

---

# Die evangelische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung

Martin Honecker

Eine evangelische Sozialethik gibt es erst seit dem 19. Jahrhundert. Das Wort *Sozialethik* gehört nämlich zu den vielen Wortverbindungen mit sozial im 19. Jahrhundert, wie Sozialreform, Sozialpolitik, Sozialstaat, Sozialversicherung, Sozialpädagogik, Sozialwissenschaft u. a. Dahinter steht vor allem eine Bedeutungserweiterung des Wortes sozial, *das Soziale*. Ursprünglich bedeutete sozial lediglich dasselbe wie gemeinschaftlich, gesellig, mitmenschlich. Seit der Aufklärung wird jedoch zwischen Gesellschaft und Staat unterschieden; bereits Rousseau stellte „social“ und „civil“ einander entgegen. Im 19. Jahrhundert bildet sich zudem ein eigener Problembereich des Sozialen heraus. Sozial steht für die Fürsorge an Armen und für die Hebung der untersten Schichten, des Proletariats. Das Soziale soll eine Korrektur ökonomischer und gesellschaftlicher Prozesse gewährleisten. Bezugspunkt ist die Zerstörung der bestehenden feudalistischen, ständisch-agrarischen Sozialordnung und die dadurch ausgelöste „Soziale Frage“. In diesen Zusammenhang gehört nun auch die Neubildung des Begriffs Sozialethik in der evangelischen Ethik.

### *1. Das Wort Sozialethik als moderner Begriff*

Erstmals findet sich der Begriff Sozialethik im Untertitel des Werkes von Alexander von Oettingen *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Social-ethik auf empirischer Grundlage* (Band I 1868, Band II 1873).<sup>1</sup> Alexander von Oettingen (1827–1906) war ein konservativer lutherischer Theologe, der in Dorpat von 1856 bis 1890 Systematische Theologie lehrte. Dorpat gehörte damals zum Zarenreich. Angeregt wurde von Oettingen durch die neu entstehenden Sozialwissenschaften, welche empirische Analysen vornahmen und die er Moralstatistik nennt. Er grenzt sich dabei einerseits ab gegen einen Determinismus, nach dem das Verhalten von Menschen vollständig durch soziale Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten festgelegt und bestimmt ist. Solcher Determinismus lässt keinen Raum für die Freiheit sittlicher Entscheidungen. Von Oettingen charakterisiert diese Konzeption von Soziologie als Sozialphysik, weil sie determinierende Gesetze analog den Naturwissenschaften annimmt.

Andererseits wendet er sich gegen eine reine und absolute Individualethik, die grundsätzlich bestreitet, dass der Einzelne durch Sozialisierungsprozesse geprägt und mitbestimmt wird. Die Aufgabe einer christlichen Sittenlehre sieht er folglich darin, dass sie zwar die Moralstatistik zu beachten hat, aber aus ihr die entsprechenden Folgerungen für das verantwortliche ethische Handeln zieht. In lutherischer Tradition setzt er dabei auf starke Institutionen, vor allem auf Staat und Kirche, welche die Sünde eindämmen sollen und können.

Ein derartiges Postulat und Programm einer Sozialethik traf zunächst auf starken Widerspruch. Der Einwand war, die Grundlage jeder Ethik sei stets das Gewissen des Einzelnen. Allein die Einzelperson sei sittliches Subjekt. Darum könne es keine kollektive Sittlichkeit geben. Durchgesetzt haben die Sozialethik als theologische Disziplin vor allem

die sozialreformerischen Bestrebungen im Protestantismus. Dabei haben primär Sozialkonservative eine sozialetische Weltanschauung entworfen und vertreten. Sie wollten mithilfe einer Sozialethik die sich in Klassegegensätze aufspaltende Gesellschaft wieder vereinen und integrieren. Deshalb war zunächst das praktische Interesse an Sozialethik vorherrschend, wohingegen die theoretische Reflexion zurücktrat.

Einen die Zukunft der Debatte um Sozialethik bestimmenden Beitrag leistete dann das monumentale und bis heute, bei aller Kritik an Einzelheiten, nach wie vor nicht überholte Werk von Ernst Troeltsch *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912). Troeltschs Soziallehren ziehen eine kritische und überaus ernüchternde Bilanz der sozialetischen Bestrebungen des deutschen Protestantismus seit dem 19. Jahrhundert. Er stellt nämlich die Möglichkeit einer protestantischen Sozialethik radikal in Frage. Schon allein der Plural der Soziallehren und der Plural der Kirchen und Gruppen lässt es fraglich erscheinen, ob es eine normativ verbindliche Sozialethik gibt und überhaupt geben kann. Deshalb wendet sich Troeltsch der Sozialgeschichte zu und beschreibt unterschiedliche Gestaltungen christlicher Gemeinschaftsformen, die er in die Typologie Kirche, Sekte, Mystik, d. h. religiöser Individualismus, fasste. Die Aufgabe der Soziallehre sieht er in der Beschreibung der Vergemeinschaftungsformen, der Lebensformen und der religiösen Antriebe. Solche Analysen sind soziologischer und organisatorischer Natur. Intendiert ist damit eine sozusagen wertfreie Analyse, jedoch keinerlei normative Setzung. Nach Troeltschs Überzeugung sind aus der kirchlichen Tradition und der christlichen Überlieferung keine allgemeinverbindlichen Maßstäbe einer Ordnung der Gesellschaft herzuleiten. Er hebt im Gegenteil mit Nachdruck die Eigengesetzlichkeit der Moderne hervor. Der Kirchentypus christlicher Vergemeinschaftung hat nach ihm zwar jahrhundertlang mit

„Zwang, Härte und starknerviger Uniformität“<sup>2</sup> in Gestalt des Staatskirchentums und der Sozialdisziplinierung ein bestimmtes soziales Verhalten durchgesetzt. In der Neuzeit habe jedoch das Streben nach Gewissensfreiheit und Autonomie diese gesellschaftliche Normierung vielfach durchbrochen und weitgehend beseitigt. Was aber bleibt dann noch an verbindlicher Ordnung?

Troeltsch kann lediglich noch auf eine gemeinsame historische Lebenssubstanz verweisen: „Wir behalten Gemeingefühl und Verantwortungsbewusstsein, ein ‚Minimum an Kirche‘, wie Richard Rothe sagte“.<sup>3</sup> Im Blick auf die Ausgangsfrage der Soziallehren nach der Bedeutung und dem Beitrag des Christentums für die Lösung des sozialen Problems, der kapitalistischen Wirtschaft und ihrer Kehrseite, des industriellen Proletariats, sowie einer Menschen und Arbeit mechanisierenden Technik gibt er einem kirchlichen Sozialprogramm oder dem Projekt eines weltenerneuernden christlichen Sozialismus keine Chance; er verabschiedet solche Programmatik. Christliche Sozialideale scheitern seiner Meinung nach an der Realität der harten sozialen Wirklichkeit. Das Ergebnis seiner Untersuchung der Sozialgeschichte ist also für Troeltsch „die Einsicht in die problematische Lage aller christlich-sozialen Arbeit.“<sup>4</sup> Sein Ergebnis läuft auf die Anerkennung einer Eigengesetzlichkeit der Moderne hinaus. Christliche Prinzipien und Ideen scheitern an der „brutalen Tatsächlichkeit“.<sup>5</sup> „Es gibt keine absolute christliche Ethik, die jetzt erst zu entdecken wäre, sondern nur Bemeisterungen der wechselnden Weltlagen, wie das auch die frühere auf ihre Weise gewesen ist.“<sup>6</sup> Der christliche Glaube enthält und vermittelt nach ihm weder ein Leitbild sozialer Ordnung noch gibt er verbindliche Normen der Weltgestaltung vor. Die ethische Arbeit ist und bleibt immer unvollendet. Christliche Ethik hat sich darum jeweils neuen Lagen anzupassen. „Der Glaube ist die Kraft des Lebenskampfes, aber das Leben bleibt immer ein auf immer neuen Fronten sich immer

neu erzeugender Kampf.“<sup>7</sup> So ist das Ergebnis der Soziallehren von Ernst Troeltsch ein Abgesang auf eine normative, theologische, eine spezifisch *evangelische* Sozialethik. Es bleibt nur ein Reagieren auf wechselnde Konstellationen und eine pragmatische Einstellung bei der Bewältigung sozialer, wirtschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Herausforderungen möglich.

