

KARL-WILHELM DAHM

Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag. Die Evangelische Sozialethik auf dem Weg in das neue Jahrtausend

I. VERSCHIEDENE GESICHTER DER EVANGELISCHEN SOZIALETHIK

Die Evangelische Sozialethik zeigt dem, der sich grob zu orientieren versucht, zu Beginn der neunziger Jahre ganz unterschiedliche Gesichter. Wenn einer von außerhalb der innerkirchlichen Bereiche auf Stichwort oder Thema der Evangelischen Sozialethik aufmerksam wird, geschieht das nicht selten durch eine provokative Äußerung. Aufmerksamkeit in diesem Sinne erregten in den letzten Jahrzehnten vor allem pointiert gesellschaftskritische Stellungnahmen sogenannter linker Pfarrer oder engagierter kirchlicher Gruppen: etwa wenn Pastoren im Talar gegen Atombewaffnung oder Nachrüstung protestierten, gegen atomare Wiederaufbereitung oder Umweltzerstörung, gegen die Ausplünderung der Dritten Welt und die entsprechenden Weltwirtschaftsstrukturen. Theologisch begründeten diese Gruppen ihr politisches Engagement entweder im direkten Rückgriff auf Bibelworte über Armut, Reichtum oder das Gebot »Du sollst nicht töten«, oder aber mit Verweis auf das Stichwort »Sozialethik«. Dieser Begriff erschien so und erscheint manchem bis heute als beinahe auswechselbar mit »gesellschaftskritischem Engagement«, mit »Aktion«, mit jener »Positionalität«, in der man sich betont absetzen will von einem »akademischen« Ethikverständnis, das auf wissenschaftlicher Reflexionsdistanz besteht und darum gerne als direkt oder indirekt status-quo-stabilisierend bezeichnet wurde oder noch wird. Durch solche Provokation oder aus anderen Gründen wird der eine oder andere angeregt, hinter oder neben diesem aktionsgerichteten und positionell geprägten Gesicht protestantischer Sozialethik die theologische Fachdisziplin dieses Namens genauer in den Blick zu nehmen. Er findet dann in Deutschland etwa 15 Hochschulprofessoren sowie eine vergleichbare Anzahl wissenschaftlicher Mitarbeiter, die in diesem Fach ihren Arbeitsschwerpunkt haben, auch wenn sie ihn nicht ausdrücklich als Sozial-Ethik, sondern allgemeiner als Ethik oder als Christliche Gesell-

schaftswissenschaft bezeichnen. Neben einigen wenigen Universitätsinstituten gibt es verschiedene, personell übrigens meist besser ausgestattete kirchliche Einrichtungen, die teils mit einer theologischen Fakultät verbunden sind (Heidelberg, Bochum), teils auch als kleine wissenschaftliche Arbeitsstellen zur Ausstattung einiger kirchlicher Sozialämter, Evangelischer Akademien oder Diakonischer Werke gehören.

Während die inhaltliche Ausrichtung der sozialetischen Arbeitsstellen kirchlicher Einrichtungen häufig eng mit den positionell-politischen Aktivitäten und Manifestationen verflochten ist, hat die im engeren Sinn wissenschaftlich-sozialetische Arbeit an den theologischen Fakultäten in den letzten beiden Jahrzehnten durchweg eher Abstand gesucht gegenüber jenem unmittelbaren gesellschaftspolitischen Aktionismus, der in der Zeit der sogenannten Studentenbewegung seinen Höhepunkt hatte, der aber auch später in sozialkritischen kirchlichen Gruppen und Bewegungen lebendig blieb.

Als symptomatisch für den inzwischen eingetretenen Abstand zwischen den mehr aktionsorientierten Gruppen und Aktivitäten und der akademischen Sozialetik ist 1989 und 1990 mehrfach registriert und diskutiert worden, daß an den zentralen Versammlungen des »Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« deutsche wissenschaftliche Vertreter der Evangelischen Ethik kaum, auf der Weltversammlung in Seoul überhaupt nicht beteiligt waren. Das Gesicht dieser zweiten Manifestation Evangelischer Sozialetik, nämlich als wissenschaftlicher Disziplin, ist seinerseits geprägt durch Auseinandersetzungen um die Begründungs- und die Kriterienproblematik einer christlichen Sozialetik sowohl innerhalb der Theologie als auch gegenüber der praktischen Philosophie, sodann durch eine im Dialog mit den Humanwissenschaften erfolgende Ausdifferenzierung aktueller ethischer Problemfelder wie Ökologie, Wirtschaft, moderne Technologien, Medien, Genforschung, Euthanasie, schließlich drittens durch Vorarbeit und Mitarbeit an den Denkschriften, Erklärungen und anderen Verlautbarungen der Evangelischen Kirche zu ethischen Grundfragen unserer Zeit. Diese Denkschriften sollen zu verstärkter ethischer Reflexion, zu christlich-ethischer Orientierung und zur Sensibilisierung von Verantwortung beitragen, ohne unmittelbar in die Eigenkompetenzen des Politiksystems einzugreifen.

Man kann, wenn man von dem ausgeht, was in der Öffentlichkeit wahrgenommen und ansatzweise verarbeitet wird, in diesen Denkschriften und Verlautbarungen der Evangelischen Kirche und in der durch einige von ihnen ausgelösten teils heftigen gesellschaftlichen Diskussion

(etwa der »Ostdenkschrift« von 1965, der Friedensdenkschrift von 1981 oder der Landwirtschaftsdenkschrift von 1984) auch eine dritte eigenständige Manifestation, gleichsam ein drittes Gesicht Evangelischer Sozialethik identifizieren. In gewisser Weise und bei Vernachlässigung vieler kirchenrechtlicher und theologischer Verschiedenheiten läßt sich die gesellschaftliche Funktion der Denkschriften mit derjenigen der in der katholischen Kirche seit über 100 Jahren veröffentlichten Sozialenzykliken und Hirtenbriefe vergleichen. Zwar wird diesen wie jenen oft zuviel Ausgewogenheit, Unverbindlichkeit, Mangel an Parteilichkeit vorgeworfen; doch gehören diese kirchlichen Verlautbarungen offensichtlich, auch wenn sie nicht alle die gleiche Resonanz erfahren, zu den wenigen ethischen Beiträgen und Gelegenheiten, in deren Zusammenhang unsere Demokratie ihre Wertsysteme und Wertprobleme über den Tag hinaus und meist auch über die parteipolitische Sicht hinaus überprüft und einigermaßen grundsätzlich erörtert.

Neben diesen, von unterschiedlichen Öffentlichkeiten unterschiedlich aufmerksam zur Kenntnis genommenen Manifestationen gibt es endlich eine Reihe von sozialetischen Aktivitäten, die öffentlich weniger deutlich registriert werden, sich etwa in Gremien, Beiräten und Ausschüssen von politischen, gewerkschaftlichen oder Verbandseinrichtungen abspielen und inhaltlich meistens durch sozialreformerisch-pragmatische Züge gekennzeichnet sind.

Diese unterschiedlichen Manifestationen, in denen sich Evangelische Sozialethik heute darstellt, und die Einzelzüge, in denen sie sich von der Katholischen Soziallehre und von anderen gesellschaftsphilosophischen Gesamtentwürfen unterscheidet, sind geprägt sowohl von alten, bis in die Reformation zurückgehenden theologischen Traditionen als auch von den gesellschaftlichen Herausforderungen und schubartigen Entwicklungsimpulsen der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Diese Prägungskräfte werden in der einen oder anderen Modifikation weiterwirken. Prospektive Überlegungen zu möglichen Weiterentwicklungen der Sozialethik sowie über künftige Anforderungen an ihre Aufgabe werden von diesen heutigen Manifestationen und den in ihnen wirkenden Bewegungskräften zugehen haben. Diese Kräfte müssen darum zuerst näher bestimmt werden.

