

Ulrike Peisker*

Vom *Blaming* zum *Shaming*

Theologische Kritik zweier Kommunikationspraktiken in den (sozialen) Medien aus lutherischer Perspektive

<https://doi.org/10.1515/nzsth-2025-0013>

Zusammenfassung: Der Artikel erhebt die Problematik der Kommunikationsphänomene des *Blamings* und *Shamings* in den (sozialen) Medien und führt sie einer theologisch-ethischen Kritik zu. Dazu werden *Blaming* und *Shaming* unterschieden und die These aufgestellt, dass es sich beim *Shaming* um eine radikalisierte und totalisierte Form des *Blamings* handelt, die auf der Fokusverschiebung von der zu kritisierenden *Handlung* einer Person beim *Blaming* hin zur Verunglimpfung der handelnden *Person* beim *Shaming* durch eine Emotionalisierung und Moralisierung der entsprechenden Kommunikationsakte beruht. Da sich der bestehende theologisch-ethische Ansatz einer Kritik an *Shaming*-Phänomenen auf der Grundlage der Unterscheidung von Person und Werk als nur bedingt tragfähig erweist, wird alternativ eine Kritik des *Shamings* auf der Grundlage der protestantischen Sündenlehre vorgeschlagen.

Schlüsselwörter: Shaming, Blaming, Beschämung, Schuldzuweisung, Moralische Kommunikation, Soziale Medien, Kommunikationsethik, Person und Werk

Abstract: The present essay is concerned with the communication phenomena of blaming and shaming in the context of (social) media and proposes a theological-ethical critique of these phenomena. In this regard, a clear distinction is drawn between blaming and shaming, with the argument being posited that shaming can be regarded as a radicalised and totalised form of blaming. This radicalised and totalised form of blaming is characterised by a shift in focus from the act to be criticised in blaming to the denigration of the person acting in shaming, through an emotionalisation and moralisation of the corresponding acts of communication. The existing theological-ethical approach of criticising shaming phenomena on the basis of the distinction between person and work is shown to be of limited benefit. An alternative is proposed, namely a criticism of shaming on the basis of the Protestant doctrine of sin.

*Korrespondenzautorin: Dr. Ulrike Peisker, Johannes Gutenberg Universität Mainz, Evangelische Theologie, 55099 Mainz, Germany, E-Mail: ulrike.peisker@uni-mainz.de

Keywords: Shame, Shaming, Blaming, Moral Communication, Social Media, Ethics of Communication, Person and Work

Kommunikations- und Medienwissenschaftler:innen sowie Ethiker:innen unterschiedlicher Fachrichtungen sind sich einig: In den sozialen Medien sowie den klassischen Massenmedien ist *Shaming*, das Zufügen von Scham und Schande, derzeit *en vogue*.¹ Als „Beschämungs-Maschinen“,² die die Funktion des mittelalterlichen Prangers erfüllen und „digitalen Steinigungen und systematischen Vernichtungsfeldzügen“³ Vorschub leisten, werden diese Medien, und vor allem die sozialen Medien, beschrieben. Fälle, in denen Personen öffentlich für etwas bestimmtes verantwortlich gemacht und kritisiert werden und wo diese Kritik scheinbar hemmungslos ausufert bis zur gnadenlosen Verunglimpfung der gesamten Person, sind keine Seltenheit. Zwei Beispiele, die ohne weiteres ergänzt werden könnten, mögen exemplarisch zur Veranschaulichung des Phänomens dienen:

Im Jahr 2013 twitterte die US-amerikanische PR-Managerin Justine Sacco einen Witz, bevor sie eine Flugreise nach Afrika antrat: „Going to Africa. Hope I don’t get AIDS. Just kidding, I’m white!“⁴ Daraufhin entbrannte auf rasante Weise ein Shitstorm. Obwohl Sacco selbst lediglich 170 Follower hatte, wurde sie innerhalb kürzester Zeit in mehr als 100.000 Tweets für diesen Witz verurteilt. Der Hashtag *#HasJustineLandedYet* trendete ebenso wie die Forderung, sie müsse ihren Arbeitsplatz verlieren. Die etwa elfstündige Flugreise reichte aus, die Gemüter derart zu erhitzen, dass Sacco – während des Fluges offline und insofern nichtsahnend – am Zielflughafen bereits von wütenden Twitter-Usern empfangen wurde. Zwar löschte Sacco daraufhin erst ihren Tweet und wenig später ihren gesamten Twitter-Account, doch die in Gang gesetzte Dynamik konnte sie damit nicht stoppen. Nachdem sie wieder in den USA angekommen war, kündigte ihr ihr Arbeitgeber und da im Zuge des *Shamings* auch ihre Privatadresse geleakt worden war, sah sie sich genötigt, umzuziehen, weil ihr Haus regelmäßig beschmiert und sie bedroht wurde.⁵ Anliegen dieses Aufsatzes ist es nun nicht zu beurteilen, ob der Witz angemessen, geschmacklos oder mehr als das war. Man mag ihn so verstehen, als besitze Sacco diese rassistischen Vorstellungen und ihn dementsprechend problematisch finden, man mag ihn gerade als Persiflage und Kritik an derlei Vorstellungen ver-

1 Vgl. McDonald, „Shaming, Blaming and Responsibility,“ 131–51, 131f.; Löchel, „Scham und Beschämung,“ 4–8; Illouz, *Explosive Moderne*, 287–90.

2 Ammicht Quinn, „Scham und Beschämung,“ 356–61, 359.

3 Prinzing, „Kompass, Kante, Kompetenz,“ 334–44, 335.

4 Zitiert nach Ronson, *So You’ve Been Publicly Shamed*, 64.

5 Vgl. *ibid.*, 63–77; McDonald, „Shaming, Blaming and Responsibility,“ 137.

stehen und für gelungen halten oder man mag ihn als Persiflage und Kritik verstehen und dennoch als problematisch erachten, weil so oder so – unabhängig von Saccos Absicht – rassistische Vorurteile reproduziert werden. Sacco jedenfalls bestreitet die Rassismus-Unterstellungen, die ihr gemacht wurden. Sie beschreibt in einem Interview, wie absurd die Reaktionen der Menschen auf sie gewirkt haben, insofern „only an *insane* person would think that white people don't get AIDS. To me it was so insane a comment for an American to make I thought there was no way that anyone could possibly think it was a literal statement.“⁶ Daher meint sie weiter:

I can't fully grasp the misconception that's happening around the world. They've just taken my name and my picture and have created this Justine Sacco that's not me and have labelled this person a racist. I have this fear that if I were in a car accident tomorrow and lost my memory and came back and googled myself, that would be my new reality.⁷

Als ein Beispiel aus dem deutschen Raum, noch vor der Hochphase von *Social Media*, im Jahr 2004, mag man an die Hetzkampagne über die Schauspielerin Sibel Kekilli denken. Die maßgeblich durch die BILD-Zeitung vorangetriebene und von anderen Massenmedien aufgegriffene Kampagne zielte auf die Verhöhnung der Schauspielerin auf der Grundlage ihrer Tätigkeit als Pornodarstellerin in der Vergangenheit. In der medialen Berichterstattung wurde nicht unterschieden zwischen der in den Filmen dargestellten Person und Sibel Kekilli als darstellenden Person. Bald bezog man sich auf Kekilli in den Schlagzeilen als die „sündige Film-Diva“ oder das „Film-Fruchtchen“,⁸ druckte Standbilder aus den entsprechenden pornografischen Filmen auf die Titelseiten und weitete die Berichterstattung auf ihr familiäres und früheres schulisches und berufliches Umfeld aus.⁹

Unabhängig davon, welche Haltung man zu diesen Sachen einnimmt, versteht sich dieser Essay als ein Versuch, das Kommunikationsphänomen des *Shamings*, das in diesen wie in anderen Fällen wirksam wird, zu ergründen und einer theologisch-ethischen Kritik zuzuführen. Hierfür sind fünf Schritte notwendig. Zunächst ist zu klären, um welche Kommunikationsphänomene es sich bei *Blaming* und *Sha-*

6 Zitiert nach Ronson, *So you've been publicly shamed*, 68.

7 Zitiert nach *ibid.*, 70.

8 Jakob, *Mediengesellschaft und ihre Opfer*, 51f.

9 Vgl. *ibid.*, 51–60. Jakob schildert hier den Fall Kekilli und kritisiert die Berichterstattung der Medien aus medienethischer Perspektive, wobei auch Jakob nicht völlig frei ist von einem Urteilen über Kekilli, wenn er, um das fragwürdige Vorgehen der Medien zu kritisieren, rhetorisch fragt: „Ist ein höhnisch-despektierlicher Ton gegenüber einer Künstlerin mit Jugendsünden und einem ansonsten unbescholtenen Leben Ausdruck eines fairen, gesellschaftlich verantwortlichen Journalismus?“ (56) Als moralisch völlig irrelevante Vergangenheit scheint auch Jakob die Tätigkeit als Pornodarstellerin nicht gelten lassen zu können, wenn er sie zumindest als Jugendsünden deklarieren muss, anstatt sie als integrale Tätigkeit gelten zu lassen.

ming genau handelt. In einem zweiten Schritt sind die Mechanismen zu analysieren, die bei diesen Phänomenen wirksam sind, nämlich vor allem der Mechanismus der Emotionalisierung und der Moralisierung, bevor daran anschließend geprüft werden kann, was vonseiten der protestantischen Theologie – und damit ist im Folgenden eine protestantische Theologie lutherischer Spielart gemeint – sinnvoll zur Bearbeitung des Problems beigetragen werden kann. Dafür ist in einem dritten Schritt zunächst ein bestehender Vorschlag protestantisch-theologischer Kritik an der Sache zu prüfen, nämlich eine Kritik der Phänomene auf der Grundlage der Unterscheidung von Person und Werk. Da sich allerdings zeigen wird, dass dieser Ansatz nur begrenzt tragfähig für die Bearbeitung des Problems ist, wird in einem vierten Schritt ein Gegenvorschlag unterbreitet und schließlich in einem letzten fünften Schritt ein Ausblick gegeben.

