



⇒ Frank Nullmeier

## Glanz und Elend einer Subdisziplin protestantischer Theologie. Michael Roth und Marcus Held geben einen Sammelband zur Theologischen Ethik heraus

Theologische Ethik steht in der Gefahr, entweder als redundant zu gelten, weil bereits säkular hinreichend begründete Werte und Normen mit autoritativen Texten und dogmatischen Argumentationen nochmals gerechtfertigt werden, oder – wie Christian Polke es in diesem Band nennt – eine »biblische Sondergruppensemantik« (160) auszubilden, die keine Verständigung mit der Öffentlichkeit mehr zulässt. Die Debatte dazu ist in den letzten Jahren unter den Begriffen »öffentliche Theologie« und »öffentlicher Vernunftgebrauch« zwischen Philosoph\*innen und Theolog\*innen intensiv geführt worden. Wie sich unter diesem Außendruck die Subdisziplin der theologischen Ethik innerhalb der deutschen protestantischen Theologie entwickelt hat und welches Selbstverständnis daraus resultiert, ist das untergründige Thema dieses als Studienbuch angelegten Bandes.

Die Gliederung des Bandes mit seinen 20 Beiträgen folgt den Subdisziplinen der evangelischen Theologie. Im ersten Teil (»Konzepte Theologischer Ethik«) werden Vertreter\*innen der Systematischen Theologie zusammengeführt, im zweiten Teil (»Beiträge zur Theologischen Ethik«) kommen Alt- und Neutestamentliche Theologie, Kirchengeschichte und Praktische Theologie zu Wort. In diesem Teil finden sich auch je ein Beitrag von Seiten der Katholischen Theologie und der Praktischen Philosophie, bevor ein Beitrag des Herausgebers Michael Roth den Band beschließt.

Es sind vor allem *Peter Dabrock* (19–40) und *Torsten Meireis* (131–152), die die öffentliche Rolle theologischer Ethik zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen. Während Dabrock die Forderung nach

Übersetzung des Religiösen in eine säkulare Sprache in die Forderung umwandelt, dass alle Beteiligten am Diskurs »bilingualitätskompetent« (39) sein müssten, betont Meireis, dass theologische Ethik zur »praktischen Theologie« (148) werde, sobald

---

**Michael Roth / Marcus Held (2018):** Was ist Theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen, Berlin / Boston: De Gruyter. 394 S., ISBN 978-3-11-056530-0, EUR 29,95.

---

**DOI: [10.18156/eug-1-2019-rez-9](https://doi.org/10.18156/eug-1-2019-rez-9)**

sie in den öffentlichen Raum tritt. Dabei gehe es, so Meireis, nicht um die weithin geforderte Übersetzung religiöser in säkulare Argumentationen, sondern um die »anschlussfähige Präparierung und Rekonstruktion« (146) dieser theologischen Argumente. Noch weiter in der Absetzung von der Übersetzungsforderung geht Dabrock, indem er Möglichkeiten einer offensiven theologischen Ethik aufzeigt: »Gegenüber der immer wieder anzutreffenden stereotypen Unterscheidung ›hier: allgemeine, auf Universalität zielende Vernunft – dort: partikuläre Religionskultur« können Theologien und Kirchen, die von ihrem Glauben her die Kommunikationsfähigkeit (zumindest) in einer reflexiven, postsäkularistischen Moderne als intrinsisches Gut bezeugen und verantworten wollen, kritische Rückfragen stellen: Sind so genannte Vernunftprätentionen nicht schon immer, sobald sie sich jenseits der formalen Kohärenzprüfung von Argumentationen bewegen, ebenso wie Religionen von kryptonormativen Menschenbildern und Lebensformvorstellungen geprägt?« (29) Mit dieser Infragestellung einer allem Partikularen scheinbar enthobenen Vernunftkultur könne »Universalisierung« durch »Transpartikularisierung« (31) als zentrale ethische Perspektive ersetzt werden, wobei Religionen ihre Position wahren und diese zugleich übersteigen könnten. Alle Beteiligten müssten ihre Sichtweise übersetzen, nicht nur die Vertreter\*innen religiöser Positionen. Dass damit nicht die Suche nach einem kleinsten gemeinsamen Nenner gemeint ist, macht Dabrock in seinen abschließenden Thesen deutlich. Vernunft-, Religions- und andere Kulturen sollten ihre Bestände in einer wechselseitig auf Verstehen und Verständnis gerichteten Weise zur Debatte stellen mit dem Ziel der Beförderung eines »immer wieder neu zu entdeckenden und zu bewährenden ›Allgemeinen«« (39) – ein Allgemeines, das niemandem einfach zugänglich sei.

