

⇒ Torsten Meireis

## Arnulf von Scheliha: Protestantische Ethik des Politischen

Die als Gesamtdarstellung entworfene politische Ethik des deutschen Protestantismus in lutherischer Perspektive, die der Münsteraner Systematiker Arnulf von Scheliha vorlegt, und die als hoch respektables Unternehmen den Vergleich etwa mit Helmut Thielicke's politischer Ethik (Thielicke 1958) nicht zu scheuen braucht, umfasst einen historischen (11-218) und einen etwa gleich langen systematischen (219-383) Teil.

Der historische Teil hat freilich ebenfalls systematische Funktion, weil er als Erzählung der Genese des ‚modernen Freiheitslebens‘ verfasst ist, das die gegenwärtige politische Ethik von Scheliha zufolge voraussetzen muss (vgl. 221). Gewährsleute dieses theoretischen Zugangs sind unter anderen Ernst Troeltsch, Emmanuel Hirsch und Trutz Rendtorff, dessen christentumstheoretisches Programm von Scheliha weiterzuführen sucht. Im systematischen Teil entwirft er unter den – vor allem im Rekurs auf Schleiermacher aufgegriffenen (vgl. 219) – Perspektiven von Pflicht-, Güter- und Tugendethik die Grundlagen der Ethik des Politischen und sucht diese in einem auf die Themen Frieden, Europa und good governance bezogenen Ausblick unter dem Aspekt sich verändernder Staatlichkeit zu exemplifizieren. Ein zentrales Interesse dieser Darstellung der Ethik des Politischen besteht in der Verhältnisbestimmung von individuellem Interesse und gemeinschaftlicher Gestaltung, die von Scheliha auf Kants Konzept der ‚ungeselligen Geselligkeit‘ des Menschen zurückführt (vgl. 6) und unter den Aspekten von christlicher Freiheit und Pluralismus auslegt. Dabei beschreibt er politisches Handeln unter Rekurs auf Volker Gerhardt als solches, das „auf die Herstellung, Erhaltung und Gestaltung einer menschlichen Gemeinschaft bezogen ist“ (7) und betont im Bezug auf das Politische insofern den Aspekt der polity, des Ordnungszusammenhangs, zulasten derjenigen der policy, der Frage

nach materialen Politikzielen, und der politics, der Themen von Macht und Herrschaft. Der Prozess der Etablierung von Mechanismen zur Regelung der Interessenkonflikte wird dann als

---

**Arnulf von Scheliha** (2013): Protestantische Ethik des Politischen, Tübingen: Mohr Siebeck. 422 S., 978-3-16-152361-8, EUR 39,00.

---

Abfolge von Gewalteinschränkung, Herstellung von Öffentlichkeit und Institutionalisierung von Organisationsstrukturen entwickelt (vgl. 7).

Die in systematischer Absicht vorgenommene historische Darstellung gliedert sich in vier Abschnitte, in denen jeweils exemplarisch Argumentationstypen dargestellt werden: Unter der Überschrift ‚Ursprünge‘ wird die Ethik des Politischen der Reformationszeit mitsamt ihrer Vorgeschichte traktiert, mit dem Begriff der ‚Umformung‘ sucht der Autor die protestantische Ethik in Neuzeit und Aufklärung zu erfassen, das lange 19. Jahrhundert wird unter das Etikett der ‚Revolutionen‘ gestellt, und die politische Ethik des 20. Jahrhunderts mit der Kategorie der ‚Aneignung‘ versehen, womit die Annäherung des Protestantismus an die Demokratie gemeint sein dürfte, die der Autor mit der Demokratiedenkschrift der EKD von 1985 (EKD 1985) erreicht sieht.