Wer sich nicht mit diesem Ergebnis begnügen und auf eine spezifisch *theologische* Sozialethik nicht verzichten will und auch nicht der Umwidmung von Sozialethik in eine rein deskriptive Soziallehre das Wort reden will, muss dann allerdings völlig neu ansetzen. Dies erfolgte später in Programmen einer Sozialtheologie oder einer Theologie der Gesellschaft. Sozialtheologie will ein Sozialprinzip aus dem Glauben ableiten. Diese Konzeption vertritt beispielsweise Heinz-Dietrich Wendland (1900–1992).<sup>8</sup> Ein derartiges Sozialprinzip kann freilich, wie die Diskussion ergeben hat, nicht aus Glaubenssätzen generiert werden. In dieser Hinsicht sind Troeltschs Analysen nicht zu widerlegen. Dieser historisiert freilich die christliche Ethik konsequent, indem er sie völlig in die Sozialgeschichte einordnet. Ein christliches Sozialprinzip kann zudem nicht in der Geschichte, sondern nur in der Gemeinschaft der Glaubenden, der *communio sanctorum* als Modell der Vergesellschaftung postuliert werden. Eine Sozialtheologie führt folgerichtig zum Programm einer „Gesellschaftsdiakonie“ der Kirche (H.-D. Wendland). Ekklesiologie und Sozialethik werden dadurch untrennbar verknüpft. Nun ist es sicherlich zutreffend und richtig, dass Christen und Kirchen gegenüber und in der Gesellschaft Verantwortung tragen. Gegen eine normative Sozialethik als Gesellschaftsdiakonie von Kirchen und Christen spricht jedoch allein schon sowohl der gesellschaftliche als auch der innerkirchliche Pluralismus und der fortwährende Wandel. Insofern ist sowohl bei Troeltsch als auch in der Vorstellung von einer Sozialtheologie als Gesellschaftsdiakonie die gegenseitige Abhängigkeit von Kir-

chenverständnis und Sozialethik zu Recht erkannt. Aber die sachgemäße Form der Verbindung von Kirche und Sozialethik ist nach wie vor nicht abschließend geklärt.

Darüber hinaus wird die Idee einer evangelischen Sozialethik wie der Möglichkeit einer Sozialethik allgemein seit einiger Zeit durch eine neue Entwicklung in der *angewandten* Ethik in Frage gestellt. Diese Entwicklung führt zu einer zunehmenden Ausdifferenzierung von Teilgebieten der Ethik in Gestalt von *Bereichsethiken* als Spezialethiken. Bedarf es dann noch neben einer Wissenschafts-, Wirtschafts-, Technikethik, einer politischen Ethik, der Rechts-, Bio-, Unternehmensethik u. a. m. überhaupt noch einer spezifischen Sozialethik? Und was wäre dann das Arbeitsgebiet und der Gegenstand einer solchen *Sozialethik*? Es scheint so, dass in der evangelischen Theologie die Sozialethik eine gewisse Blütezeit in der Nachkriegszeit seit den 1950er Jahren erlebt hat. Diese Blütezeit ist freilich zeitdiagnostisch zu erklären. Sie beruht vor allem auf der Anerkennung, welche die Kirchen nach dem Untergang des nationalsozialistischen totalitären Regimes in der Gesellschaft und Politik fanden. Mit dem Rückgang der gesellschaftlichen Relevanz von Kirche verliert infolgedessen auch die Sozialethik an Bedeutung.

Die einleitenden Bemerkungen zur Entwicklung und Bedeutung des *Begriffs* Sozialethik sollten die Problemstellung umreißen. Zugleich verdeutlichen sie, dass eine evangelische Sozialethik, eine spezifisch *evangelische* Sozialethik stets ein mehr oder weniger strittiges Thema war und ist. Dabei ist freilich zugleich festzuhalten, dass Themen der Sozialethik immer schon in der allgemeinen und der christlichen Ethik reflektiert und erörtert wurden. Dazu zählen beispielsweise Themen wie Eigentum, Arbeit und Beruf, der Umgang mit Geld, etwa die Zulässigkeit des Zinsnehmens, die Frage nach einem gerechten Lohn und einem gerechten Preis, die Fürsorge für Bedürftige, das Almosengeben, die Organisation von Hilfseinrichtungen, die Ver-

antwortung für Bildung und vieles andere mehr. Mit der Relativierung und kritischen Betrachtung eines besonderen Themenbereichs Sozialethik verschwinden somit keineswegs zugleich deren Themen und Fragestellungen aus der Ethik. Nur der Rahmen, in dem sie zu diskutieren sind, kann sich ändern.

## 2. Der Kontext des Transformationsprozesses

Diese Frage stellt sich folglich vornehmlich im Rückblick auf die nahezu zweitausendjährige Tradition christlicher Ethik, wobei es zu erörtern gilt, was der Transformationsprozess der Modernisierung und Industrialisierung darüber hinaus an fundamentalen Veränderungen gebracht hat. Kennzeichen der Veränderungen ist die sogenannte Soziale Frage.<sup>9</sup> Statt von Sozialer Frage wird häufig auch von der Arbeiterfrage gesprochen. Die Soziale Frage wurde im 19. Jahrhundert als krisenhafte Umformung der gesellschaftlichen Ordnung erfahren und erlebt. Die herkömmliche ständische Schichtung der Gesellschaft löste sich auf. Aus der agrarischen und handwerklich ausgerichteten Bedarfsdeckungswirtschaft entwickelte sich eine offene unbegrenzte Marktwirtschaft. In der Bedarfdeckungswirtschaft regelte das Zunftwesen die Konkurrenz. Ein schrankenloser und ungezügelter Wettbewerb und eine ungeordnete Konkurrenz unter den Handwerksbetrieben waren untersagt. Die Umstrukturierung der Produktion begann bereits im 18. Jahrhundert in England. Die Voraussetzung der sozialen Umstrukturierung und des sozialen Wandels waren Industrialisierung und Modernisierung des Arbeits- und Wirtschaftsprozesses.

Die *Modernisierung* des 19. Jahrhunderts fußt ideell und geistig auf dem Gedankengut der Aufklärung. Den eigentlichen Beginn des 19. Jahrhunderts hat man mit der Französischen Revolution 1789 anzusetzen. Das lange 19. Jahrhun-

derts endet dann mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914. Die Folgen der Französischen Revolution wurden durch die Napoleonischen Kriege politisch und geistig in ganz Europa spürbar. Die napoleonische Umwälzung veränderte nicht nur die Landkarte Europas. In Preußen kam es als Folge der Niederlage gegen Napoleon 1807 zur Bauernbefreiung. Mit der Eigentumsfreiheit, d. h. der Erleichterung beim Besitz und Gebrauch von Grundeigentum und der Aufhebung aller Gutsuntertänigkeit und Leibeigenschaft durch die Reformen des Freiherrn von Stein (1757–1831) war der erste Schritt zu einem freien Bauernstand geschaffen. So galt die Regelung: „Nach dem Martinitag von 1810 gibt es nur noch freie Leute.“ Ein jahrhundertaltes Herrschafts- und Abhängigkeitssystem zerbrach und war nur noch Vergangenheit.

Mit der rechtlichen Freiheit wuchs jedoch zugleich die wirtschaftliche Unsicherheit. Die bisherigen Grundbesitzer waren nunmehr auch ihrer sozialen Verantwortung für die von ihnen Abhängigen ledig. Der politischen Emanzipation und Befreiung entsprachen keine ökonomischen Schutzmaßnahmen mehr für die Bauern. Es entstand infolgedessen ein ländliches Proletariat. Die Modernisierung vollzog sich als Auflösung der traditionellen Bindungen und der hierarchischen gesellschaftlichen Strukturen. Der Grundgedanke war zwar das Leitbild selbstverantwortlicher Lebensführung und eigenständigen Wirtschaftens. Grundlage und Inbegriff dieser Leitidee sind die liberalen Menschenrechte, die die individuellen Grundfreiheiten intendieren. So gewährte die französische Menschenrechtserklärung zwar den Einzelnen Freiheiten wie die Freiheit des Eigentums; doch enthielten diese Deklaration keine sozialen Rechte. Die Eigentums-, Gewerbe- und Handlungsfreiheit ermöglichte einerseits einen ungeheuren wirtschaftlichen Aufschwung. Die Kehrseite des Erfolgs einer wirtschaftlich prosperierenden Klasse der Bürger, der Bourgeoisie, der Kapitalbesitzer war andererseits die Verelendung der unteren

Schichten, des Proletariats. Die Sicherung der Individualrechte umfasste auch die Glaubens- und Religionsfreiheit. Mit der Modernisierung der Gesellschaft erfolgte zugleich eine strukturelle Ausdifferenzierung der Gesellschaft. Man nennt diese strukturelle Ausdifferenzierung im Kulturellen und Geistigen auch Säkularisierung.