Trotz dieser Formen einer Absetzung von philosophischer Ethik kann die systematische Frage nicht umgangen werden, ob christliche Ethik sich als Tugend-, Güter- oder Pflichtenethik verstehen will oder alle drei Grundversionen ethischen Denkens im Sinne einer integrativen Ethik umfassen und verbinden soll. In diesem Band findet eine pflichtenethische Fassung nur wenige Fürsprecher\*innen. Einen güterethischen Ansatz verfolgen dagegen recht konsequent *Reiner Anselm* (5–18) und *Friedrich Lohmann* (113–130). Dass dabei theologische Dogmatik und die Referenz auf biblische Texte keine zentrale Rolle spielen, macht Anselm sehr deutlich, indem er nicht nur die Differenz von Dogmatik und Ethik betont, sondern letztlich deren Trennung einfordert. Eine Verhältnisbestimmung von »Grundlegung und Anwendung« (5) lehnt er strikt ab. Es gelte in der Tradition von Trutz

Rendtorffs Ethik, die durch die Lebensführung aufgeworfenen Fragen zum Ausgangspunkt der Ethik zu nehmen. Damit wird bei Anselm die Gottesbeziehung aus der Ethik in die Dogmatik verwiesen: »Während die Dogmatik das Verhältnis des Christen zu Gott in den Blick nimmt, fokussiert die Ethik auf das Handeln des Menschen gegenüber dem Nächsten.« (7) Zum anderen sei es die individuelle Lebensführung eines in Sozialität eingebetteten Menschen, die der Ethik die Themen vorgebe – eine genuine Sozialethik der Institutionen und der gesellschaftlichen Verfasstheit wird randständig. Die Pointe dieser Art von Ethik liegt in der Verknüpfung des Konzeptes der Lebensführung mit der Idee »immer schon vorgefundener Güter« und »gelebter Sittlichkeit« (10). Warum normativ den gegebenen Praktiken und Institutionen ein Vorrang gebühren soll, wird aber nicht argumentativ hergeleitet. Sozialethischer Verzicht, Lebensführungsbezug und Abkopplung von der Dogmatik haben zur Konsequenz, eine Infragestellung von gesellschaftlichen Strukturen im Namen von theologisch-ethischen Prinzipien zu verhindern.

Friedrich Lohmann versucht dagegen theologiegeschichtlich und systematisch darzulegen, warum die Ethik des Protestantismus als Güterethik anzulegen sei. Von Luther über Schleiermacher bis zu Troeltsch und Bonhoeffer findet er Belege für eine Ablehnung des Rigorismus reiner Prinzipienorientierung. Der Gegensatz von Pflichten- und Güterethik wird damit überführt in Max Webers Gegenüberstellung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik. Jede Berücksichtigung der spezifischen Situation erscheine als Beleg für die Sinnhaftigkeit der Verantwortungsorientierung und zugleich als Beleg für eine Güterethik. »Strikte Erfahrungsorientierung« (121) mache systematisch eine Güterethik aus, die sich gegen eine »starre und kategorische Prinzipienethik« (122) im Stile Kants absetze. Auch hier stehe der güterethische Ansatz im Dienste größerer Anschlussfähigkeit an die Realität und werde erst so wirklich »lebensdienlich« (122). Zweckrationalität und ökonomische Rationalität seien gut integrierbar; nur müsse zweckrationalem Handeln in einem güterethischen Ansatz die Orientierung an einem bestimmten Gut, traditionell als höchstes Gut bezeichnet, vorausgehen. Lohmann schlägt als Kandidaten für diese Position das Gut »Leben in versöhnter Gemeinschaft« (126) vor; näher konkretisiert durch die Leithorizonte Würde, Liebe, Gerechtigkeit und Ganzheit, bezogen auf die vier Lebensbereiche Selbst- und Nahbeziehung, Gesellschafts- und Umweltbeziehung. Dass es ganze Ethiken gibt, die sich dem Thema Gerechtigkeit widmen und diese nicht güterethisch entfalten, entfällt bei diesem letztlich wertphilosophischen Ansatz. Dessen Pointe ist aber wie bei Anselm die Nähe zur

