

HARTMUT KRESS

## Evangelische Sozialethik vor dem Problem der neuzeitlichen Säkularisierung: Protestantische Weltverantwortung zwischen ethischer Güterlehre und kirchlicher Ethik

### I. »WELTVERANTWORTUNG« ALS ANLIEGEN EVANGELISCHER THEOLOGIE

(1) In der Grundlagenreflexion der Ethik ist in vielschichtiger Weise von ethischer Verantwortung die Rede, z.B. von personaler Verantwortung (*Martin Buber*), situativer Verantwortung oder der Folgen- (*Max Weber*) oder Wertverantwortung (*Hans Jonas*). Ein weiterer Akzent wird gesetzt, wenn die heutige evangelische Sozialethik wiederholt die Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung einfordert.<sup>1</sup> Dieser umfassende Begriff »Weltverantwortung« wird im folgenden näher beleuchtet, insofern er zugleich die innere Problemlage der evangelischen Ethik selbst erhellt. Für das Anliegen der Weltverantwortung steht die Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, zu der u.a. *Carl Friedrich von Weizsäcker* aufgerufen hatte, als ein herausragendes Beispiel. Angesichts gegenwärtiger Realeschatologien und apokalyptischer Ängste, bedingt durch die die Welt bedrohende ökologische Krise und die Friedensfrage, ist *von Weizsäcker* zufolge eine erneute Besinnung auf die christliche Eschatologie vonnöten, die zur Weltverantwortung hinleitet: »Wenn die Kirche die Tradition ihres Ursprungs versteht, so hat sie heute der Welt etwas zu sagen, was ihr niemand sonst sagen kann«. *Von Weizsäcker* begründet kirchliche Weltverantwortung durch eine psychologische Aktualisierung christlicher Eschatologie: »Verzweiflung ist die seelische Vorwegnahme des Gerichts, und Nächstenliebe ist das neue Leben.«<sup>2</sup> Auf diese Weise nimmt er für die in den 80er Jahren angestrebte (1990 in Seoul erfolgte) kirchliche Äuße-

<sup>1</sup> Zusammenfassend hierzu z.B. *Günter Krusche*, Bekenntnis und Weltverantwortung. Die Ekklesiologiestudie des Lutherischen Weltbundes, Berlin 1986.

<sup>2</sup> *Carl Friedrich von Weizsäcker*, Die Zeit drängt, München/Wien 6. Aufl. 1987, 73.

rung zu Weltproblemen eine auf die Gegenwartssituation hin bewußt uminterpretierte christliche Eschatologie in Anspruch. Ihr Ausgangspunkt ist, anders als das urchristliche Verständnis eines von Gott gewirkten Weltendes, »diesseitig-kausal« das *menschliche* Handeln, da wir durch die Gefährdung von Frieden, Gerechtigkeit und Natur »das Gericht über uns selbst herbeiführen« können.<sup>3</sup> Wenn bei *von Weizsäcker* darüber hinaus ein Oszillieren der Ethik zwischen »prophetischer Qualität« einerseits, Rationalität und Pragmatismus andererseits erkennbar wird<sup>4</sup>, lenken diese verschiedenen Spannungen und Interpretationsprobleme, die bei dem an kirchlicher Weltverantwortung interessierten Philosophen zutage treten, den Blick darauf, daß überhaupt die theologische Begründung ethischer Weltverantwortung als ein der weiteren Diskussion und Präzisierung bedürftiges Grundlagenproblem evangelischer Theologie anzusehen ist.

Im folgenden sollen – in der Perspektive der neueren Theologiegeschichte – die Schwierigkeiten und Fragestellungen näher erörtert werden, die das theologische Bemühen um ethische Weltverantwortung stets begleitet haben: Bei der Klärung ihres Verhältnisses zur »Welt« und somit in der Grundlegung ihrer Sozialethik schlug die protestantische Theologie recht unterschiedliche Denkwege ein.

Zunächst ist jedoch als bemerkenswert festzuhalten, daß heute das Anliegen sozialetischer Weltverantwortung auf protestantischer Seite überhaupt durchgängig befürwortet wird. Auch der Lutherische Weltbund hat sich das Postulat der Weltverantwortung bei seiner V. Vollversammlung in Evian 1970 zu eigen gemacht.<sup>5</sup> Gerade gegen die lutherische Theologie ist ja wiederholt der Vorwurf des ethischen Quietismus erhoben worden. In *Rudolf Bultmanns* Existenztheologie ist gar Entweltlichung eine Leitidee gewesen.<sup>6</sup> Wenn aus jüdischer Sicht dem Christentum generell eine spiritualisierende und individualisierende Einseitigkeit vorgehalten wurde<sup>7</sup>, so hat *Max Scheler* spezifisch dem Luthertum eine Konzentration auf bloße innere Freiheit und damit eine Neigung zu Autoritätshörigkeit und Tolerierung äußerer Unfreiheit zur Last gelegt.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Ebd. 20, vgl. 68: Die Apokalyptik ist »als die Hoffnung auf ein verändertes Diesseits (zu verstehen«.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 21 u.ö.

<sup>5</sup> Vgl. *Krusche*, Bekenntnis, 94f. (s. Anm. 1).

<sup>6</sup> Vgl. *Heinz Eduard Tödt*, *Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie*, (GTB 440) Gütersloh 1978, 71, 74, 101ff.

<sup>7</sup> Vgl. *Gershom Scholem*, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, (es 414) Frankfurt/M. 3. Aufl. 1980, 121.

<sup>8</sup> Vgl. *Max Scheler*, *Von zwei deutschen Krankheiten*, in: *ders.*, GW VI, Bern/München 2. Aufl. 1963, 204–219, hier 211ff.

Die heutige »Öffnung« zur sozialetischen Weltverantwortung ist innerhalb des Lutherischen Weltbundes auch durchaus noch umstritten gewesen, weil eine Abwendung vom Eigentlichen der Kirche, von Wort und Evangelium, befürchtet wurde.<sup>9</sup> Daher überrascht es nicht, daß heute noch reformierte Stellungnahmen zu politischen Fragen oft steiler und herausfordernder als lutherische Voten ausfallen.<sup>10</sup> Dennoch ist das sozialetische Engagement großer Teile des Protestantismus, einschließlich des Luthertums, inzwischen unübersehbar und eine breite Übereinstimmung in Kirche und Theologie vorhanden, ethische Weltverantwortung wahrzunehmen.

(2) Solche Gemeinsamkeit in der sozialetischen Intention kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß nach wie vor eine kontroverse *Grundlagen-, Begründungsdiskussion* zur evangelischen Sozialetik geführt wird. Nach 1945 wurde sie als Alternative von »Königsherrschaft Christi« und »Zwei-Reiche-Lehre« ausgetragen. Bei dieser Grundlagen-debatte waren gerade das Welt- und Gesellschaftsverständnis bzw. die Sicht der Beziehung zwischen Kirche und Welt kontrovers. Während einerseits der Herrschaftsanspruch Christi über die gesamte Wirklichkeit unterstrichen wurde und *Karl Barth* zufolge auch für sozialetische Fragen »christliche, geistlich-prophetische Erkenntnis«<sup>11</sup> zu beanspruchen ist, wurde andererseits, auf lutherischer Seite, die eigene Berechtigung weltlicher Vernunft bei ethischen und politischen Sachverhalten anerkannt und die Ethik von Christologie und Dogmatik abgelöst: Christliche Ethik muß dann »ohne eine besonders privilegierte Autorität und Qualität« auskommen.<sup>12</sup>

Als Streitfrage theologischer Sozialetik erweist sich also das Problem, wie die Kirche ihren eigenen Standort im Verhältnis zur Welt definiert und – folglich – welche Argumentationsform sie für ihre Stellungnahme sozialetischer Weltverantwortung wählen soll. Das Methodenproblem tritt offen zutage, wenn in der Grundlagendenschrift der EKD über »kirchliche Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen« (1970) das biblisch-deduktive und das pragmatische ethische Urteil nebeneinander gestellt werden und für kirchliche Voten zu weltlichen ethischen Sachver-

<sup>9</sup> Vgl. *Krusche*, Bekenntnis, 95 (s. Anm. 1).

<sup>10</sup> Vgl. z. B. (anlässlich des NATO-Doppelbeschlusses) Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982, mit der Ausrufung des status confessionis.

<sup>11</sup> *Karl Barth*, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Stuttgart 1946, 42.