Darüber hinaus können die entwicklungsinternen Tendenzen und Probleme am ehesten erkennbar werden, wenn sie an den in der öffentlichen Wirkung am meisten exponierten Positionen diskutiert werden. Das soll in den beiden Schlußkapiteln in durchaus subjektiver Sicht aufgrund eigener Erfahrungen und Beobachtungen versucht werden.

II. HAUPTTRADITIONEN:

ZWEI-REICHE-LEHRE UND HERRSCHAFT-CHRISTI KONZEPTION

»Evangelische Sozialethik« gibt es dem Begriff nach seit 1868, eingeführt durch *Alexander von Oettingens* Buchtitel »Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre, Versuch einer Sozialethik«. Von Sozialethik als selbständigem Fach im Kanon der evangelisch-theologischen Disziplinen wird erst nach 1945 gesprochen. Ihre Gegenstände sind, wie in den katholischen Parallelfeldern »Christliche Soziallehre« oder »Christliche Sozialwissenschaften«, zuerst im Kontext der Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts explizit als theologische Aufgaben formuliert worden. Die theologische Tendenz, die neu aufgekommenen sozialen Probleme im Rahmen des kirchlichen Auftrages zu bearbeiten, war dabei im Protestantismus von Anfang an und blieb bis weit ins 20. Jahrhundert vorwiegend orientiert an einem ordnungstheologischen Verständnis der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre: Die bestehenden gesellschaftlichen Ordnungen, der monarchische Staat wie das bestehende Wirtschaftssystem sind so, wie sie sind, zunächst als von Gott gesetzt oder mindestens geduldet zu verstehen und zu akzeptieren; sie eigenmächtig revolutionär zu verändern gilt als usurpatorische Auflehnung gegen Gott, als die Ursünde des »Eritis sicut Deus«. Aufgabe der Kirche kann es deshalb nicht sein, in die Ordnungsstrukturen des »Reiches zur linken Hand Gottes«, also der weltlichen Institutionen direkt oder auch nur durch eine radikale Kritik der Strukturen einzugreifen; diese Ordnungen unterliegen vielmehr ausschließlich der weltlichen Gesetzlichkeit und Zuständigkeit; ein Gedanke, der am Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Theorie einer von systemübergreifender Moral abgekoppelten »Eigengesetzlichkeit« politischen, wirtschaftlichen oder technischen Handelns gesteigert wird. Nicht die Strukturen also, sondern die Menschen sind Gegenstand christlichen Handelns und kirchlicher Intervention, die den besonderen Mitteln des »Reiches zur rechten Hand Gottes«, nämlich der Kirche entsprechen müssen: Den Armen und Notleidenden, den Unterdrückten und Ausgebeuteten ist vor allem karitativ oder diakonisch zu helfen; eine Aufgabe, die dann tatsächlich von den sozialkaritativen kirchlichen Einrichtungen bis hin zu Armenhäusern und dörflichen Diakoniestationen über Jahrzehnte engagiert und eindrucksvoll wahrgenommen wurde. Das sozialetische Engagement blieb auf diese Weise fast 80 Jahre auf den Rahmen individueller Hilfe begrenzt und wurde allenfalls auf Sozialreform im Sinne von Sozialgesetzgebung (Arbeitszeiten, Kranken- und Unfallversicherung)

ausgeweitet; nur ganz selten aber wurde es auf prinzipielle Gesellschafts- oder Systemkritik bezogen.

Eine tiefgreifende und immer noch weiterwirkende Wende im Begriff der Sozialethik vollzog sich nach dem Zweiten Weltkrieg. Sie war motiviert vor allem durch die schockartigen Erfahrungen mit den Unmenschlichkeiten des NS-Regimes, in denen das Konzept einer von moralischen Problemen unbehelligten Eigengesetzlichkeit des politischen Handelns unwiderruflich ad absurdum geführt war und in die auch die ordnungstheologisch begründete Obrigkeitsaffirmation schuldhaft verstrickt schien. Theologisch-theoretisch vorbereitet war das allseits als »*conditio sine qua non*« anerkannte politisch-ethische Umdenken im Protestantismus durch *Karl Barths* massive Kritik der Ordnungstheologie, wie sie bereits in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 im Kern vorgelegt worden war: Nicht primär vom Ersten Artikel des Credo aus, also vom Schöpfertum Gottes her seien weltliche Ordnungen in Politik oder Wirtschaft christlich zu interpretieren und gegebenenfalls zu kritisieren, sondern vom Zweiten Artikel aus, unter dem Aspekt der schon angebrochenen Königsherrschaft Christi. Unter diesem Aspekt nämlich wird nicht nur die Vorläufigkeit von sozialen Strukturen offenbar und damit ihr geschichtliches Gewordensein, ihre Kritisierbarkeit und ihre Veränderungsbedürftigkeit theologisch akzeptiert; es kann vielmehr auch die latente Tendenz der Sozialstrukturen zur Eigenverabsolutierung, zu metaphysischer Überhöhung und damit letzten Endes zur Selbstvergötzung entlarvt werden. Die Königsherrschaft Jesu Christi wird sich zuletzt als mächtiger erweisen als jeder Machtanspruch politischer oder wirtschaftlicher Systeme; er relativiert diese Systeme auf ihren vorübergehenden Dienst in der Gesellschaft. Gerade das mit der Herrschaft-Christi-Theologie eng verbundene Moment der Götzenkritik ist von der Nachkriegs-Sozialethik mit starker Resonanz aufgenommen worden; es spielt bis heute, neuerdings verstärkt in der Kapitalismuskritik, eine dominierende Rolle. Schwieriger war und ist die Frage zu beantworten, welche positiven Kriterien und konkreten Gestaltungsimpulse sich denn aus der Herrschaft-Christi-Theologie gewinnen lassen. Die von Barth selbst in »Christengemeinde und Bürgergemeinde« (1946) vorgeschlagene Methode, »*per analogiam fidei*« aus den neutestamentlichen Bestimmungsmerkmalen der Christengemeinde im Sinne von Gleichnissen sozialetische Kriterien für die wesentlich gleichnisbedürftige Bürgergemeinde, also die menschliche Gesellschaft abzuleiten, hat sich schon wegen der eklektischen Willkür bei der Auswahl gleichnisfähiger Bibelworte nicht bewährt und wird heute kaum noch vertreten.

Durch viereinhalb Nachkriegsjahrzehnte hindurch ist der Streit um die theologische Begründung und um Konkretisierungsmaßstäbe Evangelischer Sozialethik hauptsächlich im Spannungsfeld zwischen lutherischer Zwei-Reiche-Lehre und neoreformierter Herrschaft-Christi-Theologie ausgetragen worden. Die theologischen Argumente in den großen, meist politisch-sozialethischen Kontroversen dieser Jahrzehnte spiegeln fast immer diesen Gegensatz wider. Das gilt bereits für die Auseinandersetzungen über kirchliche Schuldverklärungen und die Frage einer Kollektivschuld des deutschen Volkes (1945), über die deutsche Wiederbewaffnung (1949/50) und die Stationierung von Atomwaffen in Deutschland (1957/58); es setzt sich fort im Streit über die Ostdenkschrift (1965), über Gewaltanwendung bei systemkritischen Aktionen im Rahmen von Studentenbewegung und Außerparlamentarischer Opposition (1968ff), über Nachrüstung und Nato-Doppelbeschluß (1981ff), über die Gleichrangigkeit von Sozialismus- und Kapitalismuskritik (1989/90), und schließlich über die richtigen Interventionen im Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Obwohl beide theologischen Grundrichtungen, die Zwei-Reiche-Lehre und die Herrschaft-Christi-Theologie über die Jahrzehnte hin in einer Vielzahl von Varianten und Kombinationen mit anderen theologischen Schwerpunkten und außertheologischen Einflüssen (vor allem aus der Existentialphilosophie und der neomarxistischen »Kritischen Theorie« der Frankfurter Schule) diskutiert wurden, kommt in all diesen Kontroversen immer wieder zum Ausdruck, daß die Argumentationen im Umkreis der Zwei-Reiche-Lehre eher zu konservativ-bewahrenden politischen Optionen führen, während die aus dem Umkreis der Herrschaft-Christi-Lehre eher einen sozialkritischen, auf Veränderung der Verhältnisse zielenden Akzent tragen. Dementsprechend treten in der eingangs skizzierten, bis heute nach außen auffälligsten Manifestation Evangelischer Sozialethik, nämlich in ihrem aktionistischen und positionell-gesellschaftskritischen Erscheinungsbild eher die theologischen Elemente der Herrschaft-Christi-Theologie hervor, während andererseits in den letzten zwanzig Jahren die Zahl und der Einfluß von akademischen Vertretern dieser Richtung in den Fakultäten, etwa im Vergleich mit den ersten Nachkriegsjahrzehnten, erheblich zurückgegangen sind.