Realität, denn: »Und das Höchste Gut wird per definitionem jenseits der vorfindlichen Wirklichkeit gedacht – nicht jedoch kontrafaktisch, sondern annäherungsweise immer schon verwirklicht.« (128)

Wann immer die theologische Ethik sich als konkret und dienlich erweisen will, sind die Termini ›Leben‹ und ›Erfahrung‹ zentral. Ihre Zusammenführung als ›Lebenserfahrung‹ wird zum Ansatzpunkt des Entwurfs von *Cornelia Richter* (177–196). Auch wenn hier vermieden wird, sich einer Subjektivierung des Ethischen zu verschreiben, so ist doch der Übergang zu einer psychologisierenden Herangehensweise, noch unterstützt durch Begriffe wie »Lebensbegleitung« oder »Resilienz« (192), naheliegend. Auch *Christoph Seiberts* Ansatz theologischer Ethik als Orientierungswissenschaft (197–216) erschöpft sich neben metaethischen Überlegungen, die pragmatistische Grundüberzeugungen reflektieren, aber die Theologie nur als einen Anwendungsfall erscheinen lassen, in einer Annäherung der Ethik an die Praxis und die Fragen der Lebensführung. Ihm erscheint ein stärkeres Gewicht präskriptiver Ethik als Graus. Eine vorschreibende, Pflichten benennende Ethik hat in der theologischen Ethik des Protestantismus (oder in der Auswahl der Beitragenden zu diesem Band) viele Gegner\*innen. Kant ist eher ein Name für Rigidität und potenzielle Radikalität, dem Lebensnähe entgegengestellt wird.

Unwidersprochen bleibt dieser Zugang aber nicht: Dass der güterethische Ansatz und seine Fundierung im Begriff der Lebensführung nicht zureichend sind, arbeitet *Ulrich H.J. Körtner* (93–112) in seiner an der Rechtfertigungslehre ansetzenden theologischen Ethik heraus. Im Unterschied zu Trutz Rendtorffs Ethik müsse die Selbstmächtigkeit des Menschen zunächst »radikal dekonstruiert« und zugunsten einer »menschlichen Grundpassivität« aufgegeben werden (95). Entsprechend seien die Begriffe von ›Lebensführung‹ und ›Handlung‹ neu zu fassen. Auch *Stephan Weyer-Menkhoff* (269–287) sieht in der »Rechtfertigung endlichen Lebens« (287) die Besonderheit protestantischer Ethik. Das ist auch der Kernpunkt der Überlegungen von *Elisabeth Gräb-Schmidt* (41–62). Eine theologische Ethik müsse die Folgen der Metaphysikkritik in der philosophischen Ethik bedenken. Sie könne nicht einfach dem Glauben oder den biblischen Texten die Begründungsaufgabe zuschieben. Die Spezifität des theologischen Ansatzes liege aber darin, die Passivität des Menschen, wie sie in der Rechtfertigungslehre ausgeführt sei, zu transferieren in die öffentliche ethische Debatte. Innertheologisch seien alle Formen einer Ethik, die dem Bild der Werkgerechtigkeit nachgebildet sind, ausgeschlossen. Heute werde die rechtfertigungstheologische Passivität aber teilweise auch missverstanden, so Gräb-Schmidt, wenn der Handlungsbegriff

als Zentralthema der Ethik verabschiedet werde – und damit gleich auch universalisierbare Normen und Prinzipien. Auch wenn sie ihren Ansatz als deskriptiv einordnet, da auf religiösen »Erschließungserfahrungen« (57) beruhend, wird die Rechtfertigungstheologie hier in eine zentral prinzipienbasierte Ethik überführt.