<sup>12</sup> *Trutz Rendtorff*, Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Begründung, in: *Ernst-Wolfgang Böckenförde / Robert Spaemann* (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, 93–118, hier 109.

halten eingeräumt wird: »Mitunter zeigt sich bei kirchlichen Äußerungen zu gesellschaftlichen und politischen Fragen, daß die Glaubensaussage verhältnismäßig beziehungslos zur Umschreibung des Sachverhaltes und zu dem schließlich gewonnenen Ergebnis bleibt.«<sup>13</sup>

Dem hier benannten Dilemma evangelischer Ethik liegen freilich tiefe theologiegeschichtliche Wurzeln zugrunde. Das Verhältnis zwischen Glaube und Welt gerade in ethischer Hinsicht zu klären, stellt ein den Protestantismus von vornherein, schon seit der Reformation beschäftigendes Problem dar. *Martin Luther* hatte die *Eigenständigkeit* der Welt und weltlicher Ordnungen herausgehoben, damit eine Ent-Klerikalisierung des Politischen eingeleitet und ein weltliches Arbeits- und Berufsverständnis vertreten. Diese Grundentscheidungen wirkten sich in der Fortentwicklung protestantischer Ethik freilich unterschiedlich aus. Da in der Neuzeit Gewissen und ethische Vernunft von »heteronomen« kirchlichen, konfessionellen Vorgaben abgelöst wurden, konnte einerseits eine wegweisende, befreiende Ausstrahlung schon von *Luthers* Theologie in Richtung neuzeitlicher ethischer Autonomie und Gewissensfreiheit behauptet werden.<sup>14</sup> Andererseits zeichnete sich aber auch eine überdehnte Ent-Christlichung und problematische Säkularisierung, Verweltlichung der theologischen Ethik selbst als Folge der Zwei-Reiche-Lehre ab: Die neulutherische Theorie der Eigengesetzlichkeit und ethischen Neutralität der weltlichen Ordnungen, wie sie in *Friedrich Naumanns* »Briefen über Religion« vertreten wurde, steht in der Gefahr, zu politischen, gesellschaftlichen Fragen nur noch in pragmatischen, v.a. machtpolitischen Kategorien zu urteilen und, unter Berufung auf Luther, die Geltung christlicher Ethik auf die private Sphäre zu reduzieren.<sup>15</sup>

Es ist allerdings offenkundig, daß *Luthers* Denkansatz stark verkürzt wird, wenn eine solche Beziehungslosigkeit zwischen geistlichem und weltlichem Bereich und eine vollständige Eigengesetzlichkeit weltlicher Ordnungen unterstellt werden. Daher werden heute, auch vom Lutherischen Weltbund, bewußt sozialetische *Folgerungen* und *Implikationen* aus *Luthers* Theologie gezogen, indem die reformatorische Rechtfertigungslehre und die sozialetische Weltverantwortung einander positiv zugeordnet werden, vor einer Doktrinalisierung, Individualisierung und Spiritualisierung der Rechtfertigungslehre gewarnt und der

---

<sup>13</sup> Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen, 1970, Nr.64, = Kirchenkanzlei der EKD (Hrsg.), Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland I/1, (GTB 413) Gütersloh 2. Aufl. 1981, 70f.

<sup>14</sup> Vgl. *Theodor Siegfried*, Luther und Kant, Gießen 1930, 20ff., 50ff., 73f., 109.

<sup>15</sup> Vgl. *Friedrich Naumann*, Briefe über Religion, Berlin (1903) 1916, 83ff.

sozialethisch ausgeweitete Horizont der Rechtfertigung unterstrichen wird: »Die Rechtfertigung des Evangeliums vollzieht sich als Menschheitsgeschehen, als Weltgeschehen.«<sup>16</sup> Für kirchliche Weltverantwortung gilt dann, daß die Vernunft sich am Evangelium auszurichten hat: »Indem das Evangelium Freiheit und Liebe schafft, gibt es auch Kriterien an die Hand, an welchen die Vernunft sich orientieren und von falschen Prioritäten befreien kann.«<sup>17</sup>

## II. SOZIALETHIK VOR DEM PROBLEM DER SÄKULARISIERUNG

(1) Die bislang erwähnten Aspekte zur evangelischen Weltverantwortung haben diejenige Fragehinsicht allerdings erst beiläufig erfaßt, die das Verhältnis von Kirche und Welt nochmals verschärft und zusätzlich problematisiert: Durch den Prozeß der neuzeitlichen *Säkularisierung* sind Kirche und Christentum einerseits, Welt und Gesellschaft andererseits zunehmend entfremdet worden. Die vielschichtigen staatskirchenrechtlichen und ideengeschichtlichen Aspekte der Säkularisierung sind hier nicht anzusprechen.<sup>18</sup> Doch es ist darauf Bezug zu nehmen, daß *Friedrich Nietzsche* die krisenhaften *sozialethischen* Konsequenzen der neuzeitlichen Säkularisierung herausgearbeitet hat. *Nietzsche* betont: Nachdem bislang die tragenden Werte der abendländischen Kultur auf dem Christentum aufruhten, führen die neuzeitliche philosophische Christenmuskritik sowie der faktische gesellschaftliche Bedeutungsschwund des christlichen Gottesgedankens und christlicher Werte zu einer tiefgreifenden sozialethischen Begründungskrise. Nachdem bislang moralische und kulturelle Werte im christlichen Gottesbegriff verankert, legitimiert gewesen waren – »der Werth, Sinn, Umkreis der Werthe war fest, unbedingt, ewig, Eins mit Gott«<sup>19</sup> –, bewirkt der Verlust des Gottesgedankens und des christlichen Glaubens, d.h. der Säkularisierungsprozeß, eine beispiellose ethische Begründungs- und kulturelle Legitimations-, Orientierungskrise: Dieser Verlust betrifft »unsre ganze europäische Moral«; es ist noch gar nicht abzuschätzen, »was Alles,

<sup>16</sup> So *Gerhard Gloege*, zit. bei *Heinz Eduard Tödt*, *Das Angebot des Lebens*, (GTB 254) Gütersloh 1978, 52.

<sup>17</sup> *Tödt*, *Angebot*, 60 (s. Anm. 16); vgl. *Krusche*, *Bekenntnis*, 96ff. (s. Anm. 1).

<sup>18</sup> Vgl. *Hans-Wolfgang Strätz*, *Hermann Zabel*, Art. Säkularisation, Säkularisierung, in: *Otto Brunner* (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd.5, 1984, 789–829.

<sup>19</sup> *Friedrich Nietzsche*, *Werke*. Krit.Gesamtausgabe, hrsg. v. *Giorgio Colli / Mazzino Montinari* (KGW), 1970, VIII/2 11 (226) Nr.2.

nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss«. <sup>20</sup> Die Säkularisation als soziologischer Vorgang war in *Nietzsches* Sicht stark auf die protestantischen Erwerbsschichten in Großstädten konzentriert. <sup>21</sup> Er selbst erörterte das Säkularisierungsphänomen zugespitzt unter dem Begriff des Nihilismus, der nicht nur den Verlust der Religion selbst, sondern auch den Abschied von nach-religiösen neuzeitlichen Vernunftkonzeptionen aussagt. <sup>22</sup>

*Nietzsches* Aufweis der durch die Säkularisierung bedingten ethischen Legitimationskrise der neuzeitlichen Gesellschaft bestimmt noch heute die sozialphilosophische Grundlagendiskussion; seine Analysen werden als »Eintritt in die Postmoderne« bezeichnet. <sup>23</sup> Jedenfalls kommt auch die theologische Sozialethik nicht umhin, den – von *Nietzsche* besonders nachdrücklich aufgezeigten – Sachverhalt des gesellschaftlichen Religionsverlustes, der Säkularisierung, für ihr eigenes Verständnis der Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft und damit für ihren gedanklichen Zugang zu sozialetischer Weltverantwortung zu bedenken.

(2) Doch es ist darauf aufmerksam zu machen, daß sich gerade an dieser Stelle in der neueren Theologiegeschichte besonders verhängnisvolle Defizite zeigen. Die Säkularisierung und damit auch die ethische Werte-, Legitimationskrise der neuzeitlichen Gesellschaft wurden oft nicht aufgearbeitet, sondern überspielt, so daß theologisch sogar gesellschaftlicher Restauration Vorschub geleistet wurde. Restaurative Staatstheorien, wie die des lutherischen Staatsrechtlers *Friedrich Julius Stahl*, behaupteten ungebrochen einen göttlichen Charakter des Staates. <sup>24</sup> Solche religiöse Überdeterminierung weltlicher Ordnungen – in anderer Form in den 30er Jahren des 20. Jh.s von lutherischen Ordnungstheologen (*Werner Elert*, *Paul Althaus*) vertreten – beruht nicht zuletzt auf mangelnder geistiger Verarbeitung des Säkularisierungsprozesses. In der – ideologischen, nationalistischen! – »theologischen Staatslehre« *Wilhelm Stapels* war die »Metaphysik des Staates« sogar explizit als Gegensatz zum »säkularisierten« Staat stilisiert. <sup>25</sup> Ebensovienig wie solche religiös-metaphysischen Legitimationsstrategien hat indes die gegenläufige Position, nämlich die vollständige Preisgabe der Ethik an die Eigengesetzlichkeit weltlicher

---

<sup>20</sup> *Nietzsche*, KGW V/2 255 (Die Fröhliche Wissenschaft Nr.343).