Insgesamt jedoch hat der christologische Ansatz *Karl Barths* die Nachkriegsdiskussion der Evangelischen Sozialethik wie im übrigen die protestantische Theologie in weltweitem Horizont auf das stärkste und nachhaltigste beeinflusst. Er hat zweifellos geholfen, überkommene protestantisch-ethische Engführungen, insbesondere die Behauptungen einer

ethischen Eigengesetzlichkeit von Politik, Wirtschaft oder Technik, zu überwinden und wirkungskräftige theologische Impulse für die christliche Gemeinde und für den einzelnen Christen gesetzt, gesellschaftliche Verantwortung in einem demokratischen Gemeinwesen wahrzunehmen, sich also, wie man alltagssprachlich sagte, kräftig in das gesellschaftliche Leben einzumischen.

Was in all diesen Jahrzehnten allerdings letztlich ungeklärt und darum immer umstritten blieb, war die richtige Unterscheidung und Kompetenzabgrenzung zwischen Religionssystem einerseits und Politiksystem oder Wirtschaftssystem andererseits. Während in den meisten Fassungen der Zwei-Reiche-Lehre zwischen 1840 und 1940 offensichtlich zu einseitig die Trennung zwischen Religion und Politik, die »Eigengesetzlichkeit« und die Obrigkeitsaffirmation theologisch statuiert und kirchlich praktiziert worden waren, drohte jetzt ein Umschlag in das andere Extrem: Statt Obrigkeitsaffirmation wurde nunmehr für manche Pfarrer die Gesellschaftskritik, die Entlarvung und Entthronung tatsächlicher oder vermeintlicher »Götzen« zum Inbegriff theologisch-ethischer Verantwortung. Aus verschiedenen Gemeinden wurde berichtet, daß der Pfarrer mit Berufung auf seine geistliche Autorität, also sozusagen im Namen Gottes zu konkreten parteipolitisch umstrittenen Fragen der Militär- oder Wirtschaftspolitik Stellung nahm und seine Gemeindeglieder auf eine bestimmte politische Option »von der Kanzel herunter« und »um unseres Glaubens willen« zu verpflichten suchte. Andersdenkende empfanden das als Kanzelmißbrauch und versuchten, wo die Kirchenordnung dies zuläßt (z. B. in der Schweiz), solche Pfarrer abzuwählen bzw. – wo solche Möglichkeiten nicht bestehen – warfen dem Pfarrer vor, eine politische Macht auszuüben, die weder durch demokratische Wahl legitimiert sei noch für den Fall des Irrtums oder der mehrheitlichen Ablehnung der betreffenden Meinung das politische Risiko des Abgewähltwerdens trage. Dieser Problemkreis um die Reichweite des »politischen Mandates« von Kirchenleuten und der richtigen Zuordnung von Religionssystem und Politiksystem hat in der protestantischen Sozialethik der Nachkriegszeit keinen Konsens gefunden.

III. DIALOG MIT DEN HUMANWISSENSCHAFTEN

Neben dem von 1945 bis 1990 andauernden, wenn auch periodisch unterschiedlich starken Haupteinfluß von (modifizierter) Zwei-Reiche-Lehre und Herrschaft-Christi-Konzeption haben natürlich auch andere

theologische und praktisch-philosophische Ansätze die Entwicklung der Evangelischen Sozialethik vorangetrieben und sich dabei vielfältig mit den beiden Hauptströmungen verbunden. Im Zusammenhang dieses Überblicks sollen nur die drei unseres Erachtens wirkungsstärksten Einflußbereiche erwähnt werden: der verstärkte Dialog mit den empirischen Humanwissenschaften, die Rezeption und Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie der »Frankfurter Schule« sowie die Impulse und Verknüpfungen mit der Befreiungstheologie. Alle drei Einflußbereiche sind sowohl auf der akademischen Ebene sozialetischer Arbeit als auch auf der Ebene ihrer mehr praktisch-gesellschaftspolitischen, aktionsorientierten Manifestationen deutlich und nachhaltig zur Geltung gekommen.

Der erste Inhaber eines speziell sozialetisch definierten Lehrstuhls und Gründer des Münsteraner Institutes für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Professor *Heinz-Dietrich Wendland*, hatte mit seinem programmatischen Buch »Die Kirche in der modernen Gesellschaft« (1956) zwei Hauptziele einer sachgerechten Weiterentwicklung der Sozialethik im damaligen Kontext angegeben: Einmal müsse eine theologische Neubestimmung von Sozialethik gesucht werden, die unter anderem den schon damals als festgefahren empfundenen Streit zwischen einerseits der überkommenen lutherischen Ordnungstheologie mit ihrer tendenziell dualistischen Trennung zwischen frommer Innerlichkeit des Individuums und eigengesetzlicher Sozialwelt und andererseits den teils schwärmerischen, teils theokratischen Konzepten der Königsherrschaft-Christi-Lehre überwinden könne. *Wendland* selbst versuchte diese Neubestimmung in einem »universal-eschatologischen« Ansatz, der die Sozialethik vom Kommen des Reiches Gottes her bestimmen, sie also im Zentrum der biblischen Botschaft verankern will. Dieser Ansatz soll zugleich den Tendenzen einer Marginalisierung theologischer Ethik zum Anhängsel an die Dogmatik oder zur Paraphrase von scheinbar nachrangigen Begriffen der Glaubenslehre wie Heiligung oder Nächstenliebe entgegentreten. Die eschatologische Komponente im Kommen des Reiches Gottes sollte zwar die »Schon-Jetzt«-Übersteigerungen in manchen sozialetischen Anwendungen der Herrschaft-Christi-Lehre relativieren, sollte aber gleichzeitig die gesellschaftliche Orientierung des Christen nach vorne öffnen und zu einem progressiv-reformerischen Handeln in der Gesellschaft anregen.

Der zweite Zielpunkt des Wendlandschen Programms war die dezidierte Forderung nach einem umfassenden Dialog mit den Humanwissenschaften, weil nur so, und nicht einfach in theologischer Deduktion, auch nicht

im Analogia-fidei-Konzept *Barths*, sachgerechte Kriterien und Lösungsmöglichkeiten für die komplizierten ethischen Probleme unserer Zeit gesucht werden könnten. Beide Ziele verbindet und konkretisiert *Wendland* in vier Schlüsselkategorien seiner Konzeption, nämlich in: »Christliche Humanität« (d.h. »tätige, dem Menschen dienende Erwartung des Reiches Gottes als der endgültigen Befreiung des Menschen«), »gesellschaftliche Diakonie« (anstelle von lediglich individuell-personaler Caritas), »weltliche Christenheit« (als Bestimmung der Gemeinde Jesu in ihrem Dienst an der Welt) sowie »Verantwortliche Gesellschaft« (als Ausrichtung der Sozialethik auf ihre weltweit-ökumenische Dimension). Seine Gesamtkonzeption versteht *Wendland* im übrigen als »Theologie der Gesellschaft«, um damit jedes im Begriff »Evangelische Sozialethik« liegende Mißverständnis eines Randgebietes von Theologie prinzipiell zu überschreiten. Dieses Konzept ist als Ganzes zwar nicht in einem engeren Sinne schulbildend geworden; doch haben sich seine wichtigsten Elemente und Leitbegriffe in der sozialetischen Diskussion der Folgezeit, insbesondere in den Anwendungsfeldern der kirchlichen Praxis als außerordentlich resonanzkräftig und fruchtbar erwiesen. Dazu gehört an hervorragender Stelle die in *Wendlands* eigenen Arbeiten, in seiner Institutspolitik und in seinem starken Einfluß auf kirchliche Einrichtungen und Arbeitsstellen geltend gemachte Verstärkung des Dialogs mit den empirischen Humanwissenschaften. Nicht zuletzt dieser Impuls hat die neuere Evangelische Sozialethik mitgeformt und ihr einen charakteristischen Zug eingeprägt.