1 Die Kommunikationsphänomene des *Blamings* und *Shamings*

Die Begriffe *Blaming* und *Shaming* sind vor allem aus dem Kontext der sozialen Medien bekannt. Dort werden sie alltagssprachlich nicht trennscharf gebraucht. Man spricht etwa von *victim blaming*, aber von *skinny* oder aber *fat shaming* und meint damit jeweils, dass Menschen andere Menschen für eine bestimmte Sache verurteilen. Zwischen *Blaming* und *Shaming* kann jedoch sinnvoll unterschieden werden und es scheint hilfreich, dies zu tun, um verschiedene Kommunikationsphänomene differenziert betrachten zu können, die durchaus zusammenhängen, aber nicht deckungsgleich sind. Für diese Unterscheidung bietet es sich an, bei den englischen Begriffen zu bleiben, weil sie jeweils Bedeutungsnuancen in sich vereinen, die im Deutschen nicht so konzise in einem Begriff wiedergegeben werden können. So schillert das englische Wort *shame* beispielsweise zwischen Scham und Schande und das *Shaming* entsprechend auch zwischen dem Beschämen und einem Zufügen von Schande beziehungsweise dem Schänden einer Person, wobei letzteres ganz offenkundig in der deutschen Sprache eine völlig andere Konnotation besitzt und insofern als Begriff missverständlich wäre.¹⁰

In Anschluss an die Ethikerin Lucy McDonald kann unter *Blaming* ein Kommunikationsakt verstanden werden, bei dem eine Person eine andere Person in Bezug auf eine bestimmte Sache x für verantwortlich beziehungsweise schuldig hält

¹⁰ Vgl. Proffitt et al., „shame (n.),“ Oxford English Dictionary; *ibid.*, „shaming (n.),“ Oxford English Dictionary.

und ihr dies vorwirft. *Blaming* bezeichnet also nicht nur die Tatsache, dass wir jemanden rational als den Urheber und Verursacher einer bestimmten Tat *x* benennen und insofern als verantwortlich für *x* beurteilen, sondern *Blaming* umfasst darüber hinaus eine affektive Komponente, die sich im Modus des persönlichen Vorwurfs äußert.¹¹ Davon ist das *Shaming* abzugrenzen. *Shaming*-Phänomene sind in wesentlich zwei Kategorien einzuteilen, die Lucy McDonald „*agential shaming*“ und „*non-agential shaming*“¹² nennt. Das *Agential Shaming* ist verwandt mit *Blaming*, denn bei dieser Form des *Shamings* geht es darum, Personen für ihr Verhalten oder eine konkrete Handlung an den Pranger zu stellen.¹³ Typische Beispiele für *Agential Shaming* sind etwa das *Mom-Shaming* oder *Slut-Shaming*, also Muster, bei denen im ersten Falle Mütter dafür angeklagt und angeprangert werden, wie sie ihre elterlichen Aufgaben erfüllen („Du gibst deinem Kind Brei aus dem Glas? Ich koche den Brei für mein Kind immer selbst.“) oder im zweiten Fall, dem *Slut-Shaming*, Frauen für ihr promiskuitives Verhalten öffentlich kritisiert und verurteilt werden. Die zweite Form, das *Non-agential Shaming* ist hingegen eine Form des *Shamings*, die nicht auf *Blaming* beruht. Stattdessen werden bei Formen des *Non-agential Shamings* Personen für etwas *geshamed*, für das sie nicht verantwortlich gemacht werden können, wie beispielsweise das eigene biologische oder soziale Geschlecht oder für Körpermerkmale wie die Körperform (*Body-Shaming*).¹⁴ Im Folgenden liegt der Fokus auf dem *Agential Shaming*, weil und insofern an diesem Sachverhalt der kommunikative Gratwandel zwischen gegebenenfalls berechtigter Kritik und Verantwortungszuweisung einerseits und Verunglimpfungen andererseits sowie der potentielle Kippunkt vom einen ins andere durchsichtig gemacht werden können.

Was aber ist *Agential Shaming* (nachfolgend kurz: *Shaming*) im Unterschied zu *Blaming*? Für die Unterscheidung der beiden Phänomene sind zwei Punkte zentral, nämlich erstens der Aspekt der Öffentlichkeit und zweitens der Aspekt der Fokusverschiebung von der vorgeworfenen Tat beim *Blaming* zur ganzen Person, die an den Pranger gestellt wird, beim *Shaming*. Beide Aspekte sind näher zu bestimmen. Lucy McDonald bemerkt: „If there were, and had only ever been, two people on Earth, and they had no conception of other agents, it seems possible that one could blame the other. Whether they could shame each other is more doubtful.“¹⁵ Zweifelhafte ist dies daher, weil die Idee des Publikums für den Pranger, auch den metaphorischen, konstitutiv ist. Vorführen kann man jemanden nur, wenn dort auch Zuschauer:innen sind, vor die man eine Person vorführen kann. Dabei hat das Pu-

11 Vgl. McDonald, „Shaming, Blaming and Responsibility,“ 132f.

12 Ibid., 132.

13 Vgl. *ibid.*

14 Vgl. *ibid.*

15 Ibid., 143.

blikum beim *Shaming* mitnichten die Rolle einer zufälligen Mithörerschaft von etwas, was eigentlich nicht für ihre Ohren bestimmt ist, sondern im Gegenteil: Der Akt des *Shamings* rechnet mit dem Publikum, es handelt sich um ein ratifiziertes und intendiertes Publikum und der Kommunikationsakt des *Shamens* richtet sich gar nicht – beziehungsweise nicht ausschließlich – an die *geshamete* Person, sondern mindestens genauso an das Publikum. *Shaming* zielt darauf, so McDonald, auch andere auf den entdeckten Makel einer Person aufmerksam zu machen und dazu einzuladen und zu ermuntern, in dieses Urteil lauthals mit einzustimmen.¹⁶ Die Tatsache, dass *Shaming* von einer Öffentlichkeit lebt, ist ein erheblicher Punkt für die Frage, warum gerade in jüngerer Zeit das öffentliche Anprangern wieder so *en vogue* ist. In Zeiten von Internet und *Social Media* kann jede:r, die:der Zugang zu beidem hat, eine Öffentlichkeit herstellen. Breites Gehör vermag man sich nicht mehr nur in den klassischen Massenmedien wie dem Fernsehen oder Zeitungen zu verschaffen, in denen sich gerade nicht jeder:beliebig Gehör verschaffen kann, sondern die sozialen Medien bieten hier neue Möglichkeiten.¹⁷

Die Art und Weise, wie sich *Shaming* kommunikativ vollzieht, hängt mit dem zweiten bereits genannten Aspekt zusammen: der Fokusverschiebung von der *Handlung* der Person beim *Blaming* hin zu der handelnden *Person* beim *Shaming*. Die verurteilte Tat wird zum Anlass genommen, das Urteil auf die ganze Person auszuweiten. Die Mutter, die Gläschen füttert, anstatt selbst zu kochen, wird nicht nur für diese Tat angeklagt („Ich finde es problematisch, dass du Fertigprodukte fütterst.“), sondern ausgehend von der Tat wird ihre Person entsprechend gelabelt: Rabenmutter oder im Falle des *Slut-Shamings*: Schlampe. Nicht mehr eine einzelne Tat wird als verwerflich gebrandmarkt, sondern die ganze Person. Insofern kann *Shaming* gewissermaßen als Radikalisierung und Totalisierung von *Blaming* verstanden werden.

2 Die Mechanismen von Emotionalisierung und Moralisierung beim *Shaming*

Um die Dynamiken des *Shamings* präziser erfassen zu können und zu verstehen, was genau geschieht, wenn sich der Fokus von der Verurteilung einer Handlung verschiebt, hin zur Anklage und mitunter Verunglimpfung der gesamten Person, ist es aufschlussreich, zwei Mechanismen zu betrachten, die beim *Shaming* wirksam

¹⁶ Vgl. *ibid.*, 140–42.