<sup>21</sup> Vgl. *Nietzsche*, KGW VI/2 74 (Jenseits von Gut und Böse Nr.58).

<sup>22</sup> Vgl. *Jürgen Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne, (stw 749) Frankfurt/M. 1988, 106.

<sup>23</sup> Ebd. 104.

<sup>24</sup> Vgl. *Friedrich Julius Stahl*, Die Philosophie des Rechts, II/2, Heidelberg 1837, 2f, 78, 82, 196.

<sup>25</sup> Vgl. *Wilhelm Stapel*, Der christliche Staatsmann, Hamburg 1932, 159ff, 196ff.

(Macht-)Politik, z. B. bei *Naumann*<sup>26</sup>, das Säkularisierungsproblem hinreichend aufgearbeitet.

Zu denjenigen protestantischen Theologen, die die Säkularisierungsthematik als theologisch-ethisches Problem tiefergreifend reflektiert haben, zählt hingegen *Ernst Troeltsch*. Ihm lag an einer Standortbestimmung evangelischer Soziallehre *im Kontext* der säkularisierten Gesellschaft. Dabei stellt er pointiert (gegen *Nietzsche*) heraus, daß christliche Werte auch in einer nachchristlichen, säkularen Gesellschaft noch sinnvoll sind und nachwirken: »Staat und Politik, Gesellschaft und Wirtschaftssystem sind vom Christentum unabhängig geworden«; aber »das Christentum (hat) sein Bestes, den Gedanken von der Gleichberechtigung aller Individuen und ihrer Berufung zur Anteilnahme an allen höchsten Gütern, so tief in das Kulturbewußtsein hineingetragen und so gründlich an das politische Leben abgegeben, daß er auch ohne es in einer neuen politisch-sozialen Form sich behaupten kann.«<sup>27</sup> Ungeachtet dieser These eines christlichen Wert-Erbes in der säkularisierten Gesellschaft hat *Troeltsch* dann jedoch der Einsicht standgehalten, daß aufgrund von Säkularisierung, Aufklärung und Industrialisierung eine einheitliche christliche Sozialphilosophie nicht mehr vorhanden sei und die herkömmliche christliche Ethik den gesellschaftlichen Herausforderungen nicht mehr gerecht werde. Die neuzeitliche protestantische Sozialethik sei daher durch folgende Faktoren zu charakterisieren: 1. den endgültigen Zusammenbruch, das »Erlöschen« *einer* christlichen Ethik und christlichen Welt; 2. den Anachronismus traditioneller binnenkirchlicher Ethik: »Die kirchlich gläubige Ethik behauptet von neuem die Notwendigkeit göttlicher Sanktion und göttlicher Kräftenmitteilung ..., zugleich freilich beklagend, daß die neue Welt sich diesen Ideen nicht fügen will«; 3. die Emanzipation theologischer Ethik von theologischer Dogmatik und ihre Annäherung an die säkulare, profane Ethik: »Das Dogma tritt weit hinter die Ethik zurück. Zugleich ermäßigt sich die Spannung zwischen christlicher und nichtchristlicher Ethik, zwischen Weltleben und christlichem Leben«; 4. das Schillern protestantischer Welt- und Kulturdeutung zwischen hochproblematischer Weltverklärung, »Kulturseligkeit« und sinnvollen Reformideen, die »das Gegebene auf eine höhere Stufe zu heben« trachten.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> S.o. bei Anm. 15.

<sup>27</sup> *Ernst Troeltsch*, Atheistische Ethik, in: *ders.*, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, GS II, Tübingen 1913, 525–551, hier 526f.

<sup>28</sup> *Troeltsch*, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: *Paul Hinneberg* (Hrsg.), Die Kultur der Gegenwart, Leipzig/Berlin 2. Aufl. 1922, 431–792, hier 616, 615.

*Troeltsch'* differenzierende und problematisierende *Beschreibung* des *Standortes* protestantischer Ethik in der säkularisierten Gesellschaft läßt freilich die Frage nach einer methodisch und argumentativ überzeugenden *Konzeption* evangelischer Sozialethik noch offen. Wie läßt sich christliche Weltverantwortung unter den Bedingungen der säkularisierten Gesellschaft neu begründen und entfalten? Ältere Ansätze zu einer – wenngleich im Ergebnis noch nicht überzeugenden – Verarbeitung der neuzeitlichen Problemsituation bieten die Konzeptionen von *Friedrich Schleiermacher* und *Richard Rothe*.

### III. DIE BEZIEHUNG VON KIRCHE UND WELT ALS PROBLEM EVANGELISCHER SOZIALETHIK DES 19. JAHRHUNDERTS

#### 1. Die Spannung zwischen »kirchlicher Ethik« und philosophischer Güterlehre – das Beispiel *Friedrich Schleiermachers*

Wie läßt sich eine theologische Ethik entwerfen, wenn die Einheit von Christentum und Gesellschaft nicht mehr vorhanden ist? In welcher Weise, mit welcher Autorität vermag die Kirche zu sozialetischen Fragen dann Stellung zu nehmen? Schon im frühen 19. Jahrhundert warfen Säkularisierung und Entkirchlichung wahrnehmbar ihre Schatten voraus, wobei »Die Unkirchlichkeit dieser Zeit« (so 1820 ein Buch von *Karl Gottl. Bretschneider*) nicht nur die Städte, sondern auch ländliche Räume erfaßte.<sup>29</sup>

*Schleiermacher* hat nun gerade als Ethiker beachtet, daß die Kirche bzw. die Religion nur einen Ausschnitt, ein – soziologisch formuliert – »Subsystem« von Kultur und Gesellschaft insgesamt darstellt.<sup>30</sup> Doch dies führt bei ihm keineswegs zu sozialetischer Resignation, die die Gesellschaft ihrer Eigengesetzlichkeit überließe (so später etwa *Friedrich Naumann*), oder umgekehrt – kompensatorisch – zu einer übersteigerten religiösen Überlegitimierung gesellschaftlicher oder staatlicher Ordnungen (restaurative Theologie; Ordnungsethik). Jedoch ist gerade *Schleiermacher* das Verdienst zuzusprechen, für die auf Kant folgende Ethik

<sup>29</sup> Vgl. *Mulert*, Art. Kirchlichkeit 1, in: RGG III, 1912, 1482–92, bes. 1484.

<sup>30</sup> Religion bzw. Kirche sind *ein* Segment im viergliedrigen System der Güterlehre *Schleiermachers*: s. unten bei Anm. 33. Besonders *Troeltsch* hat ausdrücklich hervorgehoben und seinerseits aufgegriffen, daß *Schleiermacher* in der *ethischen* Theorie bedacht hat, daß Religion »ein eigener objektiver Wert neben (!) den anderen objektiven Kulturwerten« geworden ist: Grundprobleme der Ethik, in: GS II (s. Anm. 27), 552–672, hier 566.

