wachsende Zustimmung und offene Fragen. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Licht ihrer Wirkung. Freiburg/Basel/Wien, 135–149 (Quaestiones Disputatae, 302).
- Nüssel, Friederike (2021): Status corruptionis? Zum Wandel evangelischer Sündenlehre. In: Christoph Böttgheimer/René Dausner (Hg.): Die Erbsündenlehre in der modernen Freiheitsdebatte. Freiburg, 103–130 (Quaestiones Disputatae, 316).
- Nüssel, Friederike/Dorothea Sattler (2009): Einführung in die Ökumenische Theologie. Darmstadt.
- Oeldemann, Johannes/Friederike Nüssel/Uwe Swarat/Athanasios Vletsis (Hg.) (2021): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Bd. 5: 2011–2019. Leipzig/Paderborn.
- Pannenberg, Wolfhart (1983): Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen.
- Pannenberg, Wolfhart (1990a): Systematische Theologie. Bd. 2. Göttingen.

- Pannenberg, Wolfhart (1990b): Sünde, Freiheit, Identität. Eine Antwort an Thomas Pröpper. In: Wolfhart Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Bd. 2. Göttingen 2000, 235–243.
- Pannenberg, Wolfhart (1993): Systematische Theologie. Bd. 3. Göttingen.
- Pesch, Otto Herrmann (2004): Hinführung zu Luther. Mainz.
- Pröpper, Thomas (1990): Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Freiheit. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenburgs. In: Thomas Pröpper: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg/Basel/Wien 2001, 153–179.
- Schlette, Magnus (2024): Moralisierung statt Wertevermittlung. Navigieren mit Kant in weltanschaulichen Zeiten. In: Ekkehard Felder/Friederike Nüssel/Jale Tosun (Hg.): Moral und Moralisierung – Neue Zugänge. Berlin, 183–205.
- Schneider, Theodor/Gunther Wenz (Hg.) (2001): Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen. Freiburg im Breisgau (Dialog der Kirchen, 11).
- Seidel, Christian (2021): Kritik mit Fingerspitzengefühl. Wege aus der Moralismus-Falle. Abrufbar unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/wege-aus-der-moralismus-falle-kritik-mit-100.html> (16.02.2023).
- Swidler, Leonard (o. J.): The Dialogue Decalogue. Ground Rules for Interreligious, Interideological Dialogue. Abrufbar unter: <https://www.gvsu.edu/cms4/asset/843249C9-B1E5-BD47-A25EDBC68363B726/dialoguedecalogue.pdf> (17.02.2023).
- Wenz, Gunther (1984): Geschichte der Versöhnungslehre. Bd. 1. München.