Die entschiedene Hinwendung zu den Humanwissenschaften ist allerdings für die Sozialethik ebenso wie für die Theologie insgesamt in den über 30 Jahren seit *Wendlands* Impulsen keineswegs frei von Beziehungs- und Bestimmungsproblemen geblieben. Bis heute entzündeten sich die Probleme einerseits an den innerhalb der Theologie aufkommenden Fragen, ob und wie denn ein christliches Proprium in die ethische Diskussion eingebracht werden könne; ob die theologischen Ethiker in Sachen Wirtschafts-, Umwelt- oder Bioethik oder auch in der Politik mehr sagen (könnten) als ihre humanwissenschaftlichen Kollegen – und wenn nicht, warum dann Sozialethik überhaupt ein selbständiges theologisches Fach sein müsse und in eine Theologische Fakultät hineingehöre. Umgekehrt wurde damit gern die Frage verknüpft, ob denn die Binnen-Rationalität bestimmter Fächer, insbesondere der Ökonomie, mit dem theologischen Gedanken christlicher Liebe wirklich zu vermitteln sei, ob nicht vielmehr die genuin theologische Sicht gefährdet werde, wenn man sich zu weit auf die Eigenplausibilität der Profanwissenschaften einlasse.

Auch von human- oder profanwissenschaftlicher Seite sowie seitens bestimmter parteipolitischer Richtungen ist gelegentlich gefragt worden, worin denn die besondere inhaltliche Kompetenz theologischer Beiträge in den konkreten ethischen Problemfeldern liege und wodurch die selbstverständliche Mitwirkung von Theologen in Ethikkommissionen gerechtfertigt sei.

Der Komplex dieser und anderer prinzipieller Beziehungsprobleme zwischen Sozialethik und Humanwissenschaft gehört sicher zu den Fragen, die für die beteiligten Gesprächspartner bisher noch nicht zureichend geklärt sind, – und die die Evangelische Sozialethik in den kommenden Jahrzehnten weiter beschäftigen werden. Auf einen wichtigen, vor allem auf eine neue Ortsbestimmung von Sozialethik innerhalb des Systems der Evangelischen Theologie zielenden Beitrag soll hier jedoch hingewiesen werden: *Trutz Rendtorff*, einer der Schüler *Wendlands*, hat mit seinem Programm einer »Ethischen Theologie« angeregt, den Weg der Ethik ebenso wie den der Dogmatik oder der Exegese als einen je eigenständigen Zugang zur Sache der Theologie zu verstehen; ein Vorschlag, der manche binnentheologischen Probleme, etwa die der Bestimmung und des Geltendmachens eines christlichen Propriums, der Abhängigkeiten im Verhältnis zwischen Dogmatik und Ethik sowie auch den Umgang mit den Humanwissenschaften in eine neue Perspektive rückt. Doch ist die weitere Durchdringung des Gesamtfeldes dieser Problematik damit erst neu angestoßen und noch keineswegs erledigt.

IV. VERSTRICKUNGEN MIT DEM NEOMARXISMUS

Das gilt in einem etwas anderen, theologie- und kirchenpolitisch unmittelbar noch brisanteren Sinne auch für die Arbeit an jenen Folgen, die sich aus einem kräftigen Flirt der Sozialethik mit den (neo-)marxistischen Inhalten und Sichtweisen der sogenannten Studentenbewegung (1968ff) und der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule ergeben haben. Präliert war das neue Interesse an einer radikalen Gesellschaftskritik am westlich-kapitalistischen »System« durch *Jürgen Moltmanns* »Theologie der Hoffnung« (1964). Inspiriert vor allem durch *Ernst Blochs* »Prinzip Hoffnung« (1959) mit seiner theoretischen Wiederbelebung der weltverändernden Kraft der Utopie, hatte *Moltmann* auch die theologische Eschatologie als »Veränderungswissenschaft« für Gesellschaftskritik und Gesellschaftsreform beansprucht. Wenige Jahre später war ein großer Teil der Theologiestudentenschaft von jener Grundstimmung der Studen-

tenbewegung mit erfaßt, für die sich Worte wie »Veränderung«, »System« und speziell »Kapitalismuskritik« zu zentralen Werten der persönlichen, auch theologischen Identitätsbildung entwickelt hatten, und die dabei bald stärker an *Herbert Marcuse* und *Karl Marx* als an *Bloch* und *Moltmann* anknüpften. Als positives Zielbild wurde schon auf den berühmt-berüchtigten Tagungen der »Celler Konferenz« (Oktober 1968 und März 1969), an denen jeweils über 200 Theologiestudenten und Vikare, gleichsam der Vortrupp der linksradikalen jungen Theologen, teilnahmen, unmißverständlich die sozialistische Gesellschaft proklamiert. Nach Meinung dieses radikalen Flügels der Theologiestudenten mußte die Kirche, soweit sie auf dem Wege zum Sozialismus wegen ihres »emanzipationsfeindlichen Aberglaubens und ihres autoritären Denkens« hinderlich war, von innen heraus bekämpft werden; soweit kirchliche Einrichtungen »bündnisfähig« erschienen, konnte man partiell mit ihnen kooperieren. Zur Erreichung des großen Ziels, mit dem dann auch die Opium-Funktion der Religion endgültig hinfällig sein werde, mußte möglicherweise ein langer und beschwerlicher Marsch durch die Institutionen durchgestanden werden. Von der konventionellen Theologie (»Streit um Kaisers Barth«(!)) versprach man sich für diesen Weg keine positiven Impulse und wollte darum mit ihr möglichst wenig zu tun haben. Als anschlussfähig galten allenfalls bestimmte sozialkritische biblische Traditionen sowie bestimmte linksbarthianische Strömungen. Als »bündnisfähig« galten zudem an einigen Theologischen Fakultäten die Institute für Sozialethik: teils wegen ihres gesellschaftswissenschaftlichen Know how, teils wegen ihrer Bearbeitungsgegenstände aus dem aktuellen gesellschaftlichen Leben; teils vielleicht auch wegen einiger mit den Zielen der Studentenbewegung inhaltlich sympathisierender Lehrer und Assistenten.

Die gesteigerte gesellschaftskritische Sensibilität, die Frage nach den Bedingungen für eine menschengerechtere Welt war freilich nicht auf diesen radikalen Flügel der »engagierten Theologen« beschränkt. Ich selbst habe sie vielmehr als eine Art Grundstimmung in Erinnerung, die in unterschiedlicher Intensität und in unterschiedlichen inhaltlichen Ausrichtungen fast die gesamte Theologiestudentenschaft erfaßt hatte. Diese kritische Bewegtheit blieb nicht ohne Rückwirkung auf die Theoriebildung innerhalb der Sozialethik. Als Gesprächs- und Anknüpfungspartner kam für viele der aus der Generation der Studentenbewegung kommenden sozialetisch interessierten wissenschaftlichen Nachwuchskräfte am ehesten die »Kritische Theorie« in Frage. Aufgenommen, rezipiert und oft auch tief internalisiert wurden aus deren Paradigmen etwa der

Kritikbegriff (*Horkheimer*: »die Gegebenheiten unter dem Gesichtspunkt ihrer Möglichkeiten sehen«), die Verhältnisbestimmung von »Interesse und Erkenntnis«, aber auch sozioökonomische Analysen »kapitalistischer« Gesellschaften, z.B. »Mehrwert«- und »Imperialismus«-Theorien. Die überkommenen sozialetischen Interpretationsmuster zu Fragen der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenrechte oder des Friedens verbanden sich jetzt vielfältig mit diesen (neo-)marxistischen Analyse-, Therapie- und Interventionsmodellen.