Die Darstellung der reformatorischen politischen Ethik setzt mit der klassischen politischen Ethik des Thomas von Aquin ein (12-20), die der Autor als Modell der ‚Überformung‘ von dem einer Theokratie abgrenzt. Martin Luthers politische Ethik wird dann unter dem Stichwort der ‚Differenzierung‘ verhandelt (20-32). Wichtig ist dem Autor dabei nicht nur der Hinweis auf Luthers anthropologischen Pessimismus (vgl. 21) und Paternalismus (vgl. 25f.), sondern vor allem auf die Zwei-Regimenten-Lehre, die er – in leicht anachronistischer Weise – als „Theorie funktionaler Differenzierung von Sozialsphären“ (27) deutet und deren Pointe er in der „Freiheit des Glaubens von kirchlicher Steuerung und der Freiheit der politischen Ordnungsmacht von den Vorgaben der religiösen Institution“ (31) sieht. Die reformierte, vor allem an Calvin dargestellte politische Ethik wird dann als Modell der ‚Konkordanz‘ von Kirche und Obrigkeit verstanden (32-37), und die an Thomas Müntzer exemplifizierte „politische Theologie des linken Flügels der Reformation“ als ‚Kritik‘ (37-44). Die angelsächsische Reformation wird unter dem Titel der ‚Established Church‘ als gleichsam cäsaropapistisches Gegenmodell zur Überformungstheorie des Aquinaten aufgebaut (44-48) und durch die staatsphilosophische Konzeption des Thomas Hobbes gedeutet. Die Konfessionalisierung wird schließlich als Pluralisierung mit Pluralisierungspotenzial interpretiert (vgl. 50).

Im Folgenden stellt von Scheliha die Epochen der neuzeitlichen und modernen Ideengeschichte politischer Ethik anhand ausgewählter Vertreter dar, wobei diese als Lerngeschichte erzählt wird, die im ausdrücklichen Bekenntnis zur Demokratie gipfelt. In Neuzeit und Aufklärung kommen Althusius für das Prinzip der Subsidiarität (55-68), Pufendorf, Thomasius und Pfaff für das Vereinskonzep der Kir-

che (68-76), Lütke mann für die Staatsraison (76-80), Spalding und Jerusalem für die Idee gesellschaftlicher Ausdifferenzierung (80-88), sowie Locke, Bayle und Semler für den Toleranzgedanken (88-97) zu Wort. In von Schelihas Rekonstruktion der protestantischen Ideengeschichte des langen 19. Jahrhunderts wird Schleiermacher für die Idee der Bürger- oder Zivilgesellschaft in Anspruch genommen (101-123), der lutherische Konfessionalismus Stahls und Harless' für das Bündnis von Thron und Altar (124-132), Richard Rothe für den verfassungsstaatlichen Liberalismus (132-144) und der Evangelisch-Soziale Kongress für den Sozialprotestantismus. Der Nationalprotestantismus der ‚Ideen von 1914‘ wird schließlich mit dem Begriff des Burgfriedens als Entdifferenzierungsprozess verstanden.

Das 20. Jahrhundert fasst von Scheliha als Periode der ‚Aneignung‘ der Demokratie durch den Protestantismus und verhandelt unter dem Etikett des ‚Vernunftrepublikanismus‘ unter anderem die in der Zwischenkriegszeit entwickelten Positionen von Rudolf Smend und Ernst Troeltsch (154-160), traktiert den ‚religiösen Sozialismus‘ anhand von Barth, Tillich und der vom Vf. konstatierten Folgewirkungen bei Müller-Armack (160-166), und erörtert die lutherische Hinwendung zu Volksbegriff und Nationalsozialismus, wie sie – in unterschiedlichem Maße – bei Althaus, Elert, Hirsch und Gogarten zu besichtigen ist (167-175). Dem Rubrum einer ‚Politisierung der Theologie‘ werden dann unter dem Stichwort ‚Kirchenkampf‘ sowohl die Entwürfe der Deutschen Christen als auch die Barmer Theologische Erklärung, Barths demokratieaffine politische Theologie und Bonhoeffers Mandantenlehre subsumiert (175-192). Die politische Ethik der Nachkriegszeit wird dann einerseits an der politischen Theologie in der DDR (192-197), andererseits an der ‚protestantischen Aneignung des Grundgesetzes‘ in der BRD dargestellt, die der Autor mit der Überschrift ‚Menschenwürde‘ versieht und die er als mit der Denkschrift ‚Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie‘ von 1985 (EKD 1985) an ihr Ziel gekommen sieht (197-218).