Unter *Säkularisierung* versteht man zumeist Verweltlichung und Entkirchlichung. Solche Säkularisierung ist jedoch keineswegs mit der Entstehung einer durchgängig religionslosen Gesellschaft gleichzusetzen und zu verwechseln. Entkirchlichung und Entchristlichung ist nicht in jedem Fall mit einem prinzipiellen Schwund von Religion zu identifizieren. Vielmehr ereignet sich immer wieder auch eine Transformation religiöser Überzeugungen und Gehalte in weltanschauliche Vorstellungen und in Ideologien als eine Ersatzreligion oder eine Art von Quasi-Religion. Dafür bietet gerade das 19. Jahrhundert mit dem Aufkommen von politisch-sozialen Strömungen wie dem Sozialismus und Nationalismus besonders anschauliche Beispiele. Gedankenfreiheit sowie Glaubens- und Gewissensfreiheit führen allerdings unausweichlich zu einer Individualisierung und zur Pluralisierung der Gedanken- und Überzeugungssysteme.

Neben der Individualisierung und Säkularisierung stellt – bis in die Gegenwart hinein – die *Urbanisierung* einen weiteren Effekt der Modernisierung dar. Das Modernisierungsbewusstsein äußert sich als permanenter Imperativ des Wandels. Und die Dynamik der Modernisierung hält auch im 20. und im 21. Jahrhundert an. Modernisierung heißt insoweit auch Beschleunigung. Durch die Technisierung der Welt verändert sich somit auch die Zeiterfahrung der Menschen. Dies alles bewirkt eine Steigerung der Systemdifferenzierung. Moderne Gesellschaften sind pluralistisch und vielfältig.

Die Modernisierung wurde und wird wiederum verstärkt und beschleunigt durch die *Industrialisierung*. Das Wort Industrie ist abgeleitet vom lateinischen Wort *industria*. *Industria* heißt im Lateinischen Fleiß, Geschick, Sorgfalt, Be-

triebsamkeit. Im 19. Jahrhundert wird der Begriff *industria* bzw. Industrialisierung dann übertragen auf die Entwicklung und Herausbildung von Industriebetrieben, Unternehmen sowie die Entdeckung, Erfindung und Einführung neuer Technologien und Produktionsweisen. Symbol der Industrialisierung wird der Industriebetrieb, die Fabrik.

Diese Entwicklung vollzieht sich als ein historischer Prozess. Die industriell-technische Entwicklung und Veränderung ist eng verflochten mit dem gesellschaftlichen Wandel. Industrialisierung und Modernisierung bezeichnen somit einen fortlaufenden unabgeschlossenen Prozess. Dieser Prozess verbindet technische, ökonomische, soziale und kulturell-mentale Aspekte. Die industrielle Entwicklung löste unaufhaltsam einen gesellschaftlichen und kulturellen Wandel aus. Er wirkte auch ein auf Ehe und Familie. Die Trennung von Wohnung und Arbeitsplatz setzt sich nämlich durch. Frauen- und Kinderarbeit war nicht nur üblich, sondern zum Lebensunterhalt unbedingt notwendig. Die Arbeitszeit war extrem lang; außerdem war die Höhe der Löhne zunächst so karg bemessen, dass sie kaum zur Existenzsicherung reichten. Hygienische Maßnahmen und Arbeitsschutz an der Arbeitsstelle gab es nicht oder sie waren ungenügend. Der Gesundheitszustand der Arbeiter in Fabriken und Bergwerken führte bei vielen zum raschen körperlichen und psychischen Ruin. Doch brachte die Fabrikarbeit andererseits auch ökonomische Erfolge.

Die Herausbildung der Fabrikarbeit und der industriellen Produktionsweise führte ferner zu einem Bedeutungsverlust von Landwirtschaft und Handwerk. Arbeitsplätze, vor allem in der Landwirtschaft gingen verloren. An die Stelle bäuerlicher und handwerklicher Arbeit trat die Massenproduktion der Fabrik. Die neuen Produktionsformen verwandelten nicht nur die Arbeitswelt, sondern die gesamte Gesellschaft. Epochebildend war die Erfindung der Dampfmaschine durch James Watt. Die Erfindung der Spinnmaschine und des mechanischen Webstuhls revolutionierte die Textilherstellung.

Mit der Industrialisierung einher ging eine große Bevölkerungsvermehrung. Es entstand eine Masse ungelerner Arbeiter; sie bildeten eine industrielle Reservearmee. Die neue Form der Energieerzeugung steigerte ferner den Abbau von Kohle und die Stahlproduktion. Mit der Kohle- und Eisenindustrie verband sich ein riesiger Konzentrationsprozess. Zur Finanzierung der Industrieproduktion waren zudem erhebliche Kapitalien erforderlich. Dies alles hatte Auswirkung nicht nur auf die Produktionsweise, sondern auf das Finanzierungssystem. Auch das Verkehrswesen wurde modernisiert. In Deutschland wurde 1835 die erste Eisenbahn in Betrieb genommen. Die Schaffung eines Deutschen Zollvereins 1838 war Voraussetzung und Bedingung einer Ausweitung des Handels. Neue Produktionsformen, Veränderungen des Verkehrswesens und die Ausweitung des Handels bis hin zu einem Welthandel wären ohne die Industrialisierung und Modernisierung unmöglich gewesen. Gleichzeitig nahm die Mobilität der Bevölkerung zu.

Ab 1830 stiegen folglich in Deutschland parallel zur Modernisierung und Industrialisierung die soziale Not und die Armut. Diese Entwicklung löste soziale Konflikte aus. Die sozialen Konflikte des 19. Jahrhunderts werden mit der Chiffre der Sozialen Frage bezeichnet. Die sozialen Konflikte äußerten sich insbesondere als Emanzipationskampf des vierten Standes. Als vierter Stand wurde das Proletariat bezeichnet, die unterste Schicht der Gesellschaft, deren einziger Reichtum in den zahlreichen Nachkommen, den *proles*, bestand. Dieser Stand wurde zu einem rechtlosen, ausgebeuteten Stand in der bürgerlichen Gesellschaft, unterhalb der drei oberen Stände, der führenden Schichten des Adels (und des Klerus), des besitzenden Bürgertums und der Bauernschaft. Die Verelendung des besitzlosen Proletariats bot den Nährboden für den Klassenkampf gegen die Ausbeuter der bürgerlichen Gesellschaft, die Kapitalisten, und führte zu den in Frankreich und

Deutschland entstehenden sozialistischen und kommunistischen Parteibildungen und Erlösungsprogrammen.

In England lief die Entwicklung zum Teil anders ab als auf dem europäischen Kontinent. Zwar gab es auch in England starke soziale Gegensätze und große soziale Spannungen. Die Arbeiterbewegung in England schlug freilich weit hin einen genossenschaftlichen und gewerkschaftlichen Weg, den Weg der Selbsthilfe ein, die durch die sogenannte Chartistenbewegung repräsentiert wurde. Als Chartisten bezeichnete man die Mitglieder einer Reformbewegung, die zwischen 1838 und 1850 Parlaments- und Wahlrechtsreformen forderte, die auf der 1835 verfassten *People's Charter* basierten. Solche Selbsthilfebemühungen fanden Unterstützung vor allem bei den Freikirchen, insbesondere den Methodisten, die sich von der etablierten Staatskirche getrennt hatten.