Die daraus entwickelten Denkweisen und Ideologien haben m.E. einen Großteil der Pfarrergeneration, die zwischen 1970 und 1985 studiert hat, so stark beeinflusst, daß man ihnen in den sozialetischen Aktivitäten dieser Pfarrer immer wieder als einer Art Glaubensauffassung begegnete und noch begegnet. Sie sind nicht nur im deutschen Sprachraum, sondern, besonders über die Einrichtungen des Genfer Weltkirchenrates, weit darüber hinaus als neue protestantische Sozialethik in der evangelischen Ökumene wirksam geworden – und werden nicht selten geradezu als »ökumenische Sozialethik« bezeichnet. Der Hauptgrund für diese rapide Ausbreitung einer Verbindung von traditionell christlich-ethischen Impulsen mit marxistischen Analyse- und Gestaltungsvorstellungen liegt wohl in der von vielen Theologen jener Zeit gewonnenen Annahme, daß die marxistisch-gesellschaftskritischen Denkmuster sowohl wegen ihrer (unterstellten) Wissenschaftlichkeit und Realitätsnähe als auch wegen der bis vor wenigen Jahren scheinbar ungebrochenen politischen Durchsetzungskraft sozialistischer Staaten am ehesten geeignet seien, die in christlicher Liebe motivierte soziale Verantwortung für notleidende, unterdrückte oder ausgebeutete Mitmenschen in gesellschaftspolitische Maßnahmen und schließlich in eine neue gesellschaftliche Wirklichkeit umzusetzen.

Die Mischung aus christlicher Motivation und marxistischer Gesellschaftsanalyse war für viele Vikare und junge Pfarrer geradezu das konstitutive Merkmal einer praxisgerichteten Evangelischen Sozialethik. Wer den Glauben an die Richtigkeit und die positive Veränderungskraft der marxistischen Sichtweise nicht teilte, dem konnten leicht auch die richtige christliche Motivation und echte solidarische Mitmenschlichkeit abgesprochen werden. Erst die aus der »Basis« des Volkes kommenden spektakulären Auflehnungen gegen den »real existierenden Sozialismus« in Osteuropa haben seit 1989 dazu geführt, auch in diesen Kreisen über die marxistischen Implikationen in diesen sozialetischen Konzepten und ihr Defizit an positiver Gestaltungskraft neu und kritisch nachzudenken. Ähnliche Fragen sind während der letzten Jahrzehnte im Umfeld der

Befreiungstheologie gestellt und diskutiert worden. Auch hier war immer von neuem das Verhältnis zu klären zwischen einerseits dem befreiungstheologischen Ansatz bei einer Kontextualität, die die bedrückenden Erfahrungen mit Armut, Unterdrückung und Ausbeutung von Millionen Menschen in der Dritten Welt schonungslos aufdeckte und den Christen aller Konfessionen zum unausweichlichen Problem machte, – und andererseits der in diese Beschreibungen und erst recht in die entsprechenden Ursachenanalysen und Schuldzuweisungen bewußt oder unbewußt einfließenden gesellschaftstheoretischen Grundannahmen, sozioökonomischen Vermutungen, vor allem eben (neo-)marxistischen Gesellschaftsanalysen und Veränderungskonzepten.

Parallelentwicklungen zwischen der vorwiegend dem katholischen Umfeld zuzuordnenden Befreiungstheologie und der evangelischen bzw. »ökumenischen« Sozialethik gab es von Anfang an, als sich die Befreiungstheologie nach dem II. Vatikanum theologisch und organisatorisch deutlicher konturierte und dabei in engem Austausch stand mit der »Theologie der Revolution« (Genf 1966). In der Folgezeit kamen eine ganze Reihe wichtiger theologischer Denkanstöße und empirischer Anschauungsmaterialien aus den praktisch-politischen und theoretischen Arbeiten der Befreiungstheologie in den Diskussionsprozeß der Evangelischen Sozialethik: Detaillierte Situationsberichte und -analysen über das soziale Elend in vielen Entwicklungsländern trugen zur differenzierteren Wahrnehmung des gesamten Problemfeldes Dritte Welt als sozialethischer Aufgabe erheblich bei; daneben waren es vor allem der theologisch unbefangene, von exegetischen Skrupeln wenig behelligte Umgang mit Anknüpfungen und Impulsen aus der Bibel, die zumindest in den sozialethisch engagierten protestantischen Gruppen starke Resonanz fanden. Wie die »Leute von Solentiname« suchte man auch hier in spontanen Assoziationen aus biblischen Geschichten und Predigten zu lernen. Kernstücke des Bezugs auf die Bibel waren die Exodustradition, ein prophetisch-sozialkritisches Jesusbild, das »Evangelium der Armen«; dazu neue theologische Begriffe wie »strukturelle Sünde«. Großes Interesse fanden auch die ekklesiologischen Modelle von »Basisgemeinden« als einem »prophetischen Ferment im Schoße des Volkes« (Boff), die häufig zu den Forderungen führte, in Deutschland ähnliches zu versuchen. Nicht zuletzt der vielfältige Austausch mit der Befreiungstheologie hat die Aufmerksamkeit der Evangelischen Sozialethik für den Nord-Süd-Konflikt, für die Weltwirtschaftsordnung, die Schuldenkrise, die Rolle der »Multis« usw. verstärkt und vertieft. Inzwischen dürfte dieser Themenkomplex neben dem der Ökologieproblematik im Vordergrund

sozialethisch-theologischer Diskussionen sowie einer offensiven sozial-ethischen Öffentlichkeitsarbeit stehen, wie sie auf Kirchentagen, in Demonstrationen bis hin zu Bankbesetzungen usw. zum Ausdruck gekommen ist. Auch auf dem Gebiet der Nord-Süd-Probleme erwies und erweist sich freilich immer wieder, daß weder die Betroffenheit vom Leiden der Mitmenschen und der engagierte Wille, diesen Menschen unbedingt zu helfen, noch die provokativen Appelle an Politik und Wirtschaft, der Ausbeutung und der Ungerechtigkeit doch endlich ein Ende zu machen, die überaus mühsame, oft ernüchternde Suche nach Möglichkeiten langfristig durchgreifender Hilfe ersetzen oder überspringen können, und daß ideologisch-gesellschaftsphilosophisch begründete Rezepte und »Schnellschüsse« eher das Gegenteil von dem bewirken, was eigentlich beabsichtigt war. Diese für zahlreiche gutwillige und engagierte Christen frustrierende Erkenntnis in ein Nachdenken über konstruktive Folgerungen umzusetzen, ist eine Forderung, die zu Beginn der neunziger Jahre von außen wie von innen nachdrücklicher als bisher an die aktionsorientierten Gruppen der Evangelischen Sozialethik wie der Befreiungstheologie gerichtet wird.

V. ETHIKBEDARF UND KIRCHLICHE KOMPETENZ

Vor dem Hintergrund dieser Bestandsaufnahme kann nun nach der voraussichtlichen Entwicklung, nach Aufgaben, Schwerpunkten und erkennbaren Defiziten der Evangelischen Sozialethik über die Jahrtausendwende hinaus gefragt werden.

Dabei ist von den drei wohl wichtigsten Einflußkräften auf diese Entwicklung auszugehen: Erstens von der Frage nach dem Ethik-Bedarf, sozusagen von der Marktlage, und nach der Zuständigkeit christlicher Ethik bei der Bearbeitung dieses Bedarfs; sodann von der Fähigkeit der Sozialethik, die nach unserer Bestandsaufnahme gegenwärtig zu beobachtenden Fehlwege, Gefahren und Defizite schrittweise aufzuarbeiten oder zu überwinden; endlich vom Vertrauen in die Gestaltungskraft der im christlichen Glauben angebotenen ethischen Motive und Perspektiven.