¹⁷ Vgl. *ibid.*, 141.

zu sein scheinen, nämlich die Emotionalisierung und Moralisierung der Kommunikation. So stellt die Medienethikerin Marlis Prinzing in ihrer Analyse von Shitstorm, Hate-Speech und Beschämungsphänomen in den sozialen Medien nicht nur den hohen Grad an Emotionalisierung in den jeweils gewählten Ausdrucksweisen fest, sondern auch das hohe Maß an moralisierender Sprache bei den jeweiligen Kommunikationsakten.¹⁸ Könnte der totalisierende Zug des *Shamings* also möglicherweise durch diese Mechanismen bedingt sein und kommunikativ ins Werk gesetzt werden? Um dies zu klären, ist wichtig zu verstehen, was kommunikativ geschieht, wenn etwas emotionalisiert und moralisiert wird und zu fragen, inwiefern dies bedingt oder begünstigt, nicht nur eine Handlung zu kritisieren, sondern die handelnde Person als solche bloßzustellen.

Die Endung „-isieren“ drückt im Deutschen aus, dass man etwas in einen Zustand versetzt, in dem es vorher nicht war, beziehungsweise einer Sache etwas hinzufügt, was sie vorher noch nicht oder noch nicht in dem Maße besaß.¹⁹ Aromatisiert man seinen Kaffee, bedeutet dies, dem Kaffee ein bestimmtes Aroma hinzuzufügen und man modernisiert etwas, was vorher nicht oder nicht mehr modern war. Vollzieht sich also das *Shaming* vermittelt einer stark emotionalisierten und moralisierten Kommunikationspraxis, bedeutet dies, dass diejenigen, die eine Person *shamen*, ihre Äußerungen *in besonderem Maße* mit Emotionen und Moral aufladen. Zwar sind Emotionen und Moral nicht *per se* etwas Schlechtes, aber sie können, so die Vermutung, wenn man sie kommunikativ auf bestimmte Weise einsetzt, unheilvolle Dynamiken in Gang setzen. Emotionen und Moral scheinen nämlich dann problematisch für das Kommunizieren zu werden, wenn sie gezielt dazu genutzt werden, Sachverhalte zu vereindeutigen. Das wird in Konfliktsituationen besonders deutlich, insofern Konflikte überhaupt erst dort entstehen, wo sich die Dinge für die Streitenden jeweils unterschiedlich darstellen und gerade keine Eindeutigkeit über die Frage herrscht, die zur Diskussion steht. Versucht nun eine der streitenden Parteien sozusagen gewaltsam die Uneindeutigkeit einzuebnen und der Situation stattdessen Eindeutigkeit überzustülpen, ist dies ein übergriffiger Akt, der jeden Diskurs über die Streitsache effektiv beendet, weil ein solcher Akt jede Diskussion durch die Behauptung von Eindeutigkeit als überflüssig kennzeichnet.²⁰

Womöglich liegt hier eine der Ursachen für die Beobachtung des Kommunikationswissenschaftlers Kai Hafez, dass in den sozialen Medien kaum Dialoge geführt werden. Das Internet „begünstigt vielmehr eine Vervielfältigung von Monologen,²¹ die parallel nebeneinanderherlaufen, so Hafez. Dennoch bleibt weiter zu betonen,

18 Vgl. Prinzing, „Emotion,“ 494–501, 496.

19 Vgl. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, „-isieren,“ DWDS.

20 Vgl. Pfaller, „Moralisierung ohne Moral,“ 37–66, 46–49

21 Hafez, „Hass im Internet,“ 318–33, 326.

dass nicht die Moral und Emotionen an sich das Problem sind.²² Moralische Kommunikation jedoch, die tatsächlich auf Kommunikation, also auf Austausch mit dem Gegenüber aus ist, vereindeutigt nicht vorschnell Sachverhalte, sondern hält unterschiedliche Perspektiven aus und die Kommunizierenden versuchen sich idealerweise gegenseitig auf Facetten des Sachverhalts aufmerksam zu machen, die der oder die andere möglicherweise noch nicht gesehen hat. Nicht moralisierende moralische Kommunikation „besteht in dem Bemühen,“ so Michael Roth,

Facetten von Situationen aufzuzeigen, Differenzen verständlich zu machen, mögliche Konsequenzen für alle Beteiligten auszuloten, neue Horizonte zu eröffnen, das Verstehen von Geschichten um bisher unbedachte Aspekte zu bereichern. Wir argumentieren, indem wir versuchen, andere zu bewegen, die Dinge anders zu sehen, wir appellieren an Imagination und Sensibilität. In diesen Argumenten kommt Moral vor, aber sie bleibt unbetont.²³

Moralische Rede ist also nicht dasselbe wie moralisierende Rede und die moralisierende Rede ist es, die beim *Shaming* genutzt wird und der Vereindeutigung dient. Diese Vereindeutigung geschieht allerdings nicht nur durch Moralisierung, sondern auch durch eine Emotionalisierung der Ausdruckweisen. Moralisierung und Emotionalisierung gehen Hand in Hand. Das hat der Philosoph Robert Pfaller analysiert: Die moralisierende Vereindeutigung funktioniert vor allem, indem eine schwarz-weiß-denkerische Dichotomie von „gut“ und „böse“ aufgerichtet wird. Damit korrespondieren die Kategorien von „Opfer“ und „Täter,“ die bei der Vereindeutigung durch Emotionalisierung wirksam sind. Wer in Anschlag bringt, von dem Verhalten seines Gegenübers emotional betroffen und verletzt zu sein, wer also in diesem Sinne „Opfer“ ist oder stellvertretend für solche Opfer eintritt, der hat, so Pfaller, die Moral immer auf seiner Seite, insofern niemandem die Empfindung des Verletzt-Seins abgesprochen oder argumentativ widerlegt werden kann. Schließlich lässt sich nicht entgegnen: „Nein, du bist nicht verletzt, weil“²⁴ Findet eine Moralisierung des fraglichen Konfliktes statt, sodass „es mithin plötzlich um eine Frage von Gut und Böse zu gehen scheint, dann gelten,“ so Pfaller, „bereits subjektiv gefühlte Ausgangslagen als hinreichende Gründe,“²⁵ um jemanden an den metaphorischen Pranger zu stellen. Dabei können soziale Medien als idealer Nährboden hier-

22 Wobei Pfaller, „Moralisieren ohne Moral,“ 49–61 davon ausgeht, dass der Moral selbst die Tendenz zur Entgrenzung und Enthemmung innewohne und es sich dabei nicht lediglich um „Exzesse von Moralität“ (50) handle, sondern um einen „fundamentalen Konstruktionsfehler der Moral“ (49) selbst.

23 Vgl. Roth, *Über kirchliche Propheten mit Tarifvertrag*, 62. Zur Frage einer nicht-moralisierenden moralischen Kommunikation vgl. auch insgesamt *ibid.*, 57–64; Pfaller, „Moralisieren ohne Moral,“ 61f.

24 Vgl. Pfaller, „Moralisieren ohne Moral,“ 44f.

25 *Ibid.*, 45.

für gelten, insofern sie ein Ort sind, „an dem gefühlte Realitäten gedeihen,“²⁶ wie Marlis Prinzing feststellen kann. Nicht nur die Unterscheidung von „gut“ und „böse“ hält durch solche Betroffenheitsnarrative mit Täter:innen-Opfer-Konstellationen Einzug, sondern auch die Unterscheidung zwischen „den Guten,“ die am Verhalten „der Bösen“ leiden. Auf diese Weise ist der Entgrenzung der Kritik an einer bestimmten Handlung hin zur Verunglimpfung der handelnden Person, den Täter:innen, der Weg geebnet. „Sehen wir nicht überall dort,“ fragt Pfaller, „wo gegenwärtig Moral ins Feld geführt wird [...] immer gleichsam die Visiere herunterklappen und die Bereitschaft zur Vernichtung des Anderen ins Grenzenlose wachsen?“²⁷ Moralisierung und Emotionalisierung könnten daher, folgt man der Analyse Pfallers, der „Produktion von Unpersonen“²⁸ Vorschub leisten. „Missbilligt werden nicht nur einzelne Taten und Einstellungen,“ so beobachtet auch Ulrich H. J. Körtner, und meint, „[a]m Ende heißt es eben nicht nur: ‚Das war eine schlechte oder böse Tat‘, sondern: ‚Das ist ein schlechter oder böser Mensch.‘“²⁹ Das dürfte gelingender Kommunikation jedoch abträglich sein, insofern ein Austausch über Sachfragen unmöglich wird.