überhaupt wieder einen konzeptionellen Zugang zur überindividuellen Sozial- und Strukturethik eröffnet zu haben: Mit seiner Idee einer ethischen *Güterlehre* hat er nicht nur die personale Deutung der gesellschaftlichen Wirklichkeit überwunden, wie sie für Luther charakteristisch war – die Obrigkeit war für Luther »Vaterstand«<sup>31</sup>, der Staat wurde noch nicht als Institution reflektiert –; sondern er hat vor allem über die formalistische bzw. gesinnungsethische Engführung der Ethik *Immanuel Kants* hinausgewiesen.<sup>32</sup> Ethik wird nun umfassend als Geschichts-, Kultur- und Sozialphilosophie verstanden. Das höchste Gut zu verwirklichen, ist das unendliche Ziel der sittlichen Tätigkeit der Vernunft. Näherhin: *Schleiermacher* entwickelt ein viergliedriges System, welches umfassend das Handeln der Vernunft auf die Natur beschreibt. Wenn das »Organisieren« und »Symbolisieren« im Modus des »individuellen« oder »identischen«, gemeinschaftlichen Handelns als Vollzugsweisen der Vernunft im ethischen Prozeß der Geschichte begriffen werden, ergeben sich als Themenfelder der Güter-Ethik: Recht, Arbeit und Staat (identisches Organisieren); Geselligkeit, Eigentum (individuelles Organisieren); Sprache, Wissen, Wissenschaft (identisches Symbolisieren); Kunst und Religion (individuelles Symbolisieren). Der umfassende Horizont einer solchen kultur- und geschichtsphilosophischen Güterlehre führt, schon *Schleiermachers* eigenem Urteil zufolge, über eine nur individuelle ethische Tugend- und Pflichtenlehre hinaus.<sup>33</sup>

Nun sind hier nicht die Probleme dieses güterethischen Denkmodells zu erörtern: etwa der mit ihm verbundene Geschichts- und Fortschrittsoptimismus; die Bagatellisierung des ethischen Problems der Schuld und des Bösen – »Das Böse ist an sich nichts und kommt nur zum Vorschein mit dem Guten zugleich, insofern dies als ein Werdendes gesetzt wird«<sup>34</sup> –; oder die (zumindest ansatzweise) dualistische Minderbewertung der Natur im Vergleich zu jener Vernunft, die den ethischen Prozeß vollzieht und die sittlichen Güter »produziert«. Vielmehr sei der wegweisende

---

<sup>31</sup> Vgl. *Ernst Kinder*, Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen »Oberkeit« aus dem 4. Gebot, in: *Heinz-Horst Schrey* (Hrsg.), *Reich Gottes und Welt*, (WdF 107) Darmstadt 1969, 221–241.

<sup>32</sup> Daß *Schleiermacher*, über *Kants* Subjektivierung der Ethik hinaus, eine die Einzelbereiche der Gesellschaft und Kultur umfassende »inhaltliche Ethik entwickelte als ein System von Gütern«, würdigte wiederum schon *Troeltsch*: *Christentum*, 613f., Zitat 614 (s. Anm. 28).

<sup>33</sup> Vgl. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, *Brouillon zur Ethik (1805/06)*, (Phil. Bibl. 334) Hamburg 1981, 8f u.ö. – Eine knappe Darstellung der Güterlehre bei *Emanuel Hirsch*, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, IV, Gütersloh 5. Aufl. 1975, 551ff.

<sup>34</sup> *Schleiermacher*, *Brouillon*, 7 (s. Anm. 33).

Gedanke betont, daß die Güterethik das Konzept der Gesinnungsethik *sozialethisch* entgrenzt hat. *Max Weber* hat bekanntlich die Gesinnungsethik als *die* defizitäre Gestalt christlicher und idealistischer Ethik kritisiert.<sup>35</sup> Jedoch bereits *Schleiermachers* ethische Theorie führte über das enge Konzept einer reinen Gesinnungsethik hinaus: In Gestalt der Güterlehre bzw. der Lehre vom objektiven Geist, objektiven Werten (*Ernst Troeltsch*; *Georg Simmel*) bezieht sich Ethik nicht mehr allein auf die Gesinnung und Autonomie des handelnden Individuums, betrifft also nicht nur die Subjektivitätsproblematik, sondern wird zur geschichtsphilosophisch verankerten Ethik der Kultur. Dieser sozialethisch entgrenzten Güterlehre kommt später auch bei *Troeltsch* und zuvor in der Theologischen Ethik *Richard Rothes* »der Vorrang und der Vortritt« zu.<sup>36</sup>

Hat *Schleiermacher* mit seiner Idee der Güterlehre also einen gedanklichen Zugang zur theologischen »Weltverantwortung« für die neuzeitliche, säkularisierte Gesellschaft aufgefunden? Dies gilt freilich nur eingeschränkt. Denn in seinem eigenen philosophisch-theologischen Werk hat ausgerechnet die *theologische* Ethik, die »Christliche Sittenlehre«, am umfassenden kulturphilosophisch-sozialethischen Horizont der Güterlehre nicht teil: Ihr wird, als einer »kirchlichen« Ethik, eine vom Ansatz her binnenkirchliche Fragestellung zugewiesen. Die Christliche Sittenlehre ist eine deskriptive Ethik, die sich auf das sittliche Bewußtsein der Christen bezieht. »Die christliche Sittenlehre ist ... Sammlung der Aussprüche des christlichen Gefühls über das Rechte und Gute«<sup>37</sup>; sie beschreibt das Handeln des Christen (»wirksames« und »darstellendes« Handeln) und unterscheidet sodann auch eine innere und äußere Sphäre dieses Handelns: In der äußeren, gesellschaftlich-staatlichen Sphäre ist für den Christen nicht nur »die christliche Gesinnung das rein constitutive«, sondern »das bürgerliche Element mitconstituierend«. Die auf das sittliche Bewußtsein des Christen bezogene theologische Ethik nimmt eine mögliche Differenz, ja »Collision« zwischen inner- und außerkirchlichem Ethos also durchaus wahr<sup>38</sup>, ohne aber auf die durch die neuzeitliche Säkularisierung sich zunehmend *verschärfende* Spannung zwischen Kirche und Welt, christlichen und außerchristlichen Wertmaßstäben abzuheben. Obwohl *Schleiermacher* für die Trennung von Kirche und Staat

<sup>35</sup> Vgl. *Max Weber*, Der Beruf zur Politik, in: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik, hrsg. v. *Johannes Winckelmann*, Stuttgart 3. Aufl. 1964, 167–185, hier 173, 175.

<sup>36</sup> *Richard Rothe*, Theologische Ethik, Bd.I, Wittenberg 2. Aufl. 1869, § 91 (397).

<sup>37</sup> *Schleiermacher*, Christliche Sittenlehre, Einleitung, hrsg. v. *Hermann Peiter*, Stuttgart 1983, 8 Z.37f, vgl. Z.3ff.

<sup>38</sup> *Schleiermacher*, Die christliche Sitte, hg. v. *L. Jonas*, SW I/12, Berlin 1843, 100; vgl. 99.

votierte<sup>39</sup>, wird die Säkularisierungsproblematik als solche für die Sozial- ethik kaum thematisiert; und eine allgemeine Sozial- oder Strukturen- ethik wäre ohnehin statt der theologischen Ethik vielmehr der philosophi- schen Gütererethik zuzuordnen. *Schleiermachers* Aufspaltung der ethi- schen Theorie bewirkt also ein sozialetisches Defizit für die theologische Ethik, die »ein unvollständiges und disproportioniertes Gebilde« bleibt<sup>40</sup>; der Horizont der Christlichen Sittenlehre bleibt auf das kirchliche, christliche »Bewußtseyn« zurückgenommen. In seinem Werk stehen wegweisende Gedanken, nämlich die konzeptionelle Öffnung zu einer philosophischen Gütererethik (als Ansatz einer Sozialethik) einerseits sowie die binnenkirchliche Einengung theologischer Ethik andererseits, neben- einander.

Die Ausblendung einer materialen Sozialethik im Protestantismus zeigt sich noch verstärkt an der Ethik *Wilhelm Herrmanns*, die sogar zu *Kants* ethischem Formalismus und Gesinnungsethik zurückkehrt. Anstelle einer normativen Güter- und Sozialethik wird nun überhaupt nur noch der gesinnungsethisch gebotene »Dienst Gottes« durch den Einzelnen in Ehe, Familie, Kultur und Staat entfaltet, wobei ein von Luther und Kant bestimmtes Arbeitsethos zugrundegelegt wird.<sup>41</sup> Sogar die soziale Frage des 19. Jahrhunderts ist von *Herrmann* nicht als sozialetisches Struktur- problem, sondern als Problem sittlicher Gesinnung bei den Arbeitern angesehen worden!<sup>42</sup> Seine Akzentuierung einer an individueller sittlicher Autonomie ausgerichteten Gesinnungsethik erfolgte so eindeutig zu Lasten materialetischer, sozialetischer Überlegungen, daß *Ernst Troeltsch* meinte: »die Kulturwerte sind zu bloßen Vorbereitungen und Stoffen der Autonomie depotenziert.«<sup>43</sup>

Dieses sachliche Defizit ist jedoch schon in *Schleiermachers* theologischer Ethik angelegt, da bereits diese eine subjektivitätstheoretische Reduktion auf das sittliche Bewußtsein des Christen und eine ekklesiologische Konzentration vollzogen hatte: Die Christliche Sittenlehre »ist immer nur in der christlichen Kirche und für dieselbe.«<sup>44</sup> Ungeachtet der weitreichenden Impulse in *Schleiermachers* philosophischer Ethik kann

<sup>39</sup> Vgl. *Schleiermacher*, Über die Religion, (Phil. Bibl. 255) Hamburg 1958, 121ff, bes. 124.