Von neuem und unabweisbarem Ethikbedarf ist heute allorts die Rede. *Konrad Lorenz*, jeder pro-domo-Haltung für die christliche Ethik durchaus unverdächtig, hat im letzten Interview vor seinem Tod geäußert, daß das Überleben der Menschheit nicht von ihren technischen Fähigkeiten, sondern von ihrer Ethik abhängt. Von Ethik wird hauptsächlich geredet, weil sich der Rahmen dessen, wofür wir Verantwortung tragen, infolge

der neuen Reichweite technischer Möglichkeiten fundamental verändert, etwa durch Atomphysik oder Chemie, durch Genforschung oder Kommunikationstechnologien, und erst recht infolge der daraus resultierenden weitreichenden Eingriffe in die Natur. Ebenso wird in fast allen sozialen Lebensbereichen, in der Sexualität, in der Kindererziehung, in den Arbeitstugenden, dem Freizeitverhalten und auch im alltäglichen Umgang mit den Ressourcen der Natur ein tiefgreifender Wertewandel beobachtet und wissenschaftlich problematisiert. Als Kernfragen für das Überleben der Menschheit und für einigermaßen menschengerechte Lebensbedingungen stehen repräsentativ die Themen des von den christlichen Kirchen initiierten und gestalteten »Konziliaren Prozesses«: »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung«.

In der Öffentlichkeit werden die Reflexion und womöglich die zielgerichtete Beeinflussung dieser neuen Probleme vornehmlich als Aufgabe von Ethik verstanden. Zwar wird der Begriff Ethik von der Masse derer, die sich in Kommentaren, Forderungen oder Antwortversuchen zum Thema äußern, bei näherem Hinsehen vieldeutig, ja diffus verwendet. Doch kann man wohl in den verschiedenen vorwissenschaftlich-alltagssprachlichen Verwendungen ein gemeinsames Interesse darin erkennen, daß ein solcher Oberbegriff gefunden werden müßte, der die Notwendigkeit erneuter Reflexion unserer überkommenen Wertmaßstäbe mit der Aufforderung verbindet, sich an dem, was eigentlich gut ist, letztlich also am »höchsten Gut« zu orientieren. Diese Anforderung zu erfüllen, wird offenkundig von dem, was man unter Ethik versteht, erwartet.

Andererseits wird von gewichtiger Stelle bezweifelt, daß »Ethik« in ihren überkommenen und gängigen Definitionen und Arbeitsweisen diesem Bedarf überhaupt gerecht werden kann. Mit *Niklas Luhmann* hat einer der führenden zeitgenössischen Gesellschaftstheoretiker dieser Skepsis nachdrücklich Ausdruck gegeben: Ethik generell, besonders aber die vorfindliche »Christliche Ethik« sei angesichts ihrer inhärenten Inhalte und Strategien, etwa der Überforderung des Individuums durch Moralpredigt, der tendenziellen Isolierung des Guten von der Frage nach seinen Kosten oder, ganz allgemein, wegen ihrer gravierenden theoretischen Defizite nicht in der Lage, die so dramatischen, beispielsweise ökologischen Probleme unserer Zeit steuernd zu regulieren, wie er in seinem Buch »Ökologische Kommunikation« (1985) ausführt. Ohne auf die damit angeschnittenen grundsätzlichen und sicher den Diskussionsprozeß der kommenden Jahre mitbestimmenden Probleme eingehen zu können, muß doch mindestens pragmatisch darauf verwiesen werden, daß offenbar Dinge auch dadurch, daß man sie intensiv diskutiert, wichtig

werden – und daß darum auch gründliche ethische Auseinandersetzungen, Forderungen und Demonstrationen Prozesse des Nachdenkens und gesellschaftspolitischer Interventionen in Gang setzen können; gerade das letzte Jahrzehnt hat in der Friedens- und Ökologiebewegung sowie mit der gewaltlosen Revolution der DDR-Bevölkerung gezeigt, welche Dynamik nach wie vor von der Kraft des Wortes und der Diskussion ausgehen kann.

Am großen gesellschaftlichen Diskurs über Nach- oder Abrüstung, über Ökologie oder über soziale Gerechtigkeit waren innerhalb Deutschlands und fast überall in der von der christlichen Religion geprägten Welt die Kirchen und die mit ihnen verbundene Sozialethik einflußreich beteiligt. Offensichtlich wird ihnen in Hinsicht auf ethische Kompetenz fast überall ein großer Zuständigkeitsbonus zugeschrieben. Dieser Bonus gründet sich anscheinend keineswegs ausschließlich und nicht einmal primär auf die inhaltliche Qualität oder Tendenz der konkreten kirchlichen Äußerungen von Kanzelpredigten, Denkschriften oder Hirtenbriefen. Er erklärt sich vielmehr in einem erheblichen Maße aus der Gesamtfunktion der Kirche in der betreffenden Gesellschaft. Wegen dieses, im Protestantismus insbesondere auf die Pastoren gerichteten Bonus, konnten und können gesellschaftspolitisch sich exponierende Pfarrer mit größerer öffentlicher Aufmerksamkeit und Resonanz rechnen als etwa Studienräte oder Betriebsingenieure. Zur Gesamtfunktion der Kirche gehört eben, daß die Vermittlung von Wertmaßstäben (»Ethik«) eng verknüpft ist mit den eigentümlich kirchlichen Aufgaben der religiösen Sinngebung, der seelsorgerischen Begleitung, der gemeinschaftsstiftenden gottesdienstlichen Feier sowie der karitativen Hilfe für Arme und Kranke. Diese den Alltag transzendierende Gesamtfunktion der Kirche gibt ersichtlich ihren ethischen Äußerungen einen besonderen Klang und vielfach auch ein besonderes Gewicht. Der Bonus der Kirche für den ethischen Diskurs bedeutet dabei keineswegs Alleinzuständigkeit, ein oberstes Richteramt in Streitfragen oder ein Wahrheitsmonopol im ethischen Urteil; längst richten sich Erwartungszuschreibungen ähnlicher Art auch an andere Träger weltanschaulicher Überzeugungen und an andere Verbände bis hin zu den Gewerkschaften. Doch wird den Kirchen im Chor derer, die an diesem ethischen Diskurs als Institutionen beteiligt sind, traditionell jene besondere Kompetenz zugeschrieben, die mit ihrer religiösen Aufgabe zusammenhängt und tief in den Strukturen unserer Gesellschaft verankert ist.

Mit einem solchen Bonus besonderer und resonanzstarker Zuständigkeit für ethische Fragen wird die Kirche nach allem, was wir heute sehen

können und selbst im Falle weiteren Fortschreitens der Entkirchlichung, auch in den kommenden Jahrzehnten zu rechnen haben. Die mit ihm verknüpften Erwartungen geben der Kirche auch zukünftig gleichsam jenen Aktionsraum vor, für den sie Verantwortung trägt, dessen Aufgaben sie sich nicht entziehen kann und den sie inhaltlich ausfüllen muß. Wenn es darum zwar nicht in erster Linie die Inhalte sind, etwa die konkreten sozialetischen Ausrichtungen der kirchlichen Beiträge, die die herausgehobene Beteiligung der Kirche am ethischen Diskurs konstituieren, so sind diese konkreten Inhalte doch von der größten Bedeutung für die Akzeptanz und die Lernbereitschaft, die die sozialetischen Beiträge der Kirche in der Öffentlichkeit finden; sie dürften darüber hinaus in zunehmendem Maße auf das Gesamtimage der Kirche und damit indirekt eben auch auf den ihr zugeschriebenen Rahmen sozialetischer Zuständigkeit zurückwirken. Es ist deshalb notwendig, die Gesichtspunkte und Probleme der inhaltlichen Füllung des ethischen Aufgabenfeldes gerade auch durch die Evangelische Sozialetik vor dem Hintergrund der gesamtgesellschaftlichen Funktionszusammenhänge der Kirche zu bedenken.