In Deutschland hingegen waren die evangelischen Kirchen unter dem landesherrlichen Kirchenregiment obrigkeitstaatlich ausgerichtet. Die sozialistische und kommunistische Emanzipationsbewegung äußerte sich daher betont religions- und kirchenkritisch. Dies trifft vor allem für Karl Marx (1818–1883), den ihm folgenden Linkshegelianismus und den Marxismus zu. Die historisch-materialistische Geschichtsdeutung und Gesellschaftstheorie verstanden sich in diesem Kontext ausdrücklich als Gegenentwurf zum Christentum. Sie vertrat und propagierte die Unvereinbarkeit von Sozialismus (ein von Pierre Leroux, 1797–1871, als Neologismus 1838 geprägter Begriff) zu Liberalismus und Individualismus und zu einem mit Liberalismus und Individualismus verbündeten Christentum. Sozialismuskonzepte dagegen orientierten sich an einem Gemeinschaftsprinzip und an der Forderung und dem Ideal der Solidarität und lehnten eine liberale Ordnung, und somit den auf das private Profitprinzip begründeten Kapitalismus ab. Eine menschliche, humane Gesellschaft war nach den Vorstellungen von Sozialismus und Kommunismus marxistischer

Prägung erst nach dem Zusammenbruch des kapitalistischen Systems möglich und vorstellbar. Die Verelendungstheorie wie die Revolutionstheorie bildeten die tragende Grundlage des sozialistischen Befreiungs- und Erlösungsangebots. Dabei wurde in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch nicht zwischen Sozialismus und Kommunismus unterschieden. Erst in seiner Kritik des Gothaer Programms von 1875 definiert Karl Marx einen Unterschied zwischen Sozialismus und Kommunismus. Kommunismus ist demnach eine Gesellschaft, in der jeder nach seinen Bedürfnissen leben kann. Sozialismus ist hingegen eine Gesellschaft, in der jeder nach seiner Leistung am gesellschaftlichen Reichtum beteiligt und nach Leistung bezahlt wird. Sozialismus ist demnach eine Vorstufe der kommunistischen Gesellschaft, in der dann jeder nach seinem Bedürfnis versorgt wird und Klassenunterschiede und Ausbeutung definitiv beseitigt sind, weil erst jetzt eine klassenlose Gesellschaft besteht. Theorie und Praxis von Sozialismus und Kommunismus haben sich bekanntermaßen im 20. Jahrhundert radikal verändert. Auch ist eine scharfe Trennung zwischen einem freiheitlichen Sozialismus und totalitärem Sozialismus im Leninismus und Stalinismus dann im 20. Jahrhundert erfolgt. Das ist freilich eine Entwicklung, die in unserem Kontext noch nicht zu bedenken ist.

Für das 19. Jahrhundert ist jedenfalls zu konstatieren, dass die Antwort des Sozialismus auf die Soziale Frage und die traditionelle Sichtweise protestantischer Berufs- und Eigentumsauffassung sich als unvereinbar erwiesen. Zum Kontext einer Wahrnehmung der damaligen evangelischen Sozialethik gehört somit die selbstverständlich vorausgesetzte These der Unvereinbarkeit von Christentum und religionsfeindlichem und revolutionär gegen die Obrigkeit gerichteten Sozialismus. Die sozialetische Antwort auf Modernisierung, Säkularisierung und industrielle Lebenswelt fiel dementsprechend gegensätzlich aus.

### *3. Exemplarische evangelische Positionen und Konzeptionen*

Wie haben evangelische Christen, Theologen und Kirchen auf die Herausforderung durch Modernisierung, Industrialisierung und auf die soziale Frage reagiert?<sup>10</sup> Typisierend kann man drei Antworten unterscheiden, eine sozialkonservative, eine liberale und eine sozialistische. Die *sozialkonservative* Position greift auf das überkommene reformatorische lutherische Arbeits- und Berufsethos zurück und orientiert sich an der Ständelehre. Die lutherische Tradition hat die Gesellschaft in drei Stände gegliedert, den Lehrstand, den Wehrstand, den Nährstand oder *status ecclesiasticus*, *status politicus* und *status oeconomicus*. Unter dem *status oeconomicus* wurde das christliche Haus als Lebens- und Produktionsgemeinschaft verstanden. Eingebettet ist dieses Ordnungsbild in ein obrigkeitsstaatliches Denken. Das Ideal eines christlichen Patriarchalismus verpflichtet die führenden und vermögenden Stände zur Fürsorge für die von Armut und sozialer Not Betroffenen. Dem Pauperismus ist daher mit christlicher Liebestätigkeit zu begegnen. Deswegen übte die Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der Not der napoleonischen Kriege Armenfürsorge und nahm sich vor allem verwaister Kinder an, so beispielsweise Johannes Falk (1768–1826), der 1813 in Weimar einen *Lutherhof* gründete, oder Adalbert Graf von der Recke-Volmerstein (1791–1878), dem Vater der Inneren Mission im Ruhrgebiet. Es entstand eine Rettungshausbewegung mit Fürsorgeeinrichtungen. Eine Emanzipation des vierten Standes war dabei nicht im Blick. Es waren vor allem konservative Persönlichkeiten und Kreise, die ein kirchlich orientiertes Sozial- und Hilfsprogramm konzipierten. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass derartige im Obrigkeitsstaatlichen verankerte Sozialprogramme eine geistige Wurzel des deutschen Sozialstaates bilden.

Die *liberale* Position innerhalb der evangelischen Kirche setzte von vornherein andere Prioritäten. Zwar gibt es ne-

ben der Aktivität praktischer Sozialarbeit seitens der pietistischen Erweckungsbewegung auch philanthropische Unternehmungen der Aufklärung. Aber der liberale Protestantismus gab anderen Themen den Vorrang. Er trat vor allem für Glaubensfreiheit in Staat und Kirche ein und forderte die Mitbestimmung des Kirchenvolks in einer obrigkeitlich geleiteten Kirche. Das Hauptaugenmerk galt dabei einer synodalen Vertretung. Da liberale Protestanten vor allem den gebildeten und bürgerlichen, besitzenden Schichten angehörten, waren sie an den Selbstbestimmungsrechten der individuellen Grundfreiheiten interessiert. Sie waren zudem Anhänger einer liberalen Wirtschaft, freilich unter Berücksichtigung philanthropischer Aktivitäten. Neben Anliegen der Kirchenreform ging es ihnen um die Verbindung zur bürgerlichen Kultur, die sie durch eine wachsende Entchristlichung und Distanzierung von der Kirche gefährdet sahen. Sozialethik war für sie kein vordringliches Anliegen. Das Gewicht lag eindeutig auf der Individualethik.

*Sozialistische* Vorstellungen spielten wegen der Konfrontation von Christentum und Sozialismus im Protestantismus nur eine marginale Rolle. Es gab zwar Vertreter eines christlichen bzw. religiösen Sozialismus, wie z. B. Wilhelm Weitling (1808–1871); aber diese blieben sowohl im Protestantismus wie auch in der sozialistischen Bewegung lediglich Außenseiter. Die Typisierung der evangelisch-sozial-ethischen Positionen soll im Folgenden exemplarisch an einigen herausragenden Repräsentanten veranschaulicht werden.

An erster Stelle ist *Johann Hinrich Wichern* (1808–1881) zu nennen. Wichern ist der große Initiator einer organisierten Liebesarbeit in der evangelischen Kirche und insofern Ahnherr der evangelisch-sozialen Bewegung. Er reagierte auf die Transformationsprozesse mit einem neuartigen Entwurf christlicher Diakonie. Leitend war dabei das christliche Motiv der Barmherzigkeit. Die tiefgreifenden Veränderungen der Sozial- und Wirtschaftsstruktur deutete Wichern als

Phänomene gesellschaftlichen Verfalls, denen er mit „Innerer Mission“, d. h. mit christlicher Evangelisation sowie mit effizienten und öffentlichkeitswirksamen sozialen Hilfen zu begegnen trachtete. Wichern vertrat das Programm der Rechristianisierung der Gesellschaft.

Zunächst gründete er 1833 in Hamburg mit Unterstützung eines Freundeskreises, unter denen sich namhafte Hamburger Senatoren befanden, ein Rettungshaus, das „Rauhe Haus“. Ausgangspunkt von Wicherns Konzeption ist also die Rettungshausbewegung. Diese Einrichtung vergrößerte er von Jahr zu Jahr. Eine Druckerei, ein eigenes Verlagsgeschäft, die sogenannte Agentur wurden eingerichtet. Die Agentur gab seit 1844 die „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Haus zu Horn bei Hamburg“ heraus. Wichern verschaffte sich Zugang zu Hofkreisen um König Friedrich Wilhelm IV. in Berlin. Im März 1848 erlebte er die Revolution in Berlin direkt mit. Anschließend reiste er in die notleidenden Gebiete in Schlesien; er sah das Elend der schlesischen Weber und erlebte den Weberaufstand. Auf dem Wittenberger Kirchentag (21. bis 23. September 1848), einer Versammlung kirchlicher Honoratioren (keine offiziellen Delegierten von Landeskirchen), denen es in erster Linie um eine kirchliche Einigung des deutschen Protestantismus ging, bekam er Gelegenheit zu einer Stegreifrede. Die improvisierte und spontan vorgetragene Programmrede gipfelte in dem Satz: „Die Liebe gehört mir wie der Glaube“;<sup>11</sup> diese Rede war die Geburtsstunde der Inneren Mission. Für Wichern ist Innere Mission der Gegenentwurf zur Revolution. Wichern teilte mit preußischen Konservativen wie Friedrich Julius Stahl<sup>12</sup> die Überzeugung, dass die Revolution die äußerste Konsequenz des Abfalls vom Christentum ist. Den Kräften der Revolution gelte es, die Macht des Christentums entgegenzustellen. Der Kirchentag in Wittenberg beschloss die Bildung eines ständigen Centralausschusses für Innere Mission. Das Kirchenregiment lag in den deutschen evangelischen Landeskirchen beim Landes-

herrn. Das landesherrliche Kirchenregiment ließ Diakonie als direktes kirchliches Handeln nicht zu. Deshalb wurden für die Aktivitäten der Inneren Mission freie Vereine gebildet. Im April 1849 arbeitete Wichern eine Programmschrift aus: „Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, eine Denkschrift an die deutsche Nation, im Auftrage des Centralausschusses für die Innere Mission verfasst von J. H. Wichern.“<sup>13</sup> Diese umfangreiche *Denkschrift* ist das Manifest der Inneren Mission und deren Programmschrift.