<sup>40</sup> *Hans-Joachim Birkner*, *Schleiermachers Christliche Sittenlehre*, Berlin 1964, 112.

<sup>41</sup> Vgl. *Wilhelm Herrmann*, *Ethik*, Tübingen/Leipzig 2.Aufl. 1901, 142–191 (§§ 24–27) zum »Dienst Gottes« in den Kulturgemeinschaften als »Entfaltung des christlichen Lebens«.

<sup>42</sup> Vgl. *Herrmann*, *Religion und Sozialdemokratie*, in: *Ges.Aufs.*, hrsg. v. *Friedrich Wilhelm Schmidt*, Tübingen 1923, 463–489.

<sup>43</sup> *Troeltsch*, *Grundprobleme*, 598, vgl. 596 (s. Anm. 30).

<sup>44</sup> *Schleiermacher*, *Sittenlehre*, 9 Z. 5f (s. Anm. 37).

seine Christliche Sittenlehre als Beispiel für diejenige Engführung kirchlicher Ethik gelten, die das zunehmend spannungsreiche und auch antagonistische Verhältnis zwischen Kirche und neuzeitlicher Kultur noch nicht hinreichend erfaßt, so daß *Troeltsch* beklagt: »Es ist trotz der wundervollen philosophischen Ethik Schleiermachers in der theologischen wieder alles wie einst.« Denn zu vordergründig werde in der theologischen Ethik das Verhältnis der Kirche zu einzelnen »Kulturzwecken«, Familie, Staat usw., erfaßt, weil keine mögliche »Spannung« zwischen christlichem und weltlichem Handeln und »gar kein Problem des Verhältnisses überweltlicher und innerweltlicher Werte, keine Spannung von Christentum und Kultur, von Person und Amt, von Bergpredigt und Lex naturae« wahrgenommen werde.<sup>45</sup>

## 2. Das Programm einer Christlichen Welt. Kirche und Welt in der Ethik *Richard Rothes*

Der für den Ansatz einer theologischen Sozialethik maßgebenden Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Kultur bzw. Kirche und Welt hat sich erneut die Theologische Ethik *Richard Rothes* gewidmet, wobei dieses Werk nun allerdings das Säkularisierungsproblem als solches programmatisch in den Blick nimmt. Bei *Rothe* wird überdies das bei *Schleiermacher* so problematische Auseinanderfallen von theologischer und philosophischer Ethik vermieden. Mit seiner kosmologisch-evolutionstheologischen und gnostisch-naturphilosophischen<sup>46</sup> Grundlegung repräsentiert seine Theologische Ethik zwar einen Endpunkt spekulativen theologischen Denkens. Aber als Sozialethik besticht sie durch nüchterne Analysen z.B. zur sozialen Lage der Arbeiter, deren ökonomische Ausbeutung, faktische »Sklaverei« und Entwürdigung durch mechanische Arbeit herausgestellt und zugunsten derer eine soziale Schutzpflicht des Staates eingefordert wird.<sup>47</sup> Weitreichende Utopien, etwa zum »Weltbürgerthum«<sup>48</sup>, weisen über einen engen nationalstaatlichen Horizont hinaus. Andererseits ist es ein Rückschritt, daß die liberale Staatstheorie *Schleiermachers* verlassen wird. *Schleiermacher* hatte die Staatsfunktio-

<sup>45</sup> *Troeltsch*, Grundprobleme, 568, 567 (s. Anm. 30).

<sup>46</sup> So schon *Heinrich Julius Holtzmann*, *R. Rothe's speculatives System*, Freiburg/B. u. a. 1899, 80ff. Vgl. auch Paul Kessler, *Glaube und Gesellschaftsgestaltung. Die Bedeutung Richard Rothes für das Verhältnis von Kirche und Welt im 20. Jahrhundert*, Essen 1969, 23–28.

<sup>47</sup> Vgl. *Rothe*, *Ethik* (s. Anm. 36), Bd. V, 1871, §§ 1138, 1149.

<sup>48</sup> Vgl. *Rothe*, *Ethik*, Bd. II, 1869, § 443.

nen auf das politische, rechtliche und wirtschaftliche Leben beschränkt<sup>49</sup>, während *Rothe* in die Staatslehre auch die anderen Themen der Güterlehre, Kunst, Wissenschaft und Geselligkeit, integriert.<sup>50</sup>

Konzeptionell ist aber bedeutsam, daß bei *Rothe* die Güterlehre in die theologische Ethik hineingenommen wird: Die allgemeine Sozialethik wird also, anders als noch bei *Schleiermacher*, zum Bestandteil der *theologischen* Ethik. Die Begründung und den Bezugsrahmen für diese Entscheidung bietet *Rothes* Verständnis der »Verweltlichung« bzw. »Säkularisierung«. Zur Säkularisierung entwickelt er eine eigenwillige These: Dieser zufolge hat geistesgeschichtlich die Reformation jene Entwicklung eingeleitet, durch die sich »das christliche Leben von der kirchlichen Form emancipiert und in die weltliche oder sittliche hineingeleitet« werden kann: Das Ziel der Geschichte besteht dann in einer christlichen Welt und im Aufgehen der Kirche in den christlichen Staat.<sup>51</sup> Mit dieser These wird die Idee eines *corpus Christianum*, einer christlichen Gesellschaft sowie einer »christlichen Welt« wiedergewonnen, die (scheinbar paradox) auf der Säkularisierung, der Verweltlichung der Kirche beruht, insofern die Kirche den Staat »christianisiert« und »entsäkularisiert«. <sup>52</sup> Daher können, ja müssen die »Güter« in Kultur und Gesellschaft dann auch zum Thema der theologischen Ethik selbst werden.

Hat die protestantische Ethik auf diese Weise nunmehr einen tragfähigen Zugang zur neuzeitlichen Weltwirklichkeit gefunden? Obgleich *Rothes* Ideen im Kulturprotestantismus sowie im religiösen Sozialismus (Heiligung der Welt und eschatologische Gerechtigkeit *in der Welt*<sup>53</sup>) nachwirkten, dürfte einsichtig sein, daß die geschichtstheologische Rahmenthese – Säkularisierung des Christentums bedeutet Verchristlichung der Welt – soziologisch nicht tragfähig ist, da weder eine strukturelle Verchristlichung von Staat und Gesellschaft anzunehmen noch überdies der damit verbundene religiös-ethische Fortschrittsoptimismus zu teilen ist. Die Aporien in *Rothes* Konzeption weisen bereits auf das Scheitern jener fortschrittsoptimistischen kulturprotestantischen Ethikansätze hin,

---

<sup>49</sup> Vgl. *Schleiermacher*, Die Lehre vom Staat, in: Werke, hrsg. v. *Otto Braun / Job. Bauer*, Bd. III, (Phil. Bibl. 138) Leipzig o. J., z. B. 545, 550f.

<sup>50</sup> Vgl. *Rothe*, Ethik, Bd. II, §§ 299, 300.

<sup>51</sup> *Rothe*, Vorlesungen über Kirchengeschichte, hrsg. v. *H. Weingarten*, II, Heidelberg 1875, 407. Vgl. *Rothe*, Ethik, Bd. II, §§ 440, 441ff, 299 (S.257f!) u.ö.

<sup>52</sup> *Rothe*, Ethik, Bd. III, § 579.

<sup>53</sup> Vgl. *Kessler*, Glaube, 141ff, bes. 152ff (s. Anm. 46).

zu denen, nach dem I. Weltkrieg, *Karl Barth* bemerkte: »Die Zeit dieser Ethiken ist ... vorbei.«<sup>54</sup>

Die Klärung einer Grundlegung christlicher »Weltverantwortung« in der neuzeitlichen säkularisierten Gesellschaft blieb – trotz interessanter Aspekte bei *Schleiermacher* und *Rothe* – letztlich also ein Desiderat, dem sich die evangelische Ethik des 20. Jahrhunderts neu zu stellen hatte. *Schleiermacher* und *Rothe* repräsentieren charakteristische Aporien: die Ausblendung der allgemeinen, weltlichen Sozial- und Strukturethik aus der kirchlichen Ethik durch eine Zuordnung der Güterlehre an die philosophische Ethik (*Schleiermacher*) bzw. umgekehrt die Integration, ja Vereinnahmung von »Welt« und Gesellschaft durch das Christentum (*Rothe*) mit Hilfe einer vereinseitigten Säkularisierungsthese, die die neuzeitliche Welt und die ethische Vernunft mit dem Christentum schlechthin identifiziert. Der *überdehnte* Anspruch theologisch-ethischer Integration wird sichtbar, wenn *Rothe* erklärt: »Innerhalb der christlichen Welt muß ... auch die philosophische Ethik, wie die Philosophie überhaupt, wesentlich eine *christliche* sein«, da »die Moralität eine christliche ist.«<sup>55</sup>

#### IV. TENDENZEN NEUERER SOZIALETHISCHER ARGUMENTATION

Die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts hat sich – sieht man von *Troeltsch* zu Jahrhundertbeginn ab – erst spät ausführlich mit der Säkularisierungsproblematik befaßt<sup>56</sup> und daher auch die Konsequenzen der Säkularisierung für die Grundlegung der Sozialethik oftmals nicht explizit erörtert. Jedoch soll im folgenden herausgestellt werden, daß der Prozeß gesellschaftlicher Säkularisierung gleichwohl *zunehmend implizit* Beachtung fand bzw. findet. Daher sollen zwei unterschiedliche Fragehinsichten angeführt werden, die das Bemühen in der neueren Sozialethik verdeutlichen, theologisch-ethischer »Weltverantwortung« gerade auch in der säkularisierten Gesellschaft gedanklich gerecht zu werden.