Bei Körtner ist dies weniger klar, wenn er die rechtfertigungstheoretische Grundlegung über die Zwischenstufe der Anerkennung einer integrativen Ethik in eine Verantwortungsethik überführt. Zwar werden die Verfehlungen eines nicht theologisch gefassten Verantwortungsbegriffs vermieden, doch der Übergang von der Passivität der erfahrenen Gnade zur Verantwortung ist nicht deutlich genug herausgearbeitet. Auch für *Christian Polke* (153–176) ist es der Verantwortungsbegriff, der eine unwiderstehliche Anziehungskraft ausübt und ihn zum »ethisch-theologischen Grundbegriff« (165) werden lässt. Verantwortung sei dabei eine Steigerung von Freiheit: Verantwortungete Freiheit sei in der Ebenbildlichkeit zu Gott begründet und biete den spezifischen Mehrwert einer theologischen Ethik. Das ist nur schwer nachzuvollziehen angesichts all der säkularen Versuche, Verantwortung zu einem Zentralbegriff der Ethik zu machen (man denke nur an die Schriften und Herausgeberbände von Ludger Heidbrink) und der massiven Argumente gegen eine Zentralstellung dieses Begriffs (bestens zusammengeführt bei Frieder Vogelmann).<sup>1</sup>

Eine »theologische Ethik der Gefühle« bzw. der Scham bietet *Klaas Huizing* (81–92): Nussbaum, Lévinas und die Scham-Schuld-Differenzierung bieten hier die Grundlage eines eigenen Ethikansatzes, der sich als »Präventivethik« (91) bezeichnet, die Schamerfahrung ins Zentrum stellt und den Weisheitsbegriff den schuldorientierten Kategorien von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung vorzieht; ein einsamer Entwurf, dessen Anschlussfähigkeit oder Abgrenzung zu anderen Ansätzen noch näher zu prüfen wäre. Einen anderen Versuch, auf eine Ebene vorzustoßen, die vor aller Handlung liegt, liefert *Dorothea Erbele-Küster* mit ihrer »Biblischen Anthropologie« (339–352). Die leibliche Existenz in ihrer Körperlichkeit, Geschlechtlichkeit und Zeitlichkeit (und damit in ihrer Endlichkeit) bilden hier das Zentrum ethischen Nachdenkens. Die Körperlichkeit vor aller Handlung wird jedoch nicht gegen eine Ethik des Handelns ausgespielt: Handeln und Leben werden in ihrem Zusammenhang und ihrer Bezogenheit auf den Anderen und damit als soziale Erscheinungen thema-

(1) Vgl. zu Ludger Heidbrink: Heidbrink (2003); Heidbrink/Hirsch (Hg.) (2007); Heidbrink/Hirsch (Hg.) (2006); Heidbrink/Langbehn/Sombetzki (Hg.) (2017). Vgl. zu Frieder Vogelmann: Vogelmann (2014).

tisch. Auch *Sebastian Grätz* (291–234) entfaltet seine Ethikauffassung am Alten Testament, kommt jedoch weit stärker auf die Kategorien von Gerechtigkeit und Verantwortung als Kerngehalten biblischer Ethik zu sprechen, wobei der menschlichen Sorge um Verantwortung und Gerechtigkeit immer eine göttliche Vorleistung vorausgehe.

Die konzentrierte Zusammenstellung relevanter Textpassagen aus dem Alten Testament macht eine fundamentale Problematik theologischer Ethik deutlich: Aus diesem Textkorpus lässt sich keine in sich schlüssige systematische Ethik herleiten. Ein höheres Konsistenz- und Kohärenzpotenzial könnte man vom Neuen Testament erwarten. Auch wenn *Ruben Zimmermann* (235–254) nur von einer »impliziten Ethik« (238) sprechen will, so zeigt sein Interpretationsversuch in der Tat, dass es hier größere Möglichkeiten der Zusammenführung und Entwicklung eines Ethikmodells gibt. Dass dieses aber genau darin bestehen soll, keine deontologische Normenethik und keine universalen Prinzipien zu kennen, dafür aber gegenüber konsequenzialistischen Überlegungen sehr offen zu sein, spricht eher für eine bestimmte ethisch-philosophische Parteinahme des Autors als für eine wirklich überzeugende Textanalyse. Wie wäre etwa das biblische Gebot der Feindesliebe in eine solche Ethik zu integrieren?