In dieser Betrachtungsweise zielt die Arbeit der Kirche und mit ihr die Evangelische Sozialetik auf das Ganze der Gesellschaft ebenso wie auf das einzelne Individuum und, etwa als »Berufsethik« oder »Unternehmensethik«, auf bestimmte Gruppen oder Organisationen. In der Sprache der soziologischen Systemtheorie bedeutet das: Die Sozialetik ist mit allen drei Ebenen des gesellschaftlichen Lebens befaßt: mit der »Makro-Ebene«, auf der gesamtgesellschaftliche Letztzuständigkeiten institutionell wahrgenommen werden (etwa der Außen-, Wirtschafts- oder Umweltpolitik durch staatliche Organe oder gesamtkirchliche Aufgaben durch die EKD); mit der »Meso-Ebene« der sogenannten »organisierten Teilsysteme« wie Wirtschaftsunternehmen, Universitäten, Krankenhäuser, Landeskirchen oder Diözesen; schließlich mit der »Mikro-Ebene« der durch »face-to-face-relations« charakterisierten personalen Nahbereiche wie Familie, Ehe, Nachbarschaft oder Arbeitsteam. Für jede dieser drei Ebenen hat das menschliche Zusammenleben je eigene Formen und Regeln entwickelt und damit je eigene ethische Probleme und Konflikte entstehen lassen, zu denen Sozialetik sich möglichst konkret zu äußern sucht. Im Zuge von weiter voranschreitender gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und von zunehmendem interkulturellem Austausch werden gleichzeitig die überkommenen ethischen Integrationskräfte durch pluralistische und relativistische Tendenzen immer mehr zurückgedrängt.

Mit all diesen divergierenden Prozessen unserer Gesellschaft steht die Sozialethik in enger Wechselbeziehung. Sie versucht, sich ihnen zu stellen, wird aber auch ihrerseits in ihrer inhaltlichen Arbeit, in ihrem theologischen Selbstverständnis und damit in ihren internen Auseinandersetzungen auf das stärkste von ihnen beeinflusst. Das tritt etwa in Spannungen zutage, die sich aus einer notwendigen Doppelorientierung ergeben: einerseits an den Interessen des Ganzen der Gesellschaft und andererseits an den Interessen von Problemgruppen (etwa den »Armen«), die in ganz bestimmten Teilsystemen des Ganzen lokalisiert sind. Das tritt ebenso in Spannungen zutage, die aus dem Gegenüber von Geltungs- oder sogar Wahrheitsansprüchen überkommener christlicher Wertmaßstäbe und dem zunehmenden Wertpluralismus resultieren. In den nächsten Jahrzehnten dürften nach allem, was wir sehen können, die Prozesse, die diese Spannungen auslösen, unvermindert andauern oder sich noch verstärken.

VI. PARTEILICHKEIT ODER PLURALISMUS

Während so der Aktionsrahmen für und die Zuständigkeitserwartungen an die Sozialethik sowie ihre in den gesellschaftlichen Differenzierungs- wie Pluralisierungsprozessen liegenden generellen Herausforderungen für die nächsten Jahrzehnte einigermaßen klar bestimmbar sein dürften, sind für die Entwicklung von theologisch-inhaltlichen Begründungs- und Argumentationsmustern sozialetischer Aussagen und für den voraussichtlichen Verlauf der Diskussion darüber m. E. noch kaum generalisierbare Tendenzen und zuverlässige Anhaltspunkte auszumachen. Deutlicher erkennbar erscheint allenfalls, welche der traditionell dominierenden oder während der letzten Jahrzehnte in den Vordergrund getretenen theologisch- bzw. theoretisch-inhaltlichen Ansätze und Argumentationsmuster an Tragfähigkeit verlieren und an Bedeutung zurücktreten könnten. Zu denken ist zuerst an eine der in der Nachkriegszeit einflussreichsten Konzeptionen, nämlich an *Karl Barths* christologischen Ansatz. Sowohl wegen seiner nach außen »autoritär« erscheinenden Begründung theologischer Grundannahmen als auch wegen der damit zusammenhängenden Tendenz zur Verabsolutierung von scheinbar theologisch abgeleiteten ethischen Aussagen als schließlich wegen der in alledem höchst schwierigen Kommunikation mit profanen Argumentationsweisen dürfte die Herrschaft-Christi-Konzeption in der Zeit von Pluralismus und von

grundlegend notwendigem Dialog mit den Humanwissenschaften in große Schwierigkeiten geraten.

Ebenso wird sich m.E. der »linksbarthianische« Verbund von bestimmten gesellschaftskritischen Elementen aus der Herrschaft-Christi-Konzeption mit marxistischen oder neomarxistischen Analyse- und Therapie-Modellen kaum fortschreiben lassen; jedenfalls dann nicht, wenn man ernst nimmt, daß die Krise des Marxismus nicht nur in den eher sekundären Fehlentwicklungen des real existierenden osteuropäischen Sozialismus wurzelt, sondern bereits im Menschenbild, in der Geschichtsphilosophie und in der Wirtschaftstheorie von *Marx* angelegt ist. Allerdings zeichnet sich zu Beginn der neunziger Jahre ab, daß der gesellschaftspolitisch engagierte Flügel der Sozialethik keineswegs dazu tendiert, die Rolle und Bedeutung der sozialen Marktwirtschaft angesichts des Niederganges des Marxismus neu zu überdenken und ihr bisher sehr negatives Urteil zu modifizieren. Im Gegenteil: Es wird vielfach betont, daß nun, nach dem Scheitern des Sozialismus, die christliche Sozialethik erst recht die Tendenzen einer neuen Vergötzung des Kapitalismus aufdecken, sein brutales Gesicht in der Dritten Welt zu allgemeiner Kenntnis bringen und mithelfen müsse, diesen großen Ersatzgott unserer Zeit möglichst zu zerstören.

Was bei dieser Sichtweise allerdings durchweg fehlt, sind, nachdem die marxistische Option weggefallen ist, Alternativvorschläge zum gegenwärtigen Wirtschaftssystem. Die systemkritisch votierenden Sozialethiker sind großenteils der Meinung, daß die Entwicklung von Alternativen nicht ihre Aufgabe, sondern die der Ökonomen und Wirtschaftspolitiker sei. Man muß jedoch fragen, ob und wie lange die Gesellschaft eine Praxis von Sozialethik akzeptiert, die primär oder ausschließlich auf Kritik, Negation und in manchen Fällen erklärtermaßen auf alternativlose Destruktion eines so wichtigen Gesellschaftsbereiches wie des Wirtschaftssystems aus ist. Jedenfalls zeichnen sich in diesem Fragenkreis für die kommenden Jahre große Konflikte ab.

An Bedeutung verlieren könnte im übrigen auch die klassische Zwei-Reiche-Lehre, weil deren ursprüngliches Interventionsobjekt, nämlich die vielschichtig-verworrenen Verhältnisse zwischen Religionssystem und Politiksystem, durch die neueren Entwicklungen etwa von Demokratisierung und Partizipation sowie durch Maßnahmen zu Entspannung und Abrüstung erheblich an Dynamik und Zündstoff verloren hat. Es könnte allerdings sein, daß ähnliche Fragen der rechten Zuordnung und rechten Abgrenzung in dem derzeit hochsensiblen Verhältnis zwischen

Religionssystem und Wirtschaftssystem neu aufbrechen und an einem modifizierten »Zwei-Reiche-Modell« abgearbeitet werden.