---

<sup>54</sup> *Barth*, Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: Das Wort Gottes und die Theologie, Zollikon 1929, 125–155, hier 133.

<sup>55</sup> *Rothe*, Ethik (s. Anm. 36), Bd. I, § 14, § 14 Anm. (58, 60).

<sup>56</sup> So bes. *Friedrich Gogarten*, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953.- Zu *Troeltsch* s. o. bei Anm. 27–28.

1. *Methodischer Aspekt:*  
*Differenzierung deduktiver Argumentationsformen*

Von welcher Argumentationsform kann die theologische Ethik in der säkularisierten, d.h. weltanschaulich neutralen und pluralen Gesellschaft sinnvoll Gebrauch machen, ohne sich ihr anzupassen und die eigene Identität aufs Spiel zu setzen? Die Denkschrift der EKD »Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen« (1970) räumte ein, die evangelische Ethik schwanke zwischen einem deduktiven und einem sachlich-pragmatischen ethischen Urteil.<sup>57</sup> Ersteres zeigt sich z. B., wenn *Karl Barth* das Verhältnis von Kirche und Welt im Bild zweier konzentrischer Kreise deutete: In seiner Schrift »Christengemeinde und Bürgergemeinde« (1946) korrigierte er die fatale Distanz breiter Strömungen evangelischer, v.a. lutherischer Theologie zum liberalen Rechtsstaat und zur Demokratie: Aufgrund der göttlichen Rechtfertigung hat die Kirche für den Rechtsstaat einzutreten.<sup>58</sup> Was die ethische Argumentation selbst anbetrifft, geht *Barth* allerdings von einem problematischen deduktiven Modell konzentrischer Kreise aus, das ethische Einsichten für den Staat, als dem äußeren Kreis, mit Hilfe der Glaubensanalogie aus Vorgaben herleitet, die erst der Kirche als dem inneren, um Christus gezogenen Kreis einsichtig sind. Bei politisch-ethischen Fragen ist also ein dogmatisch begründeter Erkenntnisvorsprung der Christengemeinde vor Staat und Welt maßgebend.

Dennoch wäre es ein Mißverständnis, aus *Barths* Überlegungen zu schließen, die neuere evangelische Sozialethik bliebe methodisch auf bloße Deduktionen eingegrenzt. Vielmehr wurde auch innerprotestantisch gegen dieses Denkmodell erhebliche Kritik erhoben. In der Tat gilt es zu sehen, daß die Folgen der Säkularisierung, nämlich weltanschaulich neutrale Rechts- und Verfassungsprinzipien sowie die Bedingungen eines dem Pluralismus verpflichteten politischen Diskurses, übersprungen werden, wenn konstatiert wird, daß die Bürgergemeinde, da »geistlich blind und unwissend«, auf die »christliche, geistlich-prophetische Erkenntnis« der Christengemeinde angewiesen sei.<sup>59</sup> Sowohl lassen sich die Eindeutigkeit und Plausibilität dogmatisch deduzierter Aussagen zu ethischen Fragen bestreiten<sup>60</sup>, wie auch ein auf diese Weise gewonnenes

<sup>57</sup> S.o. bei Anm. 13.

<sup>58</sup> Vgl. *Barth*, Christengemeinde, 33f, 45 (s. Anm. 11).

<sup>59</sup> Ebd. 7, 42; vgl. 45, 32 zur »Unwissenheit« der Bürgergemeinde.

<sup>60</sup> *Barths* Einzelbeispiele sind mit Recht oft kritisiert worden, etwa die Ablehnung aller Geheimdiplomatie als Entsprechung zur Einsicht in Christus als Licht der Welt (ebd. 38).

ethisches Urteil klerikalistisch und autoritativ zu werden droht und in einen argumentativen Dialog schwer einzubringen ist; es besteht dann die Gefahr, »daß sich die theologische Ethik in ihrer dogmatischen Fassung auf keine Diskussion mehr einläßt«. <sup>61</sup>

Das Problem aus dogmatischen Vorgaben hergeleiteter ethischer Aussagen brach in den 80er Jahren erneut aufgrund der Behauptung eines *status confessionis* bei politischen Fragen auf. Im Jahr 1982 wurde vom Moderamen des Reformierten Bundes im Zusammenhang des NATO-Doppelbeschlusses aufgrund dogmatischer, christologischer Einsichten die Friedens- zur Bekenntnisfrage erklärt und gegen die Massenvernichtungsmittel der *status confessionis* ausgerufen. Nun kann an dieser Stelle der Sachverhalt als solcher, die Notwendigkeit der Überwindung des atomaren Abschreckungssystems, nicht näher vertieft und begründet werden. Es sei nur hervorgehoben, daß sich an die Proklamation eines *status confessionis* eine theologische Grundsatzdebatte anschloß, die erneut den dogmatischen Hintergrund bzw. die deduktive Struktur theologisch-sozialethischer Aussagen betraf. Von *Trutz Rendtorff* wurde es als den demokratischen Regeln inadäquat kritisiert, eine kirchliche, dogmatische »Berufung auf Einsichten, Überzeugungen und Perspektiven« vorzunehmen, »die der Mehrheit gerade nicht zu Gebote stehen« <sup>62</sup>: In der säkularen Gesellschaft darf eine exklusive, von vornherein überlegene ethische Einsicht der Theologie nicht beansprucht werden.

Jedoch ist – andererseits – festzuhalten, daß das kritische Urteil nicht zu einseitig ausfallen sollte. Denn sozialethische Äußerungen der evangelischen Ethik erfolgen insgesamt erheblich differenzierter. Betont sei, daß sich der Sache nach sogar dann die *Überwindung* eines ausschließlich deduktiven Urteilsschemas zu politisch-ethischen Fragen abzeichnet, wenn ein prophetischer Anspruch für kirchliche Rede erhoben oder ein dogmatisch begründeter *status confessionis* ausgerufen wird. Die Breite des argumentativen Spektrums evangelischer Ethik kann hier nur exemplarisch veranschaulicht werden. *Carl Friedrich von Weizsäcker* unterstrich im Blick auf das von ihm befürwortete Friedenskonzil die Rationalität als Voraussetzung kirchlicher Äußerungen zu politischen Fragen, die erst aufgrund ihrer Vernunftgemäßheit, im nachhinein, als »prophetisch« angesehen werden könnten. <sup>63</sup> Sogar das Reformierte Moderamen hat mit dem *status confessionis* keinen Kirchenausschluß Andersdenkender

---

<sup>61</sup> *Trutz Rendtorff*, *Ethik*, I, Stuttgart 1980, 22.

<sup>62</sup> *Rendtorff*, *Die gute Regel als Weg des guten Lebens. Bemerkungen zu einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse*, in: ZEE 33 (1989), 98–108, hier 102.

<sup>63</sup> Vgl. *von Weizsäcker*, *Zeit*, 21 (s. Anm. 2).

intendiert, sondern die Dringlichkeit des Problems signalisieren wollen.<sup>64</sup> V.a. aber aus lutherischer Sicht werden Situationsanalyse, Sachgemäßheit und Rationalität betont, die dem status confessionis zugrundeliegen sollen.<sup>65</sup> Gerade für den konziliaren Friedensprozeß wird anstelle einer nur dogmatisch abgeleiteten Argumentation inzwischen für eine *Konvergenz* theologischer und rationaler Argumente plädiert: »Weder eine übereilte Re-Theologisierung der politischen Vernunft noch ein vor-schneller ›Abschied vom Prinzipiellen‹ ist ... angezeigt.«<sup>66</sup>

So gesehen ist ein einseitig deduktives Urteilsschema, welches die Gefahr mangelnder Dialogfähigkeit von Theologie und Kirche mit sich bringt, für die Methode theologischer Sozialethik also keineswegs mehr repräsentativ. In der Tat lassen sich Argumentationsformen gewinnen, die auch in der säkularisierten Gesellschaft rational plausibel sind, ohne daß hierdurch auf den materialen Gehalt und die Impulse *evangelischer* Ethik verzichtet werden müßte. Im Gegenteil gilt es wahrzunehmen, daß in der säkularen Welt eine rationale, allgemein überzeugungsfähige Darlegung christlicher ethischer Prinzipien einerseits, die theologische Vertiefung und Begründung universaler ethischer Leitvorstellungen (z.B. Friede, Eigenwert der Natur) andererseits einander gerade nicht ausschließen, sondern wechselseitig einander fordern.