Im systematischen Teil entwickelt von Scheliha die politische Ethik des Protestantismus als interpretierende Aufnahme vorgegebener, geltender Normen, die letztlich auf die auch protestantisch beeinflusste neuzeitliche „Freiheitsgeschichte“ (221, 328 u. ö.) zurückgeführt werden. Als Pflichtenlehre versteht er dabei die Darlegung des politisch Gesollten, als Güterlehre die des anteilig Verwirklichten, als Tugendlehre die aus dem Sollen sich ergebenden und im Verwirklichten zur Geltung zu bringenden sittlichen Dispositionen (219, 291). Als Basis und Zentrum des politisch Gesollten wird die im Gewissen lozierte Freiheit, die libertas christiana bestimmt, die das Gewissen in

religiöser Perspektive zugleich zum Ort der Menschenwürdegewissheit macht, welche den Kulturauftrag des Menschen, seine Verantwortung und die Gerechtigkeitspflicht motiviert (224-227). Die Gott-ebenbildlichkeit des Menschen wird dabei als „geistige Würde“ (227) verstanden, die als geschöpfliche Freiheit zur Kultivierung der Natur auch den „Aufbau politischer Strukturen zu Absicherung und Optimierung des sozialen Miteinanders“ (227f.) impliziere, wobei diese Freiheit als bürgerliche Selbstbestimmung den Umgang mit Konflikten ausdrücklich einschlieÙe (227-229). Partizipation wird dann im Sinne der Verantwortung bestimmt, die als unbedingt (vgl. 230), im Dienste der Mitmenschen (230-233), im Blick auf mögliche Folgen (233-235) und kommunikations- wie rechenschaftspflichtig (235-236) auszuüben sei.

Gerechtigkeit möchte von Scheliha in ausdrücklicher Abgrenzung von Verteilungsfragen (vgl. 237) als Verfahrensgerechtigkeit verstehen, die auf gleiche „Beteiligungschancen durch Herstellung von Befähigung“ (238) und Selbstverantwortung zielt – freilich wird hier nicht ganz deutlich, wie gleiche Beteiligungschancen, die, wie der Autor konzidiert, die Bereitstellung materieller Mindeststandards zur Freiheitswahrnehmung implizieren (vgl. 238), ohne Berücksichtigung der ökonomisch asymmetrischen Verteilungsverhältnisse ermöglicht werden sollen, zumal, wenn sowohl Egalität wie Selbstbestimmung ohne Rekurs auf die neueren, sehr differenzierten kritischen Debatten zum Thema (vgl. etwa Krebs 2000) als „Nivellierung aller materiellen Unterschiede“ (238) bzw. „Selbstermächtigung Einzelner“ (239) diskreditiert werden. Dass dies unter ausdrücklicher Berufung auf Rawls' Theorie der Gerechtigkeit (Rawls 1988, 2003) geschieht, ohne ein Wort über dessen Differenzprinzip zu verlieren, überrascht. Sowohl die formalen Beteiligungsmöglichkeiten der repräsentativen Demokratie wie einer demokratischen Öffentlichkeit, die von Scheliha zu Recht betont (vgl. 239f.), erfordern schließlich Ressourcen, die über Teilnahme und Nichtteilnahme entscheiden können.

Als Rahmen des Politischen thematisiert von Scheliha dann die politischen Güter – der Begriff signalisiert, dass die besprochenen Phänomene bereits selbst als Ergebnisse moralisch relevanter Tätigkeit verstanden werden und eigene sittliche Dignität beanspruchen können sollen, denen freilich in der Kontrastierung mit den Sollensnormen Konflikte zugeordnet werden. Als sittliche Güter gelten ihm die Grundrechte, die Zivilgesellschaft, die Demokratie und der Rechtsstaat. Als Konflikte im der Gewissensfreiheit zugeordneten Grundrechtsbereich, dem die Menschenrechte als Freiheitsgarantien, die Religionsfreiheit und das Völkerrecht zugerechnet werden (244-253),

gelten der Konflikt von individueller Freiheit und Sicherheit, das Verhältnis von negativer und positiver Religionsfreiheit vor allem im interreligiösen Verhältnis und das problematische Verhältnis von Völkerrecht und multipolaren globalen Machtstrukturen. Im Kontext der Zivilgesellschaft, deren Organisationen als Entsprechung zum Kulturauftrag verstanden werden (260-262), benennt der Autor das Verhältnis zur Ökonomie, zum Einzelnen und zu Einwanderern als konfliktuös. In Anlehnung an Hegels Staatsphilosophie wird dabei der Staat als ordnungspolitische Befriedungsinstanz der Zivilgesellschaft benannt (262f.), als Bildungs- und Sozialstaat für die Beteiligung des Einzelnen an der Zivilgesellschaft in Anspruch genommen (266-271) und für die Integration von Einwanderern mitverantwortlich gemacht (271-273). Dabei bleibt jedoch zu fragen, auf welcher normativen Grundlage dies geschehen kann, zumal von Scheliha weder im Kontext des Partizipations- noch in dem des Gerechtigkeitsprinzips die normative Frage nach der Sicherstellung sozialer Bedingungen von Partizipation und Freiheitsgebrauch thematisiert. Die Demokratie, die von Scheliha der verantwortlichen Partizipation zuordnet und der er eine gewisse Affinität zum christlichen Glauben attestiert (273-275), impliziert ihm zufolge Spannungsverhältnisse von Parteienpolitik und Gemeinwohlorientierung (275-277), von Mehrheit und Minderheit (277f.) und von direkter wie repräsentativer Bürgerbeteiligung (278-281). Im Zusammenhang des Rechtsstaats, der der Gerechtigkeitsnorm zugeordnet wird und dem neben dem Formalkriterium geordneter Verfahren die Materialkriterien von Menschen- und Grundrechten entsprechen, wobei er vor allem die Freiheitsrechte vor Augen hat (281f.), benennt der Autor das Asylrecht – als Garantie, die sich an Menschen ungeachtet ihres Bürgerschaftsstatus wendet – und die Frage von Widerstand und zivilem Ungehorsam als konfliktuös (282-290).