Wichern trat in dieser Denkschrift entschieden für eine innere und äußere Erneuerung der evangelischen Christenheit ein. Er forderte einen offensiven Angriff auf den Atheismus der revolutionären Partei des Sozialismus. Denn für ihn ist Gottlosigkeit die letzte Wurzel des sozialen Elends und der Armut. Mit einer rein äußerlichen Bekämpfung sozialer Notlagen ist es folglich nicht getan. Die allgemeine Sittenlosigkeit zieht das soziale und wirtschaftliche Elend nach sich. Erforderlich ist darum eine Volksmission, die Bekämpfung sittlicher Gefahren wie Trunksucht, Prostitution, schlechte Literatur. Kirchliches und volkstümliches Schrifttum soll falscher Lektüre entgegenarbeiten. Auf sozialem Gebiet werden mannigfache Maßnahme zur Unterstützung und Festigung der drei Ordnungen der Familie, des Besitzes und des Eigentums, sowie der Arbeit vorgeschlagen. Man kann Wichern als Vertreter und Repräsentanten einer konservativen Modernisierung kennzeichnen. Sein Gesellschaftsmodell ist das eines christlichen Volksorganismus. Das heilserfüllte Volk soll dazu durch Innere Mission und karitative Hilfe dem heillosen Volk den rechten Weg weisen. Ein Weg zur Selbsthilfe könnte die Bildung von Assoziationen sein.

Den Gedanken einer Bildung von Genossenschaften als Selbsthilfeorganisationen auf der Grundlage von Selbstverantwortung und Selbstverwaltung hat eingehender entfaltet *Victor Aimé Huber* (1800–1869), ein weiterer Sozialkonservativer. Huber sah in Genossenschaften die Lösung der so-

zialen Frage. Staatshilfe in größerem Umfang lehnte er ab. Wie Wichern hielt auch Huber eine soziale Reform nur innerhalb der bestehenden staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse für möglich. In der Praxis hat der Selbsthilfegedanke in Deutschland wenig Wirksamkeit entfaltet.

Wicherns Konzeption der Inneren Mission betonte zwar nachdrücklich und eindrucksvoll die Aufgabe kirchlicher Liebestätigkeit. Aber er stellte die bestehenden Verhältnisse in Kirche und Staat und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat prinzipiell nicht in Frage und blieb obrigkeitlichen patriarchalischen Vorstellungen verhaftet. Sein Konzept der Inneren Mission setzte er zwar gegen vielerlei und erhebliche Widerstände einer landesherrlich verfassten Amtskirche durch. Aber das große Ziel einer Rechristianisierung der Bevölkerung durch Volksmission und einer patriarchalisch geprägten Neuorganisation der Gesellschaft erreichte er nicht. Sein historisches Verdienst ist die Organisation der Inneren Mission als Sozialhilfeeinrichtung. In seiner sozialethischen Konzeption vereinte er eine Gesinnungsreform, die Bekehrung des Einzelnen, verbunden mit Liebestätigkeit, mit karitativer Hilfe.

Die Leitvorstellung eines christlichen Staates und einer christlichen Gesellschaft war schon in seiner Zeit fragwürdig und brüchig geworden. Der schroffe Kampf gegen den Sozialismus und das Eintreten für die bestehende politische Ordnung schufen eine Feindschaft zwischen Sozialismus und kirchlichem Handeln. Die Entfremdung von Kirche und Arbeiterschaft, von Christentum und Sozialismus konnte er so nicht überwinden. Ein Neuansatz, eine Konzeption einer *Sozialethik* findet sich bei ihm nicht. Er erreichte eine hohe Wirksamkeit als Praktiker und Organisator der Inneren Mission, doch blieb die Theorie und die Reflexion des Handelns dahinter zurück.

Einen Schritt weiter als Wichern ging der Hofprediger *Adolph Stoecker* (1835–1909). Stoecker ist eine der schillerndsten und umstrittensten Persönlichkeiten des deut-

schen Protestantismus im 19. Jahrhundert. Er war Hofprediger des Kaisers und ein eifriger Förderer der Inneren Mission. Seine Aufgaben als Hofprediger lasteten ihn freilich nicht aus. Darum trat der Hofprediger als Volkstribun, als Agitator in die politische Arena. Stoecker setzte sich engagiert für Sozialreformen ein. Aber er hatte darüber hinausgehende politische Ziele. 1878 gründete er eine antisozialistische und monarchistische *Christlich-soziale Arbeiterpartei*. Bereits die Gründungsversammlung in der Gaststätte Eiskeller im Berliner Norden verlief tumultuarisch. Anders als die Konkurrenten, die Sozialdemokratische Partei und die katholische Zentrumsparlei, blieb Stoeckers Christlich-Soziale Arbeiterpartei bei Wahlen erfolglos. Er polte die Partei daher um und nannte sie ab 1881 *Christlich-soziale Partei*, die mit antijüdischer Agitation und dem Kampf gegen das Judentum, das nach ihm für den Manchesterliberalismus wie den Sozialismus verantwortlich sei, Wähler zu gewinnen suchte.

Stoecker war seit 1879 Mitglied des Preußischen Abgeordnetenhauses und zog 1881 in den Reichstag als Abgeordneter ein, wo er sich der „Deutschkonservativen Partei“ anschloss. Intrigen und eigenes Fehlverhalten, die ihn öffentlich in Misskredit brachten, nötigten ihn 1890 zum Rücktritt vom Hofpredigeramt. Stoeckers Konzept lässt sich in die Trias fassen: Christentum – Monarchie – Sozialreform. Religiös geprägt war er durch die Erweckungsbewegung. Er war kein eigenständiger Denker. Als Politiker scheiterte er nicht nur an seiner eigenen Persönlichkeit und aufgrund von Intrigen. Die Konzeption, einen evangelischen Beitrag zur Sozialreform durch Schaffung einer evangelischen politischen Partei leisten zu können, war von vornherein verfehlt. Der Protestantismus ist schon allein seiner Natur nach zu vielfältig, um durch eine evangelische Partei wirken zu können. Politische Parteibildung kann außerdem nicht an die Stelle eines Dialogs des Protestantismus mit der gesamten Gesellschaft treten. Zudem lehnte Stoecker moderne Kultur und Geistigkeit ausdrücklich ab.

Sein Denken war rückwärtsgewandt. Damit aber war von vornherein der Weg zu einer begründbaren und rezeptionsfähigen Sozialethik verbaut.

Ferner ist zu nennen der Jurist und Verwaltungsreformer *Theodor Lohmann* (1831–1905). Lohmann repräsentiert in seiner Person protestantische Sozialreform durch staatliche Sozialpolitik und Innere Mission. Er war eine eigenständige und autonome Persönlichkeit. Zunächst Jurist im Kirchendienst wurde er zwischen 1881 und 1883 zu einem der wichtigsten Mitarbeiter des Reichskanzlers Otto von Bismarck bei der Sozialgesetzgebung. Anders als Bismarck setzte Lohmann jedoch eher auf *Selbsthilfe* statt auf *Staatshilfe*. Nach dem Bruch mit Bismarck 1883 verfasste Lohmann für die Innere Mission eine Denkschrift „Die Aufgabe der Kirche und ihrer Inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart.“<sup>14</sup> In der Denkschrift finden sich ein groß angelegtes soziales Programm und ein Ansatz evangelischer Sozial- und Wirtschaftsethik. Lohmann war damit ein protestantischer Pionier und Vordenker des modernen Sozialstaates. Er eröffnet einen neuen Blick auf die soziale Frage als Arbeiterfrage.