Obwohl einer solchen Dynamik nun offenkundig problematische Züge eignen, scheinen Moralisierung, Emotionalisierung und das *Shaming*, das sich ihrer bedient, zu verführerisch zu sein, als dass Menschen in der überwiegenden Mehrheit bereit wären, sie fahrenzulassen. Die Gründe für diese Attraktivität dürften unter anderem in der beschriebenen, durch sie gewirkten Vereindeutigung liegen, die dem Soziologen Armin Nassehi zufolge angesichts einer Komplexitätssteigerung gesellschaftlich diskutierter Fragen und zunehmender Unübersichtlichkeit von Deutungsangeboten das Bedürfnis nach einfachen und eindeutigen Interpretationen befriedige.³⁰ Darüber hinaus kann *Shaming* der Machtausübung über andere dienen, bei der die *Shamenden* „mehr als eine Moralpolizei“ seien, so Eva Illouz, und „nicht aus einer beruflichen Verpflichtung, sondern aus einem empörten Moralbewusstsein heraus“³¹ agieren, das die selbstwertdienliche Möglichkeit nähre, „sich selbst als rechtschaffen zu empfinden.“³² Wie kann einer solch offenkundig reizvollen Dynamik, bei der gegebenenfalls gerechtfertigte Kritik immer wieder in Personen-*Shaming* ausufert, begegnet werden?

26 Prinzing, „Emotionen,“ 496.

27 Pfaller „Moralisieren ohne Moral,“ 43.

28 Ibid., 47.

29 Körtner, *Für die Vernunft*, 28.

30 Vgl. Nassehi, *Die letzte Stunde der Wahrheit*, 22–26.

31 Illouz, *Explosive Moderne*, 285.

32 Ibid., 290.

3 Theologische Kritik des Shamings auf der Grundlage der Unterscheidung von Person und Werk?

Nicht nur Kommunikations- und Medienethiker:innen kritisieren *Shaming*-Praktiken in den (sozialen) Medien, auch Theologie und Kirche machen auf die Problematik dieser Kommunikationsformen aufmerksam. So konstatiert etwa die *Evangelische Kirche in Deutschland* in ihrem Grundlagentext zum Reformationsjubiläum 2017:

In den letzten Jahren ist in unserer durch Medien und wirtschaftliche Logiken geprägten Gesellschaft das Be- und Verurteilen anderer schärfer geworden. Insbesondere Menschen, die in der Öffentlichkeit stehen, identifizieren wir mit ihrem Tun oder Nicht-Tun. Wir kritisieren nicht mehr nur einzelnes Fehlverhalten, sondern begegnen den Betroffenen mit manchmal fast genüsslicher Verachtung. Das *sola gratia* lehrt uns, zu unterscheiden. Ein Mensch ist mit dem, was er geleistet oder nicht geleistet hat, nicht identisch. Gottes Gnade unterscheidet zwischen Person und Werk. Sie lehrt uns, ebenso zu unterscheiden und auf diese Weise gnädig zu sein.³³

Dem Unbehagen, Menschen mit ihren Fehlern zu identifizieren und für diese Fehlritte der gesamten Person mit Verachtung zu begegnen, setzt die Evangelische Kirche die Rede von der Unterscheidung von Person und Werk entgegen. Diese Unterscheidung wird hier als Gottes uns *sola gratia* zukommendes Handeln beschrieben, das Menschen analog, als Form einer *imitatio dei*, im Umgang mit den Mitmenschen nachvollziehen sollen: „Gottes Gnade unterscheidet zwischen Person und Werk. Sie lehrt uns, ebenso zu unterscheiden und auf diese Weise gnädig zu sein.“ So berechtigt das Unbehagen und die Kritik an den *Shaming*-Praktiken als einem Missstand im zwischenmenschlichen Miteinander auch ist, ist das kritische Potential einer theologischen Bearbeitung des Problems auf der Grundlage der Unterscheidung von Person und Werk möglicherweise doch gewissermaßen begrenzt. Zwei Punkte sind hier wesentlich: *Erstens* kann man sich für das hier scheinbar zugrundeliegende Verständnis der Unterscheidung von Person und Werk nicht so selbstverständlich auf die Rede Luthers von Person und Werk berufen, wie dies mit Vorliebe geschieht, und ebenso nur in gewisser Hinsicht auf die Luther-Interpretation von Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel, deren Namen prominent mit dem Gedanken der *Unterscheidung* von beidem in Verbindung stehen. *Zweitens* entspricht eine Unterscheidung von Person und Werk auf die Weise, wie sie die EKD hier impliziert, nicht

33 Evangelische Kirche in Deutschland, *Rechtfertigung und Freiheit*, 68.

dem lebensweltlich evidenten Zusammenhang von beidem. Das mögliche kritische Potential einer Rede von Person und Werk (weniger ihrer Unterscheidung) kann sich daher, so wird sich zeigen, allenfalls kontrafaktisch entfalten.

Gehen wir zunächst auf die erste Frage der Traditionsgemäßheit dieser Unterscheidung ein. Das Verständnis der Unterscheidung von Person und Werk, wie es hinter der Äußerung der EKD zu stehen scheint, ist heutzutage weit verbreitet, nicht nur in der Theologie. So urteilt Theodor Dieter:

Die Unterscheidung von Person und Werk wird heute – in der Theologie und außerhalb von ihr, etwa in der Pädagogik – oft in dem Sinn verstanden, daß mit ihr verhindert werden soll, daß ein Mensch mit seinem Tun identifiziert wird. Ein Mensch ist nach diesem Verständnis der Unterscheidung nicht allein das, was er aus sich macht. Wer ein Verbrechen begangen hat, ist damit nicht schon ein Verbrecher, denn es finden sich in ihm auch andere Möglichkeiten als die zu einem Verbrechen.³⁴

Dass man die Person auf diese Weise von ihren Werken unterscheiden soll, wird in der protestantischen Theologie üblicherweise aus der Vorstellung abgeleitet, Gottes Gnadenhandeln am Menschen vollziehe sich *vermittels* dieser Unterscheidung („Gottes Gnade unterscheidet zwischen Person und Werk“) und als Menschen müsse man sie analog vollziehen („Sie lehrt uns, ebenso zu unterscheiden [...]“). Daher kann der Neutestamentler Hermut Löhr in seiner Untersuchung bezüglich der Relevanz dieser Unterscheidung in den neutestamentlichen Schriften (bei der er zu dem Schluss kommt, dass diese Unterscheidung dort keine Rolle spielt) einleitend feststellen, vielen gelte die Unterscheidung von Person und Werk als „Kernbestand lutherischer, wenn nicht evangelischer Gnadenlehre, und damit zugleich als unaufgebbare, auch für das interdisziplinäre Gespräch wertvolle Einsicht theologischer Anthropologie sowie als Basis für eine theologisch begründete Ethik.“³⁵ Wenn man jedoch die protestantische Tradition in Bezug auf eine Unterscheidung von Person und Werk befragt, muss deutlich festgestellt werden, dass es sich bei Luthers Rede von Person und Werk in erster Linie um eine *Zuordnung* von beidem handelt. Prominent entfaltet Luther dies an dem biblischen Bild von Baum und Frucht:

„Gutte frum werck machen nymmer mehr eyn guten frumen man, sondern eyn gutt frum man macht gutte frum werck, Bo(e)ße werck machen nymmer mehr eyne bo(e)ßen man, sondern eyn bo(e)ßer man macht bo(e)ße werck“, also, das allweg die person zuvor muß gut und frum sein vor allen guten wercken, und gutte werck folgen und außgahn von der frumen gutten person.³⁶

³⁴ Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles*, 234.

³⁵ Löhr, „Unterscheidung von ‚Person‘ und ‚Werk‘“, 213–29, 213.

³⁶ WA 7, 32, 5–9.

Luther nutzt dieses Bild, um seine Antwort auf die Frage deutlich zu machen, was die Werke und die Person jeweils zu guten Werken beziehungsweise einer guten Person macht. Die Güte guter Werke resultiert aus der den Werken vorausliegenden Güte der Person und die Güte der Person resultiert aus dem Gut-gemacht-wordsen-Sein der Person durch Gott im Glauben: „quia fides facit personam, persona facit opera, non opera fidem nec personam.“³⁷ Luthers Interesse ist hier nicht, die Abhängigkeit der Qualität der Werke von der Beschaffenheit der Person als ihrem Urheber zu bestreiten, im Gegenteil. Vielmehr geht es darum, dass es keine *eo ipso* guten Werke gibt, die die Person als ihren Urheber gut machen würden, sondern dass Werke ausschließlich dann wahrhaft gute Werke sind, wenn sie die Werke einer guten Person sind. In dieser Hinsicht gilt Luther jedes Werk einer in diesem Sinne guten Person als gutes Werk, und „wan es auch ſo gering were als ein strohalmen auffheben.“³⁸ Luthers Rede von Person und Werk dient also nicht primär der Unterscheidung zweier Variablen, die in der Gefahr stehen, vermischt zu werden, sondern vor allem der Verdeutlichung, dass die Werke einer Person durch das Sein dieser Person qualifiziert sind, nämlich durch ihre Vor- oder Nichtvorfindlichkeit im Glauben: „Alſo ſeyn die werck des menschen auch, wie es mit yhm stett ym glauben oder unglauben, darnach ſeynd ſeyne werck gutt oder bo(e)ſe.“³⁹ Auf diese Weise ordnet Luther etwa auch in der *Kriegsleuteschrift* Person und Werk einander zu. Hier argumentiert er, dass man nicht allein das Kriegswerk anschauen und als ein unchristliches oder aber rechtes und göttliches Werk beurteilen könne. Vielmehr müsse man das Kriegswerk wie jedes andere Werk in Abhängigkeit zu der Person beurteilen, die es tut: „Denn es kann wol ein ampt odder werck gut und recht sein an yhm selber, das doch bo(e)se und unrecht ist, wenn die person odder thetter nicht gut odder recht ist odder treibts nicht recht.“⁴⁰ Mit der Feststellung, zuallererst sei der „unterscheid fu(e)r zu nehmen, das ein ander ding ist Ampt und person odder werck und thetter,“⁴¹ hebt Luther also nicht darauf ab, Person und Werk unabhängig voneinander zu betrachten, sondern im Gegenteil. Luther weist hier darauf hin, dass man sich vom unchristlichen Anschein mancher Kriegswerke nicht zu dem Urteil verleiten lassen solle, das Kriegswerk pauschal zu einem unchristlichen Werk zu erklären, sondern die Unchristlichkeit manches Kriegswerks liege in der Person begründet, die es treibt. Eine Beurteilung des Werkes kann letztlich nur auf der Grundlage des Urteils über die Person als seinem Urheber erfolgen.⁴²