Neben diesem methodischen Aspekt ethischer Weltverantwortung ist ebenfalls auf eine weitere, für den Protestantismus bedeutsame institutionenethische Frage hinzuweisen, die schon *Troeltsch* benannt hatte: »Die Säkularisation des Staates ist die wichtigste Tatsache der modernen Welt.«<sup>67</sup> Gerade der Protestantismus muß *Troeltsch* zufolge dieser Tatsache Rechnung tragen.

## 2. Institutionenethischer Aspekt: *Funktionales statt legitimatorisches Staatsverständnis*

Als bemerkenswerte, die Säkularisierung des Staates inzwischen beachtende Tendenz neuerer protestantischer Sozialethik ist die Ablösung von einem theologisch-legitimatorischen Staatsbegriff herauszustellen. In seiner Obrigkeits- und Staatslehre ist der Protestantismus geistesgeschichtlich besonders stark belastet, da er sich für restaurative Staatstheorien

---

<sup>64</sup> Vgl. Das Bekenntnis zu Jesus Christus, 15 (s. Anm. 10).

<sup>65</sup> Vgl. *Krusche*, Bekenntnis, 154f (s. Anm. 1).

<sup>66</sup> *Wolfgang Huber / Hans-Richard Reuter*, Friedensethik, Stuttgart 1990, 209; vgl. ebd. 247: »Ethische Verbindlichkeiten können nicht mehr exklusiv auf eine nur im Glauben zugängliche Wahrheit gegründet werden«.

<sup>67</sup> *Troeltsch*, Christentum, 624 (s. Anm. 28).

vereinnahmen ließ oder er den Staat ordnungstheologisch überlegitimierte<sup>68</sup> oder ihn geschichtstheologisch bzw. eschatologisch verklärte.<sup>69</sup> Die historische Belastung durch eine gegenüber dem jeweiligen Staat, der »Obrigkeit«, unkritische evangelische Staatslehre räumt die Denkschrift der EKD »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie« (1985) ausdrücklich ein.<sup>70</sup>

Den überfälligen Wandel in der evangelischen Staatsauffassung markiert die V. Barmer These von 1934 sowie auch ihre Erläuterung durch das Votum der Evangelischen Kirche der Union von 1986.<sup>71</sup> In der V. Barmer These wird eine Abkehr von lutherischer Ordnungstheologie vollzogen, indem vom Staat als göttlicher »Anordnung« (statt: »Ordnung«) die Rede ist.<sup>72</sup> Gleichwohl enthält auch die Bezeichnung »Anordnung Gottes« immer noch einen den Staat als Institution theologisch fundierenden Akzent. Bei *Karl Barth*, dem Verfasser des Textes, bedeutete »Anordnung«: »ordinatio, Einsetzung, Stiftung«.<sup>73</sup> Für das heutige evangelische Staatsverständnis ist nun interessant, daß das EKV-Votum zu Barmen V von 1986 zwar auf *Barths* Anliegen einer christologischen Staatsbegründung noch zurückgreift und Christus gar als »Seinsgrund« des Staates bezeichnet.<sup>74</sup> Doch zugleich wird jeder metaphysische Staatsbegriff ausdrücklich *abgelehnt* sowie, im Unterschied zu *Barths* eigener Formulierung, betont: »Der Staat ist nach Barmen V keine (!) göttliche Stiftung, nicht durch Gott gesetzt.« Stattdessen wird der Staat, heutiger liberaler, rechtsstaatlicher Auffassung adäquat, *funktional* und *pragmatisch* auf seine Recht, Frieden und Freiheit sichernden Aufgaben behaftet. »Der Staat ist ganz und gar von seiner Funktion her zu begreifen«; so gesehen stellt er, in rationaler Betrachtung, eine geschichtliche Form der »Selbstorganisation der Gesellschaft« dar.<sup>75</sup>

Solche Formulierungen bekräftigen die Abwehr nicht nur jedwedes obrigkeitlichen, sondern überhaupt eines theologisch-legitimatorischen Staatsbegriffs. Selbst wenn im EKV-Votum neben der liberalen, funktio-

<sup>68</sup> S.o. bei Anm. 24–25.

<sup>69</sup> Vgl. z. B. *Rothe*, Ethik (s. Anm. 36), Bd. II, §§ 441, 447f.

<sup>70</sup> Vgl. Kirchenamt der EKD (Hrsg.), *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie*, Gütersloh 1985, 14ff.

<sup>71</sup> Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Evangelischen Kirche der Union, hrsg. v. *Wilhelm Hüffmeier*, Gütersloh 2. Aufl. 1988.

<sup>72</sup> Vgl. ebd. 44, sowie 36, 102: *Paul Althaus* kritisierte (!) aus lutherisch-ordnungstheologischer Sicht, daß Barmen V den Gedanken des liberalen Rechtsstaats vertrete.

<sup>73</sup> *Barth*, Christengemeinde, 13 (s. Anm. 11).

<sup>74</sup> EKV-Votum, 70 (s. Anm. 71).

<sup>75</sup> Ebd. 53, 67.

nalen Staatsdeutung eine christologische Begründung des Staates noch vorhanden ist, bleibt doch die funktionale Sicht maßgebend und leitend, deren sozialetische Pointe darin besteht, daß eine legitimatorische Staatsauffassung überwunden wird, Staat und Politik vielmehr an normativen Kriterien (Freiheit, Gerechtigkeit, Ökologie u. a.) ausgerichtet und bemessen werden sollen. Es ist zu unterstreichen, daß der in der EKD-Denkschrift von 1985<sup>76</sup> wie auch im EKV-Votum sichtbar werdende Verzicht auf eine theologisch-legitimatorische Staatslehre die notwendige kritische Frage der theologischen Ethik nach normativen Maßstäben für die Staats- und Politikbewertung erst wirklich freigibt. Anders gesagt: Der geschichtliche Prozeß der Säkularisierung kann von seiten der Theologie keineswegs nur negativ beurteilt werden. Denn die neuzeitliche Säkularisation des Staates<sup>77</sup> und die institutionelle Trennung von Politik und Religion lassen sich in der Weise interpretieren, daß sie auch auf die theologische Theorie selbst zurückwirkten und sie die ethische wie exegetische<sup>78</sup> Einsicht in die Unhaltbarkeit eines legitimatorischen, religiös-metaphysischen Staatsverständnisses bestärkt haben.

#### V. GESELLSCHAFTLICHE SÄKULARISIERUNG UND ETHISCHER WERTBEGRIFF. ÜBERLEGUNGEN IM ANSCHLUß AN ERNST TROELTSCH

Die Öffnung evangelischer Sozialetik gegenüber rationalen Argumentationsverfahren<sup>79</sup> darf nicht verkennen lassen, daß Begründungs- und Methodenfragen – sowie v. a. die Säkularisierungsproblematik selbst! – in der theologischen Ethik der weiteren Diskussion bedürfen. Denn das Profil und der Gehalt theologischer Ethik in einer säkularen Gesellschaft lassen sich nur dann wahren, wenn bedacht wird, wie zu steile, unvermittelte theologisch-ethische Postulate ebenso wie – umgekehrt – *nur* pragmatisch-rationale Argumentationen in der Sozialetik vermieden werden können. Der obige Blick auf Ansätze ethischen Denkens seit *Schleiermacher* hat theologiegeschichtlich die Schwierigkeiten sichtbar

<sup>76</sup> S. Anm. 70.

<sup>77</sup> Vgl. z. B. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Heinz-Horst Schrey* (Hrsg.), Säkularisierung, (WdF 424) Darmstadt 1981, 67–89.

<sup>78</sup> Vgl. z. B. *Wolfgang Schrager*, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971.