Zu erwähnen ist schließlich der Brandenburger Superintendent *Rudolf Todt* (1839–1887).<sup>15</sup> Todt ist ebenfalls ein Sozialkonservativer. Aber anders als die bislang genannten Repräsentanten führt er als erster evangelischer Theologe eine wissenschaftliche und theologische Auseinandersetzung mit dem radikalen Sozialismus der 1870er Jahre. In der „Einleitung“ seines Werkes schreibt Todt: „Wer die soziale Frage verstehen und zu ihrer Lösung beitragen will, muss in der Rechten die Nationalökonomie, in der Linken die wissenschaftliche Literatur des Socialismus und vor sich aufgeschlagen das Neue Testament haben. Fehlt einer der drei Faktoren, so fällt die Lösung schief aus.“<sup>16</sup> Todt lehnte eine radikale Gesellschaftsanalyse ab und plädierte für einen Staatssozialismus. Er bemühte sich jedoch um einen Dialog zwischen Christentum und Sozialismus, indem

er zu den Forderungen der sozialistischen Bewegung, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, Parallelen in den neutestamentlichen Texten sucht und anführt.

Mit der Entlassung Bismarcks und der sozialen Botschaft des Kaisers 1890 kam es auch in der evangelischen Kirche zu einem sozial- und gesellschaftspolitischen Aufbruch. Das Jahr 1890 markiert einen Neuanfang sowohl der gesellschaftspolitischen Aktivität wie der Sozialethik im Protestantismus. Im Mai 1890 wurde nämlich der *Evangelisch-soziale Kongress* (ESK) gegründet. Der Evangelisch-Soziale Kongress war ein breites Reformbündnis mit kirchenpolitischen, gesellschaftspolitischen und sozialpolitischen Zielen. Zu den Gründungsmitgliedern des Kongresses gehörten neben den Sozialkonservativen um Adolph Stoecker auch liberale Theologen wie Adolf Harnack (1851–1930) und Friedrich Naumann (1860–1919). Ernst Troeltsch gehörte zu den regelmäßigen Teilnehmern des Evangelisch-Sozialen Kongresses.

Die Satzung des ESK von 1891 formulierte dessen Programm und lässt die offene Ausrichtung erkennen: „Der Evangelisch-Soziale Kongress hat sich zur Aufgabe gestellt, die sozialen Zustände unseres Volkes vorurteilslos zu untersuchen, sie an dem Maßstab der sittlichen und religiösen Forderungen des Evangeliums zu messen und diese selbst für das heutige Wirtschaftsleben fruchtbarer und wirksamer zu machen als bisher.“<sup>17</sup>

Der ESK entwickelte sich durch seine Tagungen zu einem breiten Forum für Debatten zwischen Ökonomen, Rechts- und Staatswissenschaftlern und Theologen. Die Kongressbeiträge stellen weithin die wesentlichen und gewichtigen Äußerungen und Stellungnahmen evangelischer Sozialethik zur Orientierung in Gesellschaft und Kirche bereit. Bereits zwischen 1894 und 1896 zeichnete sich freilich der Bruch zwischen den Konservativen um Adolph Stoecker und den jüngeren Teilnehmern, die sich um Friedrich Naumann sammelten, ab. Die Jüngeren setzten anders als die Sozialkonservativen auf die Partizipation der Arbeiterschaft

und auf Gesellschaftsreform. Stoecker schied aus dem Evangelisch-Sozialen Kongress aus und gründete als Gegenbewegung die *Kirchlich-soziale Konferenz*. Konservative Theologen nahmen außerdem Anstoß an der liberalen Theologie führender Vertreter und Sprecher des ESK. Dieser entwickelte sich in der Folgezeit zum Knotenpunkt gesellschaftlicher Verantwortung des Kulturprotestantismus und bot eine Plattform für sozial- und kirchenreformerische Debatten und Programme.

Die kritische Bilanz all dieser evangelisch-sozialen, christlich-sozialen und kirchlich-sozialen Bestrebungen und Bemühungen hat, wie oben erwähnt, Ernst Troeltsch in seinem Werk *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* gezogen. Die *Soziallehren* enden offenbar aporetisch. Troeltschs theoretische Analysen der Religionssoziologie führen zu einer „Resignationssoziologie“ (Max Scheler). Am Ende steht nur noch die Empfehlung eines pragmatischen Umgangs mit gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialen Problemen.

Der Erste Weltkrieg beendete eine Epoche des Kultur- und Sozialprotestantismus und damit auch eine Epoche der Suchbewegung evangelischer Sozialethik. Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges, dem Zusammenbruch des Kaiserreichs und damit dem Ende des 400-jährigen landesherrlichen Kirchenregiments in den evangelischen Territorialkirchen traten in den evangelischen Landeskirchen drängende Aufgaben der Neuordnung von Kirchenverfassung und Kirchenordnung in den Vordergrund. Notwendig wurden auch die Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche und damit eine Neufassung des Staatskirchenrechts. In der Theologie kam es ebenfalls zu einem Umbruch. Der Aufbruch der Dialektischen Theologie führte zu einer Absage an den Kulturprotestantismus, an jegliches Bindestrichchristentum wie christlich-sozial, evangelisch-sozial, kirchlich-sozial (Karl Barth) und darüber hinaus zu einer Marginalisierung der Ethik. Symptomatisch

ist, dass der Evangelisch-Soziale Kongress zwar nach wie vor weiter bestand, aber nicht mehr die Bedeutung erlangte, die er vor dem Kriege hatte. Hinzu kam eine tiefe Verunsicherung im Kirchenvolk, das sich, wie im Übrigen auch die Pfarrerschaft, pluralisierte. National-konservative, anti-demokratische, liberale, religiös-sozialistische Ideen fanden ihre Vertreter und rangen jeweils um Einfluss. Innerkirchliche Themen und Spannungen waren vorherrschend.

Das Jahr 1933 und die nationalsozialistische Macht-ergreifung schufen wieder eine neue Lage. Der Kampf der Bekennenden Kirche richtet sich gegen die Irrlehren der *Deutschen Christen*; die evangelische Kirche hatte sich gegen den ideologischen Anspruch des Dritten Reichs zu behaupten. Sozialethische Fragestellungen waren weithin in den Hintergrund getreten.

Nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs waren erneut der gesellschaftliche und der kirchliche Wiederaufbau vordringlich. Das Interesse in der Kirche galt darüber hinaus wie schon im Kirchenkampf vornehmlich politischen Themen. Dazu gehörten die Entnazifizierung, die Schuldfrage Deutschlands, die Spaltung Deutschlands im Ost-West-Konflikt, sodann die Wiederbewaffnung, die Debatte um die Atomwaffen und die Verfassung des Staates sowie die Einführung einer rechtsstaatlichen Demokratie. Daneben zog Anfang der 1950er Jahre in der Kirche wie auch in der wissenschaftlichen Theologie die Debatte um die Entmythologisierung des Neuen Testaments und der Auslegung der Bibel die Aufmerksamkeit auf sich. Am ehesten kamen in der unmittelbaren Nachkriegszeit sozialethische Impulse aus der Ökumenischen Bewegung. An die Stelle einer argumentativ abwägenden ethischen Argumentation trat in den innerkirchlichen und innergesellschaftlichen Kontroversen und Debatten häufig der Gestus des Protestes und politischer Prophetie.

In den 1950er Jahren erlebte die evangelische Sozialethik institutionell einen Aufschwung durch die Errichtung von

Lehrstühlen für Sozialethik oder Gesellschaftslehre an evangelisch-theologischen Fakultäten. Zugleich fand die Sozialethik Beachtung in der Öffentlichkeit, nicht zuletzt auch aufgrund zunehmender kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. Der Öffentlichkeitsanspruch der Evangelischen Kirche lenkte den Blick auch auf die Sozialethik. Dies fand einen Niederschlag in zahlreichen Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Allerdings traten dabei auch theoretische Unklarheiten und Defizite ans Licht. Sie führten zu der Anfrage, was denn das kirchliche *Proprium*, d. h. der spezifisch kirchliche Beitrag solcher Stellungnahmen sei. Der theologische Gehalt mancher kirchlicher Voten und Äußerungen blieb immer wieder strittig. So kann man kritisch fragen, ob manche Äußerungen nicht nur eine kirchliche Widerspiegelung, insofern ein Abbild bereits vorhandener gesellschaftlicher, sozialer und öffentlicher Kontroversen sind. Das theologische und kirchliche Profil scheint gelegentlich hinter dem Eindruck zurückzutreten, es werde nur eine Meinung einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe zur Sprache gebracht. Man kann sich sogar fragen, ob die Hochschätzung der Sozialethik in den 1950er und 1960er Jahren nicht auch durch den Geist der Restauration nach 1945 bedingt sei. Inzwischen ist unübersehbar geworden, dass es in Kirche und Theologie einen Pluralismus an sozialen, ökonomischen und moralischen Vorstellungen und Überzeugungen und eine Vielfalt theologischer Wertungen gibt. Dieser Pluralismus ist heute nicht mehr durch eine übergreifende Theorie der Sozialethik einzuholen; dies ist auch innerhalb der Kirche zu respektieren.