37 WA 39/I, 283, 18f.

38 WA 6, 206, 10f.

39 WA 7, 32, 22–24; vgl. auch Dieter, *Der junge Luther*, 235, Anm. 354.

40 WA 19, 624, 19–21.

41 WA 19, 624, 18f.

42 Vgl. WA 19, 624–26.629f.

Dieses Verständnis scheint jedoch bei der Art und Weise, wie die EKD in ihrer Äußerung die Unterscheidung in Gebrauch nimmt, nicht leitend zu sein. Von der Einsicht, dass nicht das Werk die Person mache, sondern die Person das Werk, wird die zweite Hälfte gewissermaßen unterschlagen.⁴³ Während bei Luther die gute Person die fromme Person ist, deren Werke sämtlich nichts anderes sein können als gute, fromme Werke, scheint bei dem heute mitunter geläufigen, am Beispiel des EKD-Zitats veranschaulichten Verständnis eher eine werkbasierte Moralvorstellung im Hintergrund zu stehen, dergemäß bestimmte Werke moralisch gut und andere moralisch schlecht sind, statt dass die Qualität der Werke von der Person als ihrem Urheber abhängt.⁴⁴ Ansonsten gäbe es jedenfalls keine Notwendigkeit, die Unterscheidung von beidem einzuklagen, wie es die EKD tut. Dies ergibt nur vor dem Hintergrund der Vorstellung Sinn, dass die Werke *per se* eine bestimmte Qualität aufweisen, aus der man aber keinen Schluss über die „Qualität“ der Person, ihre Güte oder Schlechtigkeit, ziehen und daher beides unterscheiden soll.

Außerdem wird der Sachverhalt in dem anhand des EKD-Zitats explizierten Verständnisses aus dem Kontext der Frage nach dem Ursprung der Güte von Person und Werk gelöst und stattdessen in einen rechtfertigungstheologischen Zusammenhang eingebunden, bei dem es nicht um eine hermeneutische Unterscheidung geht, sondern um die Darstellung des göttlichen Rechtfertigungshandelns als einen Unterscheidungsakt, der das Gnadenhandeln bildet. Hierauf zielt Luther aber nicht (s.o.). Zwar kann man wohl auch Luthers Rede von Person und Werk gewissermaßen als eingebunden in den Kontext der Rechtfertigungslehre verstehen – letztlich hat die gesamte lutherische Theologie hier ihren Fluchtpunkt; aber eben nicht so, dass Luther die Rede von Person und Werk nutzt, um damit Aussagen in Bezug auf

43 Anders in Evangelische Kirche in Deutschland, *Maße des Menschlichen*, 48f., wo sie hinsichtlich der Würde des Menschen äußert, „dass sie unmittelbar aus dem Menschsein beziehungsweise dem Personsein des Menschen folgt und weder durch menschliche Tätigkeiten erzeugt, noch durch menschliches Handeln genommen oder ‚angetastet‘ werden kann. [...] Diese grundgesetzliche Normierung erinnert an die reformatorische Einsicht, wonach nicht das Werk die Person macht, sondern dank göttlicher Anerkennung die Person das Werk.“

44 So etwa auch bei Stock, „Freude an dem, was sein soll,“ 41–61, 44f.51–59 und Herms, „Der Glaube ist ein schäftig, tätig Ding,“ 80–109, die die Aussage, dass der Glaube das Werk mache, beziehungsweise der Glaube die Person und die Person das Werk, so verstehen, dass der Glaube nur die Kraft gebe, die aus sich heraus guten Werke zu vollziehen, statt dass der Glaube jedes Werk, auch das Aufheben eines Strohhalms, zu einem guten Werk machen würde. Dagegen betont Ebeling, *Luther*, 189, dass es sich beim Glauben „nicht um eine Kraftzufuhr zum Menschsein hinzu handelt, sondern um ein radikales Neuwerden des Menschen [...], um eine Änderung in bezug auf das Personsein selbst. Das aber kann nicht heißen: eine Änderung *an* der Person – das wäre eben nur eine Veränderung bestimmter Eigenschaften und Fähigkeiten –, vielmehr eine Änderung der Person selbst.“ Und zugespitzt: „Der Glaube macht nicht, als Kraft zum Handeln, gute Werke, sondern der Glaube macht, als Macht des Guten, die Werke gut“ (190).

den materialen Grund für den Vollzug des Rechtfertigungshandelns Gottes zu treffen und damit seine Absage an die Werkgerechtigkeit zu erteilen, sondern vielmehr in Bezug auf die Folgen des Rechtfertigungshandelns in Form des neukonstituierten Menschen und dessen Befreiung zu frommen, guten Werken. Hierin hat auch eine auf lutherischer Theologie fußende Ethik ihr Fundament.⁴⁵ Die Absage an die Werkgerechtigkeit bedarf jedoch weder der Sache nach noch rhetorisch einer Unterscheidung von Person und Werk. Der Vorstellung, in der Situation des Gerichtet-Werdens durch Gott würde zählen, was der Menschen durch Werke aus sich macht, setzt Luther nicht die Vorstellung entgegen, der Mensch würde in Unterschiedenheit von seinen Werken Gott als rechtfertigungswürdig gelten. Der Mensch verfehlt Gottes Willen nicht nur in seinen Werken, sondern bereits in seiner Art zu sein, die ihn hat diese Werke tun lassen, denn „mit dem Werk fordert das Gesetz den ganzen Menschen.“⁴⁶ Nicht die Person anstatt ihrer Werke zählen vor Gott im Gericht, sondern die dem Menschen gnadenhalber angerechnete fremde Gerechtigkeit Christi. Wenn es hier also etwas zu unterscheiden gäbe, dann etwa die (nicht vorhandene) Gerechtigkeit der Person mit ihren Werken von der *iustitia aliena* als materialem Grund der Rechtfertigung, oder aber die Werke des Glaubenden von den Werken des Unglaubenden, oder ihre Urheber als Sünder und Gerechte, aber nicht Person und Werk.⁴⁷

Auch ein Verweis auf die Luther-Interpretation von Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel kann die oben skizzierte, theologisch-landläufige Interpretation der Unterscheidung von Person und Werk nur bedingt stützen. Zwar verbindet sich mit ihren Namen durchaus die Rede von einer Unterscheidung von Person und Werk,⁴⁸ allerdings differiert auch diese dogmatisch von einer Unterscheidung der Art wie sie das EKD-Zitat insinuiert, wobei die beiden Verständnisse in ihren ethischen Schlussfolgerungen durchaus nah beieinander liegen.⁴⁹ Diesen ethischen Schlüssen vorausliegend nutzen Ebeling und Jüngel den Begriff „Person“ jedoch zunächst, um

45 Vgl. z.B. Roth, *Willensfreiheit*, 171–210; Slenczka, *Der Tod Gottes*, 225f.

46 Dieter, *Der junge Luther*, 234.

47 Für eine ausführliche Analyse der sich mit dieser Form der Unterscheidung verbindenden Problematik in rechtfertigungstheologischer und ethischer Hinsicht vgl. Peisker, *Zwischenmenschliche Vergebung*, 76–89.204–206.

48 Ebeling, „Das rechte Unterscheiden,“ 219–58; Ebeling, *Luther*, 157–77; Jüngel, „Der menschliche Mensch,“ 35–43; Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen*, 228–30.