In der Tugendlehre bietet von Scheliha gleichsam die Konsequenz und Konkretion derjenigen Verantwortungsperspektive, die im Kontext der Pflichtenlehre als drittes Prinzip erläutert und deren sittlicher Rahmen in der Güterlehre dargelegt worden war. Das im Rahmen des Gesollten explizierte Verantwortungsprinzip wird in eine Subjekt-, Sach- und Verfahrensdimension ausdifferenziert, auf die die drei übrigen Pflichtprinzipien – Freiheit als Menschenwürdegewissheit, Freiheitskulturauftrag und Verfahrensgerechtigkeit – bezogen werden. Aus dem ersten Pflichtprinzip leitet von Scheliha die Tugenden der Gewissenhaftigkeit, aus dem zweiten diejenigen der Sachorientierung und aus dem vierten die Verfahrenstugenden ab. Zu den Gewissenhaftigkeitstugenden gehören dann etwa in der Subjektdi-

mension Respekt, Achtung fremder Würde, Aufmerksamkeit, Engagement und Zivilcourage, in der Sachdimension Prinzipientreue und Selbstkritik und im Verfahrenskontext Risikobereitschaft und Entscheidungsfreude (302-306). Unter dem Aspekt der Sachorientierung werden Vertrauen, Wahrhaftigkeit, Problembewusstsein, Sachkundigkeit, Kompromissfähigkeit und Transparenz benannt, wobei letztere inhaltlich nicht weiter entfaltet wird (306-311). Als Verfahrenstugenden kommen schließlich Kommunikationsfähigkeit und Führungskraft, Überzeugungskraft und Toleranz sowie Rechtsloyalität und Verfahrenstreue in den Blick (311-315).

Die drei als ‚Essays‘ betitelten Ausblicke, die den Band abschließen, sind den Themen Frieden, Europa und good governance gewidmet und suchen Veränderungen der gegebenen Güterverhältnisse zu bedenken. Argumentiert von Scheliha im Kontext von internationaler Friedenssicherung vor allem für eine Priorisierung des Gewaltmonopols vor weitergehenden Anliegen des gerechten Friedens (324-341) und in der Frage nach der Zukunft Europas mit dem Konzept der Mehrebenendemokratie gegen eine die demokratische Legitimation in Frage stellende Fundamentalkritik sowie für eine pluralismusfähige Religionskultur (342-369), so sucht er unter dem Aspekt der good governance die Konsequenzen des Umbruchs der Staatlichkeit zu bedenken, wobei er die neu entstehenden Problemlagen vor allem tugendethisch zu bearbeiten empfiehlt. Hier fragt sich allerdings, ob dies strukturell genügen kann (370-383).

Ein solches umfassendes und sorgfältig gearbeitetes Werk bietet neben vielen wichtigen Einsichten stets mannigfaltige Anregungen zu Diskussion und theoretischer Auseinandersetzung – hier seien nur drei genannt.

Die durch von Scheliha vorgenommene Ausgestaltung der Zwei-Regimenten-Lehre betont zu Recht die Freiheit des Gewissens und die Bedeutung pluralismustauglicher Verfahren, was ihn vor allem in Fragen der Religionspluralität zu sehr beachtenswerten Schlussfolgerungen führt (350-369 u. ö.). Allerdings stellt sie kaum Sprachmöglichkeiten bereit, mit der sich religion in the public square (Audi; Wolterstorff 1997) material artikulieren könnte – aber wäre nicht auch dies Aufgabe einer protestantischen Ethik des Politischen?