Der ständige Transformationsprozess moderner industrieller Gesellschaften stellt somit die evangelische Sozialethik erneut auf den Prüfstand. Sie muss sich sogar der Frage stellen, ob sie nicht durch die Entstehung und Ausdifferenzierung der Bereichsethiken letztlich sogar entbehrlich geworden und ihres eigenen Themas verlustig gegangen ist.

*Ausblick: Perspektiven und Aufgaben*

Gelegentlich wird inzwischen die Ansicht vertreten, alle Ethik sei eo ipso Sozialethik. Denn der Mensch ist von Natur ein soziales Wesen. So verstanden bleibt Sozialethik dann ein zeitloses Thema. Es ist dann auch durchaus verständlich, dass es bis in das 19. Jahrhundert keine Sozialethik als eigenständiges Fach gegeben hat. Unterscheidet man jedoch je nach Bezugsfeld zwischen Individualethik, Personalethik und Sozialethik, so kann Sozialethik sehr wohl auch weiterhin zum Problem und Thema werden. Denn Individualethik bedenkt dann das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Personalethik reflektiert die Beziehungen zu anderen Menschen, zum Mitmenschen. Sozialethik im engeren Sinne befasst sich dagegen mit Sozialstrukturen. Sie hat es mit der strukturellen Ordnung, mit Institutionen zu tun. Es wird dann auch einsichtig, warum im 19. Jahrhundert die Sozialethik zu einem eigenen Thema wurde. Denn in den Prozessen der Modernisierung, der Industrialisierung und Technisierung zeigt sich, dass es nicht nur um ein gleichbleibendes Verhalten *in* den Strukturen geht, sondern dass die Gestaltung der Ordnung der Strukturen als solche zum Thema wird. Das klassische Luthertum lehrte nur, dass Christen in den Ordnungen Liebe zu üben haben („in talibus ordinationibus exercere caritatem“, so die Confessio Augustana, Artikel 16). Freilich stellt sich dann die Frage, ob solche Probleme struktureller Ordnung und institutioneller Gestaltung theologische Fragen im eigentlichen Sinne sind. Sind dies nicht etwa Fragestellungen, die jeweils zuerst von den Sozialwissenschaften wie der Soziologie, der Politikwissenschaft und der Sozialphilosophie zu bearbeiten und zu klären sind? So stellen sich etliche dieser Fragen nur innerhalb einzelner Sachbereichs und wären dann besser in einer Bereichsethik zu analysieren und zu interpretieren.

So legt der Wandel von Technik, Wirtschaftsformen und gesellschaftlichen Verhältnissen zunächst eine wertungsfreie Analyse und Beschreibung nahe. Eine so verstandene Soziallehre bliebe im Wesentlichen deskriptiv. Was wäre dann aber das *Evangelische* an einer derartigen evangelischen Sozialethik, und worin würde sich diese Sozialethik noch von einer deskriptiven oder normativen Sozialwissenschaft – so es diese überhaupt geben sollte – unterscheiden? Was bringt dann eine *theologische* Sozialethik über sozialwissenschaftliche und humanwissenschaftliche Einsichten und der Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit noch an zusätzlicher Perspektive? Ernst Troeltsch hatte sich nach seiner Darstellung der Geschichte der christlichen Soziallehren in ihrer Vielgestaltigkeit mit einer pragmatischen Bestimmung der Aufgabe einer Gegenwartsorientierung begnügt. Hinter diese Erkenntnis ist nicht zurückzugehen. Kann man jedoch über sie hinausgehen?

Will man die Perspektive bestimmen, so sind zunächst die Voraussetzungen einer jeglichen Sozialethik unabhängig von ihrer konfessionellen Prägung zu benennen<sup>18</sup>.

Das Fazit des Rückblicks auf die Auseinandersetzung mit der Sozialen Frage auf evangelischer Seite ist – wie das Ergebnis der *Soziallehren* von Troeltsch zeigt –, dass es kein *System* der Sozialethik geben kann. Dazu sind die Dinge immer zu sehr im Fluss. Die Transformationsprozesse verändern fortwährend die Gegebenheiten. Es gibt auch kein christliches Gesellschaftsmodell, insbesondere kein überzeitliches Gesellschaftsmodell. Und es gibt auch keine zeitlosen unveränderlichen Ordnungsstrukturen. All dies macht ein systematisch ausgearbeitetes sozialetisches Programm unmöglich. Diese Einsicht in die Geschichtlichkeit von Gesellschaft und Sozialordnung spricht ferner auch gegen eine Orientierung an einem überzeitlichen metaphysischen Naturrecht. Die katholische Soziallehre hat bekanntlich drei Grundprinzipien formuliert, nämlich das *Personalitätsprinzip*, das *Solidaritätsprinzip* und das *Sub-*

*sidiaritätsprinzip*, das Zuständigkeiten erkennen lässt. Diese Prinzipien sind Leitlinien des menschlichen Zusammenlebens, die letztlich auf das Gemeinwohlprinzip verweisen. Ergänzt werden die sozialetischen Grundprinzipien heute durch das Prinzip der Nachhaltigkeit oder der Retinität, das die Vernetzung der gesellschaftlichen Systeme und deren Rückkoppelung an die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen intendiert. Diese sozialetischen Prinzipien sind jedoch allgemein gehalten, so dass sie in der Anwendung auf konkrete Situationen und Lebenslagen immer variabel sind.

Versteht man also Sozialethik gerade nicht als ein Gefüge oder System normativer Sätze, sondern als eine *Perspektive*, dann hat man stets den Kontext zu beachten und die wechselnden Situationen zu berücksichtigen. Aus der Unterschiedlichkeit der Kontexte und der geschichtlichen Veränderungen von Lebenslagen und Lebenswelten folgt der Pluralismus sozialetischer Konkretionen. Pluralistisch sind in der Moderne außerdem die Gesellschaften in ihren weltanschaulichen Überzeugungen. Daraus folgt die Kontextualität jeder Sozialethik, wie dies die Sozialgeschichte anschaulich belegt. Aber neben dem Kontext ist also die Grundorientierung einer ethischen Lebens- und Weltdeutung zu bedenken.

Vorbedingung eines ethischen Urteils sind zunächst Analysen der Sachgegebenheiten. Wissenschaftlichen Ansprüchen entsprechend sind derartige Analysen stets sachbezogen, sorgfältig, nachprüfbar, kritisch – das besagt unter anderem, dass Alternativen nicht ausgeklammert oder verschwiegen werden – vorzunehmen. Die Sachgerechtigkeit der Wahrnehmung der Gegebenheiten ist die Grundlage jeder ethischen Beurteilung. Aus Sachkenntnis allein ergibt sich jedoch noch keine Bewertung. Die ethische Deutung ist ebenso wie die Sachanalyse kritisch und möglichst unabhängig vorzunehmen. Dabei sind die Maßstäbe bzw. die Beurteilungskriterien offen zulegen. Die Kriterien der Beur-

teilung müssen einer rationalen Prüfung zugänglich sein; sie dürfen also nicht religiös oder theologisch begründet werden. Arthur Rich<sup>19</sup> spricht in diesem Zusammenhang von Verträglichkeitskriterien; als solche Kriterien haben neben der Effizienz humane, soziale, partizipatorische, demokratische, interkulturelle und internationale, ökologische Verträglichkeit zu gelten. Eine Verträglichkeitsprüfung von Strukturen und Verfahren bewegt sich im Medium einer allgemeinen Theorie ethischer Überprüfung. Diese Perspektive teilt die theologische Ethik insoweit mit der allgemeinen, vor allem der philosophischen Ethik.

Darüber hinaus stellt sich außerdem wie für jede Ethik die Aufgabe der Klärung der fundamentalen Orientierung. Alle Ethik fußt auf einem anthropologischen Fundament. Der anthropologische Gesichtspunkt ist als grundlegende Orientierungslinie angesichts der dynamischen Wandlungsprozesse stets zu reflektieren. Die Ethik setzt demnach eine Grundsicht von Mensch und Welt, eine Selbstdeutung des Menschen und eine Begründung menschlicher Verantwortung voraus. Solche Grundsichten formen sich zu einem *Ethos*. Das *Ethos* seinerseits ist Voraussetzung der konkreten und ethischen Einzelentscheidungen und Urteile. Die Urteile normativer Ethik bedürfen, um einsichtig zu sein rationaler Begründungen. Ethische Urteile fallen nicht in einem geschichtslosen und kulturfreien Raum, sondern in einer konkreten Lebenswelt.