49 So kippt die Unterscheidung von Ebeling und Jüngel vor allem bei Jüngel teils selbst in eine Ethisierung und ebnet dadurch gegebenenfalls dem oben skizzierten Missverständnis dieser Unterscheidung den Weg, sodass die Ingebrauchnahme der Unterscheidung wie sie exemplarisch an dem EKD-Zitat gezeigt wurde letztlich durchaus eine beträchtliche Nähe zu den ethischen Schlussfolgerungen Jüngels aus der Unterscheidung aufweist. Vgl. Jüngel, „Der menschliche Mensch,“ 41; Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen*, 228–30.

den Gerechtfertigten zu bezeichnen.⁵⁰ Der Mensch gewinnt sein Person-Sein allererst durch das rechtfertigende Handeln Gottes. Da Ebeling und Jüngel den Menschen aber als immer schon gerechtfertigt verstehen, ist er auch immer schon Person. Eine Fundamentalunterscheidung zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen geschaffenenem, gefallenem und erlöstem Menschen tritt hier in den Hintergrund.⁵¹

Entsprechend gibt es in der Konzeption Ebelings und Jüngels keine Analogie zum schlechten Baum. Die notwendige Unterscheidung sei die zwischen der Person als Resultat des rechtfertigenden Urteils Gottes und den Werken als Urteilsgrundlage der Menschen untereinander.⁵² Dadurch gewinnt die von Ebeling und Jüngel propagierte Unterscheidung eine gewisse Missverständlichkeit, insofern sie nicht auf Strukturäquivalenz basiert. Während mit den Werken das bezeichnet sein soll, was vor der Welt, *coram mundo*, die Grundlage für menschliche Urteile über den Menschen bildet (s.o.), soll mit der Person *nicht strukturäquivalent* das bezeichnet sein, was *coram deo* die Grundlage für das Urteil Gottes ausmacht, sondern der Zustand des Menschen *nach* dem Rechtfertigungsurteil Gottes.

Die oben skizzierte, durchaus geläufige Unterscheidung von Person und Werk als Gottes Scheidung der Werke von der Person scheint daher in der Einebnung der bei Ebeling und Jüngel gewissermaßen fehlenden Äquivalenz zu wurzeln, sodass Person und Werk sowohl für den Zusammenhang *coram deo* als auch *coram mundo* als Antwortalternativen auf die Frage verstanden werden, was Grundlage für das jeweilige Urteil über die (Mit-)Menschen ist. *Coram deo*, so die Auffassung, ist die Person bereits Grundlage für das Urteil Gottes, *coram mundo* beurteilen sich die Menschen gegenseitig jedoch meist anhand ihrer Werke, obwohl auch sie die Person unabhängig von ihren Werken anerkennen sollten. In dieser Wendung wird die Unterscheidung von Person und Werk nun auch für solche Kritik genutzt – durchaus auch von Jüngel selbst (s.o.) –, wie sie die EKD in der zitierten Passage vorträgt. Weil wir (analog zu Gott) bei der Beurteilung unserer Mitmenschen zwischen Person und Werk unterscheiden, und die Person losgelöst von ihren Werken betrachten können und sollen, lasse sich von dieser Tradition her ein Riegel vorschieben vor die Entgrenzung und Enthemmung der Kritik wie sie beim *Shaming* in (sozialen) Medien stattfindet. Die Tatsache, dass eine solche Art und Weise der Unterscheidung die protestantische Tradition bezüglich der Person und ihrer Werke nur eingeschränkt zur Sprache bringt, ist jedoch lediglich eine Art Schönheitsfehler dieser Argumentation. Schließlich ist die Traditionsgemäßheit kein Kriterium für die

50 Vgl. Jüngel, „Der menschliche Mensch,“ 36. Hinsichtlich einer solchen Interpretation des Personbegriffs vgl. auch Wald, „Glaubensgewißheit und gute Werke,“ 61–76, 68.

51 Dabei meint Dieter, *Der junge Luther*, 234, dass gerade die Unterscheidung „zwischen altem und neuem Menschen“ es sei, um die es Luther eigentlich geht.

52 Vgl. Ebeling, „Das rechte Unterscheiden,“ 256.

Validität einer Aussage an sich. Dennoch scheint es angemessener, die skizzierte ethisch verkürzte Spielart der Unterscheidung nicht als ur-protestantisches Anliegen auszuweisen und mit der vermeintlich fraglos gegebenen Traditionsgemäßheit irreführenderweise eine Autorität zu suggerieren, die ihr nicht gebührt.

Der zweite Grund, warum es sich wenig empfiehlt, eine Kritik des *Shamings* auf der Grundlage einer derart verstandenen Unterscheidung zu vollziehen, ist die lebensweltliche Unplausibilität dieser Unterscheidung im Sinne einer möglichen Entkopplung der Werke von der Person. Die gesamte Strafverfolgung wäre ein absurdes Unterfangen, wenn eine Tat losgelöst von ihrem Täter nicht auf diesen zurückzuführen wäre. Ebenso ist es schwer vorstellbar, wie etwa stabile Beziehungen, wie Freundschaften funktionieren sollten, wenn sich das Verhalten eines Menschen völlig kontingent zu seiner Person verhalten würde. Wir könnten kein Gespür dafür entwickeln, was eher typisch und untypisch für jemanden ist und so weiter. Es ist erfahrungsgemäß nicht so, als könnten wir eine kritikwürdige – oder überhaupt irgendeine – Tat einfach von dem „Sosein“⁵³ derjenigen Person lösen, die sie getan hat. Wie sich eine Person verhält, hat ganz eindeutig damit zu tun, wie diese Person *ist*.⁵⁴

4 Alternativvorschlag für eine theologisch-ethische Kritik des *Shamings*

Wenn nun aber Person und Werk sowohl lebensweltlich zusammenhängen als auch von der protestantischen Tradition nicht in der Weise einer Entkopplung voneinander zu unterscheiden sind, stellt sich die Frage, auf welcher Grundlage möglicherweise angemessener eine theologische Kritik an den skizzierten *Shaming*-Praktiken formuliert werden könnte. Schließlich scheint das Anliegen zu problematisieren, wenn eine Person für einen Fehltritt gnadenlos an den Pranger gestellt wird, angemessen. Welche Mittel, mit denen ein Bewusstsein dafür geweckt werden könnte, dass *Shaming*-Praktiken nicht angezeigt sind, stehen der protestantischen Theologie zur Verfügung?

Die Radikalisierung und Totalisierung des *Shamings*, so hatte sich gezeigt, vollzieht sich unter anderem vermittelt einer Emotionalisierung und Moralisierung der fraglichen Kommunikationsakte und der damit einhergehenden Vereindeutigung der Situation durch das Aufrichten der Kategorien von den Guten und den Bösen.

53 Spaemann, *Personen*, 209.

54 Vgl. Roth, *Willensfreiheit*, 56–66.

Der Versuch, dieser Dynamik mit der heute landläufigen Wendung der Unterscheidung von Person und Werk entgegenzuwirken, basiert gewissermaßen auf folgender Botschaft: Menschen sind nicht als die Bösen zu stigmatisieren, denn hinter ihren Taten sind sie auch Gute. Deshalb sollten Person und Werk unterschieden und diese Unterscheidung bei der Äußerung von Kritik entsprechend berücksichtigt werden. Menschen, die von anderen *geschamed* werden, seien als Person in Unabhängigkeit von ihren Werken, ja gewissermaßen in ihrer Beziehungslosigkeit zu ihren Werken anzuerkennen als im Vergleich zu den *Shamenden* nicht minder gute Person. Hier wird die Problematik einer Vernachlässigung der Unterscheidung von Sünder und Gerechtfertigtem, zwischen altem und neuem Menschen sowie der Existenz *coram mundo* und *coram deo* deutlich (s.o.). Während die Zusage an die *Shamenden* und *Geshameten*, gleichermaßen durch Gott gerechtfertigt und in diesem Sinne anerkannt zu sein, zweifelsohne berechtigt ist, ist die Schlussfolgerung, sie wären deshalb hier und jetzt und konstant „gute“ Personen nicht in gleicher Weise angemessen, weil sie über die *Simul*-Existenz des Menschen hinwegtäuscht.

Ist es entsprechend nicht möglicherweise die protestantische Tradition der Sündenlehre, die uns mit den angemessenen Mitteln ausrüstet, Vorbehalte gegen *Shaming*-Praktiken plausibel zu machen? Mit der Sündenlehre haben wir schließlich ein Traditionsstück an der Hand, das (im Unterschied zu dem Gleichwerden der Menschen durch das sich *kontrafaktisch* vollziehende Rechtfertigungsurteil Gottes) die Menschen in ihrer greifbar *faktischen*, ständigen, als Sünde gedeuteten Verfehltheit zur Sprache bringt und in *dieser* Weise als „Gleichmacherin“ der Menschen fungiert.⁵⁵ Mit der Sündenlehre lässt sich daher nicht von der zugesagten, realiter aber nur je und je aufblitzenden Gleichheit der Menschen als Gerechtfertigte die Haltung kritisieren, es gäbe eine Grundlage dafür, sich als Mensch über andere Menschen zu erheben und als Gute die Bösen zu *shamen*, sondern auf der Grundlage der alle Menschen betreffenden, realiter erfahrbaren Gleichheit, die in der grundlegenden Verfehltheit der Menschen gründet. Die Sündenlehre will die Faktizität dieser Gleichheit aufdecken und sie insofern wahrnehm- und einsehbar machen, indem sie die Gleichartigkeit der *Mechanismen* enttarnt, die bei Menschen jeweils handlungsleitend sind. Sie beansprucht aufzuzeigen, dass auch bei unterschiedlichen Äußerungsformen der Sünde, die zugrundeliegenden Mechanismen von Geltungsdrang und Selbstsucht doch dieselben sein könnten.⁵⁶ Eine theologische Kritik an *Shaming*-Praktiken auf dieser Grundlage besteht insofern zum einen darin, auf die Hybris aufmerksam zu machen, die einer Vereindeutigung durch das Aufrichten der Kategorien von den Guten und den Bösen zugrunde liegen könnte.