Jenseits der fast durchgängigen Konzentration auf individualethische Fragen und kürzere Rekurse auf Bereichsethiken steht die Idee einer gemeindezentrierten Ethik, ein Akzent, den die Beiträge von *Ulrich Volp* (255–268) und *Marco Hofheinz* (63–80) setzen. Volp untersucht die Ursprünge christlicher Ethik im zweiten Jahrhundert. Erste Ansätze ethischer Selbstreflexionen des Christentums zur Abgrenzung von philosophischer Ethik, Judentum und Gnosis seien mit einer ethischen Auslegung der biblischen Geschichten und Gleichnisse in der Gemeinde einhergegangen. Die Erhebung der christlichen Gemeinde zu einem »ethischen Subjekt« (265) habe dabei eine Klammer gebildet – und sei zudem neu für das antike Denken gewesen. Einen solchen gemeindebezogenen Ethikansatz vertritt auch Marco Hofheinz. Er entwickelt ihn sogar zum Konzept eines »kirchlichen Kommunitarismus« (77) weiter, in dessen Zentrum gemeindliche Selbstverpflichtungen stehen.

Sicher ist es nicht Aufgabe dieses Bandes, Bereichsethiken stärker anzusprechen, aber die systematische Nachrangigkeit allgemein sozialetischer Fragen überrascht dann doch. So ist es der Beitrag des katholischen Theologen *Gerhard Kruij* (303–322), der die Bedeutung der Sozialethik für die theologische Ethik am stärksten herausstellt. Für viele protestantische Beiträge steht dagegen die Individualethik, die ethischen Fragen eines in die Sozialität eingebetteten Individu-



ums, wenn man diese Gegenüberstellung bei aller Verflochtenheit dieser Fragen und Zugangsweisen machen darf, stark im Vordergrund.

Dass der Grundgedanke der »Transpartikularisierung« innerhalb der theologischen Ethik noch nicht sehr weit vorgedrungen ist, lässt sich am Beitrag von *Volker Küster* (289–302) zu einer Ethik in interkultureller Perspektive ablesen. Zwar unterscheidet er klar zwischen einer interkonfessionellen, einer interreligiösen und einer interkulturellen Dimension, wobei die interkulturelle Theologie die Aufgabe der Dekonstruktion der Universalitätsansprüche der westlichen Theologie habe und der Rekonstruktion einer Theologie diene, die Ambiguität und Fluidität im Dialog zulässt. Doch was Küster dann anbietet, ist eine lehrbuchartige Gegenüberstellung der Religionen von Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus sowie der primalen Religionen, in der keinerlei Dekonstruktion zum Zuge kommt. »Interkulturell« müsste ja heißen, dass die Konstruktionen, die sich die einzelnen Glaubenssysteme von ihrem religiösen Umfeld machen, wechselseitig aufeinander bezogen würden, also die Sicht der islamischen Theologie auf den Buddhismus mit der christlichen Sicht auf den Buddhismus abgeglichen würde. Davon ist dieser Interkulturalismus meilenweit entfernt, er nimmt die anderen Theologien gar nicht zur Kenntnis und kann detaillierter nur über die Konfliktlagen in den ökumenischen Gremien berichten. Dieser Text weist darüber hinaus auch noch etliche sinnentstellende Zeichensetzungsfehler auf; für ein derart zentrales Thema ein eher bedenklicher Beitrag.

Da die kurze Einleitung nur die Gliederung vorstellt, könnte man vom gesonderten, als »III. Schluss« ausgewiesenen Kapitel des Herausgebers *Michael Roth* (355–372) eine zusammenfassende Würdigung der vorgelegten Analysen erwarten. Der Untertitel seines Beitrages verspricht sogar mehr: hier ist von »abschließenden Überlegungen« die Rede und zwar »zur Frage, wie die Theologische Ethik relevant werden kann«. Roth äußert sich aber weder zur Spezialthematik der öffentlichen Relevanz einer theologischen Disziplin noch versteht er seine abschließenden Bemerkungen als solche, die an die vorherigen Aufsätze auch nur anschließen. Diese werden schlicht nicht erwähnt. Von Resümee keine Spur. Dafür ein Artikel wie viele andere vorher auch: die jeweils eigene theologische Ethik wird dargelegt. Nur ist Michael Roths Aufsatz nicht selbstgenügsam im Vortragen des eigenen Verständnisses. Er ist eher polemisch im Ton und vertritt eine situationsbezogene Ethik, die sich allen Prinzipienethiken, allen Ethikbegründungen und kantischen Anwandlungen strikt entgegen-