Probleme der theologischen Verankerung von Sozialethik wirft schließlich ihre im Zusammenhang mit der Befreiungstheologie häufig ins Spiel gebrachte Bestimmung als Anwalt oder Sprachrohr der »Armen«, also der Benachteiligten, Unterdrückten, Ausgebeuteten, Arbeitslosen oder Hungernden auf. Ohne jede Einschränkung ist es zwar im Sinne der christlichen Liebe und in unmittelbarer Anknüpfung an neutestamentliche Zeugnisse richtig, den Armen die besondere Aufmerksamkeit und Aktivität von Kirche und Sozialethik zuzuwenden. Doch muß das nicht heißen, daß in diesem Anwalt-Sein für die Armen bereits Ansatz und Selbstverständnis von Sozialethik schlechthin und exklusiv lokalisiert werden. Von einem solchen Ansatz aus müßten ja andere, nicht unmittelbar auf Armut oder Ungerechtigkeit bezogene ethische Probleme (wie Abrüstung, Mitbestimmung oder Gentechnologie) als uneigentliche oder zweitrangige Aufgaben der Sozialethik erscheinen. Anders gesagt: Die Sozialethik würde ihr dem Ganzen des menschlichen Zusammenlebens verpflichtetes Selbstverständnis auf eine zwar wichtige, aber doch partikuläre Ausrichtung reduzieren. Das aber könnte nicht zuletzt dem eigentlichen Ziel ihres Eintretens für die Armen, nämlich die Ursachen der Armut zu beseitigen und die Armut selbst schrittweise aufzuheben, geradezu entgegenstehen. Wer dieses Ziel wirklich anstrebt, kann sich nicht darauf beschränken, die Armut und den dahinter vermuteten »Kapitalismus« und Mammonismus anzuprangern; er muß vielmehr danach fragen, welches Wirtschaftssystem denn in der Lage wäre, Armut zu beseitigen und Wohlstand zu fördern. Da das nach den heutigen Erkenntnissen am ehesten eine sozial verantwortete Marktwirtschaft zu sein scheint, müßten möglicherweise die gegen den »Kapitalismus« pauschal gerichteten Feindbilder, Götzenbilder und Anklagestrategien überprüft und durch andere Interventionen abgelöst werden. Solche anderen, etwa auf den sozialen Aspekt der Marktwirtschaft oder ökologiefreundlichere Rahmenbedingungen zielenden Interventionen bedürften jedoch der Einflußmöglichkeiten auf das Politiksystem und auf das Wirtschaftssystem; diese müssen zumindest im Bezugsrahmen ihrer eigenen Rationalität und ihrer eigenen Plausibilitätsstruktur erreicht werden können. Das wiederum vermag die Sozialethik nur, wenn sie mit diesen Systemen dialogfähig bleibt und ihr Eintreten für die Armen mit einer glaubwürdigen Verantwortung für das Ganze der Gesellschaft vermittelt.

Im Blick auf dieses, m.E. heute und für absehbare Zeit brisanteste Konfliktfeld der Sozialethik, nämlich der Frage nach sozialer Gerechtigkeit bei uns und weltweit, erscheint es allerdings keineswegs sicher, daß die in der Öffentlichkeit am deutlichsten in Erscheinung tretende sogenannte »engagierte« oder »ökumenische« Sozialethik tatsächlich den Weg einer Entideologisierung und eines eher pragmatischen Dialogs wirklich suchen und gehen wird. Es könnte sein, daß sie ihre christlich motivierte und christlich notwendige Solidarität mit den »Armen« anders zur Geltung bringen will, etwa im Sinne von »Parteilichkeit« und »kompromißloser Positionalität« gegenüber dem »Kapitalismus«, besonders dem in der Dritten Welt; daß sie diese Einstellung darüber hinaus dann auch als Glaubensgehorsam oder als Bekenntnisforderung theologisch überhöht. Eben das aber erscheint vielen Gesprächspartnern aus anderen Lagern als ideologisches Festgelegtsein und als Mangel an rationaler Dialogbereitschaft. Zumal unter Wirtschaftswissenschaftlern und Führungskräften der Wirtschaft ist ein solcher Eindruck nicht selten anzutreffen. Für die zukünftige Rolle gerade auch der »engagierten« oder »ökumenischen« Sozialethik wird entscheidend sein, ob und wie es gelingt, aus dem Image des »Neinsagens« und der mehr fundamentalistisch als konstruktiv angelegten Sozialkritik herauszukommen.

Vor dem Hintergrund dieser bis in Gesellschafts- und Kirchenpolitik hineinwirkenden Positions- und Interventionsprobleme dieser »engagierten« Erscheinungsform von Sozialethik muß m.E. auch die Frage der künftigen Entwicklung der Evangelischen Sozialethik als theologischer Fachdisziplin verhandelt werden. Notwendig erscheint vor allem, daß der theologische und sozialtheoretische Dialog zwischen den beiden Manifestationen von Sozialethik, der gesellschafts- und kirchenpolitisch engagierten und der mehr wissenschaftlich-distanzierten, nachdrücklich verstärkt wird. Die theologischen, ökonomischen oder sozialpolitischen Äußerungen aus dem Umkreis der »Engagierten« bedürfen angesichts einer bis in Kanzelpredigten spürbaren Tendenz zu ideologisch bestimmten Einseitigkeiten oder eklektischer Ad-hoc-Argumentation offenkundig häufig einer stärkeren theoretischen Selbstdisziplinierung; dazu kann die wissenschaftliche Sozialethik durch kritisches Nachfragen oder eigene Reflexionsangebote beitragen, wenn es ihr gelingt, das Problembewußtsein und die theologische Reflexionsebene dieser Zielgruppe zu erreichen. Darüber hinaus wird in besonderem Maße die theologische Begründungsproblematik, sowohl prinzipiell für Evangelische Sozialethik insgesamt als auch konkret für die Stellungnahme zu bestimmten Problemfeldern, für lange Zeit Gegenstand der wissenschaftlichen Sozialethik sein. Bereits

in der Diskussion der letzten Jahrzehnte hat sich immer deutlicher gezeigt, daß die theologische Begründung der Ethik nicht mehr zureichend in direkter Ableitung aus bestimmten theologischen Topoi wie »christliche Liebe«, »christliche Freiheit«, Rechtfertigung, Heiligung oder Eschatologie erfolgen kann. Theologischer Ausgangspunkt muß vielmehr die im Glauben geschenkte »christliche Lebenswirklichkeit« als ganze (*Trutz Rendtorff*) oder die »Erfahrungsgewißheit in Glaube, Hoffnung, Liebe« insgesamt (*Arthur Rich*) sein, aus der heraus in der Auseinandersetzung mit konkreten ethischen Aufgabefeldern »Kriterien des Menschengerechten« (*Arthur Rich*) entwickelt werden können. Solche Kriterien dürfen nicht als »Gesetz« im theologischen Sinne mißverstanden oder mißbraucht werden: weder als Maßstab für gottwohlgefällige Leistungen noch als Anspruch auf Dauergeltung im Sinne der alten ordnungstheologischen Grundaussagen. Sie müssen sich vielmehr dem ethischen Diskurs in einer pluralistischen oder »offenen« Gesellschaft stellen, – ohne doch in bloßer Anpassung das nachzusprechen, was ohnehin alle sagen. Es werden darum durchaus kritische Maßstäbe im Sinne des »Menschengerechten« sein, die aus der generellen Orientierung am christlichen Glauben und an christlicher Lebenswirklichkeit zu entwickeln und öffentlich auch dort zur Geltung zu bringen sind, wo das unbequem ist oder zu Schwierigkeiten führen kann; doch wird zugleich darauf zu achten sein, daß sich diese Maßstäbe nicht ideologisch verfestigen. In alledem wird sich die Sozialethik wohl stärker als bisher bewußt halten müssen, daß ihre gesellschaftliche Aufgabe sich nicht schon in der Negation von Mißständen oder in Götzenkritik erschöpfen darf. Ihr Auftrag muß primär darin gesehen werden, daß sie, durchaus in einem den Pluralismus akzeptierenden Diskurs, durch biblische Impulse und durch christliche Phantasie, durch Reflexion von Folgen und durch eigenes Beispiel konstruktiv beizutragen sucht zur menschengerechten Gestaltung unseres Zusammenlebens.