⁵⁵ Vgl. Roth, „Die Bedeutung der Rede von der Sünde,“ 37–65, 58–61.

⁵⁶ Vgl. *ibid.*, 43–45.60f.

Als „Anleitung zur Selbstreflexion und Selbsterkenntnis“⁵⁷ mag die Sündenlehre darüber hinaus zum anderen dazu führen, sich als *Shamende* über die eigenen verqueren Motive klar zu werden. „Sünder ist der Mensch nicht erst, wenn er Böses tut, sondern genau darin, dass er das Gute nicht um des Guten willen will,“⁵⁸ wobei man in Bezug darauf, ob man das Gute um des Guten willen will, einer Selbsttäuschung unterliegen könnte. Ebendiese beabsichtigt die Sündenlehre zu entlarven. So macht die Philosophin Hilge Landweer von anderer Warte her darauf aufmerksam, dass Hass und Verachtung, die Ausdruck im *Shaming* finden, von den Akteur:innen gerne als Empörung gelabelt werden:

Da Affekte wie Hass, Neid und Ressentiment aggressive Handlungen einschließlich Hassreden und Gewalt auslösen können, werden sozial zumeist nicht nur diese Handlungen selbst sanktioniert, sondern auch die Gefühle, durch die sie motiviert und hervorgerufen werden. Weil diese Gefühle aber trotzdem entstehen, werden sie oft umgedeutet in sozial akzeptiertere Emotionen, vor allem in Empörung. Empörung ist ein Gerechtigkeitsgefühl, denn man empört sich über Unrecht. Ein solches Gefühl kann nicht so leicht zurückgewiesen werden wie Hass, der in relevanten Teilen der Öffentlichkeit stark tabuisiert ist.⁵⁹

Es vollzögen sich so potentiell „Prozesse der Selbsttäuschung über eigene und fremde Affekte.“⁶⁰ Einen solchen Verdacht, dass dem *Shaming* eine grundlegende Täuschung über die eigenen Motive und die der Person, die man *shamed*, zugrunde liegen könnte, äußert auch der Schriftsteller und Dokumentarfilmer Jon Ronson, der den Fall der PR Managerin Justine Sacco (s.o.) aufgearbeitet hat, wenn er die Schilderung des Journalisten Sam Biddle beschreibt, der Saccos Tweet an seine 15.000 Follower retweetete und damit den Stein des *Shamings* ins Rollen brachte:

Her destruction was justified, Sam Biddle was saying, because Justine was a racist, and because attacking her was punching up. They were cutting down a member of the media elite, continuing the civil rights tradition that started with Rosa Parks, the hitherto silenced underdogs shaming into submission the powerful racist. But I didn't think any of those things were true. If punching Justine Sacco was ever punching up – and it didn't seem to me, given that she was an unknown PR woman with 170 Twitter followers – the punching only intensified as she plummeted to the ground.⁶¹

Auch die Beobachtung der Medien- und Kommunikationswissenschaftler Leif Kramp und Stephan Weichert legen nahe, dass es bei *Shaming* auf *Social Media*

57 Slenczka, „Lebendiges Erbe,“ 31–51, 34; vgl. auch Roth, „Die Bedeutung der Rede von der Sünde.“

58 Slenczka, „Lebendiges Erbe,“ 45.

59 Landweer, „Erlaubte und verbotene Aggressionsaffekte,“ 75–98, 78.

60 Ibid.

61 Ronson, *So You've Been Publicly Shamed*, 74.

nicht oder nicht ausschließlich um die Sache geht, die ursprünglicher Anlass für das *Shaming* einer Person ist, denn häufig handele es sich bei Personen, die eine andere Person *shamen*, um „Wiederholungstäter_innen“, die eigens dafür Fake-Profile anlegen und „spezielle Charaktere [sind], deren Motive zwischen Geltungsdrang und missionarischem Eifer oszillieren.“⁶²

Eine Kritik des *Shamings* auf der Grundlage der Sündenlehre kann also gegenüber einer solchen auf der Grundlage der Unterscheidung von Person und Werk nicht nur eine faktische statt eine kontrafaktisch zugesagte Gleichheit *Shamender* und *Geshamter* geltend machen und so eine Kategorisierung von den Guten und den Bösen greifbarer problematisieren, sondern ihr kritisches Potential erstreckt sich auch darauf, die Motive der *Shamenden* kritisch zu hinterfragen und gegebenenfalls Selbsttäuschungen diesbezüglich aufzudecken. Stellt die Sündenlehre nun möglicherweise eine Hermeneutik bereit, die diese Dynamiken zu entlarven in der Lage ist, kann man gleichwohl fragen, ob es tatsächlich angemessen ist, als Theolog:innen *Shaming*-Phänomenen in *Social Media* mit der Rede von der Sünde zu begegnen. Muss man sich hier nicht den Vorwurf gefallen lassen, *Shaming* in sozialen Medien verlange beim besten Willen nicht nach Kategorien, die auf das Verhältnis des Menschen zu Gott bezogen sind, wie es die Sünde ist? Damit ist am Beispiel des *Shamings* exemplarisch die grundsätzliche Frage nach der Relevanz einer theologischen Ethik für säkulare Diskurse gestellt. Diese Frage kann in dem hier gesteckten Rahmen nicht in der ihr gebührenden Ausführlichkeit beantwortet werden. Es mögen daher an dieser Stelle ein paar wenige Hinweise zur Sache und entsprechende Verweise auf ausführliche Bearbeitungen der Frage genügen.⁶³ Selbstverständlich kann mit dem Vorschlag, eine Kritik des *Shamings* von der Sündenlehre her zu denken, nicht gemeint sein, nun als Theolog:innen die Sünden- statt die Moralkeule zu schwingen und Menschen ihr Sündersein zu predigen, die ihre Existenz möglicherweise – beziehungsweise vermutlich mehrheitlich – gar nicht als vor Gott gestellte wahrnehmen. Vielmehr geht es darum auszuloten, was man als protestantische Theolog:innen vermöge der Traditionen, in denen man steht und dem Bewusstsein und der Wahrnehmung, die durch diese Traditionen geformt sind, wahrnimmt an konkreten ethischen Problemstellungen. Entsprechend formuliert Michael Roth:

Der christliche Glaube ist eine bestimmte Weise, die Welt anzuschauen. Er ist eine Perspektive, die uns Dinge so oder so sehen lässt. Wir schließen nicht aus unserer Perspektive, wie wir die Dinge sehen oder sehen müssten, sondern unsere jeweilige Perspektive lässt uns die Dinge so

⁶² Kramp und Weichert, „Hass im Netz,“ 79–95, 87.

⁶³ Vgl. die konzeptionellen Beiträge im ersten Teil des Bandes von Roth und Held, *Was ist theologische Ethik*, 5–216.

und so wahrnehmen. Kurz: Der Glaube ist kein Begründungszusammenhang, sondern ein Entdeckungszusammenhang.⁶⁴

Was lässt uns unser uns angediehenes Verortet-Sein in der protestantischen Tradition inklusive Sündenlehre sehen und entdecken, worauf lässt es uns aufmerksam werden angesichts einer ethischen Problemlage wie der des *Shamings*? Was von hier aus in den Blick geraten könnte, ist eine Skepsis gegenüber der Vorstellung, man könne sich zu Recht über andere Menschen erheben und eine Hermeneutik des Verdachts gegenüber den eigenen leitenden Motiven. Das bedeutet nicht, andere Menschen auf einen protestantischen Standort zerrren zu müssen und ihnen zu erklären, dass ihre Art und Weise, sich als die Guten zu gerieren und über die vermeintlich Bösen zu erheben, Ausdruck einer verkehrten Gottesbeziehung und des unter der Macht der Sünde auf sich selbst gerichteten Willens ist. Zu zeigen und in den Diskurs einzubringen ist nicht, was uns die Dinge sehen lässt, sondern das, was es ist, das wir dadurch sehen. Anders als die emotionalisierende und moralisierende Praktik des *Shamings*, die auf die Unterscheidung der moralisch Guten von den zu *shamenden* Bösen dringt, vermag die Sündenlehre also diese Unterschiedenheit (nicht nur kontrafaktisch) infrage zu stellen.