<sup>79</sup> Eigens hervorgehoben sei *Rendtorffs* phänomenologische, auf die Lebenswelt ausgerichtete Position, die Ethik als »Theorie der menschlichen Lebensführung« und »Frage nach dem guten Leben« definiert (Ethik, 11 [s. Anm. 61]).

gemacht, die für die neuzeitliche evangelische Ethik bestanden, sich in ihrem Verhältnis zur »Welt« und insbesondere zur *säkularisierten* Gesellschaft neu zu definieren. Die Pole, zwischen denen sich die theologischen Denkmodelle bewegten, waren die faktische Ausgrenzung der Welt aus dem theologisch-ethischen Urteil, indem eine völlige Eigengesetzlichkeit der Welt behauptet wurde, oder der Quietismus<sup>80</sup>, sowie eine theologische Überlegitimierung weltlicher Ordnungen, etwa in der lutherischen Ordnungsethik.<sup>81</sup> In anderer Wendung – und auf hohem theoretischem Niveau – wurden die Schwierigkeiten des Weltverhältnisses evangelischer Ethik erkennbar durch das Auseinandertreten von kirchlicher Ethik und sozialphilosophischer Güterlehre bei *Schleiermacher* einerseits, einer den Pluralismus und weltanschaulichen Relativismus überspielenden Einholung der neuzeitlichen Gesellschaft als einer »christlichen Welt« bei *Rothe* und im nachfolgenden Kulturprotestantismus andererseits.<sup>82</sup>

Wenn nun besonders prägnant *Ernst Troeltsch* auf das Säkularisierungsproblem, d. h. auf die Spannung zwischen Religion und moderner Welt, aufmerksam gemacht hat<sup>83</sup>, legt sich – auch auf die heutige Diskussion bezogen – die Frage nahe, inwiefern seine Überlegungen Impulse für die theologische Ethik bieten können. Darauf deutet nun hin, daß er den Begriff ethischer Werte in die Grundlegendiskussion einbringt. Die neuere evangelische Theologie hat den Begriff des Wertes zwar nicht weiter aufgenommen, da es sich um einen originär ökonomischen Begriff handele, der ethische Wertbegriff katholisch rezipiert worden sei und die Rede von »Werten« zur Vereinseitigung einer Wert-Tyranei verleite.<sup>84</sup>

Diese Einwände sind aber nur begrenzt tragfähig.<sup>85</sup> *Troeltsch* selbst verwendete den Wertbegriff jedenfalls unter Bezugnahme auf das »großartige Werk *Rothes*«, dessen Ethik von ihm als »System der objektiven Werte« umschrieben wird.<sup>86</sup> Unter objektiven Werten versteht *Troeltsch*, schon an *Schleiermachers* und dann an *Rothes* Güterlehre anknüpfend,

---

<sup>80</sup> S.o. bei Anm. 15, 26, und bei Anm. 5–8.

<sup>81</sup> S.o. bei Anm. 24–25 und 68. In jüngerer Zeit ist z. B. die (scheinbar progressive) Überlegitimierung der säkularisierten Großstadt, der Technopolis, durch die theologische Eschatologie als hochproblematisch anzusehen: so *Harvey Cox*, *Stadt ohne Gott?*, dt. Stuttgart/Berlin 4. Aufl. 1968, 124ff.: »Das Gottesreich und die säkulare Stadt«.

<sup>82</sup> S.o. Kap. III.

<sup>83</sup> S.o. bei Anm. 27–28.

<sup>84</sup> Vgl. *Falk Wagner*, *Geld oder Gott?*, Stuttgart 1984, 17ff. u. ö.; *Eberhard Jüngel*, *Wertlose Wahrheit*, in: *Sepp Schelz* (Hrsg.), *Die Tyrannie der Werte*, Hamburg 1979, (45–75) 50f, 56f, 59f.

<sup>85</sup> Vgl. *Hartmut Kreyß*, *Ethische Werte und der Gottesgedanke. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs*, Stuttgart 1990, bes. 14–18, 213–244.

<sup>86</sup> *Troeltsch*, *Grundprobleme*, 570 (s. Anm. 30).

die innerweltlichen Kulturgüter (Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Religion), die von der Ethik thematisiert werden müßten und durch deren Anerkennung und Beförderung der einzelne Handelnde Persönlichkeitsbildung erlange.<sup>87</sup> Wesentlicher Bestandteil von *Troeltsch*' Position ist es sodann, daß die Ethik der objektiven Werte, bzw. die »objektive Ethik«, als ein kulturell und *geschichtlich* begründeter Ethikansatz aufgefaßt wird, da »die Bestimmung der objektiven Güter einfach empirisch aus der Geschichte zu entnehmen« ist.<sup>88</sup> Hierdurch erfolgt bei *Troeltsch* eine gedankliche Ablösung von den spekulativen kosmologischen und geschichtstheologischen Denkvorsetzungen, in die zuvor – besonders ausgeprägt bei *Rothe*<sup>89</sup> – die Güterlehre noch eingebunden war, zugunsten einer geschichtlich verstandenen, erfahrungsvermittelten Sozialethik, die an gesellschaftlichen Institutionen und sozialen Entwicklungen ihren Anhalt findet.

*Troeltsch*' Theorie objektiver Werte ist allerdings darin entschieden zu kritisieren, daß ethische Werte zu stark und einseitig mit innerweltlichen Kulturgütern ineingesetzt werden, hingegen ein *normativer* Wertbegriff zurücktritt. Es führt aber in die Irre, wenn Kulturgüter, nämlich gesellschaftliche Institutionen und Strukturen *als solche*, als objektive ethische Werte bezeichnet werden. Stattdessen muß – über *Troeltsch* hinausführend – zwischen gesellschaftlichen Gütern bzw. Institutionen einerseits, normativen ethischen Werten andererseits begrifflich präzise unterschieden werden. Eine normative Ethik der Werte vermag das theologisch-ethische Urteil dann freilich zu profilieren, z. B. indem sie das pragmatische Postulat der Sachlichkeit und Situationsgemäßheit in der Ethik<sup>90</sup> ergänzt sowie die Hinweise auf das »Menschliche« und auf »die unzensierte Stimme der Vernunft« als Voraussetzung der Ethik<sup>91</sup> präzisiert. Denn gerade der Vernunftbegriff bedarf einer näheren Klärung: Ethisch gesehen ist in der Abgrenzung zur instrumentellen, funktionellen Vernunft die Bedeutung der wertorientierten Vernunft zu betonen.

Die Überlegungen *Troeltsch*' modifizierend, ist heute daher nach einer theologischen Begründung und einem theologischen Verständnis ethischer Werte zu fragen, welche es ermöglichen, normative Wertbegriffe (z. B. Freiheit, Gerechtigkeit, Individualität, Eigenwert der Natur) im Blick auf gegenwärtige gesellschaftliche und technologische Entwicklun-

---

<sup>87</sup> Vgl. ebd. 565f, 618ff, 623f, 654.

<sup>88</sup> Ebd. 623.

<sup>89</sup> S.o. bei Anm. 46.

<sup>90</sup> S.o. bei Anm. 65.

<sup>91</sup> *Gerhard Ebeling*, Studium der Theologie, (UTB 446) Tübingen 1977, 146, 157.

gen, etwa die Daten- oder Gentechnik, kritisch zur Geltung zu bringen. Es läßt sich ja mit Recht auf christliche Hintergründe ethisch fundamentaler Leitideen der Neuzeit, etwa die Menschenrechte, hinweisen.<sup>92</sup> Trotz solcher historischer Verbindungslinien zwischen dem Christentum und wesentlichen Wertüberzeugungen der Neuzeit müssen im Christentum begründete, normative ethische Werte jedoch ggf. auch im Widerstreit, ja im Konflikt gegenüber problematischen Werttendenzen und eigengesetzlichen Entwicklungen in der säkularisierten Gesellschaft verdeutlicht werden. *Troeltsch* hatte die Säkularisierungsthematik für die Grundlagenreflexion der Ethik zwar angemahnt, sie jedoch z.T. selbst wieder überspielt. Denn er ist zwar weniger einseitig als zuvor *Rothe* (mit seiner These einer »christlichen Welt«), jedoch immer noch zu einlinig von der modernen als einer »christlich inspirierte(n) Kultur«<sup>93</sup> ausgegangen. Demgegenüber müßte protestantische Wahrnehmung ethischer »Weltverantwortung« aus heutiger Sicht bedeuten, gerade dem *spannungsvollen* Verhältnis, ggf. der Differenz zwischen christlich begründeten Werten und der säkularisierten Gesellschaft im ethischen Urteil und kritischen Argument Rechnung zu tragen.

---

<sup>92</sup> Vgl. *Rendtorff*, Menschenrechte, 95ff (s. Anm. 12).

<sup>93</sup> *Troeltsch*, Grundprobleme, 637 (s. Anm. 30).