Der Autor betont zu Recht die positive Freiheit zur Verantwortung neben der negativen Freiheit von Bevormundung, schließt aber Distributionsfragen ausdrücklich aus (vgl. 237). Positive Freiheit erfordert jedoch auf der normativen Ebene des Gesollten, deren Explikation ja der kritischen Würdigung der Güter dient, die Notwendigkeit der Reflexion sozialer Gestaltungschancen in einem umfassenden

Sinn, weil die zur allgemeinen Betätigung der Freiheit benötigten Bildungsressourcen und Öffentlichkeitszugänge von Distributionsfragen kaum zu trennen sind, wobei es weniger auf den gesellschaftlichen Stand der Produktivität als eben auf Fragen der Verteilung ankommt. Und wenn der Staat, der doch selbst jedenfalls in einer modernen Demokratie auch durch die Interessen der Bürgerinnen und Bürger konstituiert wird, die Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft binden soll (vgl. 262), muss sichergestellt sein, dass alle Bürgerinnen und Bürger in gleichem Maße die Möglichkeit haben, auf den verschiedenen Ebenen am politischen Prozess teilzunehmen.

Die gelungene systematische Konstruktion der politischen Ethik nach Pflichten, Gütern und Tugenden lässt das Gesollte (auch) als kritischen Maßstab der sittlichen Güter und die Tugenden als individuelle Konkretionen der Pflichten im Rahmen der Güter erkennen. Sollte aber angesichts der als ‚Dualität von Struktur‘ (Giddens 1988, 77-81) thematisierbaren wechselseitigen Prägung von Individuen und Gesellschaft nicht auch die Konstitution der Tugenden im Zusammenhang mit den sittlichen Gütern als sozialen Bedingungsgefügen der Tugendbildung thematisiert werden?

Wenn man das Anregungspotenzial einer Arbeit als Gradmesser ihrer Qualität verstehen kann, dann handelt es sich bei dem Werk von Schelihas, das als eminenten Beitrag zum christentumstheoretisch-liberalen Programm lutherischer Provenienz gelten darf, um einen beeindruckenden Entwurf, der auch dann, wenn man ihm nicht in allen Aspekten zustimmen vermag, eine Fülle wichtiger Überlegungen und Einsichten bietet.

## ⇒ Literatur

Audi, Robert; Wolterstorff, Nicholas (1997): Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate, London: Lanham.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1985): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, in: Die Denkschriften der EKD, hg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Bd. 2.4, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Giddens, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt/M. u. a.: Campus.

Krebs, Angelika (Hg.) (2000): Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rawls, John (1988): Eine Theorie der Gerechtigkeit, 4. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rawls, John (2003): Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Thielicke, Helmut (1958): Theologische Ethik, II. Band: Entfaltung, 2. Teil: Ethik des Politischen, Tübingen: Mohr Siebeck.

---

---

**Torsten Meireis**, \*1964, Prof. Dr. theol., Institut für systematische Theologie, Universität Bern (meireis@theol.unibe.ch).

---

---



---

**Zitationsvorschlag:**

Torsten Meireis (2014): Rezension Arnulf von Scheliha: Protestantische Ethik des Politischen (Ethik und Gesellschaft 2/2014: Prekäre Arbeit). Download unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2014\\_Rez\\_Meireis.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2014_Rez_Meireis.pdf) (Zugriff am [Datum]).

---

**ethikundgesellschaft**

ökumenische zeitschrift für sozialetik

**2/2014: Prekäre Arbeit**

Klaus Dörre

Prekarität als Konzept kritischer Gesellschaftsanalyse – Zwischenbilanz und Ausblick

Ueli Mäder

Arm, erwerbstätig und prekariert

Sabine Plonz

Prekarisierung. Geschlechterperspektive. Ethik

Michéle Amacker

Precare. Prekarität im Lebenszusammenhang: Die zwei Gesichter der Care-Prekarität

Traugott Jähnichen

Prekarisierung der Arbeit – internationale Realität oder Schimäre: Zur deutschen Situation und zur Positionierung der EKD

Torsten Meireis

Prekäre Gerechtigkeit – zur ethischen Bewertung zunehmender Unsicherheit im Erwerbskontext

Christoph Sigrist

Die sozialetische Herausforderung aus sozialdiakonischer Sicht