setzt. Derartige begründungszentrierte Ethiken, die mit Normen und Prinzipien agieren, heißen bei Roth »Ideologien«; sie sind Weltanschauungen, die den Grund eines Urteilens bilden (vgl. 368). Gründe, Argumentationen und Deduktionen gelten als fehlleitend. Roth konstatiert, dass »der Glaube als eine bestimmte Weise, die Welt anzuschauen«, keine Perspektive sei, »aus der etwas abgeleitet werden kann (es sei denn man wolle Theologische Ethik als Ideologie betreiben)« (369). Dem Urteilen und Handeln nach Prinzipien stellt Roth Handeln als Reaktion auf eine Situation gegenüber. Da Ethik in einer Krise stecke, die »moralisch lebensweltliche Orientierung« (358) nicht mehr erreiche und dieser nur »spröde« (358) gegenüberstehe, sei diese Abwendung erforderlich. Das alles wird aus einer rein individualethischen Perspektive geschrieben. Man fragt sich danach, wie der Boom der angewandten Ethik auch nur ansatzweise erklärbar sein soll. ›Abschließend‹ kann man nach Lektüre dieses Beitrages nur als Betonung der Rolle des Autors interpretieren, hier soll ›ein für alle Mal‹ gesagt werden, wie man Theologische Ethik zu betreiben hat.

Angesichts der Ankündigung in der Einleitung, dass es sich um ein Studienbuch als Textgrundlage für theologische Seminare handeln soll (vgl. 2), fehlt damit aber ein einordnendes Kapitel, das Überblickhaft die historische Entwicklung, den gegenwärtigen Stand und die zentralen Konzepte der evangelischen Ethik in einer mehr theologie-zeitgeschichtlichen Darstellung zusammengefasst hätte, wie dies Gerhard Kruijff mit Gewinn in seinem Beitrag zur katholischen Ethik tut.

Nicht nur dieser in seinem Gestus befremdende Schlussbeitrag legt folgenden Eindruck nahe: Evangelische Ethik wird von den versammelten Autor\*innen nicht als gemeinsames Unternehmen verstanden. Sie präsentieren ihren je eigenen Ansatz und begnügen sich meist mit wenigen Bezügen auf Klassiker, scheuen aber eher die direkte Auseinandersetzung mit ihren Kolleg\*innen und deren Ansätzen. Man zitiert am häufigsten die eigenen Schriften, selbst ein Kanon von aktuellen Bezugswerken ist nicht auszumachen. Am ehesten bieten die Ethiken von Wilfried Härle und Trutz Rendtorff noch Abgrenzungs- und Kritikpotenzial. Es scheint für die einzelnen Beiträge auch nicht zwingend erforderlich zu sein, sich detaillierter mit Schleiermacher, Bonhoeffer, Barth oder Kierkegaard auseinanderzusetzen, um einen eigenen Wurf zu präsentieren: manche tun dies, andere nicht.

Dies mag man als Pluralität und kreative Vielfalt loben; man kann darin aber auch eine wechselseitige Ignoranz oder ein wechselseitiges Gewährenlassen sehen, das im Nebeneinander des je Eigenen allen eine Profilierungschance bietet, ohne die Dinge wirklich klären zu wol-



len. Begrifflich ergeben sich dadurch bestenfalls Überschneidungen, aber kaum ein Gerüst an Kategorien oder eine begrenzte Anzahl an Paradigmen, auf die man sich gemeinsam beziehen könnte.