5 Ausblick

Was bedeutet es nun für eine Kommunikationskultur angesichts menschlicher Fehlritte, durch die oben skizzierte Kritik zu gehen? Die erläuterte Kritik wäre falsch verstanden, wenn man sie als Aufruf begriffe, Menschen niemals für irgendetwas kritisieren zu dürfen, weil die Einsicht, dass die Affekte und Mechanismen, die Menschen Dinge tun lassen, bei Kritiker:innen und Kritisierten dieselben sein könnten und daher eine Unterscheidung von den Guten und den Bösen problematisch sein könnte, dies verbiete. Im Gegenteil verbindet sich mit der vorgetragene Kritik gerade das Anliegen, sachbezogenes *Blaming*, also sachbezogen vorgetragene Kritik und Verantwortungszuweisung, zu ermöglichen. Ein Kommunikationsklima, das davon geprägt ist, die eigenen Motive beim Üben von Kritik zu hinterfragen, könnte sensibilisieren für die Möglichkeit, gegebenenfalls nicht, oder nicht ausschließlich um der zu diskutierenden Sache, sondern auch um des eigenen Geltungsdrangs und der Inszenierung als einer von den Guten willen eine Person öffentlich zu kritisieren und gegebenenfalls sogar in *Shaming* zu verfallen. Einsicht in den eigenen Geltungsdrang beim *Shamen* könnte folglich nicht nur zu sachbezoge-

⁶⁴ Roth, „Sechzehn Thesen zur Autorität der Bibel,“ 94–95, 94.

nem *Blaming* und Verantwortungszuweisung befreien, sondern auch zur getrosten Verantwortungübernahme seitens der Kritisierten, ohne dass ein Fehler- oder Schuldeingeständnis der eigenen Zustimmung zu dem Urteil über sich selbst als Unperson (s.o.) gleichkäme. Eine Kommunikationskultur, die die skizzierte Kritik ernst nimmt, wäre insofern getragen von der Einsicht, dass es eine Hybris ist, Ver- eindeutigungen von den Guten und den Bösen zu vollziehen und man sich nicht in der Position wähnen kann, sich über andere zu erheben. Daher könnte sachbezog- enes *Blaming* stattfinden, ohne zu *shamen*. Dadurch ließe sich bestenfalls die Mög- lichkeit erhalten *miteinander* über Sachfragen, anstatt emotionalisiert und morali- sierend *über* Personen zu sprechen.

Bibliographie

- Ammicht Quinn, Regina. „Scham und Beschämung: Grundbegriffe der Kommunikations- und Medien- ethik.“ *ComSoc* 52 (2019): 356–61.
- Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Hg. „-isieren,“ DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, <https://www.dwds.de/wb/-isieren> [Zugriff 08.02.2025].
- Dieter, Theodor. *Der junge Luther und Aristoteles: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. TBT 105. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.
- Ebeling, Gerhard. „Das rechte Unterscheiden: Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft: Karin Bornkamm zum 60. Geburtstag am 21. Juni 1988.“ *ZThK* 85 (1988): 219–58.
- Ebeling, Gerhard. *Luther: Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁵2006.
- Evangelische Kirche in Deutschland, Hg. *Maße des Menschlichen: Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ³2005.
- Evangelische Kirche in Deutschland. *Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ⁴2015.
- Hafez, Kai. „Hass im Internet: Zivilitätsverluste in der digitalen Kommunikation.“ *ComSoc* 50 (2017): 318–33.
- Hermes, Eilert. „Der Glaube ist ein schäftig, tätig Ding‘: Luthers Bild vom ethischen Charakter des Mensch- und Christseins.“ *NZStH* 59 (2017): 80–109.
- Illouz, Eva. *Explosive Moderne*. Berlin: Suhrkamp, ³2024.
- Jackob, Nikolaus. *Die Mediengesellschaft und ihre Opfer: Grenzfälle journalistischer Ethik im frühen einund- zwanzigsten Jahrhundert*. Berlin: Peter Lang, 2018.
- Jüngel, Eberhard. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glau- bens: Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁵2006.
- Jüngel, Eberhard. „Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen.“ *ZdZ* 39 (1985): 35–43.
- Körtner, Ulrich H. J. *Für die Vernunft: Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche*. Leip- zig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.
- Kramp, Leif, und Stephan Weichert. „Hass im Netz: Anregungen und Empfehlungen für Redaktionen.“ *ComSoc* 52 (2019): 79–95.
- Landwehr, Hilge. „Erlaubte und verbotene Aggressionsaffekte.“ In *Die Emotionalisierung des Politischen*, herausgegeben v. Paul Helfritzsch und Jörg Müller Hipper, 75–98. Bielefeld: Transcript, 2021.

- Löchel, Elfriede. „Scham und Beschämung im digitalen Zeitalter.“ *JK* 81 (2020): 4–8.
- Löhr, Hermut. „Kennt das Neue Testament die Unterscheidung von ‚Person‘ und ‚Werk‘? Ein exegetischer Klärungsversuch.“ In *Schuld: Interdisziplinäre Versuche ein Phänomen zu verstehen*, herausgegeben v. Stefan Beyerle, Michael Roth und Jochen Schmidt, 213–29. Theologie – Kultur – Hermeneutik 11. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009.
- Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Böhlau, 1883–1929.
- McDonald, Lucy. „Shaming, Blaming and Responsibility.“ *Journal of Moral Philosophy* 18 (2020): 131–51.
- Nassehi, Armin. *Die letzte Stunde der Wahrheit: Kritik der komplexitätsvergessenen Vernunft*. Hamburg: Sven Muhrmann, ³2019.
- Peisker, Ulrike. *Zwischenmenschliche Vergebung: Phänomenologische Betrachtungen in protestantischer Perspektive*. RPT 128. Tübingen: Mohr Siebeck, 2024.
- Pfaller, Robert. „Moralisieren ohne Moral.“ In *Moral und Schuld: Exkulpationsnarrative in Ethikdebatten*, herausgegeben v. Herwig Grimm und Stephan Schleissig, 37–66. TTN Studien – Schriften aus dem Institut Technik-Theologie-Naturwissenschaften 9. Baden-Baden: Nomos, 2019.
- Prinzing, Marlis. „Emotion: Grundbegriffe der Kommunikations- und Medienethik.“ *ComSoc* 53 (2020): 494–501.
- Prinzing, Marlis. „Kompass, Kante, Kompetenz: Warum es nicht genügt, über die Verrohung des Umgangs im Netz zu klagen.“ *ComSoc* 50 (2017): 334–44.
- Proffitt, Michael et al., Hgg. „shame (n.),“ Oxford English Dictionary, Dezember 2024, <https://doi.org/10.1093/OED/1015780933> [Zugriff 08.02.2025].
- Proffitt, Michael et al., Hgg. „shaming (n.),“ Oxford English Dictionary, Juni 2014, <https://doi.org/10.1093/OED/1005735236> [Zugriff 08.02.2025].
- Ronson, Jon. *So You've Been Publicly Shamed*. London: Picador, 2022.
- Roth, Michael, und Marcus Held, Hgg. *Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen*. Berlin: Walter de Gruyter, 2018.
- Roth, Michael. „Die Bedeutung der Rede von der Sünde für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens.“ In *Gegenwärtige Herausforderungen und Möglichkeiten christlicher Rede von der Sünde: Klaustragung der Bischofskonferenz der VELKD*, herausgegeben v. Mareile Lasogga/Udo Hahn, 37–65. Hannover: Amt der VELKD, 2010.
- Roth, Michael. „Sechzehn Thesen zur Autorität der Bibel für die Theologische Ethik aus lutherischer Perspektive.“ *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* 1 (2019): 94–95.
- Roth, Michael. *Über kirchliche Propheten mit Tarifvertrag: Plädoyer für eine moralische Abrüstung*. Stuttgart: Kohlhammer, 2022.
- Roth, Michael. *Willensfreiheit? Ein theologischer Essay zu Schuld und Sünde, Selbstgerechtigkeit und Skeptischer Ethik*. Rheinbach: CMZ, 2011.
- Slenczka, Notger. *Der Tod Gottes und das Leben der Menschen: Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003.
- Slenczka, Notger. „Lebendiges Erbe: Von der erschließenden Kraft der dogmatischen Sünden- und Erbsündenlehre.“ In *Der menschliche Makel: Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde*, herausgegeben v. Wilhelm Gräß/Martin Laube, 31–51. LoPr 11/08. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, 2009.
- Spaemann, Robert. *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart: Klett-Cotta, ²1998.
- Stock, Konrad. „Freude an dem, was sein soll: Grundriß einer protestantischen Tugendlehre.“ In *Gute Werke*, herausgegeben v. Wilfried Härle und Reiner Preul, 41–61. MJTh 5. Marburg: Elwert, 1993.
- Wald, Berthold. „Glaubensgewißheit und gute Werke: Martin Luther als Wegbereiter des utilitaristischen Moralprinzips.“ *Revista Internacional d'Humanitats* 48 (2020): 61–76.