Da es keine systematisch und normativ darstellbare evangelische Sozialethik gibt, ist die Voraussetzung eines *Ethos*, näherhin eines christlichen *Ethos* zu reflektieren. *Christliches Ethos* nimmt dazu Impulse aus der Bibel und aus der christlichen Tradition, beispielsweise aus der reformatorischen Deutung des Menschen als eines der Rechtfertigung und Gnade bedürftigen Sünders auf. Ein solches *Ethos*, das man durchaus als *evangelisches Ethos* bezeichnen kann, ist dann umzusetzen in einzelne begründete ethische Urteile und Bewertungen, die vernünftig, rational einsichtig zu ma-

chen sind. Darüber hinaus bedenkt ein Ethos Grundsatzfragen jeder Ethik. Solche übergreifende Grundsatzfragen sind beispielsweise: das Verhältnis von Freiheit und Institution. Freiheit ist ein Grundelement christlicher Lebensführung. Wie aber sind Freiheit und die Ausübung von Verantwortung in der neuzeitlichen Gesellschaft mit ihrer Individualisierung und Pluralisierung wahrzunehmen?

Im Zuge der Individualisierung werden das Eigeninteresse und die Selbstbestimmung zu zentralen Leitmotiven. Damit stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit von Eigennutz mit einer menschengerechten Solidarität. Das ist die ständige Herausforderung der Gerechtigkeit. Der Mensch ist Teil der Natur. Der technische Fortschritt bemächtigt sich der Natur und verwandelt damit zugleich den Charakter menschlicher Arbeit. Die moderne Gesellschaft entwickelt sich schließlich immer mehr zur Wissensgesellschaft und zur Informationsgesellschaft. Problemfelder wie die Biotechnik, Energieversorgung, die Klimabelastung, Informationstechnologien und die globale Vernetzung der Wirtschaft mit den Auswirkungen von Finanzkrisen und wachsender Armutsmigration bedeuten zugleich auch Anfragen an die Anthropologie.

Beim Blick auf derartige Grundfragen menschlicher Orientierung wird oft die Bedeutung von Kultur und Religion ignoriert. Ethik und Ethos sind jedoch eingebettet in Kultur und Religion, in Weltanschauungen und sie werden vermittelt durch Kommunikation. An dieser Stelle berührt sich dann Ethik mit der Kommunikationsgemeinschaft von Religion und Glaube, mit der Kirche. Damit werden das Selbstverständnis und der Auftrag von Kirche und christlicher Gemeinschaft zum Gegenstand sozialetischer Reflexion, in die auch die Sozialwissenschaften und die Bereichsethiken einzubeziehen sind.

Aber weder die Kirche noch die Theologie haben definitive, letzte Antworten auf dringenden Probleme und die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Fragen angesichts

heterogener Interessengegensätze zu geben. Sie können jeweils nur im Dialog zwischen den einzelnen Gruppierungen ihren Beitrag leisten. Sozialethik muss deshalb Gesprächsfähig und dialogbereit sein. Dazu gehört heute ferner auch eine ökumenische Sensibilität. Sozialethik eignet sich schlecht zur Schärfung des konfessionellen Profils. Die *Charta Oecumenica* von 2001 verpflichtet die Kirchen zu gemeinsamem Handeln (Leitlinie 4). Solch gemeinsames Handeln ist auch von der theologischen Ethik zu reflektieren. Dabei ist es zweitrangig, ob solche Reflexion in der Ethik, in einer Fundamentaethik, oder in einem besonderen Fachgebiet Sozialethik erfolgt.

An alledem zeigt sich, wie die Transformationsprozesse eine elementare Rückbesinnung auf den Grund christlichen Glaubens und Lebens notwendig machen. Ob dazu die Sozialethik als Fachdisziplin erforderlich ist, oder ob sie im Rahmen der Ethik oder anderer theologischer und philosophischer Disziplinen wahrgenommen wird, ist nicht entscheidend. Wichtig ist, dass die hermeneutische Aufgabe wahrgenommen wird, gesellschaftliche Veränderungsprozesse und Modernisierungsprozesse zu erkennen, zu analysieren und zu interpretieren. Wenn die Ethik in der Lebenswelt von Menschen und Christen ihren Ort hat und wenn diese Ortsbestimmung unausweichlich die Deutung der Zeichen der Zeit fordert, dann hat Sozialethik eine bleibende Aufgabe; freilich ändert sich deren Durchführung ständig im Wandel der Zeiten.

### *Anmerkungen*

<sup>1</sup> Dem Werk von Alexander von Oettingen: *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage*, 2 Bde., Erlangen 1868 und 1873, geht voran der Aufsatz von Oettingens: *Die Moralstatistik in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung für eine Socialethik*, in: *Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche* 9 (1867), S. 461–538; auch in: <http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/handle/10062/3816/oettingenmor.pdf?sequence=1>.

<sup>2</sup> Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912 (Neudruck Tübingen 1994), S. 983.

<sup>3</sup> Troeltsch: Die Soziallehren (wie Anm. 2), S. 983.

<sup>4</sup> Troeltsch: Die Soziallehren (wie Anm. 2), S. 985.

<sup>5</sup> Troeltsch: Die Soziallehren (wie Anm. 2), S. 985.

<sup>6</sup> Troeltsch: Die Soziallehren (wie Anm. 2), S. 986.

<sup>7</sup> Troeltsch: Die Soziallehren (wie Anm. 2), S. 986.

<sup>8</sup> Heinz-Dietrich Wendland: Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg, 1956; Ders.: Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik, Hamburg 1959.

<sup>9</sup> Grundlegend: Günter Brakelmann: Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, 7. Aufl., Bielefeld 1981. Als Überblick bedeutsam: Traugott Jähnichen/Norbert Friedrich: Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, hrsg. von Helga Grebing, 2. Aufl., Wiesbaden 2005, S. 867–1103.

<sup>10</sup> Vgl. Wendland: Die Kirche (wie Anm. 8); Brakelmann: Die soziale Frage (wie Anm. 9); Jähnichen/Friedrich: Geschichte der sozialen Ideen (wie Anm. 9); William O. Shanahan: Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815–1871, München 1962.

<sup>11</sup> Volker Hermann: Die Gründung des Central-Ausschusses für die Innere Mission, in: Jochen Christoph Kaiser (Hrsg.): Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, S. 18–30; hier S. 26.

<sup>12</sup> Friedrich Julius Stahl: Was ist Revolution? Ein Vortrag auf Veranstaltung des Evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke, Berlin 1852.

<sup>13</sup> Protokoll der Wichern und die Innere Mission betreffenden Sitzungen des Kirchentages, in: Johann Hinrich Wichern: Gesammelte Werke, hrsg. von Peter Meinhold, Bd. 1, Berlin 1962, S. 175ff.

<sup>14</sup> Die Aufgabe der Kirche und ihrer Inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart. Eine Denkschrift des Central-Ausschusses für die innere Mission, Berlin 1884, in: Günter Brakelmann/Traugott Jähnichen (Hrsg.): Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft, Gütersloh 1994, S. 124–139; vgl. auch Traugott Jähnichen: Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur. Sozialethische Studien zu grundlegenden anthropologischen und institutionellen Bedingungen ökonomischen Handelns, Bochum 1997, S. 9f.

<sup>15</sup> Vgl. Rudolf Todt: Der radikale deutsche Socialismus und die

christliche Gesellschaft. Versuch einer Darstellung des socialen Gehalts des Christenthums und der socialen Aufgaben der christlichen Gesellschaft auf Grund einer Untersuchung des Neuen Testaments, Wittenberg 1877.

<sup>16</sup> Zit. nach Jähnichen/Friedrich: Geschichte der sozialen Ideen (wie Anm. 9), S. 930.

<sup>17</sup> Jähnichen/Friedrich: Geschichte der sozialen Ideen (wie Anm. 9), S. 954.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Martin Honecker: Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen 1971; Ders.: Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, Tübingen 1977; Ders.: Grundriss der Sozialethik, Berlin 1995; Ders.: Wege evangelischer Ethik, Freiburg/Schweiz 2002; Ders.: Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung, Münster 2010.

<sup>19</sup> Arthur Rich: Wirtschaftsethik, 2. Bde., Gütersloh 1984 und 1990; Rich, Bd. 1, S. 172ff., entwickelt Kriterien des Menschengerechten als Maßstäbe sozial- und wirtschaftsethischer Beurteilung.