So sind die beiden Beiträge zur katholischen Ethik von Gerhard Kruijff und zur philosophischen Ethik von *Peter Fischer* (323–338) weit stärker kategorial durchgearbeitet als die meisten Entwürfe von evangelischer Seite. Selbst Bezüge auf biblische Stellen schaffen keinen Diskussionsraum, in dem gemeinsam über ein Thema gestritten werden könnte oder gegensätzliche Argumente zu ein und demselben Gleichnis etc. vorgebracht würden: Das Bibelstellenregister im Anhang nennt keine Textstelle, die von mehr als zwei Autor\*innen bemüht würde; angesichts des ja nicht unendlichen Raums an möglichen Referenzen auf die Bibeltexte und der ebenso begrenzten Zahl klassischer theologischer Ethiken ein bemerkenswerter Befund.

Man scheint nicht in ein und demselben Diskursraum zu leben – oder begnügt sich derart mit dessen Fragmentierung, dass die Notwendigkeit oder gar Freude einer argumentativen Zuwendung zu anderen Wissenschaftler\*innen kaum verspürt wird, was auch an der recht weitverbreiteten Distanzierung vom Begriff des Argumentierens liegen mag. Zwar sind Divergenzen auf politischer Ebene durchaus spürbar: wirtschaftsethisch und familienpolitisch konservativere Positionen stehen hier gegen Konzepte, die die Option für die Armen stärker in den Vordergrund rücken; aber auch diese werden nur begrenzt zum Ansatzpunkt systematischer Arbeit oder konzisen – ja: argumentativen – Austausches.

Man kann von wissenschaftlichen Disziplinen und Subdisziplinen vielleicht erwarten, dass sie einen inneren Austausch pflegen, der auf der wechselseitigen Wahrnehmung von Argumenten, Thesen, Referenzen, Evidenzen und Theorien beruht. Man kann auch erwarten, dass sich Forschungen aufeinander beziehen, sodass so etwas wie ein Fortschreiten oder zumindest eine Klärung von Teilfragen – wie immer vorläufig – möglich wird. Nach Lektüre dieses Bandes muss man für die Subdisziplin in ihrem gegenwärtigen Zustand leider konstatieren: *Illusions perdues*.

## ⇒ Literaturverzeichnis

Heidbrink, Ludger (2003): Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten, Weilerswist: Velbrück.

Heidbrink, Ludger / Hirsch, Alfred (Hg.) (2006): Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips, Frankfurt/M. / New York: Campus.

Heidbrink, Ludger / Hirsch, Alfred (Hg.) (2007): Staat ohne Verantwortung? Zum Wandel der Aufgaben von Staat und Politik, Frankfurt/M. / New York: Campus.

Heidbrink, Ludger / Langbehn, Claus / Sombetzki, Janina (Hg.) (2017): Handbuch Verantwortung, Wiesbaden: Springer.

Vogelmann, Frieder (2014): Im Bann der Verantwortung, Frankfurt/M. / New York: Campus.

---

Frank Nullmeier, \*1957, Prof. Dr. rer. pol., Leiter der Abteilung ›Theoretische und normative Grundlagen‹, SOCIUM – Forschungszentrum Ungleichheit und Sozialpolitik, Universität Bremen (frank.nullmeier@uni-bremen.de).

---

**Zitationsvorschlag:**

Nullmeier, Frank (2019): Rezension: Glanz und Elend einer Subdisziplin protestantischer Theologie. Michael Roth und Marcus Held geben einen Sammelband zur Theologischen Ethik heraus. (Ethik und Gesellschaft 1/2019: Öffentliche Theologie). Download unter: [https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2019\)-rez-9](https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2019)-rez-9) (Zugriff am [Datum]).



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für soziaethik**

**1/2019: Öffentliche Theologie**

Florian Höhne: »Öffentlichkeit« als Imagination und Ensemble sozialer Praktiken. Zur Relevanz einer Schlüsselkategorie Öffentlicher Theologie in digitalen Kontexten

Frederike van Oorschot: Iudex, norma et regula? Zur Schrifthermeneutik Öffentlicher Theologie

Christiane Alpers: Gott und Mensch in der Öffentlichkeit. Zur Sakramentalität des Säkularen

Andreas Telser: Konturen Öffentlicher Theologie im Werk David Tracys

Julian Zeyher-Quattlander: Öffentliche Theologie. Eine lutherische Aneignung

Tobias Faix: »Wie spricht die Kirche zu unserer Welt?« Von Charles Taylors ›Bewohnenden‹ und ›Suchenden‹ und deren Bedeutung für die Kirche